Universität Szeged

Dissertation (PhD)

Imago Dei als Schlachtfeld: Die Heiligkeit des Körpers und die Belagerung durch Dämonen im christlichen Weltbild und in der Bestattungspraxis während der ersten anderthalb Jahrtausende der *aetas gratiae*

Kalics Dánielné Dr. Kristóf Lilla Alida

Szeged

2026

Universität Szeged
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Doktorandenschule für Geschichtswissenschaft
Doktorandenprogramm Mediävistik

Imago Dei als Schlachtfeld: Die Heiligkeit des Körpers und die Belagerung durch Dämonen im christlichen Weltbild und in der Bestattungspraxis während der ersten anderthalb Jahrtausende der *aetas gratiae*

Dissertation (PhD)

Verfasst von:
Kalics Dánielné Dr. Kristóf Lilla Alida

Betreuerin: Dr. Tóthné Dr. Horváth Ágnes, Hochschulprofessorin

Lehrstuhl für Historische Hilfswissenschaften
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Universität Szeged

Szeged
2026

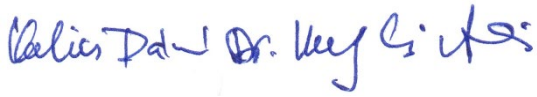
Plagiatserklärung

Ich, Kalics Dánielné Dr. Kristóf Lilla Alida (Neptun-Code: KRLPABT.SZE), Doktorandin der Doktorandenschule für Geschichtswissenschaft an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Szeged, erkläre hiermit in voller strafrechtlicher Verantwortung und bestätige mit meiner Unterschrift, dass meine Dissertation mit dem Titel

„*Imago Dei* als Schlachtfeld: Die Heiligkeit des Körpers und die Belagerung durch Dämonen im christlichen Weltbild und in der Bestattungspraxis während der ersten anderthalb Jahrtausende der aetas gratiae“

eine eigenständige, von mir selbst verfasste Arbeit ist.

Die Verwendung der darin zitierten gedruckten und elektronischen Fachliteratur erfolgte unter Einhaltung der internationalen urheberrechtlichen Bestimmungen.



Kalics Dánielné Dr. Kristóf Lilla Alida

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG 11

Thema und Interpretationsgrundlage der Dissertation 11

Methodologische und hermeneutische Grundlagen der Arbeit 13

Digitale Geisteswissenschaften und KI als neue Brücke zwischen Quellensprachen und moderner Forschung 16

Strukturhinweis zum Aufbau der Arbeit 16

Begründung der Themenwahl 17

Bestimmung des Themas 18

Ungarische Forschungsprogramme und Werkstätten auf patristischer Grundlage 19

Abschließend 22

2. PARADIGMENWECHSEL IN DER INTERPRETATION VON RAUM UND ZEIT: RÜCKKEHR ZUR ORDNUNG DER HEILSGESCHICHTE 23

Tempus Ecclesiae – begriffliche und logische Begründung der Epoche der „Zeit der Kirche“ 24

„*Caro obsessa / caro immunda*” – Einführung eines neuen Terminus technicus 26

Interpretation der Ontologie in der vorliegenden Arbeit 27

3. LITERATURÜBERBLICK UND KRITISCHE ANALYSE 28

Dämonologie 28

Die Grenzen moderner Forschungsrahmen 28

Verzerrungen in der modernen Interpretation der Dämonologie 29

Moderne archäologische und bioarchäologische Fachliteratur zur Analyse „devianten“ Bestattungen, „Vampirgräbern“ und anthropologischen Funden 31

Strukturelle Verzerrungen 33

4. DIE FRAGE NACH URSPRUNG UND BEDEUTUNG MYTHOLOGISCHER ÄHNLICHKEITEN UND IDENTITÄTEN – KRITISCHER ÜBERBLICK 36

Der Begriff von Topos, Motiv und Wandermotiv in religions-, literatur- und geschichtswissenschaftlichen Forschungen 36

Archäologie und Diffusionsmodelle 39

5. METHODOLOGISCHE UND ERKENNTNISTHEORETISCHE GRUNDPOSITION DER VORLIEGENDEN UNTERSUCHUNG 42

Wiederkehrende Elemente als Muster und Signifikanten – Was bedeutet „Muster“ in den Naturwissenschaften? 42

Indirekte Beweismuster auf der Grundlage von Mustern: *Dunkle Materie* und *Dunkle Energie*.. 43

Bioarchäologie: diagnostische Muster 45

Kriminalistik und Genetik: Ausschluss und Identifikation 46

Texte: Muster als diagnostische Signifikanten 47

6. DÄMONOLOGIE ALS HERMENEUTISCHER SCHLÜSSEL ZUM VERSTÄNDNIS DER CHRISTLICHEN BESTATTUNG, DES KÖRPERVERSTÄNDNISSES, DES HEILIGENKULTS UND DER RECHTSORDNUNG 50
Einleitung 50
Der Schlüssel zur Dämonologie: Das *Non serviam* – nicht als linearer, sondern als kosmischer Entschluss 53
Das *imago Dei* in der Schöpfung und in der irdischen Struktur 58
Die gesamte Schöpfung als Wille und Selbstoffenbarung Gottes 60
Der „Skandal" des Leibes: Ontologischer Unterschied zwischen Engeln und Mensch im Licht des *imago Dei* 62
Zusammenfassung – das *imago Dei* als Ziel des dämonischen Hasses 65
Die Jungfrau Maria, die Theotokos: Fokus des Hasses und der Furcht Satans 66
Jesus offenbart den Satan endgültig 71
7. DIE ROLLE DER SPRACHE IN DER DARSTELLUNG DER DÄMONISCHEN NATUR 74
Die Lächerlichmachung als ontologische Entlarvung und die derbe Sprache als Offenlegung 74
Dante und der theologische Realismus der Sprache 76
Die Kraft des Wortes in der Entlarvung des Dämons 77
8. MUSTER UND DYNAMIK DÄMONISCHEN WIRKENS NACH DER SINTFLUT IM ALTEN TESTAMENT 78
Die Hohepriesterin des Baalskultes und der Prophet des Herrn: Identifikation des dämonischen Musters 79
Erscheinungsformen des dämonischen Musters und ihre logische Kette 80
Das Feuer des Moloch: der lustvolle dämonische Sadismus der Kinderopfer 81
Der Thronkonflikt der Árpádenkönige im biblischen Spiegel: Salomo und der heilige Ladislaus 88
DIE DÄMONOLOGISCHE DEUTUNG DER SAUL–ENDOR-SZENE: Totenbeschwörung und spiritueller Verrat 92
Der exorzistische König, der heilige Ladislaus 104
Ägypten: Der Archetyp des dämonischen Reiches, die Fortsetzung des Spiels der Wächter 110
Zusammenfassung 115
9. DIE GESCHICHTE DES TOBIAS: DER ENGELHAFTE EINGRIFF BEI DER ENTFERNUNG EINES HAUPTDÄMONS 115
Die Rahmen der Tobiaserzählung 116
Assyrisches Pantheon als dämonische Hierarchie in christlicher Lesart 117
Schlussfolgerung: Asmodeus und die Herrschaft der Luft 122
Das Wort Gottes als Leben, Gericht und Bindung 123
Die Symbolik der Blindheit und des Fisches in der Brechung der dämonischen Bindung 125
Die Blindheit des Tobit 125
Das Auftreten des Fisches als „aus der Tiefe hervorgeholte Waffe" – das angelische Instrument zur Brechung der atmosphärischen Dämonenherrschaft 126
Sara – die Geschwisterschaft als erster Exorzismus 129

Horizontale und vertikale Bewegung in der bundhaften und christlichen Logik 131
Zusammenfassung des Götzendienstes als dämonische Struktur 134
10. DIE EXORZISMEN JESU IN DEN EVANGELIEN 137
Satan kann sich Jesus nicht nähern, außer mit Erlaubnis 138
Die Dämonen erkennen Jesus und fürchten ihn 138
Jesus verbietet das dämonische „Zeugnis“ 139
Die Dämonen bitten immer, weil Jesus über ihnen steht 139
Jesus überträgt seine Vollmacht auf die Jünger 140
Das Scheitern der Jünger 140
Der Sieg Christi am Kreuz ist endgültig 140
Schlussfolgerung 141
11. DER ZWEITE ENGELSTURZ UND SEINE IRDISCHEN KONSEQUENZEN 142
Begriffliche Schichtungen in der Dämonologie 143
Das Henochbuch als Stütze der christlich-dämonologischen und apologetischen Grundlegung bei Justin Martyr und Tertullian 145
Die Geschichte der Wächter und ihre Wirkung auf Grundlage des Buches Henoch 149
Zusammenfassung 150
Dämonologisches Muster und aus der geʿez-Tradition ableitbare Schlussfolgerungen 150
Wie wurden die Nephilim vernichtet? Die zentrale Schlussfolgerung 152
Die Geister der Nephilim: bleiben sie bestehen? 152
Die Sünde der Wächter und das „Echo“ nach der Sintflut 153
Zusammenfassung 153
12. DER URSPRUNG DER *STRIGA* UND IHR ONTOLOGISCHER STATUS IN DER ORDNUNG DER CHRISTLICHEN GESETZGEBUNG 154
Einleitung 154
Grundprobleme der modernen Interpretationen in der Frage von *Striga* und *Maleficus* 155
Die Fehlinterpretation der gesetzgeberischen Initiative 155
Langobardische Gesetzgebung über die *Striga* 156
Die Bestimmungen Karls des Großen über die *Striga* 159
Die Gesetzgebung der ungarischen Könige in Bezug auf die *striga* im 11.–12. Jahrhundert – die Gesetze des heiligen Königs Stephan 162
Die striga in der Gesetzgebung des heiligen Königs Ladislaus 167
Der wahre Grund der scheinbaren Dualität zwischen karolingischer und ungarischer königlicher Gesetzgebung 171
Die Gesetzgebung König Kolomans in Bezug auf die *striga* und den *maleficus* 173
Interpretation des *maleficium* in der ungarischen königlichen Gesetzgebung 175
Das maleficium und das veneficium als zwei Wirkungsstufen dämonischen Wissens 179
Die theologische Ordnung des irdischen und des göttlichen Gerichts in den Gesetzen des heiligen Stephan und König Kolomans 180

Das Königtum ist keine göttliche Autonomie, sondern eine Konzession 183
13. *STRIX IM GLAUBENSSYSTEM DER ANTIKEN HEIDNISCHEN WELT* 185
Überblick über das Zwölftafelgesetz, die *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, die augustischen Reformen und die Provinzialedicte 188
Das Zwölftafelgesetz (451–450 v. Chr.) 189
Die späte Republik und die Gesetze Sullas (2.–1. Jh. v. Chr., *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* – 81 v. Chr.) 190
Die Zeit von Gaius Julius Caesar und Augustus – die Verfolgung der „Privatmagie“ (Ende des 1. Jh. v. Chr. – 14 n. Chr.) 191
Provinzialedicte und lokale Regelungen (1.–3. Jh. n. Chr.) 191
Zusammenfassung 192
14. PARALLELE ODER EHER IDENTISCHE (?) WESEN IN DER HEIDNISCHEN WELT UND IM ALTEN TESTAMENT 193
Mesopotamien – Lamashtu (akkadisch) und Lilītu / Lilitu (sumerisch–akkadisch) 193
Griechische Welt – Gelló / *Γελλώ* 193
Jüdische apokryphe Tradition – Agrat bat Mahlat, Naamah, Lilith 194
15. DIE „MARIONETTISIERUNG“ DER DÄMONEN UND DIE RECHTSORDNUNG DES KREUZES 200
Die methodischen und interpretativen Problematiken der sogenannten „Vampirgräber“ und grundsätzlich der christlichen Bestattungen 200
Was fehlt – und was ergänzt werden muss 202
Ovidius, *Fasti* II, 532–648: Analyse aus dämonologischer Perspektive 203
Christliche Perspektive 205
Das Ritual der schwarzen Bohnen, die Stummmachung und der rechtliche Raum des Mundes: heidnische Parodie und christologische Erfüllung 209
16. DAS VERTIKALE LOGISCHE SYSTEM DER CHRISTLICHEN BESTATTUNGEN UND SEINE VERKNÜPFUNG MIT DER QUELLENERSCHLIEßENDEN ARBEIT VON ROMEDIO SCHMITZ-ESSER 212
Beispiele 214
Die im Grab niedergelegten „Gegenstände“ und der Duft des Weihrauchs als exorzistische Marker 218
Wenn moderne Interpretationen überall „wiederkehrende Tote“ sehen 223
Spannung zwischen dem Wirken verstorbener Heiliger und dem modernen „Revenant“-Topos im christlichen Weltbild 223
Die vertikale Funktionsweise geweihter Begräbnisräume 225
Die Ontologie der Kreuzwege bei der Bestattung von Leichnamen 227
Ontologische Interpretation der Kreuzwege 229
Zusammenfassung 232
17. BELAGERUNG DES LEICHNAMS DURCH DÄMONEN UM DAS RECHT AM KÖRPER IN DEN ERZÄHLUNGEN 233
Die dämonische Aneignung des Leichnams der Hexe von Berkeley aus dem heiligen Raum 234

Die Tiefenstruktur der Erzählung von der Hexe von Berkeley 236
I. Schicht: Der Ort des Leibes – warum im Kirchenraum und nicht im Raum der Exklusion? 236
II. Schicht: Das Schutzsystem um den Leib – das Zeichen Christi und die Grenze menschlicher Ohnmacht 237
III. Schicht: Die dämonische Belagerung und das Überschreiten der Drei-Tage-Grenze 239
IV. Schicht: Der dämonische Zorn als Zeichen des Verlustes 240
Ungarische Parallele: Das Martyrium des heiligen Gerhard im dämonischen Konflikt 242
A. Instinctu dyabolico – dämonische Anstiftung, Besessenheit und Selbstübergabe 243
B. Signo crucis insigniebat – das Zeichen des Kreuzes und der entlarvte dämonische Zorn. 245
C. Der Angriff gegen den Körper als Beweis der dämonischen Niederlage 246
Ungarische Parallele II: der sündige Konrad und der heilige Emmerich – die gnadenhafte Lösung 247
A. Schwere Sündenlast und die Grenze der kirchlichen Genugtuung 248
B. Die Hinwendung zum Heiligen und die gnadenhafte Interzession 249
C. Die gnadenhafte Lösung als christologisches Urteil 250
Der fortwährende Ansturm gegen die Heiligen 251
Die in Tiergestalt erscheinenden Dämonen als Beweis der illusorischen Gestaltannahme 253
Der konsequente Belagerungszustand des heilig lebenden Menschen 254
18. DAS SCHICKSAL DES LEIBES IN DER CHRISTLICHEN ONTOLOGIE: ÜBERLEITUNG ZU DEN MUMIFIZIERUNGSPRAKTIKEN 255
Die „Vermischung“ der Mumifizierungspraktiken der antiken polytheistischen und frühchristlichen Bestattungen in den modernen Narrativen 256
Ein Halbsatz im archäologischen Grabungstagebuch: Der Fall der pannonischen Mumiengräber (Fallstudie) 261
Die Spur der Forschungsvoraussetzung ist klar erkennbar: Es wurde ein ägyptisches Modell gesucht – während die Abweichungen zugleich selbst beschrieben wurden 262
Die archäologischen Beobachtungen: Sie dokumentieren nicht-invasive Verfahren 263
Die Beschreibung der Textilien und der Imprägnierung ergibt nahezu ein fertiges rituelles Muster 265
Totenschuhe in den pannonischen Mumiengräbern – interpretative Sackgasse und Ausweg 266
Die sachliche Beobachtung: der Befund an sich 266
Die interpretative Spannung: der eigentliche Hintergrund von Póczys Zurückhaltung 267
Der Ausweg: Romedio Schmitz-Esser und die eschatologische Logik des Schuhs 268
Die christologische Bedeutung von Gold und Vogel in der biblischen Tradition 269
Das Problem der Grabbeigaben und die Kritik der „Übergangs“-Narrative 272
Körperbehandlung und bundesontologie: die fehlinterpretation der ägyptischen konservierung Jakobs und ihre ausschließung 276

19. DIE THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN UND DIE HIERARCHISCHE BEDEUTUNG DER EINBALSAMIERUNG IM FRÜHEN CHRISTENTUM 280
Die Grablegung Jesu als ontologisches und rechtliches Modell für die frühchristliche Praxis der Körperbehandlung 284
Der Entzug der Bestattung als letzte rechtliche Strafe in der alttestamentlichen Bundesordnung .. 287
Die Bedeutung des Grabes und des Kreuzes in der Bestattung während der Blütezeit des Christentums 292
Schlussfolgerung 298
20. DIE TRÄGER DES CHRISTLICHEN HEILIGENKULTUS 299
Valde boni, corpus incorruptum und der rechtlich–ontologische Status der Heiligkeit 299
Valde boni und die Zustände nach dem Tod bei Augustinus sowie der Raum der christlichen Begräbnisstätten 300
„Memor mei esto" – „Erinnere dich meiner" 305
Die Beziehung zwischen *valde boni* und *corpus incorruptum* 306
Der Tod des heiligen Prinzen Emmerich und die Problematik der Kirchenweihe – eine rechtlich-ontologische Zwangssituation 311
21. ZUSAMMENFASSUNG 313
22. BIBLIOGRAPHIE 318
Abkürzungen 318
Verwendete patristische Literatur – Primärquellen 319
I. Biblische und jüdische Traditionsschriften 319
II. Kirchliche normative Quellen (Konzilien, Kirchenrecht, Bekenntnisse, Riten) 319
III. Weltliche Rechtsquellen (römisch, germanisch, fränkisch) 320
IV. Papyrologische und dokumentarische Quellen 320
V. Klassische antike Autoren und Texte 320
VI. Antike medizinische Autoren 320
VII. Patristische und spätere christliche Autoren 321
VIII. Lateinische christliche Autoren ab dem 11. Jahrhundert 322
IX. christliche Chroniken und historische Erzählungen 322
X. Ungarische zeitgenössische christliche Quellenkorpora und Texte 323
XI. Apokryphe und östlich-christliche Tradition 323
Christliche Autoren ab dem 13. Jahrhundert: naturkundliche und „renaissancezeitliche" Primärtexte 323
Verwendete Editionen, Übersetzungen, digitale Zugänge und Hilfsmittel 323
I. Kritische Editionen und wissenschaftliche Textkorpora 323
II. Ungarische Übersetzungen und Texteditionen 324
III. Online-Textkorpora und digitale Zugänge 325
IV. Digitale Projekte und Forschungsumgebungen (Geʿez / äthiopische Handschriften) 326
V. Sprachliche und lexikographische Hilfsmittel (keine Primärquelle!) 326

VI. Moderne Übersetzungen und Kommentare 327
VII. Digitale sprachverarbeitungstechnologische Werkzeuge 327
23. VERWENDETE FACHLITERATUR 327
24. DANKSAGUNG 340

1. EINLEITUNG

THEMA UND INTERPRETATIONSGRUNDLAGE DER DISSERTATION

Die vorliegende Arbeit baut auf den geistigen und methodischen Grundlagen meiner früher eingereichten Untersuchung (2023) mit dem Titel

„Corpus incorruptum. Mumifikationspraktiken im mittelalterlichen christlichen Europa und Untersuchungen zu den ungarischen Heiligen“ auf, stellt jedoch eine grundlegend überarbeitete und vertiefte Fassung dar, wie dies auch von den früheren Gutachtern gefordert wurde. [1] Diese Überarbeitung bedeutet keinen Themenwechsel und führt nicht in eine neue Forschungsrichtung, sondern entfaltet denselben Fragenkomplex in größerer Tiefe. Bereits in der Arbeit von 2023 standen das *corpus incorruptum*, der heilige Leib, die Bestattung, der Umgang mit dem Leichnam sowie das christliche Körperverständnis im Zentrum der Untersuchung; die vorliegende Dissertation entwickelt diese Struktur weiter und verortet sie in einem erweiterten theologischen, ontologischen und rechtlichen Zusammenhang.

Die früheren Erwartungen der Gutachter zielten teilweise auf eine Vereinheitlichung im Sinne einer eindimensionalen Darstellung, die vorgenommenen Überarbeitungen hingegen verfolgen konsequent das Ziel der Vertiefung. Nicht die Aufgabe der vertikalen Struktur der früheren Arbeit war leitend, sondern deren konsequentere Entfaltung. Ziel war es nicht, das spezifische Weltbild der Blütezeit des Christentums an moderne akademische Schemata anzupassen, sondern tiefer in dessen geistige und theologische Struktur einzudringen. Damit wird bewusst in Kauf genommen, dass sich die Arbeit nicht in die Rahmen einer positivistischen, materialistischen und reduktionistischen Geschichtsschreibung einfügt,

[1] Die im Jahr 2023 eingereichte Dissertation gelangte nicht zur öffentlichen Verteidigung, da im Anschluss an die erfolgreich absolvierte institutsinterne Verteidigung eine umfangreiche Überarbeitung gefordert wurde, die nach Einschätzung der Gutachter nicht in vollem Umfang umgesetzt worden war.
Das vorliegende Manuskript wurde in einem solchen Ausmaß überarbeitet, dass es nun in Gestalt einer strukturell und hermeneutisch grundlegend neu konzipierten Untersuchung vorliegt. Der Umfang der Überarbeitung geht deutlich über die Kategorie üblicher „überarbeiteter“ oder „erweiterter“ Dissertationen hinaus: Die Arbeit verfügt – bei unverändertem Themenfeld – über eine eigenständige Forschungsarchitektur, neues Quellenmaterial, erweiterte Analysehorizonte sowie eine vollständig neu konzipierte Kapitelstruktur.
Die Überarbeitung berücksichtigt die fachlich begründeten Teile der früheren Gutachterhinweise, weist jedoch zugleich jene Änderungsvorschläge bewusst zurück, deren Umsetzung die wissenschaftliche Autonomie, die historische Hermeneutik oder die theologisch-ontologische Selbstdeutung des untersuchten Zeitraums beeinträchtigt hätte.
Das Thema selbst hat sich nicht verändert, sondern ist in seiner Tiefe weiter entfaltet worden.

sondern zu jener Erkenntnisordnung zurückkehrt, in der das Heilige und das Historische sowie das Natürliche und das Übernatürliche noch eine Einheit bildeten.

An dieser Stelle ist ausdrücklich festzuhalten: Die vorliegende Dissertation leistet einen Beitrag zur Begleichung einer seit mehr als 150 Jahren bestehenden wissenschaftlichen Desiderat. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die institutionalisierte, ausschließlich horizontal ausgerichtete Methodik der europäischen Wissenschaft die geistige Selbstidentität der Blütezeit des Christentums zunehmend aus der historischen Interpretation verdrängt. Die Epoche wurde nicht mehr in ihrer eigenen sakralen Ontologie verstanden, sondern durch moderne ideologische und philosophische Filter gelesen. Die vorliegende Arbeit bricht bewusst mit dieser Perspektive. Sie passt die Epoche nicht an anachronistische moderne Erwartungen an, sondern kehrt zu jener theologischen und ontologischen Grundlage zurück, die die soziale, rechtliche, rituelle und geistige Ordnung des untersuchten Zeitraums tatsächlich strukturierte.

Die Dissertation ist im interdisziplinären Profil des Lehrstuhls für Historische Hilfswissenschaften verortet. Meine Arbeit ist daher nicht auf ein einzelnes Fachgebiet beschränkbar: Die Erforschung der Vergangenheit verstehe ich in der synthetisierenden Funktion der Geschichtswissenschaft, die die Erkenntnisse der Archäologie, der Bioarchäologie, der Kunstgeschichte, der Geschichtswissenschaft, der Hagiographie und der Philologie in eine Einheit bringt. Innerhalb dieses Rahmens ist die Theologie kein Nebenstrang, sondern eine grundlegende Struktur. Es geht nicht um die „Einbeziehung“ eines zusätzlichen Fachgebiets, sondern um die Einsicht, dass eine Epoche, die sich selbst in theologischer Sprache und innerhalb einer ontologischen Ordnung verstand, ohne diese Grundlage nicht angemessen erschlossen werden kann.

Die Blütezeit des Christentums erlebte die Realität geistiger und göttlicher Wirkweisen nicht als abstrakten Lehrsatz, sondern als erfahrbare Wirklichkeit. Ein historisches Verständnis dieser Epoche ist daher nur möglich, wenn diese Dimension in die Interpretation einbezogen wird. Die Untersuchung der Blütezeit des Christentums aus christlicher Perspektive ist keine optionale Methode, sondern – sofern Anachronismen tatsächlich vermieden werden sollen – die einzig wissenschaftlich tragfähige Herangehensweise. Es handelt sich dabei nicht um eine ideologische Entscheidung, sondern um eine methodische Notwendigkeit: Die Epoche ist in jener Sprache und innerhalb jenes inneren logischen Systems zu interpretieren, in dem sie sich selbst verstand.

Es ist deutlich erkennbar, dass ein christlich fundiertes Verständnis der Blütezeit des Christentums heute nicht mehr selbstverständlich zum wissenschaftlichen Diskurs gehört, sondern an dessen Rand gedrängt wurde. Die moderne Wissenschaft hat unter dem Leitbegriff der „Objektivität“ eine epistemologische Struktur entwickelt, die die transzendente Dimension von vornherein ausschließt und Wirklichkeit ausschließlich in einem horizontalen Rahmen zu erfassen bereit ist. Innerhalb dieses Systems wird alles, was sich vom Heiligen, vom Göttlichen oder von ontologischer Wahrheit her erschließt, leicht als „unwissenschaftlich“ eingestuft. Die vertikale Ordnung der Erkenntnis wurde dadurch jedoch nicht widerlegt, sondern institutionell suspendiert.

Der Forscher steht daher heute nicht primär der „Dunkelheit“ der untersuchten Epoche gegenüber, sondern der Blindheit der Gegenwart, wenn er versucht, die Logik der transzendenten Ordnung wieder in das wissenschaftliche Verständnis zu integrieren. Aus diesem Grund baut sich das wissenschaftliche Verständnis in der vorliegenden Arbeit nicht auf dem Ausschluss, sondern auf der Einsicht in die transzendente Dimension auf.

METHODOLOGISCHE UND HERMENEUTISCHE GRUNDLAGEN DER ARBEIT

Der methodologische und hermeneutische Ausgangspunkt der vorliegenden Dissertation unterscheidet sich grundlegend von der seit dem 19. Jahrhundert dominierenden historiographischen Perspektive.[2] Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass ein Verständnis der Blütezeit des Christentums innerhalb eines modernen, säkularisierten und positivistischen historiographischen Rahmens nicht möglich ist, da dieser Rahmen die sakrale Tiefenstruktur, die die Selbstidentität der Epoche konstituiert, von vornherein aus der Erklärung ausschließt. Dieser Ausschluss führt zu einer Verzerrung der Interpretation: Sichtbar wird nicht die Wirklichkeit der untersuchten Epoche, sondern ein moderner ideologischer Filter. Aus diesem Grund folge ich bei der Interpretation des ungarischen Heiligenkults, der Bestattung, des Umgangs mit dem Leichnam, des *corpus incorruptum* sowie der Kategorien *valde boni* und *valde mali* nicht jener Richtung der ungarischen Geschichtsschreibung, die religiöse Erfahrung und theologische Ontologie methodisch suspendiert und die Phänomene auf ethnographische, mentalitätsgeschichtliche oder soziologische Topoi reduziert. Dieser Ansatz hat zwar erhebliche

[2] Siehe ausführlich das Kapitel „Literaturüberblick und kritische Analyse“.

Ergebnisse in der Datenerhebung hervorgebracht, ist jedoch mit dem Ziel der vorliegenden Arbeit – der Erschließung der sakralen Selbstdeutung der Epoche – methodisch nicht vereinbar.

Die methodologische und konzeptionelle Grundlage der Arbeit bildet weiterhin das Werk von Romedio Schmitz-Esser, dessen Studie *Der Leichnam im Mittelalter*[3] bereits für meine Dissertation von 2023 grundlegend war und auch in der vorliegenden Untersuchung als methodischer Leitfaden dient. Schmitz-Esser hat in innovativer Weise gezeigt, dass der Umgang mit dem Körper in der Blütezeit des Christentums nicht lediglich ein biologischer, sondern ein theologischer Akt war: Der Körper ist innerhalb der Ordnung von Heiligkeit, Heiligenkult, Bestattung und Umgang mit dem Leichnam Teil der Heilsgeschichte. Sein Ansatz – der historische, anthropologische, archäologische und theologische Perspektiven verbindet – wirkt nicht nur inspirierend, sondern wird in der vorliegenden Arbeit als weiterentwickeltes Forschungsmodell integriert. Besonders bedeutsam ist dabei, dass Schmitz-Esser den heiligen Leib, das *corpus incorruptum*, die Bestattungsordnung sowie das Verhältnis von sakralem und profanem Raum nicht von der dämonologischen Dimension trennt. In seinem einflussreichen Werk widmet er dem von Dämonen belagerten Leichnam ein eigenes Kapitel (*Der von Dämonen belagerte Leichnam*).

Während Schmitz-Esser jedoch primär auf der Ebene der historischen Quellen die Verflechtung von Körper und Dämonologie aufzeigt, untersucht die vorliegende Arbeit deren theologische und ontologische Tiefenschicht: die gemeinsame Grundstruktur von Auflehnung, Erlösung, dem rechtlichen Status des Körpers sowie von Heiligenkult und Bestattung.

Zugleich ist festzuhalten, dass trotz der deutlichen Überwindung reduktionistischer Ansätze bei Schmitz-Esser eine historiographische Grenze bestehen bleibt, insofern die theologischen Aussagen der Quellen häufig als Gattungs- oder Narrationsschicht interpretiert werden. Die vorliegende Arbeit setzt an diesem Punkt an und geht darüber hinaus: Sie untersucht nicht die „narrative Funktion“ theologischer Aussagen, sondern ihren Wahrheitsanspruch innerhalb der spezifischen Wirklichkeitsdeutung der Epoche. Ziel ist daher nicht eine Neubewertung hagiographischer Topoi, sondern die Rekonstruktion ihrer Funktionsweise als Wirklichkeitsaussagen innerhalb der eigenen Logik der Zeit.

[3] SCHMITZ-ESSER, Romedio: *Der Leichnam im Mittelalter: Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers.* Ostfildern, Mittelalter-Forschungen, Band 48. 2014. Továbbiakban: Schmitz-Esser, R. (2014), Angolul: SCHMITZ–ESSER, Romedio: *The Corpse in the Middle Ages:Eembalming, Cremating, and the Cultural Construction of the Dead Body*. Harvy Miller Publishers, 2019.

Bei der Auswertung des ungarischen historischen Materials stütze ich mich auf bedeutende Vertreter der modernen Forschung, insbesondere im Hinblick auf Datenerhebung, Quellenkritik und chronologische Rekonstruktion. Zugleich beziehe ich Autoren der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ein, sofern diese Beobachtungen und Daten überliefert haben, die heute aus dem Blickfeld geraten würden. Die Verbindung dieser beiden Ebenen stellt keinen Widerspruch dar, sondern eine methodische Notwendigkeit:

– Die moderne Forschung gewährleistet die quellenkritische und chronologische Grundlage,

– die früheren Autoren bewahren hingegen Beobachtungen, die der christlichen, göttlich-rechtlichen Selbstdeutung der Epoche näher stehen als viele spätere Interpretationen.

Den hermeneutischen Rahmen liefert jedoch keine dieser Ebenen. Die Interpretationsordnung der Arbeit wird aus der theologischen und ontologischen Selbstdeutung der Epoche selbst abgeleitet.

Ein zentraler Schritt der vorliegenden Untersuchung besteht darin, **die Dämonologie als hermeneutischen Schlüssel** einzuführen. Dies stellt gegenüber der Dissertation von 2023 keine neue Thematik dar, sondern deren notwendige Vertiefung. Der Heiligenkult, die Bestattung, der Umgang mit dem Leichnam, das *corpus incorruptum*, die Kategorien *valde boni* und *valde mali*, die Zwischenzustände von *non valde boni* und *non valde mali* sowie die königliche Gesetzgebung sind Elemente ein und derselben ontologischen Ordnung. Die Dämonologie erscheint hier nicht als ein isoliertes Thema, sondern als jener Interpretationsschlüssel, der die inneren Zusammenhänge dieser Phänomene sichtbar macht. Innerhalb dieses Rahmens ist der Körper kein neutrales biologisches Überbleibsel, sondern Träger des *imago Dei*; die Bestattung ist kein bloßer sozialer Akt, sondern eine rechtlich-ontologische Ordnungshandlung; das *corpus incorruptum* ist keine Kuriosität, sondern eine Erscheinungsform des außergewöhnlichen Status des heiligen Leibes.

Die königliche Gesetzgebung, die Bestimmungen zu *striga* und *maleficium*, das Verhältnis von sakralem und profanem Raum, die Heiligkeit von Friedhöfen, die Unterscheidung der Zustände *valde boni* und *valde mali*, der besondere Status der Leiber der Heiligen sowie die Frage des *corpus incorruptum* sind daher keine isolierten Themen. Sie sind historische Manifestationen ein und derselben christlichen ontologischen und rechtlichen Weltordnung. Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Rekonstruktion dieses Zusammenhangs.

Digitale Geisteswissenschaften und KI als neue Brücke zwischen Quellensprachen und moderner Forschung

Ein tatsächlicher Durchbruch kann in der KI-gestützten Textverarbeitung sowie in der ethisch reflektierten und methodisch fundierten Anwendung der digitalen Geisteswissenschaften liegen. Künstliche Intelligenz ersetzt weder den Philologen, noch den Theologen oder den Historiker, eröffnet jedoch die Möglichkeit,

- einen tatsächlichen Zugang zu lateinischen und griechischen Texten zu gewinnen,
- die Begriffe der Quellen konsistent nachzuverfolgen,
- den Forscher nicht von der grammatischen und begrifflichen Tiefenstruktur der Texte auszuschließen,
- und sprachliche Barrieren dem wissenschaftlichen Verständnis nicht im Wege stehen zu lassen.

Richtig angewendet stellt Künstliche Intelligenz somit keine Umgehung der Philologie dar, sondern eine instrumentelle Erweiterung derselben. In der vorliegenden Arbeit bleibt die Funktion der KI durchgehend auf diesen instrumentellen Charakter beschränkt; die interpretative Autorität liegt uneingeschränkt beim Forscher. Die Interpretation der Textstellen in toten Sprachen wird durch die kombinierte Kontrolle kritischer Editionen, moderner Übersetzungen, klassischer lexikographischer Hilfsmittel sowie digitaler Textkorpora abgesichert. Moderne Übersetzungen fungieren dabei durchgängig als Kontrollschicht; die argumentative Grundlage bildet konsequent die philologisch-kontextuelle Lektüre des Primärtextes.

STRUKTURHINWEIS ZUM AUFBAU DER ARBEIT

Die vorliegende Arbeit zielt nicht auf eine lineare Anhäufung von Evidenzen, sondern auf die Rekonstruktion einer ontologisch-rechtlichen Struktur patristischen Ursprungs. Entsprechend folgt sie keinem einzelnen narrativen Verlauf, sondern entfaltet sich in Form eines Netzwerks miteinander verflochtener, kohärenter logischer Knotenpunkte.

Ausgangspunkt bildet die Erschließung der dämonologischen Struktur sowie der ontologischen Bedeutung der beiden Engelsstürze als hermeneutischer Schlüssel. In diese Struktur ist die mehrschichtige Interpretation des *imago Dei* eingebettet, die das Verhältnis von

Körper, Person und Gnadenwirken bestimmt. Aus diesem Knotenpunkt heraus erschließt sich die theologische Bedeutung des Exorzismus als rechtlich-ontologische Wiederherstellung.

In diesem Zusammenhang werden die Bestattung als räumliche und rechtliche Ordnung, der besondere Status des heiligen Leibes und des *corpus incorruptum*, die Kategorien *valde boni* und *valde mali* sowie der Heiligenkult, der Umgang mit dem Leichnam und die königliche Gesetzgebung verständlich. Auch die Bestimmungen zu *striga* und *maleficium* sowie die dämonenaustreibenden Szenen der Legendare sind keine isolierten Phänomene, sondern historische Manifestationen desselben Netzwerks.

BEGRÜNDUNG DER THEMENWAHL

Als Forscherin mit mehr als fünfundzwanzigjähriger interdisziplinärer Erfahrung, einem MA-Abschluss in Kulturanthropologie und Museologie (Geisteswissenschaften) sowie einem PhD in biologischer Anthropologie/Bioarchäologie (Naturwissenschaften; Doktorgrad der Biowissenschaften) habe ich die grundlegende Grenze der modernen akademischen Perspektive unmittelbar erfahren: einen positivistischen und materialistischen „Objektivismus", der in der Erforschung der Vergangenheit wiederholt zu anachronistischen und verzerrenden Ergebnissen führt.

Besonders deutlich wurde dies im Zuge der Untersuchungen der Mumie des Erzbischofs Pál Széchényi (2006–2015)[4], sowie der Studien zur Schädelreliquie des heiligen Königs Ladislaus (2011 und 2021).[5] Diese Analysen haben gezeigt, dass das Erbe des christlichen

[4] KRISTÓF Lilla Alida, TÓTH Vilmos (edd.): *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2015.; ISTÓK Roland, KRISTÓF Lilla Alida, TÓTH Vilmos, HARGITTAI Péter, GLASZ Tibor: Széchényi Pál múmiájának paleopatológiai vizsgálata. Adalékok a mumifikálás gyakorlatához a barokk kori Magyarországon. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. Győr, Universitas-Győr Nonprofit Kft., Győr, 2012. 126–135.
ISTÓK Roland, GLASZ Tibor, KRISTÓF Lilla Alida, TÓTH Vilmos, HARGITTAI Péter, KERÉNYI Tibor: Széchényi Pál múmiájának paleopatológiai vizsgálata. Adalékok a mumifikálás gyakorlatához a barokk kori Magyarországon. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2015. 158–165.; KRISTÓF Lilla Alida, KOVÁCS Melinda, TÓTH Géza, POHÁRNOK László: Széchényi Pál múmiájának paleoradiológiai vizsgálata. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, 2015. Győr, 148–157.; KRISTÓF Lilla Alida, POHÁRNOK László, KERÉNYI Tibor, TÓTH Vilmos, ISTÓK Roland, HARGITTAI Péter, FORNET Béla, PAP Ildikó, PÁLFI György: Interdiszciplináris múmiakutatás. Széchényi Pál kalocsai érsek múmiájának paleoradiológiai és paleopatológiai vizsgálata. *Magyar Radiológia* 84:3 (2010). 164–174.

[5] KRISTÓF Lilla Alida, LUKÁCSI Zoltán, PATONAY Lajos (edd.): *Szent király, Lovagkirály. A Szent László-herma és a koponyaereklye vizsgálatai.* Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2017.; KRISTÓF Lilla Alida, LUKÁCSI Zoltán, RÉTHELYI Miklós, MOLNÁR Erika, PÁLFI György, PAP Ildikó, PATONAY Lajos: Mumifikálási szokások

Europa in Bezug auf Heiligenkult, Bestattung, den Umgang mit dem Leichnam sowie die Frage des *corpus incorruptum* innerhalb moderner Interpretationsrahmen regelmäßig Leerstellen aufweist.

Die modernen Erklärungen für „ungewöhnliche“ oder „deviant“ interpretierte Bestattungen, für den Körper und den Kult der Heiligen, für die Grenze zwischen sakralem und profanem Raum sowie für das in der königlichen Gesetzgebung verankerte Menschenbild liefern Antworten, die aus der inneren Logik der Epoche heraus als unangemessen erscheinen. Diese Einsichten haben zu der vorliegenden Arbeit geführt, die – auch wenn sie aus der Perspektive moderner Wissenschaft als radikal erscheinen mag – in ihrem Ansatz als Rückkehr zu einer ursprünglichen Ordnung des Erkennens zu verstehen ist.

BESTIMMUNG DES THEMAS

Die vorliegende Arbeit basiert auf der Untersuchung der christlichen Bestattungspraxis, des Heiligenkults sowie der mit dem Körper verbundenen theologischen und rituellen Phänomene. Ihren Ausgangspunkt bilden jene Fragestellungen, die mit der Bestimmung des Begriffs der Mumie, den Typen von Körperbehandlungsverfahren sowie dem Status des *corpus incorruptum* und des heiligen Leibes verbunden sind.

In diesem Zusammenhang erstreckt sich die Untersuchung auch auf jene Phänomene, die in der modernen Forschung als „deviant“ interpretierte Bestattungen oder als „Vampirgräber“ bezeichnet werden, ebenso wie auf den Themenkomplex *striga–maleficium* in der zeitgenössischen Gesetzgebung, da diese unmittelbar mit dem Körperverständnis und dem Status des Menschen im christlichen Weltbild verknüpft sind. Zugleich zeigen gerade diese rechtlichen Regelungen die Unhaltbarkeit moderner interpretativer Rahmenbedingungen in expliziter Weise auf. Die Arbeit richtet ein besonderes Augenmerk auf die Bedeutung und Kontinuität der Gottebenbildlichkeit, des *imago Dei*, die von der in die alttestamentliche Ordnung eingebetteten frühen Christenheit bis in spätere Epochen hinein nachverfolgbar ist.

Magyarországon. Királyok, főnemesek, főpapok holttesteinek konzerválása a középkortól. in: Kristóf Lilla Alida, Lukácsi Zoltán, Patonay Lajos (edd.), *Szent király, Lovagkirály. A Szent László-herma és a koponyaereklye vizsgálatai.* Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2017. 202–225.; POHÁRNOK László, KRISTÓF Lilla Alida, SZATMÁRI Ferenc, PATONAY Lajos: Szent László királykoponyaereklyéjének paleoradiológiai vizsgálata. In: Kristóf. Lilla Alida, Lukácsi Zoltán, Patonay Lajos (edd.): *Szent király, Lovagkirály. A Szent László-herma és a koponyaereklye vizsgálatai.* Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2017. 116–122.; VARGA Gergely. I. B, KRISTÓF Lilla Alida, MAÁR Kitti. KIS Luca, SCHÜTZ O., VÁRADI O., KOVÁCS B., GINGUTA A., TIHANYI B., NAGY P.L., MARÓTI Z., TÖRÖK T., NEPARÁCZKI E.: The archaeogenomic validationof Saint Ladislaus’relic providens insight into the Árpád dynasty’s genealogy. *Jorunal of Genetics and Genomics* 50:1 (2023). 58–61.

Im Zuge der Vertiefung der Untersuchung wurde deutlich, dass diese Phänomene nicht hinreichend allein anhand sozialer, kultureller oder machttechnischer Kategorien interpretiert werden können. Die miteinander verbundenen Praktiken und Muster erfordern einen Interpretationsrahmen, der in der Lage ist, die innere Logik der mit Körper, Tod und Heiligkeit verbundenen Phänomene zu erfassen.

Aus diesem Grund führt die vorliegende Arbeit die dämonologische und exorzistische Tradition als interpretativen Schlüssel ein. In diesem Ansatz erscheinen die Bestattungspraktiken, der Heiligenkult, die Formen der Bewahrung des Körpers sowie die rechtlichen und rituellen Regelungen nicht als isolierte Phänomene, sondern als Bestandteile einer ontologischen Ordnung, in der der Körper als Schnittstelle göttlichen und dämonischen Wirkens erscheint, ohne dabei in eine dualistische Struktur aufgelöst zu werden.

UNGARISCHE FORSCHUNGSPROGRAMME UND WERKSTÄTTEN AUF PATRISTISCHER GRUNDLAGE

nnerhalb der ungarischen Archäologie verdient – meiner Einschätzung nach – insbesondere das Werk des Archäologen und Philologen Nagy Levente,[6] besondere Aufmerksamkeit, der mit seinen holistisch ausgerichteten Forschungen zur Antike und zum frühen Christentum an der Universität Pécs eine eigene Schule begründet hat. Methodologisch stellt Nagy Levente einen deutlichen Gegenpol zu jenen Interpretationsansätzen dar, die archäologische Funde von ihrem theologischen und textlichen Kontext lösen. Seine Forschung basiert konsequent auf der Einsicht, dass antikes archäologisches Material – insbesondere im ikonographischen und funerären Kontext – nur dann angemessen interpretiert werden kann, wenn es gemeinsam mit den Schriften der Kirchenväter und der frühchristlichen Literatur untersucht wird.

Diese methodische Grundhaltung bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, dass das Verständnis der Denkweise und der symbolischen Welt frühchristlicher Gemeinschaften wesentlich durch jene patristischen Texte erschlossen wird, in denen sich deren Selbstdeutung artikuliert. In diesem Sinne lässt sich das Forschungsprogramm Nagy Leventes mit der

[6] Auf eine vollständige Bibliographie der umfangreichen Publikationstätigkeit von Nagy Levente wird hier verzichtet. Das Forschungsprogramm des Autors wird jedoch durch den folgenden Sammelband repräsentativ veranschaulicht, der – ähnlich den grundlegenden Arbeiten von Romedio Schmitz-Esser – einen zusammenfassenden Überblick über seine methodischen Ansätze und Forschungsrichtungen bietet: NAGY Levente: *Pagans, Christians and their Surrounding. Archaeological, Patristic and Church Historical Studies*. *Archeological, Patristic and Church Historical Studies.* University of Pécs, Center for Ecclesiastical Studies, Pécs, 2019.

historischen Arbeit von Romedio Schmitz-Esser vergleichen, der in der Untersuchung der christlichen Bestattungskultur vom 6. bis zum 16. Jahrhundert mit ähnlicher Konsequenz archäologische und anthropologische Befunde mit theologischer Tradition und normativen kirchlichen Quellen verbindet. Während Schmitz-Esser seine Analysen primär auf historische Quellen stützt und diese mit archäologischen und anthropologischen Ergebnissen verknüpft, untersucht Nagy Levente aus archäologisch-philologischer Perspektive die Beziehungen zwischen der antiken heidnischen Welt und dem frühen Christentum, mit besonderem Augenmerk auf das pannoniaische Fundmaterial.

Solche Forschungsprogramme sind insbesondere in einem wissenschaftlichen Umfeld von Bedeutung, in dem die Interpretation historischer Quellen und archäologischer Funde häufig vom theologischen Kontext abgekoppelt wird. Die Einbeziehung patristischer Quellen ist dabei – meiner Auffassung nach – kein ergänzendes Element, sondern ein grundlegender hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der christlichen rechtlichen, sozialen und kulturellen Ordnung.

In den Arbeiten Nagy Leventes wird deutlich, dass das Christentum über ein eigenes begriffliches und symbolisches System verfügt, das sich nicht einfach aus den Strukturen antiker religiöser Kulturen ableiten lässt. Seine Analysen verlassen damit ein mechanisches Interpretationsmodell, das die Beziehung zwischen heidnischen und christlichen Phänomenen ausschließlich als kulturelle Übernahme oder linearen Entwicklungsprozess versteht.

Gleichzeitig bleibt sein Interpretationshorizont innerhalb der in der historischen Forschung üblichen chronologischen Rahmenbedingungen verortet, in denen die Beziehungen religiöser Phänomene primär durch die Abfolge kultureller und historischer Prozesse bestimmt werden.

Die vorliegende Arbeit unterscheidet sich an diesem Punkt von dem auf Primärquellen gestützten interdisziplinären Ansatz Nagy Leventes. Die Interpretation der Daten erfolgt hier konsequent im Horizont des biblischen Denkens, in dem die Bedeutung religiöser Symbole und Phänomene nicht durch chronologische Priorität, sondern durch den theologischen Rahmen der Offenbarung bestimmt wird. Der Unterschied liegt daher nicht in der Quellenbehandlung oder der Bewertung historischer Daten, sondern in der Bestimmung des Interpretationshorizonts.

Vergleich des „standardmäßigen“ akademischen und des patristischen Interpretationsmodells

Modernes religionshistorisches Modell	Patristisches Modell (z. B. nach Justin)
Chronologische Priorität bestimmend	Vorrang der Offenbarung bestimmend
Heidnische Religionen als frühere kulturelle Systeme	Prophetische Tradition ist früher
Christentum formt sich im kulturellen Umfeld	Christentum als historische Entfaltung der Offenbarung
Übernahme und Transformation von Symbolen	Symbole als dämonische Imitationen
Ikonographische und rituelle Adaptation	Dämonische Mimesis
Kulturelle Interaktion religiöser Systeme	Kosmischer Konflikt zwischen Offenbarung und dämonischen Kräften
Historische Diffusion	Ontologische Differenz

Interpretationshorizont der vorliegenden Arbeit

Interpretationsgrundlage	Bedeutung in der Arbeit
Biblisches Denken	Erklärungsprinzip für historische Phänomene
Patristische Quellen	Schlüssel zur Interpretation christlicher Symbolik
Analyse von Symbolen	Erschließung ontologischer Bedeutung
Chronologie	Historischer Rahmen, nicht interpretative Priorität

Konsequenzen für die Symbolinterpretation

Chronologisches Modell	Patristisches Modell
Ähnliches Motiv → kulturelle Verbindung	Ähnliches Motiv → Möglichkeit dämonischer Imitation
Früheres Auftreten → Ursprung	Theologische Bedeutung → entscheidend

Chronologisches Modell	**Patristisches Modell**
Kulturelle Diffusion	Dämonische Nachahmung

ABSCHLIEßEND

Die vorliegende Arbeit tritt nicht in eine Auseinandersetzung mit modernen theoretischen Rahmen ein, sondern zitiert und rekonstruiert die primären Positionen frühchristlicher sowie späterer christlicher Autoren. Wer daher eine kritische Stellungnahme formulieren möchte, tritt notwendigerweise in eine argumentative Auseinandersetzung mit diesen Positionen ein – nicht mit der Autorin selbst.

Innerhalb dieses Rahmens richtet sich die Diskussion nicht auf moderne Narrative, sondern auf die Frage, welches Weltbild in der patristischen Tradition formuliert wurde: jene theologisch-ontologische Ordnung, die über eineinhalb Jahrtausende nach Christus die gesellschaftlichen Strukturen, die Rechtspraxis, die Gewohnheitsordnungen und die rituellen Systeme grundlegend bestimmt hat – und damit das Fundament von Denken und Handeln bildete.

2. PARADIGMENWECHSEL IN DER INTERPRETATION VON RAUM UND ZEIT: RÜCKKEHR ZUR ORDNUNG DER HEILSGESCHICHTE

Die Methodik und Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit weichen von den in der Geschichtswissenschaft üblichen Periodisierungssystemen ab. Die moderne Historiographie bestimmt den Begriff des „Mittelalters“ in der Regel anhand chronologischer und politischer Zäsuren, während sie zugleich dessen ursprünglich humanistisch geprägte wertende Grundlage beibehält. Demgegenüber folgt die vorliegende Untersuchung einem heilsgeschichtlichen Ansatz, der die Interpretation von Zeit nicht an äußeren Ereignissen (wie etwa dem Untergang von Reichen), sondern an der ontologischen Struktur der Geschichte ausrichtet.

Die Inkarnation Christi ist kein bloßes historisches Ereignis, sondern ein Grenzpunkt, der sowohl die Messung als auch die Deutung von Zeit grundlegend verändert. Die christliche Zeitrechnung ist daher kein rein chronologisches System, sondern ein strukturierendes Prinzip der Heilsgeschichte. Die Verwendung der sogenannten „Common Era“ [7] hingegen – die den Namen Christi tilgt, während sie die Grundlage der Zeitrechnung beibehält – stellt eine säkularisierte Bezeichnungsform dar, die eine innere Spannung in sich trägt.

Die vorliegende Arbeit interpretiert Zeit ausschließlich innerhalb dieser geoffenbarten Ordnung: Mit der Inkarnation Christi beginnt eine neue Phase, die sich im Verlauf der Heilsgeschichte entfaltet. Dabei handelt es sich nicht lediglich um eine chronologische Verschiebung, sondern um eine ontologische Wende: Die Ordnung der polytheistischen Welt wird abgeschlossen, und eine auf der göttlichen Einheit beruhende christliche Weltordnung tritt an ihre Stelle.

Dementsprechend verzichtet die Arbeit auf nachträglich konstruierte Periodisierungen und geht stattdessen von der kontinuierlichen Zeit der Heilsgeschichte aus, die von der Geburt Christi bis zum Jüngsten Gericht reicht (*aetas gratiae*). Innerhalb dieses Raum-Zeit-Gefüges

[7] Die Verwendung des Begriffs „Common Era“ (CE) hat sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem in säkularen akademischen und diplomatischen Kontexten der westlichen Welt verbreitet. Er findet sich unter anderem in offiziellen Richtlinien internationaler Organisationen wie der Vereinten Nationen und der UNESCO sowie an zahlreichen westlichen Universitäten, wo er als Bezeichnung mit Anspruch auf „religiöse Neutralität“ verwendet wird. Gleichzeitig basiert dieses System weiterhin auf einer Zeitrechnung, die an die Geburt Jesu Christi gebunden ist, während deren theologischer Gehalt bewusst ausgeblendet wird. Diese Praxis weist daher eine innere Spannung auf: Sie übernimmt die Struktur der christlichen Zeitordnung, distanziert sich jedoch zugleich von deren begrifflicher Grundlage. Der Vorgang lässt sich somit nicht allein als Neutralisierung verstehen, sondern auch als Form einer säkularisierenden Umdeutung der christlichen Zeitauffassung. Vgl. SEARS, Paul B: *CE/BCE and the Erasure of Christian History*. In: *The Journal of Religious Studies*, 4 (2012), 221–230.

steht der Mensch – als *imago Dei* – in einer existenziellen Entscheidungssituation zwischen Heiligkeit und Deformation, zwischen Licht und Finsternis.

Der letzte Horizont dieser Entscheidung wird durch das erlösende Handeln Christi bestimmt, das zugleich den grundlegenden Maßstab für die Interpretation der Menschheitsgeschichte bildet. Die Logik der Geschichte ergibt sich somit nicht aus politischen oder evolutionären Modellen, sondern aus der Ordnung der Offenbarung.

In diesem Sinne ist das Christentum keine abgeschlossene Epoche, sondern eine bis in die Gegenwart fortbestehende, auf Offenbarung gegründete Ordnung. Entsprechend verzichtet die Arbeit auf traditionelle Periodisierungsbegriffe und verwendet durchgängig den Terminus *tempus Ecclesiae*, der sich auf den Zeitraum von der Stiftung der Kirche durch Christus (ca. 30–33 n. Chr.) bis zum Jahr 1517 bezieht.

Dieser begriffliche Rahmen umfasst auch die frühe, von Verfolgungen geprägte Phase der Kirche, die für die Ausbildung ihrer institutionellen und theologischen Selbstidentität von grundlegender Bedeutung ist.

Kurz gefasst:

- ~~Mittelalter~~
- ***tempus Ecclesiae* (Zeit der Kirche): ca. 30–33 n. Chr. – 1517**
- ***aetas gratiae* (Zeit der Gnade): von der Geburt Christi bis zum Jüngsten Gericht**

TEMPUS ECCLESIAE – BEGRIFFLICHE UND LOGISCHE BEGRÜNDUNG DER EPOCHE DER „ZEIT DER KIRCHE“

Die vorliegende Arbeit verwendet den Begriff *tempus Ecclesiae* für den Zeitraum zwischen ca. 30–33 n. Chr. und 1517. Zwar stellten die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im Jahr 380 (Edictum Thessalonicense) sowie seine dogmatische Festigung im Jahr 381 bedeutende Zäsuren auf der Ebene der Reichsordnung dar, doch wird der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung nicht an diese Ereignisse gebunden.

Die Gründung der Kirche ist kein politischer Akt, sondern geht auf die Aussage Christi zurück:
„Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“ (Mt 16,18).

Diese Aussage ist als konstitutiver Akt zu verstehen, der zugleich:

- die Existenz der Kirche bestimmt (Christus gründet),
- ihre strukturelle Ordnung festlegt (die persönliche Erwählung des Petrus),
- und ihre historische Kontinuität sichert (apostolische Sukzession).

Die Fortsetzung der Aussage eröffnet die rechtliche und sakramentale Dimension: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben …“ (Mt 16,19).

Diese Formulierung umfasst drei untrennbare Bedeutungsebenen:

1. **Persönliche Adressierung –** die Vollmacht ist an eine konkrete Person gebunden („dir werde ich geben“).
2. **Bedeutung der Schlüssel –** vor dem Hintergrund von Jes 22,22 Ausdruck von Leitungs- und sakramentaler Vollmacht.
3. **Himmlische Geltung –** das Binden und Lösen auf Erden besitzt reale transzendente Konsequenzen.

Die patristische Interpretation versteht Petrus daher konsequent als:

- personale Grundlage und Einheitspunkt,
- in dem sich die rechtliche und sakramentale Sichtbarkeit der Kirche konzentriert.

Ein wesentlicher Unterschied ist dabei zu beachten:

- Die Apostel haben Anteil an der Vollmacht des Bindens und Lösens (Joh 20,23),
- die Übergabe der Schlüssel ist jedoch ein einmaliger, an Petrus gebundener Akt.

Diese Struktur bildet die begriffliche Grundlage des *tempus Ecclesiae*. Die Kirche ist in diesem Sinne weder eine abstrakte Idee noch eine bloße Tradition, sondern ein konkret in der Geschichte verankerter, geordneter Leib, dessen Haupt Christus ist und in dem der Dienst des Petrus strukturelle Bedeutung besitzt.

Der Beginn dieser Epoche ist daher nicht an die staatliche Anerkennung gebunden, sondern an die Stiftung durch Christus und die Entstehung der apostolischen Gemeinschaft (ca. 30–33 n. Chr.).

Der Endpunkt des *tempus Ecclesiae* wird nicht durch das Schisma von 1054 markiert. Obwohl dieses die kirchliche Einheit zwischen Ost und West aufhob, blieb die gemeinsame ontologische und sakramentale Grundstruktur bestehen: Priestertum, Eucharistie, liturgische Ordnung und das Verständnis sakraler Autorität existierten auf beiden Seiten fort.

Die Voraussetzungen der Spaltung sind bereits in der Entscheidung Konstantins des Großen (324) erkennbar, der das östliche Machtzentrum des Reiches in Konstantinopel etablierte (330). Diese politische und kulturelle Dualität trug langfristig zur Trennung bei, führte jedoch nicht zur Entstehung eines grundsätzlich neuen, unvereinbaren theologischen Modells.

Eine tatsächliche Zäsur stellt hingegen die Reformation dar (1517), mit der im lateinischen Europa die einheitliche sakrale Rechtsordnung und der theologische Konsens zerbrechen. Die reformatorischen Bewegungen verbleiben nicht innerhalb des bestehenden Rahmens, sondern entwickeln ein neues religiöses Modell, das die Entstehung von Säkularisierung und religiösem Pluralismus vorbereitet.

Daher bezeichnet *tempus Ecclesiae* in der vorliegenden Arbeit den Zeitraum zwischen ca. 30–33 und 1517: jene Epoche, in der der christliche Glaube die absolute Grundlage der sozialen und rechtlichen Ordnung bildete.

Die *aetas gratiae* (Zeit der Gnade) erstreckt sich von der Geburt Christi bis zum Jüngsten Gericht. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich jedoch auf die ersten anderthalb Jahrtausende, da die folgende Epoche nicht mehr innerhalb eines einheitlichen sakralen Ordnungsgefüges interpretierbar ist, sondern – wie die Quellen belegen (Mt 24; 2 Tim 3; 2 Petr 2; Offb 13) – als Zeit der Prüfung des Glaubens und der Zersplitterung erscheint.

„*CARO OBSESSA / CARO IMMUNDA*" – EINFÜHRUNG EINES NEUEN TERMINUS TECHNICUS

Im dämonologischen und anthropologischen Rahmen des *tempus Ecclesiae* führt die vorliegende Arbeit den Begriff *caro obsessa* (alternativ: *caro immunda*) als analytischen Terminus ein, der den körperlichen Zustand eines von dämonischer Besessenheit betroffenen Menschen bezeichnet. Als Gegenbegriff fungiert in der theologischen Tradition das bekannte *corpus incorruptum*, das den im Zustand der Heiligkeit bewahrten Leib bezeichnet.

Es ist hervorzuheben, dass *caro obsessa / caro immunda* in dieser Form in den Quellen des *tempus Ecclesiae* nicht als eigenständiger Terminus technicus belegt ist. Gleichwohl sind die

einzelnen Begriffsbestandteile – *caro* („Leib, Fleisch“) sowie *obsessa* und *immunda* („besessen“, „unrein“) – fest im patristischen und scholastischen theologischen Sprachgebrauch verankert, insbesondere im Kontext von Dämonologie und christlicher Anthropologie.

Durch die bewusste Verbindung dieser begrifflichen Elemente führt die vorliegende Arbeit eine interpretative Kategorie ein, die eine präzisere Beschreibung des Phänomens der Besessenheit aus historischer, theologischer und anthropologischer Perspektive ermöglicht. Der Terminus dient der Bezeichnung eines rituell oder spirituell korrumpierten Leibes und lässt sich systematisch dem Begriff des *corpus incorruptum* gegenüberstellen.

Die in den Werken patristischer und scholastischer Autoren – insbesondere bei Augustinus von Hippo und Thomas von Aquin[8] – entwickelten anthropologischen und dämonologischen Kategorien gewährleisten die theoretische Fundierung dieses Begriffs. In diesem Sinne stellt *caro obsessa / caro immunda* keine anachronistische Konstruktion dar, sondern ein analytisches Instrument, das innerhalb der begrifflichen Rahmenbedingungen der Epoche verortet ist.

Der eingeführte Terminus ermöglicht eine präzisere Artikulation eines grundlegenden Gegensatzpaares der christlichen Anthropologie: des heiligen Leibes (*valde boni*) und des spirituell deformierten Leibes (*valde mali*). Ziel ist nicht die Etablierung einer neuen historischen Kategorie, sondern die systematische Beschreibung einer bereits bestehenden theologischen Struktur.

INTERPRETATION DER ONTOLOGIE IN DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Die grundlegende erkenntnistheoretische Struktur der vorliegenden Arbeit beruht auf einer ontologischen Lesart. Unter Ontologie wird dabei nicht ein modischer philosophischer Begriff verstanden, sondern die theologische Struktur der Ordnung des Seins, das heißt jene göttliche Hierarchie, in der die geschaffene Welt existiert. Im christlichen Denken ist Ontologie keine abstrakte Lehre vom Sein, sondern eine reale Ordnung: **Gott → die Engel und – nach dem Fall – die dämonischen Sphären → der Mensch → die materielle Welt**.

[8] Augustinus von Hippo: *De civitate Dei; Confessiones* – a *concupiscentia carnis*, d. h. die Begierden des Fleisches als Folge der Erbsünde (vgl. *Confessiones* X,29; *De civitate Dei* XIV,23); Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I-II, q. 85. a. 1. – der Körper als *materia corruptibilis*, der erst durch die Gnade zur Herrlichkeit befähigt wird.; Tertullian: *De anima* 50. – der Körper als Träger der Versuchungen (*caro tentatrix*).; *Obsessio* – zumeist als von außen kommende dämonische Bedrängung verstanden; vgl. Honorius Augustodunensis: *De animabus post mortem* (12. Jh.); In den Evangelienberichten über Besessenheit (z. B. Mk 5,1–20 – der Besessene von Gerasa) werden die Dämonen als *spiritus immundi* bezeichnet.

Wenn im Folgenden von einer Interpretation „auf ontologischer Ebene“ die Rede ist, bedeutet dies, dass Handlungen im Kontext dieser Seinsordnung betrachtet werden – nicht als bloße soziale Phänomene, sondern als Taten, die entweder in Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung stehen oder sich gegen sie richten. Die ontologische Lesart untersucht somit, welchen Platz eine Handlung oder eine Person innerhalb der Ordnung der Schöpfung einnimmt – ob sie der *Dei ordo* (göttlichen Ordnung) oder dem *ordo daemonum* (dämonischen Ordnung) zuzuordnen ist.

Die in der modernen Geschichtswissenschaft gebräuchlichen Kategorien des „Sozialen“ und „Kulturellen“ bewegen sich demgegenüber auf einer horizontalen Ebene; die ontologische Lesart richtet sich hingegen auf die vertikale Ordnung – auf jene Dimension, in der sich die grundlegenden Prozesse des Seins vollziehen, und darauf, wie diese in die horizontale Ebene eindringen und in der physischen Welt wirksam werden. Ein solcher Ansatz folgt keiner linearen Entwicklung, sondern legt eine netzartige, komplexe Struktur offen, die dennoch eine in sich kohärente logische und theologische Ordnung bildet.

3. LITERATURÜBERBLICK UND KRITISCHE ANALYSE

Der Literaturüberblick verzichtet bewusst auf eine ausführliche Darstellung der biblischen und patristischen Primärquellen, da deren Analyse im ersten Hauptteil der Arbeit erfolgt. Ziel dieses Kapitels ist es vielmehr, einen knappen Überblick über moderne und historische Forschungsrahmen zu geben.

DÄMONOLOGIE

Die Grenzen moderner Forschungsrahmen

Die Kritik an modernen Ansätzen der Dämonologieforschung ist methodologischer Natur und konzentriert sich auf zwei grundlegende Problembereiche:

1. Marginalisierung der Primärquellen: Ein erheblicher Teil der Forschung zu Bestattungspraktiken und dämonologischen Phänomenen basiert nicht unmittelbar auf den Primärquellen der untersuchten Epoche. Insbesondere in archäologischen und bioarchäologischen Studien zeigt sich häufig, dass fehlende Kenntnisse der historischen Quellensprachen durch sekundäre Narrative ersetzt werden, was zu einer lediglich indirekten Interpretation der historischen Realität führt.

2. Anwendung anachronistischer Interpretationsrahmen: Durch die Rückprojektion moderner rationalistischer und positivistischer Kategorien erscheinen die Phänomene der Epoche häufig als „irrationale Vorstellungen“ oder „kulturelle Relikte“. Ein solcher Zugang vernachlässigt das spezifische theologische und ontologische Begriffssystem der untersuchten Zeit.

Diese Kritik richtet sich nicht gegen einzelne Autoren, sondern gegen methodische Rahmenbedingungen, die die innere Logik der Quellen unzureichend berücksichtigen.

Verzerrungen in der modernen Interpretation der Dämonologie

Ein großer Teil der dämonologischen Fachliteratur interpretiert das Phänomen innerhalb kultureller, psychologischer oder sozialhistorischer Paradigmen. Obwohl diese Studien oftmals umfangreiches Quellenmaterial bereitstellen, [9] tritt der theologische und ontologische Horizont, in dem die christliche Tradition die Dämonen verortet, regelmäßig in den Hintergrund. Die genannten Ansätze bewegen sich überwiegend im Rahmen der Ideengeschichte, der Ethnographie, der Kulturanthropologie, der Psychologie oder der Sozialgeschichte.

Demgegenüber lassen sich auch Forschungsansätze erkennen, die – wenn auch nur teilweise – eine Rekonstruktion der Denkweise der Epoche anstreben. So zeigen die Arbeiten

[9] Ohne Anspruch auf Vollständigkeit siehe exemplarisch die maßgeblichen ungarischen Facharbeiten: KLANICZAY Gábor, KRISTÓF Ildikó, PÓCS Éva (edd.): *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* 1. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1989.; KLANICZAY Gábor, PÓCS Éva (edd.): *Boszorkányok, varázslók, és démonok Közép-Kelet-Európában*. Balassi Kiadó, Budapest, 2014., KLANICZAY Gábor, A boszorkányvád mozgatórugói. Gondolatok az első kolozsvári boszorkányperek kapcsán. *Korunk* 16:5 (2005). 1–16.; PÓCS Éva: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997.; KLANICZAY Gábor: Benandante-kresnik-zduhač-táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában, *Ethnographia,* 94 (1983). 116-134. ; KLANICZAY Gábor: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI-XVIII. században, *Ethnographia* 97 (1986). 257–295., Pócs Éva (ed)., Démonlógia és boszrokánység Európában. L'Harmattan Kiadó –. PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 2001., PÓCS Éva (ed.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Balassi Kiadó, Budapest, 2004.; Im Folgenden – ebenfalls exemplarisch – die international maßgebliche Fachliteratur: KLANICZAY, Gábor., PÓCS, Éva. (edd.), *Deamons, Spirits, Witches (Vol.1). Communicating with the Spirits*. CEU Press, Budapest – New York, 2005., KLANICZAY, Gábor., PÓCS, Éva (edd.): *Deamons, Spirits, Witches (Vol.2.). Christian Demonology and Popular Mythology*. CEU Press, Budapest – New York, 2006., CLARK, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1997., MAGGI, Armando, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*. University of Chicago Press, Chicago – London, 2001., FRAKFURTER, David: *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*. Princeton University Press, 2006.; BAKER, Emerson W.: *A Storm of Witchcraft: The Salem Trials and the American Experience*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2015.; SCHIFF, Stacy, *The Witches: Salem, 1692. A History*. Weidenfeld & Nicolson, London, 2016. (Eredetileg: New York: Little, Brown and Company, 2015.); KARLSEN, Carol F., *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*. W. W. Norton, New York, 1987. (Reprint: New York: Vintage Books, 1989.); MACHIELSEN, Jan (ed.): *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. Routledge, London – New York, 2020.; JOSEPHSON-STORM, Jason Ānanda: *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago, 2017.

von Nancy Caciola[10] die soziale Einbettung dämonologischer Phänomene mit großer Sensibilität, verbleiben jedoch auf der Ebene historischer Rekonstruktion.

Die Studie von Anna Kuznetsova[11] untersucht die dämonologischen Praktiken monastischer Gemeinschaften, ohne jedoch eine systematische Verbindung zur patristischen Tradition herzustellen.

Ein besonders gravierendes methodisches Defizit zeigt sich in jenen Arbeiten, die scheinbar auf frühchristlichen Texten basieren,[12] dabei jedoch die Notwendigkeit ausblenden, diese im Rahmen der theologischen Tiefenstruktur der biblischen Offenbarung zu interpretieren, sowie die innere Kohärenz der dämonologischen Argumentation der Apologeten unberücksichtigt lassen.

Die Analyse von Annette Yoshiko Reed interpretiert[13] dämonologische Darstellungen im Rahmen moderner machttheoretischer Modelle, wodurch der heilsgeschichtliche Denkansatz Justins in den Hintergrund tritt. Die Arbeit von David Bradnick [14] zielt zwar darauf ab, eine Alternative zu strikt ablehnenden Positionen gegenüber der Realität des Dämonischen zu bieten, verortet das Phänomen jedoch in einem neuen philosophischen Rahmen, indem Dämonen als emergente Kräfte interpretiert werden.

Ansätze wie „Gender Studies“, „Environmental Humanities“ oder „Postcolonial Theory“ projizieren Deutungsmuster auf frühchristliche Texte,[15] die sich aus der ursprünglichen Intention der Autoren nicht zwingend ergeben. Die dämonologische Argumentation der Apologeten wird in diesen Perspektiven häufig als kulturelle Metapher, als Ausdruck von Machtverhältnissen oder als Projektion sozialer Devianz interpretiert. Ein solcher reduktionistischer Zugang vernachlässigt, dass das frühchristliche dämonologische Denken in

[10] CACIOLA, Nancy: Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages. in: Klaniczay Gábor., Pócs Éva (edd.), *Deamons, Spirits, Witches (Vol.1). Communicating with the Spirits*. CEU Press, Budapest – New York, 2005.
[11] KUZNETSOVA, Anna: “A Wall of Bronze” or Demons versus Saints: Whose Victory? in: Klaniczay, G., Pócs, É. (edd.), *Deamons, Spirits, Witches (Vol.2.). Christian Demonology and Popular Mythology*. CEU Press, Budapest – New York, 2006. 45–53.
[12] REED, Anett Yoshiko: The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr. *Journal of Early Christian Studies* 12:2 (2004). 141–171., BRADNICK, David: *Evil, Spirits, and Possession: An Emergentist Theology of the Demonic*, Brill, 2017., PROCTOR, Travis. W.: *Demonic Bodies and the Dark Ecologies of Early Christian Culture*. Oxford University Press, 2022., RUSSEL, Jeffrey Burton: *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1977.; RUSSEL, Jeffrey Burton: *Satan: The Early Christian Tradition*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1981.
[13] REED (2004)
[14] BRADNICK (2017)
[15] PROCTOR (2022)

einem ontologischen und soteriologischen Rahmen verankert ist, in dem Dämonen als reale geistige Entitäten verstanden werden.

Die zweibändige Darstellung von Jeffrey Burton Russell (*The Devil*; [16] *Satan*[17]) bietet zwar einen umfassenden historischen Überblick über die Dämonologie, interpretiert den Satan jedoch primär als kulturelle Konstruktion. In dieser Perspektive erscheint das Böse nicht als ontologische Realität, sondern als historisch gewachsene Projektion.

Ein erheblicher Teil der modernen Fachliteratur operiert somit – trotz quellenkritischer Präzision – innerhalb reduktionistischer Interpretationsrahmen. Eine methodisch fundierte historische Untersuchung der christlichen Dämonologie ist daher nur möglich, wenn die Phänomene im Kontext der biblischen und patristischen Quellen sowie ihrer eigenen theologischen und ontologischen Logik interpretiert werden. Mert ez teszi lehetővé, hogy újra értékeljük az átvételi folyamatokra, kulturális transzformációkra és teológiai adaptációkra vonatkozó máig uralkodó modern narratívát, amely a kereszténységet pusztán „korábbi" pogány kultúrákból átvett elemekre épülő konstrukcióként mutatja be. Nur auf dieser Grundlage lässt sich die bis heute dominierende Deutung, die das Christentum als ein aus „früheren" heidnischen Kulturen abgeleitetes Konstrukt versteht, kritisch überprüfen und neu bewerten – eine Position, die etwa auch von Eric Francis Osborn im Zusammenhang mit der Interpretation des Werkes Justins vertreten wird.[18]

MODERNE ARCHÄOLOGISCHE UND BIOARCHÄOLOGISCHE FACHLITERATUR ZUR ANALYSE „DEVIANTEN" BESTATTUNGEN, „VAMPIRGRÄBERN" UND ANTHROPOLOGISCHEN FUNDEN

In den vergangenen nahezu zwei Jahrzehnten ist die Zahl der Studien und Sammelbände, die sich mit dem sogenannten „Vampirglauben" und den sogenannten „Vampirgräbern" befassen, in der archäologischen und bioarchäologischen Fachliteratur erheblich angestiegen.[19] Eine

[16] RUSSEL (1977)
[17] RUSSEL (1981)
[18] OSBORN, Eric. F.: *Justin Martyr*. (Beiträge zur Historishen Theologie Herausgegeben von Gerhard Ebeling) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973. 65.
[19] Es ist in der Tat bemerkenswert, wie umfangreich die wissenschaftliche Publikationstätigkeit zum Themenfeld der sogenannten „Vampirforschung" geworden ist. Vgl. etwa:
RUTHNER, Clemens: *Dämon des Geschlechts: Vampirinnen in der österreichischen Literatur nach 1955 (Bachmann, Artmann, Jelinek, Neuwirth)*. *Modern Austrian Literature* 31:3–4 (1998), S. 65–88. (Special issue: Austrian Literature in Transition: New Authors – New Themes – New Trends.);
RUTHNER, Clemens: *Forschungsliteratur: Vampirismus. Kommentierte interdisziplinäre Auswahlbibliografie*. *Kakanien Revisited*, 2003.

kritische Durchsicht dieser Publikationen legt jedoch grundlegende methodische Probleme in den gegenwärtigen Ansätzen beider Disziplinen offen.

In Archäologie und Bioarchäologie wird häufig die Auffassung vertreten, dass die Einbeziehung unterschiedlicher Perspektiven den wissenschaftlichen Fortschritt fördere. Im Falle der Untersuchung christlicher Bestattungen erweist sich dieses Prinzip jedoch als nicht hinreichend. Das Problem liegt nicht darin, dass Forscher ihre jeweilige Disziplin nicht umfassend beherrschen, sondern darin, dass Phänomene interpretiert werden, deren Grundstruktur theologischer und rechtlicher Natur ist, ohne diese Dimensionen angemessen zu berücksichtigen.

Die christliche Bestattungspraxis ist in ein komplexes begriffliches System eingebettet, in dem Liturgie, Kirchenrecht, Eschatologie, Heiligenkult und Dämonologie keine ergänzenden Elemente darstellen, sondern grundlegende Voraussetzungen der Interpretation bilden. Ohne diesen Kontext ist die Deutung der Funde notwendigerweise verzerrt.

Daraus ergibt sich, dass in der modernen Fachliteratur häufig verwendete Kategorien wie „Vampirgrab“, „deviante Bestattung“ oder „ungewöhnliches Grab“ nicht aus den zeitgenössischen Quellen hervorgehen, sondern nachträgliche interpretative Konstruktionen

---

Wird das Themenfeld auf archäologische und bioarchäologische Untersuchungen zu sogenannten „Vampirgräbern“ und „devianten Bestattungen“ eingegrenzt, so zeigt sich auch hier ein außerordentlich populäres Forschungsgebiet im internationalen wissenschaftlichen Kontext. Beispiele für einschlägige, begutachtete Studien finden sich etwa in den über JSTOR zugänglichen Bänden der Reihe *Studies in Funerary Archaeology*, in denen regelmäßig Beiträge zu „devianten“ Bestattungen und „Vampirgräbern“ enthalten sind (vgl. https://www.jstor.org/bookseries/10.2307/j.ctt1989352), insbesondere in dem thematischen Band *Deviant Burial in the Archaeological Record* (https://www.jstor.org/stable/j.ctt1cd0ptg).
Zu nennen sind ferner internationale Sammelbände, die aus universitären Kooperationen hervorgegangen sind, etwa: BIS-WORCH, Christiane; THEUNE, Claudia (Hrsg.): *Religion, Cults & Rituals in the Medieval Rural Environment*. Ruralia XI, Sidestone Press, Leiden, 2017.
Inzwischen hat sich das Thema jedoch nicht nur in der begutachteten Forschung etabliert, sondern ist auch zu einem festen Bestandteil populärwissenschaftlicher Darstellungen geworden. Eigene Webseiten, Blogs und Vermittlungsportale widmen sich dem Thema, deren wissenschaftlicher Anspruch und Umgang mit Quellen sich mitunter kaum von akademischen Publikationen unterscheiden. Vgl. etwa: *Revenants of the Past. Vampire Burial in Medieval Europe*, arcjohn.wordpress.com.
Die Literatur zur modernen „Vampirologie“ bewegt sich damit in einem weitgehend selbstreferenziellen Diskursraum, in dem die Grenze zwischen akademischen und populären Texten zunehmend verschwimmt.
Die archäologischen und bioarchäologischen Untersuchungen zu sogenannten „Vampirgräbern“ stammen überwiegend aus dem polnischen, bulgarischen und deutschsprachigen Raum; in den letzten Jahrzehnten wurde das Thema jedoch auch im angloamerikanischen und skandinavischen Forschungskontext aufgegriffen. Vgl. etwa: SLIDZIK, Paul S.; BELLANTONI, Nicholas: *Bioarchaeological and Biocultural Evidence for the New England Vampire Folk Belief*. *American Journal of Biological Anthropology* 94:2 (1994), S. 269–274.
Die schiere Fülle der Literatur geht jedoch nicht zwangsläufig mit analytischer Tiefe einher: Das Fehlen konsequenter Quellenkritik sowie die Wiederholung narrativer Muster weisen vielmehr auf eine methodische und perspektivische Vereinheitlichung hin.

darstellen. Diese Begriffe ersetzen die theologischen Bedeutungsebenen der christlichen Bestattungspraxis durch psychologisierende oder folkloristische Erklärungsmodelle.

Naturwissenschaftliche Untersuchungen – etwa osteologische Analysen und pathologische Befunde – können für sich genommen eine hohe Präzision aufweisen; ihre Interpretation ist jedoch nur im entsprechenden historischen und theologischen Kontext möglich. Fehlt dieser Kontext, sind die daraus gezogenen Schlussfolgerungen unabhängig von der Genauigkeit der Daten zwangsläufig verzerrt.

Strukturelle Verzerrungen

der Interpretation sogenannter „Vampirgräber“ und „devianten Bestattungen“ lassen sich mehrere wiederkehrende methodische Probleme identifizieren:

1. Zirkuläres Referenzsystem

Die Forschung baut häufig auf bereits vorhandenen Interpretationen auf, während Primärquellen – Chroniken, Konzilsbeschlüsse und kirchenrechtliche Texte – in den Hintergrund treten. Dadurch entsteht eine sich selbst bestätigende Interpretationskette.

2. Anachronismus

Die Rückprojektion des modernen Begriffs „Vampir“ auf frühere Epochen stellt kein bloß terminologisches, sondern ein methodisches Problem dar, da sie eine künstliche Kontinuität zwischen unterschiedlichen begrifflichen Systemen erzeugt. [20]

[20] Ein besonders charakteristisches Beispiel für die Wirksamkeit anachronistischer Interpretationsmodelle bietet die moderne „Vampirforschung“. Deren historischer Deutungsrahmen stützt sich maßgeblich – wenn auch nicht ausschließlich – auf die kanadischen Feldforschungen von Jan Perkowski, der in seiner Monographie *Vampires, Dwarves, and Witches Among the Ontario Kashubs* die Volksüberlieferungen einer Diasporagemeinschaft des 20. Jahrhunderts als „slawischen Vampirkult“ beschreibt. Dieses spätzeitliche, bereits im christlichen Kontext verankerte Volksglaubenssystem wurde in weiten Teilen der Forschung ohne ausreichende methodische Reflexion auf das Mittelalter zurückprojiziert. In der Folge wurden Perkowskis moderne ethnographische Kategorien zu einem quasi-axiomatischen Interpretationsschema für angebliche „Vampirglaubensformen“ des 7.–15. Jahrhunderts. Die darauf aufbauenden archäologischen Studien aus dem polnischen, bulgarischen, rumänischen und angloamerikanischen Raum bilden infolgedessen ein geschlossenes, zirkuläres Referenzsystem, in dem moderne folkloristische Beschreibungen den Status historischer Quellen erhalten und anschließend als archäologische „Belege“ reinterpretiert werden. Diese methodische Vermischung hat wesentlich zur Entstehung jener anachronistischen Narrative beigetragen, nach denen das Christentum angeblich einen „heidnischen Vampirkult“ toleriert oder integriert habe. Vgl. PERLOWSKI, Jan P.: *Vampires of the Slavs*. Slavica Publishers, Inc., Cambridge, 1976. Online verfügbar unter: https://archive.org/details/36617293JanPerkovskiVampiresOfTheSlavs/page/n1/mode/2up [etzter Zugriff: 15.11.2025] Für die Rezeption Perkowskis vgl. u. a.: GREGORICKA, Lesley A., BETSINGER, Tracy K., SCOTT, Amy B., POLCYN, Marek: Apotropaic Practices and the Undead: A Biogeochemical Assessment of Deviant Burials in Post-Medieval Poland. *PLoS ONE* 9:11 (2014): e113564. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0113564; BETSINGER, Tracy K., SCOTT, Amy B.: Governing from the

3. Kategorienfehler

Begriffe wie „deviante Bestattung“ oder „apotropäischer Ritus“ finden sich in den zeitgenössischen christlichen Quellen nicht. Es handelt sich um moderne Konstruktionen, die die theologischen Bedeutungsebenen der Phänomene nicht adäquat erfassen können. [21]

4. Statistische Kompensation

Der Einsatz quantitativer Methoden dient häufig weniger dem Verständnis als vielmehr der Erzeugung eines Eindrucks von Objektivität,[22] während die symbolische und theologische Dimension der Phänomene unberührt bleibt.

5. Historische Verzerrung

Als Folge dieser Faktoren erscheint die untersuchte Epoche häufig als irrational oder „abergläubisch“ – ein Bild, das sich nicht aus den Quellen selbst ergibt, sondern aus modernen Vorannahmen. [23]

Methodologische Schlussfolgerung

Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht gerade darin, diese Grundlage wieder an ihren Ort zurückzuführen: nicht die Weltanschauung der Gegenwart auf die Vergangenheit zu

---

Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland. *Cambridge Archaeological Journal* 24:3 (2014). 467–476.

[21] Zur allgemeinen Einordnung des Forschungsfeldes siehe etwa: MURPHY, Eileen M. (ed.): *Deviant Burial in the Archaeological Record*. Oxbow Books, Oxford, 2008.; REYNOLDS, Andrew: *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs.* Oxford University Press, Oxford, 2009.; BIS-WORCH, Christiane, THEUNE Claudia (edd.): *Religion, Cults & Rituals in the Medieval Rural Environment.* Ruralia XI. Leiden: Sidestone Press, 2017.; BARROWCLOUGH, David: *Time to Say Vampire Burials? The Archaeological and Historical Evidence for Vampires in Europe*. Red Dagger Press, Cambirdge, 2014.; BACON, Simon (ed.): *The Palgrave Handbook of the Vampire*. Palgrave Macmillan, 2024.

[22] Als exemplarischer Fall kann die Studie von GREGORICKA et al. (2014) gelten.

[23] Vgl. ferner ASPÖCK, Edeltraud: *What Actually is a ‘Deviant Burial’?* in: Murphy (Hg.), *Deviant Burial in the Archaeological Record*, S. 17–34. Obwohl die Autorin eine begriffliche Klärung anstrebt, verbleibt ihr Ansatz innerhalb eines modernen materialistischen Interpretationsrahmens, wodurch die theologisch-ontologische Dimension von Tod und Körper unberücksichtigt bleibt.
Zudem verweist Aspöck mehrfach unkritisch auf die Interpretationsmodelle von HANULIAK, insbesondere im Zusammenhang mit der Verwendung des Begriffs „Slovakia“ für das 9.–12. Jahrhundert, was als anachronistische Bezeichnung zu bewerten ist. Vgl. HANULIAK, M.: *Ungewöhnliche Bestattungen in Siedlungsgruben des 9. bis 12. Jh. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 36 (1995), S. 125–136; ders.: *Vampirismus auf Gräberfeldern von der Wende des Früh- zum Hochmittelalter*. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 40 (1999), S. 577–585.
Die zeitgenössischen Quellen (z. B. *Annales Fuldenses*, Regino von Prüm) stützen eine solche terminologische Rückprojektion nicht.

projizieren, sondern die geistige Ordnung der Vergangenheit in ihrer eigenen Wahrheit zu erschließen.

Zugleich ist es mir wichtig, eine differenzierte Bewertung vorzunehmen. In den Bereichen Archäologie und Bioarchäologie/biologische Anthropologie existieren zahlreiche grundlegende Arbeiten von hoher wissenschaftlicher Qualität, die langfristig die fachliche Integrität des Feldes sichern. Diese Studien basieren nicht auf „populären" oder leicht vermittelbaren Themen, sondern auf aufwendigen, datenintensiven und methodisch präzisen Forschungsprozessen, die ein hohes Maß an wissenschaftlicher Disziplin erfordern. É In diesem Zusammenhang gilt meine besondere Anerkennung herausragenden systematischen Arbeiten wie der monumentalen Studie von Bernd Päffgen *Die Speyerer Bischofsgräber und ihre vergleichende Einordnung* [24] die durch ihre Verbindung archäologischer, restauratorischer, kostümhistorischer, philologischer und historischer Ansätze zu einem Grundpfeiler der deutschsprachigen Forschung geworden ist. Hasonlóképpen, a magyar bioarchaeológia területén is rendelkezünk korszakos jelentőségű alapművekkel. In ähnlicher Weise verfügt auch die ungarische Bioarchäologie über Werke von grundlegender Bedeutung. Hervorzuheben ist insbesondere der von Éry Kinga herausgegebene Sammelband: *A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002.*[25] Dieses Werk zeichnet sich nicht nur durch seinen außergewöhnlichen Reichtum an Daten aus, sondern auch durch methodische Strenge, klare Struktur und eine konsequente Anwendung quellenkritischer Prinzipien. Solche Arbeiten verleihen dem Fachgebiet seine wissenschaftliche Tragfähigkeit innerhalb von Universitäten und Forschungseinrichtungen und bieten insbesondere für jüngere Forschende einen orientierenden Maßstab. An diese Forschungstradition anzuknüpfen, stellt sowohl eine intellektuelle Herausforderung als auch eine fachliche Verpflichtung dar. Darüber hinaus ließen sich zahlreiche universitäre Werkstätten und Institute nennen, in denen eine sorgfältige und detailorientierte Forschungspraxis als grundlegender Standard etabliert ist.

Die Frage nach Mumifikationspraktiken und Totenkulten in globaler Perspektive wird in der vorliegenden Arbeit mit entsprechendem literaturwissenschaftlichem Hintergrund berücksichtigt. Eine ausführliche Behandlung dieses Themenfeldes bildete einen zentralen Bestandteil meiner im Jahr 2023 eingereichten Dissertation, auf deren Ergebnisse hier nur dort

[24] PÄFFGEN, Bernd: *Die Speyerer Bischofsgräber und ihre vergleichende Einordnung. Eine archäologische Studie zu den Bischofsgräbern in Deutschland von den frühchristlichen Anfängen bis zum Ende des Ancien Régime*. Friedberg, Likias, 2010.
[25] ÉRY Kinga (ed.): *Ecclesia Beatae Mariae Virginis Albaeregalis I. A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002.* A Fejér Megyei Múzeumok Igazgatóságának sorozata. Balassi Kiadó, Budapest, 2008.

zurückgegriffen wird, wo dies für die Argumentation erforderlich ist. Der Fokus der vorliegenden Untersuchung verschiebt sich innerhalb dieses Themenfeldes bewusst und richtet sich auf die detaillierte Analyse der zugrunde liegenden Tiefenstrukturen.

4. DIE FRAGE NACH URSPRUNG UND BEDEUTUNG MYTHOLOGISCHER ÄHNLICHKEITEN UND IDENTITÄTEN – KRITISCHER ÜBERBLICK

DER BEGRIFF VON TOPOS, MOTIV UND WANDERMOTIV IN RELIGIONS-, LITERATUR- UND GESCHICHTSWISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNGEN

Die Religionsgeschichte, die Folkloristik und die Literaturwissenschaft bedienen sich seit langem der Begriffe *Topos*, *Motiv* und *Wandermotiv*, um wiederkehrende Elemente in religiösen Texten, Legenden, Mythen und Ritualen zu beschreiben. Diese Kategorien wurden insbesondere im Rahmen der vergleichenden Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts systematisiert. [26] Das *Motiv* bezeichnet dabei in der Regel eine wiederkehrende thematische oder narrative Einheit. [27] In der Märchenforschung existieren beispielsweise klar definierte „Motivindizes", die die Bausteine von Erzählungen katalogisieren.[28] Der *Topos* verweist auf eine rhetorische oder thematische Gemeinformel, während das *Wandermotiv*[29] jene Erscheinung beschreibt, bei der bestimmte narrative Elemente über kulturelle und sprachliche Grenzen hinweg auftreten, sich wiederholen und transformieren.[30] Ziel dieser Ansätze ist es primär, Prozesse der Übertragung, Adaptation und Variation nachzuzeichnen.

[26] Vgl. DELEHAYE, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. Subsidia Hagiographica 18. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1907., AARNE, Antti, *Verzeichnis der Märchentypen*. FF Communications No. 3. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1910.
[27] Vgl. PROPP, Vladimir: *Morphology of the Folktale*. 2nd ed. Revised and edited with a preface by Louis A. Wagner. Translated by Laurence Scott. Austin, University of Texas Press, 1968.; THOMPSON, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. 6 vols. Revised and en larged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
[28] Vgl. THOMPSON (1955-1958).; AARNE, Antti, THOMPSON, Stith: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. FF Communications No. 74. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1928 (rev. ed. 1961).
[29] Die Analyse von Wandermotiven sowie der Verbreitung von Erzähltypen erfolgt auf der Grundlage des sogenannten Aarne–Thompson–Uther-Systems. Dieses in der Folkloristik etablierte internationale Katalogsystem dient der Klassifikation narrativer Muster und Typen sowie der Nachverfolgung ihrer interkulturellen Verbreitung. Vgl. AARNE 1910; AARNE–THOMPSON 1928/1961; UTHER, Hans-Jörg: *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. 3 vols. FF Communications No. 284–286. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004.
[30] Vgl. CURTIUS, Ernst Robert, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern, Francke, 1948.

A Die religionshistorische und hagiographische Forschung verwendet diese Kategorien regelmäßig zur Analyse von Heiligenviten, Ritualen und ikonographischen Elementen. Phänomene wie die Jungfrauengeburt, die Versuchung, das Martyrium, das Wunder oder der Exorzismus erscheinen dabei häufig als Bestandteile eines wiederkehrenden narrativen Repertoires.[31] Auch in der Ikonographie wird die Wiederholung von Motiven und Topoi untersucht.[32]

Im Bereich der Dämonologie stützt sich die folkloristische Forschung häufig auf die Theorie der Wandermotive, um zu erklären, wie Exorzismusszenen oder Paktmythen in unterschiedlichen kulturellen, geographischen und sprachlichen Kontexten auftreten können.[33] Insgesamt zielen diese Ansätze darauf ab, die Vergleichbarkeit religiöser Traditionen sichtbar zu machen, internationale oder universale Muster zu identifizieren und deren jeweilige Ausprägungen in einzelnen Gemeinschaften zu rekonstruieren. Die deskriptive Leistungsfähigkeit dieser Methoden ist unbestreitbar. Zugleich führen sie jedoch eine spezifische Reduktion durch: Der transzendente Wahrheitsanspruch religiöser Texte wird in der Regel ausgeblendet, indem diese als kulturelle Konstruktionen, rhetorische Formen oder Instrumente kollektiver Identitätsbildung interpretiert werden.

Der Preis dieses methodischen Zugangs besteht darin, dass die Selbstdeutung religiöser Traditionen in den Hintergrund tritt. Das „Heilige“ erscheint nicht mehr als ontologische Kategorie, sondern als kulturelle Funktion, und der „Dämon“ nicht als reales geistiges Wesen, sondern als narrative Gestalt kollektiver Ängste, sozialer Spannungen oder Machtverhältnisse.[34] Dies zeigt sich besonders deutlich in jenen Interpretationen, die

[31] Vgl. DELEHAYE, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. (2e éd. revue et augmentée). Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.; VAN GENNEP, Arnold: *Übergangsriten*. Übersetzt von Sigurd Erixon. Frankfurt am Main, Frankfurter Societäts-Druckerei, 1928., Van GENNEP, Arnold: *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago, University of Chicago Press, 1960. (Anmerkung: Die vollständige offizielle englische Ausgabe erschien vergleichsweise spät; bereits in den 1920er und 1930er Jahren wurden jedoch Übersetzungen und Zitate einzelner Teile in der angloamerikanischen anthropologischen Literatur verwendet, etwa im Rahmen der vorbereitenden Forschungen von Bronisław Malinowski und Victor Turner.)
[32] Vgl. BELTING, Hans: *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München, C.H. Beck, 1990.
[33] Vgl. KLANICZAY, Gábor: *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Translated by Susan Singerman. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.; KLANICZAY, Gábor, PÓCS, Éva. (edd.), *Demons, Spirits, Witches (Vol.1). Communicating with the Spirits*. Budapest – New York, CEU Press, 2005.; KLANICZAY, Gábor, PÓCS, Éva. (edd.), *Demons, Spirits, Witches (Vol.2.). Christian Demonology and Popular Mythology*. CEU Press,Budapest – New York, 2006.;
[34] Vö. LINCOLN, Bruce: *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*. University of Chicago Press, Chicago, London, 2000.

evangelische Exorzismuserzählungen in sozialpsychologische oder politische Allegorien transformieren.[35]

Eine vergleichbare Spannung lässt sich auch in solchen theologischen Analysen beobachten, die zwar die Macht Christi über die Dämonen betonen, zugleich jedoch in ihrer Terminologie und im wissenschaftlichen Apparat auf moderne folkloristische und historisch-kritische Modelle zurückgreifen. Hier entsteht eine bemerkenswerte Doppelstruktur zwischen klassischem theologischen Realismus und reduktiven kulturellen Deutungen.[36]

Demgegenüber entwickeln patristische Autoren – insbesondere Justin Martyr, Tertullian, Origenes und Irenäus von Lyon – keinen Katalog von Motiven, sondern eine ontologische Diagnose. Für sie sind Dämonen keine literarischen Funktionen oder kulturellen Projektionen, sondern reale Akteure der Weltgeschichte. Dementsprechend können wiederkehrende narrative und ikonographische Muster nicht lediglich als kompositorische Elemente verstanden werden, sondern auch als Zeichen, die auf gemeinsame geistige Ursprünge oder deren verzerrte Reflexionen hinweisen.

Gleichwohl ist die moderne Forschung nicht durchweg reduktionistisch. Die Arbeit von Gál Ferenc (*Dämonenglaube und Heilige Schrift*) vertritt[37] – trotz ihres knappen Umfangs – klar einen theologischen Realismus, der die dämonische Welt nicht als kulturelles Relikt, sondern als durch die Offenbarung benannte Realität versteht. Auch wenn seine Analyse die historischen und rechtlichen Konsequenzen nicht in jeder Hinsicht systematisch entfaltet, [38] stellt sie doch ein wichtiges Gegenbeispiel zu jenen Ansätzen dar, die die dämonologische Tradition grundsätzlich auf literarische oder psychologische Ebenen reduzieren.

Diese Perspektive bildet einen wichtigen Vorläufer jener diagnostischen Logik, die in der vorliegenden Arbeit im Rahmen der musterorientierten Analyse entfaltet wird: Bilder und Muster erscheinen nicht als ästhetische oder kulturelle Konstruktionen, sondern als Zeichen, die auf die Struktur der Wirklichkeit verweisen.

---

[35] ANDORKA, Eszter: Jézus, az őrült. A hatalom és démoni megszállottság témája Márk evangéliumában. in: Andorka, Júlia, Csepregi, Anna, Ferjencsik, Viola et al. (edd.), „*Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet!*" *Andorka Eszter emlékkönyv*. Magyarországi Evangélikus Ifjúsági Szövetség, Budapest, 2006. 168–178.
[36] SZABÓ Xavér OFM: Találkozás a démonűző Jézussal Márk evangéliumában. *Praeconia*, 10:2 (2015). 5–16.
[37] GÁL Ferenc: Démonhit és Szentírás. *Teológia* 9:3 (1975). 144–150.
[38] Vgl. LEA, Henry Charles: *A History of the Inquisition of the Middle Ages.* Harper and Brothers, New York, 1888., PETERS, Edward: *Inquisition.* Free Press, New York, 1988.; SULLIVAN, Karen: *The Inner Lives of Medieval Inquisitors.* University of Chicago Press, Chicago, 2011.

ARCHÄOLOGIE UND DIFFUSIONSMODELLE

Die Archäologie als zentrale Disziplin der Erforschung der Vergangenheit basiert grundsätzlich auf der Analyse materieller Kultur. Anhand von Artefakten, Bauwerken, Bestattungen, dekorativen Elementen und technologischen Spuren rekonstruiert sie Lebensweisen, wirtschaftliche Strukturen und kulturelle Beziehungen vergangener Gesellschaften.[39] Innerhalb dieses Rahmens erscheint das Motiv als stilistisches oder formales Element, das typologisiert und mit anderen Fundorten verglichen werden kann. Die Formensprache keramischer oder metallischer Objekte lässt sich mithilfe von Diffusionsmodellen räumlich und zeitlich nachverfolgen und kann auf Handelskontakte und kulturelle Interaktionen hinweisen.[40]

Die Diffusionstheorie ist in der Archäologie daher grundsätzlich sinnvoll und produktiv: Die materielle Form stellt eine konkrete, physisch nachweisbare Spur dar, die kulturelle Kontakte dokumentieren kann. Zu einem methodischen Problem wird dieser Ansatz jedoch dann, wenn seine Logik unreflektiert auf religiöse Inhalte und Bedeutungssysteme übertragen wird.[41]

In religionshistorischen Interpretationen wird häufig aus formalen Ähnlichkeiten auf die Übernahme religiöser Motive geschlossen. Wenn etwa ein Sonnensymbol oder ein Schlangenmotiv in verschiedenen Kulturen erscheint, wird dies nicht selten als hinreichender Beleg für eine Übertragung von Bedeutung gewertet.[42] Auf diese Weise entsteht ein zirkuläres Argumentationsmuster:

1. *Die Archäologie weist formale Ähnlichkeiten nach* → 2. *daraus wird eine Übernahme religiöser Motive abgeleitet* → 3. *diese Motive werden in religiösen Texten als „übernommene Elemente“ interpretiert* → 4. *was wiederum die ursprüngliche Annahme der Motivübernahme rückwirkend bestätigt*.

Diese Argumentation wird häufig spekulativ, da ein nachweisbarer Vermittlungsmechanismus fehlt. Motive wie Sonnenscheibe oder Schlange treten in

[39] RENFREW, Colin, BAHN, Paul: *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. (Sixth edition) Thames & Hudson, London, 2012. 307–420.
[40] Vgl. CHILDE, V. Gordon: *The Dawn of European Civilization*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1950., RENFREW– BAHN (2012), 347–380.
[41] RENFREW– BAHN (2012), 381–420. p.
[42] Vgl. HODDER, Ian: *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Mittelamerika, Afrika, Ozeanien und Mesopotamien auf,[43] ohne dass sich direkte historische Verbindungen belegen lassen. [44] Dennoch werden sie in der Fachliteratur oft in einheitliche, universalisierende Diffusionsnarrative eingeordnet, obwohl entsprechende historische Nachweise fehlen.[45] Zwar haben Kritiker universalistischer Modelle darauf hingewiesen, dass solche Ansätze kulturelle und historische Unterschiede häufig vernachlässigen;[46] sie liefern jedoch keine überzeugende Erklärung für das Auftreten struktureller Ähnlichkeiten über große räumliche und zeitliche Distanzen hinweg.

Das Diffusionsmodell ist nur dann tragfähig, wenn ein Vermittlungsmechanismus – etwa Handel, Migration oder Kommunikation – nachweisbar ist.[47] Fehlt dieser, bleibt die Annahme einer Übernahme hypothetisch und kann sich leicht zu einer dogmatischen Setzung verfestigen, in der jede Ähnlichkeit als Beleg für Transferprozesse interpretiert wird. Ein solcher Ansatz schließt von vornherein die Möglichkeit aus, dass Ähnlichkeiten nicht auf materieller Übertragung beruhen, sondern Ausdruck gemeinsamer geistiger Erfahrungen, diagnostischer Strukturen oder kollektiver Erinnerung sind.

Wenn archäologische Daten die Diffusion nicht stützen, greifen religionshistorische Deutungen häufig auf psychologische Modelle zurück, insbesondere auf Konzepte des kollektiven Unbewussten und der Archetypen.[48] Danach würden ähnliche mythologische Elemente aus gemeinsamen Strukturen der menschlichen Psyche hervorgehen. Dieser Ansatz ist jedoch kaum falsifizierbar: Die Definition von Archetypen ist so weit gefasst, dass nahezu jede Übereinstimmung nachträglich erklärbar wird.

---

[43] Vgl. ELIADE, Mircea: *The Sacred and the Profane*. *The Nature of Religion. The Significance of Religious Myth, Symbolism, and Ritual Within Life and Culture.* A Harvest Book, New York, 1963.; HODDER (1982).
[44] Vgl. TRIGGER, Bruce G.: *A History of Archaeological Thought* (Second edition) Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
[45] Vgl. CAMPBELL, Joseph: *The Hero With a Thousand Face*. Priceton University Press, Princeton and Oxford, (Second edition 1968, Introduction to the 2004 edition), 2004.
[46] Vgl. DUNDES, Alan (ed): Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1984.; SEGAL, Robert A.: *Joseph Campbell: An Introduction*. Garland Publishing Inc, New York, London, 1987.
[47] RENFREW, Colin: *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Penguin Books, Bungay, Suffolk, 1987., 250–290.
[48] JUNG, Carl G.: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Second Edition. Translated by R.F.C. Hull. Princeton/Bollingen Paperback Edition, 1980. Princeton University Press, Princeton (Bollingen Series XX) 1968.; CAMPBELL (2004)

Zudem sprechen die Quellen regelmäßig von konkreten Eingriffen: Übernatürliche Wesen vermitteln[49] oder entziehen Wissen,[50] beeinflussen menschliche Gemeinschaften, und bestimmte Muster kehren wieder, etwa:

- Beziehungen zwischen himmlischen Wesen und Menschen
- die Geburt hybrider Nachkommen
- die Weitergabe oder der Entzug von Wissen
- katastrophische Zerstörungsereignisse

Dabei handelt es sich nicht um unspezifische Angstbilder, sondern um strukturierte narrative Konstellationen, die auch in voneinander isolierten Kulturen auftreten. Weder die Diffusionstheorie noch die Hypothese des kollektiven Unbewussten vermögen diese wiederkehrenden Strukturen hinreichend zu erklären.

Eine mathematische Untersuchung dieser Frage wäre prinzipiell möglich,[51] setzt jedoch das Vorliegen eines einheitlich aufbereiteten Textkorpus voraus und kann daher derzeit nicht in formaler Weise durchgeführt werden. Die vorliegende Argumentation versteht sich deshalb nicht als statistischer Test, sondern als eine Überlegung im Sinne von Größenordnungen der Wahrscheinlichkeit. Bereits ein konservatives Modell legt nahe, dass es sich nicht um moderate, sondern um äußerst geringe Wahrscheinlichkeiten handelt: Bei mehreren voneinander unabhängigen Kulturen ist die spontane Entstehung identischer narrativer Strukturen praktisch implausibel.

Dies deutet darauf hin, dass weder Zufall noch psychologische Konvergenz noch Motivdiffusion über ausreichende Erklärungskraft verfügen. Das Auftreten universaler Muster erfordert vielmehr einen Interpretationsrahmen, der über diese Modelle hinausgeht. Das christliche Weltbild bietet einen solchen kohärenten Deutungshorizont, dessen Ausarbeitung den folgenden Teilen der Arbeit vorbehalten bleibt.

---

[49] KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1978.
[50] *Popol Vuh: A maja-kicse indiánok szent könyve.* Ford. Bogár Lajos és Kuczka Péter. Helikon Kiadó, Budapest, 1979.
[51] Vgl. PÓLYA, George: *Mathematics and Plausible Reasoning.* Vol. I. *Induction and Analogy in Mathematics.* Vol. II. *Patterns of Plausible Inference.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1954. – Die klassischen Arbeiten von George Pólya behandeln die methodische Legitimität nicht-formaler, ausschließender und größenordnungsbasierter Argumentationen und betonen, dass äußerst geringe Wahrscheinlichkeiten bereits für sich genommen eine relevante Aussagekraft besitzen, auch ohne formalen Hypothesentest.

5. METHODOLOGISCHE UND ERKENNTNISTHEORETISCHE GRUNDPOSITION DER VORLIEGENDEN UNTERSUCHUNG

WIEDERKEHRENDE ELEMENTE ALS MUSTER UND SIGNIFIKANTEN – WAS BEDEUTET „MUSTER“ IN DEN NATURWISSENSCHAFTEN?

Eine der grundlegendsten methodischen Voraussetzungen naturwissenschaftlichen Denkens ist die Fähigkeit zur Mustererkennung und Musteranalyse. Dabei handelt es sich nicht um die bloße Erfassung formaler Ähnlichkeiten, sondern um die Identifikation struktureller, kausaler und gesetzmäßiger Zusammenhänge. Das Muster ist in den Naturwissenschaften keine selbstzweckhafte ästhetische Wiederholung, sondern ein diagnostisches und prädiktives Instrument, das dazu dient, Ursprung, Funktionsweise und Zielgerichtetheit von Phänomenen zu erkennen.

In der Mathematik stellt die Erkennung von Mustern einen zentralen Schritt bei der Formulierung von Verallgemeinerungen und Gesetzmäßigkeiten dar. Zahlenfolgen, geometrische Symmetrien oder algebraische Strukturen sind keine zufälligen Wiederholungen, sondern Ausdruck generativer Regeln, aus denen sich allgemeine Formeln und Theoreme ableiten lassen.[52] Auf diese Weise wird es möglich, aus konkreten Beobachtungen abstrakte, universell gültige Gesetzmäßigkeiten zu entwickeln.

Auch in der Physik beruht die Erkenntnis von Naturgesetzen auf der Beobachtung wiederkehrender Muster und deren mathematischer Beschreibung. So entstanden etwa die Gesetze der Planetenbewegung von Johannes Kepler aus der Analyse regelmäßiger Bahnverläufe,[53] die später durch das Gravitationsgesetz von Isaac Newton in einen einheitlichen theoretischen Rahmen überführt wurden.[54] Physikalische Muster beschreiben

---

[52] Vgl. PÓLYA, George: *Mathematics and Plausible Reasoning: Vol. I. Induction and Analogy in Mathematics.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1954.; STEWART, Ian: *Symmetry: A Very Short Introduction.* Oxford University Press, Oxford, 2014.

[53] Vgl. KEPLER, Johannes: *Astronomia Nova.* Heidelberg, Tübingen, 1609. – In diesem Werk formuliert Kepler seine ersten beiden Gesetze der Planetenbewegung, insbesondere auf der Grundlage der Marsbahn. Ders.: *Harmonices Mundi* (Die Harmonie der Welt). Johann Planck, Linz, 1619. – Enthält das dritte Gesetz über den Zusammenhang zwischen Umlaufzeit und Bahnradius der Planeten. Ders.: *Epitome Astronomiae Copernicanae.* David Fillion, Frankfurt am Main, 1627. – Eine zusammenfassende Darstellung des kopernikanischen Systems und der keplerschen Gesetze für ein breiteres Publikum.

[54] NEWTON, Isaac: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* [Mathematical Principles of Natural Philosophy]. Joseph Streater, London, 1687. – Enthält das Gravitationsgesetz, die Bewegungsgesetze und die mathematische Beschreibung der Planetenbewegung. Ders.: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica.* Second Edition. Joseph Streater, London, 1713. – Erweiterte und präzisierte Fassung mit zusätzlichen Berechnungen zu Planeten- und Mondbahnen. Ders.: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica.* Third Edition. Benjamin Motte, London,1726. – Überarbeitete Ausgabe mit kritischen Korrekturen und weiter ausgearbeiteten mathematischen Details.

dabei nicht nur die Struktur der Welt, sondern erschließen auch deren Funktionsprinzipien und ermöglichen Prognosen zukünftiger Zustände.[55]

Das Prinzip naturwissenschaftlicher Mustererkennung ist jedoch nicht auf die „klassischen" Disziplinen wie Mathematik, Physik oder Biologie beschränkt, sondern bildet auch eine zentrale logische Grundlage der Informatik. Die Informatik basiert im Kern auf der Erkennung, Verarbeitung und Strukturierung von Mustern: auf deren Kodierung, Dekodierung, Klassifikation und Organisation in komplexen Netzwerken. Die Fähigkeit von Algorithmen zur Mustererkennung bildet die Grundlage für maschinelles Lernen, Bildverarbeitung und die Analyse natürlicher Sprache – also für die Erschließung strukturierter Ordnung innerhalb großer Mengen scheinbar ungeordneter Daten.[56] Das entscheidende Prinzip informatischer Logik besteht darin, dass Muster nicht Selbstzweck sind, sondern Information über Ursprung, Beziehungen und erwartbares Verhalten von Daten tragen.

Indirekte Beweismuster auf der Grundlage von Mustern: *Dunkle Materie* und *Dunkle Energie*

Ein besonders anschauliches Beispiel für musterbasierte indirekte Beweisführung findet sich – aus meiner Sicht – in der Astrophysik und Kosmologie, insbesondere in der Annahme und Begründung der Existenz von dunkler Materie und dunkler Energie. Diese „Entitäten" konnten bislang durch keine direkte Messmethode eindeutig nachgewiesen werden. Sie sind weder sichtbar noch unmittelbar messbar oder direkt registrierbar. Dennoch wird ihre Existenz durch die strukturierten und konsistent wiederkehrenden Muster der beobachtbaren Welt für das wissenschaftliche Denken zwingend nahegelegt. Ein klassisches Beispiel hierfür sind die Rotationskurven von Galaxien. Würde man ausschließlich die gravitative Wirkung der sichtbaren, leuchtenden Materie berücksichtigen, müssten sich Sterne in den äußeren Bereichen von Galaxien deutlich langsamer bewegen. Tatsächlich zeigt sich jedoch, dass das Rotationsprofil in nahezu allen bekannten Spiralgalaxien in vergleichbarer Weise von dieser

[55] Vgl. KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions.* University of Chicago Press, Chicago, IL, 1962.

[56] KNUTH, Donald E.: *The Art of Computer Programming. Volume 3: Sorting and Searching* (2nd ed.): Addison-Wesley, Reading, MA, 1998. – Teil der grundlegenden Werkreihe zur Algorithmik und Mustererkennung in der Informatik (*The Art of Computer Programming* Vols. 1–3). Vgl. RUSSELL, Stuart J., NORVIG, Peter: *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.): Pearson, Hoboken, NJ, 2021. Eines der meistverwendeten Standardwerke zur künstlichen Intelligenz mit besonderem Fokus auf Mustererkennung, maschinelles Lernen und logische Modellierung.

Erwartung abweicht: Die Sterne bewegen sich relativ zur sichtbaren Masse zu schnell.[57] Dabei handelt es sich nicht um eine einmalige Anomalie, sondern um ein wiederkehrendes, universelles Muster, das ad-hoc-Erklärungen ausschließt.

Ein weiteres evidentes Muster zeigt sich in der Gravitationslinsenwirkung. Hier wird das Licht entfernter Galaxien durch die Gravitation einer im Vordergrund liegenden Masse abgelenkt. Die gemessene Linsenwirkung weist jedoch konsistent auf eine größere Masse hin, als durch die sichtbare Materie erklärbar wäre. Ein prominentes Beispiel ist der sogenannte Bullet Cluster,[58] bei dem sich die Verteilung der sichtbaren Materie räumlich von der gravitativen Wirkung trennt, sich jedoch im Rahmen des Modells der dunklen Materie kohärent erklären lässt. Auch hier handelt es sich nicht um ein singuläres Phänomen, sondern um ein reproduzierbares und konsistentes Muster. Die feinstrukturierte Verteilung der Fluktuationen der kosmischen Mikrowellenhintergrundstrahlung (CMB) liefert eine weitere entscheidende Evidenz. Die durch die Planck-Mission gemessenen Spektren[59] zeigen ein hochpräzises Muster, das ohne die Einbeziehung von dunkler Materie und dunkler Energie nicht adäquat beschrieben werden kann. Die CMB stellt dabei kein zufälliges Rauschen dar, sondern fungiert als diagnostisches Instrument, das Rückschlüsse auf die Zusammensetzung des Universums erlaubt.

Der entscheidende Punkt ist somit: Die Existenz von dunkler Materie und dunkler Energie wird in der Wissenschaft nicht deshalb angenommen, weil sie direkt beobachtet worden wären, sondern weil die beobachtbaren Phänomene des Universums strukturierte und reproduzierbare Muster aufweisen, die sich anderweitig nicht hinreichend erklären lassen.

Diese Muster sind keine zufälligen Ähnlichkeiten, sondern kausale Spuren, die auf die Existenz und Wirksamkeit einer nicht direkt beobachtbaren Realität verweisen.

---

[57] RUBIN, Vera C., FORD JR, W. Kent., THONNARD, Norbert: „Rotational Properties of 21 Sc Galaxies with a Large Range of Luminosities and Radii, from NGC 4605 (R = 4kpc) to UGC 2885 (R = 122kpc)", *The Astrophysical Journal*, 238 (1980), 471–487. – Diese Studie zeigte erstmals eindeutig, dass die Rotationskurven von Spiralgalaxien eine deutlich größere Masse voraussetzen, als durch sichtbare Materie erklärbar wäre, und trug maßgeblich zur Etablierung der Hypothese der dunklen Materie bei.

[58] CLOWE ,Douglas, BRADAČ, Maruša, GONZALEZ Anthony H., MARKEVITCH, Maxim, RANDALL, Scott W., JONES, Christine, ZARITSKY, Dennis: „A Direct Empirical Proof of the Existence of Dark Matter", *The Astrophysical Journal Letters*, 648 (2006), L109–L113. – Die bekannte Untersuchung des sogenannten Bullet Cluster, die zeigt, dass sich die gravitative Masse räumlich von der sichtbaren Materie trennt, und als einer der stärksten empirischen Hinweise auf die Existenz dunkler Materie gilt.

[59] Planck Collaboration, „Planck 2018 Results. VI. Cosmological Parameters", *Astronomy & Astrophysics*, 641 (2020), A6. – Die Daten der Planck-Mission zur kosmischen Mikrowellenhintergrundstrahlung liefern hochpräzise Muster, die für die quantitative Modellierung von dunkler Materie und dunkler Energie unverzichtbar sind.

Bioarchäologie: diagnostische Muster

Das Prinzip der Mustererkennung und -analyse gilt in gleicher Weise für mein eigenes Fachgebiet, die bioarchäologischen und biologisch-anthropologischen Forschungen.

Bei der Analyse von Skelettfunden lassen sich anhand morphologischer Muster grundlegende biologische Merkmale bestimmen, etwa das Geschlecht (z. B. anhand von Beckenmerkmalen, Schädelmorphologie sowie Muskelansatzstellen), das Sterbealter (Zahnabnutzung, Epiphysenverschluss u. a.) oder auch Verwandtschaftsverhältnisse.[60]

In der Paläopathologie ermöglichen charakteristische Veränderungsmuster an Knochen die Identifikation von Krankheitsbildern und deren Ursachen, beispielsweise Tuberkulose, Syphilis, Arthrose, Knochentumoren, Lepra oder Mangelerscheinungen.[61]

Dieser musterbasierte Ansatz ist jedoch nicht nur ein diagnostisches Instrument, sondern zugleich eine Grundlage historischer Rekonstruktion. So lassen sich etwa bei der archäologischen Untersuchung von Massengräbern anhand der Lage und Positionierung der Bestatteten unterschiedliche Todesumstände rekonstruieren, etwa die Unterscheidung zwischen im Kampf Gefallenen und Opfern systematischer Hinrichtungen. Auch die Verteilung und Art von Verletzungen bilden diagnostische Muster: Dynamische Kampfverletzungen – etwa Abwehrverletzungen oder unregelmäßige Frakturen – unterscheiden sich deutlich von systematischen Hinrichtungsmerkmalen, wie beispielsweise Schussverletzungen im Hinterkopf oder standardisierte Schnittspuren im Nackenbereich. Schließlich hinterlässt auch der Einsatz von Waffen spezifische Spuren: Anhand von Schnitt- und Schlagmarken an Knochen lassen sich unterschiedliche Waffentypen identifizieren, etwa Säbel, Schwert, Axt oder – im Falle von Schussverletzungen – auch bestimmte Feuerwaffen.[62]

---

[60] SCHWARTZ Jeffrey H.: *Skeleton Keys: An Introduction to Human Skeletal Morphology, Development, and Analysis* (2nd ed.) Oxford University Press, Oxford, 2007., WHITE Tim D., BLACK Michael T., FOLKENS Pieter A., *Human Osteology* (3rd ed.) Academic Press, San Diego, CA, 2011.,

[61] ORTNER, Donald H., UBELAKER, Douglas H. (edd.): *Human Paleopathology: Current Syntheses and Future Options.* Smithsonian Institution Press, Washington, DC, 1992., ORTNER, Donald H. *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (2nd ed.). Academic Press, San Diego, CA, 2003.

[62] UBELAKER, Douglas H.: *Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation* (3rd ed.), Taraxacum, Washington DC, 1999. – Ein grundlegendes Werk der forensischen und bioarchäologischen Anthropologie, das insbesondere detaillierte methodische Anleitungen zur Untersuchung von Massengräbern, Bestattungskontexten und Traumaspuren bietet.

Kriminalistik und Genetik: Ausschluss und Identifikation

Diese Muster sind offensichtlich nicht bloß beschreibende Kategorien, sondern ontologische und kausale Signifikanten: Sie erschließen den Ursprung eines Geschehens, die Motivation der Beteiligten und den historischen Kontext.

Ebenso wie in der Kriminalistik bei der Analyse eines Verbrechens aus Spuren kausale Schlussfolgerungen gewonnen werden – wer, wann, wie und warum gehandelt hat –, ermöglichen bioarchäologische Untersuchungen anhand von Skelett- und Bestattungsmustern die Rekonstruktion sozialer Strukturen und Gewaltverhältnisse vergangener Gemeinschaften. Die Kriminalistik stellt hierbei ein besonders anschauliches Beispiel für die Anwendung von Mustern dar. Fingerabdrücke, DNA-Profile, ballistische Spuren, Blutspurenmuster (Verteilung und Richtung) oder Schuhabdruckmuster dienen nicht nur der Identifikation, sondern auch der Differenzierung: Sie ermöglichen es, falsche Verdächtige auszuschließen und Beweismittel eindeutig einer Quelle zuzuordnen.

Die logische Struktur kriminalistischer Analyse lässt sich wie folgt beschreiben: **Muster → Ausschluss → Identifikation → Feststellung eines kausalen Zusammenhangs**.[63]

Auch in der Evolutionsbiologie spielen Muster eine zentrale Rolle, insbesondere in Form genetischer Sequenzen, die Aufschluss über evolutionäre Verwandtschaftsverhältnisse geben. Genetische Marker – etwa SNPs (Single Nucleotide Polymorphisms) oder STRs (Short Tandem Repeats) – ermöglichen die Rekonstruktion von Abstammungslinien und funktionalen Zusammenhängen. Für die Evolutionsbiologie ist das Muster somit ein Hinweis auf gemeinsamen Ursprung und bildet den Schlüssel zu historischen, kausal erklärbaren Prozessen. Darüber hinaus hat sich die Genetik zu einem diagnostischen Instrument entwickelt: Sie erlaubt die Identifikation genetischer Dispositionen für Krankheiten sowie die Rekonstruktion der Herkunft von Populationen.[64] Das genetische Muster ist daher nicht bloß Ausdruck von Übereinstimmung, sondern verweist auf Ursprung und Funktion.

---

[63] Vgl. HOUCK, Max M., SIEGEL, Jay A.: *Fundamentals of Forensic Science* (2nd ed.), Academic Press, Waltham, MA, 2010. – Ein grundlegendes Werk der Kriminalistik, das die logische Struktur kausaler Schlussfolgerungen aus Spuren detailliert darstellt, einschließlich Fingerabdruck-, DNA- und ballistischer Analysen sowie weiterer Musterformen.

[64] Vgl. RIDLEY, Matt: *Evolution* (3rd ed.) Blackwell Publishing, Malden, MA, 2004. – Eine umfassende Einführung in die Evolutionsbiologie und ihre empirischen Grundlagen, mit besonderem Fokus auf die Bedeutung genetischer Muster (SNPs, STRs) für Abstammung und Funktion. Vgl. JOBLING, Mark A., HOLLOX, Edward, HURLES, Matthew, KIVISILD Toomas, TYLER-SMITH, Chris: *Human Evolutionary Genetics* (2nd ed.) Garland Science, New York, NY, 2013. – Ein grundlegendes Werk zur menschlichen Evolutionsgenetik, das die Anwendung genetischer Marker bei der Analyse von Verwandtschaftsverhältnissen, Populationsgeschichte und Krankheitsdispositionen ausführlich behandelt.

Texte: Muster als diagnostische Signifikanten

Der gemeinsame Nenner aller naturwissenschaftlichen Disziplinen besteht darin, dass ein Muster kein zufälliges oder selbstzweckhaftes Element ist, sondern ein ontologischer und kausaler Signifikant: Es hat einen Ursprung und verweist auf ein Ziel. Es markiert eine Kausalkette, die von der Wissenschaft erkannt, beschrieben und angewendet werden kann. Die Erkennung von Mustern folgt daher einer diagnostischen Logik: Sie ist in der Lage, zufälliges Rauschen auszublenden, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und sowohl Prognosen als auch Eingriffe zu ermöglichen.

Als Anthropologin und Bioarchäologin ist diese musterorientierte Perspektive für mich nicht lediglich eine methodische Anforderung, sondern eine grundlegende Denkhaltung. In der Analyse von Skelettfunden, Verletzungsformen und Bestattungsritualen ermöglicht erst die systematische Erfassung von Mustern die Rekonstruktion menschlichen Verhaltens, von Entscheidungen, Intentionen und sozialen Dynamiken über Zeiträume von Jahrhunderten oder Jahrtausenden hinweg.

Diese Fähigkeit – die in Mustern enthaltenen logischen Zusammenhänge zu erkennen – lässt sich in gleicher Weise auf die Analyse von Texten anwenden.

Wie in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit im Detail gezeigt wird, treten in der Bibel, in der christlichen Tradition sowie in den Schriften der Kirchenväter keine isolierten, arbiträren „Motive“ auf, sondern wiederkehrende, systemische Muster, die sich innerhalb eines kohärenten Rahmens bewegen. Diese Muster zeigen – ebenso wie in den Naturwissenschaften – nicht bloß formale Ähnlichkeiten, sondern fungieren als funktionale diagnostische Instrumente: Sie ermöglichen die Differenzierung hinsichtlich des Ursprungs von Quellen – göttlich oder dämonisch – sowie hinsichtlich Zielsetzung und Wirkungsweise von Eingriffen.

Eine der zentralen Erkenntnisse meiner Forschung besteht darin, dass biblische Erzählungen, Gebote oder Heiligenlegenden weder zufällige ideologische Konstruktionen darstellen noch ein ad hoc entstandenes Konglomerat übernommener „Wandermotive“ sind, sondern ein streng logisch aufgebautes System. Gerade die wiederkehrenden Muster machen diese Struktur erkennbar und interpretierbar. Die Analyse biblischer Muster ist daher keine spekulative oder diffuse religiöse Deutung, sondern eine logisch konsistente Denkweise, die in der Lage ist, scheinbar isolierte Elemente miteinander zu verbinden und die dahinterliegende geistige Dynamik und Ordnung zu rekonstruieren. Selbst dann, wenn ein Text die Quelle dieser Dynamik nicht explizit benennt, weist das Muster dennoch klar auf Ursprung und Intention hin

– ähnlich wie astrophysikalische Beobachtungen die dunkle Materie nicht direkt sichtbar machen, ihre Existenz jedoch zwingend nahelegen.

Beispiele für solche diagnostischen Muster sind etwa blutbesiegelte Bündnisse, Praktiken von Menschen- und Kinderopfern, Formen des Götzendienstes, destruktive Muster von Lüge und Gewalt innerhalb von Gemeinschaften sowie Symptome von Besessenheit.

Es ist entscheidend zu betonen, dass die biblische und christliche Tradition nicht in der Akkumulation von „Motiven“ besteht: Die hier beobachtbaren Muster sind keine folkloristischen Elemente, sondern ontologische Codes, die zwischen Ordnung und Unordnung sowie zwischen göttlicher und dämonischer Herkunft unterscheiden. Diese diagnostische Funktion bildet die Grundlage der inneren Logik und normativen Kraft religiöser Texte. Aus diesem Grund kann die Analyse religiöser Muster nicht auf literaturwissenschaftliche oder ästhetische Kategorisierungen reduziert werden.

Das Muster ist im religiösen Diskurs nicht als dekoratives Element zu verstehen, sondern als ontologische Aussage: als sichtbares Zeichen einer unsichtbaren, intelligenten Ordnung – oder ihrer Verzerrung. Die angemessene methodische Herangehensweise besteht daher nicht in der Katalogisierung von „Wandermotiven“, sondern in einem diagnostisch-logischen Modell, das in der Lage ist zu klären, woher ein Muster stammt, wie es funktioniert und welchem Zweck es dient.

Die strukturell-logische Analyse religiöser Texte und Traditionen folgt somit demselben wissenschaftlichen Grundprinzip, das auch in Mathematik, Physik, Biologie, Genetik, Kriminalistik oder Astrophysik Anwendung findet: Ein Muster verweist nicht nur auf Ähnlichkeit, sondern auf Ursprung und Kausalität. Die Erkenntnis dieses Zusammenhangs ist entscheidend, um zu verstehen, wie religiöse Sprache, Symbolik und Ritual funktionieren – nicht nur auf ästhetischer Ebene, sondern als Instrumente zur Unterscheidung und Deutung von Wirklichkeit.

Zusammenfassend

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Was die moderne Naturwissenschaft heute in Form von Mustern, Strukturen und Gesetzmäßigkeiten in der Welt erkennt, wurde in der jüdischen und christlichen Tradition bereits Jahrhunderte, ja Jahrtausende zuvor als geistige Struktur beschrieben und interpretiert. Dies ist jedoch kein Hinweis darauf, dass jüdisches oder frühchristliches Denken die Kräfte der Natur in naiver oder primitiver Weise „personifiziert“

hätte. Im Gegenteil: Es bezeugt die Einsicht, dass die Wirklichkeit in einer mehrschichtigen und hierarchischen Ordnung strukturiert ist.

Für das patristische und biblische Weltbild waren die Gesetzmäßigkeiten der physischen Welt ebenso wie wiederkehrende Formen der Verzerrung – jene dämonischen Muster, die auch in anderen polytheistischen Systemen sowie in bestimmten sich selbst als monotheistisch verstehenden Religionen erkennbar sind – keine autonomen, abgeschlossenen Systeme. Vielmehr galten sie als Indikatoren transzendenter Verzerrungen, die auf das Wirken gefallener geistiger Wesen zurückgeführt wurden. Muster erscheinen in diesem Verständnis daher nicht als blinde Abbildungen natürlicher Gesetzmäßigkeiten, sondern als diagnostische Instrumente, die die geistigen Strukturen sichtbar machen, welche die Welt hervorbringen und prägen. Die Wirklichkeit reduziert sich in dieser Perspektive nicht auf eine Abfolge materieller Phänomene, sondern ist Teil eines tieferen, vertikal strukturierten Zusammenhangs, in dem die sichtbare Welt als Ausdruck einer unsichtbaren Ordnung – oder ihrer Verzerrung – zu verstehen ist.

Diese Sichtweise steht nicht im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Ansätzen, sondern ergänzt sie: Während die Wissenschaft beschreibt und modelliert, wie die Welt funktioniert, stellt die theologische und patristische Tradition darüber hinaus die Frage, warum Ordnung oder Verzerrung existiert, woher diese Strukturen stammen und auf welches Ziel sie ausgerichtet sind.

Es ist dabei ausdrücklich zu betonen, dass die Leserinnen und Leser den Schlussfolgerungen dieser Arbeit nicht zustimmen müssen. Die vorliegende Untersuchung verfolgt kein missionarisches Ziel. Ihr Anliegen besteht nicht in der Vermittlung religiöser Überzeugungen, sondern in der historischen und geistesgeschichtlichen Darstellung jener Denkweise, die die christlichen Gemeinschaften der ersten anderthalb Jahrtausende nach Christus geprägt hat. Im untersuchten Zeitraum – insbesondere in der patristischen Epoche – bildete gerade dieses vertikale, auf Mustern beruhende und eine transzendente Ordnung voraussetzende Weltverständnis die Grundlage des christlichen Glaubens und seiner institutionellen Ausformung.

Dabei handelte es sich nicht um eine abstrakte theologische Konstruktion, sondern um eine Denkweise, die sämtliche Bereiche des Lebens durchdrang: Rechtsprechung, gesellschaftliche Ordnung, politische Machtstrukturen, militärisches Handeln, Bildung und soziale Normen.

Die Aufgabe der historischen Forschung besteht darin, die innere Logik und Kohärenz einer Epoche zu verstehen und adäquat darzustellen. Diesem Ansatz folgt die vorliegende

Arbeit: weder mit missionarischer Absicht noch mit reduktiver Bewertung, sondern mit dem Ziel, die Selbstdeutung der untersuchten Zeit freizulegen. Es geht darum zu zeigen, wie Menschen und Gemeinschaften ihre eigene Welt verstanden haben – in einem Deutungshorizont, in dem die vertikale und transzendente Ordnung nicht als abstrakte Theorie, sondern als Grundlage von Alltag, Recht und sozialer Organisation erfahren wurde.

In diesem Sinne besitzt die Arbeit einen apologetischen Charakter, insofern sie die Integrität des christlichen Denkens der untersuchten Epoche verteidigt: Sie unterdrückt die Quellen nicht und zwingt sie nicht in moderne Deutungsschemata. Stattdessen lässt sie die Texte in ihrer Eigenlogik sprechen und macht jene strukturellen und geistigen Z usammenhänge sichtbar, die für die Menschen der Zeit den Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit bildeten.

6. DÄMONOLOGIE ALS HERMENEUTISCHER SCHLÜSSEL ZUM VERSTÄNDNIS DER CHRISTLICHEN BESTATTUNG, DES KÖRPERVERSTÄNDNISSES, DES HEILIGENKULTS UND DER RECHTSORDNUNG

> „Zieht die Waffenrüstung Gottes an, damit ihr den Nachstellungen des Teufels standhalten könnt! Denn wir haben nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Mächte und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsteren Welt, gegen die bösen Geister in den himmlischen Bereichen.“ (Eph 6,11–12)

EINLEITUNG

Das christliche Weltbild versteht die menschliche Existenz in der Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Ordnung. Der Mensch existiert nicht ausschließlich in einer profanen Welt, sondern in einer Wirklichkeit, in der sowohl göttliche Gnade als auch dämonisches Wirken präsent sind und auf alle Ebenen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens einwirken. Diese Perspektive ist kein ergänzendes Element des christlichen Denkens, sondern dessen Grundstruktur.

Die meisten modernen historischen, archäologischen und bioanthropologischen Interpretationen berücksichtigen diese ontologische Grundlage nicht. Infolgedessen erscheinen die innere Logik von Bestattungspraktiken, Heiligenkult und rechtlichen Regelungen fragmentiert und häufig missverstanden. Die Dämonologie ist in diesem Zusammenhang kein peripheres Phänomen, sondern ein hermeneutischer Schlüssel: ein strukturelles Element, das die christlichen Praktiken im Umgang mit Körper, Tod und Heiligkeit miteinander verbindet.

In den ersten anderthalb Jahrtausenden des Christentums war der Kampf gegen die Dämonen nicht nur eine Frage individueller Erlösung, sondern auch die Grundlage der Bewahrung der sozialen Ordnung. Besondere Aufmerksamkeit galt Sterbenden und Verstorbenen, da der Mensch in diesem Zustand als besonders anfällig für dämonischen Einfluss galt. Diese Einsicht blieb nicht theoretisch, sondern manifestierte sich in konkreten liturgischen, rechtlichen und bestattungsbezogenen Formen.

Es ist entscheidend zu verstehen, dass die Realität der Dämonologie nicht in einer linearen Erzählstruktur erfasst werden kann. Ereignisse, Entscheidungen und die „Akteure" – Gott, Lucifer, die gefallenen Engel, das erste Menschenpaar, die Wächter sowie Christus und Maria – folgen nicht einer einfachen Chronologie, sondern sind in kosmische Ordnungen und geistige Entscheidungsräume eingebunden.

Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis (Gen 1,26–27), als Einheit von Leib und Seele, und verlieh ihm eine einzigartige Würde, die weder den Engeln noch anderen Geschöpfen zukommt. Die menschliche Existenzform – trotz ihrer Fragilität und materiellen Begrenztheit – ist der Ort, an dem Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, sich selbst zu offenbaren. Das Wort nahm keine Engelgestalt an, sondern menschliche Natur, gebunden an Materie, Sterblichkeit und Leidensfähigkeit (vgl. Phil 2,6–8; Hebr 2,14–18). Der Ursprung der dämonischen Welt ist daher nicht an ein einzelnes historisches Ereignis gebunden, sondern an den ewigen Heilsplan Gottes, in dem die Inkarnation – die Menschwerdung des mit dem Vater wesensgleichen Logos – bereits vor der Schöpfung intendiert war.

In gleicher Weise war die Erhöhung der makellosen Frau über die Engel bereits vor der Schöpfung beschlossen und im göttlichen Plan gegenwärtig.[65] Der Fall Lucifers ist somit nicht nur

[65] Die Inkarnation des Wortes und die Rolle der makellosen Frau sind nicht als nachträgliche Antwort auf die Sünde des Menschen und der gefallenen Engel, die den Menschen verderben, zu verstehen, sondern als von Anfang an bestehender Bestandteil des göttlichen Heilsplans. Zwar spricht die Heilige Schrift dies nicht in expliziter Form aus; auf der Grundlage der patristischen Tradition, der scholastischen Theologie und mehrerer päpstlicher Äußerungen lässt sich jedoch die Aussage tragfähig begründen, dass Maria – als im Voraus vorgesehene Mittlerin der Inkarnation – bereits im Augenblick der Weltschöpfung einen Platz im göttlichen Denken hatte und dass ihre Gnadenordnung die natürliche Ordnung der Engel überragt, da sie dazu bestimmt war, Mutter Gottes zu werden. „Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Grundlegung der Welt, damit wir heilig und untadelig seien vor ihm" (Eph 1,4). Wenn dies für alle Gläubigen gilt, dann in noch höherem Maße für Maria, die nicht nur „untadelig", sondern bereits bei ihrer Empfängnis völlig ohne Sünde war. Die christliche Theologie bezeichnet dies als *praedestinatio singularis*: Marias Erwählung zur Mutter Christi erfolgte vor Anbeginn der Welt. Vgl. ferner: Ambrosius von Mailand: *Hexaemeron*, V: „Die Gestalt Mariens sah der Vater schon vor der Erschaffung der Welt als Mutter und Werkzeug des Erlösungsplans." Augustinus von Hippo: *De sancta virginitate*, 3: „Sie (Maria) war vorhergesehen, sie war vorher erwählt, denn von ihr nahm das Wort Fleisch an." Bonaventura, *Speculum B. V. Mariae*, Teil III: „Gott erhob Maria nicht nur über die Heiligen, sondern auch über die Engel, denn sie wurde die Mutter des Wortes." Louis-Marie Grignion de Montfort: *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*: „Als Gott die Engel erschuf, kannte er Maria bereits und wusste, dass sie ihre Königin sein würde."

als Ablehnung der göttlichen Ordnung zu verstehen, sondern auch als vorweggenommene Ablehnung des Geheimnisses der Inkarnation und – in besonderer Weise – der Person Marias, der Mutter des Erlösers.[66] Diese Dimension übersteigt die zeitliche Struktur menschlicher Geschichte bei weitem und ist nicht auf die Versuchung Adams und Evas oder die Erschaffung des Menschen beschränkt.

Lucifers radikale Verweigerung, die in der Tradition mit dem Ausdruck *Non serviam* („Ich werde nicht dienen") zusammengefasst wird, ist nicht das Endergebnis eines Prozesses, sondern Ausdruck seiner gewählten Grundstruktur. Diese innere Haltung wird durch Christus selbst offengelegt (Joh 8,44). Die theologische Tiefe dieser Aussage ist vielschichtig und kann hier nur angedeutet werden. Ihre grundlegende Bedeutung erschließt sich jedoch im Kontext biblischer und patristischer Tradition[67] (vgl. Jes 14,12–15; Ez 28,12–19; Joh 8,44; Offb 12,7–9) und ist unerlässlich für das Verständnis der im *tempus Ecclesiae* auftretenden ikonographischen Darstellungen sowie der in den Heiligenviten beschriebenen dämonischen Versuchungen.

Der Fall der Wächter führt zu einer weiteren, auch physischen Vertiefung der Störung der Schöpfungsordnung. Die von Gott abgefallenen Engel verändern durch die Annahme körperlicher Gestalt und durch verbotene Verbindungen mit Menschen die menschliche Natur selbst – ebenso wie die Welt, in der Wesen entstehen, die ursprünglich nicht zur Ordnung der Schöpfung gehörten (Gen 6,1–4).

Warum geschieht dies? Weil der Mensch als Träger des *imago Dei* (Gen 1,26–27) das Zentrum dieser Auseinandersetzung bildet. Gerade dieses Gottesbild im Menschen ist es, das von der dämonischen Ordnung nicht ertragen werden kann. Der Mensch steht daher im Mittelpunkt eines

---

[66] Anselm von Canterbury lehrt in *De Conceptu Virginali* ausdrücklich, dass einer der Gründe für Lucifers Fall im Hass gegen die Ordnung der Inkarnation bestand, insbesondere dagegen, dass eine „irdische Frau" Mutter des Sohnes Gottes werden sollte, jenes Sohnes, der mit dem Vater wesensgleich (*homoousios*) ist: „*Noluit subesse Deo per hominem*." Bernhard von Clairvaux führt im *Sermo in Adventu* aus, dass *Non serviam* bedeute: „*non subditur humilitati Filii Dei, qui ex femina natus est*", das heißt: Der gefallene Engel verweigert sich der Demut des Sohnes Gottes, der von einer Frau geboren wird. Vgl. ferner: KOVÁCS, Zoltán: *Íme, az Úr szolgálóleány. Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*. 2., überarb. Aufl., Budapest, 2022, S. 50, 104–118. (Die ausführliche Entfaltung folgt später.)

[67] Augustinus von Hippo: *De civitate Dei* XIV,11–13: Augustinus zitiert *Non serviam* nicht wörtlich, sieht aber das Wesen der Rebellion im Stolz des Engels: „*amavit propriam potestatem*" – er liebte seine eigene Macht –, was die Zurückweisung der Herrschaft Gottes bedeutet. Hieronymus: *In Isaiam* XIV: Auf der Grundlage von Jes 14 deutet er den Fall Lucifers: „*Lucifer… qui dicit: ascendam in caelum, super astra Dei exaltabo solium meum*." Hieronymus betont den Stolz des Engels und die Verweigerung des Dienstes Gottes. Gregor der Große: *Moralia in Iob* XXXIV: Das Wesen des satanischen Falls besteht in der Verwerfung der Herrschaft Gottes und im Streben nach eigener Herrschaft. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De Coelesti Hierarchia*, Kap. IV–VIII: Der Fall erscheint als Verweigerung der heiligen Ordnung (*taxis*); der Engel beugt sich nicht unter die Ordnung des göttlichen Lichtes. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, q. 63, a. 2–3: Das Wesen des Falls ist Unordnung, Stolz und die Verweigerung der Unterordnung unter Gott („*inordinate appetivit esse sicut Deus*"). Die ausführliche Entfaltung folgt später.

kosmischen Konflikts, dessen Einsatz nichts Geringeres ist als der Mensch selbst. Dieser Konflikt ist kein dualistisches Gleichgewicht zwischen Gut und Böse, sondern Teil einer zielgerichteten Geschichte, deren Ausgang bereits feststeht – auch wenn der Kampf noch andauert. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist das eigentliche Schlachtfeld.

In der himmlischen Sphäre – wie mehrere Kirchenväter betonen – erfolgt Erkenntnis nicht schrittweise oder empirisch, sondern als unmittelbare, wenn auch begrenzte Teilhabe am Licht der Wahrheit. Die reinen geistigen Wesen erkennen nur das, was ihnen von Gott offenbart wird.[68] Lucifers Aufstand ist daher nicht nur eine Entscheidung, sondern ein bewusster Überschritt der gesetzten Grenzen, in einem Zustand, in dem er bereits Anteil an der Wahrheit hatte, diese jedoch frei verwarf. Obwohl Lucifer nicht Teil der menschlichen Natur wurde, wurde er durch seinen Fall dennoch zum „Fürsten dieser Welt" (vgl. Joh 12,31; 14,30). Diese Stellung ist paradox: ein überzeitliches Wesen, das zugleich in die Heilsgeschichte eingebunden ist; ausgestattet mit kosmischer Macht, aber einem bereits bestimmten Ende entgegengehend. Gerade diese Spannung macht die vollständige Erfassung der dämonischen Wirklichkeit schwierig. Für den Menschen bleibt verborgen, wie weit die tatsächliche Wirksamkeit des Bösen im Raum der Geschichte und der menschlichen Existenz reicht.

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist daher die Annahme, dass das christliche Verständnis des Körpers, der Bestattung und des Heiligenkults nur dann kohärent erschlossen werden kann, wenn die zugrunde liegende dämonologische und angelologische Struktur als ontologische Realität verstanden wird – und nicht als bloß symbolische oder kulturelle Konstruktion.

DER SCHLÜSSEL ZUR DÄMONOLOGIE: DAS *NON SERVIAM* – NICHT ALS LINEARER, SONDERN ALS KOSMISCHER ENTSCHLUSS

> „*Quomodo cecidisti de caelo, lucifer, fili aurorae? Deiectus es in terram, qui vulnerabas gentes.*" – „Wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern, Sohn der

[68] Pseudo-Dionysius Areopagita führt in *De coelesti hierarchia* II–III aus, dass die göttliche Erkenntnis der Engel weder autonom noch schrittweise erfolgt, sondern eine maßhafte Teilhabe am göttlichen Licht darstellt; Augustinus von Hippo betont in *De Trinitate* XIII,7, dass die Erkenntnis der Engel intuitiv, jedoch begrenzt ist und das Wesen Gottes nicht schaut; Gregor der Große lehrt in *Moralia in Iob* II,49, dass sie den göttlichen Willen ausschließlich durch Offenbarung erkennen; vgl. ferner Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 55, a. 2–3, wo die Erkenntnis der Engel als auf geschaffenen Licht gegründete, nicht empirische, sondern infused Erkenntnis bestimmt wird.

Morgenröte [Hêlēl ben šāḥar]? Zur Erde hinabgestürzt bist du, Bezwinger der Völker!“ (Jes 14,12)[69]

[69] Obwohl die rabbinische Tradition die Worte Jesajas (Jes 14,4–12) ausschließlich auf den König von Babylon bezog und als Spott über einen heidnischen Herrscher verstand, ist die tiefere Schicht des Textes früheren und kosmischen Ursprungs. Die archaische jüdische Überlieferung wurde von der christlichen Tradition auf der Ebene des kosmischen Konflikts bewahrt und bereits seit den frühesten Zeiten (Justin Martyr, Tertullian, Origenes, Augustinus von Hippo) als Enthüllung gelesen: Der im prophetischen Text erscheinende „Sturz vom Himmel“ und die Bezeichnung „Sohn der Morgenröte“ (*lucifer*, *hêlēl ben šāḥar*) sind keine politische Metapher, sondern die Benennung eines Wesens, das aus der himmlischen Ordnung herausfällt und in seinem Hochmut „dem Höchsten gleich werden will“ (Jes 14,13–14).
Die christliche typologische Lektüre stellt keine neue Deutung dar, sondern eine vertikale Lesart der Offenbarung: Sie legt offen, dass hinter den irdischen Machtstrukturen und den Götzendienstordnungen „der Fürst dieser Welt“, der Satan, wirkt (2 Kor 4,4). Dieselbe Logik erscheint parallel im Exodus im Fall des Pharao, der im Text nicht als gewöhnlicher menschlicher Herrscher seiner Zeit erscheint, sondern als menschlicher Repräsentant einer dämonischen Götzenherrschaft (vgl. die ausführliche Darstellung unten). Vgl. Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, cap. 103 (BKV), Online: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1076/compare/dialogue-of-justin-philosopher-and-martyr-with-trypho-a-jew/104/dialogus-cum-tryphono-judaeo [letzter Zugriff: 07.09.2025]: Er analysiert die Herkunft der Namen des Dämons (*diabolos*) und stellt fest, dass derjenige, der Adam täuschte, auch Christus zu versuchen suchte – derselbe, den die hebräische Sprache „Satan“ nennt, was „Abtrünniger“ bzw. „Rebell“ bedeutet, und dessen mehrere Bezeichnungen auf seine gefallene engelhafte Natur hinweisen. Der Name „Satanas“ ergibt sich aus der Verbindung von „Satan“ und „Schlange“ (*nas*). „*ἢ λέοντα τὸν ὠρυόμενον ἐπ' αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον, ὃν Μωυσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ἰὼβ καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ διάβολος κέκληται, καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται, ὄνομα ἀπὸ τῆς πράξεως ἧς ἔπραξε σύνθετον κτησάμενον αὐτὸν μηνύων· τὸ γὰρ σατὰν τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστί, τὸ δὲ νὰς ὄνομα ἐξ οὗ ἡ ἑρμηνεία ὄφις ἐκλήθη· ἐξ ὧν ἀμφοτέρων τῶν εἰρημένων ἓν ὄνομα γίνεται σατανᾶς.*” Nach der englischen Version, in der Übersetzung des Autors: „Oder er verstand unter dem brüllenden Löwen den Teufel, den Mose zwar Schlange nennt, der aber im Buch Hiob und bei Sacharja als ‚diabolos‘ erscheint und von Jesus ‚Satan‘ genannt wird – wodurch gezeigt wird, dass er einen zusammengesetzten Namen aufgrund seiner Taten erhalten hat. Denn ‚Satan‘ bedeutet in der Sprache der Juden und Syrer ‚Abtrünniger‘ (*apostata*), während ‚Nas‘, von dem sich die Bezeichnung ableitet, ‚Schlange‘ bedeutet; aus der Verbindung beider entsteht der Name ‚Satanas‘.“
TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* IV,11, in: *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, ed. Roberts, A., Donaldson, J., Buffalo 1885: In dieser Passage legt Tertullian klar dar, dass der Ausdruck des Apostels Paulus „der Gott dieser Welt“ (2 Kor 4,4) nicht den Schöpfer, sondern den Teufel bezeichnet. Er zitiert dabei den Propheten Jesaja („Ich will dem Höchsten gleich sein, meinen Thron über die Wolken erheben“ – vgl. Jes 14,14) und zeigt, dass die götzendienerische Weltordnung, welche die Herzen der Ungläubigen verblendet, unter der Herrschaft des Teufels steht. Demgegenüber ist das „wahre Licht“, das aus der Finsternis hervorgegangen ist, von Gott durch Christus gegeben. Daher identifiziert Tertullian Christus konsequent als den Sohn des Schöpfergottes, „sein Ebenbild“, durch den das Licht erschienen ist – im Gegensatz zu Satan, der niemals gesprochen hat: „Es werde Licht.“.
ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem* hom. 13,6: Origenes deutet Jes 14,12–15 allegorisch und spricht vom Ursprung des gefallenen Engels (Lucifer), der in seinem Hochmut über den Thron Gottes aufsteigen wollte, jedoch hinabgestürzt wurde. In der christlichen Tradition bildet dies eine der Grundlagen dafür, dass der „Gott dieser Welt“ (2 Kor 4,4) nicht der Schöpfer, sondern Satan ist. Nach *De principiis* I,8 ist die Allegorie kein ästhetisches Spiel, sondern eine Weise, das Mysterium zu erschließen und zu vermitteln, die über eine am Buchstaben haftende Theologie hinausführt, insbesondere gegenüber chiliastischen Erwartungen. Es ist daher zu betonen, dass die patristische allegorische Auslegung – so auch bei Origenes – keine bloß übertragene Bildsprache darstellt, sondern die Erschließung des im Text enthaltenen göttlichen Mysteriums. Wenn Origenes etwa Jes 14,12 („Wie bist du vom Himmel gefallen, du Sohn der Morgenröte“) allegorisch deutet, identifiziert er dies nicht abstrahierend, sondern im eigentlichen, geistigen Sinn mit dem Fall Lucifers. Die Allegorie dient somit bei den Kirchenvätern nicht der „Verbergung“ der Wirklichkeit, sondern der Öffnung und Entfaltung der göttlichen Wahrheit.
Augustinus von Hippo, *De civitate Dei* XI,15: Er beschreibt den Fall Lucifers als Verlust der cherubinischen Lichtfülle und verweist dabei auf Jes 14,12 als prophetische Offenbarung des Engelsturzes. (Die lateinischen Textstellen stammen aus der online zugänglichen patristischen Sammlung der *Latin Library*; auf Seitenzahlen kritischer Editionen wird bewusst verzichtet, da die Analyse auf den gedanklichen Gehalt und nicht auf den textkritischen Apparat zielt.)

Die Grundlage der christlichen Dämonologie ist keine Abfolge historischer Ereignisse, sondern eine überzeitliche Entscheidung: die freie Zurückweisung der göttlichen Ordnung durch ein geschaffenes geistiges Wesen. Diese wird von der Tradition in der Formel *Non serviam* verdichtet.

Augustinus von Hippo stellt im XI. Buch von *De civitate Dei* klar fest, dass Satan nicht als böse geschaffen wurde, sondern „in der Wahrheit stand, aber nicht in ihr blieb" – er wandte sich also durch einen freien Willensakt gegen Gott. Die Formulierung *ab initio peccat* („er sündigt von Anfang an") bezieht sich bei ihm nicht auf den Moment der Schöpfung, sondern auf den Anfang der Sünde, deren Wurzel im Hochmut liegt.[70] Diese Entscheidung ist jedoch nicht das Ergebnis eines linearen Prozesses, sondern – entsprechend der Eigenart des geistigen Seins – ein einziger, endgültiger und unwiderruflicher Akt. Das *Non serviam* ist daher nicht eine Aussage unter vielen, sondern ein ontologischer Wendepunkt: die Zurückweisung des göttlichen Heilsplans. Im Zentrum steht dabei nicht allein die Rebellion gegen die göttliche Macht, sondern die Verweigerung des Geheimnisses der Inkarnation. Dass das Wort nicht eine engelhafte, sondern eine menschliche Natur annimmt, erscheint der geistigen Ordnung als Skandalon.

Die Folge dieser Rebellion ist zweifach: auf der geistigen Ebene unmittelbar und endgültig, in der menschlichen Geschichte jedoch sich schrittweise entfaltend. Daher ist das dämonische Wirken keine zufällige Abfolge von Erscheinungen, sondern eine Dynamik, die sich in kohärenten Mustern zeigt und entlang des gesamten Bogens der Heilsgeschichte nachvollzogen werden kann. Die Rebellion ist auf der geistigen Ebene vollständig und abgeschlossen, während sie sich in der geschaffenen Welt in konkreten Ereignissen realisiert und in Geschichtlichkeit übergeht – dies entfaltet die Heilige Schrift in ihrer ganzen Komplexität.[71]

---

[70] Augustinus von Hippo, *De civitate Dei* XI,15. Online: *The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ11.shtml [letzter Zugriff: 02.10.2025]

[71] In der rabbinischen, masoretischen Texttradition ist die Erinnerung an die himmlische Rebellion weitgehend verblasst: Der Ursprung der Sünde liegt nun nicht mehr in der zerstörerischen Intervention gefallener Engel, sondern in der menschlichen Ungehorsamkeit. Die apokryphen Schriften – insbesondere Henoch und das Buch der Jubiläen – bewahren hingegen noch die ursprüngliche Lehre von der Verletzung der himmlischen Ordnung, ebenso wie das im jüdischen Kanon ausgeschlossene, aber in der katholischen Bibel bewahrte Buch Tobit, in dem dämonische Besessenheit (Asmodeus) und engelhafte Intervention (Rafael) als gegensätzliche, jedoch nicht gleichrangige Kräfte erscheinen. Dennoch lässt sich in der Heiligen Schrift die Schandtat der Wächter identifizieren, auf die auch das Neue Testament Bezug nimmt: Petrus (2 Petr 2,4) und Judas (Jud 1,6–7) verweisen ausdrücklich auf jene Engel, die „ihre Würde nicht bewahrt, sondern ihre eigene Behausung verlassen haben" und deshalb „in ewigen Fesseln in der Finsternis" bis zum Gerichtstag festgehalten werden. Judas stellt unmittelbar die Parallele zu Sodom und Gomorra her, wo sie „in gleicher Weise anderem Fleisch nachgingen" – das heißt, in dieselbe naturwidrige, die Schöpfungsordnung pervertierende Begierde verfielen wie die Wächter. Durch diese Parallele bindet das Neue Testament den Ursprung der Sünde wieder an die Störung der kosmischen Ordnung zurück: Die Sünde der Engel ist keine bloße Ungehorsamkeit, sondern die Überschreitung der Grenzen der Schöpfung, die sich in der menschlichen Welt in Form dämonisch verzerrten Wissens und körperlicher Korruption fortsetzt. In den kanonisierten alttestamentlichen Texten wurde dieser kosmische Konflikt jedoch schrittweise umgeformt: Die Nephilim erscheinen – obwohl eindeutig Produkte der Korruption – als „Helden" und „Gewaltige" (Gen 6,4). Eine ähnliche Verschiebung zeigt sich im Fall Lucifers, der in der rabbinischen

Es ist notwendig, diese erste, überzeitliche Rebellion von einer – für uns – zweiten Form des Falls innerhalb der Engelsordnung zu unterscheiden: Der Abfall der Wächter gehört nicht unmittelbar zum *Non serviam* Lucifers, sondern ist als eine Abweichung anderer Natur zu verstehen. Der erste Fall, die Rebellion Lucifers, ist innerhalb der Ordnung der Hauptsünden mit der tiefsten Deformation des Hochmuts – verstanden als superbia, Selbstüberhebung und Selbstliebe – verbunden, die nach der Lehre der Kirche nicht nur eine unter den Hauptsünden ist, sondern deren grundlegende Quelle und Antriebskraft darstellt.[72]

Der Fall der Wächter hingegen entspringt nicht einem „reinen" Hochmut, sondern jenen Begierden, die den Hauptsünden der luxuria und invidia zugeordnet sind. Diese wurzeln zwar ebenfalls im Hochmut, verzerren jedoch die ihnen zugeordnete Seinsordnung auf andere Weise. Die Wächter fielen nicht durch die Zurückweisung der göttlichen Herrschaft, sondern durch ein Verlangen nach Besitznahme und Vereinigung innerhalb der geschaffenen Welt (Gen 6,1–4): sie trennten sich selbst und stürzten dadurch herab, wodurch sie eine ontologische Deformation in der Geschichte der Menschheit hervorriefen. Der zweite Engelsfall, die korrumpierende Tätigkeit der Wächter (1 Hen 6–16), stellt eine der kraftvollsten physischen Manifestationen jener überzeitlichen Rebellion dar. Obwohl ihre unmittelbare und aktive Tätigkeit auf Gottes Befehl hin beendet wurde – die gefallenen Engel wurden gebunden, und ihrem Wirken wurde ein Ende gesetzt (Jud 6; 2 Petr 2,4) –, lebt ihr Echo in der Geschichte der Menschheit fort. Durch die dämonische Neuordnung unter Lucifer und seinen untergeordneten Mächten erscheint es nach der Sintflut in Form neuer polytheistischer Welten und religiöser Strukturen. [73]

Tradition nicht mehr als Anführer einer kosmischen Rebellion erscheint, sondern als „Ankläger" (*śāṭān*) oder sogar als innerer böser Gedanke im Menschen interpretiert wird. Vgl. *Jewish Virtual Library*, „Satan", American-Israeli Cooperative Enterprise, Online: https://www.jewishvirtuallibrary.org/satan [letzter Zugriff: 19.11.2025]. Dadurch wurde die personale und transzendente Wirklichkeit des Bösen zunehmend zu einer inneren moralischen Kategorie abgeschwächt, während sie in den ursprünglichen Schichten der Heiligen Schrift noch als Folge einer objektiven Störung der Engelordnung erscheint. So bleibt die hinter der historischen Ebene liegende ontologische Realität – die Verwundung der himmlischen Ordnung und das Einströmen dämonisch verzerrten Wissens – in den Auslegungen verdeckt, lebt jedoch in den Tiefenschichten der prophetischen Texte weiter. Diese Muster sind erkennbar und identifizierbar, selbst dort, wo in den kanonisierten alttestamentlichen Texten Begriffe wie Dämon, Satan oder gefallener Engel nicht mehr explizit erscheinen, sondern nur in „allegorischer" Deutung.

[72] BERAN Ferenc: A kevélység az erkölcstanban. in: Puskás Attila, Perendy László, Hoványi Márton (edd.), *A hét főbűn. Teológiai tanulmányok*. (Varia Theologica 7) Szent István Társulat, Budapest, 2016. 29.

[73] Justin Martyr, *Apologia I.*, PG 6. Online: Bibliothek der Kirchenväter (BKV) https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1073a/versions/apologia-prima/divisions/2 [letzter Zugriff: 30.09.2025]; TERTULLIAN,*De idololatria*, PL 1. Online elérés: *Catholic Library*, https://catholiclibrary.org/library/view?docId=Synchronized-OR/anf.000058.la.html;query=;brand=default. [letzter Zugriff: 30.09.2025]

Dieses Echo ist zugleich kollektives menschliches Gedächtnis und geistige Reinszenierung: das Nachwirken zweier Engelsfälle, deren Schatten in die Geschichte der Menschheit hineinragt und sich in sie einschreibt.

Das tiefste Geheimnis der Dämonologie liegt daher nicht darin, wann und wie Lucifer gefallen ist, sondern darin, dass dieser Fall im überzeitlichen geistigen Bereich geschah – im Raum des reinen Willens und des Lichts, wo jede Entscheidung ewige Konsequenzen trägt. Daraus folgt: Der Heilsplan Gottes ist keine Reaktion auf den Fall, sondern ein ewiger Ratschluss, der den Menschen bereits im Wissen um den gefallenen Zustand und trotz desselben zur Erlösung beruft. Denn nicht die Sünde hat die Inkarnation hervorgebracht, sondern von Ewigkeit her ist der Sohn Ziel und Maß der Schöpfung:

> „In ihm ist alles erschaffen worden im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten: alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.“ (Kol 1,16).

Die frühchristlichen Denker – insbesondere Justin Martyr und Tertullian – verstanden dementsprechend Christus nicht als nachträgliche Antwort auf die Sünde, sondern als das von Ewigkeit her gegenwärtige göttliche Wort, in dem Gott bereits bei der Schöpfung Ziel und Vollendung der Menschheit festgelegt hat.[74]

Augustinus stellt den Fall der Engel und den des Menschen in dasselbe logische und theologische System: in das Prinzip des Missbrauchs des freien Willens. Ebenso ist auch beim ersten Menschenpaar – Adam und Eva – nicht Unwissenheit, sondern bewusste Abkehr die Ursache der Sünde, auch wenn diese unter dem Einfluss der Einflüsterung der Schlange geschieht. In XI,12 legt Augustinus dar,[75] dass die ersten Menschen im Paradies tatsächlich glücklich waren, auch wenn ihnen die Dauer dieses Zustandes nicht bekannt war. Dennoch stand ihnen die Möglichkeit ewiger Glückseligkeit offen, sofern sie standhaft geblieben wären. Doch ebenso wie

---

[74] Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, 100,4 (BKV), Online: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1076/versions/dialogus-cum-tryphono-judaeo [letzter Zugriff: 30.09.2025];
Tertullian, *Adversus Praxean* 5 (BKV): „Gott war niemals allein, denn er trug in sich seine Ratio, die zugleich sein Verbum ist. […] Noch bevor die Welt entstand, war in Gott bereits sein Logos, den er, indem er ihn in sich bewegte, zur Person machte, als den Zweiten nach sich selbst.“ Tertullian zeigt anhand der inneren Dialogizität des menschlichen Denkens, dass das Wort keine Kreatur ist, sondern die innere, ewige Struktur Gottes selbst, die bereits vor der Schöpfung existierte. Die Inkarnation ist daher nicht Folge der Sünde, sondern von Anfang an Teil des göttlichen Willens.

[75] Augustinus von Hippo, *De civitate Dei*, XI, 12.

Lucifer wiesen sie durch ihren freien Willen die Ordnung des Schöpfers zurück und fielen dadurch aus der unmittelbaren Nähe der göttlichen Gnade.

Dieser Gedankengang setzt sich in Kapitel XI,15 fort, wo Augustinus auch den Engelsfall in analoger Weise deutet: Lucifer wandte sich im Besitz vollständiger Erkenntnis ab, nicht weil ihm eine partielle Natur gegeben gewesen wäre oder weil sein Fall von Gott bestimmt worden wäre. So lassen sich nach Augustinus sowohl der menschliche als auch der engelhafte Fall innerhalb derselben theologischen Struktur verstehen: als bewusster Austritt aus der göttlichen Ordnung. Dies erschließt nicht nur die theologische Tiefe des Ursprungs der Sünde, sondern auch das Verhältnis von göttlicher Wahrheit und Freiheit: Der Schöpfer hat den vernunftbegabten Wesen wirkliche Freiheit verliehen – selbst unter der Möglichkeit, sich gegen die Ordnung zu entscheiden.

Von diesem Punkt an ist die Dämonologie keine isolierte Lehre mehr, sondern ein Grundprinzip, das auch das Verständnis des Menschen, des Körpers und des Zustandes nach dem Tod bestimmt.

DAS *IMAGO DEI* IN DER SCHÖPFUNG UND IN DER IRDISCHEN STRUKTUR

Ein zentraler Punkt der christlichen Dämonologie besteht darin, zu klären, was die Gottebenbildlichkeit des Menschen – das *imago Dei* – bedeutet und welches theologische Gewicht ihr im Ganzen der Schöpfung zukommt. Die Dämonen hassen den Menschen nicht um seiner selbst willen, sondern aufgrund dessen, was er in sich trägt: das göttliche Ebenbild. Dieses Ebenbild ist jedoch kein bloßer „Abdruck“ Gottes, sondern Träger und Verheißung des Geheimnisses der Inkarnation, deren Vorausbild und Ziel es ist.

Die Heilige Schrift bezeichnet die Engel an mehreren Stellen als „Söhne Gottes“ (z. B. Ijob 1,6; 38,7), doch ist dies nicht identisch mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Denn allein vom Menschen heißt es: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich.“ (Einheitsübersetzung) „Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit.“(eigene Übersetzung nach der Vulgata), und diese Aussage weist auf Christus hin, der selbst das Ebenbild des Vaters ist (*eikōn tou Theou*). Das *imago Dei* ist daher kein statischer Zustand, sondern eine dynamische, christologisch bestimmte Berufung. Die Dämonen greifen folglich nicht nur den Menschen an, sondern das Mysterium, das er trägt: das Bild Christi im Fleisch.

In diesem Kapitel wird untersucht, was die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Zusammenhang der Schöpfung bedeutet, wie sie von der Heiligen Schrift und den frühchristlichen Kirchenvätern verstanden wird und warum dieses Ebenbild aus der Perspektive der dämonischen Rebellion zu einem kosmischen und irdischen Kampffeld geworden ist.

Dieses Kapitel ist jedoch nicht nur für das Verständnis der dämonologischen Zusammenhänge grundlegend, sondern bietet zugleich einen Schlüssel zur Analyse der christlichen Ikonographie und der Hagiographie, insbesondere der Bildwelt des *tempus Ecclesiae*. Darüber hinaus liefert es den grundlegenden Rahmen für die archäologische, historische und anthropologische Deutung christlicher Bestattungspraktiken. Die Bestattung ist jener Punkt, an dem sich die ontologische Würde des *imago Dei* und seine kosmische Ausgesetztheit zugleich manifestieren. Der menschliche Körper wird nicht zu einem rein biologischen Überrest: Der Leib der Heiligen (*corpus incorruptum*) wird zum Träger und Vermittler der Gnade, während der Körper der Verdammten (*caro immunda* oder *obsessa*) als Träger dämonischer Besessenheit und Kontamination erscheint. Zugleich ist hervorzuheben, dass jeder Leichnam der Möglichkeit dämonischer Einwirkung und Entweihung ausgesetzt war. Der Körper wird somit zum Schauplatz des Kampfes zwischen göttlichen und dämonischen Mächten – sowohl im Leben als auch nach dem Tod, wenn der Mensch nicht mehr aktiv Widerstand leisten kann. Gerade deshalb gewinnt im *tempus Ecclesiae* die Ausbildung von Riten um den Leib, von Schutzformen, vom sakralen Raum, vom Friedhof und vom Heiligenkult besondere Bedeutung: Die irdischen Überreste der Heiligen (*corpus incorruptum*) stehen in einem grundsätzlich anderen Verhältnis zur Wirklichkeit als die der übrigen Menschen, insbesondere der *valde mali*, deren Körper als reale dämonische Gefahrenquelle verstanden wurden.

Kurz gesagt: Der Friedhof war für die Christen kein friedlicher Erinnerungsraum, sondern eine Frontlinie.

Die christliche Weltsicht zeigt ihre mystisch-ontologische Wirklichkeitsauffassung gerade im Verhältnis zum Körper: Der Leib ist nicht bloß biologische Materie, sondern Träger und Siegel der himmlischen Ordnung – entweder als Bild Gottes oder als durch gefallene reine geistige Wesen geprägte Wirklichkeit. Das *imago Dei* besitzt daher nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Bestattung und im Zustand nach dem Tod zentrale Bedeutung – und gerade dies macht die Intensität der dämonologischen Auseinandersetzungen verständlich.

DIE GESAMTE SCHÖPFUNG ALS WILLE UND SELBSTOFFENBARUNG GOTTES

Die Welt ist keine Abfolge zufälliger Ereignisse, sondern das Ergebnis des freien und liebenden Willens Gottes. Die Schöpfung ist zugleich Selbstoffenbarung: Alles Seiende geht aus der Güte und Weisheit Gottes hervor. Wie es im Buch der Weisheit heißt: „Du liebst alles, was ist … denn du hast alles ins Dasein gerufen“ (Weish 11,24–26). Das Buch Genesis wiederholt dies: „Und Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1).

Die geschaffene Welt ist somit Spur Gottes (*vestigium Dei*) [76]: Der Abdruck des Schöpfers ist in ihr gegenwärtig, ohne mit ihm identisch zu sein. Der Mensch jedoch ist mehr als dies: Er ist das einzige Geschöpf, das als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist (*imago et similitudo Dei*, Gen 1,26).

Die gesamte Schöpfung ist Spur, Zeichen und Widerschein Gottes, was in der christlichen Tradition als *vestigium Dei* verstanden wird: In den Dingen ist der Abdruck des Schöpfers gegenwärtig, doch sind sie nicht mit ihm identisch. Der Mensch hingegen übersteigt diese Ordnung: Er ist das einzige Geschöpf, das Bild und Gleichnis Gottes ist. In der klassischen Formulierung von Augustinus von Hippo ist dieser Unterschied wesentlich: Während die geschaffene Welt lediglich die Spuren Gottes (*vestigia*) trägt, trägt die menschliche Seele das Bild Gottes (*imago Dei*) in sich, insofern sie erkennt, sich selbst erinnert und sich liebt. Diese drei Vermögen – memoria, intellectus und amor – bilden das Abbild der Trinität im Inneren des Menschen.[77]

Auch die Engel sind Geschöpfe Gottes, ja höhere, rein geistige Wesen. Die Heilige Schrift nennt sie „Söhne Gottes“ (Ijob 1,6; 38,7) und stellt sie als Teilnehmer des göttlichen Rates dar (Ps 82,1). Dennoch bezieht sich das *imago Dei* nicht auf sie, sondern auf den Menschen: „Lasst uns den Menschen nach unserem Bild schaffen“ (Gen 1,26). Dieses „Bild“ (hebräisch *ṣelem*, griechisch *eikōn*) bezeichnet eine einzigartige Wirklichkeit: nicht nur intellektuelle Fähigkeit, sondern eine komplexe Struktur aus Vernunft, freiem Willen, schöpferischer Fähigkeit und der Möglichkeit personaler Gottesbeziehung. Der Mensch weist damit auf die Inkarnation hin, denn der Sohn – „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; Hebr 1,3) – ist selbst das vollkommene *imago Dei*.

[76] Augustinus von Hippo, *De Genesi ad litteram* VI,12 (BKV).
[77] Augustinus von Hippo, *De Trinitate* XIV,8 (BKV).

Der Mensch ist somit nach dem Bild Christi geschaffen – nicht nach dem historischen Jesus, sondern nach dem von Ewigkeit her existierenden Logos.[78] Dieses Bild ist durch die Sünde verdunkelt worden, wird jedoch in Christus wiederhergestellt. Das *imago Dei* ist daher nicht nur eine geistige, sondern auch eine leibliche Wirklichkeit: Die Einheit von Leib und Seele weist bereits auf die Inkarnation hin. Der Engel kann nicht im Leib Bild Gottes sein, da er den Leib Christi nicht tragen kann – der Mensch hingegen kann es. Gerade dieser Unterschied bestimmt die gesamte Heilsordnung: Die Kirche ist der Mystische Leib Christi, und Maria ist die Theotokos.

Die patristische Tradition entfaltet diesen Zusammenhang in bemerkenswerter Einheit. Augustinus von Hippo erfasst das *imago Dei* in der Struktur der Seele (*De Trinitate* XIV,11), [79] und betont, dass die memoria nicht bloß Vergangenes bewahrt, sondern die Selbstgegenwart der Seele darstellt. Origenes zufolge ist das Bild des Menschen „nicht körperlich, sondern geistiger Natur“, nach dem Muster des Logos geschaffen, wobei diese Struktur zugleich den Leib einschließt.[80] Irenäus von Lyon bezeugt, dass der Mensch als Einheit von Leib, Seele und Geist das Bild Gottes trägt, und dass dieses Bild nicht auf die geistige Dimension reduziert werden kann: Auch der Leib hat daran Anteil, da er Teil der göttlichen Schöpfung ist und durch die Inkarnation Würde empfängt.[81]

[78] Kol 1,15 sagt über Christus: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung.“ Diese Aussage bezieht den Begriff des *imago Dei* nicht primär auf den Menschen, sondern auf Christus, den Sohn, und begründet damit den patristischen Lehrsatz, dass der Mensch nicht um seiner selbst willen, sondern nach dem Bild Christi geformt ist (vgl. Joh 1,1–3). Dieser Gedanke wird in Röm 8,29 entfaltet: „Denn die er im Voraus erkannt hat, die hat er auch dazu bestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu werden (*imago Filii*), damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.“ Hier wird bereits in ausdrücklich soteriologischer Perspektive ausgesprochen, dass das Ziel der Erlösung des Menschen die Angleichung an Christus ist. Schließlich führt 1 Kor 15,49 diese christliche Logik zu ihrem Abschluss: „Und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.“ – das heißt: Der Mensch bleibt auch nach dem Sündenfall Träger eines auf Christus hin ausgerichteten, eschatologischen Bildes.

[79] Augustinus verwendet in verschiedenen Abschnitten von *De Trinitate* die Begriffe *voluntas* (Wille) und *amor* (Liebe) in wechselnder Weise, jedoch nicht mit unterschiedlichem begrifflichen Gehalt. Wenn er die Tätigkeit der Seele als psychologische Struktur beschreibt, gebraucht er den Terminus „Wille“ (als tätige Liebe) (*memoria – intelligentia – voluntas*); wenn er hingegen die im Menschen widergespiegelte ontologische Beziehung der trinitarischen Liebe entfaltet, verwendet er den Ausdruck „Liebe“ (*memoria – intelligentia – caritas/amor*). Die beiden Triaden stellen somit keine unterschiedlichen Modelle dar, sondern zwei Weisen, dieselbe Wirklichkeit zu beschreiben: Der Wille ist bei Augustinus die tätige Form der Liebe, die *caritas in actu*.

[80] Origenes, *Homiliae in Genesim* I,16 (Übersetzung des Rufinus, *Patrologia Graeca* 38).

[81] Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V,6,1, in: *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, hg. von Alexander Roberts – James Donaldson – Philip Schaff, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, S. 891–893. Online: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html [letzter Zugriff: 04.08.2025].

Gregor von Nazianz fasst dies zusammen, indem er den Menschen als „Mischung von irdischer und himmlischer Natur“ bezeichnet – als Vermittler zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, der zugleich in der Zeit lebt und auf die Ewigkeit hin ausgerichtet ist.[82]

Auf dieser gedanklichen Grundlage wird deutlich, dass die Einheit von menschlicher Seele und Leib als personales *imago Dei* nicht nur für die Schöpfung, sondern auch für die Heilsgeschichte und die Eschatologie von entscheidender Bedeutung ist. Dieses christologisch-anthropologische Fundament bildet die Grundlage, aus der sich die christliche Dämonologie, Ikonographie, der Heiligenkult und die Bestattungspraxis erschließen.

DER „SKANDAL“ DES LEIBES: ONTOLOGISCHER UNTERSCHIED ZWISCHEN ENGELN UND MENSCH IM LICHT DES *IMAGO DEI*

Nach der Heiligen Schrift und der Lehre der Kirchenväter ist jedes Geschöpf aus der Güte Gottes hervorgegangen (Weish 11,24) und trägt als solches seine Spur (*vestigium Dei*). Dies gilt auch für die Engel: geistige, körperlose Wesen, die von der Schrift als „Söhne Gottes“ bezeichnet werden (vgl. Ijob 1,6; 38,7). Dennoch kommt der Status des *imago Dei* ausschließlich dem Menschen zu (Gen 1,26–27), und zwar in der Einheit von Leib und Seele.

Die Engel sind reine geistige Wesen, „dienende Geister“ (Hebr 1,14), die als Vermittler des göttlichen Willens handeln. Ihre Erkenntnis ist nicht empirisch, sondern intuitiv: Sie erfassen die Wirklichkeit im Licht Gottes. Ihre Gegenwart und Bewegung sind nicht physischer, sondern intellektueller Natur: Sie bewegen sich nicht im Raum, sondern sind gemäß dem göttlichen Willen unmittelbar dort gegenwärtig, wohin sie gesandt werden. Ihre für den Menschen wahrnehmbare „leibliche Erscheinung“ (*forma assumpta*) ist daher kein wirklicher Leib, sondern eine angenommene Gestalt. Thomas von Aquin entfaltet diese Lehre systematisch,[83] doch ist sie bereits bei den frühchristlichen Vätern angelegt.

---

[82] Gregor von Nazianz, *Oratio* 38,11 (*In sancta lumina / In Theophania*), in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Bd. 36, Paris 1858, Sp. 325. Online:: https://archive.org/details/patrologiae_cursus_completus_gr_vol_036/page/n167/mode/2up [letzter Zugriff: 04.08.2025]: „*οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν [...] ἐπέγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὁρατὸν καὶ νοούμενον* […]“.

[83] Thomas von Aquin zufolge erkennen die Engel nicht durch aus den Dingen gewonnene *species*, sondern die Formen der Erkenntnis sind ihnen von Gott in natürlicher Weise von Anfang an eingegeben. Während die menschliche Erkenntnis auf dem Weg der Erfahrung, durch sinnlich wahrnehmbare Bilder und deren intellektuelle Abstraktion zur Vollendung gelangt, besitzen die Engel bereits bei ihrer Erschaffung jene geistigen Formen, durch die sie alles erkennen, was ihnen von Natur aus erkennbar ist. Der Ursprung der engelhaften Erkenntnis ist somit unmittelbar Gott selbst und nicht die Phänomene der geschaffenen Welt. Vgl. *Summa Theologiae* I, q. 55, a. 2. Online: https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html [letzter Zugriff: 25.08.2025]

An diesem Punkt wird der Unterschied im theologischen Sinne zum Skandalon: Gerade die leiblich niedrigere menschliche Natur ist es, in die der Sohn Gottes eintritt, während die engelhafte Natur nicht am Geheimnis der Inkarnation teilhat. Augustinus von Hippo formuliert dies prägnant: „Groß ist es, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde; größer noch ist es, dass Gott Mensch geworden ist.“ [84] Irenäus von Lyon führt dieselbe Logik weiter: „Der Sohn Gottes wurde Mensch, damit der Mensch Sohn Gottes werde.“[85]

Die Inkarnation ist daher kein „Engel-Werden“, sondern Fleischwerdung. Thomas von Aquin beschreibt dies – unter Rückgriff auf Augustinus – im Begriff der *convenientia*: Gott hätte die menschliche Natur auch auf andere Weise wiederherstellen können, doch gab es keinen angemesseneren Weg, als dass Gott selbst Mensch wurde. [86] Die Inkarnation stärkt so den Glauben, vermehrt die Hoffnung, entzündet die Liebe, gibt ein Beispiel zum Handeln und eröffnet die Teilhabe an der göttlichen Natur. Zugleich offenbart sie die Würde des Menschen: jene Natur, die dem Leib nach unter den Engeln steht, wird zum Träger des Sohnes Gottes.

Die gefallenen Engel hingegen haben die unmittelbare Teilhabe am göttlichen Licht verloren und sind in einen verdunkelten Zwischenzustand geraten: Sie gehören nicht mehr zur himmlischen Ordnung, sind aber auch keine materiellen Wesen, sondern wirken in einer Sphäre von Strafe und Erwartung. In der Deutung des Augustinus ist dies nicht nur ein ontologischer Abstieg, sondern ein teilweiser Ausschluss aus der Ordnung der Schöpfung. In diesem Zustand üben sie ihren zerstörerischen Einfluss auf die menschliche Welt aus, während sie zugleich selbst an diese Sphäre gebunden bleiben, die sie bis zum göttlichen Gericht gleichsam „einschließt“.[87]

Dieser Ausschluss wird im über die Schlange gesprochenen göttlichen Urteil (Gen 3,14) sichtbar: „Verflucht bist du unter allen Tieren; auf deinem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen.“ Dieses Urteil ist keine zoologische Beschreibung, sondern Ausdruck eines ontologischen und kosmischen Ausschlusses: Die gefallene geistige Macht verliert ihren ursprünglichen Status und wird auf die niedrigste Stufe der Schöpfungsordnung verwiesen. Die hebräische, griechische und lateinische Überlieferung betonen übereinstimmend diese Unterwerfung.[88] Das „Fressen von

[84] Augustinus von Hippo, *Sermo* 128.2
[85] Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, III.10.2; V. pref. és V.14.1
[86] Thomas von Aquin, *Summa Theologiae,* III, q. 1, a. 2.
[87] Augustinus von Hippo, *De Genesi ad litteram,* III. 10.15, in: *Opera Omnia,* PL 34, col. 275. Online elérés: https://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm [letzter Zugriff: 03.09.2025]: „*conversa sunt ex poena in aeriam qualitatem, … qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus iudicii.*”
[88] Vgl. BROWN–DRIVER–BRIGGS, *Hebrew Lexicon*, s.v. גָּחוֹן; HALOT, s.v. גחון). Die Septuaginta (ἐπὶ τῷ στέρνῳ καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ) betont denselben unterworfenen Status, wobei die Konstruktion „ἐπὶ + Dat.“ eine Zustandsbestimmung ausdrückt (LSJ, s.v. στῆρνος; κοιλία). Die lateinische Tradition (Vulgata: *super pectus tuum gradieris*) greift das Bedeutungsfeld von *pectus* als Träger von Würde auf und hebt die hierarchische

Staub“ wird so zum Bild geistiger Gefangenschaft und irdischer Gebundenheit. Irenäus von Lyon bestätigt diese Deutung, indem er hervorhebt, dass der erste Fluch nicht unmittelbar den Menschen traf, sondern die Schlange als Fürstin des Abfalls. Der Fluch über die Erde und die Mühsal des Menschen sind Folgen, doch das eigentliche „ewige Feuer“ ist für die Schlange und ihre Engel bereitet. So spricht das göttliche Urteil von Anfang an die endgültige Bestimmung der gefallenen Mächte aus, während dem Menschen Zeit zur Umkehr gewährt wird.[89]

Die patristische und scholastische Tradition beschreibt auch die Gegenwart und Bewegung der Engel in spezifischer Weise. Thomas von Aquin unterscheidet klar zwischen der Ortsveränderung körperlicher und geistiger Wesen: Engel bewegen sich nicht physisch, sondern durch Veränderung ihrer intellektuellen Gegenwart. [90] Das bedeutet, dass sie nicht durch den Raum fortschreiten, sondern unmittelbar dort gegenwärtig sind, wo der göttliche Wille ihr Wirken bestimmt. Diese „Bewegung“ ist daher keine lokale Verlagerung, sondern eine Veränderung der Weise der Gegenwart, die weder zeitlichen noch materiellen Grenzen unterliegt.

Die gefallenen Engel werden so zu „Mächten der Luft“ (Eph 2,2): weiterhin geistige Wesen, jedoch nicht mehr Teil der himmlischen Ordnung, sondern in einem deformierten und untergeordneten Zustand wirkend. Die Sünde hebt ihre geistige Natur nicht auf, sondern konserviert sie in verdunkelter Form.

Der „Skandal“ des *imago Dei* liegt somit nicht bloß in einer Rangdifferenz, sondern in der Frage der göttlichen Würde des Leibes. Der Leib – den die Engel nicht besitzen – wird zum Ort der Inkarnation. Dies ist jener Punkt, den die christliche Tradition als einen der tiefsten Gründe für die Rebellion Lucifers versteht: die göttliche Herabkunft in den Leib war für ihn unannehmbar. Nach Augustinus weigerten sich die gefallenen Engel, sich dem göttlichen Plan zu unterwerfen,

---

Erniedrigung hervor (TLL, s.v. *pectus*). Die patristische Auslegung (vgl. insbesondere Augustinus von Hippo, *De Genesi ad litteram*) versteht diese Stelle konsequent als ontologischen Statusverlust und nicht als physische Transformation.

[89] Irenäus von Lyon,: *Adversus haereses*, III.23.3 (BKV). Online: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1306/versions/gegen-die-haresien-bkv/divisions/538 [letzter Zugriff: 21.12.2025]. Nach Irenäus fällt der Fluch in Wirklichkeit auf die Schlange als „Fürstin des Abfalls“: Der Mensch empfängt Mühsal und Sterblichkeit als Folge, doch das „ewige Feuer“ ist in erster Linie dem Teufel und seinen Engeln bereitet, die den Sündenfall verursacht haben.

[90] Thomas von Aquin zufolge ist der selige Engel zur Ortsveränderung fähig, jedoch nicht in derselben Weise wie körperliche Wesen. Da der Engel nicht durch Ausdehnung im Raum an einem Ort ist, sondern durch die Ausübung seiner Kraft (*virtualis contactus*), kann seine Bewegung entweder kontinuierlich oder diskontinuierlich sein: Er kann einen Ort augenblicklich verlassen und an einem anderen erscheinen oder sich schrittweise von einem teilbaren Raum entfernen und einen anderen einnehmen. Das Ziel dieser Bewegung ist nicht eigenes Bedürfnis, sondern Dienst: „Sind sie nicht alle dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die das Heil erben sollen?“ (Hebr 1,14). Vgl. ebd., I, q. 53, a. 1.

der die Inkarnation und die Ordnung der Demut umfasst.[91] Als reine geistige Wesen sind sie unfähig, das Mysterium zu empfangen, das sich im menschlichen Leib verwirklicht. So wird gerade jene Natur, die sie als minderwertig ansahen, zum Träger des göttlichen Heils. Auch in der Spiritualität des Bonaventura erscheint diese Einsicht: die „Neigung" der göttlichen Liebe zum Leib war für den gefallenen Engel unverständlich und demütigend.[92] Nach der theologischen Tradition des *tempus Ecclesiae* liegt hierin einer der Gründe für das *Non serviam*: Die *caro*, die Lucifer verachtete, wird zum Träger der Erlösung – nun jedoch als *corpus*.

Das *imago Dei* bildet daher einen der Grundpunkte des kosmischen Konflikts: Der Mensch, aus Staub geformt, wird doch nach dem Bild Christi gestaltet (Röm 8,29; 1 Kor 15,49; Kol 1,15). Der menschliche Leib wird so zum Heiligtum der göttlichen Gegenwart – und zugleich zum primären Ziel dämonischen Hasses. Diese Beziehung zwischen Mensch und Gott manifestiert sich bereits in der irdischen Ordnung. Tertullian deutet in *De idololatria* XV die Worte Christi: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" – das heißt: dem Kaiser die Münze, die sein Bild trägt, Gott aber den Menschen, der sein Bild ist. [93]

Zusammenfassung – das *imago Dei* als Ziel des dämonischen Hasses

Nach dem patristischen Denken lag das Skandalon Lucifers nicht in der Erschaffung des Menschen, sondern in seiner Bestimmung zur Verherrlichung. Dass der aus Staub geformte, an den Leib gebundene Mensch an der göttlichen Natur Anteil haben kann (2 Petr 1,4) und dass das Wort selbst Fleisch geworden ist (Joh 1,14), stellt eine göttliche Entscheidung dar, die selbst der höchste engelhafte Intellekt nicht anzunehmen vermochte.

Der Tradition zufolge ist die Antwort auf diese Erkenntnis das *Non serviam* – nicht als bloße Rebellion gegen Macht, sondern als Zurückweisung der göttlichen Ordnung. Für die gefallene engelhafte Natur war es ein Skandal, dass der göttliche Logos nicht die engelhafte, sondern die menschliche Natur erwählte und im Leib vor der Welt erschien. Was für den Menschen den Weg der Erlösung eröffnet, wurde für Lucifer zu einem demütigenden Paradox. Der Mensch steht somit

---

[91] Augustinus von Hippo, *De Civitate Dei* XI–XII. insbesondere in den Abschnitten über den Engelsturz und das Verhältnis zur göttlichen Demut (*Opera Omnia*, PL 41).

[92] Vgl. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, Coll. V, ed. Quaracchi 1934, 375–380; sowie *Itinerarium mentis in Deum*, VII.2.

[93] Tertullian, *De Idololatria*, XV, 3.: „*Reddenda sunt Caesari quae sunt Caesaris. Bene quod apposuit: et quae sunt dei deo. Quae ergo sunt Caesaris? Scilicet de quibus tunc consultatio mouebatur, praestandusne esset census Caesari an non. Ideo et monetam ostendi sibi dominus postulauit et de imagine, cuius esset, requisiuit, et cum audisset Caesaris, reddite, ait, quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt dei deo, id est imaginem Caesaris Caesari, quae in nummo est, et imaginem dei deo, quae in homine est, ut Caesari quidem pecuniam reddas, deo temetipsum*."

nicht aufgrund eigener Kraft oder Rangordnung im Zentrum des göttlichen Plans, sondern gerade deshalb, weil er im Leib jene Berufung trägt, die ihn dem Bild Christi gleichförmig macht (Röm 8,29; 1 Kor 15,49; Kol 1,15). Dadurch wird das *imago Dei* nicht nur zu einer theologischen Aussage, sondern zum Raum des Konflikts.

Der Mensch ist daher nicht nur Geschöpf, sondern Ziel: die primäre Ausrichtung des dämonischen Hasses, der den Leib – selbst über den Tod hinaus – im christlichen Weltbild zum Fokus des Angriffs macht.

DIE JUNGFRAU MARIA, DIE THEOTOKOS: FOKUS DES HASSES UND DER FURCHT SATANS[94]

Der Hass Lucifers gegen den Menschen hatte noch einen weiteren Grund – mehr noch: Dieser wurde zu seinem Verhängnis. Dieser Grund ist die Erwählung der Jungfrau Maria im Mysterium der Inkarnation und ihre im Heilsplan eingenommene Rolle, die jede Engelordnung überragt.

Nach dem patristischen Denken hasste Lucifer den Menschen nicht in seiner Schwäche, sondern das, was Gott durch den Menschen – und in besonderer Weise durch Maria – zu vollbringen gedachte. Das Mysterium der Inkarnation – dass der Sohn Gottes Fleisch annimmt – war für die rein geistige Natur des Engels unbegreiflich und erniedrigend. Doch noch tiefer richtete sich sein Hass auf die Tatsache, dass die Mutter dieses fleischgewordenen Gottes eine Frau sein sollte, die das Wort nicht nur in ihrem Schoß trägt, sondern von Gott zur Königin der Engel erhoben wird, vor der auch er sich beugen müsste. Einer der tiefsten Gründe der satanischen Rebellion liegt daher nicht nur in der Erwählung des Menschen, sondern in deren konkreter Erfüllung in Maria: der *Mulier immaculata*, der „mit der Sonne bekleideten Frau“ (Offb 12,1), deren Nachkomme das Haupt der Schlange zertreten wird (Gen 3,15). Dies wusste auch er. Die Grundlinien des Inkarnationsplans wurden den Engeln von Gott offenbart, und darin lag ihre Prüfung.

Das als lichtvollstes Wesen der himmlischen Hierarchie geschaffene Geschöpf vermochte nicht zu akzeptieren, dass ein aus Staub gebildetes, schwaches, im Fleisch gebundenes Wesen einst

[94] Der Umfang und die Detailtiefe dieses Unterkapitels sind das Ergebnis einer bewussten editorischen Entscheidung. Die darin entfalteten Zusammenhänge aus Theologie, Angelologie, Heiligenkult und Dämonologie stellen nicht lediglich eine thematische Ergänzung dar, sondern legen die grundlegende Struktur des sakralen Denkens Stephans des Heiligen und seiner bewussten Anbindung an das Christentum offen. Nach meiner Auffassung lässt sich ohne diesen gedanklichen Rahmen jene geistige und theologische Dimension nicht erfassen, in der sich das Ungarische Apostolische Königtum und das *Regnum Marianum* herausgebildet haben. Das Kapitel fungiert daher als hermeneutischer Schlüssel zur Erschließung der Tiefenstruktur der Epoche Stephans des Heiligen und wird entsprechend in dieser Form vorgelegt.

eine Würde empfangen sollte, die ihm selbst niemals zukommen würde. Maria, die Theotokos, hat nicht nur Anteil an der göttlichen Natur,[95] sondern ist jene, die das Wort in ihrem Schoß empfängt und dadurch über alle Engelchöre erhoben wird – als Geschöpf aus Gnade, nicht dem Wesen nach. Diesen Zustand erkannte Lucifer und wies ihn zurück. Der Gehorsam, zu dem Gott ihn rief, wurde für ihn unannehmbar. So entstand eine weitere, tiefere Dimension des ewigen *Non serviam*.

Die Tragik der Hölle besteht jedoch darin, dass gerade das, was Lucifer verwarf, zu seiner größten Niederlage wurde. Die Jungfrau, der er den Dienst verweigerte, ist jene geworden, vor deren Namen die Unterwelt erzittert und in deren Gegenwart die Dämonen Qualen erleiden – davon legt die exorzistische Überlieferung über die Jahrhunderte hinweg reiches Zeugnis ab. Diese Macht entspringt nicht einer göttlichen Natur Marias, sondern Christus, dessen vollkommene Trägerin sie ist. Für Satan ist die Makellose Frau nicht nur Gegnerin, sondern die lebendige Widerlegung des von ihm verworfenen Weges. Während er sprach: *Non serviam*, antwortete Maria: „*Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum*“ (Lk 1,38). Gerade dieser Gehorsam, diese Demut wurde zu seiner tiefsten Erniedrigung und endgültigen Niederlage.[96]

Für Satan wurde seine Niederlage bereits am Anfang der Menschheitsgeschichte offenbar, als Gott selbst im Garten Eden verkündete, dass trotz des Falls des Menschen die Hoffnung bestehen bleibt – und dass die Quelle dieser Hoffnung eine Frau sein wird. Was für die Menschheit Trost war, bedeutete für die Schlange Kriegserklärung: Es wird eine kommen, die ihr Haupt zertritt, und dieser Sieg wird nicht aus engelhafter Natur hervorgehen, sondern aus dem Samen einer Frau:

In Gen 3,15 spricht Gott zur Schlange:

---

[95] Die Jungfrau Maria hat nicht im wesentlichen Sinne Anteil an der göttlichen Natur wie Christus, der mit dem Vater wesensgleich ist (*homoousios*), sondern sie nimmt in gnadenhafter Weise daran teil – so wie auch die Erlösten, jedoch bei ihr in vollkommener und sündenloser Weise. Sie ist der reinste Spiegel des *imago Dei*, Trägerin der Fülle der Gnade – keine Göttin, sondern das vollkommenste Geschöpf. Irenäus von Lyon lehrt: „Durch den Ungehorsam Evas wurde der Mensch gebunden, durch den Gehorsam Marias wird er befreit.“ (*Adversus haereses* V,19,1, in: Harvey, W. W. (Hg.), *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, Cambridge 1857, Bd. II, 448). Bernhard von Clairvaux formuliert: „Maria ist die Mittlerin zwischen Gott und Mensch …“ (*De laudibus Virginis Matris*, sermo II,17, in: Leclercq, J. – Rochais, H. (Hg.), *S. Bernardi Opera*, Bd. IV, Rom 1966, 108–110). Cyrill von Alexandrien betont: „Wir verehren sie nicht als Gottheit, sondern als die Frau, die Gott getragen hat …“ (*In adorationem in spiritu et veritate*, PG 68, 384–386).

[96] Die zweitausendjährige Lehre der katholischen Kirche bekennt unverändert, dass die Jungfrau Maria – die Sündenlose, immerwährende Jungfrau und Gottesgebärerin – die vornehmste Gegnerin Satans ist. Diese Wahrheit wurde bereits von den frühchristlichen Vätern (z. B. Justin Martyr, Irenäus von Lyon, Ephraem der Syrer) unter Bezug auf Gen 3,15 gelehrt. Moderne Exorzisten – unter ihnen der bekannteste, Gabriele Amorth – bestätigen auf Grundlage ihrer Erfahrungen, dass die Dämonen den Namen und die Fürsprache der Jungfrau fürchten. Die Rolle Marias in der Heilsgeschichte – insbesondere in der Inkarnation und im Kampf gegen Satan – bleibt somit zentraler und konstanter Bestandteil des Glaubens der Kirche. Vgl. Gabriele Amorth, *Un esorcista racconta*, Bologna 2000.

„Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen. Er trifft dich am Kopf und du triffst ihn an der Ferse." (Einheitsübersetzung, Gen 3,15) – „*Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius.*"

Die kirchliche Tradition hat dem *ipsa* (sie – Femininum) besondere Aufmerksamkeit geschenkt und es typologisch auf die Jungfrau Maria bezogen, die als Mutter Christi zur Bezwingerin der satanischen Macht wird. Die patristische Theologie versteht diese Aussage nicht nur als Verheißung des Erlösers, sondern zugleich als Offenbarung des Sturzes Satans – der sich durch eine Frau vollziehen wird.

Irenäus von Lyon hat bereits am Ende des 2. Jahrhunderts die Parallele zwischen Maria und Eva klar entfaltet, wenn er schreibt:

„Der Herr ist zu dem Seinigen gekommen, um die von ihm geschaffene Welt, die durch ihn besteht, zu bewahren und zu festigen. Dem Ungehorsam, der durch einen Baum geschah, gab er eine neue Richtung, indem er selbst Gehorsam erwies – ebenfalls an einem Baum, indem er am Kreuz hing. Ebenso machte er die Täuschung zunichte, durch die Eva, obwohl bereits verlobt, aber noch Jungfrau, verführt wurde, indem der bereits verlobten Jungfrau Maria durch die Worte des Engels die Frohbotschaft verkündet wurde. Denn wie die erste Jungfrau durch das Wort eines Engels ungehorsam wurde und nach der Übertretung des göttlichen Gebotes sich vor Gott verbarg, so nahm die zweite Jungfrau, Maria, durch eine Engelsbotschaft an, Gott zu tragen, indem sie seinem Wort gehorsam war. Und wie die eine in den Ungehorsam fiel, so erwies die andere Gehorsam gegenüber Gott, damit die Jungfrau Maria zur Fürsprecherin (*advocata*) Evas werde. Und wie durch eine Jungfrau das Menschengeschlecht in die Knechtschaft des Todes fiel, so wird es auch durch eine Jungfrau befreit: der jungfräuliche Ungehorsam wird durch jungfräulichen Gehorsam aufgehoben. Ebenso wird die Sünde des ersten Menschen (*protoplastos*) in der Gerechtigkeit des Eingeborenen berichtigt, und wie durch das Erscheinen der Schlange die Verderbnis kam, so wird sie durch die Unschuld der Taube überwunden – und die Fesseln werden gelöst, durch die wir an den Tod gebunden waren."[97] (Nach der englischen Version, in der Übersetzung des Autors.)

[97] Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V,19,1, in: *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, hg. von Alexander Roberts – James Donaldson – Philip Schaff, Grand Rapids, S. 919. Online: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html [letzter Zugriff: 04.08.2025].

Diese Parallele ist nicht nur moralischer oder gnadenhafter Natur, sondern besitzt kosmische Bedeutung. Durch den Gehorsam Marias verwirklicht sich das, was Gott bereits im Buch Genesis verkündet hat: Das Haupt der Schlange wird zertreten, und dieses Werk wird durch den Nachkommen der Frau vollbracht. Die Frau ist daher nicht bloß „Werkzeug" der Erlösung, sondern deren bewusste und aktive Teilnehmerin – das reinste Geschöpf, dem auch Lucifer hätte dienen müssen, wenn er sich nicht gegen die Ordnung Gottes erhoben hätte. Das Erbe der Kirchenväter zeigt deutlich, wie sich der ewige Ratschluss Gottes und das *Non serviam* Lucifers in einem überzeitlichen Punkt verschränken und verdichten – als Zurückweisung der gesamten Heilsordnung. Dieser außerzeitliche, mehrschichtige Verdichtungspunkt tritt im linearen Verlauf der Geschichte in Knotenpunkten hervor und entfaltet sich in entscheidenden Ereignissen: zuerst im Ungehorsam Evas, dann in der Demut Marias.

Tertullian erkennt in *De carne Christi* XVII,2–6 diese Verdichtung nicht nur intuitiv, sondern legt sie in klarer theologischer Struktur dar: Die neue Geburt muss auf neue Weise erfolgen, gerade weil die erste Geburt – durch Eva – Verderben brachte. Daher ist es notwendig, dass eine neue Jungfrau, Maria, neues Leben empfängt, das nicht aus der Sünde, sondern aus dem Samen des Geistes hervorgeht. Der neue Adam ist nicht bloß Ersatz des ersten, sondern eine gereinigte, erneuerte Schöpfung: Wie der erste Mensch aus jungfräulicher Erde geformt wurde, so wird der zweite von einer Jungfrau geboren – im Fleisch, aber nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist. Diese neue Schöpfung stellt nicht nur den Menschen wieder her, sondern auch die kosmische Ordnung: Gott gewinnt sein eigenes Bild von Satan zurück, das dieser zu verderben suchte. Tertullian schreibt:

> „Vor allem aber ist der Grund hervorzuheben, weshalb der Sohn Gottes von einer Jungfrau geboren werden wollte: Der, der die neue Geburt begründet, musste auf neue Weise geboren werden – wie Jesaja verkündete, dass der Herr ein Zeichen geben werde. Welches Zeichen? ‚Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären.' […] Denn wie das Wort des Urhebers des Todes in die noch jungfräuliche Eva eindrang, so musste auch das Wort, das Leben bringt, in die Jungfrau eintreten – damit das, was durch dasselbe Geschlecht ins Verderben geriet, durch dasselbe Geschlecht zur Erlösung gelangt. Eva glaubte der Schlange, Maria glaubte Gabriel; was jene durch Glauben verdarb, hat diese durch Glauben wiederhergestellt. […] Maria aber gebar den, der seinen leiblichen Bruder Israel retten wird […] Daher musste Christus von dort hervorgehen, wo der verurteilte Mensch eingetreten war –

zur Erlösung der Menschheit.“[98] (Nach der englischen Version, in der Übersetzung des Autors.)

Für Lucifer bestand der größte Skandal gerade darin, dass Gott nicht die engelhafte Natur zum Träger der Erlösung erwählte, sondern den aus Staub geformten Menschen – mehr noch: den Leib einer Frau, der Jungfrau Maria, die zur vollkommenen Trägerin des Wortes wurde. Die Rebellion war daher nicht nur eine Frage der Macht, sondern ein ontologischer und theologischer Aufruhr: Wie sollte sich der „lichttragende Morgenstern“ vor einem aus Staub geschaffenen weiblichen Wesen beugen?

Die Macht Satans ist – trotz ihrer Überlegenheit gegenüber dem Menschen – nicht unbegrenzt, und auch seine Erkenntnis bleibt begrenzt. Nach der Heiligen Schrift und der patristischen Tradition kennt er weder die Zeiten der Gnade noch die verborgenen Pläne der göttlichen Vorsehung. Ignatius von Antiochien betont im Brief an die Epheser (XIX), dass „die Jungfräulichkeit Marias dem Fürsten dieser Welt verborgen blieb, ebenso ihre Geburt und der Tod des Herrn – drei geheimnisvolle Geschehnisse, die im Schweigen vollzogen wurden, aber uns offenbart sind.“[99]

Satan kannte zwar die prophetischen Verheißungen, wusste jedoch nicht, wann, wo und von wem der Erlöser geboren werden würde. Daher trieb er Herodes zum Kindermord in Bethlehem (Mt 2,16), doch durch die Warnung des Engels wurde die Heilige Familie gerettet. Dieses blinde und verzweifelte Handeln zeugt gerade von den Grenzen seines Wissens.

Die Erkenntnis der Dämonen ist somit nicht vollständig, sondern stark abhängig von der indirekten Wahrnehmung prophetischer Offenbarung. Justin Martyr beschreibt in seiner *Apologia I* (54), dass die Dämonen, nachdem sie von den Propheten gehört hatten, dass der Messias kommen, heilen, Tote erwecken, die Gottlosen im Feuer richten und von einer Jungfrau geboren werden würde, eine Strategie der vorwegnehmenden Verzerrung entwickelten. Anstatt die Prophezeiungen zu unterdrücken, integrierten sie diese in parodierter Form in polytheistische Systeme. So entstanden Gestalten wie Dionysos (Erfinder des Weines, der stirbt und zum Himmel aufsteigt), Bellerophon (der auf einem geflügelten Pferd zum Himmel steigt), Perseus (von einer Jungfrau geboren), Herakles (von übermenschlicher Kraft) oder Asklepios (Heiler und Totenerwecker). Justin betont, dass es sich hierbei um dämonische Imitationen handelt, die

[98] Tertullian, *De Carne Christi*, XVII. 2–6. (BKV)
[99] Ignatius von Antiochien, *Epistula ad Ephesios*, in: Philip Schaff (Hg.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Grand Rapids [1885], S. 95–96. Online: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html [letzter Zugriff: 06.08.2025]; Vgl. auch KOVÁCS (2022), 50.

geschaffen wurden, um die prophetischen Verheißungen zu verfälschen und die Menschen zu täuschen – damit sie, wenn Christus tatsächlich erscheint, nicht an ihn glauben.[100]

JESUS OFFENBART DEN SATAN ENDGÜLTIG

In diesem Kapitel ist es notwendig, die methodische Grundposition zu klären. Die im Alten Testament erscheinende Gestalt des Satans wird hier nicht auf der Grundlage späterer rabbinischer Deutungsmuster interpretiert, sondern ausdrücklich im Licht der Offenbarung des fleischgewordenen Wortes – Jesu Christi –, wie sie in der christlichen Tradition konsequent bezeugt ist.[101] Während in der jüdischen Tradition die Gestalt des Satans häufig als juristischer Ankläger („der Ankläger") verstanden wird,[102] bildet für die christliche Auslegung die Person und Lehre Christi den hermeneutischen Schlüssel, der die wahre Natur des Satans als Feind Gottes und des Menschen offenlegt. Der christliche Zugang folgt daher nicht einem entwicklungslogischen Modell der alttestamentlichen Texte, sondern der Logik von Erfüllung und Entlarvung: Im Licht Christi wird verständlich, was im Alten Testament noch verborgen oder nur teilweise entfaltet war.[103]

Es ist zudem anzumerken, dass in dieser Arbeit zwar an mehreren Stellen auf Attila Puskás (*Theologie der Schöpfung*) Bezug genommen wird, die Rezeption jedoch kritisch erfolgt. Puskás selbst stellt klar, dass die Gestalt des Satans im Alten Testament nicht im Sinne einer graduellen religiösen „Entwicklung" zu verstehen ist, sondern erst durch die Offenbarung Christi vollständig

---

[100] Justin Martyr, *Apologia* I, 54. (BKV): „*ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστόν, καὶ κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι λεγομένους υἱοὺς τῷ Διΐ, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν ἡγήσασθαι τοὺς ἀνθρώπους τὰ περὶ τὸν Χριστὸν καὶ ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι*" Nach der englischen Version, in der Übersetzung des Autors: „Nachdem sie durch die Propheten gehört hatten, dass Christus kommen werde und dass die Gottlosen unter den Menschen durch Feuer bestraft würden, stellten sie viele als sogenannte Söhne des Zeus dar, in der Hoffnung, durch wundersame Erzählungen die Menschen dazu zu bringen, auch das über Christus Gesagte für Mythen zu halten – ähnlich dem, was von den Dichtern berichtet wird."

[101] PUSKÁS Attila: *A teremtés teológiája*. Szent István Társulat, Budapest, 2006. 70–88.

[102] Vgl. SCHÄFER, Peter: *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton University Press, 2010. In diesem Werk legt Schäfer ausführlich dar, dass in der Zeit des Zweiten Tempels und in der rabbinischen Literatur der Satan noch kein autonomes, rebellisches Wesen ist, sondern als „Ankläger" (*accuser*) im Dienst Gottes steht und nur mit göttlicher Erlaubnis handelt. SEGAL, Alan F.: *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*. Doubleday, 2004, betont ebenfalls, dass die Rolle des Satans im Wesentlichen eine Funktion innerhalb des göttlichen Hofstaates bleibt und sich nicht zu einem unabhängigen Gegenspieler entwickelt. FOSSUM, Jarl, BOWKER, John W.: „*The Concept of Evil in Judaism*" *in Encyclopaedia of Judaism*. Brill, bieten einen Überblick über die rabbinische Konzeption des *yetzer hara* (böser Trieb) sowie die anklagende Funktion des Satans. RUSSELL, Jeffrey Burton: *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Cornell University Press, 1977. beschreibt die graduelle „Entwicklung" und Differenzierung der Satan-Figur in den alttestamentlichen und intertestamentlichen Texten. SETZER, Claudia: *Jewish Responses to Early Christians*. Fortress Press, 2017, zeigt deutlich, dass die rabbinische Tradition die christliche Vorstellung eines autonomen, rebellischen Satans ablehnt.

[103] PUSKÁS (2006), 77.

als autonome, rebellische und Gott entgegengesetzte Wirklichkeit erkennbar wird – nicht als gleichrangiges Gegenprinzip, nicht als dualistische Struktur entlang einer Achse von Gut und Böse.[104] Gleichzeitig leitet er in anderen Teilen seines Werkes (etwa im Zusammenhang mit den Cherubim) biblische Bilder aus assyrisch-babylonischen religiösen Übernahmen ab und interpretiert sie innerhalb eines kulturgeschichtlichen Entwicklungsmodells.[105] Dies ist mit der Grundposition der vorliegenden Arbeit nicht vereinbar. Hier wird vielmehr konsequent jener patristischen und biblischen Logik gefolgt, nach der Ähnlichkeiten nicht als Übernahmen, sondern als verzerrte Nachklänge einer gemeinsamen urzeitlichen Erfahrung zu verstehen sind. Mit anderen Worten: Die Kenntnis und zugleich die Korruption einer vorflutlichen gemeinsamen Welt bilden die Grundlage aller religiösen „Parallelen". Die alttestamentliche Offenbarung zielte daher nicht auf eine Synthese mit den umgebenden Religionen, sondern auf deren Abgrenzung und Entlarvung als dämonisch fundierte Systeme – ein Prozess, der in Christus seine Vollendung findet.

Die christliche Dämonologie ist folglich weder eine Weiterentwicklung noch eine bloße Ausarbeitung des alttestamentlichen Satanbildes, und erst recht keine Übernahme von Motiven aus polytheistischen Transzendenzvorstellungen, sondern die Offenlegung der göttlichen Wahrheit: die Enthüllung der wahren Natur Lucifers, des „Lichtträgers", des gefallenen Engels, der Gott gleich werden wollte. Sie beginnt dort, wo der Herr Jesus Christus selbst den Feind benennt – nicht in symbolischen, verfließenden oder relativierbaren Bildern, sondern in einer schonungslos präzisen Aussage:

> „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und die Begierden eures Vaters wollt ihr tun. Jener war ein Mörder von Anfang an und stand nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn er die Lüge spricht, spricht er aus dem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ihr Vater." (Joh 8,44) (eigene Übersetzung nach der Vulgata; vgl. Einheitsübersetzung)

Der Satan ist also von Anfang an Mörder und Vater der Lüge. Dies ist kein moralisches Versagen, kein punktuelles Vergehen. Er ist nicht bloß Täter, sondern *pater* – Ursprung und Quelle der Lüge. Die Sünde ist daher keine von ihm getrennte Handlung, sondern Identität. Die Lüge ist

[104] Ibid.
[105] Ibid. 72. Attila Puskás folgt in seiner Interpretation des Ursprungs der Cherubim bereits einem komparativ-religionsgeschichtlichen Ansatz, indem er die alttestamentlichen Darstellungen im Licht assyrisch-babylonischer mythologischer Parallelen liest. Dies steht im direkten Gegensatz zur patristischen Tradition, die biblische Bilder nicht als Ergebnis religiöser „Übernahmen" versteht, sondern als Ausdruck einer souveränen göttlichen „Pädagogik", die durch die Offenlegung der dämonischen Verzerrungen paganer Religiosität das Volk zur wahren Gotteserkenntnis führt.

für ihn kein Mittel, sondern Wesenseigenschaft – wobei festzuhalten ist, dass Gott ihn nicht so erschaffen hat, sondern dass er durch freien Willen zu dem geworden ist, was er ist.

Die Worte Jesu sind daher nicht nur ein theologischer Schlüssel, sondern die interpretative Achse der gesamten Menschheitsgeschichte: Denn alles, was seit dem Fall des Menschen über die Menschheit gekommen ist – Kriege, Versklavung, Götzendienst, zerstörerische Ideologien, Massentötungen und zerstörte Existenzen – entspringt diesen beiden Prinzipien: Lüge und Mord. Das primäre Ziel der dämonischen Welt ist die Zerstörung der göttlichen Ordnung, die Zerschlagung des *imago Dei* und das Verstummenlassen der Wahrheit. Dies ist es, was Jesus in einem einzigen Satz offenlegt. Ohne diese Aussage bliebe der Satan eine verschwommene Schattenfigur im Bereich des Bösen; durch die Aussage Christi jedoch wird sichtbar, wer er in Wahrheit ist.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie der Satan im Alten Testament erscheint – jedoch innerhalb eines christlichen Deutungsrahmens. Zugleich ist festzuhalten, dass die Gesamtheit der im Alten Testament erkennbaren dämonischen Strukturen den Rahmen dieses Kapitels bei weitem sprengen würde. Das Thema besitzt eine solche Fülle und Tiefe, dass es eine eigenständige Monographie erfordert (an der derzeit gearbeitet wird). Die folgenden Beispiele erheben daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern dienen der Sichtbarmachung grundlegender Muster und Strukturen. Obwohl sie unterschiedlichen Zeiten und kulturellen Kontexten entstammen, wird deutlich, dass ihre Wurzel in jedem Fall dieselbe ist: die einheitliche Logik und Dynamik dämonischer Verzerrung.

Bevor jedoch die einzelnen alttestamentlichen Muster im Detail entfaltet werden, ist es notwendig, einige grundlegende Überlegungen zur Terminologie und zum Sprachgebrauch anzustellen. Diese betreffen die Frage, wie von der dämonischen Welt, ihren Handlungen und ihrer durch sich selbst deformierten Natur gesprochen werden kann – von jener ontologischen Verzerrung, die aus der Abkehr von der göttlichen Ordnung hervorgegangen ist und das Wesen der dämonischen Existenz ausmacht.[106]

[106] Während Justin Martyr und Tertullian noch eine ontologisch begründete theologische Entlarvung zur Klärung des Dämonenbegriffs leisten mussten, war dieser zur Zeit des Augustinus von Hippo bereits zu einem allgemeinsprachlichen Schimpfwort geworden. Augustinus weist darauf hin, dass es im christlichen Sprachgebrauch niemals einen Begriff wie „guter Dämon“ gegeben hat. Die Heilige Schrift spricht von guten und bösen Engeln, doch bezeichnet „Dämon“ stets den verderbten, bösen Geist. Diese sprachliche Praxis wurde nicht nur von der Kirche, sondern bereits von der paganen Alltagssprache übernommen, sodass niemand eine Aussage wie „in dir ist ein Dämon“ als Lob verstehen würde – sie wird durchweg als Beleidigung aufgefasst. Der Name selbst ist zum Urteil geworden. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* IX,19.

7. DIE ROLLE DER SPRACHE IN DER DARSTELLUNG DER DÄMONISCHEN NATUR

In der Darstellung der dämonischen Welt können weder Ikonographie noch Sprache steril sein. Das Wesen der gefallenen Geister ist verzerrt; daher ist jede Rede über sie nur dann wahr, wenn sie diese Verzerrung auch sprachlich bewahrt. Harte oder als derb empfundene Ausdrücke bedeuten somit keine Vulgarität, sondern sind Mittel der Wirklichkeitserfassung. Die Benennung gehört zur Ordnung der Schöpfung: Indem der Mensch das Heilige vom Verderbten unterscheidet und ausspricht, nimmt er selbst an der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung teil. Die Rede über Dämonen kann daher nicht dekorativ sein, sondern muss entlarvend wirken: Sie hat die nackte Realität auszusprechen. Der Dämon ist kein erhabenes Wesen, sondern ein deformierter Geist, der aus dem Licht in den von seinem eigenen Hochmut geformten Zustand verfaulender Verderbnis gestürzt ist.

Die Kirchenväter haben dies bewusst angewandt. Zunächst machten sie die Dämonen lächerlich und beraubten sie jeder scheinbaren Würde, um sie anschließend auch sprachlich zu entlarven.

DIE LÄCHERLICHMACHUNG ALS ONTOLOGISCHE ENTLARVUNG UND DIE DERBE SPRACHE ALS OFFENLEGUNG

Hieronymus schreibt in den *Commentarii in Isaiam* (XLI,6): „So sprachen sie zu ihnen: Weicht von den Götzen! Verwerft die alten Götzen der Dämonen – jene, die von Menschenhand geformt, mit Hammerschlägen gefertigt, mit Leim zusammengefügt und mit Nägeln befestigt wurden, damit sie wenigstens stehen können – doch selbst wenn sie stehen, können sie nicht gehen.“[107]

Auch Tertullian bereitet in *De spectaculis* (26) durch Entlarvung die rhetorische Identifikation vor:

[107] HIERONYMUS*: Commentarii in Isaiam,* XLI, 6. Online elérés: Monumenta Germaniae Historica / Monumenta.ch patrisztikus adatbázis: https://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Hieronymus&rumpfid=Hieronymus,%20Commentarii,%20in%20Isaiam,%2012,%20%20%2041&level=5&domain=&lang=0&id=&hilite_id=&links=&inframe=1&hide_apparatus=1 [Utolsó elérés: 2025.10.12.] Idézett szöveg: „*...Recedite ab idolis, simulacra daemonum antiqua contemnite, quae humana finxit manus, quae malleo cudente producta sunt, quae compacta glutino, quae stabilita clavis, ut non moveantur; et cum steterint, ambulare non valeant.*”

„Es gibt dafür ein Beispiel: Eine Frau ging ins Theater und kehrte mit einem Dämon zurück. Als man dem unreinen Geist beim Exorzismus vorwarf, dass er es gewagt habe, eine Gläubige anzugreifen, antwortete der Dämon offen: ‚Ich habe es mit Recht getan – ich fand sie dort, wo mein Platz ist.'"[108] (Übersetzung des Autors.)

Diese Antwort – „ich fand sie dort, wo mein Platz ist" – bildet den rhetorischen Wendepunkt:

- Sie zeigt einerseits, dass Dämonen zur Rechenschaft gezogen werden können, wenn sie einen Christen angreifen;
- andererseits definiert sie den eigenen Raum des Dämons: das Theater, das Vergnügen, die Welt des stinkenden Schmutzes als sein Bereich.

Hier tritt die Selbstaussage des Dämons klar hervor: *Dort bin ich zu Hause, wo der Mensch nach fauligem Genuss sucht.*

Dieser Satz macht deutlich, dass die christliche Sprache niemals in einem Ton metaphysischer Ehrfurcht über Dämonen als „hochstehende geistige Wesen" gesprochen hat, sondern in der Sprache von Schmutz, Gestank und Verwesung. Denn der Dämon selbst bekennt: Sein Element ist der Geruch der Verderbnis.

Augustinus von Hippo benennt in *De civitate Dei* (XI,23) diese verfallene Wirklichkeit: „*aerium pessimus daemon*" – „der übelste Geist der Luft".[109] Hier liegt ein ontologischer Widerspruch: Der Dämon wurde aus Licht erschaffen, ist aber durch den Hochmut verdorben und zu etwas geworden, das als fauliger, verrottender Dunst erscheint – zur abstoßendsten Form des Seins.

Die Sprache fungiert daher nicht als Beleidigung, sondern als präzise Identifikation, wenn sie ekelerregende Begriffe verwendet. Denn dieser Verdorbenheit kann nur durch die Sprache der Verwesung entsprochen werden.

---

[108] TERTULLIANUS: *De spectaculis,* 26. Online elérés: *The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.spect.shtml [Utolsó elérés: 2025.10.12.] „*Nam et exemplum accidit… mulier quae theatrum adiit, et inde cum daemonio rediit… cum oneraretur immundus spiritus… constanter: 'et iustissime quidem, 'inquit,' feci: in meo eam inveni.*" A latin szöveg értelmezése során a klasszikus és patrisztikus latin nyelv teológiai jelentéstartományát vettem figyelembe. A kulcsfogalmak (pl. *penetrabiles*, *in meo eam inveni*, *communicando*, *exciderunt*) fordításánál elsősorban a korabeli és egyházi latin használatra támaszkodtam; vö. Thesaurus Linguae Latinae; Glossarium mediae et infimae Latinitatis; Lewis–Short Latin Dictionary; továbbá a patrisztikus szóhasználat összefüggéseire lásd A Patristic Greek Lexicon (különösen a démoni megszállás és „kommunikáció" terminológiáját illetően).

[109] Augustinus von Hippo: *De civitate Dei*, XI, 23.

DANTE UND DER THEOLOGISCHE REALISMUS DER SPRACHE

Die Divina Commedia – insbesondere das *Inferno* – stellt den Höhepunkt dieses christlichen Sprachrealismus dar.[110] Dante Alighieri ästhetisiert das Böse nicht und formt daraus keinen tragisch-heroischen gefallenen Engel, sondern degradiert es sprachlich und bildlich vollständig zu tierischer, verwesender Materie. Dies ist keine poetische Übertreibung, sondern eine theologische Diagnose – dieselbe Logik, die bei den Kirchenvätern in Begriffen wie *foetor*, *putredo* und *stercora* erscheint.

Der Dämon ist kein erhabener Geist, sondern verwesende Materie.

- In den Gräben des achten Kreises, wo die Betrüger leiden, erscheinen die Dämonen nicht als lichtvolle Wesen, sondern in siedendem Pech, in stinkenden Tümpeln, bedeckt von Körperflüssigkeiten.[111]
- Dantes Bilder sind keine Metaphern, sondern ontologische Bestimmungen: → „der Schlamm brodelt, der Schwefelgeruch steigt auf, die Dämonen wimmeln in Ausflüssen“ (*Inferno*, Gesänge XXI–XXII).

Die Sünde erscheint hier nicht als ästhetisches Motiv, sondern als Zustand: als abstoßende materielle Verwesung.

Der gesamte Gesang XXXIV ist um die ekelerregende Körperlichkeit Lucifers aufgebaut:

- Lucifer erscheint nicht als erhabener gefallener Engel, sondern als dreigesichtiges, Speichel und Blut speiendes monströses Fleischwesen, erstarrt in bewegungsloser Qual, bedeckt von gefrorenen Tränen und geronnenen Körperflüssigkeiten.
- Dante schreibt: „Mit sechs Augen weint er, und aus drei Mäulern fließt Blut und stinkender Speichel“ (*Inferno* XXXIV, 52–53).

Dies ist keine Darstellung eines heroischen Falls, sondern das Endstadium der Deformation: aus Licht gewordene, verrottende Materie.

Dämonologische Schlussfolgerung: Wenn Dante von einem „wurmzerfressenen“ Lucifer spricht, ist dies keine übersteigerte dichterische Metapher, sondern die Visualisierung patristischer

[110] Dante Alighieri: Divina Commedia. *Inferno.*
[111] Ibid. Gesänge XXI–XXII (insbesondere Verse 28–30, 57–60 und 136–139 – Szene der Malebranche-Dämonen). Beschreibung: „stinkende, von Schwefel erfüllte Luft“, „Seelen, die sich im heißen Schmutz winden“, „der Dämon bläst mit seinem Hinterteil die Trompete“ – dies stellt einen Höhepunkt der dämonologischen derben Rhetorik des 13. Jahrhunderts dar.

Dämonologie: Das dämonische Sein verzehrt sich selbst, wie Würmer das verwesende Fleisch (*caro immunda / obsessa*).

Dies entspricht exakt der Logik von:

- Tertullian (*foetor daemonum*),
- Augustinus (*spiritus putidus*),
- Caesarius (*sicut stercora sub pedibus*).

Der Dämon ist: ein aus dem Licht gefallener, aus der reinen geistigen Seinsstruktur herausgelöster Zustand, der sich in Verwesung, Gestank und selbstverzehrender Zersetzung manifestiert.

DIE KRAFT DES WORTES IN DER ENTLARVUNG DES DÄMONS

Nach der christlichen Tradition erträgt der Dämon das wahre Wort nicht.[112] Das Aussprechen, das Benennen, die wahre Bezeichnung besitzt rituelle Macht: Die Offenlegung des Namens des Dämons ist ein unverzichtbarer Akt des Exorzismus. Daher wird eine Sprache, die nicht davor zurückschreckt, die Verwesung ungeschönt zu benennen, zum Werkzeug der Befreiung. Eine beschönigende Redeweise wäre die Parodie des Bösen selbst: das zu verhüllen, was Gott ins Licht bringen will. Die derbe Sprache ist in diesem Zusammenhang nicht Ausdruck von Leidenschaft, sondern der Wahrheit. In den Worten spiegelt sich die Ordnung der Schöpfung wider: Was Gott ins Licht stellt, dessen Name muss auch ausgesprochen werden – sei es schmerzhaft oder roh. Es ist kein Zufall, dass auch Jesus selbst keine neutrale Sprache wählte, als er die dämonische Natur entlarvte: „Otternbrut“ (Mt 12,34; 23,33), „getünchte Gräber“ (Mt 23,27), „ich werde dich aus meinem Mund ausspeien“ (Offb 3,16). Dies sind keine literarischen Ausschmückungen, sondern urteilssprechende Worte, die Abscheu hervorrufen und das aus göttlicher Autorität hervorgehende Gericht in die Sprache hineintragen.

[112] Diesem altchristlichen Erkenntnisgehalt und Befund werde ich im Zusammenhang mit der Geschichte des Tobias ausführlich nachgehen.

8. MUSTER UND DYNAMIK DÄMONISCHEN WIRKENS NACH DER SINTFLUT IM ALTEN TESTAMENT

Wie bereits oben angedeutet wurde, bestand das Ziel der alttestamentlichen Offenbarung nicht in der Synthese der umgebenden Religionen, sondern in der Entlarvung und Abgrenzung ihrer dämonischen Grundlagen. Die Heilige Schrift zeigt systematisch, dass hinter den Kulten und Riten der benachbarten heidnischen Völker nicht bloß kulturelle Unterschiede oder gleichrangige religiöse Strukturen stehen, sondern spirituelle, dämonische Konstruktionen.

> „I Durch fremde Götter reizten sie ihn zum Zorn, durch Gräuel erbitterten sie ihn. Sie opferten Dämonen, nicht Gott – Göttern, die sie nicht kannten, neuen, die erst vor kurzem aufgekommen waren, vor denen ihre Väter sich nicht fürchteten.“ (Dtn 32,16–17) (eigene Übersetzung nach der Vulgata; vgl. Einheitsübersetzung)

Die in Lev 18–20 formulierten Verbote erscheinen in moralischer Form, schreiben jedoch eine ontologische Abgrenzung vor: Alles, was zum Kult Kanaans gehört – rituelle Prostitution, Kinderopfer, Unzucht mit Tieren –, bedeutet eine Zerstörung der Schöpfungsordnung. Der Begriff *toʿevah* bezeichnet eine Wirklichkeit, die in der Gegenwart Gottes nicht bestehen kann, also mit der Ordnung unvereinbar ist. Ps 106,36–38 benennt dies konkret: Die Söhne Israels opferten ihre Söhne und Töchter den Dämonen. Diese Handlung stellt die bewusste Darbringung des geschaffenen Lebens an dämonische Mächte dar und bedeutet die vollständige Aufkündigung des Bundes.

Eine der erschütterndsten Aussagen der Bibel besteht darin, dass Israel, das erwählte Volk, wiederholt zum Götzendienst zurückkehrt. Im Zentrum steht dabei der Baalskult, der untrennbar mit der Preisgabe des Bundes und dem geistigen Abfall verbunden ist. Die Bücher der Richter und der Könige halten diese Rückkehr mehrfach fest.

Der Begriff *baʿal* (בַּעַל) bedeutet „Herr“, „Besitzer“, „Eigner“, „Gatte“. Er bezeichnet nicht eine einzelne Gottheit, sondern ein System, das in verschiedenen lokalen Erscheinungsformen auftritt (Baal-Hermon, Baal-Zebub, Baal-Peor). Die prophetische Tradition erkennt darin eine einheitliche Ordnung, die auf die Verkehrung des göttlichen Bundes ausgerichtet ist.[113] Diese Einsicht setzt sich im Neuen Testament fort: Der Name Baal-Zebub erscheint in der Form

[113] Vgl. DAY, John: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, London–New York, 2000; EICHRODT, Walther: *Theology of the Old Testament*, vol. 1, SCM Press, London, 1961(insbesondere die Abschnitte zum Verhältnis von Bund und Baalskult); STAVRAKOPOULOU, Francesca: *King Manasseh and Child Sacrifice*, de Gruyter, Berlin–New York, 2004; DEWRELL, Heath D.: *Child Sacrifice in Ancient Israel*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 2017.

Beelzebub (Mt 12,24), wo er ausdrücklich als Fürst der Dämonen bezeichnet wird. Die Formulierung „ἄρχων τῶν δαιμονίων“ („Fürst der Dämonen“) weist eindeutig auf eine hochrangige Entität innerhalb einer hierarchisch strukturierten Ordnung des Bösen hin.[114]

DIE HOHEPRIESTERIN DES BAALSKULTES UND DER PROPHET DES HERRN: IDENTIFIKATION DES DÄMONISCHEN MUSTERS

Der Baalskult dominierte zur Zeit des Elija Israel sowohl auf politischer als auch auf religiöser Ebene. Isebel führte nicht lediglich einen fremden Kult ein, sondern erhob ihn auf staatliches Niveau: Sie ließ die Propheten Jahwes töten und errichtete einen zentralisierten Kult (1Kön 18,4).

Kontext und Zeitrahmen: König Ahab (ca. 874–853 v. Chr.) nahm Isebel zur Frau (1Kön 16,31–33), wodurch der Baal-Aschera-Kult institutionalisiert wurde. Die Heilige Schrift nennt konkrete Zahlen: 450 Baalspriester und 400 Aschera-Priester standen unter königlicher Förderung (1Kön 18,19).

Der Einfluss Isebels blieb auch nach dem Tod Ahabs bestehen: Unter Ahasja (ca. 853–852 v. Chr.) und Joram (ca. 852–841 v. Chr.) wirkte er weiter und endete erst mit dem Auftreten Jehus (ca. 842/841 v. Chr.; 2Kön 9,30–37). Der Kult prägte somit über nahezu drei Jahrzehnte das religiöse Leben Israels.

Im Hintergrund der Ereignisse steht die dreieinhalbjährige Dürre (1Kön 17,1; Jak 5,17), die das Zurückhalten des göttlichen Segens anzeigt. Die Zeit von 3,5 Jahren (42 Monate, 1260 Tage) bezeichnet in der biblischen Tradition eine begrenzte Phase des Gerichts und der gestörten Ordnung (Dan 7,25; 12,7; Offb 11–13). Sie steht nicht für die Fülle, sondern für deren Unterbrechung: den Mangel an Ordnung.

Das Geschehen auf dem Karmel bildet den Abschluss dieser Phase: Gott greift ein und beendet eine Herrschaft, die auf Totalität zielt, jedoch zeitlich begrenzt ist.

[114]Siehe Ri 2,11–13; 1Kön 16,31–33; 2Kön 1,2–3; vgl. Mt 12,24; Mk 3,22; Lk 11,15. Zur historischen und theologischen Einordnung des Baalskultes: SMITH, Mark S.: *The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel.* 2. kiadás, Grand Rapids, Michigan, 2002. 74–77. [PDF pagination]; DAY (2000), 68–95. Beelzebub mint a „démonok fejedelme”: Origenes, *Contra Celsum* VI,43; Tertullian, *De Idololatria* 9; vgl. BURTON RUSSELL, Jeffrey: *Prince of Darkness* Cornell University Press, Ithaca, 1988. 35–42.

Erscheinungsformen des dämonischen Musters und ihre logische Kette

1. Das Ereignis auf dem Karmel (1Kön 18) ist Konfrontation: Elija steht allein dem System von 850 Priestern gegenüber, das unter königlicher Unterstützung wirkt.
2. Das Feuer Gottes verzehrt nicht nur das Opfer, sondern spricht Gericht über den von Isebel institutionalisierten Kult und durchbricht die kollektive Abwendung.
3. Die Praxis des Kultes ist an Blut und Sexualität gebunden:
   - Tempelprostitution (*qedeshim, qedeshot*)
   - Kinderopfer
     → gehören derselben Ordnung an, unter Einbeziehung des Leibes und mit zentraler Rolle des Blutes.
4. Das Ritual der Baalspriester (1Kön 18,28):
   - Schreien, Tanz, Selbstverstümmelung, Blutvergießen
   - Ergebnis: keine Antwort

     → die Leere des Kultes wird sichtbar.
5. Die Aufforderung Elijas (1Kön 18,21):
   - „Wie lange hinkt ihr auf beiden Seiten?“

     → die Entscheidung ist ausschließlich.
6. Die Elemente des prophetischen Auftretens:
   - Spott (1Kön 18,27) → Zerstörung der Autorität des Kultes
   - Gebet → unmittelbare Anrede
7. Die göttliche Antwort (1Kön 18,38):
   - Feuer vom Himmel
   - Verzehrung von Opfer und Altar

     → unmittelbare Antwort, nicht durch rituelle Vermittlung.
8. Die Beseitigung des Kultes:
   - Hinrichtung der Baalspriester (1Kön 18,40)

→ Auflösung des Systems.

9. Zeitlicher Abschluss:

   - Ende der dreieinhalbjährigen Periode

     → Wiederherstellung der Bundesordnung.

10. Fortsetzung der Geschichte (1Kön 19):

    - Drohung Isebels → Flucht Elijas (1Kön 19,4)
    - Horeb: Gott erscheint im „sanften, leisen Säuseln“ (1Kön 19,12)

11. Gottesbeziehung:

    - nach der Konfrontation tritt die Dimension der Treue in den Vordergrund.

DAS FEUER DES MOLOCH: DER LUSTVOLLE DÄMONISCHE SADISMUS DER KINDEROPFER

Der Moloch-Kult ist die moralisch verkommenste, abstoßendste und niederträchtigste Form der satanischen religiösen Strukturen, weil er die Liebe und die Unschuld in gotteslästerlicher Weise pervertiert. Wie keine andere ist[115] auch diese widerwärtige Kultpraxis nicht bloß ein Ritus einer fremden Religion, sondern die dunkelste rituelle Ausformung dämonischer Herrschaft, in der die Heiligkeit des Lebens – insbesondere die des Kindes – der dämonischen Macht geopfert wird. Die Kinder wurden lebendig verbrannt, und der Überlieferung nach übertönte man ihre Schreie mit Trommeln und Blasinstrumenten, damit die Mütter die Stimmen ihrer eigenen Kinder nicht hörten.[116] Hier ist die satanische Realität keine moderne Allegorie, sondern eine klingende, sengende, ins Fleisch schneidende Wahrheit: die mütterliche Umarmung, die Leben schenkt, wird

[115] Die Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen Kulten sowie ihre strukturellen Zusammenhänge lassen sich an mehreren Stellen des Alten Testaments beobachten. Der Baal–Aschera-Kult tritt in Israel regelmäßig gemeinsam auf (vgl. Ri 2,13; 1 Kön 18,19; 2 Kön 23,4–7). Das Kinderopfer, das das charakteristischste Element des Moloch-Kultes darstellt, erscheint ebenfalls in Israel (vgl. Lev 18,21; 2 Kön 23,10; Jer 32,35) und findet sich auch in den Kulten anderer Völker, etwa beim König von Moab, der seinen Sohn dem Kemosch opfert (2 Kön 3,27), wo die Darbringung des Kindes im Kontext des Krieges erscheint. Die Verehrung der Astarte/Aschera ist eng mit Fruchtbarkeitsriten und dem Baal-Kult verbunden (vgl. Ri 10,6; 1 Sam 7,3–4; 1 Kön 11,5). Fruchtbarkeitsriten, die Einbeziehung von Blut und Körper sowie das Kinderopfer sind unterschiedliche Erscheinungsformen derselben kultischen Logik. Hinter den verschiedenen Namen und Formen zeichnet sich dasselbe Wirkungsgefüge ab, das auf der Darbringung des geschaffenen Lebens selbst beruht.

[116] Mehrere rabbinische Überlieferungen bringen den Ortsnamen „Tofet / Tofet-Ben-Hinnom“ mit dem Wort *tōf* („Trommel“) in Verbindung. Demnach wurden bei den Moloch-Ritualen Trommeln eingesetzt, um die Schreie der Kinder zu übertönen. Siehe Jerusalemer Talmud, Sanhedrin 7:7; Raschis Kommentar zu Jer 7,31; Kimchi ebd.; vgl. Midrasch Rabba Jes 33,1; Flavius Josephus: *Contra Apionem* 2,8.

zum Ritus der Auslieferung an den Tod. Der Altar, der Gott gebührt, wird zum Leib einer dämonischen Gottheit.

Diese grausame religiöse Praxis ist keine Einbildung, sondern historische Realität: der Moloch-Kult entstammt den kanaanäischen und ammonitischen Religionen und trat auch in der Geschichte Israels und Judas auf. Die dramatische Wende ist mit Salomo (ca. 970–930 v. Chr.) verbunden, dem König, dem der Herr zweimal persönlich erschien: „Und der Herr erschien Salomo zum zweiten Mal, wie er ihm in Gibeon erschienen war" (1Kön 9,2). „Der Herr aber wurde zornig über Salomo, weil sein Herz sich vom Herrn, dem Gott Israels, abgewandt hatte, obwohl er ihm zweimal erschienen war" (1Kön 11,9). Die Schrift stellt klar fest: „sein Herz war nicht mehr ungeteilt bei dem Herrn, seinem Gott" (1Kön 11,4). Salomo war weder Opfer der Unwissenheit noch bloß ein schwacher Dulder unter dem Einfluss seiner heidnischen Frauen,[117] sondern öffnete aus eigener Entscheidung den dämonischen Kulten die Tür, indem er in der Umgebung Jerusalems fremde Altäre zuließ, darunter auch den Kult des Moloch (1Kön 11,7). Gerade dies verleiht der Sünde ihr unerträgliches Gewicht: der Erbauer des Tempels, der weise König, der Zeuge unmittelbarer Gotteserscheinungen, beugte sich vor jenen „Göttern", die den Tod unschuldiger Kinder verlangten. So wurde die Sünde nicht nur persönlich, sondern zum nationalen Verrat: der König des Bundes rief einen dämonischen Bund in Israel hinein.

Später ließ Ahas (ca. 732–716 v. Chr.) „seine Söhne durch das Feuer gehen" (2Kön 16,3) und führte damit auf königlicher Ebene das Kinderopfer im Tal Hinnom ein, im Schatten des heiligen Tores Jerusalems. Dies ist der erste dokumentierte Fall, dass mit königlicher Autorität Moloch Opfer dargebracht wurden. Während zur Zeit Salomos die Abweichung noch aus der inneren Geteiltheit des Herzens hervorging, tritt sie bei Ahas in der Brutalität der Tat offen hervor: das Blut

[117] Die rabbinische Literatur bemüht sich konsequent, die Verantwortung Salomos zu mildern, und schreibt seine Schuld dem Einfluss seiner heidnischen Frauen zu. Die Bibel hingegen benennt konkret, aus welchen Völkern diese Frauen stammten und welche Kulte sie mitbrachten: die sidonischen Frauen den Kult der Astarte (1Kön 11,5), die Ammoniter Milkom/Moloch (1Kön 11,5.7), die Moabiter Kemosch (1Kön 11,7), während die Edomiter vermutlich ihren nationalen Gott Qôs/Qaus verehrten – letzterer ist durch epigraphische Quellen bezeugt, auch wenn er in der Bibel nicht namentlich genannt wird (vgl. TheTorah.com – *Edomite Religion and the God Qaus* [Online-Studie]; Bartlett, J.: *Edom and the Edomites*, JSOT Press, Sheffield, 1989). Der Talmud (Shabbat 56b) erklärt kategorisch: „Wer sagt, dass Salomo gesündigt hat, irrt" – nach dieser Auslegung hat nicht Salomo selbst Götzendienst betrieben, sondern er hat es unterlassen, die Kulte seiner Frauen zu verhindern. Sanhedrin 21b fügt hinzu, Salomo habe sich damit beruhigt: „Ich werde viele Frauen nehmen, und mein Herz wird sich nicht abwenden" – er hielt sich also für fähig zu widerstehen, fiel jedoch dennoch. Die Überlieferung ergänzt dies sogar um aggadische Elemente, etwa die Ehe mit der Tochter des Pharao, mit der nach einer Legende ein symbolischer Pflockschlag des Engels Gabriel verbunden ist, der den späteren Niedergang Jerusalems ankündigt (vgl. Sanh. 21b). Die rabbinische Darstellung betont somit eher die Verführung durch die Frauen und Salomos Versäumnis, während der biblische Text eindeutig feststellt: „sein Herz war nicht mehr ungeteilt beim Herrn" (1Kön 11,4), und zudem zweimal hervorhebt, dass der Herr ihm erschienen war (1Kön 9,2; 11,9).

unschuldiger Kinder wird im Zentrum des Bundesvolkes vergossen. Dort, wo der Name des Herrn wohnen sollte, brachten menschliche Hände dem Satan Opfer dar. Der Bund, der Abraham und David durch Verheißungen gegeben wurde, wurde unter Ahas offen entweiht: innerhalb der Mauern Jerusalems erhielt der dämonische Kult einen sichtbaren Altar.

Unter Manasse (ca. 697–642 v. Chr.) wurden die Kinderopfer zu einer religiösen Praxis auf staatlicher Ebene (2Kön 21,6). Er ließ nicht nur „seinen Sohn durch das Feuer gehen" wie Ahas, sondern integrierte den Moloch-Kult durch Wahrsagerei und Zauberei in das Gefüge des königlichen Hofes. Der Höhepunkt des Grauens lag im Tal Hinnom am Tor der heiligen Stadt: dort befand sich das Tophet, wo die Kinder lebendig verbrannt wurden. Doch die Sünde Manasses blieb nicht im Tal stehen: er ließ Götzen in den Tempel einsetzen (2Kön 21,4–5) und machte damit das Heiligtum des Bundes zum Ort dämonischer Präsenz. Die durch den König vollzogenen Kinderopfer gehen somit weit über persönliche moralische Verfehlung hinaus: sie stellen die Entweihung der Institution des Bundes selbst, des Tempels von Jerusalem, dar. Als Priester und Volk es duldeten, dass die Schreie der Kinder am Tor der Heiligen Stadt zum Himmel aufstiegen, wurde der Verrat Israels vollständig: der dämonische Kult drang nicht nur ins Land ein, sondern erhob sich bis in die Wohnung Gottes.

Die Schuld Manasses erfasste das ganze Volk: an die Stelle des göttlichen Bundes trat in Jerusalem eine dämonische Struktur. Am Ort der göttlichen Gegenwart herrschen nun geistige Mächte, die Feinde des menschlichen Lebens, der Kinder und der reinen Anbetung sind. Das Königtum Manasses ist daher aus demonologischer Perspektive die Geschichte der Entweihung des Bundes, der dämonischen Profanierung heiliger Räume und des kollektiven geistlichen Falls. Die Bücher der Könige und der Chronik betonen übereinstimmend: „Er trieb Zauberei, suchte Wahrsager und Beschwörer auf und tat viel Böses in den Augen des Herrn, um ihn zu erzürnen" (2Kön 21,6; 2Chr 33,6). Es handelt sich also nicht um bloße Huldigung vor Götzen, sondern um einen bewussten Eintritt in Beziehung zur dämonischen Welt. Die rabbinische Überlieferung formuliert dies noch deutlicher: nach dem Talmud „brachte Manasse die Götzen in das Allerheiligste" und „beschwor beständig Geister und Dämonen".[118]

Auch die Kirchenväter urteilen entsprechend: Origenes zufolge fiel Manasse nicht nur vor Götzen nieder, sondern suchte den Rat der Dämonen,[119] während Hieronymus und Augustinus von Hippo ihn als König bezeichnen, der seine Kinder Dämonen opferte und das Volk in geistliche

[118] Talmud, *Sanhedrin* 102b–103a; vö. 64a
[119] Origenes: *Homiliae in Reges* (ed. P. Koetschau, GCS, Leipzig, 1902), hom. 2.

Vernichtung führte.[120] Die Geschichte der sakralen Untreue erscheint somit in Jerusalem und im Fall Manasses nicht als bloße moralische Verfehlung, sondern als dämonische Durchdringung.

Die Folgen sind katastrophal, da dieser Kult eine Tiefe des Götzendienstes erreicht, die eine systemische Entweihung darstellt und ein ganzes Volk in Mitschuld zieht:

> „Er tat mehr, um den Herrn zum Zorn zu reizen, als die Kanaaniter, die der Herr vor den Israeliten vertrieben hatte“ (2Kön 21,11). (eigene Übersetzung nach der Vulgata; vgl. Einheitsübersetzung)

Das unter dämonische Herrschaft geratene Jerusalem wird so zum Symbol eines religiösen und zugleich kosmischen Falls: der Ort, an dem Gott wohnen wollte, wird zur Wohnstätte des Bösen. Diese Symbolik erscheint später auch in den apokalyptischen Visionen, in denen die „große Hure“ (Offb 17,1) nicht zufällig Jerusalem ähnelt, wenn es seinen Gott verlässt.

Schließlich stellte König Joschija (ca. 640–609 v. Chr.) die Ordnung des Bundes wieder her[121] und zerstörte den dämonischen Kult (2Kön 23,4–14). Der Geschichte des Moloch-Kultes verleiht eine besondere Schärfe, dass Gott bereits drei Jahrhunderte zuvor offenbart hatte, wie diese dämonische Entweihung enden würde. Als Jerobeam in Bethel einen Altar errichten ließ, sprach der Prophet des Herrn:

> „Altar, Altar! So spricht der Herr: Siehe, ein Sohn wird dem Hause David geboren werden, Joschija ist sein Name; er wird auf dir die Priester der Höhen schlachten, die auf dir opfern, und Menschenknochen auf dir verbrennen. Und er gab an jenem Tag ein Zeichen und sprach: Dies ist das Zeichen, dass der Herr geredet hat: Siehe, der Altar wird zerbrechen, und die Asche darauf wird zerstreut werden“ (1Kön 13,2–3). (eigene Übersetzung nach der Vulgata; vgl. Einheitsübersetzung)

Diese Weissagung ging mehr als dreihundert Jahre der Geburt Joschijas voraus, nannte ihn jedoch beim Namen und bezeichnete seine Tat. Und tatsächlich: als die Zeit erfüllt war, handelte Joschija so:

> „Und als Joschija sich umwandte und die Gräber dort auf dem Berg sah, sandte er hin, ließ die Gebeine aus den Gräbern holen und verbrannte sie auf dem Altar und

[120] Hieronymus, *Commentaria in Jeremiam* 7,30–31; Hl. Augustinus von Hippo, *De Civitate Dei* XVIII,19.
[121] Vgl. DAY, John: *Molech*: *A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.; STAGER, Lawrence E., WOLFF, Samuel R.: “Child Sacrifice at Carthage – Religious Rite or Population Control?” *Biblical Archaeology Review* 10:1 (1984), 31–51.

verunreinigte ihn, nach dem Wort des Herrn, das der Mann Gottes ausgerufen hatte“ (2Kön 23,16). (eigene Übersetzung nach der Vulgata; vgl. Einheitsübersetzung)

Die Propheten – insbesondere Jeremia (Jer 7,31; 19,5) und Ezechiel (Ez 16,20–21) – verurteilten die Kinderopfer an Moloch als die schwerste Untreue Israels, durch die das Gericht Gottes unausweichlich wurde, weil die Sünde zu tief war und das Herz des Volkes nicht umkehrte. Darum kommt das Gericht: die Zerstörung des Tempels und die babylonische Gefangenschaft. Die Schrift selbst verbindet die Sünden Manasses mit dem Untergang:

„Doch nur wegen des Zornes des Herrn kam es gegen Juda so weit, dass er sie von seinem Angesicht verwarf, wegen all der Sünden Manasses, die er begangen hatte, und auch wegen des unschuldigen Blutes, das er vergossen hatte; er hatte Jerusalem mit unschuldigem Blut erfüllt, und der Herr wollte nicht vergeben.“ (Einheitsübersetzung, 2Kön 24,3–4)

Jeremia verkündet:

„Weil sie mich verlassen und diesen Ort entfremdet haben, weil sie an ihm anderen Göttern Rauchopfer darbrachten, die weder sie noch ihre Väter noch die Könige von Juda kannten, und weil sie diesen Ort mit dem Blut Unschuldiger füllten, weil sie dem Baal Höhen errichteten, um ihre Söhne im Feuer als Brandopfer darzubringen – was ich weder befohlen noch angeordnet habe und was mir nie in den Sinn gekommen ist –, darum siehe, Tage kommen – Spruch des Herrn –, da man diesen Ort nicht mehr Tofet oder Ben-Hinnom-Tal nennen wird, sondern Tal des Mordens. Dann werde ich an diesem Ort den Plan Judas und Jerusalems vereiteln; ich werde sie durch das Schwert fallen lassen vor ihren Feinden und durch die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten.“ (Einheitsübersetzung, Jer 19,4–7).

Die babylonischen Heere zerstörten im Jahr 586 v. Chr. den Tempel, und das Volk Jerusalems wurde in die Verbannung geführt. Dies war das Gericht Gottes über ein Volk, das nicht nur fremden „Göttern“ folgte, sondern auch das Blut seiner eigenen Kinder den Dämonen darbrachte. So erfüllte sich, was die Propheten Jeremia und Ezechiel verkündeten: dass der Moloch-Kult nicht einfach eine Sünde ist, sondern die vollständige Aufkündigung des Bundes – ein Verrat, der den Untergang der Heiligen Stadt herbeiführte.

Die Heilige Schrift lässt keinen Zweifel daran, wie Gott diesen Kult beurteilt, diese äußerste Verderbtheit und Grausamkeit:

„Du darfst keines deiner Kinder hingeben, um es dem Moloch zu weihen; du sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen. Ich bin der Herr." (Einheitsübersetzung, Lev 18,21);

„Der Herr sprach zu Mose: Sag zu den Israeliten: Jeder von den Israeliten oder von den Fremden, die sich in Israel aufhalten, der eines seiner Kinder dem Moloch hingibt, soll mit dem Tod bestraft werden; die Leute des Landes sollen ihn steinigen. Ich selbst richte mein Angesicht gegen diesen Mann und rotte ihn aus der Mitte seines Volkes aus, weil er eines seiner Kinder dem Moloch hingegeben und so mein Heiligtum verunreinigt und meinen heiligen Namen entweiht hat. Wenn aber die Leute des Landes die Augen vor einem solchen Mann verschließen, der eines seiner Kinder dem Moloch hingibt, und ihn nicht töten, dann richte ich mein Angesicht gegen diesen Mann und gegen seine Sippe und rotte ihn und alle, die ihm nachfolgen und sich dem Moloch hingeben, aus der Mitte ihres Volkes aus." (Einheitsübersetzung, Lev 20,1–5).

„Sie opferten ihre Söhne und Töchter den Dämonen. Sie vergossen unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzen Kanaans opferten. So wurde das Land durch Blut entweiht; sie machten sich unrein durch ihre Taten und wurden treulos durch ihr Tun." (Einheitsübersetzung, Ps 106,37–39)

Jeremia wiederholt dieses Urteil Gottes mehrfach:

„Denn die Söhne Judas tun, was mir missfällt – Spruch des Herrn. Sie stellen ihre Gräuel in dem Haus auf, über dem mein Name ausgerufen ist, um es zu entweihen. Sie bauen die Höhen des Tofet im Tal Ben-Hinnom, um ihre Söhne und Töchter im Feuer zu verbrennen – was ich weder befohlen noch angeordnet habe und was mir nie in den Sinn gekommen ist." (Einheitsübersetzung, Jer 7,30–31)

„Sie kehrten mir den Rücken zu und nicht das Gesicht; obwohl ich sie unermüdlich belehrte, wollten sie nicht hören und keine Zucht annehmen. Sie stellten ihre Gräuel sogar in dem Haus auf, über dem mein Name ausgerufen ist, um es zu entweihen. Sie bauten dem Baal Höhen im Tal Ben-Hinnom, um ihre Söhne und Töchter dem Moloch durchs Feuer gehen zu lassen – was ich ihnen nie befohlen habe und was mir nie in den Sinn gekommen ist, dass sie diesen Gräuel begehen und Juda zur Sünde verleiten." (Einheitsübersetzung, Jer 32,33–35)

Das heißt: Solche Taten sind nicht einfach Sünde, sondern die vollständige Aufkündigung des Bundes zwischen Gott und Mensch – der tiefste Bruch und ein Dienst an der satanischen Ordnung. Nicht zufällig geschah dies im Tal Hinnom, jenem Ort, aus dem das neutestamentliche Bild der

Gehenna hervorgeht, das in der Lehre Jesu zur Metapher der Hölle wird. Und hier tritt auch die Stimme des Evangeliums in ihrer ganzen Schärfe hervor. Jesus – der mit Sündern isst, der der Ehebrecherin vergibt, der mit Zöllnern spricht – zeigt sich in keinem Fall so radikal streng wie dort, wo von der Verderbnis der Kinder die Rede ist:

> „Wer aber einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn man ihm einen Mühlstein um den Hals legte und ihn in die Tiefe des Meeres versenkte.“ (Einheitsübersetzung, Mt 18,6; vgl. Mk 9,42; Lk 17,2).

Dies ist kein Gleichnis, sondern ein Urteil. Das Menschenopfer – insbesondere das Opfer von Kindern – gehört nicht in die Reihe der verzeihlichen Sünden. Jesus selbst gebraucht hier Bilder des Todesurteils – schon im Bereich des irdischen Lebens. Wer so handelt, stellt sich außerhalb der menschlichen Würde und kann sich nicht auf die Barmherzigkeit Gottes berufen, denn eine solche Tat ist der Herzschlag Satans in der menschlichen Handlung.

Gerade die Worte Jesu zeigen am tiefsten, warum Kinder zu bevorzugten Opfern satanischer Rituale wurden. Christus sagt:

> „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (Mt 18,3)

und:

> „Lasst die Kinder zu mir kommen; denn solchen gehört das Himmelreich.“ (Mt 19,14)

Das Kind ist somit Abbild des Reiches Gottes, Zeichen der Unschuld und Reinheit. Gerade deshalb wird es zum Ziel der satanischen Zerstörung: Der Moloch-Kult löscht nicht einfach Leben aus, sondern vernichtet jenes reine Abbild, in dem der Mensch Gott am ähnlichsten ist, noch bevor es bewusst Christus ähnlich werden kann. Darin liegt die eigentliche Perversion dieses Kultes: ein Angriff auf das im unschuldigsten Zustand leuchtende imago Dei. So wird das Wesen des Moloch-Kultes offenbar: Er richtet sich gegen die unschuldigsten Träger des göttlichen Bildes, um die Welt im Zeichen der Finsternis zu versiegeln. Darum ist das Kinderopfer nicht einfach eine Sünde unter vielen, sondern das Kennzeichen des Satans in der Geschichte: ein Angriff auf die Unschuldigen, in dem die Stimme der Hölle auf der Erde hörbar wird.

Es wäre notwendig, auch die Geschichte Bileams darzustellen – insbesondere im Hinblick auf das Verhältnis von prophetischer Gabe und dämonischem Einfluss, die für die thematische Linie dieser Arbeit von zentraler Bedeutung ist. Aufgrund der begrenzten Rahmenbedingungen kann

diese Analyse jedoch hier nicht vollständig entfaltet werden. Sie wird als eigenständiges Kapitel im ersten Band der geplanten Monographie-Reihe veröffentlicht.

Der Thronkonflikt der Árpádenkönige im biblischen Spiegel: Salomo und der heilige Ladislaus

Die Geschichte der sakralen Untreue haben wir in Jerusalem und im Fall des Königs Manasse gesehen. Doch halten wir einen Moment inne: sind diese Muster auch in der ungarischen Geschichte aufgetreten? Denken wir an König Salomo (1053–1087, reg. 1063–1074) und an seinen Vetter Ladislaus (ca. 1040–1095, reg. 1077–1095). Die Geschichte des ungarischen Königs Salomo ruft zwei biblische Muster in Erinnerung. Während seiner Herrschaft ähnelt er Saul: ein gesalbter König, der geistlich korrumpiert wurde, in das Netz der Hauptsünden fiel[122] und deshalb politisch scheiterte. Ein erheblicher Teil des Volkes und des Adels erhob sich gegen ihn, als er versuchte, seine Vettern, die Fürsten aus dem Hause Árpád, durch List, ja sogar durch Meuchelmord und Verrat zu beseitigen. Bei einem solchen Verrat geriet Fürst Géza in eine tödliche Falle, als er bei Kemei mit den Truppen Salomos zusammenstieß. Der Fürst entkam nur knapp und klagte seinem Bruder über die Schwere des Verrats, den ihm seine eigenen Vertrauten angetan hatten. Der heilige Ladislaus – nach der Chronik – ermutigte seinen Bruder, „nicht zu weinen, sondern vielmehr um die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes zu bitten, damit er den Sieger dem Besiegten unterwerfe, wie es in Zeiten des Kampfes zu geschehen pflegt.“[123] Diese Ermutigung trägt einen vollständig biblischen Geist: so wie der Herr zu Josua sprach:

> „Sei mutig und stark, fürchte dich nicht und erschrick nicht; denn der Herr, dein Gott, ist mit dir“ (Jos 1,9),

oder wie David gegenüber Goliat bekennt: „Denn dem Herrn gehört der Kampf, und er gibt euch in unsere Hand“ (1Sam 17,47). Auch im Wort des Psalmisten klingt derselbe Glaube: „Diese vertrauen auf Wagen, jene auf Pferde, wir aber auf den Namen des Herrn … Sie sind gestrauchelt und gefallen, wir aber stehen aufrecht“ (Ps 20,8–9). Die Worte des Ladislaus trösteten daher nicht nur seinen Bruder, sondern betteten den Kampf der Fürsten des Hauses Árpád in die biblische

[122] „König Salomon entbrannte immer mehr in neidischem Hass gegen den Herzog Géza. … Der König ließ sich von den giftigen Worten des Gespans Vid verführen und wurde von Hass und Rachsucht ergriffen.“ *Magyar legendák és geszták*. Ford., összeáll. és bev. ellátta Bíró Bertalan. Budapest, Argumentum, 1997. 294–295. (Kálti Márk gesztája – A király és a hercegek meghasonlása). [Ungarische Legenden und Gesta. Übers., hrsg. und eingel. von Bertalan Bíró. Budapest, Argumentum, 1997. 294–295. (Gesta des Márk Kálti – Der Zwiespalt zwischen dem König und den Herzögen)]

[123] *Magyar legendák és geszták*. (Kálti Márk gesztája) 299.

Tradition ein. Nach den Kämpfen gegen die beiden Fürsten wurde Salomo, bereits unter der Herrschaft Ladislaus', gefangen genommen.[124]

Was ist die vertikale Lesart seiner Geschichte? Aufgrund seiner Untreue, seines Neides, seines Hochmuts und seines Wortbruchs wandte sich Gott von dem ungarischen König Salomo ab und erwählte einen anderen König, zunächst Géza (ca. 1038–1077, reg. 1074–1077), und nach dessen frühem Tod dessen Bruder Ladislaus – gleichsam als einen neuen David. Diese himmlische Erwählung wird durch die Vision von Vác vollständig gerahmt: während eines Kriegsrates erschien Ladislaus ein Engel, der eine Krone in der Hand hielt und sie über das Haupt Gézas setzte. So wurde dem jüngeren Fürsten gewiss, dass ihr Sieg über Salomo nicht das Ergebnis menschlicher Berechnung, sondern eine Folge göttlichen Gerichts sein würde. Diese Vision wurde in der Schlacht von Mogyoród (1074) bestätigt, wo Géza und Ladislaus Salomo besiegten. Der Sieg entsprang jedoch nicht der Kraft der Waffen, sondern der Hand des Herrn:

> „Und als Ladislaus seine Waffen angelegt hatte, fiel er zu Boden und flehte um die Güte des allmächtigen Gottes. Er gelobte dem heiligen Martin, dass er, wenn der Herr ihm den Sieg schenke, an jenem Ort eine Kirche zu Ehren des heiligen Martin errichten werde. Und so geschah es."[125]

Dieses Gelübde machte deutlich, dass die Quelle des Sieges Gott ist und die königliche Macht die Verwirklichung der göttlichen Ordnung darstellt.

Deshalb war diese Geschichte nicht bloß ein politischer Machtwechsel. Für den Menschen des christlichen Hochmittelalters stellte sich hier dieselbe Frage wie auf den Seiten der Bibel: Wer vertritt den Willen Gottes auf Erden? Wer trägt den Bund weiter? Wer lebt nach dem Gesetz Gottes?

Die moderne Geschichtsschreibung versucht häufig, den Gegensatz zwischen Salomo und Ladislaus im Begriffspaar legitimistisch–idoneistisch zu deuten.[126] Diese Sichtweise ist jedoch anachronistisch, da das Denken der zeitgenössischen Chronisten sich nicht in profanen politischen Kategorien bewegte und erst recht nicht in einer „idoneistischen Ideologie", sondern in biblischen Spiegeln. Die Aufgabe der Chronisten bestand darin, jeder königlichen Handlung die entsprechende biblische Parallele zuzuordnen, um – wie auch in diesem Fall – zu zeigen, dass die Rechtsordnung des jungen ungarischen christlichen Königreichs in der Ordnung Gottes steht.

---

[124] Ibid. 308.
[125] *Magyar legendák és geszták*. (Kálti Márk gesztája) 299–300.
[126] SZOVÁK Kornél: Szent László: a trónhoz és a szentséghez vezető út. *Vigilia* 82:8 (2017). 569–579. (itt: 574–576.)

Kornél Szovák interpretiert den Tugendkatalog der Chronisten als „neue Ideenwelt", als Ausdruck des politischen Gedankens eines Wahlkönigtums.[127] In Wirklichkeit jedoch ist der Rückgriff auf den Galaterbrief kein politisches Programm, sondern biblische Exegese: die Ordnung der Früchte des Geistes in die Zahl zwölf liefert den Maßstab für die Eignung zur Herrschaft. Für den damaligen Leser war dies kein profanes Wahlprinzip, sondern die Einsicht, dass das weltliche Gesetz an sich ungültig ist, wenn es nicht im göttlichen Gesetz gegründet ist. Das Fundament ist daher nicht eine „neue Geschmackswelt", sondern Jesus Christus selbst, in dessen Bild der König durch die Tugenden des Geistes seine Herrschaft rechtfertigt. Dies wird nicht nur durch die ungarische, sondern auch durch die weitere europäische Praxis bestätigt. Auch im Heiligen Römischen Reich begegnet uns die Verknüpfung des Ideals des gesalbten und gerechten Herrschers, deren Voraussetzungen auf biblischer Grundlage festgelegt sind. Als Heinrich IV. am 17. Juli 1054 im Alter von vier Jahren in Aachen gesalbt wurde, erkannten die Kurfürsten seine Herrschaft nur unter der Bedingung an, dass er als gerechter König herrschen werde (*rector iustus futurus*).[128]

Die Salbung allein genügte also nicht: erst die Verwirklichung der christlichen Herrschertugenden machte sie vollständig. Auch im Königreich Ungarn wirkte derselbe christozentrische Geist. Es wäre ein Fehler, das Fundament des ungarischen christlichen Königtums auf eine bloße Nachahmung der karolingischen Monarchie zu reduzieren, denn für die Christen ist das Alpha und das Omega sowie der Ursprung Jesus Christus. Daraus folgt, dass der Bezugspunkt der europäischen christlichen Königreiche nicht Karl der Große, sondern der Erlöser selbst war: *rex regum et dominus dominantium*. So sind auch die *Admonitiones* des heiligen Stephan keine literarischen Kompilationen,[129] und seine Gesetze keine Sammlung fremder

[127] Ibid. 575–576.
[128] WEINFURTER, Stefan: *Das Jahrhundert der Salier (1024–1125)*. Ostfildern, 2006. 106.
[129] Die moderne Auffassung, wonach die *Admonitiones* (Intelmek) sicher nicht von König Stephan I. stammen können, da ihr Verfasser „über eine derart tiefgehende theoretische – theologische und staatsphilosophische – Bildung und stilistische Kompetenz verfügt habe, wie sie im Mittelalter kein aktiv regierender Herrscher besitzen konnte" (vgl. *Intelmek*, Übers. Bollók, 2001, S. 13), stellt einen schwerwiegenden Anachronismus dar. Einerseits widerspricht sie der Selbstauslegung der Quellen, die die Gelehrsamkeit Stephans ausdrücklich betonen (Kleinere Legende: er war in den *grammaticae scientiae* bewandert). Andererseits ignoriert sie zeitgenössische und frühere Beispiele, in denen Herrscher aktiv am theologischen und staatsphilosophischen Diskurs teilnahmen. Der angelsächsische König Alfred der Große (849–899) ließ selbst theologische Werke übersetzen und kommentieren, darunter Gregor des Großen *Regula pastoralis*, und versah diese mit einem eigenen Vorwort: „niemand von uns darf ohne Leitung bleiben, wie auch die Herde nicht ohne Hirten" (vgl. *Pastoral Care*, ed. Sweet, 1871). Am karolingischen Hof formulierten unter Karl dem Großen und seinem Sohn Ludwig dem Frommen Gelehrte wie Alkuin und Einhard politische und theologische Prinzipien unmittelbar im Kontext der kaiserlichen Herrschaft (Alkuin: *Epistolae*, MGH Epist. 4, 1895). In Byzanz erhielten kaiserliche Prinzen im Rahmen ihrer Ausbildung neben Trivium und Quadrivium auch eine theologische Schulung – davon zeugt Patriarch Photios, der die Bildung der kaiserlichen Kinder ausdrücklich mit der Kenntnis der Heiligen Schrift und der Kirchenväter verbindet (Photios, *Bibliotheca*, cod. 186). Drittens verkennt die moderne Position den im kirchlichen Kontext wirksamen Begriff von Autorschaft: Die *Admonitiones* sind nicht als literarische

Einflüsse, sondern die Verwirklichung des christlichen Königtums im eigenen Land – ohne dass dies ausschlösse, dass man die Gesetzgebung früherer, auch ausländischer christlicher Herrscher kannte. Hinter den *Admonitiones* steht nämlich nicht Moral, sondern Realität: wenn die Ordnung nicht von Gott herkommt, zerfällt sie. Das karolingische Erbe bedeutete nichts anderes als die Umsetzung des christlichen Modells in historische Form. Der christliche Herrscher ahmt keine von Menschen geschaffenen politischen Modelle nach (das geschieht erst in der Moderne), sondern sucht sich nach dem Bild Christi zu formen, und sein Reich ist daher nicht ausschließlich eine politische Organisation, sondern vor allem *corpus Christi mysticum* – die irdische Ordnung des mystischen Leibes Christi: „Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder Einzelne ist ein Glied daran" (1Kor 12), sowie „Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche" (Kol 1,18). Eben deshalb hat in dieser Tradition die „politische Theologie" im modernen Sinn keinen Platz[130]: das profane Gesetz selbst muss im göttlichen Gesetz verwurzelt sein. Dies bezeugt auch die ungarische Rechtsüberlieferung. Werbőczy erklärt im *Tripartitum* (1514) ausdrücklich, dass der Fürst nichts willkürlich anordnen darf, insbesondere nicht gegen das göttliche und natürliche Recht (Titel III, § 3). An anderer Stelle schreibt er, dass die Gesetze des heiligen Stephan und des heiligen Ladislaus „sich eher mit göttlichen als mit menschlichen Gesetzen befassten", und dass sich das ungarische Gewohnheitsrecht über Jahrhunderte aus diesen heiligen königlichen Gesetzen speiste (Titel VI, § 9).[131] Dieselbe Einsicht formuliert auch Petrus Venerabilis, wenn er das jüdische und das christliche Gesetz als die einzigen göttlichen Ursprungs bestimmt, während er die Gesetze der antiken Griechen und Römer lediglich als Mittel der sozialen Ordnung betrachtet. Daraus folgt, dass nur das Gesetz wirklich Gesetz ist, das von Gott gegeben ist; das menschliche Gesetz, wenn es sich davon löst, ist kein wahres Gesetz mehr, sondern steht letztlich unter dämonischer Einwirkung.[132] Der Schlüssel ist immer die Treue.

Autorschaft, sondern als sakrales königliches Testament zu verstehen (*specula principum* im sakralen Sinn). Die Gedankenwelt ist jedenfalls diejenige Stephans, während die konkrete Ausformulierung Gegenstand der Diskussion sein kann, wenngleich die Legendentexte hierzu eine klare Position einnehmen. Die modernen Zweifel spiegeln daher eher gegenwärtige Forschungsvorurteile wider als die Realität der Epoche. Vgl. *Szent István király Intelmei és törvényei.* Fordította Bollók János és Kristó Gyula, az előszót írta Zlinszky János. Budapest, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék könyvkiadója, 2001, 13–14., zu Alkuin vgl. *Epistolae*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae IV*. Berlin, 1895; zu Photios vgl. *Bibliotheca*, cod. 186 (kritische Ausgabe: R. Henry, *Photius: Bibliothèque*, Paris, 1959–1977).

[130] SZOVÁK (2017), 570.

[131] WERBŐCZY István, *Tripartitum. Hármaskönyv*, III. cím, 3. §; VI. cím, 9. §, Online: http://www.staff.u-szeged.hu/~capitul/analecta/trip_hung.htm [letzter Zugriff: 9.11.2025.]

[132] Petrus Venerabilis, *Contra Sectam Saracenorum*, (679D–681A. 8.) „Qui sunt legem habentes? … Nam, oculorum acie huc illucque diducta, nullos alios in orbe legem habentes – quando haec ab illo dicta sunt – vel tunc fuisse, vel adhuc esse video, quam illos quos praemisi: Iudaeos scilicet aut Christianos. Hi plane, non alii, legem prius acceperant; acceptam, juxta suos habitus vel intellectus, tenebant: Iudaei legem datam per Moysen, Christiani legem datam per Christum. … Quod si quis forte opposuerit quasdam legum sanctiones Graecis aut Latinis, vel quibuslibet aliis gentibus traditas – sicut olim Solonis leges Graecis, sicut quondam Latinorum

Und hier wird die Parallele sichtbar: so wie sakrale Untreue zur dämonischen Verstrickung führt, so schafft sakrale Treue in Ladislaus Ordnung und legitime Herrschaft. Deshalb wurde der heilige Ladislaus nicht nur zu einer politischen Gestalt, sondern zum sakralen König der gesamten Gemeinschaft – dessen Gestalt bis heute eine Ikone des Schutzes des *imago Dei* und der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung ist. Von hier aus werden später auch jene Szenen im Ungarischen Anjou-Legendarium verständlich, in denen der heilige Ladislaus als Exorzist auftritt.

Und doch: Salomo wurde am Ende Manasse ähnlich. Manasse versank im Götzendienst, doch in der Gefangenschaft demütigte er sich und kehrte um; ebenso zog sich Salomo, nachdem er alles verloren hatte, zurück, wurde Einsiedler und kehrte zu Gott zurück.[133] Die Folgen der Sünde werden nicht ausgelöscht, doch das Tor der Umkehr bleibt immer offen. Diese Doppelstruktur – der Sturz des gesalbten Herrschers wie bei Saul gegenüber dem von Gott erwählten neuen König und die Umkehr des Manasse – ist gleichermaßen in der Gestalt des ungarischen Königs Salomo enthalten.

DIE DÄMONOLOGISCHE DEUTUNG DER SAUL–ENDOR-SZENE: TOTENBESCHWÖRUNG UND SPIRITUELLER VERRAT

Das 28. Kapitel des ersten Buches Samuel gehört zu den rätselhaftesten und dunkelsten Szenen des Alten Testaments, ebenso wie die übrigen identifizierbaren dämonischen Strukturen: Saul, der erste König Israels, betritt im Schatten des Todes einen verbotenen Weg – er sucht eine „Totenbeschwörerin“ in Endor auf, um mit dem bereits verstorbenen Propheten Samuel in Verbindung zu treten. Die Erzählung ist nicht nur ein Spiegel des seelischen Zusammenbruchs des Königs, sondern die Offenlegung der endgültigen Abwendung von der göttlichen Ordnung und der Auslieferung an dämonische Mächte. Sauls Tragödie geht über politischen oder psychologischen Fall hinaus: in dämonologischer Perspektive ist sie der sakrale Verrat eines Menschen, der den von Gott abgefallenen König in die Gewalt der Finsternis übergibt.

---

sapientium Romanis – respondeo: Legibus illis non esse cautum vel traditum quid de Deo crederent, quo ritu vel modo eum colere deberent, sed tantum, non mandato divino, sed hominum consilio provisum qualiter suam rem publicam unaquaeque gens regeret,”

[133] *Magyar legendák és geszták*. 309. (Kálti Márk gesztája) [Ungarische Legenden und Gestae, 309 (Gesta des Márk Kálti)]. „Die Schläge brachen ihn. Der heilige Geist des Heils suchte ihn heim. Das Unglück verhärtete sein Herz nicht, er kämpfte nicht weiter trotzig gegen die heilige göttliche Wahrheit. Er erkannte die strafende Hand des barmherzigen Gottes. Über seine Taten nachsinnend, brach er in Klage aus, und soweit nach gerechtem menschlichem Urteil geurteilt werden kann, bereute er seine Sünden mit zerknirschtem Herzen und in bußfertiger Genugtuung.”

Der historische Rahmen der biblischen Darstellung gehört in die letzten Jahre der Herrschaft Sauls, um 1010 v. Chr., unmittelbar vor der Schlacht am Gilboa, in der Saul und seine Söhne gegen die Philister fielen (1Sam 31). Archäologisch markiert diese Zeit das Ende der Eisenzeit im zentralen Bergland der Levante: die philistäischen Städte (Aschdod, Gat, Ekron, Aschkelon, Gaza) bildeten starke Küstenstaaten, während sich im Bergland eine neue, dörfliche Siedlungsstruktur herausbildete, die die Forschung mit den Stammesverbänden Israels identifiziert.[134] Die technologische Überlegenheit der Philister – insbesondere in der Eisenverarbeitung – spiegelt sich auch im biblischen Text wider:

> „Im ganzen Land Israel war kein Schmied zu finden; denn die Philister sagten: Die Hebräer sollen sich weder Schwert noch Speer machen." (Einheitsübersetzung,1Sam 13,19).

Das Königtum Sauls entfaltet sich somit in einer Epoche, in der für das politische und militärische Überleben gerade die geistliche Reinheit und die Unterstützung Gottes entscheidend gewesen wären.

Der sakrale Hintergrund der Szene besteht darin, dass Saul bereits die Gnade Gottes verloren hatte.
„Der Herr aber antwortete ihm nicht, weder durch Träume noch durch die Urim noch durch die Propheten" (Einheitsübersetzung,1Sam 28,6). Diese Aussage bezeichnet bereits einen geistlichen Zustand: das vollständige Verstummen der göttlichen Sphäre. Anstatt in Buße zu Gott zurückzukehren, unternimmt Saul einen letzten, verzweifelten – und verbotenen – Schritt: er greift zu okkulten Praktiken, zur Totenbeschwörung. Diese Entscheidung ist nach der Tora ein schweres Vergehen: „Wendet euch nicht an Totengeister und sucht keine Wahrsager auf, um euch durch sie unrein zu machen. Ich bin der Herr, euer Gott" (Einheitsübersetzung, Lev 19,31). „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen" (Einheitsübersetzung, Ex 22,17).

Aus dämonologischer Perspektive ist besonders die Tatsache der Totenbeschwörung selbst sowie die Frage entscheidend, welche Art von Geist im Rahmen der Nekromantie erscheint. Der hebräische Urtext weicht nämlich von späteren Übersetzungen ab: die Frau sagt zu Saul: אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן־הָאָרֶץ (*'ĕlōhīm rā'îtī 'ōlîm min-hā'ārec*), also: „Ich sehe Gottwesen aus der Erde heraufsteigen" (1Sam 28,13). Der Schlüsselbegriff ist *'elohim*: formal ein Plural, ebenso steht das Verb (*'olím* – „aufsteigende") im Plural. Der Text spricht somit wörtlich von „göttlichen Wesen"

[134] KITCHEN, Kenneth A.: *On the Reliability of the Old Testament*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 2003. 8–28., 58–72., 83–159.

oder „geistigen Mächten“.[135] Dies lenkt die Deutung eindeutig in Richtung eines dämonischen Musters: handelt es sich um den Geist Samuels oder um eine dämonische Nachahmung? Die christliche Tradition und die patristischen Autoren lassen keinen Zweifel: Hieronymus deutet die Szene eindeutig als Täuschung. Er verweist zunächst auf den Tod Samuels:

> „*Samuel autem mortuus est, flevitque eum omnis Israel. Et sepelierunt eum in Rama urbe sua.*“ – „Samuel war gestorben; ganz Israel hatte um ihn getrauert, und man hatte ihn in seiner Stadt Rama begraben.“ (Einheitsübersetzung, 1Sam 28,3;).

Wie Hieronymus bemerkt: „*Quaeritur namque, cum superius jam mortuus legatur, cur hic repetatur mortuus? Mortuus hic, ut Hebraei volunt, resuscitationis suae causa repetitur*“ – das heißt: Dass der Tod Samuels hier erneut erwähnt wird, dient der Vorbereitung dessen, dass im weiteren Verlauf der Erzählung von einer „Auferweckung“ (in Wahrheit aber von einer Beschwörung) die Rede sein wird. Saul aber hatte sich zu diesem Zeitpunkt bereits von Gott abgewandt: „*Consuluitque Dominum: et non respondit ei, neque per somnia, neque per sacerdotes… neque per Prophetas*.“ (vgl. 1 Reg 28,6; Einheitsübersetzung). Hieronymus führt aus, dass Gott gewöhnlich durch Träume antwortete, wenn sich jemand durch Gebet und Fasten darauf vorbereitet hatte; von Saul jedoch wird ausdrücklich gesagt, dass er dies in keiner Weise getan hat („*minime Saul fecisse legitur*“).[136]

Da Gott schwieg, wandte sich Saul einer dämonischen Quelle zu. Damit macht Hieronymus klar: Die heraufbeschworene Gestalt kann nicht die Seele Samuels gewesen sein, denn Gott hatte sich abgewandt – und wer sich an etwas anderes wendet, sei es eine Zauberin oder ein Dämon, kann nur Täuschung empfangen. Die Erzählung handelt daher nicht von der Rückkehr des Propheten, sondern von dämonischer Manipulation. Und genau dies zeigt sich auch bei genauer Betrachtung der dämonologischen Muster: Aus dem Bereich der Toten kann eine Seele nur mit göttlicher Erlaubnis hervortreten – in dieser Erzählung aber schweigt Gott, und Saul sucht die Wahrheit nicht bei ihm, sondern über das Medium einer Beschwörerin. Und wenn der Mensch sich

---

[135] Nach dem hebräischen Text ruft die Wahrsagerin aus: „אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן־הָאָרֶץ“ (*’ĕlōhîm rā’ítī ‘olím min-hā’árec*), d. h. „göttliche Wesen sehe ich aus der Erde aufsteigen“ (1Sam 28,13). Das Wort ’ĕlōhîm steht im Plural und bezieht sich nicht auf JHWH, sondern auf ein „geistiges Wesen“ oder eine „gottähnliche Gestalt“ (BDB, 43; HALOT I, 51–52; McCarter, *I Samuel*, 419–422; Gordon, *1 & 2 Samuel*, 178). Der Text spricht daher nicht vom Erscheinen einer einzelnen geistigen Entität, sondern vom Auftreten pluraler, chthonischer geistiger Mächte.

[136] HIERONYMUS: *Quaestiones in Genesim et in Regum* (*1Regum* 28, 3., 6–7.).; Online: https://la.wikisource.org/wiki/Quaestiones_Hebraicae_in_libros_Regum_et_Paralipomenon [Letzter Zugriff: 16.09.2025].

von Gott abwendet, dann ist jede andere geistige Stimme, die sich offenbart, notwendig Täuschung.

Obwohl die Übersetzungen die Erscheinung der geistigen Wesen unterschiedlich wiedergeben, lässt sich dennoch klar erkennen, dass wir es hier nicht mit einem von Gott gewollten Kontakt mit den Toten zu tun haben, sondern Zeugen einer dämonischen Manipulation werden. Die Septuaginta (*θεοὺς ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς*) und die Vulgata Clementina (*deos vidi ascendentes de terra*) bewahren den Plural,[137] während die Nova Vulgata die Deutung bereits in eine andere Richtung lenkt: *hominem divinum vidi ascendentem de terra* („einen göttlichen Menschen sehe ich aus der Erde heraufsteigen"), was die Káldi-Neovulgata mit der Übersetzung „göttliche Gestalt" übernimmt. Die ungarische Tradition verdichtet somit in den Singular, was im hebräischen Text vielmehr als eine mehrfache und unbestimmte Erscheinung vorliegt. Diese Doppelheit ist sowohl theologisch als auch dämonologisch von entscheidender Bedeutung. Der Erzähler des Textes lässt die erschienene Gestalt später zwar als „Samuel" sprechen (1Sam 28,14–15), und auch das Buch Jesus Sirach bewertet die Szene ausdrücklich so, dass Samuel nach seinem Tod noch über Saul geweissagt habe: „Auch nach seinem Tod weissagte er noch und kündigte dem König sein Ende an; aus der Erde erhob er seine Stimme in Weissagung, um die Schuld des Volkes zu tilgen." (Sir 46,20; Einheitsübersetzung). Dennoch besteht in den frühen jüdischen und christlichen Auslegungen kein Zweifel daran, dass es sich bei dem von einem okkulten Medium heraufbeschworenen Geist in Wirklichkeit um eine dämonische Täuschung handelt. Es ist daher kein Zufall, dass die chronistische Zusammenfassung Sauls Handlung ausdrücklich unter die Sünden einordnet: „So starb Saul wegen seiner Untreue, die er gegen den HERRN begangen hatte, weil er das Wort des HERRN nicht beachtet und sogar eine Totengeisterbeschwörerin befragt hatte." (1Chr 10,13–14; Einheitsübersetzung).

Aus dämonologischer Sicht liegt die tiefe Lehre dieser Szene gerade darin, dass Totenbeschwörung niemals ein „neutraler" Akt ist. Die durch das Medium hervorgerufene Erscheinung verbirgt sich in der Mehrdeutigkeit des Begriffs ’elóhím: sie kann als von Gott zugelassene Offenbarung erscheinen, sie kann aber ebenso ein dämonisches Trugbild sein. Der Text liefert daher keine technische Beschreibung der Nekromantie, sondern entfaltet das Drama des sakralen Falls Sauls: Wer sich vom lebendigen Gott abwendet, gerät notwendig in Kontakt mit

[137] Im hebräischen Text (1Sam 28,13) steht „אֱלֹהִים" (*’ĕlōhîm*) im Plural, was auch die Septuaginta bewahrt: „*θεοὺς ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς*", sowie die *Vulgata Clementina*: „*deos vidi ascendentes de terra*". Die sprachlichen Eigenheiten der Übersetzungen machen deutlich, dass es sich hier nicht um eine Offenbarung JHWHs handelt, sondern um die Möglichkeit der Deutung als dämonische Erscheinung. Vgl. BDB, 43; HALOT I, 51–52; McCarter, *I Samuel* (AB 8), 419–422; Gordon, *1 & 2 Samuel* (WBC 10), 178; Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 112–115.

solchen geistigen Mächten, die ihn letztlich ins Verderben führen. Die Szene stellt somit eine Form der Antisakralität dar: Die Frau von Endor – die Saul zuvor selbst verfolgt hatte (1Sam 28,3) – vollzieht nun die Entweihung des göttlichen Kultes. Die als Medium dienende Frau und der König vollziehen gemeinsam eine dunkle „Liturgie“, in der nicht der Herr erscheint, sondern ein täuschender Geist, der Saul den Untergang verkündet: „Morgen wirst du mit mir sein.“ (1Sam 28,19; Einheitsübersetzung). Diese Aussage ist nicht als Trost zu verstehen, sondern als Urteil – das Schicksal des Königs ist besiegelt. Die Totenbeschwörung erweist sich somit zugleich als verbotene Handlung und als geistlicher Verrat: Der Mensch, der einst von Gott erwählt war, wird nun zum Werkzeug der Finsternis. Die dämonische Natur dieser Verbindung wird dadurch noch verstärkt, dass Saul nach der Szene auch körperlich zusammenbricht; und obwohl die Beschwörerin ihm Nahrung anbietet, gleicht die gesamte Situation eher einem verzerrten, dämonischen Totenmahl (1Sam 28,22–25).

Dieser Abschnitt zeigt daher exemplarisch sowohl die okkultismusfeindliche Lehre als auch ein grundlegendes dämonologisches Muster: Wenn der Mensch im Schweigen Gottes nicht zur Umkehr findet, sondern versucht, sich aus einer anderen Quelle Antwort zu erzwingen, dann stammt die Antwort, die er erhält, nicht mehr aus der Quelle des Lichts. Die Tragödie Sauls besteht letztlich darin, dass er seine geistliche Autorität aufgibt und jeden göttlichen Schutz verliert, sodass er nicht mehr unter der Herrschaft Gottes, sondern unter einer anderen – dunklen – Macht handelt, deren Konsequenz sich in der folgenden Schlacht erfüllt. Die Szene aus den Samuelbüchern stellt damit in der Bibel das erste umfassende Beispiel dar, in dem nicht nur der Götzendienst, sondern auch der okkulte Kontakt ausdrücklich erscheint: Die Totenbeschwörung ist kein neugieriger Versuch, sondern ein bewusster Aufstand gegen die göttliche Ordnung. Die Frau von Endor ist daher keine bloß interessante historische Figur, sondern ein Werkzeug eines dämonischen Systems – und Saul, der sich an sie wendet, ist nicht mehr ein sakraler König, sondern ein Mensch, den „der HERR verworfen hat“ (1Sam 15,26; Einheitsübersetzung).

Gerade deshalb wird es besonders problematisch, wenn die moderne Geschichtsschreibung die Tiefe dieser dramatischen Szene verzerrt und die Nekromantie nicht als dämonische Täuschung, sondern als harmloses Element einer „Wissenskultur“ oder einer „Übergänglichkeit“ darstellt. Der hermeneutische Wandel, der die patristische und kanonistische Eindeutigkeit relativiert und den sakralen Kampf in psychologische, soziologische oder kulturelle Kategorien aufzulösen versucht, entzieht dem Text seinen eigentlichen Sinn. Sebastià Giralt argumentiert beispielsweise, dass im Europa des 13. Jahrhunderts zwischen „guter“ und „schlechter“ Totenbeschwörung unterschieden worden sei; ja, dass bestimmte Formen der „natürlichen Magie“

sogar als mit der christlichen Weltsicht kompatibel betrachtet wurden. In seiner Deutung konnte die Nekromantie als eine „wissenschaftliche Praxis“ erscheinen, die auf Astronomie, Engelbeschwörung oder sogar Exorzismus (!) beruhte und von bestimmten Kreisen als Teil einer Hochkultur mit kirchlicher Akzeptanz und im Rahmen eines Dialogs integriert werden sollte.[138] Eine ähnliche verzerrte Lesart findet sich auch in der französischen Thanatologie, wo der Fall Sauls von Endor nicht als Dämonenbeschwörung, sondern als Illustration einer „Übergangsphase des Todes“ interpretiert wird. Demnach wäre der „Geist Samuels“ keine dämonische Täuschung, sondern ein Bild der Liminalität zwischen den Lebenden und den Toten.[139] Dieses Deutungsmodell verkennt jedoch grundlegend den biblischen Text. Die hebräische Vorlage (*’ĕlōhîm rā’îtî ‘ōlîm min-hā’ārec* – „Gottwesen sehe ich aus der Erde heraufsteigen“) steht im Plural, und auch die patristische Tradition versteht die Szene eindeutig als Dämonenbeschwörung. Das Schweigen Gottes in der Saul-Erzählung zeigt gerade, dass es keine „gute“ Nekromantie gibt: Jede geistige Stimme, die nicht vom lebendigen Gott kommt, ist notwendig die Stimme der Täuschung. Und wer das Werk *De civitate Dei v*on Aurelius Augustinus aufmerksam liest, insbesondere die Bücher VIII–X,[140] kann nicht zu den Schlussfolgerungen gelangen, die Sebastià Giralt oder andere modernistische Forscher vertreten. Augustinus liest – wie die übrigen patristischen Autoren – die biblischen Erzählungen niemals als bloße historische Daten, sondern als Offenlegung des Mysteriums, in dem Geschichte untrennbar mit der Dimension des geistlichen Kampfes verbunden ist. Für ihn führt sowohl die Untersuchung der „Philosophie“ als auch der „Religion“ zur Entlarvung der dämonischen Welt: Er führt den Kult der griechisch-römischen „Götter“ auf eine von Dämonen durchdrungene Wirklichkeit zurück und grenzt die göttliche Offenbarung scharf von jeder täuschenden geistigen Nachahmung ab. In Christus – so betont er – ist die Natur der

[138] GIRALT, Sebastià: *Necromancy, its place in medieval knowledge*, Temes de Sciència.cat, Universitat de Barcelona, 2006–, https://www.sciencia.cat/temes, [Letzter Zugriff: 3. März 2025] Giralt weist zwar auf historisch belegbare Versuche hin, die Nekromantie im 13. Jahrhundert in Westeuropa im Rahmen von Wissenschaft und Astrologie zu legitimieren; diese Versuche waren jedoch häretischer Natur. (Dies wird später im Rahmen der Renaissance weiter ausgeführt.) Problematisch ist insbesondere seine Deutung, wonach diese Praktiken als von der Kirche erlaubt oder toleriert gelten könnten. Die biblische und patristische Tradition sowie das kanonische Recht verbieten die Nekromantie eindeutig: „Non licet Christianis sortilegos vel divinos consulere…“ (Gratianus, *Decretum*, C.26 q.5 c.2); vgl. III. Laterankonzil (1179), can. 26; IV. Laterankonzil (1215), can. 2. Zudem interpretieren die von Giralt selbst herangezogenen Autoren die Nekromantie gegenteilig: Augustinus (*De doctrina christiana* II, 23) bestimmt jede Form von Wahrsagerei und Geisterbeschwörung als Hinwendung zu Dämonen; Isidor von Sevilla (*Etymologiae* VIII, 9, 11) versteht *necromantia* nicht als Rückkehr der Toten, sondern als Dämonenbeschwörung.

[139] SCHMITT, Jean-Claude: *La revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Bibliothèque des histoires, Paris,1994. 28–31. Továbbá ARIÈS, Philippe, *Essais sur l’histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. 14–17. Zur ausführlicheren Darstellung vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), 467–468.

[140] Augustinus, *De civitate Dei*, lib. VIII–X; Online. Online: Bibliotheca Augustana, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html?u [Letzter Zugriff: 17.09.2025]

dämonischen Lüge endgültig enthüllt worden, und dem Christen bleibt keine andere Aufgabe, als sich im Angesicht der Täuschung dem einen wahren Gott anzuvertrauen.

Dieses gedankliche Erbe wird im *Decretum Gratiani* (um 1140),[141] weitergeführt und systematisiert, das an der Grenze von Kirchenrecht und Theologie formuliert wurde und im *tempus Ecclesiae* zur maßgeblichen kanonischen Grundlage für die Deutung der dämonischen Natur der Totenbeschwörung wurde. Gratian greift unmittelbar auf die Tradition des *Canon Episcopi* des 9. Jahrhunderts zurück, der bereits festhielt, dass Frauen, die an nächtliche Fahrten, an Flüge oder an vampirische und „verwandlungsfähige" Erscheinungen glauben, keine realen Ereignisse erleben, sondern durch „illusiones daemonum" – durch Täuschungen der Dämonen – irregeführt werden.[142]

Das *Decretum Gratiani* hebt diesen frühkirchlichen Disziplinartext auf eine neue theologische Ebene: Die dämonische Täuschung wird nun nicht mehr bloß als moralischer Irrtum verstanden, sondern als geistlicher Kampf, der das Heil bedroht. Gratianus' zusammenfassendes Werk, die *Concordia discordantium canonum*, entwickelte sich bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts zu einem universell verwendeten Handbuch des Kirchenrechts: An den großen Universitäten (Bologna, Paris, später Oxford) bildete es die Grundlage der kanonistischen Lehre und wurde seit der Mitte des 13. Jahrhunderts offiziell Teil des *Corpus Iuris Canonici*.[143] In der *Causa 26, quaestio 5, dictum post canonem 14* (*De phitonissa*) wird die Deutung der Endor-Szene normativ festgelegt: Die „auferweckte" Gestalt Samuels ist keine reale Erscheinung, sondern ein „*prestigium Sathanae*", eine Täuschung Satans, deren Ziel es ist, Saul zu verführen und die göttliche Offenbarung zu verdunkeln. Das Decretum erhebt damit das dämonologische Erbe der patristischen Theologie auf die Ebene des Rechts und macht es zur verbindlichen Auslegung innerhalb des christlichen Traditionszusammenhangs, in dem die Geschichte von Saul und der Phitonissa als klassisches Beispiel dämonischer Täuschung überliefert wird. Es ist daher sinnvoll, den einschlägigen Abschnitt vollständig zu zitieren:

---

[141] *Decretum Gratiani*, *Causa* 26, *quaestio* 5, *dictum post canonem* 13 (*De phitonissa*), in: *Decretum Gratiani. First Recension*, ed. Anders Winroth, gratian.org, 2022.

[142] Ibid. C. 26, q. 5, c. 12 (*Episcopi*), 754. p.: „(§ 1) *Illud etiam non est omittendum, quod quaedam scelerate mulieres retro post sathanam converse, demonum illusionibus et 25 fantasmatibus seducte, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, vel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempeste noctis silentio pertransire, eius quae 30 iussionibus obedire velut domine, et certis noctibus evocari ad eius servicium.*" „Auch dies darf nicht verschwiegen werden, dass gewisse verbrecherische Frauen, die sich vom Herrn abgewandt und dem Satan zugewandt haben, durch die *illusiones* und *phantasmata daemonum* getäuscht glauben und behaupten, sie ritten nachts unter der Führung Dianas, der Göttin der Heiden (oder Herodias), auf Tieren umher und durchquerten in der Stille der Nacht gewaltige Länder, indem sie derjenigen gehorchten, die sie als ihre Herrin ansehen, und in bestimmten Nächten zu deren Dienst gerufen würden."

[143] SHOEMAKER, Karl: The Devil at Law in the Middle Ages / Le Diable et le droit au Moyen Âge. *Revue de l'Histoire des Religions* 4 (2011). 567-586. Online: https://doi.org/10.4000/rhr.7826 [Letzter Zugriff: 05.11.2025]

„Ferner meinen einige, man müsse untersuchen, wie die Heilige Schrift sagen könne, dass die Totenbeschwörerin (Phitonissa) den Propheten Samuel auferweckt habe, damit er mit dem gottlosen König Saul spreche – wenn doch die Totenbeschwörung als magischer Irrtum und als Sünde der Zauberei zu betrachten ist. Darauf ist zu antworten: Es wäre etwas völlig Unwürdiges und Gotteslästerliches, wenn jemand, die Worte der Erzählung wörtlich nehmend, dem zustimmen wollte. Wie hätte es geschehen können, dass ein heiliger Mann, der von Geburt an ein gerechtes Leben geführt hatte, durch magische Kunst herbeigerufen worden wäre? Wenn er aber nicht gewaltsam herangezogen wurde, wäre er dann freiwillig erschienen? Beides widerspricht dem, was wir von einem Gerechten glauben müssen. Denn die Gerechtigkeit wäre nichts wert, wenn jemand – sei es gezwungen oder freiwillig – den geistlichen Verdienst verlieren könnte, den er im leiblichen Leben erworben hat. Das ist aber völlig unmöglich: denn wer von hier (aus dem irdischen Leben) als Gerechter scheidet, bleibt gerecht. Dies ist also ein Trugbild Satans (prestigium Sathanae), der – um viele zu täuschen – so tut, als hätte er sogar die Guten in seiner Gewalt. Dies zeigt auch der Apostel, wenn er sagt: „Denn der Satan selbst tarnt sich als Engel des Lichts." (2Kor 11,14; Einheitsübersetzung). Um also den Irrtum herbeizuführen, in dem er selbst verherrlicht wird, nahm er die Gestalt und den Namen eines gerechten Menschen an, um die Hoffnung zu verfälschen, die den Dienern Gottes verkündet worden war – indem er behauptete, dass die Gerechten nach ihrem Tod unter seiner Macht stünden. Einige werden dadurch irregeführt, dass Satan hinsichtlich des Todes Sauls und seiner Söhne nicht gelogen hat, als wäre es für einen Dämon etwas Großes, den leiblichen Tod vorherzusehen, da sich doch häufig Zeichen bei denen zeigen, die dem Tod nahe sind, weil es scheint, als sei ihnen der Schutz Gottes entzogen. Wie viel eher kann dies der Teufel wissen, von dem das prophetische Wort bezeugt, dass er einst zu angelhafter Würde erhoben war, und von dem der Apostel sagt: '*An ignoratis altitudinem Sathanae?*' Was ist also daran verwunderlich, wenn er den nahenden Tod vorhersehen konnte – da er gerade dadurch täuscht und erreichen will, dass er unter dem Anschein göttlicher Macht verehrt wird? Saul aber war in einem solchen Maß verblendet und in Wahnsinn verfallen, dass er zu der Totenbeschwörerin floh. Durch die Sünde verdorben, wandte er sich dem zu, was er zuvor selbst verurteilt hatte. Wenn jedoch jemand um der Erzählung willen meint, man dürfe die berichteten Ereignisse nicht verwerfen, damit der Sinn der Geschichte nicht leer werde, so handelt er zwar recht, sofern er sie bewahrt – vorausgesetzt, dass er sie nicht als Wirklichkeit auffasst, sondern als Vision Sauls und als dessen irrige Deutung. Denn wer bereits verworfen ist, kann kein rechtes Urteil mehr haben. Der Erzähler beschreibt nämlich den Geist Sauls und die Gestalt Samuels, indem er wiedergibt, was Saul gesehen und gehört hat,

ohne darüber zu urteilen, ob es wahr oder falsch gewesen ist. Wenn er schreibt: „Als er hörte, in welcher Gestalt er erschienen war, meinte er, es sei Samuel“, dann teilt er lediglich die irrige Schlussfolgerung Sauls mit. Und weil Saul das Gesehene falsch deutete, verehrte er – im Widerspruch zur Schrift – nicht Gott, sondern etwas anderes: Er hielt es für Samuel, in Wahrheit aber verehrte er einen Dämon. So erlangte Satan die Frucht seiner Täuschung, denn sein Ziel ist es, als Gott verehrt zu werden. Denn wenn Samuel ihm wirklich erschienen wäre, hätte ein Gerechter nicht zugelassen, dass man ihn anbetet, da er selbst verkündet hatte: 'Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen.' Und wie hätte der Mann Gottes, der mit Abraham am Ort des Trostes war, zu Saul, dem Sohn des Verderbens, sagen können: 'Morgen wirst du mit mir sein'? In diesen beiden Momenten – der Annahme der Anbetung und der falschen Verheißung – hat der unvorsichtige Satan die größte Raffinesse seines Betrugs entfaltet: Einerseits ließ er zu, dass man ihn in der Gestalt und unter dem Namen Samuels verehrte, was dem Gesetz widerspricht; andererseits log er dem sündigen Menschen vor, er werde mit Samuel zusammen sein, obwohl zwischen den Gerechten und den Sündern ein unermesslicher Unterschied besteht. In Wahrheit kann die Aussage nur dann als zutreffend gelten, wenn der Name Samuels weggelassen wird, denn Saul ist tatsächlich zu dem Dämon gelangt – zu dem ist er übergegangen, den er verehrt hatte. Deshalb tritt der Teufel immer hinter einer Maske hervor und formt das, was denjenigen entspricht, die er täuschen will, um auf diese Weise seinen Betrug zu vollziehen."[144] (eigene Übersetzung aus dem Lateinischen)

Aus dem Text des *Decretum Gratiani* wird klar ersichtlich – wie sich dies bereits in den frühchristlichen Auseinandersetzungen zur Problematik des „wiederkehrenden Toten“ abzeichnet –, dass es sich hier nicht um das Aufeinandertreffen konkurrierender „philosophischer Richtungen“ handelt. Die Frage stellte sich nämlich nicht so, dass die eine Richtung die Möglichkeit von Revenanten akzeptierte, während die andere sie kategorisch ablehnte. Eine solche Kategorisierung vereinfacht einen mystischen Bereich, der grundlegend von der für den Menschen erfahrbaren und gelebten linearen Existenzstruktur verschieden ist.

Für das christliche Denken bedeutete die Erkenntnis des Mysteriums vielmehr die Identifikation von zwei möglichen Ursprüngen. Dieses System ist nicht dualistisch aufgebaut, sondern gründet in der Einsicht, dass außergewöhnliche Phänomene, die innerhalb der natürlichen Ordnung des Menschen erscheinen, aus zwei unterschiedlichen transzendenten Quellen

[144] *Decretum Gratiani*, Causa 26, quaestio 5, dictum post canonem 14 (De phitonissa), in: Decretum Gratiani. First Recension, ed. Anders Winroth, gratian.org, 2022. 757–758.

hervorgehen können (die nicht gleichrangig sind!), deren Wirkung und Erscheinungsweise über Jahrhunderte hinweg Gegenstand kontinuierlicher Beobachtung und Deutung durch christliche Autoren war.

Gerade an diesem Punkt geraten auch moderne Interpretationen leicht in die Irre, selbst wenn sie sich auf Primärquellen stützen. Der Grund dafür liegt häufig darin, dass der eigentliche Fokus der frühchristlichen Diskussionen missverstanden wird. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Typologie von K. Smelik,[145] die auch von Nagy Levente explizit übernommen wird.[146] Allerdings weist auch Nagy Levente darauf hin, dass sowohl die Bibel als auch die Kirchenväter Magie, Wahrsagerei und Totenbeschwörung entschieden verurteilten und diese als Zurückweisung der göttlichen Vorsehung betrachteten. Nach der christlichen Lehre nehmen Dämonen häufig die Gestalt verstorbener Menschen an, um die Menschen zu täuschen und unter ihren Einfluss zu bringen.[147] Der Unterschied zwischen den Positionen liegt daher nicht in dieser Grundannahme, sondern in der Frage, in welchem Deutungsrahmen die patristische Diskussion der Endor-Szene am präzisesten erfasst werden kann.

Zweifellos bietet Smeliks Systematisierung einen hilfreichen Überblick über die Vielfalt der Rezeption; zugleich zeigt die Analyse der Primärtexte jedoch, dass sich die patristische Argumentation nicht statisch als Alternative zwischen „wirklichem Samuel“ und „dämonischer Illusion“ beschreiben lässt. Der eigentliche Einsatz der Debatte bestand nämlich – wie bereits mehrfach betont wurde – nicht in der Übernahme oder „Zähmung“ eines heidnischen Konzepts des „wiederkehrenden Toten“, sondern in der Unterscheidung, aus welcher transzendenten Quelle ein außergewöhnliches Phänomen, das in der für uns durch Zeit, Raum und Materie gebundenen natürlichen Ordnung erscheint, in die menschliche Welt eintritt: aus der Ordnung der göttlichen Vorsehung (*ex ordine divino*) oder aus der Wirkweise der dämonischen Täuschung (*ex daemonibus*). Eine gemeinsame Grundlage des patristischen Denkens ist dabei die Überzeugung, dass Dämonen Täuscher sind, die Illusionen hervorrufen und verschiedene Gestalten annehmen können.[148] Deshalb werden übernatürliche Erscheinungen stets einer Identifikationsprüfung unterzogen.

---

[145] SMELIK, Klaas: The Witch of Endor. 1Samuel28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A. D: *Vigiliae Christianae* 33 (1979). 164–177.
[146] NAGY Levente: Antik kísértethistóriák nyomában. *Ókor*, 8:3-4 (2009). 45–54. (hier: S. 60, insbesondere Anm. 35–36)
[147] Ibid.
[148] Vgl. die einschlägigen Abschnitte dieser Arbeit sowie die dort angeführten Primärquellen zu Justinus der Märtyrer, Tertullian, Augustinus, Irenäus sowie zu den später zu behandelnden Autoren Sicard, Thietmar von Merseburg usw.

Diese dynamische, prüfende Logik zeigt sich bereits deutlich in der Argumentation von Justinus der Märtyrer. In der Typologie Smeliks wird er zu jenen Autoren gezählt, die die Erscheinung Samuels als eine von Gott zugelassene Rückkehr deuten und nicht als dämonische Manipulation; in dieselbe Kategorie werden auch Aurelius Augustinus und Origenes eingeordnet.[149] Eine erneute Prüfung der Primärquellen zeigt jedoch, dass Justinus die Endor-Erzählung nicht als Beweis für die „Rückkehr" eines verstorbenen Propheten verwendet, sondern als Beispiel für die Gefährdung der Seele im Moment des Todes. Im *Dialogus cum Tryphone* 105 deutet er die Samuel-Episode dahin, dass selbst die Seelen der Gerechten und Propheten „unter die Gewalt bestimmter Mächte" geraten können: *ὑπὸ ἐξουσίαν τῶν τοιούτων δυνάμεων*. Daraus leitet Justinus jedoch keine „heidnische Nekromantie" ab, sondern eine moralisch-asketische Konsequenz: Der Christ muss beten, dass seine Seele im Augenblick des Todes nicht unter eine solche Macht gerät. [150] Der Schwerpunkt liegt somit nicht auf einer autonomen Wirksamkeit der Toten – die es gar nicht geben kann –, sondern auf der realen Gefahr dämonischer Mächte und auf dem Schutz des Gläubigen.

Augustinus von Hippo zeigt noch deutlicher, dass es beim exegetischen Zugriff nicht um ein folkloristisches „Wiederkehren der Toten" geht, sondern um die Bestimmung der Ordnung der transzendenten Vermittlung. In *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 18,[151] hält er als Ausgangsthese fest: „*fatendum est nescire quidem mortuos quid hic agatur, sed dum hic agitur*" – – die Seelen der Verstorbenen wissen im Allgemeinen nicht, was in der Welt der Lebenden geschieht, während es geschieht. Kenntnis können sie allenfalls mittelbar erlangen: „*postea vero audire ab eis qui hinc ad eos moriendo pergunt*", beziehungsweise durch engelhafte Vermittlung: „*Possunt et ab Angelis… audire aliquid mortui*". Dies schließt bereits an sich jene Deutung aus, wonach die Seelen der Verstorbenen auf autonome, freie Weise in die Ordnung der Lebenden „zurückkehren" würden.

---

[149] An sich ist die scharfe Gegenüberstellung und Gruppierung der beiden Positionen problematisch, weil sie eine Spannung suggerieren kann, die im patristischen Denken in Wirklichkeit nicht besteht. Für die Kirchenväter war nämlich die Allmacht Gottes ein grundlegender und unbestreitbarer Lehrsatz: Der schöpferische und autonome Gott kann, wenn er will, auch jenseits der natürlichen Ordnung handeln. Dies wird von keinem der Autoren in Frage gestellt. Die eigentliche Streitfrage betraf daher nicht die Grenzen des göttlichen Handelns, sondern die richtige Deutung eines konkreten Phänomens: ob es sich um ein außergewöhnliches Eingreifen der göttlichen Vorsehung handelt oder um eine dämonische Täuschung.
Die typologische Einordnung kann jedoch – auch wenn sie aus Gründen der Übersichtlichkeit hilfreich ist – leicht den Eindruck erwecken, als würden die patristischen Autoren einander widersprechende theologische Positionen vertreten, obwohl ihr gemeinsamer Ausgangspunkt gerade in der absoluten Souveränität Gottes lag.
[150] Justinus der Märtyrer, *Dialogus cum Tryphone* 105. (BKV), Online: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1076/versions/dialogus-cum-tryphono-judaeo/divisions/106 [Letzter Zugriff:05.03.2026.]
[151] Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda Liber Unus* 18. Online: Documenta Catholica Omnia https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Cura_Pro_Mortuis_Gerenda_Liber_Unus__LT.doc.html [Letzter Zugriff:05.03.2026.]

Augustinus lässt jedoch auf Grundlage der Heiligen Schrift auch jene Lesart zu, dass Gott in außergewöhnlichen Fällen „jemanden aus den Toten“ zu den Lebenden senden kann: „*Mitti quoque ad vivos aliquos ex mortuis… divina Scriptura testatur.*“ In diesem Zusammenhang erwähnt er die Szene von Endor: „*Samuel propheta defunctus vivo Saüli… futura praedixit*“ – warnt jedoch den Leser sofort, da die Identifikation der Erscheinung nicht evident ist. Er weist ausdrücklich darauf hin, dass es auch eine Auslegung gibt, nach der nicht Samuel selbst erschienen sei, sondern ein geistiges „Abbild“: „*quamvis nonnulli non ipsum fuisse… sed aliquem spiritum… similitudinem figurasse.*“ Das heißt: Augustinus „entscheidet“ die Frage nicht, sondern lässt sie entsprechend der patristischen Untersuchungslogik offen. Wenn die Erscheinung real war, kann sie zur außergewöhnlichen Ordnung Gottes gehören; wenn nicht, dann zur Ordnung der dämonischen Täuschung (die weder gleichrangig noch dual strukturiert ist).

Im Fall von Origenes zeigt gerade die Überprüfung der Primärquellen, wie gefährlich eine statische Typologisierung ist. Die erhaltenen Samuel-Homilien (GCS 33) bewahren keine explizit ausgeführte Interpretation der Endor-Episode;[152] daher kann die Position des Origenes in dieser Frage nur auf indirekter Grundlage rekonstruiert werden (polemische Vermittlung, fragmentarische Tradition).[153] Deshalb ist bei der Formulierung einer „sicher zuzuordnenden“ Kategorie quellenkritische Vorsicht geboten..

All dies zusammen weist darauf hin, dass die frühchristliche Auslegung nicht ein paganes Konzept des „wiederkehrenden Toten“ übernimmt, sondern in einer vertikalen ontologischen Ordnung denkt: Das Phänomen stammt entweder aus der Ordnung der göttlichen Vorsehung oder aus der Ordnung der dämonischen Täuschung – und die Aufgabe besteht in der Unterscheidung. Diese Logik lässt sich auch ikonographisch fassen: Während in meiner Analyse Saul in Endor sich an einen verbotenen Vermittler wendet und dadurch in die Ordnung der Täuschung eintritt, zeigt sich in der Exorzismus-Szene des heiligen Ladislaus (Ungarisches Anjou-Legendarium) genau die entgegengesetzte Richtung: Mit dem Zeichen des Kreuzes und im Vertrauen auf die Macht Gottes „kommuniziert“ er nicht mit dem Toten, sondern befreit den Körper von der dämonischen Besessenheit. Die beiden Bilder markieren die entgegengesetzten Pole desselben vertikalen

[152] Origenes, *Homiliae in Samuelem*. in: Wilhelm A. Baehrens (ed.), Origenes Werke VIII: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied. GCS 33. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1925. Online: https://archive.org/details/GCS33/page/24/mode/2up?utm_source=chatgpt.com [letzter Zugriff:05.03. 2026.]

[153] Die Position des Origenes zur Erscheinung von Endor ist nicht in unmittelbarer Form überliefert; ihre Rekonstruktion ist vor allem auf die Gegenschrift des antiochenischen Bischofs Eustathius zurückzuführen (*De Engastrimytho contra Origenem*). Vgl. Eustathius Antiochenus, *De Engastrimytho contra Origenem*, in: *Patrologia Graeca* (PG) 18, col. XXX–XXX.

Systems: Die Nekromantie ist ein Akt sakraler Untreue, der Exorzismus hingegen die Wiederherstellung der Ordnung.

Der exorzistische König, der heilige Ladislaus

Das Ungarische Anjou-Legendarium (*Acta Sanctorum pictis imaginibus adornata*),[154] das zwischen 1320 und 1340 entstand, stellt das Leben Jesu Christi, der seligen Jungfrau Maria, der Apostel, der Heiligen der christlichen Welt sowie der für das Haus Anjou besonders hervorgehobenen ungarischen Heiligen in Bildern dar. Der Codex stützt sich nicht nur auf die kanonischen evangelischen Überlieferungen, sondern greift häufig auch auf apokryphe Schriften zurück und bereichert dadurch die Darstellung der Heiligenleben. Gegenwärtig umfasst er 140 Blätter mit 549 Bildern, ursprünglich dürfte er jedoch mehr als 700 Darstellungen enthalten haben.[155]

Aus dem Leben des heiligen Königs Ladislaus (ca. 1040–1095, reg. 1077–1095) ist ein besonders reicher Bildzyklus überliefert. Darin findet sich eine eigentümliche Szenenfolge, die zeigt, wie der heilige König einen Dämon aus einem Toten austreibt. Obwohl zu dieser Szene keine bekannte legendarische oder chronikalische Schriftquelle existiert, hält Pál Lukcsics, der den Ladislaus-Zyklus des Legendariums am gründlichsten untersucht hat, sie für ein authentisches Traditionselement. Seine Argumentation lautet, dass alle übrigen Episoden des Zyklus mit schriftlichen Legenden oder Chroniken verbunden werden können, weshalb es wahrscheinlich ist,[156] dass auch diese Szene eine heute verlorene Traditionsgrundlage besaß.

Im demonologischen Zusammenhang gewinnt die Szene besondere Schärfe, wenn man ihre Tiefenstruktur freilegt. Die exorzistische Rolle des ungarischen Königs Ladislaus und ihre ikonographische Darstellung zeigen nicht nur die Bedeutung der Dämonologie und des Schutzes der christlichen Welt im *tempus Ecclesiae*, sondern heben in einzigartiger Weise die Gestalt des Königs als Träger heiliger Vollmacht hervor. Die Besonderheit der Darstellung liegt darin, dass der heilige Ladislaus der einzige Heilige im Anjou-Legendarium ist, der einen Dämon nicht aus einem Lebenden, sondern aus einem Leichnam austreibt. Diese Szene ist innerhalb der Exorzismusdarstellungen von zentraler Bedeutung und verlangt eine spezifische ikonographische Deutung, die nur auf der Grundlage der patristischen Tradition die Verbindung von Heiligenkult

[154] SZAKÁCS Béla Zsolt: *A Magyar Anjou Legendárium képi rendszerei*. Balassi Kiadó, Budapest, 2006.; SZAKÁCS Béla Zsolt, The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary. in: Laszlovszky, L. (ed.), *Central European Cultural Heritage* Vol. 1. CEU Press, Budapest, 2016.
[155] SZAKÁCS (2006), 29–47., SZAKÁCS (2016.) 14–39.
[156] SZAKÁCS (2006), 26., 117.

und demonologischem Hintergrund freilegen kann. Zugleich bietet die Darstellung ein Schlüsselbild zum Verständnis christlicher Bestattungspraktiken und zur korrekten Analyse „auffälliger" Grabfunde – was in einem späteren Kapitel ausführlich entfaltet wird. Sie macht ferner deutlich, dass der heilige Ladislaus als Verkörperung des Ideals des christlichen Ritterkönigs auch den über die dämonischen Mächte triumphierenden heiligen Beschützer in sich vereint, der als Mittler göttlicher Macht sowohl die Ordnung nach dem Tod als auch die Reinheit der irdischen Welt bewahrt.

Béla Szakács deutet diese Szenenfolge lediglich als visuelle Erweiterung der nächtlichen Gebete des Ladislaus.[157] Gerade diese reduktive Lesart zeigt jedoch, wie fremd der modernen Forschung die vertikale Lesart der Dämonologie geworden ist: Wo der Mensch im *tempus Ecclesiae* einen geistlichen Kampf erkannte, sucht die moderne Interpretation fromme Meditation. Die Ikonographie ist jedoch eindeutig: Der heilige König betet im Kirchenraum nicht nur, sondern kämpft mit dem Dämon und besiegt ihn durch die Macht Gottes. Dieser Gegensatz macht die Szene als Gegenbild zur Geschichte Sauls verständlich: Saul scheitert in der Nekromantie, Ladislaus triumphiert im Exorzismus. Die Darstellung ist daher kein bloßes Kuriosum des ungarischen Heiligenkultes, sondern ein Zeugnis von theologischer Tiefe: Während Saul im Totenbeschwören die göttliche Ordnung verriet, demonstriert Ladislaus am aus dem toten Körper ausgetriebenen Dämon, dass die Herrschaft Gottes auch über Tod und dämonische Besessenheit siegreich ist.

Um jedoch die herausragende Bedeutung dieser exorzistischen Szene vollständig zu verstehen, muss man bis zum Tod des Mose zurückgehen. Für den Christen war der Kampf gegen die Dämonen niemals ausschließlich ein Kampf um die Seelen, sondern auch um den Leib. Die Einheit von Leib und Seele trägt das Geheimnis des *imago Dei*: jene Gottesebenbildlichkeit, die in Christus vollkommen erschienen ist, während der Mensch ihr nur schrittweise angeglichen wird. Darum erhalten alle Szenen besonderes Gewicht, in denen Dämonen den Leib angreifen – denn gerade so versuchen sie, das Bild Gottes zu entweihen und zu zerstören. Von hier aus wird verständlich, warum das Legendarium Ladislaus als Exorzisten darstellt: Er verteidigt nicht nur die Seele, sondern auch die Heiligkeit des Leibes durch die Kraft der göttlichen Ordnung.

Betrachten wir daher, was nach dem Tod des Mose geschah – ein Ereignis, von dem wir nur durch einen äußerst knappen Hinweis im Neuen Testament erfahren. Nach Jud 1,9 stritt der Erzengel Michael mit dem Teufel um den Leib des Mose, denn der Körper – insbesondere der

[157] Ibid. 121.

eines Propheten, eines heiligen Menschen – darf nicht unter die Herrschaft Satans geraten, nicht zum Träger seines Zeichens werden, darf nicht zur *caro immunda* werden:

> „Als aber der Erzengel Michael mit dem Teufel stritt und über den Leib des Mose verhandelte, wagte er kein lästerndes Urteil über ihn zu fällen, sondern sagte: Der Herr strafe dich!“ (Jud 1,9 – katholische Übersetzung)

Was zeigt und lehrt uns diese Szene? Vor allem dies: Die Macht über den Dämon gehört allein Gott. Der Erzengel Michael widersteht dem Satan nicht aus eigener Kraft, sondern beruft sich auf das Gericht Gottes: „Der Herr strafe dich!“. Hier zeigt sich dasselbe Muster, das auch im verdichteten Punkt des *Non serviam* sichtbar wird: Die Entscheidung fällt an der Quelle der Autorität. Lucifer sprach im in sich verschlossenen Hochmut: „Ich will nicht dienen“; Michael antwortete in Demut und Treue: „Wer ist wie Gott?“

Und der Fall trat ein: Der glänzende Cherubfürst vermochte einem ihm an Rang untergeordneten Erzengel nicht standzuhalten. Das Geheimnis des Sieges lag also nicht in Michael selbst, sondern in der Gnade, die Gott ihm verlieh. Dieses Muster wiederholt sich in jedem geistlichen Kampf: Der Mensch wie der Engel siegen nur dann, wenn sie sich auf die Kraft Gottes stützen – denn allein der Herr ist es, der den Drachen besiegt.

Zugleich gewährt diese Szene einen Einblick in die innere Logik und Zielsetzung des Dämonischen. Der Satan erhebt Anspruch auf jedes *imago Dei*: auf die Gottesbildlichkeit des Menschen sowohl im Leben als auch im Tod. Die Leiber der Heiligen und der Propheten sind dabei ein besonders bedeutsames Ziel, weil sie Träger der Gnade waren. Der Leichnam wiederum ist für den Dämon gerade deshalb anziehend, weil in ihm kein geistiger Widerstand des Menschen mehr vorhanden ist: die Seele ist gewichen, und der Körper wird zu einem „offenen Feld“ für die Profanation. Die aus dem Staub genommene menschliche Materie, die zum Skandal für den Dämon wurde, indem sie zur Trägerin der Inkarnation des Wortes geworden ist, erscheint im Blick des dämonischen Hasses in jedem Zustand als etwas, das zerstört werden muss. Daher ist das Ziel des Angriffs nicht bloß die Vernichtung, sondern die Entweihung: die Schändung des Heiligen und die Verzerrung des göttlichen Siegels. Die Szene aus Jud 1,9 verweist somit nicht nur auf die besondere Stellung des Mose, sondern erhellt ein Grundmuster der Dämonologie: Der Leib, der Gott gehört, kann auch im Tod nicht zum Werkzeug der Herrschaft des Satans werden.

Dieses Muster erscheint wieder in der Exorzismus-Szene des Ladislaus-Zyklus im Ungarischen Anjou-Legendarium. So wie der Erzengel Michael mit dem Dämon um den Leib des Mose rang, tritt hier dieselbe Logik hervor: der heilige König treibt die dämonische Kraft aus

einem Leichnam aus. Die Szene unterstreicht gerade, dass auch nach dem Tod der Versuch des Dämonischen fortbesteht, den Leib zu entweihen, ja dass besonders die Leiber heiliger Menschen zum Ziel der gefallenen Geister werden. Der Exorzismus hingegen verkündet, dass das Siegel Gottes auch im Tod wirksam bleibt und dass selbst die Leiber der Heiligen nicht von der Finsternis festgehalten werden können. So wird der heilige Ladislaus in der ungarischen Tradition zum irdischen Zeichen jenes göttlichen Musters, das der Erzengel Michael im Schutz des Leibes des Mose sichtbar gemacht hat: das Heilige und das *imago Dei* gehören in jedem Zustand Gott, und die dämonischen Mächte können keinen bleibenden Anspruch darauf erheben.

Gerade diese Szene verleiht auch der Einsicht der patristischen Väter besonderes Gewicht, die die Nekromantie konsequent als Dämonenbeschwörung verstanden haben. Wie bereits unter Bezugnahme auf die eindeutigen Positionen des heiligen Augustinus und des Isidor von Sevilla gezeigt wurde, ist zu wiederholen: die Totenbeschwörung ist niemals die Rückkehr wirklicher Seelen, sondern eine dämonische Täuschung, die mit Geistern und Leichnamen operiert. Die Dämonen „spielen Theater“: sie nehmen Besitz vom Körper, nehmen Gestalt an, als kehre die Seele des Verstorbenen zurück, und erzeugen so den Schein von Leben, um Furcht und Verwirrung zu stiften. Hier schließt sich der Kreis zu Sauls Fall in seinen dunklen Praktiken mit der Hexe von Endor: nicht Samuel spricht, sondern ein Dämon, der die Gestalt des Propheten annimmt. Und gerade deshalb ist die Exorzismus-Szene des heiligen Ladislaus im Ungarischen Anjou-Legendarium von zentraler Bedeutung: der heilige König lässt nicht zu, dass der tote Leib zum Instrument eines dämonischen Spiels wird. Für den Menschen des *tempus Ecclesiae* war klar, was in modernen Deutungen verloren gegangen ist: es gibt keine „gute“ Nekromantie, weil jede Totenbeschwörung notwendig Dämonenbeschwörung ist.

Die Szenen VII–VIII des Ladislaus-Zyklus[158] lassen keinen Zweifel daran, dass im scheinbar wiederbelebten Körper nicht die Seele des Verstorbenen zurückgekehrt ist, sondern ein Dämon – oder der Teufel selbst – den Leichnam entweiht hat. Auf den Bildern erscheint eine dämonische Kraft in menschlicher Hülle: Gesicht und Oberkörper sind menschliche Illusion, doch sie spiegeln das *imago Dei* in verzerrter Form wider. Die entlarvenden Merkmale – die großen „Eselsohren“ und die reptilienartigen Füße – verraten die wahre Natur des Dämons. Die Szene fungiert somit als visuelle Theologie: der Körper scheint zum Leben zu erwachen, ist jedoch in Wirklichkeit eine

[158] Die Szene ist auf der Seite der DigiVatLib (DVL) zugänglich: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.8541/0254 [letzter Zugriff: 06.03.2026]

dämonische Puppe, die den Toten als Werkzeug benutzt. Der heilige Ladislaus erkennt jedoch den Betrüger und tritt ihm entgegen, wie der Erzengel Michael um den Leib des Mose kämpfte.

Die Szene IX bildet die endgültige Enthüllung:[159] a Der König erscheint zwar als Krieger in Rüstung, doch stützt er sich nicht auf seine eigene Bewaffnung, sondern treibt den Dämon durch die Kraft des Kreuzes aus dem Leichnam aus, worauf dieser flieht und seine wahre geistige Natur offenbart. Der Leib ruht danach in Frieden im Grab, das der Darstellung nach eher einem gut erhaltenen mumifizierten Körper gleicht. Aus der Dynamik des geistigen Kampfes heraus lässt sich die Frage aufwerfen, ob hier möglicherweise der Schutz eines *corpus incorruptum* im Zentrum steht. Es ist auch kein Zufall, dass das Grab unmittelbar neben dem Altar platziert ist: der Leib wird so in den zentralen Raum der Liturgie integriert. Auch wenn das Fehlen der Gloriole den Status des Verstorbenen als *valde boni* nicht eindeutig bestimmt, ist die Aussage der Szene klar: der Dämon erhebt Anspruch selbst auf den toten Leib, doch die heilige Macht treibt ihn aus und stellt die Bestimmung des Körpers im göttlichen Heilsplan wieder her. Dieses Muster fügt sich eindeutig in den Kampf des Erzengels Michael um den Leib des Mose ein (Jud 1,9).

Die „mumienhafte" Darstellung von Gesicht und Körper des Toten zielt – meines Erachtens – nicht auf anatomische Genauigkeit, sondern erfüllt eine ikonographische Funktion: sie bildet einen eindeutigen visuellen Code dafür, dass es sich nicht um einen Schlafenden, sondern um einen tatsächlich Verstorbenen handelt. Diese Bildfixierung ist deshalb von Bedeutung, weil der Tod einen juristisch-ontologischen Wendepunkt darstellt. Denn der Status des Leibes ist innerhalb von drei Tagen noch nicht endgültig – eine kritische Phase im Hinblick auf den Anspruch und die Einwirkung geistiger Mächte. Die Konsequenzen, die sich aus dieser inneren Logik ergeben, werden sowohl im Alten als auch im Neuen Testament mehrfach angedeutet – und, wie im Folgenden zu sehen sein wird, auch in der kirchlichen Tradition des 12. Jahrhunderts reflektiert. Die sakrale sowie juristisch-ontologische Bedeutung dieser Drei-Tage-Grenze kann aus Gründen des Umfangs hier nur angedeutet werden; eine ausführliche Entfaltung erfolgt in der vorbereiteten Monographie.

In seinem einflussreichen Werk *Der Leichnam im Mittelalter* widmet Romedio Schmitz-Esser auf der Grundlage zeitgenössischer Quellen ein eigenes Kapitel der Darstellung von durch Dämonen besetzten Leibern (*Der von Dämonen belagerte Leichnam*).[160] Die Arbeit des deutschen Historikers stellt für mich einen grundlegenden Referenzpunkt dar; im Folgenden vertrete ich

[159] Ibid. DVL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.8541/0257
[160] SCHMITZ-ESSER (2014), 464–471.

jedoch eine abweichende Position hinsichtlich der Entfaltung des zeitgenössischen Interpretationsrahmens. Schmitz-Esser beschreibt nämlich die mit den Toten verbundenen Erzählungen aus dem 10.–15. Jahrhundert als ambivalent: als zwischen „göttlicher Intervention" und „dämonischem Einfluss" schwankend, ja er geht sogar davon aus, dass es sich dabei um „konkurrierende Narrative" im Denken der Zeit gehandelt habe. Dieser Ansatz bildet jedoch die vertikale Logik, die in den christlichen Quellen klar erkennbar ist, nicht zutreffend ab. So erklärt etwa Thietmar von Merseburg in einer Erzählung über die „Auferstehung" einer plötzlich verstorbenen Frau ausdrücklich, dass „die Toren" (*stulti*) dies für eine dämonische Illusion halten; der eigentliche Fokus wird jedoch bereits zu Beginn der Darstellung eindeutig gesetzt: *mirabilis Domini haec solum opera cognosco* – „ich erkenne darin allein das wunderbare Werk des Herrn."[161] Die Quelle spiegelt somit nicht die Konkurrenz zweier gleichrangiger Erklärungen wider, sondern die Rückführung eines beobachteten Phänomens auf zwei mögliche vertikale Kräfte (was gerade keine Dualstruktur ist!): entweder von oben (*Deus*) oder von unten (*diabolus*). Für das christliche Denken existierte keine „dritte Option" in Form einer neutralen naturhaften Erklärung, wenn im horizontalen Bereich – in der Ordnung der menschlichen Natur – eine übernatürliche Abweichung erfahren wurde. Thietmar argumentiert daher in diesem konkreten Fall eindeutig zugunsten der göttlichen Intervention.

Diese vertikale Struktur wird auch durch die innere Schichtung der dämonologischen Literatur bestätigt. Im Anschluss an Augustinus wurde bereits gezeigt,[162] dass die gefallenen Engel nicht aufgehört haben, rein geistige Wesen zu sein; indem sie jedoch ihren himmlischen Zustand verloren, wurden sie gleichsam in ein „luftartiges Gefängnis" eingeschlossen, in dem sie ihren zerstörerischen Einfluss auf die irdische Welt ausüben. Diese Grundannahme wird von späteren Theologen weiter entfaltet, indem sie zwei Formen dämonischer „Verkörperung" unterscheiden.

---

[161] Vö. SCHMITZ-ESSER (2014), 468. oldala és 186. lábjegyzete: „*Una mulier maritata subitaneae mortis nexibus depressa obiit. Huius corpus post lavacionem et debitam procuracionem ad aecclesiam a merentibus sociis delatum est. Haec a feretro se ex improviso erigens ac presentes cunctos fugans evocat ad se virum suimet cum familiaribus caeteris ac hiis specialiter munus singulare asscripsit, verbis consolata dulcibus; ac post haec in pace quievit. Mirum est, quod dico, sed mirabilis Domini haec solum opera cognosco; et ne quis haec vera esse diffidat, testimonium hiis haud vituperabile profero: predictus comes hoc imperatori pro vero retulit, et ille mihi coram multis confratribus id intimavit. Sepe contigit, quod in imagine mortuorum callidus homini apparet inimicus hunc modis temptans deludere variis; et stulti quique sic esse autumant. Ego autem veraciter innotesco cunctis fidelibus, quod post commendacionem animae ac debitum sepeliendi officium more christiano diligenter completum corpus illud exanime numquam ante universae carnis resurrectionem absque omni ambiguitate complendam resurgit, nisi meritis iustorum ad tempus fiat; quod tunc solum accidit, cum mundus ista eorum inclita conversacione floruit. Puto predictam mulierem multum valuisse, cui post mortem gustatam iustum complere desiderium et tunc sine gemitu denuo licuit somno pacis obdormire.*" Thietmar von MERSEBURG: *Chronicon* 436–438 [VII,32]

[162] Augustinus, *De Genesi ad litteram*, III. 10.15, in: *Opera Omnia*, PL 34, col. 275.

Gislebertus etwa stellt fest, dass die Dämonen imstande sind, aus der Luft einen „Scheinleib“ (*corpus aereum*) zu bilden:

> „*tam boni quam mali naturalem scientiam habent et secundum illam scientiam corpora ex aere sibi fabricant [...]. Et sciendum quod demones corpora mortuorum assumunt*.“ – „Die Guten wie die Bösen verfügen über natürliche Erkenntnis, und gemäß dieser Erkenntnis bilden sie sich Körper aus der Luft [...]. Und man muss wissen, dass die Dämonen auch die Leiber der Toten annehmen.“[163]

Raoul Ardent ergänzt hierzu, dass die Dämonen vor allem frische Leichname in Besitz nehmen können: sie nehmen gleichsam einen „benutzten Leib“ (*corpus mortuum*) an, während bereits verweste Körper für sie ungeeignet sind:

> „*Tradunt autem diabolum hoc dumtaxat in corporibus noviter defunctis agere posse; nam in corporibus iam resolutis hoc minime valet*.“ – „Ferner wird überliefert, dass der Teufel dies nur an den Körpern der kürzlich Verstorbenen vermag; in bereits verwesten Körpern ist er dazu keineswegs fähig.“[164]

Diese beiden Ansätze stehen somit nicht im Widerspruch zueinander, sondern entfalten zwei Ebenen derselben altkirchlich-patristischen Grundannahme. Der „Scheinleib“ (*corpus aereum*) und der „benutzte Leib“ (*corpus mortuum*) beschreiben gemeinsam unterschiedliche Modi dämonischen Wirkens. Daher halte ich die moderne Deutung, welche diese beiden Traditionen als konkurrierende Theorien versteht, für verfehlt. Im christlichen Denken handelt es sich nicht um Alternativen, sondern um aufeinander aufbauende Schichten innerhalb derselben vertikalen Logik: verschiedene Stufen dämonischer Täuschung.

Die oben angeführten Zitate werden im weiteren Verlauf der Arbeit erneut aufgegriffen werden, wenn die Problematik der sogenannten „Vampirgräber“ ausführlicher entfaltet wird. Kehren wir nun jedoch zur Analyse der im Alten Testament bezeugten dämonischen Strukturen zurück.

ÄGYPTEN: DER ARCHETYP DES DÄMONISCHEN REICHES, DIE FORTSETZUNG DES SPIELS DER WÄCHTER

Die Götter Ägyptens lassen sich als Verkörperungen einer dämonischen Weltordnung in eben dieses Muster einordnen. Die Geschichte des Auszugs aus Ägypten (Exodus, Kapitel 1–14) kann

[163] Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), 467., 184.
[164] Ibid.

zwar als Chronik einer politischen und physischen Befreiung gelesen werden, in Wirklichkeit jedoch handelt es sich um einen komplexen sakralen Konflikt, in dem das Reich Gottes mit einer – scheinbar vom Menschen geschaffenen, tatsächlich aber dämonisch strukturierten – entstellten religiös-imperialen Macht kollidiert. In der alttestamentlichen Überlieferung erscheint die Welt des alten Ägypten als Archetyp organisierter Götzenverehrung, dämonischer Hierarchie und spiritueller Knechtschaft.

In einer dämonologischen Lesart ist der ägyptische König (Pharao) nicht einfach ein Herrscher, sondern eine in dunkle Praktiken eingeweihte religiös-sakrale Figur, die als Sohn des Sonnengottes Re verehrt wurde. Die „Götter" des Reiches identifizierten sich mit ihm, und er fungierte als eine Verkörperung göttlicher Präsenz. Auch im Buch Exodus zeigt sich klar, dass Gott dem Pharao niemals als politischem Gegner gegenübertritt, sondern als einem spirituellen Usurpator auf einem Scheinthron:

> „Ich aber werde das Herz des Pharao verhärten, damit ich meine Zeichen und Wunder in Ägypten vermehre." (Ex 7,3)

In diesem Kontext ist der Pharao der auf den menschlichen Thron gesetzte Repräsentant einer dämonischen Herrschaft, durch den die dunkle spirituelle Ordnung Ägyptens aufrechterhalten werden soll.

Die Erzählung des Auszugs macht deutlich, dass die zehn Plagen, die Ägypten trafen, mehr waren als Naturkatastrophen: Sie sind eindeutig als göttliches Gericht über die ägyptischen „Götter" zu verstehen.[165] Betrachtet man die Ereignisse aus dämonologischer Perspektive, wird sichtbar, dass jede einzelne Plage die Zerstörung einer bestimmten göttlichen Gestalt oder eines religiösen Systems bedeutete:

> „Ich halte Gericht über alle Götter Ägyptens." (Ex 12,12):

Die zehn Plagen und das Gericht über die ägyptischen „Götter"

[165]Bereits Philo von Alexandria (De vita Mosis II,14–16) und Flavius Josephus (Antiquitates Judaicae II,14–16) betonen, dass die Plagen göttliche Zeichen gegen den Pharao und die religiöse Ordnung Ägyptens waren. Auch die moderne Forschung erkennt diese Deutung an: Vgl. CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus* Jerusalem, Magnes Press, 1967. 97–102; CURRID, John D.: *Ancient Egypt and the Old Testament.* Grand Rapids, Baker Academic, 1997. 79–93; SARNA, Nahum M.: *Exodus. The JPS Torah Commentary*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991, 37–41; KITCHEN, Kenneth A.: *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, 2003. 254–259; HOFFMEIER, James K.: *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York, Oxford University Press, 1996. 139–150.

1. **Verwandlung des Nils in Blut** (Ex 7,17): – **Hapi**, der Gott des Nils, und **Chnum**, der die **Quellen** des Nils beherrschte. Der Fluss, Symbol des Lebens, wird durch YHWH zum Strom des Todes.

2. **Frösche** (Ex 8,2): **Heqet**, die froschköpfige Fruchtbarkeitsgöttin. Das „lebensspendende" Tier wird zum Schrecken.

3. **Mücken / Läuse** (Ex 8,16): **Geb,** der Gott der Erde. Der Staub der Erde wird zu Unreinheit und Fluch.

4. **Stechfliegen / Ungeziefer** (Ex 8,20): **Chepri**, der Skarabäusgott, Symbol der aufgehenden Sonne. Durch seine eigenen Geschöpfe kommt Zerstörung.

5. **Viehseuche** (Ex 9,1–7): **Hathor** (Kuhgöttin)**, Apis und Mnevis** (heilige Stiere). Die heiligen Tiere sterben – YHWH erweist sich als Herr über alles Leben.

6. **Geschwüre und Blattern** (Ex 9,8): **Isis** und **Imhotep,** Gottheiten der Heilkunst. Die ägyptische Medizin und Magie erweisen sich als machtlos.

7. **Hagel und Feuer** (Ex 9,13–35): **Nut** (Himmel)**, Osiris** (Fruchtbarkeit)**, Schu** (Luft). Himmel und Ernte werden zerstört – die „Götter" schützen nichts.

8. **Heuschrecken** (Ex 10,1–20): **Seth**, Gott des Sturms und der Zerstörung. Doch es ist YHWH, der sendet. Die Ernte wird vollständig vernichtet.

9. **Finsternis** (Ex 10,21–29): **Re,** der Sonnengott, Zentrum des ägyptischen Pantheons. Drei Tage Finsternis = totale Niederlage Res.

10. **Tod der Erstgeborenen** (Ex 12,29–30): der **Pharao** selbst, als „Gottessohn", Sohn des Re. Die dynastische göttliche Sohnschaft zerbricht, denn YHWH ist allein Herr über Leben und Tod. Und der Pharao ist nicht zu vereinbaren mit dem Sohn, der **homoousios** mit dem Vater ist. Gott sendet durch die Plagen eine klare Botschaft an die dämonische Welt.

Diese Abfolge ist weder zufällig noch ein „Wandermotiv" oder eine übernommene Topossammlung, sondern ein Muster: ein auf der Ebene der Natur sichtbar gemachtes sakrales Gericht über eine entstellte dämonische Ordnung.

Und nun betrachten wir die Marker der dämonischen und göttlichen Muster auf der vertikalen Ebene:

1. **Die Zauberer, Wahrsager und die imitierenden Operationen der dämonischen Macht:** Am Hof des ägyptischen Pharao sind Zauberer anwesend, die die ersten Wunder noch „nachahmen“ können (Ex 7,11–12), doch bald erschöpfen sie sich und erkennen: „*Das ist Gottes Finger*.“ (Ex 8,19). Die christliche Tradition – in apostolischer Deutung durch Paulus (2 Tim 3,8) – nennt sie beim Namen: Jannes und Jambres waren es, die gegen Mose auftraten. Dies ist der Moment, in dem die dämonische Macht die Kraft Gottes nicht mehr imitieren kann und sich der metaphysische Wendepunkt der Exodus-Erzählung offenbart. Denn die dämonische Macht ist stark in der Mimesis, aber äußerst schwach in der Schöpfung.
2. **Die Schichten der Knechtschaft – nicht nur totale wirtschaftliche Unterdrückung, sondern sakrale Gefangenschaft:** Die ägyptische Knechtschaft der Söhne Israels ist nicht nur eine physische Last, sondern auch eine spirituelle Versklavung und Gebundenheit: „*Ihr Klageschrei über die Fronarbeit stieg zu Gott empor*.“ (Ex 2,23) Fronarbeit, Dienst und Zwangsarbeit sind nicht einfach Leiden übermäßiger körperlicher Belastung, sondern Mitwirkung an der Aufrechterhaltung eines falschen polytheistischen Systems. Deshalb ist der Auszug keine Flucht, sondern eine liturgische Befreiung: „*Lass mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Opfer darbringen!*“ (Ex 5,1)
3. **Der Durchzug – das Durchschreiten des Wassers als sakraler Sieg:** Der Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14) ist in dämonologischer Lesart das entscheidende Ereignis der Befreiung. Der Text betont: „*Die Israeliten zogen auf trockenem Boden mitten durch das Meer, während das Wasser ihnen rechts und links wie eine Mauer stand*.“ (Ex 14,22), während über das ägyptische Heer gilt „*Das Wasser kehrte zurück … und keiner von ihnen blieb übrig*.“ (Ex 14,28). Das Wasser ist hier Gericht und Grab zugleich: Es verschlingt die Struktur der dämonischen Herrschaft. In der biblischen Tiefenstruktur ist das Wasser das Mittel der Reinigung und der Scheidung. Dasselbe Muster erscheint in der Sintflut: „*Siehe, ich bringe die Flut … um alles Fleisch zu vernichten*“ (Gen 6,17), „a*lles Lebendige wurde ausgelöscht … nur Noach blieb übrig*“ (Gen 7,23). Sintflut und Rotes Meer zeigen dasselbe Muster: Das Wasser ist das Grab der korrumpierten Welt und der bösen Herrschaft, aus dem allein das Volk Gottes lebend hervorgeht. Dieses Zusammenhang erfüllt das Neue Testament in der Taufe: „*In den Tagen Noachs … wurden acht Menschen durch das Wasser gerettet. Das ist ein Vorausbild der Taufe*“ (1 Petr 3,20–21). Das Durchschreiten des Wassers bedeutet in jedem Fall die Bestattung der dämonischen Herrschaft und den Beginn eines neuen Lebens in Gott.

Wie bereits ausgeführt wurde, kann die Abfolge der Plagen nicht ausschließlich als Naturkatastrophen oder als Kette menschlicher Leiden verstanden werden, sondern als Offenbarung der göttlichen Herrschaft über die geschaffene Welt. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift haben die Engel eine eigene Aufgabe in der Aufrechterhaltung der Ordnung des Kosmos: „*Es gibt kein Grashalm, über dem nicht ein Engel steht, der sagt: wachse!*“ – bemerkt die rabbinische Tradition.[166]

Die Engel sind Diener Gottes, die das Funktionieren der Welt nach dem Befehl des Schöpfers bewahren und lenken. Ihr Name bezeichnet stets ihre Würde und Sendung (z. B. Micha’el: „Wer ist wie Gott?“, Gabri’el: „Kraft Gottes“). Die Engel sind also Diener der Ordnung der Schöpfung; auch nach ihrem Fall bleiben sie nicht untätig, sondern wenden die von Gott empfangene Macht in Zerstörung und Selbstvergöttlichung. Daher sind die „Götter“ Ägyptens in christlicher Lesart keine Produkte menschlicher Einbildung, sondern gefallene Geister, die die Kräfte des Kosmos usurpieren. Die Plagen sind somit nicht nur Naturkatastrophen oder politische Mittel, sondern Gerichte Gottes über die dämonische Hierarchie: Jede Plage ist die Entlarvung eines Götzen und ein weiterer Beweis dafür, dass allein der lebendige Gott Herr des gesamten Kosmos ist. So wird die religiöse Welt Ägyptens als Archetyp eines dämonischen Reiches verständlich.

Es ist daher kein Zufall, dass der heilige Augustinus in *De civitate Dei* VIII, 23 eigens auf die ägyptische Religion und die Lehren des Hermes Trismegistos eingeht. Hermes lehrte, dass Menschen in ihre Statuen Geister einrufen, „*statuas animatas sensu et spiritu plenas*”, und dass diese fähig seien zu weissagen, zu schaden und zu heilen. Augustinus jedoch – wie schon die früheren Kirchenväter – entlarvt, dass es sich hierbei nicht um „Götter“, sondern um dämonische Täuschungen handelt, und dass die „Prophezeiung“ des Hermes über den Untergang der ägyptischen Religion in Wirklichkeit kein prophetisches Wort ist, sondern das Klagen der Dämonen über ihren eigenen Untergang: „*quid venisti ante tempus perdere nos?*” (Mt 8,29).[167]

Das Muster der Plagen im Exodus und die gefallenen Worte des Hermes offenbaren dieselbe Wahrheit: Die Götter Ägyptens sind in Wirklichkeit Dämonen, über die Gott Gericht hält und die

[166] „*Ein lecha esev ba-aretz she-ein lo mazal ba-raki'a she-makkeh oto ve-omer lo, gadel*!” „Es gibt kein einziges Grashalm auf der Erde, über dem nicht ein Engel steht, der zu ihm spricht: Wachs!“ (Bereshit Rabbah 10,6) Vgl. THEODOR J., ALBECK Ch. (edd.): *Midrash Bereshit Rabbah*. Berlin, 1912–1936, 79.; englische Übersetzung: Freedman H. – Simon M. (edd.): *Midrash Rabbah. Genesis*. London, Soncino Press, 1939, vol. 1, 77. Eine parallele Stelle im christlichen Kontext lautet: „*Lobt den Herrn, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die ihr sein Wort vollzieht, die ihr auf die Stimme seines Wortes hört! Lobt den Herrn, all seine Heerscharen, seine Diener, die seinen Willen tun!*“ (Ps 103,20–21)

[167] Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 23. Online: *Bibliotheca Augustana*, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd08.html [letzter Zugriff: 11.10.2025]

schließlich völlig in Vergessenheit geraten. So fügt Augustinus das Ende der ägyptischen „Gottheiten“ in den Bogen christlicher geistiger Klarheit ein: Was die Propheten mit Freude verkündeten, beklagen die Dämonen in Verzweiflung.

Zusammenfassung

Die Exodus-Erzählung ist weit mehr als die Befreiung eines in der Knechtschaft leidenden Volkes von menschlicher Tyrannei. In Wirklichkeit entfaltet sich in ihr eine kollektive sakral-dämonologische Krise und deren göttliche Lösung. Auf der Grundlage des biblischen Musters kann Ägypten nicht bloß als geopolitisches Reich verstanden werden, sondern erscheint als pulsierendes Symbol und als verwirklichte Form eines sichtbaren Systems dämonischer Strukturen. In dieser Deutung treten Pharao, die „Götter“, die Zauberer und der Tempelkult nicht als voneinander getrennte Phänomene auf, sondern als Einheit einer gegen Gott organisierten dunklen Ordnung. Die Sendung des Mose und die Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißung tragen somit zugleich die Dimension physischer Befreiung und geistlichen Sieges: Die Macht Gottes zerbricht nicht nur die Tyrannei, sondern zwingt die gesamte Struktur der dämonischen Ordnung in die Knie.

Die Kulte des Moloch, des Baal und Ägyptens erscheinen äußerlich als unterschiedliche religiöse Formen, sind jedoch in Wahrheit Variationen derselben satanischen Struktur. Diese Erkenntnis wird im Buch der Weisheit und in den Spottbildern der Propheten auf eine höhere theologische Ebene gehoben, indem sie offenlegen, dass hinter jedem Götzen dieselbe dämonische Wirklichkeit steht.

9. DIE GESCHICHTE DES TOBIAS: DER ENGELHAFTE EINGRIFF BEI DER ENTFERNUNG EINES HAUPTDÄMONS

Das Buch Tobit wird in dieser Arbeit nicht in vollständiger Detailtiefe dargestellt. Die Erschließung der Tiefenstruktur des Textes ist zwar erfolgt, doch aufgrund der Umfangsbeschränkungen ist eine vollständige Entfaltung hier nicht möglich. Daher folgt die Analyse einem logischen Bogen, und das Gesamtsystem wird nur skizzenhaft, entlang von Schlüsselstellen, sichtbar gemacht.

Im vorliegenden Kapitel bleibt insbesondere die Darstellung des Beziehungsgefüges zwischen Asmodeus und dem assyrisch–babylonischen geistigen Raum erhalten, mit

besonderer Berücksichtigung der Gestalt des Pazuzu, da dies für den Aufbau der folgenden Kapitel von grundlegender Bedeutung ist.

Das Buch Tobit besitzt deshalb ein besonderes Gewicht, weil hier die dämonische Wirkweise nicht nur in Mustern erscheint, sondern mit Namen, mit einem bestimmten Wirkungsprofil und mit konkretem Eingriff hervortritt. Der Text baut somit nicht auf indirekten Anspielungen auf, sondern macht jene Realität explizit, die in den alttestamentlichen Erzählungen an anderen Stellen lediglich in Form von Mustern sichtbar wird.

DIE RAHMEN DER TOBIASERZÄHLUNG

Im Zentrum der Erzählung stehen die Familie des Tobit und Sara, in deren Leben der Dämon nicht als abstrakter Begriff erscheint, sondern als konkrete, benennbare und wirkende Realität: Asmodeus tritt mit persönlicher Präsenz auf (Tob 3,8) und wirkt gegen die göttliche Ordnung. Die Geschichte ist somit kein bloßes Familiendrama, sondern die Abbildung jenes unsichtbaren Kampfes, in dem göttliche und dämonische Kräfte durch menschliche Schicksale hindurch aufeinanderstoßen. In ihr treten der dämonische Angriff (Tob 3,7–10), der göttliche Eingriff (Tob 3,16–17), die Instrumentalisierung der Materie (Tob 6,8–9) sowie die Prüfung des menschlichen Gehorsams zugleich in Erscheinung, während die Wirkweise des Dämons konkret ist, der Akt des Exorzismus bestimmt erfolgt (Tob 8,1–3) und die engelhafte Vermittlung als Vollzug des göttlichen Befehls geschieht.

Das Buch Tobit spielt in der Zeit der assyrischen Gefangenschaft, im Umfeld von Ninive (Tob 1,1–3), wo Tobit aus dem Stamm Naftali auch im Exil dem Gesetz treu bleibt: er gibt Almosen und bestattet die Toten (Tob 1,17). Nach einer solchen Bestattung erblindet er jedoch (Tob 2,9–10), was nicht nur einen physischen Zustand darstellt, sondern auch den Verlust der geistigen Schau in einer von Götzen erfüllten Umgebung bezeichnet. Parallel dazu lebt in Medien Sara, die unter der Herrschaft des Asmodeus steht: er tötet jeden ihrer Ehemänner vor der Hochzeitsnacht (Tob 3,7–10), wodurch die Frau in einen Zustand von Scham und Erniedrigung gerät (Tob 3,1–3). Schließlich wendet sie sich an Gott und bittet um Befreiung (Tob 3,11–15), während auch Tobit in seiner Lage betet (Tob 3,1–6).

Die beiden Gebete gelangen zugleich vor Gott (Tob 3,16), der Raphael sendet, um Heilung und Befreiung zugleich zu bringen und ihre Schicksale durch Tobias miteinander zu verbinden (Tob 3,17). Tobias bricht auf Bitten seines Vaters auf, um das hinterlegte Geld zurückzuholen (Tob

4,1; 5,1–2), doch steht sein Weg in Wirklichkeit unter göttlicher Führung. Sein Gefährte ist Raphael, der in menschlicher Gestalt unter dem Namen „Azarias“ erscheint (Tob 5,11–14). Auf dem Weg greift ihn ein Fisch an, dessen Herz, Leber und Galle er auf Anweisung des Engels bewahrt (Tob 6,3–4; 6,8–9), da diese zur Austreibung des Dämons und zur Heilung der Blindheit dienen. Raphael offenbart ihm, dass Sara ihm bestimmt ist (Tob 6,11–13), und obwohl Tobias sich vor dem Dämon fürchtet (Tob 6,14–15), gehorcht er (Tob 6,18). Als sie in Ekbatana ankommen, wird die Ehe nach dem Gesetz des Mose geschlossen (Tob 7,11–13). In der Hochzeitsnacht legt Tobias das Herz und die Leber des Fisches auf die Glut; der Rauch vertreibt den Asmodeus, der flieht und durch Raphael gebunden seine Macht verliert (Tob 8,1–3). Der Ort des früheren Todes wird so zum Raum der Befreiung, in dem die Ehe im Gebet gefestigt wird (Tob 8,4–7).

Darauf folgt die Heilung: Tobias kehrt nach Ninive zurück und heilt mit der Galle des Fisches die Augen seines Vaters (Tob 11,8–14), der sein Augenlicht wiedererlangt. Raphael offenbart daraufhin seine Identität als Gesandter Gottes (Tob 12,6–19), der die Befreiung und die Heilung vermittelt hat. Die Erzählung zeigt somit eine vollständige Ordnung: die Entfernung der dämonischen Präsenz geht der Heilung voraus, und der göttliche Eingriff stellt wieder her, was unter dämonischer Herrschaft zerstört worden ist.

Damit dieser Prozess jedoch in seiner ganzen Tiefe verstanden werden kann, muss auch das geistige Umfeld berücksichtigt werden, in dem all dies geschieht: der assyrische religiöse Raum ist kein neutraler Hintergrund, sondern eine strukturierte Ordnung, in die der engelhafte Eingriff eintritt und in der die dämonische Wirkweise konkret identifizierbar ist.

ASSYRISCHES PANTHEON ALS DÄMONISCHE HIERARCHIE IN CHRISTLICHER LESART

Die assyrische Religion erscheint in horizontaler Lesart ähnlich wie andere polytheistische Systeme ihrer Zeit als kulturell eigenständige und gleichrangige Struktur, in der die Grenzen zwischen „Göttern“ und Dämonen verschwimmen. Das Pantheon ist erfüllt von untergeordneten geistigen Wesen: *utukku, lamassu, lilu, rabisu, sedu, asakku, Pazuzu* – allesamt Träger von Krankheit, Unfruchtbarkeit, Wahnsinn und Tod.[168] In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um eine verzerrte Nachbildung einer gefallenen Engelsordnung: nicht Vielgötterglaube, sondern die

[168] Vgl. BLACK, Jeremy, GREEN Anthony: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. The British Museum Press, London, (Első kiadás) 1992, Reprint: 2003, 2004.; GOODNICK WESTENHOLZ, Joan (ed.): *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives*. Gorgias Press, 2011.

ausgedehnte Form einer einheitlichen dämonischen Herrschaft, in der die einzelnen „Götter“ als funktionsgebundene gefallene Engel organisiert sind.

- Die „Hauptgötter“: die fürstlichen Dämonen (*principes tenebrarum)*.
- Die niederen Geister: die regionalen und funktionalen Dämonen (*spiritus immundi*).
- Die Priester und Wahrsager: Medien der dämonischen Kommunikation, nicht Gottsucher.

In christlicher Lesart handelt es sich hier nicht um religiöse Vielfalt, sondern um eine geistige Besessenheit, unter der ganze Reiche funktionieren.

> **„Alle Götter der Völker sind Nichtse…“** (Ps 96,5) **„Was man opfert, opfert man Dämonen und nicht Gott.“ (1Kor 10,20)“**.

Assyrische „Götter“	**Rolle im Pantheon**	**Christlich-dämonologische Lesart**	**Funktion nach dämonischer Logik**
Aššur	Staatsgott, Kriegsherr, Geist der königlichen Legitimation	Lucifer / Belzebub – *Superbia,* Thronusurpation	Herrschaft, dämonischer Einfluss auf Staatsmacht
Ištar / Inanna	Doppelte Göttin von Krieg und Unzucht	Lilith / Asmodeus – *Luxuria* + Gender-Verzerrung	Perversion der Sexualität, Identitätsdeformation
Nergal	Herr von Pest, Krieg und Unterwelt	Belial / Mamon – *Gewalt und Seuche*	Tod, Wahnsinn, Epidemien, Blutvergießen
Nabu	Geist von Schrift, Wissen und Weissagung	Unter Lucifer stehen „Gnosis-Dämon“	Falsche Weisheit, okkulte Lehre, Wahrsagung
Ea / Enki	Gott der Magie und „tiefen Weisheit“	Leviathan / Envidia – *okkulte Tiefenstruktur des Wassers*	Hexerei, mystische Zwischenwelt

Assyrische „Götter“	Rolle im Pantheon	Christlich-dämonologische Lesart	Funktion nach dämonischer Logik
Pazuzu	Dämon von Wind und Seuche	„*Princeps aeris*” (Ef 2,2) – – Fürst der Luft (Maske Hauptdämonen)	Atmosphärischer dämonischer Druck, Infektion, Störung

Wie aus der Tabelle klar hervorgeht, leben Tobit und seine Familie nicht in einem neutralen Raum, sondern unter einer geistigen und physischen Infrastruktur, die Luft, Körper und menschliche Beziehungen bestimmt. Die Gefangenschaft ist somit nicht nur ein politischer Zustand, sondern eine geistige Atmosphäre. Dasselbe Muster zeigt sich in Ägypten, Babylon und Assyrien: hinter den sichtbaren „Göttern“ wirkt dieselbe gefallene Ordnung.

In Ägypten ist der Kult des Sonnengottes (Ra) eine verzerrte Nachbildung des Lichts, während das Volk Gottes in Finsternis leidet. In Babylon zerstört das System Marduk–Ištar die Ordnung in der Doppelstruktur von Fruchtbarkeit und Zerstörung. In Assyrien erscheint unter der Herrschaft von Aššur und Ištar Pazuzu als Träger der atmosphärischen Macht (*princeps aeris*, Eph 2,2).

Eine der auffälligsten Gestalten des assyrischen Kultes ist Pazuzu,[169] der auf Amuletten so bezeichnet wird:

> „*Anaku Pazuzu, mār Hanpa, šarru rabû ša lemnūti aeta'ūti ša ina šamê êpušū*” – „Ich, Pazuzu, Sohn des Hanpa, bin der große König über die bösen Geister, die in der Luft umhergehen.” [170]

Diese Aussage entspricht den Worten des Paulus:

> „Auch euch, die ihr tot wart durch eure Verfehlungen und Sünden, in denen ihr einst gelebt habt nach dem Lauf dieser Welt, unter dem Fürsten der Macht der Luft (*κατὰ*

[169] HEEßEL, Nils P.: *Evil against Evil. The Demon Pazuzu*. *SMSR – Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* 77:2 (2011). 357–368.; BLACK – GREEN, (2004), 15–16., 30., 63.,115–116., 147–148.
[170] FOSTER, Benjamin R., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Vol. II., CDL Press, Bethesda, Maryland, 1936. 848., Illetve Vö. HEEßEL (2011), különösen 363–365, ahol Heeßel F.A.M. Wiggermann, *Pazuzu*, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 10, De Gruyter, 2005, 593–595. die Selbstidentifikationsformel „*ANAKU PA.ZU.ZU*, *mār Hanpa…*” zitiert, sie jedoch als philologische und kulturanthropologische Beschreibung, nicht als ontologische Identifikation deutet.

> *τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*), dem Geist, der jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirkt“ (Eph 2,2).[171]

Die christliche Auslegung erkennt hier das Muster: Was das Reich als „Schutz“ trägt, ist in Wirklichkeit eine besetzende Macht.

Pazuzus Maske besteht genau darin: der „Beschützer“, der die Dämonin Lamashtu vertreibt – wenn er selbst angerufen wird. Das bedeutet: ein Dämon wird durch einen Dämon ausgetrieben. Hier trifft sich dies mit der von Christus ausgesprochenen Exorzismus-Logik:

> „Wie kann der Satan den Satan austreiben, wie kann dann sein Reich Bestand haben?“ (Mk 3,23).

Das ist das Paradox des Pazuzu:

- Er befreit nicht, sondern lenkt die Zerstörung nur um.
- Er heilt nicht, sondern verhandelt mit der Vernichtung, da er selbst Teil davon ist.
- Er schützt nicht, sondern tauscht die Kette aus: die Kette der Lamashtu wird durch seine eigene Fessel ersetzt.

Dies bezeichnet die christliche Dämonologie als „diabolus est simia Dei“ – der Teufel ist der Affe Gottes [172]: er ist nicht fähig zu schaffen oder wirklich zu erlösen, sondern imitiert die göttliche Ordnung, um die Bindung noch tiefer zu machen. Deshalb ist es nicht zufällig, dass Tobits Blindheit nicht als medizinischer Zustand erscheint, sondern als atmosphärisches Phänomen: „*Da fiel Vogelkot in meine Augen und ich erblindete.*“ (Tob 2,10). Die Luft – die den menschlichen Blick zuerst berührt – steht bereits unter der dämonischen Herrschaft des Pazuzu. Bevor Raphael die Augen öffnet, muss zuerst der Herr der Luft gebunden werden.

---

[171] Die moderne Assyriologie (vgl. Heeßel, *Evil against Evil*) dokumentiert die sprachliche Formel der dämonischen Selbstidentifikation sorgfältig, beschränkt ihre Deutung jedoch aufgrund einer methodischen Entscheidung auf die kulturanthropologische Ebene. Die christliche Dämonologie hingegen „erklärt“ die Inschrift nicht, sondern identifiziert sie eindeutig: Was der Amuletttext den „König der in der Luft umhergehenden Geister“ nennt (*ANAKU PA.ZU.ZU, mār Hanpa…*), das definiert der Apostel Paulus als den „*Fürsten der Macht der Luft*“ (Eph 2,2).

[172] Die christliche dämonologische Tradition bezeichnet dieses Phänomen in Anknüpfung an die patristischen Quellen als *Simia Dei* – den „Affen Gottes“. Wie Tertullian formuliert: *Diabolus simiatur sacramenta Dei* (*De Baptismo*, cap. 5), und wie Augustinus bekräftigt: *Simia Dei est diabolus: imitari vult Deum, sed non potest* (*Enarrationes in Ps.* 35/36). Diesen strukturellen Parasitismus entfaltet Maximilian Rudwin in seiner dämonologischen Studie (*Diabolus Simia Dei*, 1929): Der Satan schafft nichts, sondern versucht lediglich, dort eine dunkle Liturgie zu errichten, wo Gott bereits eine bestimmte Ordnung gesetzt hat. Vgl. RUDWIN, Maximilian: Diabolus Simia Dei. *The Open Court*, 10:3 (1929). 602–611.

Wie aber verbindet sich Pazuzu mit Asmodeus?

Innerhalb der kohärenten logischen Struktur der christlichen Dämonologie gelangen wir zu keiner anderen Schlussfolgerung als dieser: Pazuzu ist kein „einfacher mesopotamischer mythologischer Dämon", sondern die Verkörperung jener Funktion, die Paulus als „den Fürsten der Macht der Luft" bezeichnet – also als den Herrn der dämonischen Atmosphäre, der das Sehen, das Atmen und die bundhaften Beziehungen infiziert.

Diese dämonische Funktion bleibt jedoch nicht auf den mesopotamischen Kulturkreis beschränkt, sondern wird weitergetragen. In den persischen Texten erscheint sie bereits unter dem Namen Aeshma-daeva („dämonischer Zorn, Eifersucht") als ein Geist,[173] der sich gegen die Ehe richtet und zerstörerisch wirkt. Aus philologischer – und nicht ontologischer! – Perspektive gelangt dieser Name von hier aus in die hebräische Tradition: als Ashmedai und schließlich als Asmodeus. Das Buch Tobit bewahrt somit keinen mythologischen Rest, sondern die liturgische Identifikation dieser dämonischen Ordnung:

> „Denn Sara war sieben Männern gegeben worden, und Asmodeus, der böse Dämon,
> hatte sie alle getötet …" (Tob 3,8).

Es wird somit sichtbar, dass derselbe dämonische Archetyp – der Verderber von Bund, Ehe und Fruchtbarkeit – unter wechselnden Namen durch die Reiche wandert: *Pazuzu* in Mesopotamien → *Aeshma-daeva* in der persischen Religion → *Ashmedai / Asmodeus* in der jüdisch-christlichen Tradition. Dies ist keine „mythologische Entwicklung" oder ein Wander-Topos, sondern ein dämonischer Maskenwechsel. Der Name ändert sich, die Intention bleibt konstant: mit instinktiver Eifersucht und Begierde zu zerstreuen, was Gott verbinden will. Deshalb ist das Buch Tobit kein in Mythos gehülltes Familiendrama, sondern ein ekklesiologisches Modell und zugleich eine konkrete Vorform des individuellen Exorzismus: Raphael löst kein „mythisches Unheil", sondern zerbricht eine kosmische dämonische Bindung, indem er die *Pazuzu–Aeshma–Asmodeus-hafte*, ehezerstörende Macht im Namen Gottes in Ketten legt.

Kurz gesagt: Das assyrische Amulett trägt den Namen Pazuzu als Siegel. Pazuzu erscheint hier als dämonischer Fürst, jedoch nicht als Herr der Dämonen, sondern vielmehr als Anführer der Luftdämonen. In christlicher Auslegung ist er die Verkörperung einer falschen Herrschaft – ein Wesen, das scheinbar regiert, in Wirklichkeit jedoch nur ein im Kettengefüge ringender Diener

[173] Vgl. BOYCE, Mary: *Zoroastrians*: *Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge London/New York, 1979.; ZAEHNER, R. C.: *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961; Encyclopaedia Iranica, s.v. „AESHMA": *„Aeshma-daēva… later survives in Jewish demonology as Asmoday (Asmodeus)"*

innerhalb der satanischen Hierarchie ist. Im Buch Tobit führt Raphael den gebundenen Asmodeus fort. Der Unterschied liegt nicht in der Natur des Dämons, sondern im Erscheinen der göttlichen Autorität.

Schlussfolgerung: Asmodeus und die Herrschaft der Luft

Wie oben gezeigt wurde, ist Pazuzu im assyrischen Pantheon nicht einer der eigenständigen „Götter", sondern der Fürst der Luftdämonen: Herr über Wind, Seuche, Blindheit und dämonischen „Schutz". In christlicher Lesart entspricht diese Funktion vollständig der Formulierung des Apostels Paulus:

> „…dem Fürsten der Macht der Luft (*κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*), der jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirkt" (Eph 2,2).

Der Name kann sich ändern – Pazuzu, Aeshma oder Asmodeus –, doch die Funktion bleibt identisch: die Zerstörung von Beziehung, Wahrnehmung und Gemeinschaft.

In diesem Sinne ist Asmodeus nicht lediglich als Dämon der Unzucht zu verstehen, sondern als Verkörperung jener pervertierten Wirkweise, die die menschliche „Atmosphäre" infiziert. Die Luft ist – wie bereits entfaltet wurde – im biblischen System kein bloßes physisches Medium, sondern der Raum des Wortes, des Blicks, des Atems und der zwischenmenschlichen Beziehung. Dadurch wird verständlich, dass der dämonische Angriff im biblischen Denken häufig genau auf dieser Ebene erscheint: in der Störung des Lebensflusses, der Beziehung und des Vertrauens.

Die detaillierte Rekonstruktion der himmlischen und gefallenen geistigen Ordnungen kann – wie bereits angedeutet – innerhalb des Umfangs dieser Arbeit nicht vollständig geleistet werden.[174] Es lässt sich jedoch feststellen, dass die christliche Angelologie – insbesondere im System des Dionysius Areopagita[175] – die Verzerrung jener Ordnungen, die mit der Vermittlung der göttlichen Kraft verbunden sind, gerade eine solche „mediale" Wirkweise hervorbringt. Innerhalb dieses logischen Rahmens repräsentiert Asmodeus die dämonische Funktion der Zerstörung von Beziehung und Lebensfluss, die im Buch Tobit durch das Eingreifen des Erzengels Raphael gebrochen wird.

---

[174] Die ausführliche theologische Entfaltung der himmlischen und gefallenen Hierarchien sowie die vollständige Analyse der Person und Sendung Raphaels überschreiten den Rahmen der vorliegenden Arbeit; sie werden im ersten Band der in Vorbereitung befindlichen Monographienreihe dargestellt.

[175] DIONYSIUS AREOPAGITA: *De Caelesti hierarchia.* (BKV) Online: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-6600/versions/himmlische-hierarchie-bkv/divisions/3 [letzter Zugriff: 19.10.2025]

Und hier gelangen wir zur Macht des Wortes und zu den kosmischen Bindungen, die selbst die Dämonen in Ketten legen.

DAS WORT GOTTES ALS LEBEN, GERICHT UND BINDUNG

Die Dämonologie wird erst dann verständlich, wenn wir erkennen, dass die Geisterwelt nicht nach emotionaler, sondern nach rechtlicher Ordnung funktioniert. Der erste Akt der Schöpfung ist nicht das Erscheinen der Materie, sondern das Aussprechen des Wortes: „*Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht.*“ (Gen 1,3). Das hebräische וַיֹּאמֶר (*wayyōmer* – „und er sprach“) ist keine bloße narrative Verknüpfung, sondern die Markierung eines schöpferischen Aktes.[176] Wo Gott spricht, entsteht Sein, weil dort ein ontologischer Befehl – oder ein Urteil – ergeht. Dieses Muster bestimmt den ganzen geistlichen Krieg. Denn das Wort ist in der Heiligen Schrift kein literarisches Schmuckelement, sondern Handlung. Deshalb kommentieren auch die Propheten nicht, sondern sprechen: „So spricht der Herr“ – und es geschieht etwas. Das ausgesprochene Wort ist immer Gericht oder Leben, Bindung oder Lösung. Darum sagt Jesus zu Petrus:

> „Was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16,19).

Dies ist keine glättende moderne Metapher oder Allegorie,[177] sondern die Verkündigung einer kosmischen Rechtsordnung: Das ausgesprochene wahre Wort (das *Verbum*) fällt wie eine Fessel auf die Dämonen oder gerade als Befreiung auf den Menschen. Deshalb hasst die dämonische Welt den Namen. Das Aussprechen des Namens ist Identifikation, also rechtliche Offenlegung: Wer mit Namen benannt wird, steht unter Urteil. Jesus fragt nicht aus Höflichkeit: „Wie heißt du?“, sondern weil das Aussprechen des Namens der Anfang des Bruchs der Herrschaft ist. „*Mein Name ist Legion; denn wir sind viele*.“ (Mk 5,9). Der Dämon ist gezwungen, sich selbst zu entlarven, weil in der Gegenwart des Wortes kein Verbleiben im Dunkel möglich ist.

Darum wirkt der Exorzismus. Denn er ist keine täuschende Zauberei, kein magisches Hersagen von Formeln. Das im Namen Christi ausgesprochene Wort wird in der Geisterwelt zur

---

[176] Vgl. JOÜON–MURAOKA: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 2006; JENNI–WESTERMANN (edd.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody 1997–1999, s.v. אָמַר; von RAD, *Old Testament Theology*, vol. 1, London 1962.

[177] Wie bereits zuvor ausgeführt wurde, ist die „Allegorie“ im Sprachgebrauch der alten Kirche kein literarisches Mittel, sondern *disciplina arcani*, das heißt die Disziplin der Enthüllung des Geheimnisses. Wie die alexandrinischen Väter lehren: „Die biblischen Allegorieen sind […] die Geheimlehre der Kirchenväter, die disciplina arcani” – das heißt, die Allegorie ist die Weise, in der das ausgesprochene *Verbum* die verborgene göttliche Ordnung offenbart, die von Christus ausgeht. Vgl. Origenes, *De princ.* I, 7. (BKV), Online: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1482/versions/einleitung-7/divisions/8 [Utolsó letöltés: 2025.10.16.]

Kette. Die Gebete gegen die Dämonen, besonders die Exorzismen, funktionieren nach diesem Prinzip: Der Priester spricht nicht aus sich selbst, sondern mit der Schwingung des Wortes Gottes, mit der von Christus übertragenen Vollmacht, die für den Dämon unerträglich ist, weil das wahre Wort selbst Licht ist. Christus selbst sagt:

> „Siehe, ich habe euch die Vollmacht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten und über die ganze Macht des Feindes. Nichts wird euch schaden können." (Lk 10,19).

Und er fügt hinzu:

> „Die Zeichen aber, die auf die Glaubenden folgen werden, sind: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben …" (Mk 16,17).

Der Dämon reagiert daher nicht auf irgendeinen Laut, sondern auf das wahre Wort und den Namen, denn auch die Apostelgeschichte bezeugt, dass eine leere Formel nicht genügt: „*Jesus kenne ich, und von Paulus weiß ich; ihr aber, wer seid ihr*?" (Apg 19,15) Das heißt: Wo die göttliche Macht nicht im Wort gegenwärtig ist, gibt es auch keine Bindung. Die Kirche treibt den Dämon also nicht in eigener Kraft aus, sondern lässt den Befehl des Wortes widerhallen – und der Dämon erkennt dies: nicht die Person des Priesters, sondern die göttliche Autorität, die durch das Wort gegenwärtig wird. Deshalb führen die alten Exorzismen des *Rituale Romanum* kein Gespräch mit dem Dämon, sondern verkünden einen Befehl: „*Adjuro te per Deum vivum…*" – „Ich beschwöre dich beim lebendigen Gott …"[178] – denn der ausgesprochene Name Gottes ist in der Geisterwelt Schwurformel, bindende Kraft, die zur Kette wird. Das Geschöpf kann sich nicht über seinen Schöpfer erheben, und das wissen auch die Dämonen, selbst wenn sie mit aller Macht das Spiel der Verneinung der Ordnung treiben.

Und hier erkennen wir die Tiefe des Buches Tobit: Raphael bindet Asmodeus nicht in seinem eigenen Namen, so wie auch Michael Lucifer im Kampf der Engel nicht aus eigener Kraft besiegte. Die Heilige Schrift sagt: „Rafael verfolgte ihn, fesselte ihn und band ihn dort fest." (Tob 8,3). Er verhandelt nicht, er feilscht nicht, er beschwört nicht. Er bindet. Das ist die Logik des Wortes: zuerst Urteil, dann Heilung. Zuerst die Fesselung des Dämons, erst danach die Lösung der Blindheit. Deshalb geht Raphael nicht unmittelbar an die Augen des Tobit. Zuerst wird der Fürst der Atmosphäre zurückgestoßen, die Atmosphäre gereinigt, und erst dann ergeht das Wort des Engels: „I*ch weiß, dass sich die Augen deines Vaters öffnen werden. Streiche ihm die Galle des*

[178] Vgl. *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum*, Romae: Typis Vaticanis, 1614. (eredeti kiadás 1594-es előzménnyel), Tit. XI. De Exorcizandis Obsessis, incipit: „*Adjuro te, omnis spiritus immunde, per Deum vivum…*" – dies ist die klassische exorzistische Formel, in der die Anrufung des Namens Gottes im Bereich der Geistwelt als Eidesformel wirkt.

Fisches auf die Augen.“ (Tob 11,8). Dies ist keine natürliche Heilmethode, sondern der Vollzug eines Befehls, der als christologisches Vorbild lebt. Das bedeutet: Die Bindung geht dem Sehen voraus. Der Exorzismus geht der Heilung voraus. Das Wort geht der Handlung voraus.

Und nun wollen wir Punkt für Punkt betrachten, was mit den Augen des Tobit geschah, welche symbolische Tiefendimension dies besitzt und was der Fisch und insbesondere sein Herz und seine Leber in christlicher Lesart bedeuten.

DIE SYMBOLIK DER BLINDHEIT UND DES FISCHES IN DER BRECHUNG DER DÄMONISCHEN BINDUNG

Die Blindheit des Tobit

Assyrien ist nicht bloß ein geographischer Ort, sondern ein spiritueller Raum, in dem der Mensch nicht unter den Bildern seiner eigenen Kultur lebt, sondern unter der Herrschaft von Götzenbildern. Der Götzendienst ist in der Logik der Heiligen Schrift kein ästhetischer Irrtum, sondern ein Verlust des Sehens, denn wer den Götzen anschaut, wird dem ähnlich, was er sieht:

> „Sie haben Augen, sehen aber nicht … Ihnen werden gleich, die sie machen“ (Ps 115,5–8).

Der Mensch beginnt das zu sehen, was er anbetet – und das, was er anschaut, formt seinen Blick.

Der Text beginnt scheinbar mit einer alltäglichen Szene:

> „Ich wusste nicht, dass über mir an der Wand Spatzen nisteten. Heißer Kot fiel mir in die Augen. … schließlich erblindete ich völlig“ (Tob 2,10).

Auf den ersten Blick scheint dies nur ein physischer Unfall zu sein, doch die Heilige Schrift erzählt keine Anekdote, sondern zeigt einen kosmischen Zustand an:

- Die Atmosphäre, die das erste Medium des Sehens ist, ist bereits kontaminiert.
- Der Vogelkot – rituell unreine Materie – fällt von oben auf die Augen des Gerechten.
- Dies ist keine medizinische Diagnose, sondern ein spirituelles Phänomen: das Bild einer dämonischen Atmosphäre, die auf das Sehen lastet.

Hier kehren wir zur Gestalt des Pazuzu zurück, der als Fürst der Luft gilt, dessen Name in Assyrien auf Amuletten als Siegel getragen wurde, um scheinbar zu „schützen“, was in Wirklichkeit dämonisch infiziert war. Die Luft ist der Bereich des Dämons – erinnern wir uns an das Wort des Apostels Paulus: „*... den Fürsten der Macht der Luft*“ (Eph 2,2). Pazuzu ist kein Mythos, sondern eine dämonische Funktion: die Luft zu verderben, die den menschlichen Blick und den Atem vermittelt. Die Blindheit ist daher nicht die Verderbnis des Auges, sondern die Verderbnis des Raumes.

Tobit erblindet nicht wegen einer Sünde – der Text betont ausdrücklich seine Gerechtigkeit. Das ist entscheidend. Die Blindheit ist kein Urteil über ihn, sondern ein Zeichen für uns: selbst der Gerechte wird blind, wenn die Atmosphäre des Sehens mit dämonischen Bildern erfüllt ist. Es handelt sich nicht um eine persönliche Strafe, sondern um eine kosmische Spannung: selbst der Gerechte kann nicht sehen, wo die Luft von dämonischen Bildstrukturen beherrscht wird.

Dämonologische Schlussfolgerung: Blindheit = spiritueller Zustand. Nicht das menschliche Auge ist defekt, sondern das Medium, durch das es zu sehen versucht. Daraus ergibt sich die entscheidende logische Wendung der Erzählung:

- Das Sehen muss nicht von innen geheilt, sondern von außen befreit werden.
- Deshalb berührt Raphael nicht zuerst die Augen des Tobit, sondern bindet Asmodeus, der auch Sara bedrängte.
- Zuerst muss die Atmosphäre exorzisiert werden – erst danach kann das Sehen wiederhergestellt werden.

Dies ist der unausgesprochene erste Exorzismus im Buch Tobit: nicht aus Tobit muss die Finsternis ausgetrieben werden, sondern aus der Luft, die ihn umgibt. Die Heilung ist keine innere Therapie, sondern die Auflösung einer kosmischen Bindung.

Das Auftreten des Fisches als „aus der Tiefe hervorgeholte Waffe“ – das angelische Instrument zur Brechung der atmosphärischen Dämonenherrschaft

> „Da schnellte plötzlich ein großer Fisch aus dem Wasser empor und wollte den Fuß des Jungen verschlingen.“ (Tob 6,3).

Der Fisch erscheint hier nicht als Nahrungsquelle, sondern als angreifende Macht. Nicht Tobias nähert sich ihm, sondern der Fisch bricht aus der Tiefe hervor, als ob der dämonische Raum selbst auf den Übergang reagierte. Nach der zuvor aufgezeigten atmosphärischen

Dämonenherrschaft gerät hier nun die Tiefe in Bewegung: was die Luft verunreinigte, bricht nun aus dem Wasser hervor, um den Menschen noch vor der Bindung zu ergreifen.

Deshalb ist das erste Gebot Raphaels entscheidend: „*Ergreife den Fisch und lass ihn nicht los!*“ (Tob 6,4) Dieses Gebot ruft nicht zur Flucht, sondern zur Inbesitznahme auf. Der Engel Gottes weicht dem Angriff nicht aus, er lehrt Tobias kein Zurückweichen, sondern wendet das aus dem dämonischen Raum hervorgebrochene Instrument gegen den Dämon selbst. So wird der Fisch zur aus der Tiefe hervorgeholten Waffe: was das Wasser verbarg, macht Gott zur Materie des Sieges über den Dämon. Hier bleibt auch die Kreuzparallele bestehen: wie Christus aus der Tiefe des Todes den Sieg hervorbringt und das Kreuz vom Werkzeug des Todes zur Waffe des Lebens wird, so wird auch hier der Träger des Angriffs zur Materie des Gerichts.

Daraufhin erteilt Raphael kein kulinarisches, sondern ein liturgisches Gebot: „*Schneide den Fisch auf! Nimm sein Herz, seine Leber und seine Galle heraus und bewahre sie gut auf…*“ (Tob 6,5). Dies ist weder Volksmedizin noch anatomisches Interesse, sondern eine ordnungswiederherstellende Anweisung. Die Tradition hat dies daher in exorzistischer Logik gelesen: eine zur Brechung der dämonischen Herrschaft vorbereitete Materie wird unter den Befehl Gottes gestellt.

Der Fisch ist in der frühchristlichen Lesart zugleich ein Christuszeichen. Das ἰχθύς (Iēsous CHristos THeou Yios Sōtēr = Jesus Christus, Sohn Gottes, Retter) als später ausgearbeiteter christlicher Akrostichon[179] ist dem Text nicht fremd, denn die Erzählung selbst trägt bereits diese typologische Bewegung in sich:

- der Fisch ist zunächst Todesgefahr, dann Werkzeug der Befreiung;
- die aus der Tiefe hervorgeholte Materie wird zum Träger des Gerichts;
- wie das Kreuz aus dem Holz des Todes zum Zeichen des Lebens wird, so wird hier der Fisch aus dem dämonischen Angriff zum Instrument der Erlösung.

[179] Vgl. Tertullianus, *De Baptismo*, cap. 1.
(Online: https://www.tertullian.org/articles/evans_bapt/evans_bapt_text_trans.htm) [letzter Zugriff: 19.10.2025]
„*Sed nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.*“ – „Wir, die kleinen Fische, werden gemäß unserem ἰχθύς, Jesus Christus, im Wasser geboren, und wir bleiben nur dadurch gerettet, dass wir im Wasser verbleiben.“ Soteriologisch-exorzistische Symbolik: der Fisch = die Gegenwart Christi = der Verlust des dämonischen Raumes. Wie ersichtlich wird, ist diese patristische Logik bereits typologisch im Buch Tobit gegenwärtig, wo der Ritus des Fischherzens als früher Präfiguration des Ichthys-Prinzips fungiert.

Das Öffnen des Fisches ist daher keine Küchenhandlung, sondern eine liturgische Separation. Herz, Leber und Galle werden nicht in gleicher Weise verwendet, da jedes eine eigene Funktion im Prozess der Befreiung und Heilung erhält:

- **Das Herz** ist das Zentrum der inneren Entscheidung, der Treue und der Hingabe. Im Feuer wird das Herz zum Duft und steigt gemäß der alttestamentlichen Opferlogik zu Gott auf (vgl. Lev 3,5; Jer 31,33; Spr 4,23). Der Rauch ist hier kein bloßes Verbrennungsphänomen, sondern ein Opferduft, der die vom Dämon beherrschte Atmosphäre verändert. „*Christi Wohlgeruch sind wir für Gott*“ (2Kor 2,15): was für Gott ein angenehmer Duft ist, wird für den Dämon zur Erstickenserfahrung. Deshalb flieht Asmodeus nicht vor dem Feuer, sondern vor dem Duft (Tob 6,17).

- **Die Leber** ist der urtümliche Sitz der Begierde und der inneren Glut. Die alttestamentliche Opferordnung bringt durch die Darbringung der inneren Organe zum Ausdruck, dass die innere Kraft nicht im profanen Raum verbleiben darf, sondern Gott zugeordnet werden muss (vgl. Lev 3,4–5). Das Verbrennen der Leber bedeutet daher den Eigentumswechsel der Begierde: sie nährt nicht mehr die dämonische Atmosphäre, sondern wird dem Altar übergeben. Hier bleibt auch die neutestamentliche christologische Parallele bestehen: wie im Alten Bund der Mensch das Opfer öffnet, um seine inneren Teile Gott darzubringen, so wird die Seite Christi geöffnet (Joh 19,34), damit das endgültige innere Opfer nicht mehr ein Tierorgan, sondern das dargebrachte Innerste des Sohnes Gottes selbst sei. Daraus ergibt sich der Satz: die Begierde ist entweder ein zu Gott erhobenes Feuer oder ein dämonischer Brennraum. Indem Tobias die Leber der Logik des Altars übergibt, verliert Asmodeus seinen Raum.

- **Die Galle** gehört einer anderen Ordnung an. Sie wird nicht auf den Altar gelegt, sondern auf die Augen: „*Bestreiche die Augen mit der Galle des Fisches…*“ (Tob 11,8). Die Galle ist die Materie der Bitterkeit und steht mit der Öffnung des Sehens in Verbindung. Der Dämon ist bereits gebunden, doch das Sehen ist noch nicht wiederhergestellt. Die Ordnung des Textes ist daher eindeutig: zuerst die Brechung der dämonischen Herrschaft, danach die Öffnung der Augen. Die Galle ist nicht die Materie der Liebe und nicht der Begierde, sondern die der gerichtlichen Öffnung. Wie Christus bei der Heilung der Blinden nicht einfach eine sinnliche Funktion wiederherstellt, sondern ein Gericht des Lichts bringt („Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen…“, Joh 9,39), so öffnet sich auch das Sehen des Tobit erst, nachdem der dämonische Raum gebrochen wurde und die Materie der Bitterkeit im Gehorsam gegenüber dem Wort das Auge berührt.

Die Ordnung der inneren Teile des Fisches beschreibt somit einen einzigen Prozess: das Herz gehört der Hingabe, die Leber der Gottzuordnung der Begierde, die Galle der gerichtlichen Öffnung des Sehens. Befreiung und Heilung sind daher keine getrennten Akte, sondern aufeinander aufbauende Momente derselben Wiederherstellung der Ordnung. Die Austreibung des Dämons, die Veränderung der Atmosphäre, die Darbringung der Begierde und die Wiedergewinnung des Sehens gehören derselben göttlichen Logik an.

Die im Buch Tobit geschilderten Ereignisse sind erkennbar keine isolierten narrativen Elemente, sondern folgen einer strukturierten Ordnung, die auch die patristische Tradition als exorzistische Logik verstanden hat. Augustinus von Hippo, Hieronymus und Clemens von Alexandria [180] gehen übereinstimmend davon aus, dass die dämonische Präsenz kein willkürlicher Zustand ist, sondern ein „juridischer" Zustand, der aus der Unterbrechung der göttlichen Ordnung hervorgeht. Dementsprechend ist das Eingreifen des Engels nicht bloß Hilfeleistung, sondern ein ordnungswiederherstellender Akt, der den Raum unter das *Ordo Dei* zurückführt. In diesem Sinne ist die Geschichte des Tobit keine einfache Befreiungserzählung, sondern die vollständige Entfaltung einer exorzistischen Struktur: die Vorbereitung des Raumes, die Brechung der dämonischen Präsenz und die Wiederherstellung der bundhaften Ordnung erscheinen in einer aufeinander aufbauenden Ordnung.

SARA – DIE GESCHWISTERSCHAFT ALS ERSTER EXORZISMUS

Der erste Wendepunkt in der Geschichte Saras beginnt nicht mit der Räucherung oder der Bindung des Dämons, sondern mit der Anrede. Für den modernen Leser mag es anstößig erscheinen, dass Tobias seine Braut „Schwester" nennt; die Heilige Schrift verwendet jedoch keine blutsverwandtschaftliche, sondern eine bundhafte Sprache. Die Begriffe אָח (*ach*) und ἀδελφή (*adelphē*) bezeichnen einen gemeinsamen Status vor Gott, [181] nicht eine familiäre Beziehung.

[180] Vgl. Augustinus, *De Civita Dei* X–XII.; Hieronymus, *Dialogus adversus Luciferianos*, cap. 20.; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I, cap. 2,6,1.

[181] A Tóbiás könyve a Septuaginta (LXX) görög hagyományában maradt fenn, eredeti héber/arámi formája nem került elő teljes egészében (csak töredékek a Qumráni tekercsekben). A LXX következetesen ugyanazt a szót használja („ἀδελφός / ἀδελφή"), amelyet a héber szövetségi nyelv az אָח (*ach*) kifejezéssel jelöl – ez nem vérrokonság, hanem Isten előtti jogi-szövetségi státusz. Ugyanezt a szóhasználatot viszi tovább az Újszövetség is, amikor Jézus tanítványait „testvéreinek" (ἀδελφοί) nevezi (Mt 12,50; Jn 20,17). A Tóbiás 8,7-ben elhangzó „ἀδελφή μου" („testvérem") tehát nem buja vagy félreérthető megszólítás, hanem egy tudatos szövetségi formula – az ószövetségi *ach* teológiai terében. A Tóbiás könyvének fennmaradt fő változata a *Septuaginta* görög szöveghagyománya (LXX). (4Q196–4Q200). Vö. FITZMYER, Joseph A., *Tobit*, Anchor Bible 40, New York, Doubleday, 1995. 3–10. p.; METZGER, Bruce M.: *An Introduction to the Apocrypha*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1957. 35–40. p.; TOV, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992. 107–109. p. (a Qumrán-töredékek elemzése). A „testvér" (ἀδελφός / ἀδελφή) kifejezés szövetségi

Diese Sprachform ist bereits im Buch Genesis präsent: die Frau ist keine untergeordnete „Hilfe", sondern עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (*ēzer kenegdō*) – ein vor Gott stehender, ihm entsprechender Bundpartner (Gen 2,18). [182] Diese bundeslogische Struktur setzt sich im Buch Tobit fort.

Der Schlüssel der Erzählung ist daher nicht psychologisch, sondern sprachlich–sakral:

- Raguel übergibt nicht eine „Ehefrau", sondern eine „Schwester": „*παράλαβε τὴν ἀδελφήν σου*" (Tob 7,12–15)
- vor der Bestimmung der Beziehung wird die Gegenwart Gottes angerufen: „*Deus caeli det vobis…*" (Tob 7,11)
- Raphael erteilt keinen emotionalen Rat, sondern setzt Ordnung: „*nimm sie als Schwester*" (Tob 6,17)
- Tobias spricht auf dem Ehebett den entscheidenden Satz aus: „*nicht aus ungeordneter Begierde nehme ich meine Schwester…*" (Tob 8,7)

Diese Sprachverwendung ist ein exorzistischer Akt.

Der Dämon (Asmodeus) operiert nämlich in der Sprache des Besitzes. Die Anrede „Schwester" hingegen eröffnet einen bundesmäßigen Raum: nicht „mein", sondern ein vor Gott stehender Gegenüber. Dadurch verändert sich der sprachliche Raum – und diese Veränderung geht der physischen Bindung des Dämons voraus.

Die Heilige Schrift zeigt dieses Muster bereits zuvor: „*Bin ich denn der Hüter meines Bruders?*" (Gen 4,9). Hier wird die bundesmäßige Bedeutung des Wortes „Bruder" zerbrochen. Im Buch Tobit geschieht das Gegenteil: das Wort wird wiederhergestellt.

Die Ordnung des Geschehens ist daher klar:

értelmezéséről lásd: KITTEL, Gerhard (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, RAPIDS, Grand *Eerdmans*, 1964, s.v. ἀδελφός, különösen az LXX–ach (אָח) megfeleltetésről; továbbá Szent Jeromos: *Contra Helvidium de perpetua virginitate Beatae Mariae*, c.14, PL 23, 200–205, ahol ezt írja: *„fratres appellari non natura natos, sed fidei societate coniunctos.*

[182] A Ter 2,18-ban szereplő עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (*ézer kenegdó*) kifejezés nem hierarchikus viszonyt jelöl. Az עֵזֶר (*ézer*) szó ugyanaz, amellyel a Zsolt 121,2 Istenre utal: *עֶזְרִי מֵעִם יְהוָה* – „segítségem az Úrtól van", vagyis szövetségi támasz (nem alárendelt fél). A כְּנֶגְדּוֹ (*kenegdó*) a כְּ („mint") + נֶגֶד („szemben") + וֹ („őt") szerkezetből áll, szó szerint: „aki vele szemben áll, mint tükör-partner". A rabbinikus hagyomány ezt expliciten így értelmezi: „אם זכה – עֵזֶר; ואם לא זכה – כְּנֶגְדּוֹ" – *„Ha méltó, akkor társ (ézer); ha nem méltó, akkor ellene áll (kenegdó)"* – Rási, Kommentár a Ter 2,18-hoz, in: *Rashi's Commentary on the Torah*, szerk. A. Chavel, Shilo Publishing House, Jerusalem/New York, 1971. Vö. CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Genesis*, Vol. I, Magnes Press, Jerusalem,1961., aki megerősíti, hogy az *ézer kenegdó* kifejezés nem alávetettséget, hanem szövetségi státuszt fejez ki.

- der Name des Dämons wird ausgesprochen (Tob 3,8) → Trennung
- die Anrede wird gereinigt („adelphē“) → Wandel des Sprachraums
- die Beziehung wird vor Gott gestellt → bundesmäßige Ordnung
- und erst danach folgt die rituelle Austreibung

Der erste Exorzismus geschieht somit nicht im Rauch, sondern im Wort.

Diese Logik bleibt auch im Neuen Testament unverändert: „*Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mein Bruder…*“ (Mt 12,50). Auch hier ist „Bruder“ ein Bundesstatus, keine blutsmäßige Beziehung.[183] Die Geschichte des Tobit wird so zum Vorausbild der evangelischen Sprache: die Sprache des dämonischen Besitzes wird durch die Sprache des Bundes ersetzt.

Der erste Schritt des Exorzismus ist daher die Reinigung der Sprache: das Wort kehrt in die Ordnung Gottes zurück – und damit verliert der Dämon seinen primären Wirkungsraum.

Horizontale und vertikale Bewegung in der bundhaften und christlichen Logik

Das Heilige und das Profane sind weder im alttestamentlichen noch im christlichen Denken voneinander trennbar. Diese doppelte Wahrnehmung erscheint nicht nur im Buch Tobit, sondern durchzieht die gesamte Denkweise der ersten anderthalb Jahrtausende nach Christus: sie kehrt in Legenden, Hagiographien, Lehrtraditionen und auch in der rechtlichen Praxis wieder.

Die Wirklichkeit ist nicht homogen, sondern in zwei Ebenen zu verstehen:

[183] Der Begriff „Bruder“ (*ἀδελφός / ἀδελφή*) im Neuen Testament entspringt derselben bundhaften Logik, wie sie auch im Buch Tobit verwendet wird. Die Septuaginta übersetzt konsequent den alttestamentlichen Bundesbegriff אָח (*ach*) mit diesem Wort, nicht im Sinne biologischer Verwandtschaft. Hieronymus legt in seinem Werk gegen Helvidius ausführlich dar, dass der Ausdruck „Bruder“ in der Heiligen Schrift vier Bedeutungsebenen besitzt („*quatuor modis in Scripturis fratres dici*…“): 1. *natura* – leiblicher Bruder (z. B. Jakob und Esau), 2. *gente* – volksmäßige Brüderlichkeit (jeder Israelit als „frater“), 3. *cognatione* – Verwandtschaft im weiteren familiären bzw. Hausverband (z. B. Lot als „Bruder“ Abrahams), und 4. *affectu/fide* – Brüderlichkeit aufgrund von Glaube und Bund. Daran knüpft er seine zentrale Aussage: „fratres appellari non natura natos, sed fidei societate coniunctos“, das heißt: „Als Brüder werden in der Schrift nicht die nach dem Fleisch Geborenen bezeichnet, sondern diejenigen, die durch die Gemeinschaft des Glaubens verbunden sind.“ Vgl. Hieronymus, *Adversus Helvidium*, 14 (BKV), Online-Zugang: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-609/versions/de-virginitate-b-mariae/divisions/17 [letzter Zugriff: 16.10.2025]. Origenes (*Hom. in Luc.* 7) und Augustinus (*De sancta virginitate*, 4) folgen derselben Auslegung und unterscheiden zwischen leiblicher Verwandtschaft und bundhafter Geschwisterlichkeit. Diese bundeshermeneutische Lesart war mehr als tausend Jahre vor der Reformation fest etabliert; die moderne, auf Blutsverwandtschaft reduzierte Interpretation (vgl. Mt 13,55–56; Mk 6,3) stellt daher nicht die Auslegung der Urkirche dar, sondern einen späteren Bruch mit der biblischen Sprachordnung.

- die **horizontale Ordnung**: die Welt der materiellen, zeitlichen und empirisch erfassbaren Prozesse
- die **vertikale Ordnung**: der Bereich göttlicher und dämonischer Einwirkungen

Augustinus von Hippo beschreibt diese Dualität mit den Begriffen *Ordo Dei* und der Störung der Ordnung (*perturbatio*). Der Dämon tritt nicht willkürlich ein, sondern erscheint dort, wo die göttliche Ordnung unterbrochen wird.[184] Deshalb verlangt die Wirklichkeit stets eine doppelte Lesart: was geschieht, kann zugleich unter natürlichen Ursachen und unter geistiger Herkunft untersucht werden.

Diese Funktionsweise lässt sich in einer logischen Ordnung darstellen:

- das Geschehen tritt auf der horizontalen Ebene in Erscheinung (Krankheit, Tod, Leiden)
- der Mensch sucht zunächst eine natürliche Erklärung (Medizin, *technē*, Intervention)
- bleibt das Phänomen ungelöst, stellt sich die Frage: **liegt eine vertikale Ursache vor?**
- dann erfolgt die entscheidende Unterscheidung:
    - Eingreifen Gottes
    - oder dämonische Störung der Ordnung

[184]Diese logische Struktur wird von Augustinus besonders deutlich aufgezeigt, wenn er in den Büchern X–XII von *De civitate Dei* eine wesentliche ontologische Schichtung freilegt. Der Dämon wirkt nämlich nicht durch willkürliche Invasion, sondern durch einen rechtlichen Eintritt. Er erscheint dort, wo der *Ordo Dei* unterbrochen wird – dies bezeichnet Augustinus als *profanatio sanctitatis* (Buch X). Der profanierte Raum ist ontologisch nicht neutral, sondern „in partem daemonum cadit" – er wird allein deshalb zur Zone dämonischer Herrschaft, weil er nicht unter der Ordnung Gottes steht. Nach Augustinus gilt: „ubi non est ordo, ibi daemon habitat" – dies ist die *perturbatio*. Demgegenüber besteht die Funktion des Gott treuen Engels nicht lediglich in der Verkündigung, sondern darin, „ordinare rem ad Deum" – die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung, die sich meist in der Form von *sanatio* und *liberatio ab oppressione daemonum* vollzieht (Buch XI). Der Engel gibt keine bloßen Ratschläge, sondern ruft in die Ordnung zurück und setzt ein rituelles Handeln fest, damit der Raum erneut unter die Herrschaft Gottes gelangt. Dies ist in der Dämonologie des Augustinus die ontologische Definition des Exorzismus: die Rücknahme des Raumes aus der Legitimität des Dämons unter den göttlichen *Ordo*. In Buch XII formuliert Augustinus das Prinzip der *Domus Dei*: „Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt aedificantes eam" – das heißt: jede vom Menschen errichtete Beziehung, die nicht in die Ordnung Gottes eingebunden ist, ist dem dämonischen Zerfall ausgesetzt. Dies ist kein moralisches Urteil, sondern ein ontologisches Gesetz. Daher haben die sieben Männer Saras „in vanum laboraverunt", denn ihre Verbindung war eine *Domus carnis*, nicht eine *Domus Dei*. Erst nach dem liturgischen Eingreifen Raphaels – wenn Herz, Leber und Galle nicht als medizinische Mittel, sondern als gebotener Ritus getrennt werden – ändert sich der Status des Raumes: das Brautgemach wird von der *Domus carnis* zur *Domus Dei* geheiligt. Dies ist der Moment, in dem der Exorzismus vollendet ist – und erst DANN kann die eheliche Leiblichkeit eintreten, nun nicht mehr unter der Herrschaft des Dämons, sondern vor Gott. Und nach derselben Logik ist auch die Blindheit des Tobit zu verstehen.

- fehlt der *Ordo Dei*, bleibt der Raum nicht neutral, sondern wird zum Wirkungsfeld des Dämonischen.

Diese Logik tritt in der Geschichte des Tobit klar hervor.

Die erste Reaktion Tobits ist rein horizontal: „*Ich wandte mich an Ärzte … schließlich erblindete ich völlig*“ (Tob 2,10–11). Diese Handlung ist an sich nicht falsch, aber unzureichend, da sie die volle Natur des Phänomens nicht erkennt. Der Text weist hier nicht die Medizin zurück, sondern jene Rationalität, die die vertikale Dimension ausschließt.

In der Geschichte Saras erscheint dieselbe Dualität, jedoch in verzerrter Form:

- die Gemeinschaft gibt eine horizontale Erklärung → „du bringst deine Männer um“ (Tob 3,9)
- die Angst führt zur Sündenbockbildung
- während der Text eindeutig die vertikale Ursache benennt: „*Asmodeus … tötete sie*“ (Tob 3,8)

Die Spannung zwischen beiden Ebenen offenbart die eigentliche Struktur:

- der Mensch nimmt die Störung der Ordnung wahr
- erkennt er jedoch die vertikale Ursache nicht → **projiziert er sie auf einen Menschen**

So wird das Opfer zum Schuldigen.

Die Reaktion der Dienerin ist ein paradigmatisches Beispiel: sie ist nicht böse, sondern ängstlich. Die Angst jedoch verzerrt die Deutung, und die dämonische Wirkung wiederholt sich im menschlichen Wort. So breitet sich das Dämonische nicht nur in Ereignissen aus, sondern auch in der Sprache der Gemeinschaft.

Der Prozess lässt sich folgendermaßen beschreiben:

- die dämonische Wirkung tritt in den Raum ein
- die Ordnung wird gestört
- der Mensch gerät in Angst
- die Angst erzeugt eine falsche Identifikation
- das Opfer wird zum Sündenbock

- die Gemeinschaft beginnt selbst, die destruktive Logik fortzuführen

Dieser Mechanismus ist kein Einzelfall, sondern ein dauerhaftes Muster.

Das Buch Tobit ist daher keine isolierte Erzählung, sondern offenbart eine Ordnung, in der horizontale und vertikale Ebene ständig ineinandergreifen. Die Heilung geschieht nicht durch Trennung dieser Ebenen, sondern durch ihre richtige Ordnung: die horizontale Handlung wird erst dann wirksam, wenn sie wieder an den *Ordo Dei* angeschlossen wird.

ZUSAMMENFASSUNG DES GÖTZENDIENSTES ALS DÄMONISCHE STRUKTUR

Das 14. Kapitel des Buches der Weisheit liefert eine präzise theologische Diagnose: Der Götzendienst ist die Wurzel und Quelle aller Verderbnis. Es handelt sich nicht einfach um eine falsche religiöse Praxis, sondern um eine geistige Struktur, aus der Mord, Menschenhandel, Sakrileg und perverse Sexualität hervorgehen. Der Götzendienst ist somit kein nebensächlicher Irrtum, sondern das Tor der dämonischen Struktur. Diese Phänomene erscheinen nicht als isolierte menschliche Sünden, sondern in einem spirituellen Zusammenhang: Wenn der Mensch nicht Gott verehrt, verehrt er letztlich sich selbst und – in seiner inneren Anbetung – den Satan, wodurch er seinen Mitmenschen zerstört. Die Logik der Dämonologie wird damit vollständig: Lüge (*Götze*), Mord (*Menschenopfer*) und Perversion (*rituelle Prostitution*) gehören zu ein und derselben Kette.

Diese Logik wird im Buch Tobit konkret erfahrbar. Die Erzählung beschreibt Sara und Tobit nicht als Opfer eines „individuellen Unglücks“, sondern zeigt präzise, wie diese Kette im assyrisch–babylonischen geistigen Raum funktioniert: die gefallene Ordnung (der imperiale Kult und seine dämonische Atmosphäre) dringt in die Heiligkeit der Ehe ein, tötet die Ehemänner und zerstört den Bund. Asmodeus ist kein bloßer „Dämon der Begierde“, sondern das personale Gesicht derselben Götzenlogik: Was auf der Ebene der Staatsreligion bei Moloch (Kinderopfer) und Baal (Blut und Prostitution) sichtbar wird, zeigt sich hier innerhalb der Familie – in der Zerstörung der Ehe als göttlichem Bund. Es handelt sich also um dieselbe Struktur, jedoch nicht am kollektiven Altar, sondern im Brautgemach.

Diese Diagnose steht in vollständigem Einklang mit den Mustern, die die alttestamentliche Offenbarung bereits im Detail entfaltet hat:

- Der Kult des Moloch ist die satanische Perversion des Kinderopfers.
- Die Riten von Baal und Astarte verbinden rituelle Prostitution mit Blutvergießen.

- Isebel steht für die Instrumentalisierung politischer Macht im Dienst des Dämonischen.
- Die Götter Ägyptens sind die entweihte Herrschaft über kosmische Kräfte, die Usurpation gefallener Engel über die Erde.

Das Buch Tobit ergänzt dazu die religiösen Räume Assyriens, Mediens und Babyloniens. Die Erzählung macht deutlich, dass das imperiale Pantheon („Schutzgeister", „Herren des Himmels", „Fürst der Luft") kein religiöres Folklorephänomen ist, sondern eine organisierte dämonische Hierarchie. Pazuzu – im assyrischen Kontext als „schützendes Amulett" getragen und als Fürst der Luft verehrt – erfüllt exakt jene Funktion, die Paulus so benennt: „der Fürst der Macht der Luft" (Eph 2,2). Das Buch zeigt damit, dass der Götzendienst keine harmlose kulturelle Dekoration ist, sondern eine atmosphärische Besetzung: selbst die Luft, die du atmest, und der Blick, mit dem du siehst, sind darunter gebrochen. Deshalb erblindet Tobit: nicht der Vogelkot ist die eigentliche Ursache, sondern die dämonisierte Atmosphäre, die das Sehen unmöglich macht. Dies ist derselbe Raum wie bei der Moloch–Baal–Isebel-Struktur: die Demütigung, Zerstörung und Entstellung der *imago Dei*.

Die prophetischen Spottreden bei Jesaja (44) und Jeremia (10) vertiefen diese Erkenntnis weiter. Über die Lächerlichkeit der Götzen hinaus zeigen sie: Wer sie verehrt, lädt tatsächlich dämonische Mächte ein, denn das geschnitzte Bild ist kein harmloses Objekt oder Kunstwerk, sondern ein geistlicher Vertrag, durch den der Mensch sich der Macht der Zerstörung übergibt.

Das Buch Tobit zeigt konkret, wohin dieser „geistliche Vertrag" im alltäglichen Leben führt: Saras Situation verdeutlicht, dass ein Raum (ein Haus, eine Familienlinie), der unter eine dämonische Macht gerät, tatsächlich zu einem Ort wird, in dem der Dämon mit rechtlichem Anspruch wirkt. Die wiederholten, systematischen Tötungen durch Asmodeus sind keine zufälligen Tragödien, sondern Manifestationen einer Kontinuität des Anspruchs, die durch den an Götzen gebundenen Kult entstanden ist. Solange kein äußerer (göttlicher) Eingriff erfolgt, setzt sich dieser dämonische Anspruch immer wieder durch – so wie Moloch immer wieder Blut fordert. Das Buch demonstriert daher: Der Dämon ist keine „symbolische schlechte Stimmung", sondern ein Recht beanspruchendes personales Wesen.

Das Neue Testament legt diese Realität endgültig offen: Der Apostel Paulus erklärt eindeutig, dass „die Heiden den Dämonen opfern und nicht Gott" (1Kor 10,20). Der Höhepunkt der Offenbarung ist die Menschwerdung Jesu Christi und sein Sieg über die dämonische Welt (vgl. Kol 2,15: „Er hat die Mächte und Gewalten entwaffnet und öffentlich zur Schau gestellt"), wodurch die hinter den alttestamentlichen Götzenkulten stehende dämonische Macht endgültig

sichtbar wird und die Menschheit daraus befreit wird. Diese biblische Logik – die auch die patristische Tradition (Justin, Tertullian, Irenäus, Origenes) konsequent vertritt – sieht keine kulturelle Synthese der Religionen, sondern erkennt, dass die gemeinsame Urerfahrung der Menschheit (vgl. Gen 6; 1Hen 6–16) unter dämonischem Einfluss verzerrt wurde und dass diese Verzerrung von der alttestamentlichen Offenbarung klar unterschieden und verworfen wird. Die christliche Offenbarung übernimmt keine heidnischen Elemente, sondern entlarvt sie als Strategien dämonischer Irreführung.

Die Erzählung von Tobit ist die Vorstufe dazu: Raphael führt keinen kulturellen Dialog mit Asmodeus, er „verhandelt" nicht – er bindet und entfernt ihn. Genau dies beschreibt Kol 2,15: die Entmachtung der Gewalten. Das Buch zeigt somit bereits im alttestamentlichen Kontext – noch vor Christus –, dass der Engel Gottes die dämonische Ordnung nicht als alternative Spiritualität akzeptiert, sondern als illegitime Besetzung behandelt, die beseitigt werden muss.

Wie bereits zuvor dargelegt wurde, ist festzuhalten, dass die Begriffe Satan und Dämonen im Alten Testament seltener explizit vorkommen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die dämonische Realität verborgen geblieben wäre. Im Gegenteil: Die biblischen Muster – Gottes beständige Warnungen, die Sendung der Propheten, das Erscheinen der Engel – machen deutlich, dass die dämonischen Strukturen von Anfang an präsent sind und von Gott kontinuierlich entlarvt werden. Diese Lesart unterscheidet sich von jener Puskás Attilas, der die geringe Anzahl expliziter Dämonentexte im Alten Testament mit der Vermeidung eines Dualismus erklärt.[185] Demgegenüber zeigt die hier vertretene Interpretation, dass das Alte Testament die Funktionsweise der dämonischen Welt systematisch darstellt, auch wenn sie nicht immer namentlich benannt wird. Der Fokus liegt daher auf Mustern und Strukturen, deren Richtung, Ziel und theologischer Ursprung klar erkennbar sind – bis zur Offenbarung in Christus.

Gerade im Buch Tobit wird dies besonders deutlich: Was an anderen Stellen nur andeutungsweise erscheint und sich über Muster erschließen lässt, tritt hier explizit hervor:

- Der Dämon wird beim Namen genannt (Asmodeus),
- sein Wirkungsprofil wird bestimmt (Zerstörung der Ehe, Unfruchtbarkeit, Tod, Usurpation der Luft),

[185] PUSKÁS (2006), 77–79.

- der Auftrag des Engels ist klar definiert (Raphael ist kein „tröstender Begleiter“, sondern ein von Gott gesandter Exorzist),
- und die Heilung erfolgt liturgisch (Herz und Leber des Fisches im Opferfeuer, das Gebet vor der Ehe, die Wiederherstellung der „Bruder“-Sprache).

Dieses Buch steht daher nicht außerhalb der alttestamentlichen Muster, sondern stellt deren vollständig entfaltetes Bild dar: Was in Ägypten, bei Baal oder unter Manasse sichtbar wird, erscheint hier in mikrosozialer Form – innerhalb einer Familie.

10. DIE EXORZISMEN JESU IN DEN EVANGELIEN

Die Evangelien überliefern die Exorzismen als eines der auffälligsten Merkmale des Wirkens Jesu. Wie bereits die patristischen Autoren betonten, handelt es sich dabei meines Erachtens nicht ausschließlich um Heilungen oder Lehrtätigkeit, sondern um die sichtbare Manifestation der Herrschaft über die dämonische Welt. Der Märtyrer Justin Martyr hebt hervor, dass die Dämonen schon beim bloßen Aussprechen des Namens Jesu erschrecken und fliehen[186] Wenn man allein die Evangelien betrachtet, lassen sich 11 konkrete Exorzismen identifizieren, hinzu kommen zahlreiche allgemeine Hinweise darauf, dass Jesus aus eigener Vollmacht fortwährend und in großer Zahl Dämonen austrieb (vgl. Mt 8,23–27; Mk 4,35–41; Mt 4,24; Mk 1,32–34; Lk 6,18).

> „Dann stieg er mit ihnen vom Berg hinab und blieb auf einer Ebene stehen. Eine große Schar seiner Jünger war da und eine gewaltige Volksmenge aus ganz Judäa und Jerusalem und aus dem Küstengebiet von Tyrus und Sidon. Sie waren gekommen, um ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden. Auch die von unreinen Geistern Geplagten wurden geheilt. Und die ganze Menge versuchte, ihn zu berühren; denn es ging eine Kraft von ihm aus, die alle heilte.“ (Lk 6,17–19).

[186] Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, XXX, 3. (BKV): „βοηθὸν γὰρ ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν, οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει, καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐπιτρόπου τῆς Ἰουδαίας, ὑποτάσσεται, ὡς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερὸν εἶναι ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ.” Nach der englischen Version in der Übersetzung des Verfassers: „Wir nennen ihn Helfer und Erlöser; schon die Kraft seines Namens lässt die Dämonen erzittern. Und noch heute unterwerfen sich die Dämonen, wenn sie im Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, exorziert werden, und gehorchen. Daraus wird für alle offenbar, dass sein Vater ihm eine solche Macht gegeben hat, dass selbst die Dämonen seinem Namen und der Heilsordnung seines Leidens unterworfen sind.“ JNach Justinus gehorchen die Dämonen dem Namen Jesu, weil der Vater ihm „eine solche Macht gegeben hat“ (*Dialogus cum Tryphone* 30). In patristischer Auslegung ist diese Macht keine Magie, sondern gründet in der göttlichen Natur des Sohnes, der mit dem Vater wesensgleich ist (ὁμοούσιος – *homoousios*, lat. *consubstantialis*). Die göttliche Macht des Sohnes hat sich endgültig in seinem Sieg über den Satan am Kreuz offenbart.

Eine vollständige Zitierung und exegetische Analyse des gesamten evangelischen Textmaterials ist hier nicht möglich; Ziel dieses Kapitels ist nicht die philologische Ausarbeitung einzelner Perikopen, sondern die Freilegung der wiederkehrenden Struktur. Im Folgenden werden daher nicht vollständige Textabschnitte zitiert, sondern die von Jesus in eigener Vollmacht vollzogenen Exorzismen in einer punktuellen und logisch gegliederten Form dargestellt.

SATAN KANN SICH JESUS NICHT NÄHERN, AUßER MIT ERLAUBNIS

In der Szene der Versuchung in der Wüste (Mt 4,1–11; Lk 4,1–13) wird nicht Jesus vom Satan geführt, sondern der Geist führt ihn in die Wüste – und dort wird der Versucher innerhalb zugelassener Grenzen tätig.

Alle drei Versuchungen zielen darauf ab, die göttliche Identität Jesu anzugreifen; Jesus jedoch tritt nicht in eine Diskussion ein, sondern gebietet mit der Autorität der Schrift: „*Weg mit dir, Satan!*“ (Mt 4,10). Dies ist keine Bitte, sondern ein Befehl des Sohnes, dem der Teufel gehorchen muss. Der Schluss der Szene ist aufschlussreich:

> „Da ließ der Teufel von ihm ab, und siehe, Engel traten zu ihm und dienten ihm.“ (Mt 4,11)

Hier zeigt sich die Herrschaft des Sohnes in Verbindung mit dem himmlischen Dienst. Jesus kämpft nicht, sondern gebietet als König. Denn: „*Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören*.“ (1Joh 3,8)

DIE DÄMONEN ERKENNEN JESUS UND FÜRCHTEN IHN

Die Dämonen sind keine Atheisten. Sie wissen, wer Jesus ist, und sie fürchten ihn. Der Apostel Jakobus formuliert es so:

> „Du glaubst, dass es nur einen Gott gibt? Du tust recht daran. Auch die Dämonen glauben – und zittern.“ (Jak 2,19).

Dieses Wissen ist mit Furcht verbunden, aber es ist kein Glaube, weil Liebe, Gehorsam und Bund fehlen. Die Dämonen nennen Jesus beim Namen, nicht weil sie an ihn glauben, sondern weil sie wissen, wer ihr Richter ist.

In den Exorzismen benennen die Dämonen Jesus ausdrücklich und fürchten seine Macht: „*Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!*“ (Mk 1,24). Jesus aber „*befahl ihm: Schweig und verlass*

ihn!“ (Mk 1,25). Der Dämon gehorcht ohne Widerstand und fährt schreiend aus (Mk 1,26). Hier findet keine moralische Überzeugung statt, sondern das unmittelbare Eingreifen göttlicher Autorität.

JESUS VERBIETET DAS DÄMONISCHE „ZEUGNIS“

Zum Muster gehört, dass die Dämonen die Identität Jesu aussprechen würden („Du bist der Sohn Gottes“), Jesus sie jedoch zum Schweigen bringt (vgl. Mk 1,25; Lk 4,41). Denn eine „wahre Aussage“ aus dämonischem Mund kann keine legitime Offenbarung werden; Christus selbst bestimmt die Ordnung der Offenbarung.

DIE DÄMONEN BITTEN IMMER, WEIL JESUS ÜBER IHNEN STEHT

ie bekannteste Exorzismusszene spielt im Gebiet der Gerasener (Mk 5,1–20). In dem Besessenen lebt eine Legion von Dämonen, doch sie greifen nicht an – sie flehen:

> „Was haben wir mit dir zu tun, Sohn Gottes? Bist du gekommen, uns vor der Zeit zu quälen?“ (Mt 8,29) „Schick uns nicht in den Abgrund!“ (Lk 8,31) „Schick uns in die Schweine!“ (Mk 5,12)

Hier zeigt sich ein klares Muster:

- die Dämonen erkennen Jesus,
- sie wissen, dass das Gericht über sie kommt,
- sie bitten um Erlaubnis,
- und sie können sich nur auf sein Wort hin bewegen.

Die dämonische Macht ist kein gleichrangiger Gegner, sondern ein besiegter, gebundener Knecht, dessen jeder Schritt von Erlaubnis abhängt. Jesus kontrolliert sie nicht nur, sondern setzt auch Grenzen ihrer Zerstörung.

Das evangelische Muster des Exorzismus ist daher: **kein rituelles Verfahren, sondern der souveräne Befehl Jesu, dem der unreine Geist ohne Widerstand gehorcht** (Mk 1,27).

JESUS ÜBERTRÄGT SEINE VOLLMACHT AUF DIE JÜNGER

Diese Vollmacht bleibt nicht ein „Privileg“ Jesu, sondern wird als Erbe der Kirche gegeben: „*Er gab ihnen Macht über die unreinen Geister, sie auszutreiben*.“ (Mt 10,1) „*Herr, sogar die Dämonen sind uns in deinem Namen untertan!*“ (Lk 10,17) Die Antwort Jesu ist eine theologische Aussage: „I*ch sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Siehe, ich habe euch Vollmacht gegeben…*“ (Lk 10,18–19) Dies ist keine rhetorische Übertreibung, sondern reale übertragene Autorität, die die Kirche bis heute trägt – nicht aus eigener Kraft, sondern in Teilhabe an der königlichen Macht Christi.

DAS SCHEITERN DER JÜNGER

Die Episode des Scheiterns der Jünger (Mk 9,14–29) zeigt als Gegenbild, dass die übertragene Vollmacht real, aber teilhaftig ist.

Christus handelt nicht durch vermittelte Kraft, sondern aus eigener göttlicher Souveränität, während die Wirksamkeit der Jünger von ihrem inneren Zustand, ihrem Glauben und ihrem Gebetsleben abhängt. Das Scheitern liegt nicht im Fehlen der Vollmacht, sondern darin, dass die Teilhabe nur dann wirksam ist, wenn sie in lebendiger Verbindung mit der göttlichen Quelle bleibt.

Der Unterschied ist klar: Die Dämonen gehorchen Jesus unmittelbar – sie können nicht anders. Dem Träger übertragener Vollmacht können sie widerstehen, weil dieser nicht die Quelle ist.

DER SIEG CHRISTI AM KREUZ IST ENDGÜLTIG

Der Höhepunkt des Neuen Testaments ist das Kreuz, das der Satan nie verstanden hat: Was er als Niederlage intendierte, wird von Gott zum Zeichen des kosmischen Sieges gemacht. Der Kolosserbrief sagt: „*Er hat die Mächte und Gewalten entwaffnet und öffentlich zur Schau gestellt; durch Christus hat er über sie triumphiert*.“ (Kol 2,15)

Das Kreuz ist daher kosmischer Sieg, in dem:

- die Macht der Sünde gebrochen wird,
- der Anspruch des Todes erlischt,
- und der Thron des Satans gestürzt wird.

Neben den ausdrücklich genannten Exorzismen überliefert die evangelische Tradition auch Handlungen, die in ihrer Struktur und ihrem Machtcharakter dem Exorzismusmuster entsprechen. Im Unterschied zu den durch prophetische oder angelische Vermittlung vollzogenen Befreiungsakten des Alten Testaments handelt Jesus aus eigener Vollmacht.

Die patristischen Autoren haben die christologische Dimension dieser Szenen ausführlich entfaltet, während ihre dämonologische Dimension weniger im Vordergrund stand. Einen solchen Deutungshorizont eröffnen etwa die Tempelreinigung und die Stillung des Sturms, deren detaillierte Analyse hier aus Umfangsgründen nicht möglich ist und einer eigenen monographischen Ausarbeitung vorbehalten bleibt.

SCHLUSSFOLGERUNG

Im dargestellten vertikalen logischen System lässt sich festhalten, dass das Christentum keine Mythologie über die dämonische Welt konstruiert, sondern diese entlarvt – in Christus, in dem die Erkenntnis des Satans in Furcht umschlägt und seine Macht zunichte wird. Das Evangelium ist daher nicht bloß „Lehre“ oder „Ethik“, sondern eine reale befreiende Kraft: Befreiung aus der dämonischen Herrschaft und Rückführung unter die Herrschaft Gottes.

Die gesamte ikonographische Überlieferung, die Hagiographie, die *sermones* und Legenden – ebenso wie das Wirken heiliger Könige wie Stephen I of Hungary und Ladislaus I of Hungary – bezeugen dies aus der *tempus Ecclesiae*: dass der Sieg Christi nicht lediglich eine zukünftige Verheißung ist, sondern gegenwärtige Macht, die in der Kirche lebt und wirksam ist. Wenn die Märtyrer im Namen Christi ihre Peiniger überwinden, wenn die Heiligen Dämonen austreiben, Tote erwecken, Heiden bekehren und Reiche weihen, so sind all diese Ereignisse sichtbare Zeichen der in Christus gegenwärtigen göttlichen Machte. Die exorzistische Präsenz des heiligen Ladislaus als Zeichen der Macht über den Tod oder die Visionen des heiligen Stephan, in denen Engel und die Jungfrau Maria erscheinen – all dies sind keine sentimentalen Vorstellungen, sondern konkrete Ereignisse im Kampf zwischen der dämonischen und der göttlichen Welt, in denen Christus stets als Sieger hervorgeht. Dasselbe spiegelt sich auch in den Konzilsbeschlüssen und in der königlichen Gesetzgebung wider, die übernationale Muster aufweisen – insbesondere im Bereich der *striga* und des *maleficium*, auch wenn deren Regelungen auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen mögen.

Bevor jedoch konkrete Beispiele aus der *tempus Ecclesiae* vorgestellt und analysiert werden, ist es notwendig, das Ereignis des zweiten Engelsturzes freizulegen – jenes uralte Bruchmoment,

das sowohl das Alte als auch das Neue Testament bewahrt haben, wenn auch nur in knapper und verhüllter Form. Diese Einsicht ist in mehrfacher Hinsicht von entscheidender Bedeutung:

- Zum einen lässt sich die Figur der *striga* auf das Erbe der vor der Sintflut korrumpierten Welt zurückführen,
- zum anderen gewähren die Schriften der patristischen Autoren (insbesondere Justin Martyr, Tertullian und Origen) einen tiefen Einblick darin, wie die dämonischen Muster der polytheistischen Systeme einen gemeinsamen Ursprung haben können, unabhängig davon, welchem Volk oder welcher Kultur sie zugeordnet sind.

11. DER ZWEITE ENGELSTURZ UND SEINE IRDISCHEN KONSEQUENZEN

Jede Entscheidung eines Engels ist eine kosmische Entscheidung und daher in ihren Konsequenzen endgültig. Treue und Auflehnung sind im Bereich reiner geistiger Existenz keine partiellen oder bloß historischen Akte, sondern Stellungnahmen, die in die Dimension der Ewigkeit hineinreichen. In der menschlichen Geschichte entfalten sich diese Entscheidungen lediglich gemäß unserer eigenen Zeitstruktur.

Der Sturz Luzifers brach in einem verdichteten Punkt über die menschliche Welt herein, während der Fall der Wächter als ein Prozess innerhalb der irdischen Geschichte sichtbar wurde, den Gott schließlich begrenzte und zum Abschluss brachte. Beide Stürze jedoch zielten auf dasselbe: den Angriff auf das *imago Dei*. Während Luzifer mit dem *Non serviam* den göttlichen Heilsplan zurückwies, griffen die Wächter durch ihre pervertierte Begierde die in der Einheit von Leib und Geist getragene Gottesebenbildlichkeit an. Ihre Sünde bestand nicht nur in der Entweihung des menschlichen Körpers, sondern auch in der Korruption der geschaffenen Ordnung selbst, die im Ereignis der Sintflut ihren göttlichen Abschluss fand.

Die Geschichte der Wächter ist keine bloße Kuriosität apokrypher Literatur, sondern ein Ereigniskomplex, auf den die Heilige Schrift selbst verweist. Gen 6,1–4 spricht von den „Söhnen Gottes“ und den Töchtern der Menschen; 2 Petr 2,4–5 berichtet von den sündigenden Engeln, die Gott nicht verschonte, sondern in Ketten gefangen hält und dem Gericht übergibt. Dasselbe wird in Jud 1,6–7 bekräftigt, wo es heißt, dass jene Engel, die ihre Würde nicht bewahrt haben, in Finsternis und ewigen Fesseln bis zum großen Gerichtstag aufbewahrt werden.

Die frühchristlichen Autoren, insbesondere Justin Martyr und Tertullian, verwendeten das Henochbuch als hermeneutischen Schlüssel zur Auslegung dieses biblischen Verweiszusammenhangs.[187] Dieselbe Tradition war auch der Gemeinschaft von Qumran bekannt und bedeutsam, wie die aramäischen Fragmente, die mit dem Henochbuch und dem Buch der Riesen in Verbindung stehen, belegen. [188]

Die Grenzen dieser Arbeit erlauben keine vollständige philologische und vergleichende Entfaltung der Henoch-Tradition;[189] daher beschränke ich mich hier auf eine Zusammenfassung der im Verlauf der Forschung gewonnenen dämonologischen Schlussfolgerungen.

BEGRIFFLICHE SCHICHTUNGEN IN DER DÄMONOLOGIE

Der Begriff *daemon* stammt vom altgriechischen δαίμων (*daimōn*), der in der antiken polytheistischen Welt als allgemeine Bezeichnung für übernatürliche geistige Wesen diente, sowohl für „gute" als auch für „böse".[190] In der christlichen Theologie hingegen bezeichnet er die gefallenen Engel: intelligente, übermenschliche, schädigende rein geistige Wesen, die unter der Herrschaft Luzifers stehen. In der altkirchlichen Tradition wurde auch die Überlieferung von den Wächtern in diese Kategorie integriert, jedoch nicht als eigenständiger Machtblock, sondern als Auflehnung innerhalb der satanischen Ordnung.

---

[187] Justin martyr, *Apologia Prima* 5,2 Online elérés: Bibliothek der Kirchenväter Online (BKV) [Letzter Zugriff: 13.02.2025.] Ógörög szöveg: „*εἰρήσεται γὰρ τἀληθές· ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἳ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο*" Übersetzung des Autors nach der englischen Version: „Die Wahrheit muss ausgesprochen werden: Denn diese bösen Dämonen haben schon seit alter Zeit, indem sie sich selbst Erscheinung verliehen, Frauen verführt, Knaben verdorben und den Menschen furchterregende Erscheinungen gezeigt, sodass diejenigen, die die Geschehnisse nicht mit dem Verstand beurteilten, von Furcht ergriffen nicht erkannten, dass es sich um Dämonen handelt, sondern sie als ‚Götter' bezeichneten und jedem von ihnen den Namen gaben, den sich die Dämonen selbst beigelegt hatten."

[188] MILIK, Józef Tadeusz: *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon Press, Oxford, 1976; NICKELSBURG, George W. E., VANDERKAM, James C.: *1 Enoch: A New Translation*, Fortress Press, Minneapolis, 2004, 7–32.; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, TIGCHELAAR, Eibert J. C. (edd.): *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill, Leiden, 1997–1998.

[189] Das Henochbuch ist bis heute im Kanon der äthiopisch-orthodoxen Kirche (Tewahedo) enthalten, wo es liturgisch verwendet wird und theologisches Gewicht besitzt. In anderen christlichen Traditionen des Nahen Ostens – etwa in der syrischen und koptischen – wurde es zwar nicht kanonisiert, jedoch aufgrund seines dämonologischen und apokalyptischen Inhalts weithin rezipiert. Vgl. ISAAC, Ephraim: *1 Enoch*. in: J. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1., Darton, Longman & Todd, London, 1983, xxiii–xxv.; KNIBB, Michaela: *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Clarendon Press, Oxford, 1978; VANDERKAM, James C.: *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C., 1984.

[190] LLOYD, Geoffery E. R.: *Magic,Rason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambidge University Press, Cambidge, 1979., OSBORN, Eric F.: *Justin Martyr*. (Beiträge zur Historishen Theologie Herausgegeben von Gerhard Ebeling) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973. 64.

In der Welt vor der Sintflut richtete sich der dämonische Angriff auf die innere Verfälschung der geschaffenen Ordnung. Die Wächter eröffneten durch den Akt leiblicher Vereinigung und verbotener Zeugung eine mehrgenerationale hybride Existenzebene, welche die Grundstruktur der Schöpfung bedrohte. Mit der Sintflut wurde diese Form abgeschlossen, doch die dämonische Wirkweise hörte nicht auf, sondern änderte ihre Richtung. Nach der Sintflut erscheint die Verzerrung nicht mehr als physische Hybridisierung, sondern in Form von Besessenheit, Manipulation, religiöser Täuschung und der Verhöhnung des *imago Dei*. Der Unterschied ist von theologischer Tragweite: Die Wächter traten in eine pervertierte „schöpferische" Rolle ein, während Luzifer aus Hass zerstören will. Der dämonisierte Körper ist daher kein Hybrid, sondern eine Verzerrung – eine Karikatur der Gottesebenbildlichkeit. Diese Struktur ist auch in der Welt des Baal- und Aschera-Kultes klar erkennbar, wo nicht mehr die Erschaffung neuer widernatürlicher Wesen im Vordergrund steht, sondern die Entweihung des menschlichen Leibes und der Seele. Von hier aus wird das Gewicht von Joh 8,44 verständlich: Der Satan ist „von Anfang an ein Menschenmörder gewesen".

Augustine of Hippo stellt im achten Buch von *De civitate Dei* die platonische Dämonenlehre dar und entlarvt sie zugleich. [191] Im platonischen System gelten Dämonen als Zwischenwesen zwischen den „Göttern" und den Menschen; doch Augustinus zeigt, dass bereits Apuleius selbst gezwungen ist zuzugeben, dass er „nicht nur nichts Gutes, sondern sehr viel Schlechtes" über sie aussagt. In *De civitate Dei* VIII,15 [192] führt Augustinus diese Argumentation weiter aus: Dämonen sind dem Menschen nicht deshalb überlegen, weil sie einer anderen Natur angehören, ebenso wenig wie die körperlichen Eigenschaften der Tiere diese über den Menschen erheben. Den Menschen hebt vielmehr seine Vernunft und seine Fähigkeit zu einem sittlichen Leben hervor. In den Kapiteln VIII,18; 20; 22 zerstört[193] Augustinus endgültig die heidnische Theorie der dämonischen Vermittler: Dämonen sind keine Mittler, sondern *spiritus nocendi cupidissimi* – der

[191] Augustine of Hippo, *De civitate Dei* VIII, 14. Online: *Bibliotheca Augustana*, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd08.html#14 [Letzter Zugriff: 17.09.2025]
[192] Ibid. VIII, 15.
[193] Ibid. VIII, 18., 20.: „*An credendum sit quod di boni libentius daemonibus quam hominibus misceantur. At enim urgens causa et artissima cogit daemones medios inter deos et homines agere, ut ab hominibus adferant desiderata, et a dis referant inpetrata. quaenam tandem ista causa est et quanta necessitas? quia nullus, inquiunt, deus miscetur homini. praeclara igitur sanctitas dei, qui non miscetur homini supplicanti, et miscetur daemoni adroganti; non miscetur homini paenitenti, et miscetur daemoni decipienti; non miscetur homini confugienti ad diuinitatem, et miscetur daemoni fingenti diuinitatem; non miscetur homini petenti indulgentiam, et miscetur daemoni suadenti nequitiam; non miscetur homini per philosophicos libros poetas de bene instituta ciuitate pellenti, et miscetur daemoni a principibus et pontificibus ciuitatis per scaenicos ludos poetarum ludibria requirenti; non miscetur homini deorum crimina fingere prohibenti, et miscetur daemoni se falsis deorum criminibus oblectanti; non miscetur homini magorum scelera iustis legibus punienti, et miscetur daemoni magicas artes docenti et inplenti; non miscetur homini imitationem daemonis fugienti, et miscetur daemoni deceptionem hominis aucupanti*."

Wahrheit fremde, hochmütige, neidische und trügerische Geister. Ihr Aufenthaltsort, die „Luft", ist kein Privileg, sondern ein Gefängnis. Augustinus übernimmt also nicht den heidnischen Dämonenbegriff, sondern entlarvt dessen innere Falschheit.

Gleichzeitig interpretiert Augustinus in *De civitate Dei* XV,23 – ebenso wie Thomas Aquinas – die „Söhne Gottes" aus Gen 6 nicht mehr als gefallene Engel, sondern als Vermischung menschlicher Geschlechter.[194] Dies hebt jedoch die früheren Reflexionen von Justin Martyr, Tertullian oder Origen nicht auf. Im Gegenteil: deren Texte analysieren die religiösen und rechtlichen Strukturen der polytheistischen Welt, in denen das geistige Echo der Wächter noch unmittelbarer präsent war. Im Verlauf der Geschichte hat sich daher nicht die dämonische Strategie verändert, sondern die Weise ihrer Manifestation: An die Stelle physischer Präsenz trat geistige Täuschung, religiöse Illusion und die Parodie des Heiligen.

DAS HENOCHBUCH ALS STÜTZE DER CHRISTLICH-DÄMONOLOGISCHEN UND APOLOGETISCHEN GRUNDLEGUNG BEI JUSTIN MARTYR UND TERTULLIAN

Die Kirchenväter beschäftigten sich intensiv mit dem Ursprung des Satans und der Dämonen, ihrer Natur, der Quelle ihrer Macht sowie ihrem Einfluss auf die menschliche Welt. Diese Fragen stellten keine bloßen theologischen Spekulationen dar, sondern spiegelten eine Realität wider, die das alltägliche Leben durchdrang.

Justin Martyr (ca. 100–165 n. Chr.) war der erste christliche Apologet, der sich ausführlich mit diesen Fragen befasste, insbesondere mit der Rolle der Dämonen im Götzendienst und in den heidnischen Religionen. Er gehört zu den frühesten Denkern, die diese Problematik systematisch erfassten, die theologischen Implikationen der Dämonenlehre entfalteten,[195] und sie mit ontologischer Konsequenz untersuchten.[196]

---

[194] Augustine of Hippo, *De civitate Dei* XV, 23; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 51, a. 3.

[195] OSBORN, Eric F.: *Justin Martyr*. (Beiträge zur Historishen Theologie Herausgegeben von Gerhard Ebeling) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973. 55–65.; JUSTINO (Santo): J*ustin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Editors and Translated by Denis Minns, Paul Parvis. OUP, Oxford, 2009.

[196] Vgl. OSBORN: *Justin Martyr* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973), insbesondere 65. Osborns Verdienst besteht darin, dass er Justins Dämonologie in einem philosophisch-theologischen Kontext behandelt; zugleich bleibt seine Interpretation reduktionistisch. Er stellt Justins Denken so dar, als sei es einfach aus der Übernahme platonischer und stoischer Dämonenvorstellungen hervorgegangen, die für apologetische Zwecke angepasst wurden. Diese lineare, quellenkritische Narration übersieht jedoch, dass Justins Dämonologie auf der göttlichen Offenbarung beruht und gerade darauf abzielt, die philosophischen und polytheistischen Weltbilder zu entlarven, nicht sie mechanisch zu integrieren. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es demgegenüber, die logische Struktur der ontologischen Wirklichkeitsauffassung der frühchristlichen Väter darzustellen, um die ordnungsstiftende gesellschaftliche Funktion der späteren christlichen Jahrhunderte zu verstehen.

In seinen Werken *Apologia prima* [197] und *Dialogus cum Tryphone*[198] című műveiben a keresztény hit védelmében elemezte a démoni világot. analysiert Justin die dämonische Welt im Rahmen der Verteidigung des christlichen Glaubens. Die *Apologia prima* ist insofern von besonderer Bedeutung, als sie als erste auf das apokryphe Henochbuch zurückgreift,[199] das eine detaillierte Erklärung des Engelsturzes und des Ursprungs der dämonischen Mächte bietet. Bei Justin sind die Dämonen nicht bloß „böse Geister", sondern historisch wirksame Gegner, die die Menschen verderben, sich selbst als Götter darstellen und sich Kult verschaffen.

Nach Kapitel V der *Apologia prima* haben die bösen Dämonen „seit alters her" die Menschen verdorben, insbesondere Frauen und Knaben, und unter Ausnutzung menschlicher Furcht göttliche Verehrung für sich beansprucht (Ap. I, V,1–2.[200] Dies steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Überlieferung von den Wächtern: Die Welt der heidnischen Götter ist kein autonomes mythisches Erbe, sondern die historische Folge der Selbstmanifestation gefallener geistiger Wesen.

In Kapitel VI stellt Justin Martyr klar, dass die Christen gegenüber den dämonischen Göttern „Atheisten" sind, während sie den einen wahren Gott, seinen Sohn und die ihm treu gebliebenen guten Engel verehren.[201] Der *Dialogus* LV,2 bestätigt dieselbe These: Die Götter der Völker sind Dämonen und keine wirklichen Götter. Der Schlüsselbegriff in Justins Apologetik ist der *Logos*: Sokrates entlarvte, indem er am Logos festhielt, die Täuschungen der Dämonen, Christus hingegen offenbarte in universaler Geltung die dämonische Irreführung.[202]

Justin entfaltet somit sowohl vor heidnischem als auch vor jüdischem Publikum dieselbe Argumentationsstruktur: Hinter dem Polytheismus steht keine autonome mythische Kraft, sondern die Selbstmanifestation der Dämonen und ihre verderbende Wirkung auf den Menschen.

---

[197] Justin Martyr: *Apologia Prima.* (BKV) https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1073a/versions/apologia-prima/divisions/2 [[Letzter Zugriff: 24.01.2025]

[198] Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone*. (BKV) https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1076/versions/dialogus-cum-tryphono-judaeo [Letzter Zugriff: 17.09.2025]

[199] *Das erste Buch Henoch. Das äthiopische Henochbuch. Übersetzt und kommentiert von Dobos Károly Dániel. Grundlage der Übersetzung*: Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch, I–II*, (Oxford: Clarendon Press, 1978).

[200] Justin Martyr, *Apologia prima*, V, 1–2 (BKV): „Die Wahrheit muss ausgesprochen werden: Denn diese bösen Dämonen haben schon seit alter Zeit, indem sie sich selbst Erscheinung verliehen, Frauen verführt, Knaben verdorben und den Menschen furchterregende Erscheinungen gezeigt, sodass diejenigen, die die Geschehnisse nicht mit dem Verstand beurteilten, von Furcht ergriffen nicht erkannten, dass es sich um Dämonen handelt, sondern sie als Götter bezeichneten und jedem von ihnen den Namen gaben, den sich die Dämonen selbst beigelegt hatten." (Übersetzung des Autors nach der englischen Version.)

[201] Ibid. VI, 1–2. (BKV)

[202] *Dialogus cum Tryphone*, LV, 2. (BKV)

Der Schlüsselbegriff in Justins Apologetik ist der *Logos*. Sokrates wird als Beispiel angeführt: Indem er am Logos festhielt, entlarvte er die Täuschungen der Dämonen und wurde – durch dämonische Anstiftung – als „Atheist" hingerichtet (Ap. I, V,3–4).[203] Dieselbe Struktur erfüllt sich in Christus, dem *Logos*, der Fleisch geworden ist und die dämonische Täuschung in universaler Weise verurteilt hat (Ap. I, V,4).

In *Apologia* X,6 betont Justin, dass Gott den freien Willen selbst im Kontext dämonischer Angriffe unversehrt lässt: Die Dämonen greifen menschliche Dispositionen auf, heben jedoch die Freiheit der Entscheidung nicht auf. In den Kapiteln XII und XIV hebt er hervor, dass die Dämonen Opfer, Dienst, magische Täuschung und religiöse Bindungen verlangen, um die Menschen in Knechtschaft zu halten. [204] In den Kapiteln XII und XIV hebt Justin Martyr hervor, dass die Dämonen Opfer, Dienst, magische Täuschung und religiöse Bindungen fordern, um die Menschen in Knechtschaft zu halten. [205] Die Kapitel XXI und insbesondere LIV formulieren die klassische These, dass die heidnischen Mythen dämonische Imitationen sind:[206] Bacchus, Perseus, Bellerophon, Asklepios und andere Gestalten stellen verzerrte Nachklänge prophetischer Offenbarung dar.[207]

Die Kapitel LVI–LVIII zeigen, dass die dämonische Strategie nach Christus eine neue Form annimmt: Durch das Auftreten von Zauberern, falschen Lehrern und Häretikern versuchen die Dämonen[208] die Menschen vom Schöpfer und von seinem Sohn Christus zu trennen. [209] Von hier aus wird auch die realistische Nüchternheit von Kapitel LVII verständlich: Obwohl die Dämonen weder das Feuer des Endgerichts noch die Tatsache der Wiederkunft Christi aufheben können, stiften sie Verfolgung, damit die Bedürftigen und Verblendeten die Christen hassen und töten; die christliche Antwort besteht jedoch in Barmherzigkeit und im Ruf zur Umkehr (Ap. I, LVII).[210]

Von besonderer Bedeutung ist bei Justin Kapitel XI der *Apologia*, da hier der Begriff des „Reiches" geklärt wird. Die Christen erwarten keine irdische politische Herrschaft, sondern das Reich bei Gott.[211] Dies begründet ihren Märtyrermut und wirft zugleich Licht auf die Grundlagen der christlichen Begräbnislogik: Wenn der Tod keine endgültige Trennung, sondern ein Übergang

[203] Justin Martyr, *Apologia prima* V, 3–4. (BKV)
[204] Ibid. X, 6. (BKV)
[205] Ibid. XII, 5–6. (BKV), illetve XIV, 1. (BKV)
[206] Ibid. XXI, 1–6. (BKV)
[207] Ibid. LIV. 1–10. (BKV)
[208] Ibid. LVI, 1. (BKV)
[209] Ibid. LVIII, 3. (BKV)
[210] Ibid. LVII, 1. (BKV)
[211] Ibid. XI, 1–2. (BKV)

in das göttliche Reich ist, dann ist der Leib kein bloßer Überrest, sondern Träger der Hoffnung auf die Auferstehung. Von hier aus wird auch das spezifisch christliche Verhältnis zum geheiligten Raum, zur Gemeinschaft und zum toten Leib verständlich. In der heidnischen Welt stellte der Tod eine unreine und furchterregende Grenze dar: Die Toten wurden aus den Städten hinausgetragen und in gesonderten Nekropolen beigesetzt, damit das Leben der Lebenden und der Toten strikt voneinander getrennt blieb.

Im Christentum hingegen ist der Tod aufgrund der Hoffnung in Christus keine endgültige Trennung, sondern der Übergang zur zukünftigen Auferstehung im himmlischen Leib und zum Eintritt in das göttliche Reich als Einheit von Leib und Seele. Deshalb wurden die Toten im Zentrum der Gemeinschaft bestattet – in der Kirche oder im Kirchhof, nahe dem Altar –, weil die Gemeinschaft und die Gegenwart Christi Lebende und Tote auch weiterhin verbinden. Dies steht in engem Zusammenhang mit dem Schutz des *imago Dei*: Der Leib bleibt auch nach dem Tod Träger des göttlichen Bildes und Zeuge der Hoffnung auf die Auferstehung (wie bereits gezeigt wurde, setzen daher auch die dämonischen Anfechtungen im Moment des Sterbens und des Todes fort – nicht nur im Hinblick auf die Seele, sondern auch auf den Leib). Der geweihte Boden ist somit nicht nur Ausdruck von Ehrfurcht, sondern auch Ausdruck des Vertrauens in das himmlische Reich. Die christliche Gemeinschaft führt den Gedanken Justins weiter: Da der Tod lediglich eine „Schuld" ist, die jeder Mensch zu entrichten hat, wird der Leib nicht verborgen, sondern bewahrt, in der Gemeinschaft gehalten und im Glauben an die zukünftige Auferstehung getragen.

Tertullian entfaltet in *Apologeticum* [212] und insbesondere in *De Idololatria*[213] – Justin folgend, jedoch systematischer – dieselbe Grundposition. Die Dämonen sind körperlose, jedoch schnelle und listige geistige Wesen,[214] die ihr Ziel im seelischen und leiblichen Verderben des Menschen sehen. [215] Ihr Hauptmittel ist die Täuschung: Sie geben sich als Götter aus, [216] täuschen Zukunftswissen vor, verursachen körperliche Krankheiten, [217] und verschaffen sich anschließend durch ihre falschen „Heilungen" Glaubwürdigkeit. [218] *De Idololatria* entfaltet die praktische Dimension dieser Problematik: wie der Christ die alltäglichen Formen des Götzendienstes vermeiden soll. Bei Tertullian und Justin Martyr ist die Grundannahme identisch: Die „Götter" der

[212] Tertullian, *Apologeticum,* XXII, 1–2. Online: catholiclibrary.org/apology-ch15 [Letzter Zugriff: 24.01.2025].
[213] Tertullian, *De Idololatria.* Online: *The Latin Library*. [Letzter Zugriff: 21.01.2025]
[214] Ibid. XXII, 7.
[215] Ibid. XXII, 4.
[216] Ibid. XXII, 11.
[217] Ibid. XXII, 4.
[218] Ibid. XXII, 9.

polytheistischen Welt sind in Wirklichkeit gefallene geistige Wesen, die darauf abzielen, die geoffenbarte göttliche Wahrheit zu verfälschen und die Menschen von ihr zu entfernen.

DIE GESCHICHTE DER WÄCHTER UND IHRE WIRKUNG AUF GRUNDLAGE DES BUCHES HENOCH

Die Abschnitte des ersten Henochbuches [219] über die Wächter bewahren eine der wichtigsten Überlieferungen vom Engelssturz, der Verderbnis der Welt und dem göttlichen Gericht. Der Darstellung zufolge verließen die Wächter die himmlische Ordnung, legten auf dem Berg Hermon einen Eid ab und gingen eine naturwidrige Verbindung mit menschlichen Frauen ein (1Hen 6,1–8; 7,1–2).[220] über die Wächter bewahren eine der wichtigsten Überlieferungen vom Engelssturz, der Verderbnis der Welt und dem göttlichen Gericht. Der Darstellung zufolge verließen die Wächter die himmlische Ordnung, legten auf dem Berg Hermon einen Eid ab und gingen eine naturwidrige Verbindung mit menschlichen Frauen ein (1Hen 6,1–8; 7,1–2). [221] Auf diese Weise wurde nicht nur das menschliche Leben, sondern auch die Ordnung der Schöpfung selbst verdorben.

Das Gericht ist daher doppelt: Die Wächter werden gebunden, ihre Nachkommenschaft wird vernichtet, und die Welt wird durch die Sintflut gereinigt. Die Sendungen Michaels, Gabriels, Rafaels und Uriels stehen im Dienst dieses wiederherstellenden Gerichts (1Hen 10,1–14). [222]

Eine ausführliche philologische Entfaltung ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, doch die Ergebnisse der Untersuchung zeigen ein klares dämonologisches Muster: Gott vollzieht ein offenes Gericht und handelt nicht durch verborgene Einwirkungen. Die Vernichtung der Nephilim, die Fesselung der Wächter und die Sintflut gehören zu ein und demselben Akt der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung.

Ein weiteres schwerwiegendes Problem der 1Henoch-Tradition betrifft das Schicksal der „Geister“ der Nephilim. Auf Grundlage der detaillierten Analyse weisen bestimmte Stellen der

---

[219] Für die Darstellung der Geschichte der Wächter stütze ich mich grundsätzlich auf die ungarische Übersetzung von Károly Dániel Dobos: *Das erste Buch Henoch. Das äthiopische Henochbuch.* Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Károly Dániel Dobos. Die zugrunde gelegte Textedition: Michael A. Knibb: *The Ethiopic Book of Enoch*, I–II (Oxford: Clarendon Press, 1978). Für textkritische Anmerkungen ziehe ich auch den geʿez-Originaltext heran: *The Ethiopic (Geʿez) Text of 1 Enoch* (interlineare Ausgabe). Online zugänglich unter: https://web.archive.org/web/20201120185246fw_/http://enoksbok.se/cgi-bin/interlinear_geez.cgi?fkap+8+int [letzter Zugriff: 10.09.2025]
[220] DOBOS (o.J.), 27–29.
[221] Ibid. 30.
[222] Ibid. 33–34.

geʿez-Überlieferung eher auf eine radikale Auslöschung als auf ein Fortbestehen in dämonischer Form hin. Dies ist auch theologisch kohärent: Was nicht zur Ordnung der Schöpfung gehörte, kann in der wiederhergestellten Ordnung keinen Bestand haben. Von hier aus wird verständlich, dass die nachsintflutlichen Überlieferungen über „Riesen“ und hybride Wesen von christlichen Denkern nicht mehr als unmittelbare biologische Kontinuität, sondern als dämonisches Echo der ursprünglichen Rebellion gedeutet wurden.

Zusammenfassung

Die Geschichte des zweiten Engelssturzes ist keine sekundäre Überlieferung, sondern eine grundlegende Schicht der christlichen Dämonologie. Die biblischen Hinweise (Gen 6,1–4; 2Petr 2,4–5; Jud 1,6–7), das zusammenfassende Zeugnis der Henoch-Tradition sowie die unterschiedlichen, einander ergänzenden Reflexionen von Justin Martyr, Tertullian und Augustine of Hippo weisen auf dieselbe Struktur hin: Die gefallenen geistigen Wesen greifen das *imago Dei* an – zunächst durch die leibliche Verderbnis der Schöpfungsordnung, später in den Formen religiöser, moralischer und geistiger Täuschung.

Im Verlauf der Geschichte hat sich die dämonologische Strategie nicht verändert, sondern lediglich ihre Erscheinungsweise. Die Geschichte der Wächter ist daher kein abgeschlossener Abschnitt, sondern eine Ursprungstradition, die die innere Logik der polytheistischen Religionen, des Götzendienstes, falscher Kulte und der dämonischen Angriffe gegen den menschlichen Leib erhellt. Für die christlichen Autoren war dies keine marginale Frage, sondern die Einsicht, dass die Ordnung Gottes und die Geschichte der Menschheit nur im Zusammenhang des dämonologischen Beziehungsgefüges verstanden werden können.

DÄMONOLOGISCHES MUSTER UND AUS DER GEʿEZ-TRADITION ABLEITBARE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Der Rahmen dieser Arbeit erlaubt keine vollständige philologische und vergleichende Entfaltung des geʿez-Textes von 1 Henoch.[223] Da diese Analyse im Verlauf der Forschung jedoch bereits durchgeführt wurde, [224] werden im Folgenden nicht die detaillierten sprachlichen

[223] Die detaillierte Ausarbeitung wird im ersten Band der in Vorbereitung befindlichen Monographienreihe veröffentlicht (*Imago Dei als Schlachtfeld. I. Das Fundament der christlichen Dämonologie: die zwei Engelsstürze*).

[224] Bei der digitalen Verarbeitung und Interpretation der geʿez-Texte bieten mehrere internationale Projekte und digital-humanistische Werkzeuge grundlegende Orientierung. *Beta maṣāḥəft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea* (Universität Hamburg, ERC-Projekt, 2014–2030) stellt die umfassendste digitale Forschungsumgebung

Aufschlüsselungen, sondern deren dämonologische und hermeneutische Schlussfolgerungen zusammengefasst.

Auf Grundlage der Untersuchung lässt sich feststellen, dass die Henoch-Tradition keine isolierte „Riesen-Erzählung“ überliefert, sondern eine Überlieferung vom Überschreiten der Grenzen der geschaffenen Ordnung bewahrt hat. Der Schlüssel des Textes liegt nicht in der Frage der physischen Größe der „Riesen“, sondern in der Erkenntnis, dass die Nephilim nicht als allgemeine, unscharfe Bezeichnung auftreten, sondern als klar umrissene, anomale Gruppe von Wesen. Diese Tradition spricht somit nicht einfach von außergewöhnlichen Menschen, sondern von einer kollektiven Verzerrung, die als Bruch der Schöpfungsordnung in die Menschheitsgeschichte eingeschrieben ist (Gen 6,1–4). [225]

Auf Grundlage von 1 Henoch Kapitel 7 besteht das Wesen der Sünde der Wächter nicht nur in der leiblichen Verbindung, sondern in einer unordentlichen, besitzergreifenden und grenzüberschreitenden Annäherung. Deren Konsequenzen bleiben nicht auf der menschlichen Ebene stehen, sondern breiten sich weiter aus: Die Zerstörung der leiblichen Ordnung geht einher mit der Verderbnis des Wissens, der Auflösung der Grenzen der geschaffenen Welt und der systemischen Ausbreitung der Hybris. Die Überlieferung bewahrt somit die Einsicht, dass die Wächter und ihre hybriden Nachkommen nicht nur die Grenze zwischen Mensch und Engel durchbrochen haben, sondern auch die physische und geistige Ordnung der Schöpfung selbst.

---

für geʿez-Handschriften, Lexika und Texte dar (https://betamasaheft.eu). Das TraCES-Projekt (*From Translation to Creation: Changes in Ethiopic Style and Lexicon from Late Antiquity to the Middle Ages*) konzentriert sich auf die Stil- und Lexikongeschichte der geʿez-Sprache, während das ETHIO-SPaRe-Programm (*Cultural Heritage of Christian Ethiopia*) das handschriftliche Erbe und die liturgische Texttradition erschließt. Im Bereich der digitalen Textverarbeitung ermöglicht das *Classical Language Toolkit* (CLTK) morphologische und linguistische Analysen antiker Sprachen, während das Handschrifterkennungssystem *Transkribus* auch bei der Verarbeitung geʿez-Handschriften breite Anwendung findet. Als Grundlage der klassischen, wörterbuchbasierten philologischen Analyse dienten insbesondere folgende Werke: Wolf Leslau, *Concise Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*, sowie das im Rahmen des Beta Maṣāḥəft-Projekts digitalisierte Dillmann-Lexikon (https://www.betamasaheft.uni-hamburg.de/) [letzter Zugriff: 03.10.2025], dessen gescannte digitale Version auch hier zugänglich ist: https://archive.org/details/lexiconlinguaeae00dilluoft/page/330/mode/2up [letzter Zugriff: 03.10.2025]. Vgl. WOLF, Leslau: *Concise Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987 https://www.geezexperience.com/ [letzter Zugriff: 03.10.2025]

[225] Gen 6,4: hebräische Grundlage (בְּנֵי הָאֱלֹהִים / *bənê ʾĕlōhîm*; נְפִלִים / *nefilim*); LXX: γίγαντες; Vulgata: *gigantes*. Grammatische Anmerkung zum geʿez-Sprachgebrauch hinsichtlich des Kollektivwertes von *nefilim*: August Dillmann, *Ethiopic Grammar*, rev. Carl Bezold, Second edition, Wipf and Stock Publisher, Eugene, Oregon, Copyright © 2005, S. 314 (zu den pluralischen Formen von Eigennamen im Sinne von „jene“; Beispiel: „Giganten“ Gen 6,4; 14,5). (PDF: *Ethiopic Grammar (Dillmann)*, S. 314.) Online zugänglich unter: hrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://theswissbay.ch/pdf/Books/Linguistics/Mega%20linguistics%20pack/Afro-Asiatic/Semitic/Ge%27ez%3B%20Ethiopic%20Grammar%20%28Dillmann%29.pdf [letzter Zugriff: 03.10.2025]
– Ergänzung: Stellen der LXX und Vulgata gemäß den Standardeditionen.

Deshalb macht die Erzählung des 1. Henoch auch die Überlieferungen über Mischwesen aus verschiedenen polytheistischen Traditionen nicht als mythologische Fantasie verständlich, sondern als verzerrte historisch-geistige Nachklänge. Die mit Kentauren, Sirenen, Gorgonen oder anderen Hybridwesen verbundenen Traditionen erscheinen in diesem Deutungsrahmen nicht als eigenständige mythopoetische Konstruktionen, sondern als Echos desselben ursprünglichen Ordnungsbruchs.

Wie wurden die Nephilim vernichtet? Die zentrale Schlussfolgerung

Auf Grundlage der Analyse von 1 Henoch 10,9–12[226] besteht die entscheidende Frage im Zusammenhang mit der Vernichtung der Nephilim darin, wie das Gericht zu verstehen ist: als engelhafte Manipulation oder als offene Vollstreckung des göttlichen Urteils. Die Zusammenfassung der Forschung zeigt, dass sich letzteres in das biblische dämonologische Muster einfügt.

In der Heiligen Schrift treten Engel nicht als Akteure verborgener Einflüsterung auf, sondern als offene Vollstrecker des göttlichen Befehls: so in der Nacht des Pascha (Ex 12,23), bei der Bestrafung Davids (2Sam 24,16) oder bei der Vernichtung des assyrischen Heeres (2Kön 19,35). Demgegenüber ist die verborgene Einwirkung, das Einpflanzen von Verderbnis ins Herz und die innere Anstiftung ein Kennzeichen dämonischen Wirkens (Joh 13,2; Apg 5,3; Eph 6,11).

Dementsprechend ist 1 Henoch 10,9–12 nicht so zu verstehen, als ob Gabriel die Nephilim gegeneinander aufhetzen würde, sondern so, dass er das Gericht Gottes vollzieht: Er trennt, ihre Vernichtung beginnt, und die Wächter sind gezwungen, den Untergang ihrer Nachkommen mit anzusehen, bevor auch sie selbst gebunden werden. Die Reihenfolge ist klar: zuerst die Vernichtung der entarteten Nachkommenschaft, dann die Fesselung der Wächter, schließlich das endgültige Gericht.

Die Geister der Nephilim: bleiben sie bestehen?

Eine weitere zentrale Frage der Überlieferung betrifft das Schicksal der „Geister“ der Nephilim: ob sie als Dämonen fortbestehen oder ob das Urteil ihre vollständige Auslöschung – „mit Leib und Seele“ – umfasst. Auf Grundlage der zusammenfassenden philologischen Analyse

[226] DOBOS, 33.

weisen bestimmte Stellen der geʿez-Tradition eher in Richtung einer radikalen Vernichtung (1Hen 10,15), das heißt nicht nur einer körperlichen, sondern einer ontologischen Aufhebung.

Diese Schlussfolgerung ist auch theologisch kohärent. Was nicht aus dem schöpferischen Willen Gottes hervorgegangen ist, sondern aus der Übertretung der Ordnung, kann in der wiederhergestellten Schöpfung keinen Bestand haben. Diese Logik entspricht auch dem biblischen Muster des *ḥerem*, in dem eine ontologisch verdorbene, mit der heiligen Ordnung unvereinbare Realität nicht teilweise gereinigt, sondern vollständig entfernt wird (Jos 6,17; 1Sam 15,3).

Die Sünde der Wächter und das „Echo“ nach der Sintflut

Die entscheidende Einsicht der Henoch-Tradition besteht darin, dass die Wächter und ihre Nachkommen nicht als eigenständige, parallel zu oder unabhängig von Lucifer bestehende geistige Macht erscheinen, sondern in die umfassendere Struktur der satanischen Rebellion eingebunden sind. Daraus folgt, dass die nachsintflutlichen Überlieferungen über „Riesen“ nicht als unmittelbare genetische Kontinuität zu verstehen sind, sondern als dämonisches Echo des ursprünglichen Ordnungsbruchs.

Die Rephaim, die Anakiter oder die Gestalt Goliaths bezeugen daher nicht das biologische Fortbestehen der vorsintflutlichen Nephilim-Linie, sondern zeigen, dass die dämonische Verzerrung immer wieder versucht, dieselben Muster in der Geschichte neu hervorzubringen. Die Hybridwesen, Halbgötter und Heroen der polytheistischen Welt erscheinen in diesem Deutungsrahmen als gemeinsame Produkte verzerrter Erinnerung und dämonischer Manipulation.

Zusammenfassung

Die Zusammenfassung der Forschung zur geʿez-Tradition des 1. Henoch zeigt, dass die Geschichte der Wächter keine Nebenlinie, sondern ein Schlüsselkapitel der dämonologischen Ordnungsstörung ist. Der Text bewahrt keinen „Riesenmythos“, sondern die Erinnerung daran, dass gefallene geistige Wesen zugleich die leibliche und geistige Ordnung der Schöpfung angegriffen haben. Die Folge davon ist die hybride Existenzform, die Verderbnis des Wissens, die Überschreitung der natürlichen Grenzen und die Zerstörung der gesamten geschaffenen Ordnung.

Das Gericht ist entsprechend nicht partiell, sondern total: Die Vernichtung der entarteten Nachkommenschaft, die Fesselung der Wächter und das endgültige Gericht gehören zu ein und demselben Akt göttlicher wiederherstellender Gerechtigkeit (1Hen 10,9–15). Die wesentliche

Lehre der Überlieferung lautet daher: Wo die Sünde bis auf die ontologische Ebene vordringt, kann das Gericht nicht bloß moralisch oder partiell bleiben.

Diese dämonologische Logik hat auch die frühen christlichen Denker tief geprägt. Für Justin Martyr und Tertullian war die Geschichte der Wächter keine periphere apokryphe Tradition, sondern der Deutungsrahmen für den Ursprung des Götzendienstes, der heidnischen Kulte und der dämonischen Täuschung. Von hier aus wird verständlich, warum die polytheistische Welt nach der Sintflut weiterhin die verzerrten Echos derselben ursprünglichen Rebellion bewahrt hat.

12. DER URSPRUNG DER *STRIGA* UND IHR ONTOLOGISCHER STATUS IN DER ORDNUNG DER CHRISTLICHEN GESETZGEBUNG

EINLEITUNG

In diesem Kapitel wird deutlich, warum die Kenntnis des christlichen theologischen und ontologischen Fundaments unverzichtbar ist. Die Auslegung der königlichen Gesetze ist nur im Licht eines kohärenten christlichen ontologischen Systems möglich, da im *tempus Ecclesiae* Recht und Theologie keine getrennten Bereiche bildeten, sondern die irdischen Manifestationen ein und derselben göttlichen Ordnung waren. Die Gesetze der christlichen Könige sind weder abstrakte Reflexionen des Glaubens noch eine mechanisch übernommene Sammlung fremder Herrschererlasse, sondern die irdische Entfaltung der inkarnativen göttlichen Ordnung: Heilsordnung und Rechtsordnung bildeten eine organische Einheit.[227]

[227] Die theologische Fundierung der königlichen Gesetzgebung habe ich bereits in meiner 2023 eingereichten Dissertation skizziert (insbesondere S. 66–69 sowie 204–205). Neben den Bestattungsverordnungen und den damit verbundenen rechtlich-religiösen Zusammenhängen wurde dort gezeigt, dass die königliche Gesetzgebung – beginnend mit den Gesetzen des heiligen Königs Stephan – als irdische Manifestation einer Ordnung zu verstehen ist, die durch die kirchlichen Gesetze aus dem göttlichen Gesetz selbst abgeleitet wird. Dieses prinzipielle Fundament wird auch von István Werbőczy im *Tripartitum* (Teil I, Titel 6) festgehalten, wenn er betont, dass sich die frühen königlichen Bestimmungen „eher mit göttlichen als mit menschlichen Gesetzen befassten“. Entsprechend sind Rechtspraktiken wie die Gottesurteile sowie die an die Heiligen – insbesondere an die Reliquien des heiligen Königs Stephan gebundenen Eidesformen – nicht bloß symbolische Akte, sondern rechtlich verbindliche Verfahren, die auf der göttlichen Wahrheit beruhen.
In der vorliegenden Arbeit erfolgte die Auswahl der Gesetzestexte zu *striga* und *maleficium* bewusst auf der Grundlage, dass sich in diesen Quellen das vielschichtige Gefüge der christlichen Weltanschauung besonders klar fassen lässt: die Präsenz biblischer Bezugspunkte, der demonologische Hintergrund sowie die auf die Wiederherstellung der rechtlichen und ontologischen Ordnung gerichtete Intention und Praxis treten sowohl im kirchlichen als auch im herrscherlichen Kompetenzbereich deutlich hervor. Dieselben Quellen machen zugleich sichtbar, dass moderne positivistische Ansätze – die diese Phänomene lediglich als irrationale oder soziale Reaktionen deuten – nicht in der Lage sind, dieses komplexe Beziehungsgefüge adäquat zu erfassen. Das vorliegende Kapitel bietet daher eine systematische Entfaltung der zuvor festgelegten Grundannahmen.

Die Welt des christlichen Europas und des Apostolischen Königreichs Ungarn kannte keine Trennung zwischen sakral und profan, da sie nicht innerhalb eines modernen begrifflichen und logischen Systems funktionierte, sondern auf sakralen biblischen Grundlagen ruhte. Gesetzgebung war ein theologischer Akt, und die rechtliche Aussage war eine ontologische Feststellung: Der König kopierte daher nicht unterwürfig die Lehre der Kirche, sondern errichtete sein Reich als deren irdische Fortsetzung.

Die moderne Forschung – wie im Folgenden gezeigt wird – erfasst diese fundamentale Einheit nicht. Die meisten Interpretationen lesen die königlichen Erlasse entweder als willkürliche Maßnahmen, die auf weltlicher Aberglauben und Unwissenheit beruhen, oder als Ausdruck irrationaler sozialer Reaktionen, und übersehen dabei, dass für den Menschen dieser Epoche das Gesetz Gottes und das Gesetz des Staates derselben Ordnung angehörten. Infolge dieses blinden Flecks erscheint ihnen die getrennte Behandlung von *striga* und *maleficium* als unverständlich, obwohl hinter diesen Begriffen zwei unterschiedliche ontologische Sphären stehen: Der *maleficus* ist ein Geschöpf, das innerhalb der menschlichen Freiheit sündigt, während die *striga* das verzerrte Echo einer von Gott verworfenen und aufgehobenen dämonischen Ordnung darstellt.

Das Ziel dieses Kapitels ist es daher, ausgehend von diesem theologischen–ontologischen Grundansatz aufzuzeigen, wie die Rechtsordnung der christlichen Könige auf der Lehre der Kirche aufgebaut ist und warum *striga* und *maleficium* als zwei voneinander abgegrenzte, jedoch im Verhältnis zur geschaffenen Ordnung kohärente Ebenen behandelt werden.

GRUNDPROBLEME DER MODERNEN INTERPRETATIONEN IN DER FRAGE VON *STRIGA* UND *MALEFICUS*

Die Fehlinterpretation der gesetzgeberischen Initiative

Die moderne Forschung betrachtet in der Regel die königliche Gesetzgebung als Ausgangspunkt des Vorgehens gegen die Magie,[228] obwohl die Initiative stets kirchlichen

[228] Wenn man sich zunächst auf die Interpretationsfehler der ungarischen Fachliteratur beschränkt, lässt sich dies exemplarisch an der Studie von Ildikó Sz. Kristóf zeigen, die die rechtlichen Grundlagen der Hexenverfolgungen in Ungarn in der Gesetzgebung von König Stephan bis Koloman dem Buchkundigen verortet. Die Autorin formuliert:
„Die ersten Formen der rechtlichen Begründung und Legitimation für das Vorgehen gegen Magie und/oder Hexerei scheinen durch die Gesetzgebung der ersten ungarischen Könige – Stephan I. (1000–1038), Ladislaus I. (1077–1095) und Koloman (1095–1116) – bereitgestellt worden zu sein. (…) Das Gesetz Kolomans traf eine wichtige Unterscheidung zwischen *strigae* (furchterregende nächtliche Wesen) und *malefici* (gewöhnliche Menschen, die Magie praktizieren) (…) und leugnete – in der Auslegungstradition des 9. Jahrhunderts (*Canon episcopi*) und der karolingischen Kapitularien – die Existenz der *strigae* (genauer gesagt wohl die Möglichkeit

Ursprungs war. Die königlichen Erlasse sind keine eigenständigen weltlichen Initiativen, sondern die weltliche Ausweitung theologischer Entscheidungen der Kirche: in rechtliche Form gegossene Lehren, die die irdische Ordnung an die göttliche angleichen.[229] So sind beispielsweise die Gesetze des heiligen Königs Stephan I. von Ungarn keine eigenständigen, willkürlich motivierten „magischen Verbote", sondern Kodifikationen kirchlicher Lehre im ungarischen Rechtssystem – rechtliche Formulierungen der Zugehörigkeit zur göttlichen Ordnung. Daher hatte im *tempus Ecclesiae* alles, was in den Bereich von „Zauberei", *striga* oder „heidnischer Praxis" fiel, seinen Ursprung in den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes und erschien als deren in „weltliche" Rechtsform überführte Gestalt. Die königliche Gesetzgebung war folglich keine weltliche Innovation, sondern eine theologische Exekution: Sie setzte die von der Kirche verkündeten Wahrheiten auf der Ebene der gesellschaftlichen Ordnung und des Strafrechts in Geltung.

Langobardische Gesetzgebung über die *Striga*

Aus der Zeit zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert ist das kanonistische Material nur fragmentarisch überliefert. Der Grund dafür liegt darin, dass die Protokolle der frühen Synoden nicht immer schriftlich festgehalten wurden und viele Entscheidungen auf regionaler Ebene getroffen wurden (bischöfliche Rundschreiben, *episcopales epistolae*), die nicht in die größeren Sammlungen (*Collectio Hispana*, *Dionysiana*, *Quesnelliana*) aufgenommen wurden.[230] Diese Dokumente – auch wenn sie heute nicht mehr zugänglich sind – bildeten das verbindende Glied

ihrer Untersuchung – *quaestio*)." Vgl. SZ. KRISTÓF Ildikó: Boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon: kutatástörténet, eredmények, teendők - 2013-ban. in: Klaniczay Gábor, Pócs Éva (edd), *Boszorkányok, varázslók, és démonok Közép-Kelet-Európában*. Balassi kiadó, Budapest, 2014. 17–62. (itt: 23–24.)

[229] Imre Karácson führt aus, dass die Institution der „königlichen Synoden" auf der ontologischen Einheit von Kirche und Staatsgewalt beruhte. Die auf den Synoden beschlossenen kirchlichen Entscheidungen besaßen nicht nur für das *forum ecclesiasticum* verbindliche Kraft, sondern wurden durch die Bestätigung des Königs zugleich zu staatlichem Recht. Diese Praxis bedeutete keine Vermischung von geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern deren Bündnis und gegenseitige Unterstützung: Beide strebten danach, dieselbe göttliche Ordnung mit unterschiedlichen, sich ergänzenden Mitteln zu verwirklichen. Karácson leitet dieses Prinzip aus der universalen christlichen Praxis ab: Bereits die byzantinischen Kaiser waren auf den großen Konzilien (Nizäa, Konstantinopel, Ephesus, Chalkedon) anwesend und integrierten deren Beschlüsse in staatliche Gesetzgebung (Codex Justinianeus, *Corpus Juris Civilis*). Diese theokratische Ordnung setzte sich in den christlichen Königreichen – so auch in Ungarn – fort: Die Gesetzgebung der heiligen Könige Stephan, Ladislaus und Koloman war keine weltliche Innovation, sondern die nationale Umsetzung der universalen kirchlichen Rechtsordnung. In einem Europa ohne zentrale politische Macht fungierte die Kirche als einheitstiftende, bildende und ordnende Kraft, die die menschliche Gesellschaft auf die Ordnung Christi hin ausrichtete.. Vgl. KARÁCSON Imre: *A XI. és XII. századbeli magyar zsinatok és azoknak a külföldi zsinatokhoz való viszonya.* Surányi János könyvnyomda, Győr, 1888. 7–10.

[230] Vö. SCHOENEMANN Rudolf, *Die Kanonessammlungen des Altertums und ihre Überlieferung*. Hinrichs, Leipzig,1891., 45–62.; MAASSEN, Friedrich, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bd. I.: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1956. [1870]), 8–222. (Online: https://archive.org/details/bub_gb_R61cAAAAcAAJ/page/n71/mode/2up) [letzter Zugriff: 28.10.2025]

zwischen der lokalen kirchlichen Entscheidungsfindung und der königlichen Gesetzgebung. Daher ist es aus theologischer und historischer Sicht völlig plausibel, dass bereits im 6. Jahrhundert oder sogar früher synodale oder bischöfliche Entscheidungen existierten, die – auch wenn sie den Begriff *striga* nicht ausdrücklich verwendeten – ihn eindeutig umschrieben und damit die theologische Grundlage für die langobardische Gesetzgebung bildeten. Und nun betrachten wir konkret, wie das langobardische Gesetz formuliert:

> „Niemand soll es wagen, die *aldia*[231] oder die Dienerin eines anderen zu töten, als ob sie eine *striga* wäre, die man *masca* nennt, da dies für christliche Geister keineswegs glaubhaft noch möglich ist, dass eine Frau einen lebenden Menschen von innen heraus verzehren kann. Wenn künftig jemand es wagt, eine solche unerlaubte und frevelhafte Tat zu begehen: Wenn er eine *aldia* tötet, soll er entsprechend ihrem Stand sechzig *solidi* zahlen und darüber hinaus für die Schuld hundert *solidi* hinzufügen, zur Hälfte dem König und zur Hälfte demjenigen, dem die *aldia* gehörte. Wenn es aber eine Dienerin (*ancilla*) ist, soll er entsprechend ihrem Stand zahlen, wie oben festgelegt, je nachdem, ob sie eine *ministerialis* oder eine *rusticana* war; und darüber hinaus für die Schuld sechzig *solidi*, wiederum zur Hälfte dem König und zur Hälfte demjenigen, dem die Dienerin gehörte. Wenn jedoch ein Richter angeordnet hat, dass eine solche böse Tat ausgeführt werde, so soll der Richter selbst die oben genannte Strafe aus seinem eigenen Vermögen bezahlen.“[232] (Übersetzung des Verfassers.)

Der lateinische Text des *Edictus Rothari* wird in der modernen Forschung bereits in einem grundlegenden Punkt fehlinterpretiert. § 376 lautet eindeutig: *„Nullus presumat aldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere…”* – das heißt: Niemand darf die *aldia* oder die Dienerin eines anderen töten „als ob sie eine ***striga*** wäre“, die vom Volk *masca* genannt wird. Spätere Übersetzungen geben den Begriff *striga* jedoch reflexartig als „Hexe“ wieder,[233] obwohl der lateinische Text dies weder bedeutet noch in diesem Sinne verwendet. Der Terminus

---

[231] albfreie Frau, die weder vollständig Sklavin noch freie Person ist; rechtlicher Zwischenstatus.

[232] *Edictum Rothari* – 643 A. D., „*376. Nullus presumat aldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilem, ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere. Si quis de cetero talem inlecitam et nefandam rem penetrare presumpserit: si aldiam occiderit, conponat pro statum eius solidos LX, et insuper addat pro culpa solidos centum, medietatem regi et medietatem cuius aldia fuerit. Si autem ancilla fuerit, conponat pro statum eius, ut supra constitutum est, si ministiriales aut rusticana fuerit; et insuper pro culpa solidos LX, medietatem regi et medietatem cuius ancilla fuerit. Si vero iudex huic opus malum penetrare iusserit, ipse de suo proprio pena suprascripta conponat*.” in: *Edict of Rothari* (643 A.D.), researched, assembled, and translated by Bro. Vincent Lombardo in cooperation with Bro. Jacob van Rooijen (Belgium) and Bro. Giovanni Lombardo (Italy). (Online: https://www.freemasonryresearchforumqsa.com/edictus-rothari.php) [letzter Zugriff: 27.10.2025]

[233] Vgl. die englische Online-Übersetzung des *Edictus Rothari* (643 n. Chr.).

striga bezeichnet nämlich nicht einen menschlichen Zauberer oder eine Magiepraktizierende, sondern die fortlebende Gestalt der antiken *strix*: ein dämonisches, nächtliches, blutsaugendes Wesen [234] – eine mythische Figur, die von der christlichen Lehre von Anfang an dem abgeschlossenen Bereich heidnischer Vorstellungen zugeordnet und als real existierend zurückgewiesen wurde.

Schon die Satzstruktur zeigt, dass das Gesetz nicht die Existenz der *striga* voraussetzt, sondern gerade deren Verneinung formuliert. Die Wendung *quasi strigam* („als ob sie eine *striga* wäre") drückt in der lateinischen juristisch-theologischen Sprache stets eine Abgrenzung aus: Das Benannte besitzt nur im Irrglauben Realität, nicht aber im Bereich der geschaffenen Ordnung. Die Fortsetzung – *„quod christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilem"* – erklärt unmissverständlich, dass es für den christlichen Verstand keineswegs glaubhaft und auch nicht möglich ist, dass eine Frau einen lebenden Menschen „von innen her verzehrt". Diese Aussage ist daher keine rationalistische Verneinung, sondern ein ontologisches Urteil: Die *striga* ist kein Seiendes, sondern gehört in die Kategorie der dämonischen Täuschung (*illusio daemonum*). Die modernen Übersetzungen geben diesen Begriff dennoch als „witch"[235] wieder und projizieren damit den begrifflichen Rahmen der Dämonologie des 17.–19. Jahrhunderts auf eine Epoche zurück, in der das christliche Recht und die Theologie noch klar zwischen menschlicher Schuld und irrgläubiger Vorstellung unterschieden.

Der *maleficus* – also der Praktizierende von Okkultismus und Magie – ist ein innerhalb der geschaffenen Ordnung handelnder Mensch, der durch freien Willen sündigt und mit der dämonischen Welt kollaboriert; er wird daher rechtlich zur Verantwortung gezogen. Die *striga* hingegen ist kein Mensch, sondern ein aus Unglauben hervorgegangener Irrtum, auf den das Gesetz nicht mit Strafe, sondern mit Verneinung reagiert.

Auch der lombardische Begriff *masca*, den der Text als volkssprachliches Synonym anführt, bestätigt diesen mythischen Hintergrund: Er bezeichnet keine Zauberin, sondern eine Schatten- oder Dämonengestalt. Das *Edictus Rothari* ist somit kein Dokument eines „rationalistischen Kampfes gegen den Hexenglauben", sondern eine der frühesten theologisch kohärenten Aussagen des christlichen Rechts, die den heidnischen Dämonenglauben als ontologischen Irrtum aus der Ordnung der Wirklichkeit ausschließt.

[234] Vgl. OGDEN, Daniel, *The Strix-Witch*. Cambridge University Press, Cambridge, 2021. 1–34., 50–60.
[235] Ibid.

Der Fehler der modernen Interpretation besteht darin, die *striga* mit der späteren *malefica* gleichzusetzen und damit eine grundlegende Differenz zu verwischen: Während der *maleficus* der sündige Mensch ist, ist die *striga* ein nicht existierendes Wesen, an dessen Realität zu glauben bereits einen Glaubensirrtum darstellt. Mit dieser Feststellung verneint die *Lex Rothari* nicht im Sinne einer „aufgeklärten" Rationalität, sondern erklärt im Einklang mit der christlichen ontologischen Ordnung: In der geschaffenen Welt existiert die *striga* nicht, und wer auf Grundlage dieses Mythos tötet, verletzt zugleich die Ordnung des Glaubens und der Moral.

Und nun wenden wir uns den weiteren königlichen Bestimmungen zu, die die mit der *striga* verbundenen Anschuldigungen innerhalb desselben innerlich kohärenten ontologischen Systems interpretieren.

Die Bestimmungen Karls des Großen über die *Striga*

Zwischen dem langobardischen *Edictus Rothari* (643) und der *Capitulatio de partibus Saxoniae* Karls des Großen (ca. 782–785) liegt mehr als ein Jahrhundert, doch beide Texte beruhen auf demselben, aus der Kirche hervorgehenden ontologischen Grundprinzip: Der Glaube an die *striga* und die dämonische Täuschung sind zwei Erscheinungsformen derselben Sünde.

Das langobardische Gesetz verbietet noch „lediglich", jemanden unter dem Vorwand, eine *striga* zu sein, eigenmächtig zu töten (*„Nullus presumat aldiam aut ancillam quasi strigam occidere"*), da dies *„christianis mentibus nullatenus credendum est"*, also „für den christlichen Verstand keineswegs glaubhaft" ist. Dieses Verbot fixiert jedoch bereits die theologische Grundhaltung: Die *striga* ist kein reales Wesen, sondern ein durch Dämonen erzeugter Irrtum, eine Verzerrung des Glaubens.

In genau diesem logischen Rahmen bewegt sich Karl der Große, wenn er in Kapitel 5 der *Capitulatio de partibus Saxoniae* bestimmt:

> „*Si quis a diabulo deceptus crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad commedendum dederit vel ipsam commederit, capitali sententiae punietur*." [236] – „Wenn jemand, vom Teufel getäuscht, nach heidnischem Brauch glaubt, ein Mann oder eine Frau sei eine *striga* und verzehre Menschen, und deshalb

[236] *Capitulatio de partibus Saxoniae*, saec. VIII, cap. 5. Online: https://la.wikisource.org/wiki/Capitulatio_de_partibus_Saxoniae? [letzter Zugriff:27.10.2025]

> diese Person verbrennt oder ihr Fleisch anderen zum Essen gibt oder selbst davon isst, so soll er mit der Todesstrafe bestraft werden.“ (Übersetzung des Verfassers.)

Diese Bestimmung geht deutlich weiter, da sie die konkrete, schändliche und dämonisch geprägte Praxis bestraft, die unter den sächsischen Stämmen offenbar verbreitet war. Die Strafe ist eindeutig: der Tod.

Der Schlüsselbegriff – *a diabulo deceptus* – bildet den theologischen Kern: Die königliche Gesetzgebung will nicht ein „abergläubisches Volk“ rationalisieren, sondern identifiziert die dämonische Täuschung, die den Menschen aus der göttlichen Ordnung herausreißt. Der Glaube an die *striga* ist daher kein kulturelles Folklorephänomen, sondern ein Akt dämonischer Irreführung – genau das, was das langobardische Gesetz mit der Formel *„christianis mentibus credendum non est”* verneinte.

Hinter Kapitel 5 der *Capitulatio de partibus Saxoniae* steht somit keine bloße Gewohnheitsnorm, sondern das Wiederaufleben einer archaischen dämonischen Praxis. Der Text formuliert klar:

> „Wenn jemand – vom Teufel getäuscht und nach heidnischem Brauch – glaubt, ein Mensch sei eine *striga*, die Menschen frisst, und deshalb diesen verbrennt, sein Fleisch verteilt oder selbst verzehrt, so soll er sterben.”

Diese Vorschrift reagiert nicht auf irrationale Ängste, sondern auf das erneute Auftreten eines dämonischen Musters, das bereits die Heilige Schrift als tödliche Realität kennt. Die in den vorhergehenden Kapiteln dargestellte ontologische und theologische Grundlage der beiden Engelstürze wird hier konkret greifbar. Das von Dämonen verfälschte Opfer kehrt im Laufe der Geschichte immer wieder in derselben Form zurück: als Menschenopfer. Die Kulte von Moloch, Baal, Kemosch und Astarte waren keine bloßen Legenden, sondern blutige und feurige Rituale, in denen Dämonen den Leib, das Blut und das Leben des Menschen forderten. Die im *Capitulatio* beschriebene Handlung – jemanden zur *striga* zu erklären, zu verbrennen und sein Fleisch zu verzehren – reproduziert exakt diese uralte satanische Logik. Der Leib, der das Ebenbild Gottes ist, wird erneut zur Nahrung der Dämonen. Das Gesetz Karls des Großen ist daher zugleich geistliche und physische Kriegsführung. Wer, durch den Dämon getäuscht, handelt, begeht nicht einfach ein Verbrechen, sondern vollzieht ein Opfer für den Satan und stellt sich damit gegen den Schöpfer. Deshalb verhängt der König – als Hüter der göttlichen Ordnung auf Erden – die Todesstrafe über jene, die an diesem dämonischen Ritual teilnehmen. Feuer und Fleisch sind hier keine harmlosen religiösen Formen, sondern die konkrete Realität einer dämonischen Liturgie.

Die Strenge des Gesetzes ist daher nicht als Willkür zu verstehen, sondern als Vollzug der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung: die Einsicht, dass der dämonische Kult nicht vergangen ist und dass das Menschenopfer – in welcher Gestalt es auch erscheint – stets auf dasselbe gefallene, satanische Muster zurückgeht. Im Buch Genesis hat Gott nach der Sintflut in seinen Worten an Noah die Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens ein für alle Mal festgesetzt:

> „Für euer eigenes Blut fordere ich Rechenschaft: von jedem Tier fordere ich sie und vom Menschen; vom Menschen fordere ich für das Leben seines Bruders Rechenschaft. Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen werden; denn als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht." (Gen 9,5–6).

Diese Aussage bestimmt das Wesen der christlichen Rechtsordnung: Der Schutz des menschlichen Lebens ist keine gesellschaftliche Konvention, sondern eine ontologische Verpflichtung, da der Mensch *imago Dei* ist. Wer Menschenblut vergießt, begeht nicht bloß Mord, sondern handelt gegen den Schöpfer selbst und wird Teil der satanischen Ordnung. Die Todesstrafe Karls des Großen ist daher keine Vergeltung, sondern die Vollstreckung des göttlichen Urteils durch die Hand des irdischen Herrschers.

Kapitel 9 der *Capitulatio de partibus Saxoniae* beschreibt schließlich den Übergang von dämonischer Täuschung zu bewusster Allianz:

> „*Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur*." – „Wenn jemand einen Menschen dem Teufel opfert und ihn nach heidnischem Brauch den Dämonen als Opfer darbringt, so soll er sterben."[237] (Übersetzung des Verfassers.)

Hier wird kein neues Verbrechen eingeführt, sondern die Vollendung desselben dämonischen Musters benannt. Während Kapitel 5 die täuschungsbedingte, kannibalistische Form verurteilt, bezeichnet Kapitel 9 die bewusste Dämonenverehrung: den Menschen, der freiwillig am Altar des Satans steht und das Ebenbild Gottes als *hostia* darbringt. Dies ist der äußerste Punkt des Falls, da die Sünde hier nicht mehr Irrtum, sondern bewusste Kooperation mit der dämonischen Ordnung ist. Das Menschenopfer wird zum Akt, in dem die geschaffene Wirklichkeit selbst zerstört, was Gott nach seinem Bild geschaffen hat. Deshalb handelt Karl der Große – wie jeder christliche

[237] Ibid. VIII, cap. 9.

König – als Wiederhersteller der göttlichen Ordnung, indem er das ursprüngliche Gebot erneut in der Geschichte ausspricht: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden."

Und nun wenden wir uns der Gesetzgebung der ungarischen Könige zu, um zu sehen, wie sich die Frage der *striga* dort darstellt.

Die Gesetzgebung der ungarischen Könige in Bezug auf die *striga* im 11.–12. Jahrhundert – die Gesetze des heiligen Königs Stephan

Zunächst ist festzuhalten, dass die Gesetze des heiligen Königs Stephan die Existenz der *strigae* nicht dadurch verneinen, dass sie – wie es die moderne Forschung behauptet – die Auslegungstradition des 9. Jahrhunderts (*Canon episcopi*) und der karolingischen Kapitularien lediglich wiederholen oder „servil übernehmen".[238] Während Szabolcs Anzelm Szuromi die strukturelle und rechtshistorische Form der Synode von Szabolcs in die Tradition der karolingisch-deutschen Kapitularien einordnet,[239] kann in theologischer Hinsicht nicht von einer „Übernahme" gesprochen werden. Die geistige Quelle der Gesetze des heiligen Königs Stephan ist kein weltliches Präzedenzrecht, sondern die Erkenntnis und Kodifikation der göttlichen Ordnung: Die Gesetzgebung des christlichen Königs ist keine Nachahmung, sondern Vermittlung – die irdische Form der *lex divina*. Die nachweisbaren strukturellen Übereinstimmungen zwischen verschiedenen herrscherlichen Gesetzgebungen entspringen daher nicht einer mechanischen Übernahme, sondern einem gemeinsamen ontologischen und theologischen Fundament. Die strukturellen Parallelen weisen somit nicht auf Abhängigkeit hin, sondern auf ein bewusstes Wissen und eine Teilhabe an der gemeinsamen Ordnung der synodalen und herrscherlichen Gesetzgebung der christlichen Welt.

Diese Feststellung ist auf drei unterschiedlichen Ebenen zu interpretieren:

1. **Auf historischer Ebene:** Die Synode von Szabolcs steht formal tatsächlich in Verbindung mit der Tradition der karolingisch-deutschen Kapitularien, doch bedeutet diese Verbindung keine Quellenabhängigkeit, sondern Formidentität. Die christliche herrscherliche Gesetzgebung folgte in ganz Europa demselben theologischen Muster: der irdischen Abbildung der himmlischen Ordnung. Die Parallele ergibt sich somit aus der Gemeinschaft

[238] SZ. KRISTÓF (2014), 23–24.
[239] „Ezek 'törvénykönyvek" egyértelműen a Karoling jogalkotási formát követik (vö. a capitularae műfaja), vagyis vegyesen tartalmaznak, az uralkodó által kibocsátott, állami és egyházi területre tartozó jogszabályokat." Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm: Szempontok az 1092. évi Szabolcsi Zsinat kánonjogtörténeti vonatkozásaihoz. *Iustum Aequum Salutare* 13:4 (2017). 189–203. Online elérés: https://szakcikkadatbazis.hu/doc/6842536 [Utolsó letöltés: 2025.11.01.]

der *forma sacra* (heilige Form, heilige Gestalt: Form → Ordnung → Gesetz) und nicht aus kultureller oder machttechnischer Rechtsübernahme.

2. **Auf theologischer Ebene:** Der Ausgangspunkt der Gesetzgebung des heiligen Königs Stephan ist kein politisches Präzedenzrecht, sondern die Erkenntnis der *divina ordinatio* (göttlichen Ordnung): die Überzeugung, dass der König das irdische Abbild dieser Ordnung ist. Die Gesetzgebung ist daher keine menschliche Initiative, sondern die Vermittlung der himmlischen Wahrheit in die menschliche Gesellschaft. Das Recht ist in diesem Sinne die geschichtliche Entfaltung der *lex divina* und nicht bloße horizontale Normsetzung.
3. **Auf hermeneutischer Ebene:** Die moderne Geschichtswissenschaft interpretiert Ähnlichkeiten häufig als „Übernahme" und verkennt dabei, dass das Denken der Blütezeit des Christentums in einer einheitlichen theologischen Logik verankert war. Die strukturelle Übereinstimmung verweist daher nicht auf Abhängigkeit, sondern auf eine gemeinsame geistige Sprache. Die Rechtssysteme des christlichen Europas kopierten einander nicht, sondern stellten unterschiedliche historische Artikulationen derselben theologischen Wirklichkeit dar.

Diese dreifache Perspektive zeigt klar, dass die Gesetzgebung des heiligen Königs Stephan in die vertikale Struktur der christlichen Weltordnung eingebettet ist: Das Gesetz ist die irdische Manifestation der himmlischen Ordnung. Diese Sichtweise steht in radikalem Gegensatz zu den horizontalen Erklärungsmustern der modernen Historiographie und stellt die ursprüngliche Erkenntnisordnung wieder her, in der Recht, Macht und Heiligkeit Teile derselben göttlichen Hierarchie waren.

Daraus folgt, dass der heilige König Stephan die Ordnung aus demselben christlichen ontologischen und theologischen Fundament heraus verstand wie jeder Gott untergeordnete Herrscher: Der Bezugspunkt ist weder Charlemagne noch die Langobarden, sondern Christus. Der Geist seiner Gesetzgebung wurde nicht von weltlichen Präzedenzfällen bestimmt, sondern vom göttlichen Gesetz.[240] Der heilige König Stephan stand unter dem Kreuz, und aus dieser Position heraus konnte er nicht weltlichen Mächten folgen, sondern verkörperte jene Ordnung, die jeder christliche König lediglich vermitteln konnte – den Vorrang des göttlichen Rechts vor dem weltlichen.

[240] Vgl. KARÁCSON (1888), 3–9.

Der heilige König Stephan und Ladislaus I of Hungary verstanden die christliche Ordnung nicht bloß theoretisch: Sie lebten in ihr. Die Heiligkeit war das organisierende Prinzip von Staatlichkeit, Recht, Heerwesen und Kult. Ihr Königtum war keine manipulative oder willkürliche Machtkonstruktion, sondern eine theologische Architektur: die irdische Abbildung der göttlichen Hierarchie.

Nun wollen wir das 33. Gesetz des heiligen Königs Stephan über die *striga* im Detail untersuchen[241].

„***XXXIII. De strigis*.**

Si qua striga inventa fuerit, secundum iudicialem legem ducatur ad ecclesiam et commendetur sacerdoti ad ieiunandum fidemque docendam. Post ieiunium vero domum redeat. Si secundo in eodem crimine invenietur, simili ieiunio subiciatur; post

[241] Die lateinischen und ungarischen Textzitate stammen aus der kritischen Edition von Emma Bartoniek (Admonter Codex), die als die philologisch zuverlässigsten Quelle gilt. Vgl. *Die Handschrift der Gesetze des heiligen Königs Stephan aus dem 12. Jahrhundert im Admonter Codex*. Hrsg. Adolf Lantos, Budapest 1935 (mit Einleitung, ungarischer Übersetzung und Anmerkungen von Dr. Emma Bartoniek). Es ist jedoch anzumerken, dass die Übersetzung von *striga* als „Hexe" in der modernen Rezeption zwar verbreitet ist, ihrem Ursprung nach jedoch auf einem Missverständnis beruht, das sich zu einer universalen Interpretation verfestigt hat. Eine der frühesten, gut dokumentierbaren Formen dieser Gleichsetzung in der ungarischen Tradition findet sich bereits bei Arnold Ipolyi: In seinem Werk von 1854 wird die Gleichung *boszorkány* = *striga* ausdrücklich formuliert (S. 400). Ipolyi behandelt Herkunft, Bedeutung, philologische Entwicklung sowie die Funktionen des Begriffs *boszorkány* in der Volksüberlieferung in einem eigenen Kapitel (S. 407–417); in diesem Rahmen erscheint auch die – später ebenfalls fehlinterpretierte – Traditionslinie der Auslegung der Begriffe *striga* und *maleficium* in den Gesetzen des heiligen Königs Stephan (S. 412). Vgl. Arnold Ipolyi: *Magyar mythologia*, Pest 1854.
Im Verlauf der Untersuchung wird auch die Arbeit von Levente Závodszky herangezogen und vergleichend ausgewertet: Levente Závodszky: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai* (Anhang: Text der Gesetze), Budapest 1904. Das Verdienst dieses Bandes liegt in der Sicherung und im Vergleich der Textüberlieferung mit den karolingischen Bestimmungen der *Capitulatio de partibus Saxoniae* (c. 6); seine Interpretation jedoch löst sich von der ontologischen Ordnung des göttlichen Gesetzes und folgt der rationalistischen Programmatik der „Aufklärung". Der Kommentar zum Kapitel *De strigis* ist im Geist der „aufgeklärten" (tatsächlich verzerrenden) positivistischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts verfasst, die die theologischen und ontologischen Grundschichten der frühchristlichen Gesetzgebung vernachlässigt. Die Bemerkung über die „Vorstellungswelt des Mittelalters" (Závodszky 1904, S. 42) ist ein typisches Beispiel jener Perspektive, die das christliche Weltbild auf „abergläubische Vorstellungen" reduziert und dabei außer Acht lässt, dass der Text *De strigis* – im Einklang mit der frühen kirchlichen Praxis – keine strafende, sondern eine heilende Ordnung etabliert.
Zum Vergleich wird ferner die digitale kritische Edition von János M. Bak herangezogen (*Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, Utah State University, DigitalCommons@USU, 2019), die den lateinischen Text mit einem modernisierten englischsprachigen Apparat bietet. Ziel des Vergleichs zwischen den Editionen von Závodszky und Bak ist es zu zeigen, dass sich die seit mehr als einem Jahrhundert dominierende Interpretationsnarrative inhaltlich nicht wesentlich verändert hat. Die moderne Edition von Bak (2019) hält im Wesentlichen an dem von Závodszky etablierten Interpretationsparadigma fest und modifiziert es lediglich rhetorisch. Darüber hinaus führt sie eine weitere anachronistische Deutung ein: In der englischen Übersetzung wird der Terminus *striga* mit „vampires" wiedergegeben, obwohl der Begriff *vampirus* erst im 18. Jahrhundert im Balkanraum und in der slawischen Folklore erscheint (vgl. dazu ausführlich den späteren Abschnitt der vorliegenden Arbeit). Die Übersetzung stellt somit keine philologische, sondern eine kulturelle Projektion dar und zeigt deutlich, dass auch der moderne „wissenschaftliche" Apparat weiterhin innerhalb eines rationalisierenden, aufklärerischen Deutungsrahmens operiert und die theologische Dimension der *illusio daemonum* durch folkloristische Topoi ersetzt.

ieiunium vero in modum crucis in pectore et in fronte atque inter scapulas incensa clave ecclesiastica domum redeat. Si vero tertio, iudicibus tradatur."[242] – „Wenn irgendeine Hexe (sic!) [*striga*] angetroffen wird [aufgefunden / entdeckt / zum Vorschein kommt], soll sie gemäß dem gerichtlichen Gesetz in die Kirche geführt und dem Priester übergeben werden, damit er sie fasten lasse und im Glauben unterweise; nach dem Fasten aber darf sie nach Hause zurückkehren. Wird sie ein zweites Mal in demselben Vergehen angetroffen, soll sie einem ähnlichen Fasten unterworfen werden; nach dem Fasten aber soll sie mit dem Kirchenschlüssel in Kreuzesform auf der Brust, auf der Stirn und zwischen den Schulterblättern gebrandmarkt werden und danach nach Hause zurückkehren. Wird sie jedoch ein drittes Mal angetroffen, soll sie den Richtern übergeben werden."[243]

Was sagt also das Gesetz des heiligen Königs Stephan? Wenn jemand von der Gemeinschaft für eine *striga* gehalten wird – also für eine Person, die durch ihr Verhalten und ihre Aussagen den Eindruck erweckt, sie könne sich verwandeln und nachts andere angreifen oder „verzehren" –, dann soll sie nicht verurteilt, sondern zum Priester geführt werden. Die Aufgabe des Priesters ist die Unterweisung des Irrenden und die Anordnung des Fastens.

Doch worauf zielt diese Unterweisung, und welchem Zweck dient das Fasten? Das Ziel der Unterweisung besteht – im Einklang mit der Orientierung des *Canon Episcopi* – darin, auf ontologischer Grundlage offenzulegen, dass eine solche Person Opfer einer dämonischen Täuschung ist.[244] Da der Mensch seiner Natur nach nicht zur Verwandlung fähig ist, ist das, was er „erfährt", keine Wirklichkeit, sondern eine Illusion der Dämonen – ein Spiel böser rein geistiger Wesen im menschlichen Geist, durch das die Seele infiziert wird. Das Fasten ist dementsprechend keine disziplinarische Strafe, sondern ein exorzistischer Ritus. Es gründet sich auf die Worte Jesu: „*Diese Art kann nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden*" (Mk 9,29). Das Fasten ist somit ein Mittel zur Brechung des dämonischen Einflusses, ein Akt der Reinigung der menschlichen Seele und ihrer Rückführung zu Gott.

Was lässt sich darüber hinaus erkennen?

„Wenn sie ein zweites Mal in demselben Vergehen angetroffen wird, soll sie einem ähnlichen Fasten unterworfen werden; nach dem Fasten aber soll sie mit dem

[242] BARTONIEK (1935), 34.
[243] Ibid. 56–57.
[244] *Decretum Gratiani*, C. 26, q. 5, c. 12 (*Episcopi*), 754.

> Kirchenschlüssel in Kreuzesform auf der Brust, auf der Stirn und zwischen den Schulterblättern gebrandmarkt werden und danach nach Hause zurückkehren."

Dies ist ein äußerst wesentlicher Abschnitt, der selbst im 21. Jahrhundert von der Forschung häufig missverstanden wird. János M. Bak versucht in einer 2019 veröffentlichten Studie,[245] in einer Fußnote zur englischen Übersetzung des entsprechenden lateinischen Gesetzestextes eine „Erklärung" für das mit dem Kirchenschlüssel in Kreuzesform ausgeführte Einbrennungsverfahren zu geben:

> „Für diese Art der Kennzeichnung ist uns kein Parallelbeispiel bekannt, obwohl das Schandkreuz, das von wegen Häresie Verurteilten auf ihrer Kleidung getragen wurde, vielleicht als eine spätere, weniger grausame Form dieser Strafe angesehen werden kann." [246] (Übersetzung des Verfassers.)

Entfalten wir nun diesen Akt aus der ontologischen Grundhaltung des Christentums heraus:

Die in Kreuzesform mit dem Kirchenschlüssel vollzogene Kennzeichnung ist keine grausame körperliche Strafe, sondern ein rituelles Schutzsiegel, das heißt eine spirituelle Neuweihe. Die *clavis ecclesiastica* ist in diesem Zusammenhang ein Zeichen, das auf der körperlichen Ebene ausgeführt wird, aber auf die vertikale (transzendente) Ordnung verweist: die sichtbare Manifestation der *potestas clavium* („Schlüsselgewalt"). Die Priester der Kirche lösen und binden die Seelen im Auftrag Christi (Mt 16,19). Das Kreuz als *in signum redemptionis* – als Zeichen der Erlösung – stellt die betroffene Person wieder unter die Herrschaft Christi und hebt das Recht des dämonischen Einflusses auf. Die Kennzeichnung ist somit keine „grausame, barbarische" Strafe, sondern eine schützende Weihehandlung: Das in den Körper eingebrannte Kreuz ist das sichtbare Zeichen der im Inneren der Seele vollzogenen Erneuerung.

Der „Schlüssel" ist hier nicht der Eisenstab der massenhaften protestantischen Hexenverfolgungen, sondern der Schlüssel des Himmels – also die Offenbarung dessen, dass die betreffende Person nun unter dem Schutz der Kirche, des mystischen Leibes Christi, steht.

Die als „*cross of infamy*" verstandene Parallele ist völlig anachronistisch und dem christlichen Denken des 11. Jahrhunderts fremd. Das spanische *cruz de penitencia* (15.–16. Jahrhundert) war

[245] BAK János M.: *Online Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, Utah State University, DigitalCommons@USU, 2019.
[246] Ibid. 38–39., 38. lábjegyzet. „No parallel is known to this kind of branding, although wearing "the cross of infamy" on the clothes of those convicted of heresy may have been a later, less brutal form of the same punishment."

zwar bereits ein Zeichen öffentlicher Buße, lässt sich jedoch in einer ähnlichen Logik verstehen: als Symbol der Befreiung vom dämonischen Einfluss und der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Das Kreuz ist nämlich niemals ein Zeichen der Schande, sondern des Sieges Christi – jenes Sieges, den der Satan als Niederlage beabsichtigte (vgl. Kol 2,14–15; 1Kor 1,18; Joh 12,31–32; Hebr 2,14).

Im Gesetz des heiligen Königs Stephan ist die „Kennzeichnung" daher kein Akt der Beschämung, sondern ein Akt des Schutzes und der Wiedergeburt in Christus. Im Fall der *striga* stellt dieses Ritual die Vollendung der Buße dar, in der das in den Körper eingebrannte Kreuz die Reinigung der Seele und ihre Rückkehr zu Christus zum Ausdruck bringt. Durch dieses Siegel können die Dämonen nicht in den Raum des *imago Dei* – das heißt in den Körper des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen – eindringen, es sei denn, der Mensch öffnet sich ihnen durch seinen eigenen Willen. Wenn diese Öffnung, diese bewusste Kooperation, erneut eintritt, genügt der rituelle Schutz der Kirche nicht mehr, und es folgt das weltliche Urteil – das weitaus strenger ist als die kirchliche Unterweisung und der rituelle Schutz. Dies ist die irdische Rechtsprechung.

Die striga in der Gesetzgebung des heiligen Königs Ladislaus

Die am 20. Mai 1092 abgehaltene Synode von Szabolcs (*Synodus Zabolch*) war eines der bedeutendsten gesetzgeberischen Ereignisse der ungarischen Geschichte und fand während der Herrschaft von Ladislaus I of Hungary (Ladislaus I, *rex Hungariae*, 1077–1095) statt. Den Quellen zufolge trat die Synode in der Burg Szabolcs zusammen, „*presidente christianissimo Hungarorum rege Ladislao*", also unter dem persönlichen Vorsitz des heiligen Königs Ladislaus.[247] ormal handelt es sich um die *Constitutiones Synodi in Civitate Zabolch*, ihrem Inhalt nach bildet die Sammlung der synodalen Beschlüsse jedoch die wesensgleiche theologische und ontologische Grundlage des ersten Gesetzbuches des Königs Ladislaus (*Ladislae Regis Decretorum Liber Primus*). Die moderne rechtsgeschichtliche Forschung – wie auch Szabolcs Anzelm Szuromi hervorhebt – interpretiert die Bestimmungen der Synode von Szabolcs häufig als königliche Gesetzgebung, obwohl sie in Wirklichkeit theologischer und kanonischer Natur waren und der König lediglich die Entscheidungen der Bischöfe sanktionierte. Die Synode ist in den Kontext der kanonistischen Gesetzgebung des 11. Jahrhunderts in Europa einzuordnen und stand unter dem Einfluss des *Decretum Burchardi Wormatiensis* sowie der antiochenischen Synodentradition. Die königliche Präsenz bedeutete keine weltliche Gesetzgebung, sondern die Bestätigung

[247] BAK (2019), 53 és 58.

bischöflicher Entscheidungen als *christianissimus rex*, wie es bereits in der karolingischen Praxis üblich war. Eine klare Trennung zwischen synodaler und weltlicher Gesetzgebung ist in Ungarn erst ab dem 13. Jahrhundert zu beobachten.[248]

Die Synode von Szabolcs stellt somit keine weltliche Gesetzgebung dar, sondern eine theologische Vollzugsordnung. Diese doppelte Natur – synodal und königlich – ist, wie bereits ausgeführt, kein Widerspruch, sondern die Verwirklichung der christlichen Königsherrschaft: einer irdischen Rechtsordnung, die die göttliche Ordnung widerspiegelt.

Die Bestimmungen über die „*strigae*" und andere Formen dämonischen Einflusses (cap. XXIV) sind auch bei Ladislaus keine eigenständigen königlichen „antimagischen" Maßnahmen, sondern Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, die die Form der Buße und Reinigung dem Urteil des Bischofs überlassen.

Die Synode von Szabolcs bedeutet somit in der ungarischen Rechtsentwicklung keine Neuerung, sondern Kontinuität: Sie überträgt die alten synodalen Traditionen der Kirche in eine gesetzliche Form und schafft dadurch den ersten bekannten einheitlichen und christlich geprägten Kodex des ungarischen Königtums.[249]

> **„*XXIV.* (sic) *De satisfactione meretricum vel strigarum.* *Meretrices et strige, secundum quod episcopo iuste visum fuerit, ita diiudicentur.*"[250]
>
> – Übersetzung nach Bak: „**34. The atonement of whores and witches.** *Whores and witches shall be judged according to what seems just to the bishop.*"[251]

[248] SZUROMI (2017). 189–203.

[249] Die Einleitung des ersten Gesetzbuches des heiligen Königs Stephan (S. Stephani Regis, Liber Primus) macht deutlich, dass die königliche Gesetzgebung von Anfang an auf theologischen und synodalen Grundlagen beruhte. Obwohl aus seiner Zeit kein schriftlich überliefertes Konzil bekannt ist, folgt die Struktur und Terminologie der *Prefatio regalis decreti* eindeutig dem Modell kirchlicher Entscheidungsprozesse. Die Formulierungen „*opus regalis dignitatis alimonia katholicae fidei*" und „*decretalis meditatio*" zeigen, dass die Gesetzgebung auf bischöflichem Rat beruhte und der weltlichen Ausweitung der kirchlichen Lehre diente. Der Prozess beginnt somit bereits unter Stephan: Der König erhebt als Diener Gottes die theologischen Wahrheiten der Kirche in rechtliche Geltung und legt damit die Grundlage für die spätere synodale Gesetzgebung, die in der Zeit des heiligen Ladislaus und König Kolomans in schriftlicher Form zur Entfaltung kommt. Vgl. BAK (2019), 20, 28, sowie die Schlussfolgerung der Studie von Szuromi: „Auf der Grundlage der dargestellten historischen, politischen, kanonistischen und textkritischen Zusammenhänge wird deutlich, dass die Einberufung und Gesetzgebung der Synode von Szabolcs den ungarischen Traditionen folgte, die bis in die Zeit vor der Herrschaft des heiligen Ladislaus und bis zu König Stephan zurückreichen." SZUROMI (2017), 200.

[250] BAK (2019), 56.

[251] Die englischen Übersetzungen geben das lateinische *De satisfactione meretricum vel strigarum* in der Regel als „The atonement of whores and witches" wieder. Der Begriff *satisfactio* bedeutet hier jedoch nicht „atonement" im Sinne einer sühnehaften Erlösung, sondern eine penitentiale Genugtuung, also einen Bestandteil der kirchlichen Bußpraxis. Vgl. BAK (2019), 67. Wie bereits ausgeführt wurde, bezeichnet der Begriff *striga* im 11. Jahrhundert keine „witch" (hexe/boszorkány).

– In der Übersetzung des Verfassers: „Über die Buße der Unzüchtigen und der *strigae*. Die Unzüchtigen und die *strigae* sollen so beurteilt werden, wie es dem Bischof recht und gerecht erscheint.".

Die Interpretation von Levente Závodszky in Bezug auf die Synode von Szabolcs und das Gesetz des heiligen Königs Ladislaus ist grundlegend fehlerhaft.[252]

- Závodszky verkennt die Bedeutung des Begriffs *striga*, indem er ihn mit einer sozialen Kategorie – einer „unfreien" Frau oder möglicherweise einer Sklavin – gleichsetzt, obwohl die *striga* keine juristische Person ist. Der heilige König Ladislaus formuliert die Bedeutung der *striga* nicht neu, sondern übernimmt dieselbe Interpretationsgrundlage, die bereits im *Canon Episcopi* und im Gesetz des heiligen Königs Stephan festgelegt wurde: Die *striga* ist kein real existierendes, geschaffenes übernatürliches Wesen, und der Mensch ist seiner Natur nach zu keiner physischen Verwandlung fähig. Die als „*striga*" gedachte Person ist vielmehr ein Getäuschter, der unter dämonischem Einfluss steht.[253] Was jedoch neu ist – und entscheidend –, ist, dass das gesamte Verfahren in den Zuständigkeitsbereich der Kirche gestellt wird, und zwar in das System der Bußsatisfaktion (*satisfactio*). Es handelt sich also nicht um ein weltliches Gerichtsverfahren, sondern um eine spirituelle Heilung. Der Bischof beurteilt den Grad der inneren Verirrung und bestimmt die notwendige Buße zur Brechung des dämonischen Einflusses.
- In der genannten Bestimmung erscheinen Unzucht und dämonische Verirrung als zwei Formen der Verderbnis der menschlichen Seele. Der König erhebt die „*strigae*" nicht auf die Ebene „freier Frauen", sondern vielmehr umgekehrt: Er stellt die leibliche Sünde auf die Ebene des vom dämonischen Angriff betroffenen menschlichen Zustands. Die Verbindung von *meretrix* und *striga* vereint daher keine moralischen oder rechtlichen Kategorien, sondern legt die gemeinsame ontologische Wurzel von Sünde und dämonischem Einfluss offen. Die Verbindung von *meretrix* und *striga* vereint keine moralischen oder juristischen Kategorien, sondern legt die gemeinsame ontologische Wurzel von Sünde und dämonischem Einfluss frei. Die *meretrix* lebt in den Sünden des Fleisches, doch diese stehen ausnahmslos mit der Entweihung der sexuellen Heiligkeit und mit dem dämonischen Kult in Zusammenhang. Im frühchristlichen Denken ist die Unzucht nicht bloß eine moralische Abweichung, sondern eine spirituelle Untreue gegenüber Gott

[252] ZÁVODSZKY (1904), 78.
[253] *Decretum Gratiani*, C. 26, q. 5, c. 12 (*Episcopi*)

– eine Abwendung hin zur dämonischen Sphäre. Perverse Sexualität ist stets die Parodie der göttlichen Ordnung, die physische Manifestation dämonischer Verehrung.

> „Unzucht und jede Unreinheit oder Habgier sollen bei euch nicht einmal genannt werden, wie es sich für Heilige gehört, auch keine Schamlosigkeit, kein törichtes Gerede und keine anzüglichen Witze; das schickt sich nicht, sondern vielmehr Danksagung. Denn das sollt ihr wissen: Kein Unzüchtiger, kein Unreiner oder Habgieriger – das ist ein Götzendiener – erhält ein Erbteil im Reich Christi und Gottes." (1Kor 6,15–20).

Das bischöfliche Urteil (*iudicium episcopi*) bedeutet in diesem Zusammenhang keine weltliche Strafe, sondern ein exorzistisches und penitentielles Verfahren der Buße: eine der Kirche anvertraute geistliche Befreiung, die Lösung aus dämonischer Bindung.

Das heißt: *meretrix* und *striga* sind zwei Erscheinungsformen derselben dämonischen Struktur – die eine wirkt durch die Sünde des Fleisches, die andere durch die Täuschung des Geistes. Beide müssen aus derselben Quelle gereinigt werden: durch Fasten, Gebet und die durch die bischöfliche Autorität vollzogene Bußhandlung. Der heilige König Ladislaus ordnet daher keine weltliche Strafe an, sondern *satisfactio* – nichts anderes als die Wiederherstellung der Seele in der Ordnung Christi.

- Die Angleichung an die karolingischen Kapitularien (z. B. *De disciplina palatii*) ist sowohl theologisch als auch methodisch problematisch. Die karolingische Rechtssprache behandelt die *meretrix* bereits als eine die Gemeinschaft gefährdende Figur, weshalb die Reaktion in körperlich-disziplinarischen Sanktionen besteht. Dies spiegelt jedoch keine heidnische Logik wider, sondern entspringt derselben christlichen ontologischen Ordnung: Es versucht, die körperlichen Folgen der Sünde im Interesse des Gemeinwohls einzudämmen. Im Gesetz des heiligen Königs Ladislaus hingegen erscheinen *meretrix* und *striga* als Formen innerer Verirrung; das Verfahren ist Bußsatisfaktion und pastorale Korrektur. Diese Lösung fügt sich in die kirchliche heilende Praxis gegen die dämonische Täuschung (*illusio daemonum*) ein. Daher stehen die beiden Rechtstraditionen nicht im Widerspruch zueinander, weder zeitlich noch logisch, sondern sind auf zwei unterschiedlichen ontologischen Ebenen derselben göttlichen Ordnung zu verstehen: 1. Das karolingische Recht reagiert auf die körperlich-gemeinschaftlichen Folgen der Unordnung. 2. Das Gesetz des heiligen

Königs Ladislaus dient der Wiederherstellung der geistlichen und ontologischen Ordnung.

Der wahre Grund der scheinbaren Dualität zwischen karolingischer und ungarischer königlicher Gesetzgebung

Auf den ersten Blick könnte es so erscheinen, als würden die rechtliche Praxis des karolingischen Reiches und die Gesetzgebung des heiligen Stephan sowie des heiligen Ladislaus zwei unterschiedliche theologische Logiken verfolgen: Während die fränkischen Kapitularien körperlich strafende, harte Sanktionen anwenden, bieten die ungarischen Könige eher geistlich-bußfertige, pastorale Lösungen an. Dieser Unterschied ist jedoch nur scheinbar. Hinter den beiden Rechtstraditionen steht kein unterschiedliches theologisches Weltbild, sondern ein unterschiedlicher anthropologischer und zivilisatorischer Zustand.

Die karolingische Gesetzgebung sah sich im 8.–9. Jahrhundert mit heidnischen Völkern konfrontiert – vor allem mit den Sachsen –, in deren religiösen Praktiken rituelle Menschenopfer, Kannibalismus, stammesbezogene Blutrache, blutige Tempelkulte und magisch motivierte Tötungen nachweislich präsent waren. Die *Capitulatio de partibus Saxoniae* ist einer der erschütterndsten Texte dieser Epoche: Die heidnischen Riten waren keine harmlosen oder naiven Irrtümer, sondern lebensgefährliche, durch Blut aufrechterhaltene Kultsysteme. In einem solchen Kontext bestand die erste Aufgabe des christlichen Rechts – über die seelsorgliche Betreuung hinaus – in der radikalen und wirksamen Wiederherstellung der physischen Ordnung. Die körperliche Strafe ist hier daher kein Ausdruck theologischer Unschärfe, sondern eine zivilisatorische Notwendigkeit. Dieses Muster ist auch aus dem Alten Testament bekannt: Man denke an die im vorangegangenen Kapitel dargestellte Szene, in der die dämonische Verderbtheit des Baalskultes die gesamte Gemeinschaft Israels bedrohte. Der Prophet Elija trat nicht in einen Dialog ein, sondern beseitigte als Werkzeug des göttlichen Gerichts den falschen Kult. Nach der Auseinandersetzung auf dem Karmel:

> „Elija sagte zu ihnen: Ergreift die Propheten Baals! Keiner von ihnen darf entkommen. Sie ergriffen sie. Dann ließ Elija sie zum Bach Kischon hinabführen und schlachtete sie dort.” (1Kön 18,40).

Demgegenüber war der spirituelle Zustand der ungarischen Gesellschaft im 10.–11. Jahrhundert von grundlegend anderer Natur. Die Quellen berichten nicht von massenhaften Menschenopfern oder rituellem Kannibalismus; die ungarische vorchristliche Religiosität war –

obwohl heidnisch – kein ausgeprägtes polytheistisches Pantheonsystem, sondern eine Glaubenswelt, die mit animistischen (?) und geistigen Wesen (?) rechnete und die Transzendenz ernst nahm.[254] In der ungarischen Religion finden sich weder die zerstörerischen Rituale blutiger Kulte noch jene Muster von Menschenopfern, die in den heidnischen Stämmen der karolingischen Zeit eines der größten Hindernisse für die Christianisierung darstellten. Die Spiritualität der Landnahmezeit war somit kein von dämonischen Blutritualen durchdrungenes System, sondern vor allem eine Wirklichkeitsannahme des Übernatürlichen, jedoch ohne physisch destruktive Kultpraxis. Daher stellte die Gesetzgebung seit dem heiligen Stephan nicht die gewaltsame körperliche Eindämmung in den Mittelpunkt, sondern die Wiederherstellung der ontologischen Ordnung.

Der Unterschied liegt folglich nicht in einer „fortschrittlicheren" Form des Christentums oder in einer „milderen" Rechtspraxis, sondern in einer Differenz der ontologischen Schichten. Innerhalb derselben christlichen Ordnung werden zwei unterschiedliche Ebenen aktiviert:

[254] Ich beabsichtige im Rahmen der vorliegenden Arbeit keine ausführliche Debatte über das System der ungarischen Urreligion zu eröffnen. Meine Forschungen sowie der Vergleich mit der christlich-theologischen und ontologischen Logik und Symbolik weisen jedoch an mehreren Punkten auf bemerkenswerte Parallelen hin. Der ungarische Urglaube – über den wir nur sehr wenig wissen – wird in der Forschung traditionell als „animistisch" oder „schamanistisch", als „táltos"-bezogen klassifiziert; diese Einordnungen erfassen jedoch die Tiefe der überlieferten Mythen nur teilweise. Es handelt sich hierbei eher um heuristische Hilfskategorien als um präzise Bestimmungen.
So stellt beispielsweise die Struktur der Legende vom wunderbaren Hirsch eine besondere Herausforderung für die herkömmlichen Klassifikationen dar: Der Hirsch ist weder Totem noch Vielgottheit noch Kultobjekt, sondern eine führende, rufende, den Weg eröffnende sakrale „Wesenheit" – noch treffender: eine Erscheinung, die das Volk zu einem vorbestimmten, „schicksalhaften" Ort führt, sowohl im geistigen als auch im spirituellen Sinne. Diese Funktion deutet eher auf eine theophanieartige Vermittlerrolle hin, die den biblischen Berufungserzählungen (Abraham, Mose) und den alttestamentlichen Präfigurationen nähersteht als dem eurasischen Animismus.
Die Symbolik des Hirsches im Christentum weist – meiner Auffassung nach – eine bemerkenswerte Parallele zur Struktur der ungarischen Hirschlegende auf. Die Frage ist dabei nicht die erzwungene Konstruktion eines „christlichen Vorbildes", sondern vielmehr, dass die Struktur der Legende eine transzendente Orientierung trägt, die sich nicht in die Typologien des Animismus oder Schamanismus einfügen lässt. In den frühesten Katakomben und auf Sarkophagen wurde Christus häufig als Hirsch oder neben einem nach der Quelle dürstenden Hirsch dargestellt (vgl. Ps 42,2) – als Führer auf dem Weg zur göttlichen Quelle und zur Erlösung. Der Hirsch gehört damit – neben dem Fisch – zu den ältesten Christus-Symbolen des Christentums.
Es ist daher kein Zufall, dass die Körper hochrangiger Verstorbener in der Zeit des aufblühenden Christentums in Hirschhaut eingenäht zur Bestattung getragen wurden: Der Hirsch galt als Führer des aus der Sünde Zurückkehrenden, als Symbol Christi, der den Weg weist und zur Umkehr ruft. (Diese Bestattungspraxis wird mit konkreten Beispielen und Quellen ausführlich in meiner geplanten Monographienreihe dargestellt.)
Darüber hinaus zeigen die Quellen der ungarischen Religiosität das vollständige Fehlen eines polytheistischen Pantheons, während sich zugleich ein Weltbild abzeichnet, das um ein transzendentes, personales höchstes Wesen („Öregisten") strukturiert ist. Auf dieser Grundlage erscheint es gerechtfertigt, bei Begriffen wie „animistisch" oder „an geistige Wesen gebundenes Glaubenssystem" ein Fragezeichen beizubehalten: Diese Kategorien sind teilweise zutreffend, spiegeln jedoch nach meiner Auffassung weder die innere Logik noch die tieferen ontologischen Strukturen der ungarischen Urlegenden angemessen wider.

– bei den Karolingern der Schutz der physischen Ordnung gegenüber einer gottlosen Blutkultur,

– bei Stephan und Ladislaus die Wiederherstellung der geistigen Ordnung in einem Volk an der Schwelle einer sakralen Transformation.

Die Gesetzgebung König Kolomans in Bezug auf die *striga* und den *maleficus*

Im ungarischen historischen Bewusstsein bestehen im Zusammenhang mit der Gesetzgebung König Kolomans die meisten Missverständnisse, insbesondere aufgrund des bekannten Gemeinplatzes: „*Hexen gibt es nicht.*“

Diese Aussage wird in der modernen Fachliteratur in der Regel als Ausdruck einer „fortschrittlichen“, aufgeklärten Denkweise und einer „rationalen Bildung“ Kolomans interpretiert, während der tatsächliche theologische und ontologische Gehalt der königlichen Verfügung weitgehend unerforscht bleibt. Diese Fehlinterpretationstradition, die sich über mehr als ein Jahrhundert gehalten hat, wurde maßgeblich durch die klassisch gewordene Deutung von Levente Závodszky geprägt,[255] und bestimmt bis heute das ungarische historische Denken. Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, zu einer Klärung dieses Missverständnisses beizutragen und zu zeigen, dass Kolomans Verfügung keine „rationalistische Skepsis“, sondern die rechtliche Artikulation der christlichen Ontologie darstellt.

Die historischen Gründe für das zähe Fortbestehen dieser Fehlinterpretation werden hier nicht im Detail behandelt, da die vorliegende Analyse nicht die innere Chronologie der Rechtsgeschichtsschreibung untersucht, sondern die Struktur des christlichen Weltbildes, innerhalb dessen *striga* und *maleficium* als rechtlich fixierte Begriffe eine grundlegende Rolle für das Verständnis der christlichen ontologischen Ordnung spielen.

Betrachten wir nun das Gesetz selbst sowie seine charakteristischsten Fehlübersetzungen.

> **Colomanni Regis, Lib. I, cap. *LVII.***
>
> *De strigis vero, quae non sunt, ne ulla quaestio fiat*[256]. – „Was aber die *strigae* betrifft, da sie nicht existieren, soll keinerlei Untersuchung stattfinden.“[257]

[255] ZÁVODSZKY (1904), 89.
[256] Ibid. 89, 191.
[257] Kálmán király I. törvénykönyve. Fordította: Körmendi Tamás, a bevezetőt és jegyzeteket írta: Zsoldos Attila. in: Makk Ferenc, Thoroczkay Gábor (edd.), *Írott források az 1050–1116 közötti Magyar Történelemről*. Szegedi

Die Interpretation von Levente Závodszky:

> „Schon der heilige Stephan und der heilige Ladislaus verfügten über die Hexen. Sie glauben an sie wie ihr Volk und bestrafen sie gerade deshalb. Erst Koloman erhob sich zu jener geistigen Höhe, auf der bereits die langobardischen und fränkischen Gesetze des 7. und 8. Jahrhunderts ausgesprochen hatten, dass nur ein vom Teufel Besessener glauben könne, ein Mann oder eine Frau sei eine *striga*."[258]

Závodszkys Lesart prägte über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg das fachliche wie auch allgemeine Verständnis. Auch er übersetzte den Begriff *striga* als „Hexe" und deutete Kolomans Maßnahme als rationalen, „aufgeklärten" Akt, wobei er – mangels Kenntnis – den ontologischen Gehalt des Gesetzes außer Acht ließ. Der Topos der „geistigen Höhe" beruht somit auf einem Missverständnis der christlichen rechtlich-theologischen Intention. Wie bereits zuvor gezeigt wurde, haben weder der heilige Stephan noch der heilige Ladislaus die Gesetzgebung früherer langobardischer und fränkischer Herrscher einfach übernommen. Vielmehr bestimmten sie als christliche ungarische Könige auf der Grundlage des christlichen Weltbildes die Behandlung des irrenden Menschen – nicht als Bestrafung im modernen Sinne, sondern als Aufdeckung der Täuschung und als primär kirchlicher Schutz des *imago Dei*.

In der modernen englischen Übersetzung von János Bak (2019) heißt es:

> *"57 Concerning vampires, who do not exist, no inquiry shall be made."* [259] – „Was die Vampire betrifft, die nicht existieren, soll keinerlei Untersuchung stattfinden." (Übersetzung des Verfassers)

Baks Verwendung des Begriffs *vampires* ist besonders anachronistisch, da der Terminus *striga* weder sprachlich noch inhaltlich mit dem aus dem 18. Jahrhundert stammenden, slawischen „Vampir" identisch ist.[260] Durch diese Übersetzung verliert der Text sowohl sein theologisches Gewicht als auch seine rechtlich-logische Präzision, denn die *striga* gehört ontologisch niemals zur geschaffenen Welt – sie ist weder Teil der natürlichen noch der übernatürlichen Ordnung. (Wie

---

Középkorász Műhely, Szeged, 2006. 169–192. (itt:186.) [König Koloman, Liber Primus. Übersetzt von Tamás Körmendi; Einleitung und Anmerkungen von Attila Zsoldos. In: Ferenc Makk, Gábor Thoroczkay (Hrsg.), *Schriftliche Quellen zur ungarischen Geschichte zwischen 1050 und 1116*. Szegedi Középkorász Műhely, Szeged 2006, S. 169–192 (hier: S. 186)]

[258] ZÁVODSZKY (1904), 89.

[259] BAK (2019), 126.

[260] Die Studie von Ádám Mézes stellt die Geschichte des Begriffs „Vampir" sowie seine Verbreitung in Mittel- und Südeuropa sachgerecht dar.. Vgl. MÉZES Ádám, *Visum repertum* – Georg Tallar és az 1753-as vámpírvadászat. in: Klaniczay Gábor, Pócs Éva (edd.), Boszorkányok, varázslók, és démonok Közép-Kelet-Európában. Balassi kiadó, Budapest, 2014. 109–154. (itt: 111.) [Vgl. MÉZES, Ádám: *Visum repertum – Georg Tallar und die Vampirjagd von 1753*. In: Gábor Klaniczay, Éva Pócs (Hrsg.), *Hexen, Zauberer und Dämonen in Ostmitteleuropa*. Balassi, Budapest 2014, S. 109–154 (hier: S. 111)]

bereits im Zusammenhang mit der Analyse der apologetischen Werke von Justin dem Märtyrer und Tertullian gezeigt wurde, lässt sich die Problematik der *striga* und ihres Ursprungs innerhalb des patristischen logischen Systems präzise nachverfolgen.) Baks Interpretation folgt somit – ähnlich wie diejenige Závodszkys – der positivistischen, modernisierenden Deutungstradition und entfaltet Kolomans Gesetz nicht aus der christlichen ontologischen Grundstruktur heraus.

Aus der Perspektive des christlichen ontologischen Weltbildes lässt sich Folgendes feststellen: Der Artikel LVII Kolomans ist keine „aufgeklärte Skepsis", sondern die verfahrensrechtliche Konsequenz jener kirchlichen Ontologie, die die *striga* als nicht existierendes Wesen identifiziert (*quae non sunt*) – als ein Relikt des heidnischen Vorstellungsraums. Daher ist jede Untersuchung untersagt – denn es gibt keinen rechtlich fassbaren Gegenstand. Zugleich unterscheidet Koloman – entsprechend der Weltdeutung seiner Zeit – klar den Fall der *malefici* (cap. LX), bei dem es sich um eine menschliche Sünde handelt (eine durch freien Willen eingegangene Kooperation mit der dämonischen Welt), die Gegenstand eines Verfahrens ist. Diese doppelte Norm stellt keinen „politischen Wandel", sondern den Beweis begrifflicher Klarheit dar.

Wenn man es in heutiger Sprache zusammenfassen wollte: König Koloman hatte es satt, dass auch nach Generationen noch Menschen sich selbst oder andere für *strigae* hielten – und beendete die Frage mit einem einzigen Satz: **Was nicht existiert, kann nicht Gegenstand einer Untersuchung sein.**

Interpretation des *maleficium* in der ungarischen königlichen Gesetzgebung

Der Begriff *maleficium* stellte in den ungarischen königlichen Gesetzen niemals ausschließlich eine machtstechnische strafrechtliche Kategorie dar, sondern bewegte sich an der Grenze zwischen menschlichem Handeln und dämonischem Einfluss und besaß daher ontologischen Charakter. In der Zeit der Kirche wurde er bewusst von der *striga* unterschieden: Die *striga* ist ein nicht mehr existierendes, dämonisches Trugbild (*illusio daemonum*), das sich in die menschliche Vorstellung einschiebt, während der *maleficus* ein realer Mensch ist, der bewusst mit dem Bösen kooperiert.

Betrachten wir zunächst die Gesetzgebung König Kolomans sowie die Deutungen von Levente Závodszky (1904) und – mehr als ein Jahrhundert später – von János M. Bak (2019).

„*Malefici per nunccium archidiaconi et comitis inventi indicentur.* (Col. I. LX.)"[261] – „Die Zauberer, die durch die Boten des Archidiakons und des Gespans aufgefunden werden, sollen gerichtet werden."[262]

In der Ausgabe von János Bak (2019):

„*LX. Malefici per nunccium archidiaconi et comitis inventi iudicentur*."[263]

– englische Übersetzung: „*60 Sorcerers discovered by messengers of the archdeacon and the ispán shall be judged by them.*"[264]

– Die durch die Boten des Archidiakons [265] und des Gespans entdeckten Zauberer sollen von ihnen selbst gerichtet werden." (Übersetzung des Autors)

Závodszky formuliert (1904):

„Neben den Strigen standen die Zauberer oder schadensbringenden Frauen im Ruf des Wunderbaren. Das Gesetz des heiligen Stephan überließ diese der geschädigten Partei. Koloman ist bereits wesentlich maßvoller. Bei ihm tritt allgemein der Gedanke hervor, dass die Sünde nicht nur den Einzelnen, sondern das Ganze, den Staat, verletzt. Daher gibt er auch in diesem Fall der individuellen Rache keinen Raum, sondern bestraft sie – wie das Konzil von Pavia (850) – kirchlich." [266]

Závodszky interpretiert das *maleficium* somit als sozial-rechtliches Delikt und lässt die christlich-ontologische Dimension vollständig außer Acht. Für ihn ist der *maleficus* nicht Vermittler dämonischen Einflusses, sondern eine Person, die die öffentliche Ordnung stört und durch kirchlich-königliche Instanzen zu beurteilen ist. Dadurch trennt er das Gesetz von jener göttlich-ontologischen Ordnung, in der menschliche Rechtsprechung niemals autonom ist, sondern stets die irdische Entfaltung der göttlichen Wahrheit darstellt. Zwischen den Gesetzestexten aus der Zeit Stephans und Kolomans findet kein „aufklärerischer Fortschritt" oder „gesellschaftlicher Wandel" statt, wie Závodszky suggeriert, sondern es erscheinen unterschiedliche Akzentsetzungen

[261] ZÁVODSZKY (1904), 43.
[262] Kálmán király I. törvénykönyve. (Körmendi Tamás fordításában) 186. [König Koloman, *Liber Primus* (in der Übersetzung von Tamás Körmendi), S. 186.]
[263] BAK (2019), 112.
[264] Ibid. 126.
[265] Der Archidiakon war ein Amt von höherem Rang als der Archipresbyter (Erzpriester). Er fungierte als unmittelbarer Stellvertreter des Bischofs in einem größeren kirchlichen Gebiet und verfügte über weitreichende disziplinarische und administrative Befugnisse. Der Archipresbyter stand hingegen an der Spitze eines Dekanatsbezirks und übte in der Regel die Aufsicht über die Pfarrer aus; sein Kompetenzbereich war gewöhnlich enger als der des Archidiakons, wenngleich Zuständigkeiten und Unterstellungsverhältnisse je nach Epoche und Region variieren konnten.
[266] ZÁVODSZKY (1904), 43.

innerhalb desselben theologischen Systems. Alle drei Herrscher – Stephan, Ladislaus und Koloman – denken innerhalb derselben christlichen kosmologischen Logik, in der das Ziel des Gesetzes nicht die Sicherung einer zentralisierten Machtordnung ist, sondern die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten göttlichen Ordnung.

Závodszky verkennt diesen Zusammenhang, weil er den Text von außen, auf begrifflicher Ebene liest, nicht aus der inneren Struktur der christlichen Ontologie heraus. Was er als „Veränderung" oder „Entwicklung" beschreibt, ist in Wirklichkeit keine chronologische, sondern eine ontologische Bewegung: die Aktivierung verschiedener Ebenen derselben Ordnung (Familie – Gemeinschaft – Kirche – Königtum) innerhalb eines einheitlichen logischen Systems. Die Interpretation von János Bak ist deshalb besonders aufschlussreich, weil sie mehr als ein Jahrhundert später entsteht und somit ein genaues Abbild der modernen akademischen Sichtweise bietet.

Obwohl Bak formale Präzision und philologische Treue anstrebt, verlässt er nicht den positivistischen und reduktionistischen hermeneutischen Rahmen, der bereits bei Závodszky vorgeprägt ist. Auch er behandelt das *maleficium* als sozial-rechtliche Kategorie, die auf die Ebene eines „öffentlichen Delikts" gehoben wird und dadurch ein gemeinsames Vorgehen von Kirche und königlicher Gewalt erforderlich macht. Seine Anmerkung, Koloman habe damit das Gesetz Stephans „modifiziert",[267] zeigt deutlich, dass auch hier in Kategorien historischer Entwicklung und nicht ontologischer Kontinuität gedacht wird.

Bak verwendet zwar nicht die dehonestierenden Formulierungen Závodszkys,[268] doch die begriffliche Grundlage seiner Interpretation ist identisch: Das *maleficium* erscheint bei ihm nicht als dämonische Intervention, sondern als eine Handlung, die die öffentliche Ordnung verletzt. Mit dieser scheinbar „neutralen" wissenschaftlichen Sprache wendet er in Wirklichkeit denselben säkularisierten Interpretationsfilter an, der das christliche Rechtssystem als Vorläufer moderner staatsrechtlicher Kategorien zu lesen versucht – während im ursprünglichen Text die Ordnung nicht politischer, sondern ontologischer Natur ist. Der Unterschied ist daher nicht weltanschaulicher, sondern rhetorischer Art: Bak formuliert differenzierter, verbleibt jedoch

[267] BAK (2019), 126.
[268] Es besteht für mich kein Zweifel daran, dass Levente Závodszky den heiligen Stephan und seine Epoche achtete; jedoch hat er sie nicht verstanden und äußerte sich in der Sprache seines eigenen „aufgeklärten" wissenschaftlichen Weltbildes des 19.–20. Jahrhunderts – und hat dadurch, wenn auch unbeabsichtigt, jene Epoche herabgesetzt, die er mit Engagement und Leidenschaft erforschte.

innerhalb derselben säkularisierten Lesart, die das *maleficium* seines theologischen Horizonts beraubt und es als „öffentlich-rechtliches Delikt“ interpretier.

Und nun betrachten wir, was die Gesetzgebung des heiligen Stephan über die *malefici* auf ontologischer Ebene und aus dämonologischer Perspektive tatsächlich aussagt.

Heiliger Stephan, Liber II, cap. XXXIV:

> „***De maleficis.*** *Ut creatura Dei ab omni laesione malignorum remota, et a nullo detrimentum sui passura maneat, nisi a Deo, a quo et augmentatur, secundum decretum senatus statuimus magni caucionem terroris veneficis et maleficis, ut nulla persona maleficio aut veneficio quemquam hominum subvertere a statu mentu* (sic) *mentis, aut interficere audeat. Ast si quis vel que posthac hoc praesumpserit, tradatur in manus (manus bis) maleficio lesi, aut in manus parentum eius, secundum velle eorum diiudicandum. Si vero sortilegio utentes invenientur, ut faciunt in cinere, aut his similibus, ab episcopis flagellis emendentur.*”[269] – „Damit die Schöpfung Gottes von jeglicher Schädigung durch die Bösen fernbleibe und von niemandem Schaden erleide außer von Gott, von dem auch ihr Wachstum kommt, haben wir gemäß dem Beschluss des königlichen Rates eine äußerst strenge Abschreckung gegen Giftmischer und Schadenszauberer festgesetzt, sodass keine Person es wage, durch Zauberei oder Gift einen Menschen aus dem Zustand seines Verstandes zu bringen oder zu töten. Wenn aber jemand – Mann oder Frau – dies künftig zu tun wagt, soll er in die Hände dessen gegeben werden, der durch den Schaden betroffen wurde, oder in die Hände seiner Angehörigen, damit sie nach ihrem Willen über ihn richten. Wenn aber Personen gefunden werden, die Wahrsagerei betreiben, wie sie es mit Asche oder ähnlichen Dingen tun, sollen sie von den Bischöfen durch Züchtigung gebessert werden.“ [270]

[269] BARTONIEK (1935), 34–35.
[270] Ibid. 57. „Hogy Isten teremtménye a gonosztevők minden bántalmától ment maradjon és senkitől kárt ne szenvedjen, csupán Istentől, kitől való gyarapodása is, a királyi tanács határozata értelmében igen félelmetes óvást tettünk a méregkeverők és megrontók ellen, hogy semmiféle személy varázslással vagy méregkeveréssel egyetlen embert se merjen eszéből kiforgatni vagy megölni. De, ha valaki, férfi, vagy asszony ezután ezt merészelné, adassék a megrontással sújtott kezére, vagy annak rokonságáéra, hogy azok tetszésük szerint ítélkezzenek felette. Ha pedig jövendőmondással foglalkozókat találnak, amint azt hamuból és más hasonlókból cselekszik, a püspökök korbáccsal javítsák meg őket.”

Das *maleficium* und das *veneficium* als zwei Wirkungsstufen dämonischen Wissens

Dieser Abschnitt des Gesetzes – „*dass keine Person es wage, durch Zauberei oder Gift einen Menschen aus dem Zustand seines Verstandes zu bringen oder zu töten*“ – verbietet auf den ersten Blick zwei unterschiedliche Vergehen: die Verderbung des Verstandes (*subvertere a statu mentis*) und die Tötung des Körpers (*interficere*). Liest man den Text jedoch aus der Perspektive des christlich-ontologischen Weltbildes, so lassen sich diese beiden nicht voneinander trennen, da beide das im Menschen widerspiegelte göttliche Ebenbild (*imago Dei*) zerstören. Das Giftmischen (veneficium) ist daher kein bloßer physischer Mord, sondern die Anwendung dämonischen Wissens (scientia daemonum), durch das der Mensch in die göttliche Ordnung des geschaffenen Lebens eingreift. Nach dem ersten Buch Henoch (8,1–2) stammt die Kenntnis von Pflanzen und Metallen ursprünglich von den Wächtern, den gefallenen Engeln, und ihr Zweck war nicht Heilung, sondern Zerstörung – also die Korruption der geschaffenen Welt. Die Verderbung (*maleficium*) betrifft den Verstand, die Seele und das göttliche Ebenbild selbst und geschieht ebenfalls durch dämonische Vermittlung. Der Verderber ist daher nicht einfach ein Mensch, der seine inneren Neigungen nicht zu beherrschen vermag, sondern ein Vollstrecker dämonischen Willens: ein Mensch, der bewusst mit dem Bösen zusammenwirkt, um die menschliche Natur zu deformieren.

Das Gesetz formuliert somit nicht zwei getrennte Verbote, sondern beschreibt ein und dasselbe ontologische Phänomen auf zwei Wirkungsstufen: die eine richtet sich gegen den Körper, die andere gegen die Seele, doch beide entspringen derselben ursprünglichen dämonischen Wissensquelle. Aus dieser inneren ontologischen Logik heraus lässt sich die betreffende Passage folgendermaßen lesen: „Niemand soll es wagen, das Wissen der Dämonen (durch Zauberei oder Gift) dazu zu verwenden, das Ebenbild Gottes im Menschen zu beschädigen – sei es im Verstand oder im Körper.“ Hier sind *maleficium* und *veneficium* nicht zwei unterschiedliche Arten von Vergehen, sondern zwei Erscheinungsformen derselben geistigen Unordnung: die dämonische Intervention in das menschliche Dasein, die das *imago Dei* verletzt und dadurch die gesamte Schöpfung trifft.

Zusammenfassung: Im Gesetz des heiligen Stephan sind „Giftmischen“ und „Verderbung“ daher keine bloßen kriminalisierten Handlungen, sondern ontologische Störungen der Ordnung, die die Wiederaufnahme dämonischen Wissens durch den Menschen in Zusammenarbeit mit dem Satan darstellen. Ziel des Gesetzes ist nicht die politische Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen

Ordnung, sondern der Schutz der göttlichen Ordnung: die Bewahrung des im Menschen widergespiegelten göttlichen Ebenbildes gegenüber dämonischer Einflussnahme.

Die theologische Ordnung des irdischen und des göttlichen Gerichts in den Gesetzen des heiligen Stephan und König Kolomans

Die Gesetzgebung des heiligen Stephan stellt keine zufällige Anwendung eines frühen Strafrechts dar, sondern die Verwirklichung einer theologischen und ontologischen Struktur, die auf der Ordnung der Offenbarung gründet. Im Bereich des *maleficium* kann die Aufgabe des Herrschers nicht auf die moderne Vorstellung der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung reduziert werden, die durch ein Machtmonopol und politische Zielsetzungen erreicht wird, sondern sie besteht im Schutz des nach dem Ebenbild Gottes (*imago Dei*) geschaffenen Menschen vor dämonischer Verderbnis. Die ontologische Grundlage des Gesetzes wurzelt im noachitischen Bund, in dem Gott erklärt :

> „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden;
> denn als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.“ (Gen 9,6).

Diese Aussage legt das Prinzip der göttlichen Rechenschaft fest: Das irdische Leben ist geheiligt, weil es das Ebenbild Gottes trägt, und wer es zerstört, greift das Ebenbild Gottes in der geschaffenen Welt an. Deshalb sind Mord, Verderben oder jede Handlung zerstörerischen Ursprungs nicht lediglich menschliche, sondern ontologische Vergehen.

Dieses göttliche Prinzip wird im mosaischen Gesetz in der Form der *lex talionis* weiter entfaltet:

> „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß,
> Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme.“ (Ex 21,23–25).

Dies ist kein blinder Akt der Rache, sondern das Prinzip der gerechten Proportionalität und der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung. Im mosaischen Recht liegt die Verantwortung für die Rechtsprechung bei der Gemeinschaft, da die Sünde die gesamte Gemeinschaft beschädigt. Diese Ordnung übernimmt der heilige Stephan in das Gesetz des christlichen Königtums: Wenn er den wegen *maleficium* verurteilten Täter in die Hände des Geschädigten oder seiner Familie übergibt, übt er nicht das Recht der Rache aus, sondern stellt die Möglichkeit – und zugleich die Verantwortung – der Wiederherstellung jener Mikrogemeinschaft wieder her, in der das göttliche Ebenbild verletzt wurde.

Die Familie als kleinste, aber zugleich heiligste Einheit der geschaffenen Ordnung ist das Spiegelbild des Hauses Gottes (domus Dei) und trägt daher eine theologische Verantwortung für die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung. An dieser Stelle ist es sinnvoll, auf ein früheres Kapitel zurückzuverweisen, in dem das Buch Tobit aus dämonologischer Perspektive analysiert wurde. Dort wurde deutlich, dass Tobit kein passiver Beobachter dämonischer Angriffe auf Familien ist, sondern ein aktiver Teilnehmer an der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung, entsprechend den Weisungen des Erzengels Rafae.

Jesus selbst ermächtigt nicht nur die Apostel, sondern alle Gläubigen, Dämonen auszutreiben und Macht über das Böse auszuüben:

> „Die Zeichen aber, die die Glaubenden begleiten werden, sind diese: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden.“ (Mk 16,17–18).

Diese Beispiele zeigen klar, dass der Kampf gegen die Dämonen nicht nur ein „Privileg“ höherer kirchlicher Ebenen ist, sondern eine Pflicht des im Glauben lebenden Menschen. Genau diese Logik erscheint im Gesetz des heiligen Stephan: Der Schutz der göttlichen Ordnung ist keine theoretische, sondern eine konkrete Verantwortung – auch auf der kleinsten und verletzlichsten Ebene der Gemeinschaft.

Die Rückbindung an das Alte Testament bedeutet dabei keineswegs eine Vernachlässigung der neutestamentlichen Offenbarung, denn Christus selbst sagt:

> „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.“ (Mt 5,17)

Ebenso:

> „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen.“ (Mt 26,52)
> und
> „Und die Toten wurden gerichtet nach ihren Werken.“ (Offb 20,13).

Diese Aussagen bedeuten nicht die Aufhebung der irdischen Rechtsprechung, sondern bestimmen deren Grenzen und Aufgabe. Der Christ – und insbesondere der König – ist nicht Richter des Endgerichts, denn das endgültige Urteil steht allein Gott zu. Doch er ist verpflichtet, jene Handlungen zur Rechenschaft zu ziehen, die im menschlichen Bereich gegen Gott und im Dienst Satans geschehen und die geschaffene Ordnung zerstören. Das irdische Gericht ist daher

keine Verletzung des göttlichen Rechts, sondern dessen irdische Verwirklichung: die Übernahme von Verantwortung für die Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung durch Mensch und Gemeinschaft

Das Urteil über die *malefici* kann folglich nicht als eine auf modernem gesellschaftlichem Konsens beruhende Strafe verstanden werden, sondern ist ein sakraler Akt: die Beendigung der Zusammenarbeit mit dem Dämonischen und die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung innerhalb der Gemeinschaft. Daher unterscheidet sich in den Gesetzen des heiligen Stephan und König Kolomans die *striga* klar vom *maleficium*. Die *striga* – als *illusio daemonum* – ist ein nicht existierendes Wesen; daher muss eine solche Anklage dem Priester übergeben werden, der durch Lehre und geistliche Heilung die Täuschung auflöst.

Der maleficus hingegen ist ein bewusster Träger dämonischer Kraft, der auf ontologischer Ebene das imago Dei zerstört und daher dem irdischen Gericht unterliegt. Diese doppelte Unterscheidung gehört zu den tiefsten theologischen Einsichten des christlichen Königsrechts: Das endgültige Schicksal der Seele wird von Gott gerichtet, doch der Schutz der göttlichen Ordnung auf Erden ist Pflicht des Menschen.

Die Gesetzgebung König Kolomans ist daher kein Ausdruck der Stärkung weltlicher Macht, sondern die Ausweitung der göttlichen Ordnung auf die Erde. Indem er die Fälle der *malefici* dem gemeinsamen Gericht von Archidiakon und Gespan überträgt, entzieht er der Familie nicht das Recht auf Gerechtigkeit, sondern hebt es innerhalb der Hierarchie der göttlichen Ordnung auf eine höhere Ebene. Während im Gesetz des heiligen Stephan die Familie – als Mikrokosmos – Träger der Wiederherstellung der Ordnung war, verwirklicht sich bei Koloman dieselbe göttliche Wahrheit im gemeinsamen Dienst von Kirche und Königtum. Der Grund dafür liegt darin, dass die kirchliche Würde – hier der Archidiakon als Vertreter der Kirche – und der Gespan als Repräsentant des sakralen Königtums gemeinsam die sakrale Ordnung verkörpern. Die Kirche bewahrt die Vollmacht der Schlüssel Petri und dient als Trägerin der göttlichen Wahrheit in der irdischen Ordnung:

> „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16,18–19)

Auch die Verantwortung des *rex iustus* ist göttlich begründet, jedoch nicht autonom:

> „Wenn er den Thron besteigt, soll er sich eine Abschrift dieses Gesetzes in ein Buch schreiben lassen … Es soll bei ihm sein, und er soll alle Tage seines Lebens darin lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten und alle Worte dieses Gesetzes und diese Satzungen zu bewahren und sie zu erfüllen.“ (Dtn 17,18–19)

sowie:

> „Gott, gib dein Recht dem König, dem Königssohn deine Gerechtigkeit! Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen nach dem Recht.“ (Ps 72,1–2).

Der König ist somit kein absoluter Herrscher, sondern Träger der göttlichen Ordnung, der „im Namen des Herrn richtet“. Daher ist Kolomans Entscheidung, das *maleficium* vor ein kirchlich-königliches Forum zu bringen, keine Zentralisierung von Macht, sondern die Ausübung theokratischer Verantwortung: Wer königliche Gewalt ausübt, repräsentiert die Ordnung Gottes auf Erden und handelt im Kampf gegen die dämonische Zerstörung gemeinsam mit der Kirche.

Wie sehr das Königtum weder als autonome Institution noch als unabhängig vom göttlichen Ursprung verstanden werden kann, wird in der Heiligen Schrift eindeutig formuliert.

DAS KÖNIGTUM IST KEINE GÖTTLICHE AUTONOMIE, SONDERN EINE KONZESSION

In der Ordnung der Heiligen Schrift ist das Königtum kein ursprünglicher Zustand, sondern eine Konzession: Als Israel „wie die anderen Völker sein will“, fällt die Antwort Gottes dramatisch aus:

> „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, sodass ich nicht mehr König über sie sein soll.“ (1Sam 8,7).

Der König ist daher biblisch nicht die Quelle der göttlichen Ordnung, sondern deren unter dem Gericht stehender Hüter. Dies wird auch im mosaischen Gebot festgehalten: Die Herrschaft des Königs ist nur dann gerecht, wenn er sich dem Gesetz unterordnet und es „sein Leben lang liest“ (vgl. Dtn 17,18–19).

In der christlichen Ordnung wird dieselbe Struktur zur Logik des Dienstes gereinigt: Der „Schlüssel“ ist kein Besitz, sondern ein Auftrag (Mt 16,18–19; vgl. Jes 22,22). Aus dieser Perspektive wird verständlich, dass das königlich-kirchliche Forum keinen Machtzuwachs darstellt, sondern die institutionelle Form delegierter Verantwortung ist: die Wiederherstellung der Ordnung im Namen Gottes, nicht deren Besitz.

Diese Weltsicht gilt in besonderer Weise für ein Volk, das unter einem apostolischen Königtum lebt. Die sakralen Grundlagen des Apostolischen Königreichs Ungarn wurden vom heiligen Stephan gelegt, als er seine Krone der Königin der Engel, der unbefleckten Frau, der Herrin der Ungarn, der seligen Jungfrau Maria darbrachte. Dieser Akt war keine romantische Geste, sondern der theologische Höhepunkt königlichen Selbstbewusstseins, die endgültige Rückbindung der Macht in die göttliche Ordnung. In jener Epoche begann eine solche Darbringung nicht in einer Urkunde, sondern in der Handlung selbst – und besaß darin ihre rechtliche Gültigkeit: Das Wort und die Tat des Herrschers trugen die Kraft eines Siegels. Die Übergabe der Krone an Maria ist daher selbst ein Quellenereignis, auch wenn kein schriftlicher königlicher Erlass mit der Handzeichnung des heiligen Stephan erhalten geblieben ist. Denn in der Logik des sakralen Königtums ist die Tatsache der Darbringung selbst das Dokument: ein geistlicher Akt, der sich in der Ordnung Gottes und in der von den Engeln bezeugten Überlieferung vollzogen hat. Die „Quelle“ ist in diesem Sinne nicht das Papier, sondern die in die Wirklichkeit eingeschriebene Tat – das Siegel eines Bundes zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre.[271] Die ungarischen Herrscher, die unter dem Kreuz stehen, verwirklichen dies. Die Gesetzgebung König Kolomans ist daher keine Ausweitung der Macht, sondern eine Heiligung der Hierarchie. Das ungarische Königtum folgt damit keiner reduktiven politischen Ordnung, sondern einer an der Ordnung der Engel orientierten Struktur, die aus der theologischen Wirklichkeit des unter den Schutz der Jungfrau gestellten *Regnum Marianum* hervorgegangen ist.

Die beiden aus dem göttlichen Recht hervorgehenden Akte (bei Stephan und Koloman) stehen somit nicht im Gegensatz zueinander und heben sich nicht gegenseitig auf, sondern bilden zwei Schichten derselben göttlichen ontologischen Ordnung: Die Kirche ist die Hüterin der Seele, der König der Hüter der zeitlichen Ordnung – doch beide empfangen ihre Autorität aus derselben Quelle: aus der Wahrheit Gottes. Deshalb vollzieht König Koloman in diesem Zusammenhang keine rechtliche Reform, sondern eine ontologische Verschiebung der Ebene. In der Struktur der irdischen Ordnung wird die Entfaltung der christlichen Ontologie sichtbar: Die göttliche Wahrheit nimmt im Gericht Gestalt an, und Kirche und König wirken als zwei Arme Gottes zum Schutz des im Menschen widergespiegelten göttlichen Ebenbildes (*imago Dei*). Durch diese Verschiebung werden die Rechte des Opfers und seiner Familie nicht aufgehoben, sondern durch die Vermittlung

[271] Für die Geschichtswissenschaft ist kein primäres schriftliches Dokument über die Darbringung überliefert; sie wird „lediglich“ in der Legende des heiligen Stephan bewahrt. In der Logik des sakralen Königtums jedoch trägt die Handlung selbst den Quellenwert. Die Tatsache der Darbringung wird durch die liturgische Tradition, die Kirchenstiftungen sowie durch die kirchlichen Reflexionen späterer Jahrhunderte bestätigt, sodass die Handlung – auch wenn sie nicht schriftlich fixiert wurde – dennoch als rechtliche und theologische Realität fortlebt.

kirchlicher und königlicher Autorität institutionalisiert. Das Ziel bleibt jedoch unverändert: die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung in der geschaffenen Welt.

Nun gilt es zu entfalten, was – oder vielmehr wer – jenes widernatürliche Wesen gewesen sein könnte, das die antiken dämonischen Strukturen in der Gestalt der *strix* (*στρίξ*) bewahrt haben und dessen Erinnerung in der späteren Vorstellung der *striga* fortlebt. Die Kirche hat dieses Wesen über Jahrhunderte hinweg konsequent als eigenständige ontologische Realität verneint – während verschiedene polytheistische Weltbilder hartnäckig an der „Realität" einer nächtlichen, zur Verwandlung fähigen räuberischen Entität festhielten, die Säuglinge und Unschuldige vernichtet, sie gleichsam von innen heraus verzehrt, und diese Vorstellung später mit der Fähigkeit menschlicher „Verwandlung" verknüpften.

Wir müssen die Auffassung des antiken polytheistischen römischen Rechts hinsichtlich der mit der *strix* verwandten schädigenden Praktiken (*maleficium, veneficium, nocturna maleficia*) untersuchen, denn gerade in diesen wird der radikale Perspektivwechsel greifbar, den das christliche Weltbild hervorgebracht hat.

13. *STRIX IM GLAUBENSSYSTEM DER ANTIKEN HEIDNISCHEN WELT*

Zur Klärung des Ursprungs der *striga* ist es notwendig, zur frühesten Schicht der antiken Welt zurückzukehren, in der die lateinische *strix* – griechisch *στρίξ / στριγός* – noch keine gestaltwandelnde weibliche Figur bezeichnete, sondern ein unheilvolles, nächtliches Wesen, das einer in sich verkehrten, der Schöpfungsordnung entgegengesetzten Seinsweise angehört. In den griechischen Quellen erscheint die *στρίξ* als ein nächtliches, „vogelartiges" Wesen, dessen Auftreten Unglück, Krieg oder Tod ankündigt. [272] Bereits in dieser frühen Phase handelt es sich jedoch nicht um zoologische Beobachtung: Bewegung, Körperhaltung, Laut und gesamte Erscheinungsweise weisen darauf hin, dass hier ein Phänomen beschrieben wird, das außerhalb der natürlichen Ordnung steht und mit den vorhandenen Kategorien lediglich angenähert – als

[272] Die griechischen Lexika halten übereinstimmend fest, dass στρίξ/στριγός ursprünglich keine weibliche Gestalt bezeichnet, sondern ein „als nächtlicher Vogel benanntes Wesen": *στρίξ, ἡ, γεν. στριγός· νυκτερινόν τι πτηνὸν καλούμενον, οὕτως ἐκ τῆς ὀξείας αὐτοῦ κραυγῆς* („ein nächtliches, vogelartiges Wesen, das seinen Namen von seinem schrillen, unheilvollen Laut erhält"). Diese Bestimmung bestätigt, dass die ursprüngliche Bedeutung der *strix* eine portentöse, unheilvolle nächtliche Entität ist und nicht eine gestaltwandelnde weibliche Figur. Quelle:: HESYCHIUS Alexandrinus, Lexicon, sigma 1839; ed. *Oxford Anecdota Graeca*, vol. 2, 141. Online PDF: https://myria.math.aegean.gr/lds/data/volD/pdf/pg_0141.pdf [Letzter Zugriff: 23.11.2025]

„Vogel“ – dargestellt werden konnte. Damit trägt die στρίξ von Beginn an eine **invers-ontologische Qualität**: eine Existenzform, die die Ordnung der geschaffenen Wirklichkeit nicht voraussetzt, sondern verletzt und verkehrt. Aus christlicher Perspektive ist hierin bereits das Echo einer dem Menschen fremden geistigen Einwirkung erkennbar. Die paganen Kulturen beschreiben nicht ein Wesen innerhalb der Schöpfung, sondern die verzerrte Wahrnehmung einer Realität, die sich der Ordnung der Schöpfung entzieht. Das Christentum erkennt in diesem Phänomen daher keine eigenständige ontologische Entität, sondern die Wirkung dämonischer Täuschung.[273]

Diese Einsicht artikuliert bereits Tertullianus. In *Adversus Valentinianos* (Kap. 3) vergleicht er die Konstruktionen der Häretiker mit den kindlichen Schreckbildern der heidnischen Vorstellungswelt: *Lamiae turres et pectines Solis*.[274] Damit verweist er ausdrücklich auf jene dämonischen Frauengestalten, die im paganen Denken als reale Bedrohung erscheinen. Die Lamia – und in derselben Linie die *strix* – ist für Tertullian kein reales Wesen, sondern das Produkt dämonischer Irreführung, das sich kulturell verfestigt hat. Die Aufgabe besteht daher nicht in ihrer Bestätigung, sondern in ihrer Entlarvung.

Die römische Überlieferung übernimmt dieses Motiv und führt es zugleich weiter in die Verzerrung. Bereits bei Plautus erscheinen die *striges* als nächtliche Wesen, die den menschlichen Körper von innen her zerstören.[275] Bei Ovidius (Fasti VI) erfolgt die entscheidende Bedeutungsverschiebung: Die *strix* ist zugleich dämonischen Ursprungs, vogelgestaltig und in der Lage, menschliche Gestalt anzunehmen. Ihr Ziel ist ausdrücklich das Kind; sie entzieht ihm Blut oder Lebenskraft. Ovid benennt selbst die Doppelstruktur der Überlieferung: Die *strix* ist entweder ein übernatürliches Tier oder eine Frau, die sich nachts in dieses verwandelt.[276] Diese

---

[273] *Decretum Gratiani*, *(Episcopi)* 754.

[274] Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 3.1–5. Online: *Tertullianus Opera Latina, The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.valentinianos.shtml [Zugriff: 23.11.2025]

[275] Plautus beschreibt in *Pseudolus* (V. 820–821) die verderbende Tätigkeit der Köche nicht als Verwendung von Gewürzen, sondern als Einsatz dämonischer Wesen: „*non condimentis condiunt, sed strigibus, vivis convivis intestina quae exedint*“ („Sie würzen nicht mit Gewürzen, sondern mit Strigen, die den lebenden Gästen die Eingeweide herausfressen“) Online: *T. Macci Plavti Pseudolus*, The Latin Library, https://www.thelatinlibrary.com/plautus/pseudolus.shtml? [Zugriff: 23.11.2025]

[276] Ovidius a *Fasti* VI. 130–140. soraiban írja le a *striges* démoni természetét: „*a foribus noxas (haec erat alba) dedit. / Sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis / guttura fraudabant, sed genus inde trahunt: / grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis; / canities pennis, unguibus hamus inest; / nocte volant puerosque petunt nutricis egentes, / et vitiant cunis corpora rapta suis; / carpere dicuntur lactentia viscera rostris, / et plenum poto sanguine guttur habent. / est illis strigibus nomen; sed nominis huius / causa quod horrenda stridere nocte solent.*” In der Übersetzung des Autors: „„(Die Frau) brachte in der Nacht Unheil über die Schwelle (die Nacht war hell). / Es gibt gefräßige nächtliche Vögel – nicht jene, die vom Tisch des Phineus / die Speisen geraubt haben, doch stammen sie aus derselben Linie. / Groß ist ihr Kopf, starr stehen ihre Augen, ihr Schnabel ist zum Raub geschaffen; / ihr Gefieder ist grau, ihre Krallen sind hakenförmig. / Nachts fliegen sie und jagen nach kleinen Kindern, die der Muttermilch beraubt sind; / sie reißen sie aus ihren Wiegen in ihre eigenen Nester und verderben ihren Leib. / Man sagt, sie zerreißen mit ihren Schnäbeln die weichen Eingeweide / und ihre Kehle ist gefüllt mit ausgesaugtem Blut. / Ihr Name ist *striges*; und dieser Name rührt daher, dass sie

Grenzüberschreitung wird von Dichtern wie Horaz und Properz weiter ausgebaut. Die Darstellung bewegt sich nicht im Bereich bloßer Metaphorik, sondern artikuliert die Vorstellung eines Durchgangs zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Existenz – ein Motiv, das auf eine tiefere Störung der Ordnung verweist.[277]

Zur Rekonstruktion des Hintergrunds gehört auch der archaische Kontext des Diana-Kultes. Im Nemorensis-Hain verehrte Diana ist von weiblichen Dämonengestalten umgeben, darunter die Maniae, die Festus als *deformes personae* beschreibt. Auch das Sprichwort *Multi Mani Ariciae* verweist auf diese Präsenz.[278] Hier tritt derselbe Zusammenhang hervor: weibliche, nächtliche, zerstörerische Wesen, die insbesondere Kinder bedrohen. Es handelt sich um denselben dämonischen Horizont, innerhalb dessen sich die Gestalt der *strix* herausbildet. Die frühchristliche Rezeption – insbesondere bei Isidorus Hispalensis (ca. 560–636),[279] – übernimmt dieses Material nicht, um es zu bestätigen, sondern um es ontologisch einzuordnen und zu entlarven: als Ausdruck einer Täuschung, nicht als Bestandteil der Schöpfung.

Die antike Gestalt der strix lässt sich daher auf drei stabile Merkmale zurückführen:

1. ***nocturnitas*** – nächtliche, verborgene Wirkungsweise;

---

mit schrecklichem Kreischen / in der Dunkelheit der Nacht zu schreien pflegen." Online: *P. Ovidii Nasonis Fastorum Liber Sextus, The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.fasti6.shtml? [Zugriff: 23.11.2025]

[277] Horaz stellt die metaphorische Überschreitung der Grenze zwischen menschlicher und vogelartiger Existenz in *Carmina* II,20,1–4 dar: „*Non usitata nec tenui ferar penna; biformis per liquidum aethera vates…*" („Nicht auf gewöhnlichen, nicht auf schwachen Flügeln werde ich getragen; als doppelgestaltiger Dichter fliege ich durch den klaren Äther…"). Diese Transformation wurde im antiken Denken als Hinweis auf eine Wirklichkeit verstanden, die den Übergang zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Existenz markiert. Online: *Q. Horati Flacci Carmina*, Liber II, Carmen XX, The Latin Library, https://www.thelatinlibrary.com/horace/carm2.shtml [Zugriff: 23.11.2025]

[278] FESTUS, *De verborum significatu*, 'Maniae' szócikk 145.1, 5–20. Online forrás: https://latin.packhum.org/loc/1236/1/0#0 [Zugriff: 23.11.2025]

[279] Isidorus Hispalensis erläutert in *Etymologiae* VIII,11,56–68 die Natur der heidnischen „Götter" und widmet der dreifachen Gestalt der Diana (Luna–Diana–Trivia/Hekate) eine eigene Ausführung. Auf der Grundlage Vergils (Aen. 4,511: *Tria virginis ora Dianae*) identifiziert er die „drei Gesichter" der Diana mit der Mondgöttin, der Göttin der Wildnis sowie mit der unterweltlichen Gestalt der Proserpina und deutet diese Dreigestaltigkeit als eine Vielgestaltigkeit dämonischen Ursprungs. Isidorus betont ausdrücklich, dass die von den Heiden verehrten himmlischen und irdischen weiblichen Gottheiten in Wirklichkeit dämonische Geister sind, die zum Zweck der Täuschung die Gestalten von Luna, Diana, Proserpina oder Trivia angenommen haben: „*Dianam autem… Triviam, eo quod tribus fungatur figuris*" (VIII,11,56–57). Im selben Buch klassifiziert er die gesamte Hierarchie der heidnischen „Götter" als Dämonen (VIII,11 insgesamt) und legt den Ursprung der mit ihren Kulten verbundenen nächtlichen Gestaltverwandlungen, geistigen Erscheinungen und weiblichen Dämonengestalten offen. Die spezifisch christliche Deutung der *strix* gibt Isidorus in *Etymologiae* XII,7,43: „*Striges sunt avium nocturnarum genus, quae infantes rapiunt et eorum sanguinem bibunt*". Hier erscheint die *strix* als nächtlicher Dämonvogel, der Säuglinge raubt und ihr Blut trinkt – nunmehr vollständig in einen christlich-ontologischen Deutungsrahmen eingeordnet, als eine Erscheinungsform dämonischer Täuschung. Online: *Isidore of Seville, Etymologiae*, Liber VIII, cap. 11 és Liber XII, cap. 7. https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/8*.html#1 [Zugriff: 23.11.2025]

2. ***infantofágia*** – Zerstörung des kindlichen Lebens, Entzug von Blut oder Lebenskraft;
3. ***metamorfózis*** – unnatürliche Durchlässigkeit zwischen menschlicher und tierischer Form (*forma humana ⇄ forma avis*).

Diese Merkmale bezeichnen im antiken Kontext keine „Hexe“, sondern ein nicht-menschliches, liminales und in sich deformiertes Wesen, das von der polytheistischen Welt mit ihren eigenen Begriffen zu fassen versucht wurde. Ontologisch betrachtet steht dies in Übereinstimmung mit jener Auffassung, wonach die *striga* – und ihr antikes Vorbild, die *strix* – kein der geschaffenen Ordnung zugehöriges Wesen ist, sondern die fortwirkende Erinnerung an eine vor der Sintflut entstandene Korruption darstellt, die sich über Generationen hinweg erhalten und in verzerrter Form in die klassische Literatur sowie in die volkstümlichen Vorstellungen eingeschrieben hat.

ÜBERBLICK ÜBER DAS ZWÖLFTAFELGESETZ, DIE *LEX CORNELIA DE SICARIIS ET VENEFICIIS*, DIE AUGUSTISCHEN REFORMEN UND DIE PROVINZIALEDICTE

Zur Untersuchung des in der Gestalt der *strix* / *στρίξ* bewahrten dämonischen Wesens ist es unerlässlich, einen Überblick darüber zu gewinnen, wie die polytheistische römische Welt aus rechtlicher Perspektive zum Übernatürlichen Stellung nahm. Das römische Recht stellte nämlich nicht die ontologische Realität des Wesens in Frage – diese galt innerhalb der polytheistischen Sichtweise als gegeben –, sondern ahndete jene Grenzüberschreitung, bei der ein Mensch unbefugt in die Sphäre der „Götter“ eintrat und Handlungen vollzog, die eine Imitation der Wirkungsweise von „Göttern“, Dämonen oder Geistern (*larvae, lemures, striges*) darstellten.

Die Übersicht der Gesetzgebung ist deshalb notwendig, weil hier jene grundlegende Differenz im Verständnis deutlich wird, die später die christliche Auffassung radikal von der polytheistischen trennt:

- der polytheistische Staat behandelte die nächtliche, räuberische dämonische Entität als reales, wirkmächtiges Geistwesen;
- die christliche Kirche hingegen verneinte das *strix*-Wesen ontologisch und qualifizierte das gesamte Phänomen als **dämonische Illusion**.

Die römische Welt regelte jedoch genau jenen Bereich, aus dem die Vorstellung der *strix* hervorging: den Komplex von Zauberei, Schadenszauber, schädlicher Magie und Gefährdung von

Kindern. Die rechtliche Tradition lässt sich in vier Hauptperioden gliedern, von denen jede festhält, wann und in welcher Weise eine „strix-ähnliche“ Entität in das juristische Denken eintrat.

Das Zwölftafelgesetz (451–450 v. Chr.)

Die älteste römische Rechtsquelle, das Zwölftafelgesetz,[280] befasst sich bereits mit der Frage des „Schadenszaubers“, *malum carmen* und *veneficium*. Dem Text zufolge:

- wer durch magischen Gesang Ernten „wegzaubert“, ist schuldig (*XII. Tafel: qui fruges excantassit*);
- wer Schadenszauber ausübt, ist strafbar.

Dies ist noch keine Verfolgung der *strix*, steht jedoch genau an jener Grenze, an der der Mensch die Schranken des Übernatürlichen überschreitet. In der polytheistischen Welt ist dies *hybris*: ein menschlicher Eingriff in die Sphäre der „Götter“/Dämonen, der verboten ist. Das polytheistische System schützte daher nicht den Menschen, sondern die Zuständigkeiten, Privilegien und Grenzen der „Götter“.

Die *strix*-Figuren wurden zu dieser Zeit noch unausgesprochen in die Kategorie der *larvae* / *lemures*, also der ruhelosen Toten bzw. der schädlichen Dämonen eingeordnet[281] – daraus entsteht

[280] Der ursprüngliche Text des Zwölftafelgesetzes (451–450 v. Chr.) ist verloren gegangen, vermutlich während des gallischen Angriffs im Jahr 390 v. Chr.; sein Inhalt wurde jedoch aus Zitaten klassischer Autoren (Cic. *De Leg.* 2,23–25; Gell. *Noct. Att.* 20,1,16–18) sowie aus späteren juristischen Kompilationen (Dig. 1,2,2,4–6) rekonstruiert. Zur Prohibition von *malum carmen* und *veneficium* vgl. insbesondere: CRAWFORD, M. H. (ed.): *Roman Statutes*. Institute of Classical Studies, London, 1996; GRAF, Fritz: *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, 1997.; ROBINSON, O. F.: *The Criminal Law of Ancient Rome*, Duckworth, London, 1995.

[281] Diese Erinnerung wird noch Jahrhunderte später bei Publius Ovidius Naso (43 v. Chr.–17 n. Chr.) in seinem Werk *Fasti* bewahrt. OVIDIUS: *Fasti* II. 569–582. Online: *The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.fasti2.shtml [Letzter Zugriff: 30.11.2025]: Der Abschnitt beschreibt eine Szene des Feralia-Ritus, in der eine alte Frau private Magie zur Verehrung der Tacita / dea Muta („stille Göttin“) ausführt. Tacita selbst ist eine chthonische Göttin, während die *anus* die menschliche Vollstreckerin des Ritus darstellt; im polytheistischen System galt sie als eine Person, die „Kenntnis“ von den Toten und den schädlichen Entitäten der Schattenwelt besitzt. (Innerhalb der christlichen Weltdeutung wäre dieselbe Gestalt eindeutig als *malefica*, als Hexe, zu bezeichnen.)
Die magischen Elemente des Ritus – schwarze Bohnen, ein in Blei gebundener Faden, der geheime Durchgang (das Mausloch unter der Schwelle), die magische Bindung, das Verbrennen sowie die ausgesprochene Formel – zeigen allesamt, dass die Römer mit der Wirksamkeit dämonischen Ursprungs, körperloser, nächtlich angreifender Wesen rechneten und sich gegen diese zu schützen suchten. In dieser Szene tritt eine dämonologische Struktur zutage, in der aus den Toten hervorgegangene schädliche Wesen, die Entitäten der Schattenwelt und die nächtlichen Zerstörer derselben Kategorie angehören. Die Beschreibung zeigt das früheste römische Muster der späteren *strix*/*striga*-Vorstellung: einen nächtlichen, gefräßigen, schädlichen, Grenzen überschreitenden dämonischen Wesenstyp, dessen Erinnerung sich durch die gesamte antike Literatur zieht. Der Feralia-Ritus erscheint in dieser Deutung nicht als folkloristisches Material, sondern als theologische und dämonologische Tiefenstruktur: jener Punkt, an dem die römische Religion eine Welt aus „ruhelosen Toten“ – was innerhalb der christlichen Tradition unmöglich ist, da es keine zurückkehrenden Toten gibt – und schattenhaften Dämonen „handhabbar“ zu machen versucht. Die späteren Formen des *strix*-Bildes – nächtlicher

jene Überzeugung, dass das nächtliche, kinderfressende Wesen auch in der eigenen Gegenwart als reale Existenz galt.

Die späte Republik und die Gesetze Sullas (2.–1. Jh. v. Chr., *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* – 81 v. Chr.)

Die rechtliche Verfolgung von Zauberei und Schadenszauber verschärft sich gegen Ende der Republik. Das von Sulla als Diktator erlassene Gesetz, die *lex Cornelia*,[282] bestraft:

- *veneficia*: Vergiftung, schädigende Praktiken;
- *maleficia*: magische Handlungen;
- den Besitz eines *magicus apparatus*;
- Schadenshandlungen, die einem Tötungsdelikt gleichkommen.

Hier erscheint erstmals im gesetzlichen Rahmen jenes Phänomen, das später mit der *striga*-Vorstellung verbunden wird: die Person, die die Vorrechte der „Götter" usurpiert und in einer schädigenden Weise in das Leben eingreift, wie sie den schädlichen Geistern (*lamia, strix, empousa*) zugeschrieben wurde.

Sulla setzt die Handlung des Schadenszaubers vielfach dem Mord gleich, da die Magie – nach polytheistischer Logik – *über reale Wirksamkeit verfügte*.

Raub, Aussaugung des Körpers, Misshandlung von Kindern, Konsum von Blut oder Lebenskraft – stellen Varianten derselben dämonischen Kategorie dar.
Das Tacita-Ritual zeigt deutlich, dass die römische Alltagsreligiosität mit der Existenz dämonischen Ursprungs, nächtlich angreifender Wesen rechnete und dass die „Abwehr" gegen diese in Form privater Rituale erfolgte. Das römische Recht ahndete jedoch nicht dies. Grundlage der Sanktion war nicht der Glaube oder die apotropäische Abwehr, sondern jener Moment, in dem die private Magie – *ligaturae, devotiones, veneficia* – die Grenze der Zuständigkeit der „Götter" überschritt. In den Augen der römischen Rechtsordnung lag das Problem nicht darin, dass der Mensch sich vor dämonischen Wesen fürchtete, sondern darin, dass er unbefugt in die Kompetenzen der „Götter" eingriff. Die Strafe stellt daher stets eine Form der *hybris* dar: Der Mensch imitiert oder appropriiert die Sphäre der „Götter", was nach der polytheistischen Struktur eine Verletzung der kosmischen Ordnung bedeutet.
[282] Der Inhalt der *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* ist nur in späteren juristischen Kommentaren überliefert; das früheste erhaltene Textmaterial findet sich unter *Digesta* 48.8. Vgl. *Dig.* 48.8.3pr (Marcianus 14 *Inst.*) Online: *The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest48.shtml [Letzter Zugriff: 01.12.2025]: *Eiusdem legis Corneliae capite quinto, qui venenum necandi hominis causa fecerit vel vendiderit vel habuerit, plectitur.* Die *Digesta* ist die Kodifikation Justinians aus dem 6. Jahrhundert, doch die darin zitierte Rechtsbestimmung geht auf das im Jahr 81 v. Chr. von Sulla erlassene Gesetz zurück. In diesen Gesetzen muss gesehen werden, dass sie einen grundlegend anderen Geist vertreten als die späteren christlichen Gesetzgebungen zum *maleficium*, weil die *strix* / *striga* als schädlicher nächtlicher Dämon – wie bereits gezeigt wurde – in der Literatur (Plautus, Horaz, Ovid) bereits erscheint, die römische Staatsgewalt jedoch erst dann eingriff, wenn die mit den dämonischen Wesen verbundenen Handlungen mit einer menschlichen Grenzüberschreitung, also mit Privatmagie, Schadenszauber (*veneficium*) oder Tötung, verflochten waren. Die Sanktion traf daher nicht den Gegenstand des Glaubens, sondern den unbefugten menschlichen Eingriff.

Die Zeit von Gaius Julius Caesar und Augustus – die Verfolgung der „Privatmagie“ (Ende des 1. Jh. v. Chr. – 14 n. Chr.)

Unter Caesar und insbesondere unter Augustus dient die Kriminalisierung der Magie[283] bereits eindeutig auch politischen Zielen. In der kaiserlichen Propaganda gilt:

- die staatlich gelenkte Religion = legitim;
- die Privatmagie (*privata magia*) = Auflehnung gegen die „Götter“ und die kaiserliche Ordnung.

Mehrere Edikte des Augustus (zwischen 27 v. Chr. und 10 n. Chr.) widmen besondere Aufmerksamkeit:

- schädigenden Praktiken;
- magischen Riten, die Fruchtbarkeit und Kindersegen gefährden;
- gegen gebärende Frauen und Säuglinge gerichteten „nächtlichen Angriffen“.

Hier tritt das *strix*-Motiv in konkreter Form hervor: das dämonische nächtliche Wesen, das die Lebenskraft von Kindern aussaugt und das in bildlichen Darstellungen sowie in literarischen Werken (vgl. die vorhergehenden Fußnoten) bereits klar konturiert erscheint.

Provinzialedicte und lokale Regelungen (1.–3. Jh. n. Chr.)

Die Statthalter der römischen Provinzen erließen eigene Edikte zur Bekämpfung der Magie.[284] Diese sind häufig wesentlich detaillierter als die zentralen Gesetze und spiegeln zugleich lokale Vorstellungen wider.

---

[283] CASSIUS DIO: 49.43.5–6; 53.2.4; 54.1.3; 55.31.2. Online elérés: *Roman History by Cassius Dio*, https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/49*.html [Letzter Zugriff: 01.12.2025]
Wie die Quellen bezeugen, gingen Julius Caesar und Augustus wiederholt ausdrücklich gegen die Privatmagie (*privata magia*), gegen Wahrsager, Magier und gegen solche vor, die *veneficia* ausübten. Die Ausweisungen in den Jahren 33 v. Chr. und 27 v. Chr. sowie die Edikte aus dem Jahr 11 v. Chr. und 6 n. Chr. zeigen, dass für den römischen Staat nicht der Glaube an dämonische Wesen problematisch war, sondern der menschliche Eingriff in die Zuständigkeit der „Götter“. Die literarischen Quellen der Epoche (Horaz, *Epod.* 5; 17; Ovid, *Fasti* VI. 101–128) beschreiben die *strix* als nächtlichen, Kinder vernichtenden Dämon, gegen den sich die Bevölkerung mit apotropäischer Privatmagie zu schützen suchte – eben dies sanktionierte der Staat jedoch als Verletzung des kaiserlichen Religionsmonopols.

[284] Zur provinzialen magierechtlichen Praxis vgl.:
P. Aemilius MACER: (Edictum de maleficis et mathematicis), *Papyrus Oxyrhynchus*, 1413; 1484; Digitalizált szöveg: *Duke Databank of Documentary Papyri* (DDbDP) https://papyri.info/search [Letzter Zugriff: 01.12.2025]
P. Sulpicius Similis, *Edictum*, SB XIV 12144; (DDbDP) https://papyri.info/ddbdp/sb;14;12144 [Letzter Zugriff: 01.12.2025]

Sanktioniert wurden:

- die Beschwörung der Seelen der Toten (*evocatio mortuorum*);
- Schadenszauber gegen Kinder oder Kranke;
- die Anwendung von *incantatio* und *defixio* (Zauber- und Fluchtafeln);
- angebliche Rituale der Verwandlung in Tiergestalt (*metamorphosis*) – dies verbindet die *strix* mit shapeshifter-artigen, halb menschlichen, halb dämonischen Existenzformen.

Hier wird vollständig deutlich, dass das römische Recht nicht die Existenz des übernatürlichen Wesens verneinte, sondern den Menschen bestrafte, der Handlungen vollzog, die:

- eine Imitation der Wirkungsweise dämonischer Wesen darstellen,
- einen unbefugten Eingriff in die Ordnung der „Götter" bedeuten,
- als gemeingefährlicher Schadenszauber die Gemeinschaft bedrohen.

Zusammenfassung

Das römische Rechtsdenken beruhte somit auf grundlegend anderen Voraussetzungen als die spätere christliche Weltdeutung: Nicht der Mensch als Person, nicht die Säuglinge, nicht die Opfer standen im Zentrum der Verbote, sondern die Unantastbarkeit der Zuständigkeiten der „Götter", der religiösen Ordnung und des staatlichen Kultes. Die Sanktionen im Bereich der Privatmagie – insbesondere im Zusammenhang mit nächtlichen Riten, *maleficia* und Metamorphosevorstellungen – zielten daher nicht auf eine Abwehr gegenüber „teuflischen" Wesen ab, da diese innerhalb der polytheistischen Weltdeutung über legitime kosmische Hauptfunktionen verfügten, sondern darauf, dass der Mensch nicht in jene Sphäre eindringe, die ausschließlich in

P. Abinn. 33; 38; 39.; (DDbDP) https://papyri.info/search?SERIES=p.abinn [Letzter Zugriff: 01.12.2025]; ferner Dig. 48.19.30 (Modestinus) és Dig. 48.8.3.3 (Marcianus) Online: *The Latin Library*, https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest48.shtml [Letzter Zugriff: 01.12.2025], die die Anwendung der Statthalteredikte im Einzelnen darlegen. Zur *metamorphosis*-Anklage vgl.: Apuleius, *Apologia* 47–53. Vgl. STAMATOPOULOS, Konstantinos: *Embracing the Occult. Magid, Witchcraft, and Witches in Apuleius' Metamorphoses*. (Thesis) Göttingen, 2018. Trotz seiner quellenreichen und gründlichen Arbeit bewegt sich Stamatopoulos innerhalb eines modernen Deutungsrahmens: Er liest die Magieanklagen primär als soziale, rhetorische und juristische Phänomene. Demgegenüber kennt die innere Struktur der römischen Religion und Dämonologie diese Reduktion nicht: Hinter dem *maleficium*, der *metamorphosis*-Anklage und der *strix*-Vorstellung steht innerhalb der polytheistischen Weltdeutung ein tatsächlich wirksamer, ontologisch als real betrachteter Typus dämonischer Entität. Die altchristlichen Lehrer entlarven dies dahin gehend, dass die „Verwandlung" weder eine ontologische Fähigkeit des Wesens noch eine menschliche Transformation ist, sondern dämonische Täuschung und Illusion, die für das polytheistische Denken als Realität erschien.

den Kompetenzbereich der „Götter“ und der mit ihnen verflochtenen dämonischen Entitäten gehörte.

Das römische Recht ahndete die Grenzüberschreitung. Die *strix* als nächtlicher, räuberischer Dämon war eine Norm; sanktionierbar wurde jedoch, wenn jemand sich so verhielt, als wäre er selbst ein solches Wesen, das heißt, wenn er unbefugt religiöse, übernatürliche Macht ausübte.

14. PARALLELE ODER EHER IDENTISCHE (?) WESEN IN DER HEIDNISCHEN WELT UND IM ALTEN TESTAMENT

Die *strix* ist kein isoliertes Phänomen innerhalb der polytheistischen Religionen. Die „eigenen“ dämonologischen und mythologischen Traditionen verschiedener Kulturen bewahrten ähnliche nächtliche, auf Kinder jagende weiblich-dämonische Wesen, die in ihrer Funktion, Gestalt und „verzerrten“ ontologischen Qualität mit der späteren römischen Vorstellung der στρίξ / *strix* verwandt sind:

MESOPOTAMIEN – LAMASHTU (AKKADISCH) UND LILĪTU / LILITU (SUMERISCH–AKKADISCH)

Lamashtu ist die Feindin der Neugeborenen, ein nächtlicher Dämon, der Säuglinge in der Wiege angreift, ihr Blut saugt oder sie entführt. Lilītu – der nächtliche, fliegende weibliche Dämon – ist ebenfalls eine Gefahr für Kinder, junge Männer und Mütter. Diese Wesen sind bereits im 2. Jahrtausend v. Chr. belegt, und ihre Funktion entspricht nahezu vollständig dem infantophagen Muster der römischen *strix*.

GRIECHISCHE WELT – GELLÓ / *ΓΕΛΛΩ*

Ein seit der spätarchaischen Zeit bekannter, heulender weiblicher Dämon, der gebärende Frauen und Säuglinge angreift. Die Figur bleibt auch in der byzantinischen Tradition erhalten. Das Profil des metamorphischen, nächtlichen weiblichen Dämons ist auch hier stabil.[285]

[285] JOHNSTON, Sarah Iles: *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece.* University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1999. (Gelló-hagyomány: ch. 7)

Mormó / *Μορμώ* und Mormolyké: Zur Abschreckung von Kindern verwendet, ursprünglich jedoch ein Wesen dämonischer Natur. Auch hier ist das Motiv der Entführung und des Verschlingens von Kindern präsent.[286]

Empousa / *Ἔμπουσα*: Eine mit Hekate verbundene, gestaltwandelnde weibliche Dämonengestalt, die sich nachts mit dem Ziel des Blutsaugens nähert.[287] Obwohl sie eher junge Männer angreift, ist sie in ihrer metamorphischen und nächtlichen Natur mit dem *strix*-Schema verwandt.

JÜDISCHE APOKRYPHE TRADITION – AGRAT BAT MAHLAT, NAAMAH, LILITH

Die rabbinische und spätantike jüdische Dämonologie kennt mehrere weibliche Dämonengestalten, die Neugeborene und gebärende Frauen angreifen. Die Lilith-Tradition („nächtlicher, fliegender weiblicher Dämon") steht in Verbindung mit der mesopotamischen Lilītu-Linie.[288]

Alle diese Wesen folgen demselben funktionalen und ontologischen Schema: nächtliche, gestaltwandelnde, weibliche dämonische Entitäten, die nicht zur normalen Ebene der geschaffenen Ordnung gehören und deren Präsenz mit Angriffen auf Mutterschaft, Geburt und das Leben von Kindern verbunden ist. Die *strix* ist somit kein isoliertes römisches Konstrukt, sondern Teil eines umfassenderen polytheistischen dämonologischen Musters, in dessen Zusammenhang verschiedene Kulturen – unter unterschiedlichen Namen und in unterschiedlichen Varianten – die Erinnerung an denselben verzerrten, rein geistigen Ursprungstypus eines Wesens (die Wächter und die degenerierten Hybriden) bewahrt haben. An diesem Punkt ist es notwendig, kurz auf ein verbreitetes modernes Missverständnis einzugehen.

Die archäologischen Funde, die als „Vampirgräber" bezeichnet werden, werden in der gegenwärtigen Forschung häufig so interpretiert, als würden die ihnen zugrunde gelegten Glaubensmuster in einer linearen Entwicklung die mesopotamischen Gestalten Lamashtu–Lilītu mit der römischen *strix* sowie mit den dämonischen weiblichen Wesen oder „Hexen" der Blütezeit des Christentums verbinden – obwohl die Realität letzterer von der Kirche konsequent verneint

[286] Vgl. JOHNSTON, Sarah Iles: "Child-killing demons: Mormo, Gello, Lamia." in: Johnston, S. I. (ed.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion.* OUP, Oxford, 2018.
[287] OGDEN, Daniel: *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds.* Oxford University Press, Oxford, 2002. 9–30.
[288] *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* 504–505.; NEIS, Rachel Rafael: *When a Human Gives Birth to a Raven: Rabbis and the Reproduction of Species.* University of California Press. Berkeley, 2023. 172–175.

wurde, ein Aspekt, den die moderne Forschung systematisch außer Acht lässt.[289] Der lineare Ansatz ist jedoch methodisch unhaltbar, da er Elemente zweier grundlegend unterschiedlicher Systeme miteinander verknüpft, ohne die zwischen ihnen liegenden ontologischen Ebenen zu erfassen. Die Ursache der anachronistischen Deutung liegt darin, dass der archäologische und bioarchäologische Zugang häufig ein narratives Defizit kompensiert: Wo der materielle Befund nicht für sich selbst spricht, projiziert der moderne Forscher seine eigene kulturelle Gewissheit, seinen Anspruch auf Unfehlbarkeit und seine Vorstellungen über vergangene Epochen auf die Antike und auf das *tempus Ecclesiae* zurück. Daraus entstehen jene populären, jedoch quellenlosen Behauptungen, die bei jeder vom „Normalfall" abweichenden Bestattungsweise auf einen „Vampirglauben" verweisen.

Demgegenüber folgt die vorliegende Untersuchung einer anderen Art der Rekonstruktion. Sie arbeitet nicht mit linearen „Wanderungsbewegungen" von Motiven und setzt keine kulturelle Kontinuität zwischen Vampirphänomen und antikem Dämonenglauben voraus. Sie basiert auf einer ontologischen und philologischen Analyse, die den Ursprung der *strix* / *striga* nicht als kulturelle Kette, sondern als parallelen Nachhall verzerrter, polytheistischer geistiger Strukturen versteht. Die Frage lautet daher nicht, „welches Motiv aus Mesopotamien nach Europa gelangte", sondern wie voneinander unabhängige, geographisch und zeitlich vollständig getrennte polytheistische Systeme Spuren desselben anomalen geistigen Phänomens bewahren konnten.

Das Muster ist nämlich über Kontinente hinweg identisch: nächtliche, weibliche, gestaltwandelnde, Kinder oder Schlafende angreifende dämonische Wesen erscheinen in den bereits genannten mesopotamischen Gestalten Lamashtu und Lilītu, in der griechischen Gelló und Mormó, in der jüdischen apokryphen Lilith, aber ebenso in den südostasiatischen Gestalten

[289] Vgl. a die kritische Analyse im Kapitel „Die moderne ‚Fachliteratur' archäologischer und bioarchäologischer Forschungen zur Bearbeitung ‚devianten' Materials, von ‚Vampirgräbern' und anthropologischen Funden", wo ich im Einzelnen darlege, dass die gegenwärtigen archäologischen und bioarchäologischen Deutungen den Begriff des „Vampirglaubens" in der Regel anachronistisch auf die Epochen der antiken Polytheismen und der Blütezeit des Christentums zurückprojizieren. Diese Praxis führt – bei Fehlen primärer philologischer und theologischer Quellen – zu einer begrifflichen Kolonisierung, in der die moderne Vampirvorstellung als literarisches Konstrukt an die Stelle der wirklichen Inhalte der polytheistischen dämonologischen Ontologie tritt. Die in diesem Kapitel dargestellten mesopotamischen, griechischen und jüdischen Parallelen belegen daher nicht die Kontinuität eines archäologischen „Vampirglaubens", sondern das Fortbestehen eines ganz anderen, verzerrten geistigen Musters, das ausschließlich innerhalb des (alt)christlichen logischen Systems und im Bereich der polytheistischen Ontologien interpretierbar ist und das vom Christentum nicht als existierende Realität anerkannt wird.

Pontianak / Kuntilanak[290] und Manananggal,[291] im karibischen Soucouyant,[292] im mexikanischen Tlahuelpuchi[293] oder im malaiischen Penanggalan[294]. In dieser Reihe verdient die japanische Tradition besondere Beachtung, in der Träger desselben dämonischen Musters in erstaunlicher Zahl und Vielfalt erscheinen: die *ubume* (ein liminaler, mit Blut verbundener Dämon, der gebärende Frauen und Neugeborene angreift), die *kijo* (ein menschenfressender weiblicher Dämon), der kinderraubende *sanki* sowie zahlreiche Formen fliegender oder schwebender weiblicher Gestalten,[295] die funktional vollständig dem mesopotamischen, mediterranen, europäischen und anderen „kulturellen" weiblichen Dämonenkomplex entsprechen.[296] Zwischen Japan und dem Nahen Osten, Mittelamerika oder Europa besteht im untersuchten Zeitraum keine historische Kontinuität oder nachweisbare kulturelle Verbindung; dennoch tritt dieselbe funktionale und ontologische Struktur auf. Diese Tatsache widerlegt für sich genommen die Erklärungen kultureller Diffusion oder evolutionspsychologischer Modelle einer „kollektiven Angst". Es handelt sich nicht darum, dass ähnliche gesellschaftliche Bedingungen „denselben Mythos" hervorgebracht hätten, sondern darum, dass all diese Zivilisationen den jeweiligen lokalen Nachhall desselben verzerrten, inversen geistigen Phänomens bewahrt haben. Die in kulturell und geographisch vollständig getrennten Traditionen erscheinenden, strukturell

---

[290] DUILE, Timo, Kuntilanak: Ghost Narratives and Malay Modernity in Pontianak, Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 176:2–3 (2020). 279–303.
[291] RAMOS, Maximo D, The Aswang Syncrasy in Philippine Folklore. *Asian Folklore Studies* 28:2 (1969). 231–260.
[292] ROHLEHR, Gordon: Soucouyant, Loogaroo, and the Female „Night-Flying" Figure in Caribbean Oral Tradition. *Caribbean Studies* 41:2 (2013). 23–52.
[293] CAMPAGNE, Fabián A.: Witch or Demon? Fairies, Vampires, and Nightmares in Early Modern Spain. *Acta Ethnographica Hungarica* 53:2 (2008). 381–410. https://doi.org/10.1556/AEthn.53.2008.1.12
[294] Vgl. SKEAT, Walter W.: *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula.* London: Macmillan; repr. New York: Dover. 1900/1967.
[295] Vgl. FOSTER, Michael Dylan: *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai.* University of California Press, 2009.; REIDER, Noriko: The Emergence of Kaidan-shū: The Collection of Tales of the Strange and Mysterious in the Edo Period. *Asian Folklore Studies*, 60 (2001). 79–100.*;* REIDER, Noriko T.: *Japanese Demon Lore: Oni, from Ancient Times to the Present.* Utah State University Press, 2010.; REIDER, Noriko T.: *The Emergence of Kaidan: Tales of the Supernatural in Early Modern Japan*. University of Minnesota Press, 2016.
[296] Die japanische dämonologische Tradition ist als Vergleichsgrundlage besonders wertvoll, weil das *yōkai*- und *onryō*-System unter den Mythologien der Welt einen der höchsten Grade taxonomischen Konservativismus aufweist. Der japanische Folklorebestand löst die übernatürlichen Wesen nicht in metaphorische oder psychologisierende Kategorien auf, sondern systematisiert, klassifiziert und fixiert sie ikonographisch: die *ubume* (ein weibliches Wochenbettwesen), *yamauba* (ein kinderräubender Dämon), *nukekubi* und *rokurokubi* (weibliche Gestalten, die mit sich ablösendem Kopf angreifen oder sich nachts verlängern) sowie andere liminale weibliche Entitäten besitzen genaue Beschreibungen ihres Verhaltens und ihrer Funktionen. Dies ist besonders bedeutsam, weil Japan nicht Teil der mediterran-nahöstlichen kulturellen Kette ist; diese Wesen treten also nicht als Ergebnis kultureller Diffusion auf. Die Ähnlichkeit ist daher keine Übernahme, sondern der Nachhall eines global bewahrten, voneinander unabhängigen mythisch-ontologischen Musters. Die japanische Tradition hat so in vielen Fällen sogar genauere anatomische und verhaltensbezogene Erinnerungssplitter bewahrt als die mesopotamischen oder mediterranen Parallelen, und die strukturelle Gleichheit weiblicher, nächtlicher, das Wochenbett betreffender, bluttrinkender oder liminaler Dämonengestalten in weit voneinander entfernten Kulturen lässt sich statistisch nur schwer als bloße zufällige Konvergenz erklären.

identischen weiblichen Dämonengestalten – insbesondere die Kombination von Wochenbett, Blut, Fliegen/Schweben, Nächtlichkeit und Verletzung menschlichen Lebens – bilden ein so spezifisches Muster, dass es sowohl statistisch als auch hermeneutisch zu komplex ist, um als spontane „kulturelle Konvergenz“ erklärt zu werden.

Dies ist jene Fragestellung, die im Rahmen einer korrekten interdisziplinären Forschungsgruppe untersucht werden sollte, da bereits die theoretische Annahme darauf hinweist, dass, wenn die Merkmale eines fliegenden, weiblichen, liminalen,[297] auf Säuglinge und gebärende Frauen spezialisierten Dämonentyps als voneinander unabhängige Komponenten behandelt und mit einem konservativen Wahrscheinlichkeitsmodell berechnet werden, ihr Auftreten in mehreren voneinander unabhängigen kulturellen Traditionen ein Ereignis von so geringer Wahrscheinlichkeit darstellt, dass die Erklärung einer „zufälligen Konvergenz“ statistisch nicht überzeugend ist.[298] Vielmehr weist dies auf einen gemeinsamen Ursprung hin – sei es in ontologischem oder in kulturellem Sinne.

---

[297] Der Begriff „liminal“ bezeichnet in diesem Zusammenhang keinen rituellen oder symbolischen Übergang, sondern komplexe Grenzsituationen, in denen die ontologische und biologische Ordnung des menschlichen Lebens vorübergehend offen wird. Ein solcher Zustand ist die Geburt und das Wochenbett, ebenso körperliche Prozesse, die mit Blut und Lebensbeginn verbunden sind, der Schlaf sowie der nächtliche Raum-Zeit-Bereich, die zusammen keinen stabilen Zustand, sondern eine Schwelle bilden. Das Wirken der untersuchten Dämonengestalten ist an diese Grenzsituationen gebunden, was strukturell determiniert ist und sich nicht ausschließlich durch symbolische oder psychologische Faktoren erklären lässt. Kurz gesagt: „liminal“ bezeichnet hier nicht eine einzelne Eigenschaft, sondern eine funktionale Bindung, die in einer ontologischen Überlappungszone wirkt.

[298] Die theoretische Fundierbarkeit einer Wahrscheinlichkeitsrechnung für das fragliche Muster hat der Verfasser im Rahmen eines fachlichen Austauschs mit dem Philologen und Mathematiker Professor Gábor Prószéky eigens erörtert. Dabei wurde deutlich, dass auf prinzipieller Ebene ein korrektes und wissenschaftlich vertretbares mathematisches Modell (z. B. in einem kombinatorischen und konservativen wahrscheinlichkeitsrechnerischen Rahmen) aufgestellt werden könnte, sofern der vollständige Umfang der untersuchten Textkorpora vorläge und die aus kulturell unterschiedlichen Traditionen stammenden Wesensgestalten nach einem vorab festgelegten, strengen Kriteriensystem ausgewählt würden. Die Grundlage des Modells bestünde darin, die einzelnen Merkmale (z. B. weibliches Geschlecht, nächtliche Aktivität, Liminalität, Gestaltwandlung oder Flug, gegen Wöchnerinnen und Säuglinge gerichtete Aggression, blutgebundenes Wirken usw.) als voneinander unabhängige Komponenten zu behandeln und sodann die Wahrscheinlichkeit ihres gemeinsamen Auftretens in nachweislich voneinander unabhängigen kulturellen Traditionen zu untersuchen. Nach Auffassung des Professors wäre ein solches Modell – bei angemessen konservativer Parametrisierung – quantitativ geeignet aufzuzeigen, dass das Auftreten einer derart entstehenden Struktur in mehreren voneinander isolierten Kulturen ein statistisch äußerst unwahrscheinliches Ereignis darstellt, das nicht hinreichend durch spontane kulturelle Konvergenz erklärt werden kann. Zugleich ist zu betonen, dass die tatsächliche Durchführung einer solchen Berechnung nicht Aufgabe eines einzelnen Forschers wäre, sondern die abgestimmte Arbeit einer internationalen, interdisziplinären Forschungsgruppe (Philologie, Religionsgeschichte, Mathematik und Statistik) erfordern würde. Die im Haupttext verwendete Argumentation ist daher nicht als Bezugnahme auf ein konkretes numerisches Ergebnis zu verstehen, sondern als Schlussfolgerung, die sich auf die theoretischen logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung stützt. Die vom Verfasser skizzierte logische Kette beantwortet nicht jede Frage endgültig, doch gerade hierin liegt ihre wissenschaftliche Relevanz: Sie weist auf ein Muster hin, zu dessen Erklärung die gegenwärtig dominierenden Modelle kultureller Diffusion und psychologischer Deutung nicht mehr über hinreichende Erklärungskraft verfügen. Die Frage ist daher nicht, ob es einen gemeinsamen Ursprung gibt, sondern mit welcher Terminologie und Methodik er angemessen beschrieben werden kann. Der jungsche Begriff des kollektiven Unbewussten eignet sich beispielsweise zur Beschreibung

Die Quelle der wiederkehrenden Muster ist daher nicht eine historische Übernahme, sondern ein identischer **ontologischer Ursprung**, den die polytheistischen Traditionen fragmentarisch – mit Ausnahme des japanischen Mythensystems, das die metaphysische Korruption in großer Zahl und systematischer Klassifikation überliefert hat – verzerrt und in ihrer jeweiligen mythologischen Sprache bewahrt haben.

Die *strix* / *striga* ist daher weder ein Vampir noch eine aus dem Folklore hervorgegangene „Hexe", sondern das Erinnerungsbild eines inversen ontologischen Wesens, das innerhalb der christlichen Tradition nicht existieren kann, da es außerhalb der Kategorien der geschaffenen Ordnung steht. Die in den polytheistischen Traditionen überlieferten Formen – Schatten, nächtliche weibliche Gestalten, blutsaugende oder Kinder bedrohende Wesenheiten – sind nicht Produkte eigenständiger mythologischer Welten, sondern Fragmente einer korrumpierten, vorsintflutlichen Verzerrung. Dieser Zustand bildet jene raum-zeitliche Kluft, die die Heilige Schrift nur fragmentarisch erkennen lässt und die Gott durch die Sintflut endgültig verschlossen hat: „*Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen…*" (Gen 6,7).

Die in späteren Kulturen überlebenden Gestalten existieren nicht mehr innerhalb dieser ontologischen Realität, sondern stellen lediglich verzerrte, fragmentarische Nachhallerscheinungen der Unordnung dar: erneut inszenierte dämonische Illusion, verstärkende Suggestion, deren Ziel es ist, die Erinnerungsbilder der archaischen Welt fortbestehen zu lassen – ohne reale ontologische Existenz. Daher begegnen wir Bezeichnungen wie *strix*, *striga* oder – im Buch Jesaja – dem nächtlichen weiblichen Wüstenwesen: „*Dort treffen Wüstentiere mit Hyänen zusammen, und ein Dämon ruft dem anderen zu; dort findet auch Lilith ihre Ruhestatt…*" (Jes 34,14)

Dieser Satz ist eine *fissura*, ein reflektiertes Signal: Innerhalb der streng gereinigten Ordnung des biblischen Kanons ist eine archaische Erinnerungsspur erhalten geblieben, die auf eine vorsintflutliche Verzerrung verweist, die selbst durch die Sintflut ausgelöscht wurde. Unter den zahlreichen „kulturellen" Nachklängen ist daher diese eine, tiefste archaische Spur zu verfolgen, um zur Quelle zu gelangen – dorthin, wo der Fall der Engel, die Rebellion der Wächter und die

gewisser grundlegender symbolischer Strukturen – etwa der Mutter, des Schattens oder des Todes – in ihrer kulturübergreifenden Präsenz. Im vorliegenden Fall stehen wir jedoch nicht vor verschiedenen kulturellen Erscheinungsformen eines einzigen Archetyps, sondern vor der Wiederkehr eines äußerst eng bestimmten, funktional konsistenten und destruktiven Rollenkomplexes. Das spontane, voneinander unabhängige Entstehen einer derart spezifischen Merkmalskombination lässt sich nicht mehr allein durch die allgemeine Wirksamkeit archetypischer Muster erklären.

Entstehung der hybriden Welt erstmals und zugleich endgültig die geschaffene Ordnung durchbrachen.

Von hier aus wird die Richtung klar. Es genügt, zurückzuverfolgen und jenen Wächter im *Ersten Buch Henoch* zu identifizieren, dessen ursprüngliche Aufgabe der Schutz von Familie, Kind und Geburt war. Denn was in späteren Zeiten als *strix*, *striga*, Lilith und unter vielen anderen Namen überliefert wurde, ist das kontaminierte, pervertierte Gegenbild genau dieses Aufgabenbereichs: die Umkehrung einer Funktion, die von Gott ursprünglich zum Schutz bestimmt war. Die Quelle ist daher weder eine Dämonenart noch ein eigenständiges mythologisches Wesen, sondern das verzerrte Erbe eines gefallenen Wächters, entstanden im verstörenden Chaos der vorsintflutlichen Welt. Doch an diesem Punkt überlagert die christliche Selbstverortung die forschende Neugier (in meinem Fall in jedem Fall). Denn das Wirken der Wächter wurde von Gott endgültig abgeschlossen:

> „Die Engel aber, die ihre Würde nicht bewahrten, sondern ihre Wohnstätte verließen,
> hat er mit ewigen Fesseln in der Finsternis für das Gericht des großen Tages verwahrt."
> (Jud 6)

Jesus Christus ist nicht gegen die Wächter gekommen. Seine Erlösung war eine andere und unendlich größere: „**Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören.**" (1 Joh 3,8). Von diesem Zeitpunkt an besteht die Aufgabe der Kirche nicht mehr in der Welt der vorsintflutlichen Wesen, sondern in der Erkenntnis, Behandlung und Austreibung der realen dämonischen Ordnung: jener Wesen, die aus der luziferischen Rebellion hervorgegangen sind und in allen Phasen von Leben und Tod eine Gefahr darstellen.

Hier endet auch dieser Abschnitt meiner Forschung. Wer die dargestellte logische Kette verstanden hat, kann die wahre Identität der unter den Namen *strix*, *striga*, *Lilith* und zahllosen weiteren Bezeichnungen überlieferten dämonischen Hybriden weiter entfalten – doch dies gehört nicht mehr in den Bereich der christlichen Theologie, sondern in den verblassenden Schatten jener Welt, die Gott einst gerichtet und endgültig abgeschlossen hat.

15. DIE „MARIONETTISIERUNG“ DER DÄMONEN UND DIE RECHTSORDNUNG DES KREUZES

DIE METHODISCHEN UND INTERPRETATIVEN PROBLEMATIKEN DER SOGENANNTEN „VAMPIRGRÄBER“ UND GRUNDSÄTZLICH DER CHRISTLICHEN BESTATTUNGEN

In der Literaturübersicht wurde gezeigt, dass der Begriff „Vampirgrab“ im modernen archäologischen und bioarchäologischen Diskurs zu einem sich selbst reproduzierenden, anachronistischen Konstrukt geworden ist, das sich weitgehend von der historischen Realität gelöst hat. Das Phänomen wird nicht durch Primärdaten geformt, sondern durch medienwirksame, leicht konsumierbare Narrative. Ziel des vorliegenden Kapitels ist daher nicht die Rekonstruktion einzelner Gräber – dies ist methodisch auch nicht möglich –, sondern die Bestimmung jener Grundprinzipien, entlang derer die Untersuchung dieses Feldes überhaupt wissenschaftlich fundiert werden kann.

Das erste und schwerwiegendste Hindernis der Forschung besteht darin, dass die wichtigste Primärquelle – die archäologische Dokumentation der Gräberfelder[299] – faktisch unzugänglich ist. Grabungstagebücher, Lagepläne, stratigraphische Beobachtungen und detaillierte Beschreibungen stellen jene Daten dar, die die Grundlage jeder Interpretation bilden würden, verbleiben jedoch zumeist in geschlossenen Systemen. Infolgedessen sind sekundäre Publikationen häufig fragmentarisch und selektiv, was notwendigerweise zu Verzerrungen in der Interpretation führt.

Die Tragweite dieses Problems wird durch ein pannonisches Beispiel deutlich. Die in den 1960er Jahren von Klára Póczy freigelegten Mumiengräber wurden lange Zeit in der Fachliteratur als römische, von ägyptischen Einflüssen geprägte Bestattungen interpretiert. Die entscheidende Erkenntnis lag jedoch in einem einzigen Halbsatz im archäologischen Grabungstagebuch, dessen Bedeutung von der späteren Forschung nicht erkannt wurde. Für mich wurde diese Bemerkung zum Schlüssel: Sie machte deutlich, dass das Scheitern der Interpretation nicht im Fehlen von Objekten lag, sondern im Fehlen eines geeigneten Deutungsrahmens.

Für eine Perspektive nämlich, die kennt:

[299] Das Grabungstagebuch ist eine Primärquelle für den Vorgang der Ausgrabung, jedoch keine Primärquelle für den ursprünglichen Akt der Bestattung.

• a die Ontologie der christlichen Bestattungsriten,

• den theologischen Status des Leibes,

• den rituellen Schutz gegen das Böse,

• die Schicht des Märtyrer- und Heiligenkultes,

• owie die Dynamik der paganen–christlichen Grenzsituation,

wird der im Grabungstagebuch erscheinende „Halbsatz“ nicht zu einer nebensächlichen Angabe, sondern zu einem entscheidenden Beweis.

Die Rekonstruktion nimmt in diesem Licht eine eindeutige Richtung:

• die pannonischen Mumiengräber sind keine ägyptisierenden römischen Bestattungen,

• sondern frühchristliche Riten,

• die der Integrität und dem Schutz des Leibes dienen,

• gemäß der inneren Logik der christlichen Dämonenauffassung und Ontologie.

Damit kann auch das Phänomen des „duftenden Leichnams“ nicht länger als hagiographischer Topos behandelt werden, sondern bedarf einer Neubewertung.

All dies ist jedoch lediglich ein Symptom eines umfassenderen methodischen Problems. Die Untersuchung sogenannter „Vampirgräber“ ist von vornherein ungültig, wenn der hermeneutische Rahmen fehlt, in dem diese Phänomene entstanden sind. Ohne Kenntnis der inneren Logik paganer Kulte und ihrer dämonologischen Strukturen sind Bestattungsgesten und sogenannte „apotropäische“ Riten nicht interpretierbar. Ebenso unerlässlich ist das Verständnis der frühchristlichen Reaktionen: wie die frühe Kirche Tod, Leib, Grab und die Wirksamkeit dämonischer Kräfte innerhalb der in Christus wiederhergestellten Ordnung zurückgewiesen, transformiert und neu interpretiert hat.

Es kann nicht erwartet werden, dass jeder Forscher dieses Wissensfundament jedes Mal neu aufbaut – doch dessen Fehlen führt zwangsläufig zu verzerrten Interpretationen. In diesem Zusammenhang sind jene Arbeiten von besonderem Wert, die zumindest die horizontale Schicht der paganen Welt mit großer Präzision erschließen. Daniela Urbanovás Monographie *Latin Curse*

Tablets of the Roman Empire[300] stellt ein solches Grundlagenwerk dar: Mit philologischer Genauigkeit, typologischer Konsequenz und umfassender Korpusauswertung kartiert sie die Welt der lateinischen *defixiones*. Wer dieses Material nicht kennt, kann auch die Struktur des Phänomens nicht erkennen.

Doch genau hier beginnt das Problem.

Was fehlt – und was ergänzt werden muss

Urbanovás Arbeit bleibt trotz ihrer gesamten philologischen Stärke strikt horizontal. Die dämonischen Kräfte, der reale ontologische Status der Riten sowie die rechtlich-geistige Logik, auf der die *defixiones* beruhen, werden nicht entfaltet. Der in der Monographie verwendete Ausdruck „supernatural powers" erfüllt lediglich eine beschreibende Funktion und stellt keine ontologische Kategorie dar. Die christliche Weltdeutung, der Sieg Christi über den Tod und die dämonischen Mächte, der theologische Status von Leib und Seele, die Logik des Exorzismus – also jene vertikale Struktur, innerhalb derer der christliche Mensch die paganen Riten deutete – fehlt vollständig.

An diesem Punkt wird deutlich: Die präzise Beschreibung paganer Riten ist notwendig, reicht jedoch für das Verständnis der Tiefenstruktur nicht aus.

Um die antiken paganen und die christlichen Bestattungsgesten, die sogenannten „Revenanten"-Phänomene sowie die moderne „Vampirgrab"-Narration korrekt zu interpretieren, ist unerlässlich:

- die Kenntnis der theologischen–ontologischen Realität der Epoche,
- die Grundbegriffe der christlichen Dämonologie,
- die rechtlich-metaphysische Logik der Inkarnation und Erlösung,
- der biblische und patristische Rahmen von Tod und Verdammnis,
- die Reflexion der altchristlichen Gegenwehr gegenüber den paganen Riten.

Die Ergänzung dieses Mangels übernimmt das vorliegende Kapitel – aus Gründen des Umfangs nur teilweise – durch die Skizzierung der logischen Struktur der Tiefenschicht. Ziel ist nicht die Kritik an Urbanová, sondern die Einordnung des von ihr geschaffenen, philologisch und epigraphisch einwandfreien horizontalen Fundaments in jenes vertikale, christlich-ontologische

[300] URBANOVÁ, Daniela, *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Neue Folge 17, Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaften, Innsbruck, 2018.

Interpretationssystem, innerhalb dessen die eigentliche Bedeutung der *defixiones* erfasst werden kann.

Nur so lässt sich Ort und Funktion der *defixiones* verstehen: nicht als „magische Praktiken“ oder als Ausdruck eines „Volksglaubens“, sondern als pagane Rekonstruktionen der Funktionsweise eines dämonischen Rechtsanspruchs. Gerade deshalb wurden sie von der christlichen Kirche so radikal und eindeutig zurückgewiesen.

Zur Darstellung des logischen Verlaufs dieser Tiefenschicht analysiere ich Fasti II, 532–648,[301] die auch in Urbanovás Monographie eine zentrale Rolle spielen. In ihrer Lesart stellen diese Passagen vor allem kultgeschichtliche und epigraphische Daten dar: Die Beschreibung der Riten, die Typologie der angerufenen „Gottheiten“ sowie das zugehörige Formelinventar bilden die Hauptaspekte ihrer Analyse. Die Bedeutung der Texte wird somit in einem strikt horizontalen, philologisch-soziologischen Rahmen behandelt. Die hinter den Riten liegende geistig-ontologische Struktur – jene Tiefenebene, in der „Bindung“, „Verstummenlassen“ und verbale Performativität eine dämonologische Funktion erhalten – erscheint jedoch in Latin Curse Tablets of the Roman Empire nicht.

OVIDIUS, *FASTI* II, 532–648: ANALYSE AUS DÄMONOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Urbanová hebt in ihrer Analyse italischer[302], raetischer, norischer, pannonischer und germanischer *defixiones*[303] besonders die Bedeutung der Anrufung der *Mutae* und *Tacitae* hervor.[304] In Anlehnung an die detaillierte philologische Interpretation von Egger (1963) [305] weist sie darauf hin, dass es sich bei der untersuchten *defixio* um den ersten epigraphischen Beleg handelt, in dem diese Namen im Plural erscheinen und als *chthonisches* (an die Unterwelt, die materiell–körperliche Sphäre und die unterhalb der Ordnung wirkende Ebene gebundenes) unterweltliches Kollektiv dargestellt werden. In Urbanovás Interpretation ist dies in erster Linie ein religionsgeschichtliches Datum: der Wortschatz des Ritus, die Formelhaftigkeit der Anrufung unterweltlicher Gottheiten sowie die äußeren Merkmale des Rituals stehen im Vordergrund.

[301] OVIDIUS, *Fasti* II. 532–648. Online: *P. Ovidi Nasonis Fastorum Liber Secundus,* (The Latin Library*)*, https://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.fasti2.shtml? [Utolsó letöltés: 2026. 01. 10.]
[302] URBANOVÁ (2018), 206–248.
[303] Ibid. 281–323.
[304] Ibid. 301–304.
[305] EGGER, Rudolf: “Liebeszauber”. in: Betz, Artur, Moro, Gotbert (edd.), *Römische Antike und frühes Christentum. Ausgewählte Schriften von R. Egger*. Band II. Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten, Klagenfurt, 1963. 24–33.

Aus der Perspektive einer christlich-dämonologischen Lesart erscheint all dies jedoch in einem anderen Licht. Die *Mutae* sind nicht bloß „Göttinnen der Stille“, sondern Entitäten der dämonischen Inbesitznahme von Mund und Sprache – also der geistigen Rechtszuständigkeit. Der im *Fasti* beschriebene Ritus, in dem die Hexe schwarze Bohnen im Mund bewegt, Fäden mit Blei bindet und einen eingenähten Fischkopf verbrennt, ist kein kultgeschichtliches Phänomen, sondern ein Ritual der Bindung, der Stummmachung und des geistigen Zugriffs. Urbanová analysiert dies nicht auf ontologischer Ebene – was aufgrund der Grenzen des philologischen Apparats auch nicht möglich ist –, doch gerade deshalb wird die Darstellung der Tiefenstruktur notwendig. Ovids Beschreibung stellt nämlich ein präzises Abbild dessen dar, wie die pagane Welt geistige Gesetzmäßigkeiten wahrnahm, jedoch fehlinterpretierte. Die Rolle der *Mutae* und *Tacitae* in den *defixiones* besteht darin, das Wort – als juristisches Organ – dämonisch zu okkupieren, um durch Sprache, Fluch und ausgesprochene Formel eine Rechtsgewalt über den anderen Menschen zu etablieren.

Und nun betrachten wir die bezeichneten Passagen des Werkes im Rahmen der christlich-dämonologischen Interpretation.

Ovid beschreibt im zweiten Buch der *Fasti* einen Ritualzyklus, der die tiefsten Schichten der römischen Vorstellung von Tod und Schattenwelt freilegt.[306] Die *Parentalia*, die *Feralia* und die *Caristia* sind keine folkloristischen Feste, sondern Riten zur rechtlichen Ordnung der Beziehung zu den Toten. Für den römischen Polytheisten sind die *manes*, also die Schatten der Ahnen, Rechtssubjekte, die gegenüber den Lebenden Ansprüche geltend machen konnten. Die Unterlassung der den Toten geschuldeten Riten war im römischen Weltbild keine bloße Nachlässigkeit, sondern eine Verletzung der Ordnung der „Götter“, deren Konsequenzen in die Welt der Lebenden zurückwirkten.

Nach Ovids Darstellung sind die Tage der *Parentalia* der Besänftigung der *manes* gewidmet. Die einfachen Gaben – Kranz, gestreutes Getreide, Salz, Veilchen, Wein – verweisen nicht auf eine Habgier der Toten, sondern auf einen spezifischen Rechtsanspruch: Entscheidend ist die Wiederherstellung der Ordnung, nicht materieller Reichtum. Die *pietas* als rechtlich-kultische Verpflichtung verlangt die Aufrechterhaltung der Beziehung zu den Ahnen, und ihr Ausbleiben führt nach Ovid dazu, dass die Grenze des Grabes aufgehoben wird: Die Toten treten aus ihren

[306] OVIDIUS: *Fasti* II. 532–648. Ovid beschreibt den Ritus nicht als Gläubiger, sondern als literarisch-skeptischer Beobachter; gerade deshalb stellt er eine besonders wertvolle Quelle dar, da er die geistige Logik des Rituals so festhält, dass er selbst nicht daran teilnimmt – wodurch die Struktur der Verzerrung umso klarer sichtbar wird.

Ruhestätten hervor und durchstreifen als deformierte Schatten die Straßen der Stadt.[307] Die zurückkehrenden Toten sind somit im römischen Weltbild keine hexerischen Vorstellungen, sondern die Konsequenz versäumter Verpflichtungen. In der römischen Denkweise handelt es sich hierbei um die Durchsetzung eines verletzten Rechts: Die *manes* kommen nicht zur Ruhe, bis ihre Ansprüche erfüllt sind. Entscheidend ist daher die *pietas*, die Wiederherstellung der Beziehung. Der Ritus wird auf Aeneas zurückgeführt, der als *auctor pietatis* die Verpflichtung gegenüber den Toten als „Recht" in Rom etabliert hat (*Fasti* II, 543–544).

Christliche Perspektive

Aus christlicher Sicht stellt dieses Modell eine Fehlinterpretation der vertikalen Dimension dar: Die Römer nahmen reale geistige Gesetzmäßigkeiten wahr, jedoch in dämonischer Verzerrung; daher wurden ihre Riten von den Christen als Aberglaube qualifiziert – die richtige Deutung der Bewegung der geistigen Welt sowie deren Ursache blieb den Heiden unbekannt.

Der Abschluss dieses Ritualzyklus ist die *Feralia*, „der letzte Tag, der der Besänftigung der *manes* dient". Ovid stellt diesen Tag als jenen Moment dar, in dem sich der Übergang zur Welt der Toten schließt. Die Toten ziehen sich zurück, vorausgesetzt, ihre Riten wurden vollzogen. Diese „Schließung" ist jedoch nur vorübergehend. Die Riten wiederholen sich jährlich, die Aufrechterhaltung der rechtlichen Ordnung bleibt eine fortwährende Pflicht der Lebenden – sie hängt von menschlicher Leistung ab und ist mit der immer erneuten Anerkennung der Macht des Todes verbunden. Ovid wirft ein besonders dunkles Licht auf die Natur des Rituals in seiner Beschreibung der Zeremonie zu Ehren der Göttin Tacita (*Fasti* II, 571–582). Die alte Frau bewegt schwarze Bohnen im Mund, wickelt mit Zaubersprüchen einen mit Blei gebundenen schwarzen Faden und näht einen Fischkopf mit einer bronzenen Nadel zusammen, den sie über dem Feuer verbrennt. Diese Handlungen sind nichts anderes als Versuche, den Mund – im griechisch-römischen Denken Ort der rechtlichen und magischen Performativität (meiner Auffassung nach kommt dem Kopf, dem Mund und den Augen in allen Religionen eine herausgehobene Bedeutung zu, doch die Christen beziehen diese Organe auf den *Logos* und auf die klare Schau, auf Gott, als charakteristischsten Ausdruck der *imago Dei*) – außer Kraft zu setzen.

Ziel des Rituals ist es, feindliche „Zungen" zum Schweigen zu bringen, die Stimme und Macht der Toten zu begrenzen. Der Mythos der Tacita erklärt dieselbe Struktur: Jupiter entzieht der

[307] Ibid. 551–554: „*vix equidem credo: bustis exisse feruntur… deformes animas, volgus inane."*

wortbrüchigen Lara die Zunge und damit zugleich das Recht auf Kommunikation und Präsenz.[308] Das Schweigen ist hier also Strafe und Ausschluss, die Entziehung des Rechts auf Kommunikation. Aus dem Schweigen entstehen die *Lares* – die Hüter der Stadt und des Hauses –, was darauf hinweist, dass zur Aufrechterhaltung der Ordnung mitunter das Verstummen bestimmter Stimmen notwendig erscheint. Dies ist erneut die Logik der vertikalen Rechtsdimension: Das Wort schafft Rechtswirksamkeit; das Schweigen bedeutet Rechtsentzug. Und sehen wir die Bedeutung des Wortes, des *Logos*, im christlichen Weltbild: In den Exorzismen ist es das göttliche Wort, das die Dämonen bindet und sie aus dem Bereich der *imago Dei* austreibt.

In Ovids Welt dienen die Riten somit der Wiederherstellung der inneren Ordnung der Gemeinschaft, während der Akt des „Verbindens" und „Bindens" eine Nachahmung der rechtlichen Dynamik einer unsichtbaren Hierarchie bleibt. Dies zeigt, dass das römische System diese Handlungen als rechtliche Akte versteht: Wort, Sprache, Name und Ritus sind rechtliche Schritte in Richtung der geistigen Welt. Die Essenz der paganen Logik besteht darin, dass die Welt des Todes – seien es die Schatten der Ahnen oder andere dämonische Wesen – als Verhandlungspartner erscheint. Der Mensch öffnet und schließt jährlich den Übergang zur Welt der Schatten. Dieses System schwächt die Macht des Todes nicht, sondern stärkt sie vielmehr, indem es sie immer wieder anerkennt. Die geistige Welt ist kein in Frage gestellter Feind, sondern eine Entität mit legitimen Ansprüchen. Darin liegt die eigentliche dämonologische Verzerrung: Die Macht der Verdammnis erscheint als legitimer Anspruch.

Demgegenüber bedeutet der Karfreitag nicht die jährliche Besänftigung des Todes – und der durch Satan in den Tod gebrachten Verdammnis –, sondern deren endgültige Brechung. Die theologische Bedeutung des Kreuzes besteht darin, dass Christus nicht mit dem Reich Satans verhandelt, sondern in dessen rechtlichen Bereich eintritt und die dort bestehenden Ansprüche vernichtet. „*Er hat den Schuldschein, der gegen uns sprach, ausgelöscht*" (Kol 2,14), „*die Mächte und Gewalten entwaffnet*" (Kol 2,15), „durch den Tod den vernichtet, der die Macht über den Tod hatte" (Hebr 2,14). Die rechtliche Logik bleibt bestehen, jedoch in geordneter göttlicher

[308] Im Zentrum des Tacita-Mythos steht der Konflikt zwischen Jupiter und Lara. Lara – eine redselige Nymphe, die Geheimnisse weiterträgt – widersetzt sich dem Willen Jupiters, indem sie das Geheimnis eines göttlichen Machtmissbrauchs (Jupiters Annäherung an eine andere Nymphe) offenlegt. Zur Strafe entzieht Jupiter Lara die Fähigkeit zu sprechen: Er reißt ihr die Zunge heraus und verbannt sie an die Grenze der Unterwelt, wohin sie von Merkur begleitet wird. Der Mythos stellt die Verbindung zwischen göttlicher Macht und erzwungenem Schweigen dar: Der Verlust der Sprache, des Zeugnisses, wird zum Instrument der Disziplinierung. Die Gestalt der Lara lebt später unter dem Namen Tacita als Göttin des Schweigens und des Ungesagten weiter. Vgl. Róma istenei. Ókori források válogatása. (Hg., Vorwort, Einleitung und Anmerkungen von István Hahn). 62–63., 75.

Ausrichtung: Der Karfreitag erfüllt keinen den Dämonen geschuldeten Ritus, sondern hebt den rechtlichen Anspruch von Tod und Verdammnis selbst auf.

Die beiden Systeme sind daher keine Analogien, **sondern Gegensätze**. Die Logik der paganen Welt trägt die Verzerrung in sich: Das Reich der Unterwelt erscheint als legitimer Akteur, der durch Besänftigung beruhigt werden muss. Die Logik des Kreuzes hingegen besteht darin, dass das Reich Satans eine illegitime Herrschaft ist, die durch göttliche Macht gestürzt wird. Der Abschluss der *Parentalia* verhindert lediglich die vorübergehende Rückkehr der Schatten. Der Abschluss des Karfreitags bewirkt den endgültigen Rückzug von Tod und Verdammnis. Was dort Zauber und Besänftigung ist, ist hier Erlösung und Sieg. In diesem Kontrast wird die tiefste Einsicht der christlichen Dämonologie sichtbar: Christus ist nicht gekommen, um die Rechte der „zurückkehrenden" Toten wiederherzustellen, sondern „*um die Werke des Teufels zu zerstören*" (1Joh 3,8).

Der pagane Ritus baut jährlich neu auf, was Christus ein für alle Mal zerstört hat. Im Zyklus von *Parentalia–Feralia* versucht der Mensch sicherzustellen, dass die Toten (das heißt: die Dämonen) nicht in die Welt der Lebenden zurückkehren. Am Karfreitag hingegen tritt Christus selbst in die Unterwelt ein (genauer: in den Vorhof der Hölle), um den Menschen von dort endgültig herauszuführen. Nach römischem Denken besitzt die Unterwelt einen Anspruch auf die Lebenden. Nach dem Zeugnis des Kreuzes hatte Satan niemals ein Recht – er hat lediglich das besetzt, was er durch die Sünde vorübergehend erlangte. Während in Ovids Welt der Ritus die Stimme der „Toten" zum Schweigen bringt, bringt am Karfreitag die Stimme des Erlösers die Stimme der Verdammnis zum Schweigen.

Das letzte Element des Ritualdreiklangs ist die *Caristia*, die sich nicht mehr auf die Toten, sondern auf die Lebenden richtet. Ihr Ziel ist die Wiederherstellung der inneren „Harmonie" der Blutsverwandtschaft. Das Wesen des Familienfestes ist:

- die Unschuldigen sollen sich versammeln,
- schuldhafte Verwandte müssen ausgeschlossen werden.

Die Liste der ausgeschlossenen Verwandten (grausame Mütter, schuldhafte Geschwister, Kindsmörder, Ehebrecher, Rachsüchtige) zeigt, dass der religiöse Ritus ein moralisches, mehr noch ein rechtliches Reinheitsprinzip verfolgt: Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist nicht automatisch, sondern an Bedingungen geknüpft.

Der Ritus der *Caristia* stellt die rechtlich-geistige Neuversiegelung der Welt der Lebenden dar. Nachdem *Parentalia* und *Feralia* die Verpflichtungen gegenüber den *manes* geregelt haben, stellt die *Caristia* Ordnung, Einheit und Frieden innerhalb der Familie wieder her. Ovid rückt zu diesem Zweck Concordia, die personifizierte „Eintracht", in das Zentrum des Ritus. Ihre Präsenz ist jedoch kein göttlicher Schutz, sondern die Aufrechterhaltung des Anscheins von Ordnung – die rechtlich-symbolische Verfestigung der Gemeinschaft der Lebenden innerhalb eines religiösen Systems, das auf der Besänftigung der Schatten beruht.

Die den *Lares* dargebrachten Speisen, die mit Wein begleiteten Segenshandlungen und das familiäre Mahl sind rituelle Gesten, die als „Siegel" von Haus und Verwandtschaft fungieren. Dieses Siegel ist nicht heilbringend, sondern rechtlicher Natur: Nach der inneren Logik der römischen Religion zielen die Riten nicht auf Befreiung, sondern auf die Regulierung der Beziehung zur unsichtbaren Welt – bei gleichzeitiger völliger Ausgeliefertheit an deren Kräfte.

Hier tritt deutlich jenes Muster hervor, auf das bereits in einem früheren Teil der Arbeit hingewiesen wurde. Die Rolle der Concordia – die der Familie Frieden „auferlegt" und den Konflikt scheinbar beruhigt – entspricht exakt jener dämonologischen Logik, die im Wirken des assyrischen Pazuzu sichtbar wurde. Pazuzu ist kein Befreier, sondern eine zerstörerische Macht, die gegen eine andere zerstörerische Macht eingesetzt wird. Er „vertreibt" die Dämonin Lamashtu, jedoch nur, um das Feld der Besessenheit unter seine eigene Kontrolle zu bringen. Es besteht kein Zweifel: Dies ist kein Konflikt zwischen dämonischen Mächten, sondern ein Schauspiel für den Menschen. Die ältesten Texte sind eindeutig:

- er heilt nicht,
- er löst nicht,
- er bringt keinen Frieden, sondern verlagert lediglich die Kette von einer Hand in die andere.

Dies entspricht genau jener Logik, die Christus im Evangelium entlarvt: „*Wenn der Satan den Satan austreibt, wie kann sein Reich bestehen?*" (Mk 3,23). Wenn also ein Dämon als „Ordnungsstifter" erscheint, festigt er in Wirklichkeit nur seine eigene Herrschaft und stabilisiert die Macht über den Menschen. Dies bezeichnet die christliche Dämonologie in der klassischen Formel: *diabolus est simia Dei* – der Teufel ist der Affe Gottes. Er ist nicht fähig zu schaffen, zu heilen oder zu erlösen; er kann nur die göttliche Ordnung nachahmen, um die Fesseln des Menschen noch tiefer zu verankern.

In diesem Licht erscheint der Ritus der *Caristia* nicht als Versöhnung oder Erlösung, sondern als Aufrechterhaltung einer pervertierten rechtlichen Struktur: Die Schuld gegenüber den Toten

wird durch die *Feralia* „ausgeglichen“, der innere Frieden der Familie durch die *Caristia* „wiederhergestellt“, doch die Grundlage des gesamten Systems bleibt die falsche Annahme, dass die geistige Ordnung durch menschliche Riten manipulierbar sei. Der pagane Mensch errichtet Rituale über dem Abgrund, bleibt jedoch in der Tiefe. Was er für ein Schutzsiegel hält, ist in Wahrheit die Erneuerung der Bindung.

Die in der *Caristia* auftretenden moralischen und rituellen Ausschlüsse spiegeln aus christlicher Sicht wider, dass die Heiden die geistigen Konsequenzen der Sünde erfuhren, jedoch nicht über die wirklichen Mittel der Reinigung, der Versöhnung und der Erlösung verfügten. Die Reinheit der Gemeinschaft wurde daher durch menschliche und magische Mittel aufrechterhalten, während das Christentum klar lehrt: Zur Tilgung der Sünde, zur Neutralisierung des dämonischen Rechtsanspruchs und zur endgültigen Ordnung des Todes ist allein das Kreuz Christi fähig. Der christliche Bestattungsritus stellt daher eine radikale Wende dar: nicht die Besänftigung der Toten, sondern das rechtliche Siegel Gottes auf dem Verstorbenen, das jede dämonische Intervention ausschließt, die geistigen Rechtsverhältnisse abschließt und den gesamten Vorgang unter die Herrschaft Christi stellt.

So wird verständlich, warum die bei Ovid beschriebenen Riten aus der Perspektive der christlichen Dämonologie als Aberglaube erscheinen: Sie binden sich an verzerrte, fragmentarische Vorahnungen der vertikalen geistigen Dimension. Die pagane Welt erkannte die Struktur – die Macht des Wortes, die rechtliche Natur des Ritus, die rückwirkende geistige Ordnung, die Notwendigkeit von Reinheit und Ausschluss –, kannte jedoch nicht deren wahren Gesetzgeber und Erlöser. Was die Römer durch Riten zu sichern suchten, verwirklicht das Christentum ein für alle Mal durch den Namen Christi und die Kraft des Heiligen Geistes. Das pagane System ist daher keine Vorstufe des christlichen, sondern dessen Mangelzustand: eine Welt, die die Ordnung erahnt, aber die Wahrheit nicht kennt – und gerade dadurch zum Instrument der dämonischen Welt wird.

Das Ritual der schwarzen Bohnen, die Stummmachung und der rechtliche Raum des Mundes: heidnische Parodie und christologische Erfüllung

Ovid beschreibt im zweiten Buch der *Fasti* in einer detailreichen Szene das mit den Iden des Februar verbundene Stummmachungsritual, das von einer alten Hexe zu Ehren der Tacita, der „stummen Göttin“, vollzogen wird. Die zentralen Elemente des Rituals – mit Blei verbundene Fäden, das Verbrennen eines eingenähten Fischkopfes sowie das Drehen von sieben schwarzen

Bohnen im Mund – sind auf ein einziges Ziel ausgerichtet: die Bindung feindlicher Rede. Ovid schreibt:

> *„tum cantata ligat cum fusco licia plumbo, et septem nigras versat in ore fabas, … ‘hostiles linguas inimicaque vinximus ora’ dicit…”* (*Fast.* II. 575–580) – „Dann verbindet sie nach den gesprochenen Zauberformeln die Fäden mit dunklem Blei, und sie dreht sieben schwarze Bohnen in ihrem Mund … und spricht: ‚die feindlichen Zungen und die feindlichen Münder haben wir gebunden‘.“ (Übersetzung des Verfassers.)

Die Struktur des Rituals ist klar und kohärent: das Material (Blei, Bohnen), die Handlung (Binden, Drehen), das Wort (Beschwörung) und die ausgesprochene Formel bilden eine Einheit. Der Schlusssatz ist keine Beschreibung, sondern ein performativer Akt: Er spricht aus, was das Ritual vollziehen soll. Diese Struktur ist kein chaotischer magischer Vorgang, sondern von rechtlicher Natur: Die Hexe verwendet ihren eigenen Mund als Ort der Ausübung von Macht.

Die Frage ist: Warum gerade schwarze Bohnen?

Die antike Tradition verbindet die Bohne mit der Welt der Toten. Hinter dem pythagoreischen Verbot („esst keine Bohnen“) steht die Überzeugung, dass die Bohne Träger der *manes*, der Seelen der Verstorbenen, ist. Spätantike Autoren schreiben der Bohne den „Atem des Jenseits“ zu und ordnen sie den Öffnungen des Körpers sowie den Grenzbereichen der Seele zu. Die Bohne ist somit kein bloßes Material, sondern ein Medium: Träger von Schweigen, Stummheit und Schatten.[309]

[309] Vö. IAMBLICHOS, *De vita Pythagorica* § 13.61, 24.109, 31.191, 31.193, 32.214, 35.260. Online: *Aikaterni Laskaridis Foundation* (Ancient Texts) https://topostext.org/work/487 [Letzter Zugriff: 05.12.2025] Iamblichos behandelt an mehreren Stellen ausführlich die Natur des pythagoreischen Bohnenverbots und macht deutlich, dass es sich dabei nicht um eine diätetische oder ethische Vorschrift handelt, sondern um ein Tabu, das auf physische, psychische sowie sakral–dämonologische Gründe zurückgeführt wird. Dies wird auch durch den Bericht des Diogenes Laertios veranschaulicht, in dem Pythagoras einem Ochsen ins Ohr spricht, woraufhin das Tier niemals wieder Bohnen frisst (13,61). Der Vorgang bleibt als „Wunder“ überliefert und bestätigt den sakralen Charakter des Verbots: Selbst auf Tiere konnte sich die Enthaltung von Bohnen erstrecken, da deren Verzehr nach pythagoreischer Auffassung zu geistiger Verunreinigung oder zu einer unerwünschten Berührung mit der Welt der Toten führte. Eine weitere zentrale Stelle ist *De vita Pythagorica* 24,109, wo ausdrücklich formuliert wird, dass die Bohne „aus vielen Gründen, aus physischen, seelischen und heiligen Ursachen“ (*physical, psychic and sacred causes*) verboten sei. In der pythagoreischen Tradition gehört die Bohne zum Grenzbereich von Seele und Leib; sie stört die Bewegung der Seele und fungiert als chthonischer Verbindungspunkt. An anderen Stellen beschreibt Iamblichos die Bohne als eine Substanz, in Bezug auf die Weise die Weisen eher den Tod wählen würden, als das Verbot zu verletzen: 31,191–193 berichtet, dass die Schüler des Pythagoras lieber ihr Leben opferten, als ein blühendes Bohnenfeld zu durchqueren, und selbst unter Todesdrohung nicht bereit waren, den Grund des Verbots preiszugeben. Stelle 32,214 hebt die mit dem Bohnenverbot verbundene Tugend der *fortitudo* hervor, während 35,260 auch eine alternative politisch–rituelle Begründung überliefert: Die Bohne als Mittel der Abstimmung und politischen Entscheidungsfindung galt innerhalb der pythagoreischen Ordnung als rituell unrein, da sie als symbolischer Vermittler chthonischer Kräfte verstanden wurde. Zusammengenommen zeigen diese Stellen

Wenn die Hexe die Bohnen im Mund dreht, geschieht nach der Logik des Rituals Folgendes:

- die Bohne nimmt die Stummheit der Toten auf,
- diese Stummheit wird auf den Gegner gerichtet,
- das ausgesprochene Wort erhebt die Bindung in rechtliche Wirksamkeit.

Der Mund erhält hier eine Schlüsselrolle: Er ist kein biologisches Organ, sondern das Tor des geistigen Raumes. Er ist Ausgangspunkt der Rede, Ort der Aussendung des Fluches und zugleich jener Punkt, an dem das ausgesprochene Wort wirksam wird. Dieselbe Struktur erscheint auch in der Szene von Endor (1Sam 28,7–20): Durch die Kombination von Material, Ritual und ausgesprochener Formel erfolgt ein Eingriff – der in der patristischen Auslegung nicht prophetisch, sondern dämonisch ist.

Die christliche Theologie erkennt genau diese Struktur, stellt jedoch deren Ursprung und Rechtsgrundlage wieder her. Die Macht des Bindens und Lösens geht nicht vom Material aus, sondern von der von Christus verliehenen Autorität:

> „Alles, was ihr auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein“ (Mt 18,18).

Der Mund ist daher auch im christlichen anthropologischen Denken ein rechtlicher Ort, jedoch nicht durch Manipulation von Materie, sondern durch das gesprochene Wort:

> „Nicht das macht den Menschen unrein, was in den Mund hineinkommt, sondern was aus dem Mund herauskommt“ (Mt 15,11)

> „Aufgrund deiner Worte wirst du gerecht gesprochen, und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden“ (Mt 12,37)

Hier tritt der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Systemen hervor. Das heidnische Ritual sucht die Macht im Material und versucht durch die physische Manipulation des Mundes eine rechtliche Wirkung zu erzielen. In der christlichen Ordnung wirkt das Wort selbst: Das *Verbum* ist kein vermittelndes Instrument, sondern wirksame Kraft. Deshalb richtet sich die Stummmachung nicht gegen den Menschen, sondern gegen den Dämon:

> „Verstumme und verlass ihn!“ (Mk 1,25)

Die beiden Logiken funktionieren somit in entgegengesetzter Richtung:

---

deutlich, dass die Bohne im Verständnis der antiken Tradition nicht als Nahrung, sondern als sakral–materielles Medium galt, das den Übergang zwischen den Toten und der Seele in sich trägt.

- das heidnische Ritual → bringt den Menschen zum Schweigen
- die christliche Autorität → bringt den Dämon zum Schweigen

Dieser Unterschied erscheint auch in den Bildern der Offenbarung: „*Ich werde dich aus meinem Mund ausspeien*“ (Offb 3,16). Der Mund ist hier die Grenze von Zugehörigkeit oder Ausschluss – der Ort der Rechtswirksamkeit.

Im Schlusssatz von Ovids Szene erscheint daher nicht bloß ein magischer Erfolg, sondern ein dämonischer Rechtsakt:

> „hostiles linguas inimicaque vinximus ora” – „wir haben die feindlichen Zungen und Münder gebunden“ (Fasti II, 581.)

Aus christlicher Sicht ist diese „Bindung“ keine wirkliche Macht, sondern eine rechtliche Übertragung: Der Mensch übernimmt das Schweigen aus einer Sphäre, die kein Leben geben kann, sondern nur begrenzt und zerstört.

Die schwarze Bohne ist somit kein folkloristisches Detail, sondern Zeichen eines grundlegenden Missverständnisses: Die heidnische Welt erkannte, dass Wort und Mund geistige Macht tragen, erkannte jedoch deren Ursprung nicht. Die christliche Ordnung hingegen stellt die Wiederherstellung nicht durch das Verstummen des Mundes her, sondern durch dessen Öffnung:

> „Wenn du mit deinem Mund bekennst … wirst du gerettet werden“ (Röm 10,9).

Wo das heidnische Ritual das Schweigen sucht, sucht der christliche Glaube das Sprechen. Wo die Hexe bindet, löst Christus. Und wo die Bohne Medium der Stummheit ist, ist das Kreuz das Siegel der Rechtsordnung des **Wortes** (*Logos*).

16. DAS VERTIKALE LOGISCHE SYSTEM DER CHRISTLICHEN BESTATTUNGEN UND SEINE VERKNÜPFUNG MIT DER QUELLENERSCHLIEßENDEN ARBEIT VON ROMEDIO SCHMITZ-ESSER

Als Abschluss des vorangegangenen kritischen Abschnitts ist zu betonen, dass die Unhaltbarkeit der modernen Deutungen von „Vampirgräbern“ und „Revenanten“ nicht aus einem Mangel an Quellen oder aus der Komplexität des Materials resultiert, sondern aus der Aufgabe des christlich-ontologischen Rahmens. Wo Archäologie und Bioarchäologie ohne die patristische Tiefenstruktur interpretieren, entstehen notwendigerweise horizontale, reduktive und anachronistische Schlussfolgerungen.

Gerade deshalb kommt jenen Arbeiten besondere Bedeutung zu, die das Quellenmaterial tatsächlich erschließen. Die Forschung von Romedio Schmitz-Esser ist in dieser Hinsicht herausragend: Sein mit Bestattungspraktiken verbundener Beispielkorpus ist so reichhaltig und detailliert, dass er methodisch die auf „Vampirgrab“-Konstruktionen gestützten Deutungen weit übertrifft. Die Stärke seiner Arbeit liegt darin, dass er dem Material keine vorgefertigten theoretischen Schemata überstülpt, sondern es mit historischer Präzision freilegt:

- sírmellékletek,
- Ritualbeschreibungen,
- chronikalische Hinweise,
- Reliquiengebrauch,
- Exhumierungsberichte,
- Spuren liturgischer Praxis

erscheinen bei ihm als Quellen und nicht als bloße Illustrationen von Hypothesen.

E Daher ist die Arbeit von Romedio Schmitz-Esser nicht einfach nützlich, sondern strukturbildend: Sie ermöglicht es, Bestattungsphänomene nicht durch die Linse moderner „Vampir“-Topoi, sondern im Horizont der Quellen selbst zu untersuchen.

Gleichzeitig erscheint dieses Material in seiner Interpretation als „komplexes“, „inhomogenes“ und „ambivalentes“ System von Motivationen. Hinter den Bestattungsgesten erkennt er parallel wirkende Faktoren:

- die Suche nach der Gnade Gottes,
- die Furcht vor Dämonen,
- Praktiken der „Volksreligiosität“,
- theologische Reflexionen,
- sowie die Sorge um das Heil.

Diese „Ambivalenz“ ist jedoch kein Ausdruck tatsächlicher Unsicherheit, sondern ergibt sich daraus, dass die von ihm erschlossenen Phänomene nicht überall entlang jener kohärenten logischen Kette weitergeführt werden, innerhalb derer sich die Epoche selbst bewegte.

Innerhalb der christlichen ontologischen Ordnung sind diese Faktoren nämlich keine einander widersprechenden oder nebeneinanderstehenden Motivationen, sondern sich

gegenseitig voraussetzende und ineinander gefügte Realitäten. Die Realität dämonischer Angriffe, die Fürsprache der Heiligen, die Sorge um das Heil, der Schutz des ontologischen Status des Leibes sowie die Rolle des liturgischen Exorzismus sind keine voneinander getrennten „Erklärungsprinzipien", sondern Funktionsebenen ein und desselben theologischen Raumes.

Das von Romedio Schmitz-Esser erschlossene Quellenmaterial widerlegt dieses System daher nicht, sondern bestätigt es vielmehr: Die von ihm als „ambivalent" beschriebenen Phänomene fügen sich innerhalb des christlich-ontologischen Rahmens zu einer einheitlichen Ordnung zusammen. Grabbeigaben, Riten und Objekte sind keine Spuren gemischter Motivationen, sondern weisen in eine gemeinsame Richtung: auf die Unterstellung des Leibes unter die Herrschaft Christi, auf den Ausschluss dämonischer Usurpation und auf den Schutz der *imago Dei* im Horizont des Jüngsten Tages.

In diesem Sinne schließt die Arbeit von Romedio Schmitz-Esser die Interpretation nicht ab, sondern eröffnet sie: Sie führt zu den Quellen, doch die Erkenntnis ihrer inneren Ordnung ist ein weiterer Schritt, der nur innerhalb des vertikalen christlich-ontologischen Rahmens sichtbar wird.

BEISPIELE

Überblick über die von Schmitz-Esser angeführten Beispiele [310]

Pentagothus († 515), der Wiener Großgrundbesitzer, ließ sich auf eigenem Grund bestatten, doch wurden in sein Grab auch Reliquien von Heiligen gelegt. Schmitz-Esser deutet dies dahin gehend, dass der Verstorbene einerseits auf die Gnade Gottes vertraute, andererseits jedoch wegen der Unzulänglichkeit seiner eigenen Verdienste nicht völlig sicher war; die Reliquien erscheinen ihm daher als eine Mischung aus Gnade und Unsicherheit. Ähnlich interpretiert er den Sarg der heiligen Radegund aus dem 6. Jahrhundert, in dem sich nach Gregor von Tours ein Gefäß mit Reliquien befand: Auch hier sieht er in der Suche nach dem Schutz der Heiligen und in der Abwehr dämonischer Einwirkung eine doppelte Motivation.

Am Grab des Germanus von Auxerre († 448) befand sich nach Beda ein Reliquienanhänger; Schmitz-Esser liest dies als Kombination von Frömmigkeit und apotropäischem Schutz. Dieselbe

[310] Die Beispiele des folgenden Kapitels vgl. ausführlich bei SCHMITZ-ESSER (2014), 389–397.

Doppelheit erkennt er auch im Fall des heiligen Cuthbert und des Bischofs Eadbert (7.–8. Jahrhundert), als Eadbert auf eigenen Wunsch unter dem Sarg Cuthberts bestattet wurde: Er betont die Spannung zwischen apostolischer Nähe und der Abwehr dämonischer Bedrohungen. In eine ähnliche Richtung weisen die reliquienhaltigen Grabbeigaben im Grab des Ulrich aus dem 12. Jahrhundert, in denen er Identitätsmarkierung und dämonischen Schutz zugleich annimmt. Im Fall des heiligen Malachias wurden auf Anweisung Bernhards von Clairvaux Reliquien des Apostels Thaddäus auf die Brust des Verstorbenen gelegt; Schmitz-Esser deutet dies zugleich als Absicherung für das Jüngste Gericht und als Schutz gegen dämonische Einflussnahme. Dieselbe doppelte Lesart erscheint in der Inschrift des Kunibert-Schreins in Köln aus dem 13. Jahrhundert („… damit sie am letzten Tag zur ewigen Ruhe führen"), ebenso wie im bronzenen Medaillon aus dem 14. Jahrhundert, das in Saint-Laurent in Grenoble gefunden wurde und in dem er das Jesus- und Marienmonogramm zugleich als Schutz- und als Identitätszeichen versteht.

Nach der Zusammenfassung von Schmitz-Esser steht hinter Reliquien, Ablassbriefen, Pilgerzeichen, Kreuzanhängern und anderen Grabbeigaben nicht eine einzige theologische Logik, sondern ein Netz von Motivationen, in dem Hoffnung und Furcht, Theologie und „Volksreligiosität", der Schutz der Heiligen und die Dämonenabwehr einander teils verstärken, teils einander entgegenstehen. Diese Ambivalenzthese wendet Schmitz-Esser auch auf die Frage des Tragens von Reliquien an. Er betont, dass die Beigabe von Reliquien ins Grab ursprünglich eine Praxis der Elite sei, da bereits der Besitz von Reliquien ein Privileg darstelle; zugleich handle es sich aber auch um Gegenstände persönlicher Frömmigkeit: Kleriker, Mönche und heiligmäßig lebende Laien nahmen ihre eigenen Reliquien, in Ringe gefasst oder in kleinen Beuteln getragen, mit ins Grab. Die Kritik Alkuins – es sei besser, das Beispiel der Heiligen im Herzen zu tragen, als ihre Gebeine in einem Beutel mit sich zu schleppen – ist für ihn ein Zeichen dafür, dass die Spannung zwischen Repräsentation und Frömmigkeit bereits im 8.–9. Jahrhundert bestand. Ähnlich interpretiert er auch die Bestimmung der Synode von Braga aus dem Jahr 675, die das prahlerische Tragen von Reliquien am Hals tadelt, obwohl die Praxis selbst nicht verschwindet, sondern in den späteren Jahrhunderten fortlebt. Eine wichtige archäologische Beobachtung von ihm besteht darin, dass ein erheblicher Teil der Behältnisse aus Leinwand- oder Stoffbeuteln bestanden haben könnte, sodass die Anwesenheit von Reliquien im Grab häufig unsichtbar bleibt: Das Wenige, was tatsächlich identifiziert werden kann, ist vermutlich nur ein Bruchstück des einst mitbestatteten Materials.

Dieselbe doppelte Lesart zeigt sich auch in der Deutung der Anwesenheit der Eucharistie im Grab. Schmitz-Esser trägt die Verbote mit großer Genauigkeit zusammen: Bereits die Synode von

Hippo 393 untersagt die Feier der Eucharistie in Gegenwart eines Leichnams, insbesondere das Legen des konsekrierten Brotes in den Mund, und in karolingischer und ottonischer Zeit zeigen wiederholte kanonistische Verbote, dass die Praxis regional fortbestand. Zugleich betont er jedoch, dass die ins Grab mitgegebene Hostie nicht notwendig mit der Wegzehrung für Sterbende identisch ist: In vielen Fällen ist nicht klar, ob es sich um eine konsekrierte oder um eine nicht konsekrierte Hostie handelt, und in Quellen des 9. Jahrhunderts kann *oblata* eher auf ein nicht konsekriertes rundes Brot verweisen. Die in Klerikergräbern erscheinende *hostia* betrachtet er in erster Linie als Zeichen der priesterlichen Würde, die ähnlich wie Kelch und Patene funktioniert; zugleich verweist er aber auch auf Erzählungen wie die Szene Gregors des Großen von der im Namen des heiligen Benedikt auf die Brust gelegten Hostie, nach der die Erde den Leib erst dann aufnimmt. Auch hier konstatiert er dieselbe Doppelheit: Die ins Grab gelegte Hostie ist zugleich Zeichen der Hoffnung auf die Auferstehung, Mittel der Fürsprache des Heiligen und rituelles Element zur Beruhigung der „Unruhe“.

Ähnlich differenziert ist seine Deutung der Anwesenheit von Dokumenten, Hängesiegeln und Begünstigungsurkunden im Grab. Manche Gegenstände dienen offenkundig der Identifikation – Bleinschriften in Königs- und Bischofsgräbern, Siegelringe –, andere jedoch funktionieren nach Schmitz-Esser als „Dokumente“ des jenseitigen Status. Die Beigabe päpstlicher Bullen, Ablassbewilligungen und Investiturbriefe liest er als „Mitnahme“ von erworbenem Rang, Amt oder Lossprechung ins Jenseits. Damit verbindet er auch Bekenntnistexte, Beichtformeln und Zettel mit Zitaten über die Auferstehung: Sie sind schriftliche Begleiter, die von der Frömmigkeit des Verstorbenen Zeugnis geben. Auch hier stellt er eine doppelte Funktion fest: Identifikation und Glaubensbekenntnis, irdische Ordnung und jenseitige Hoffnung verbinden sich.

In der Deutung der Pilgerzeichen kehrt dieselbe Logik wieder. Jakobsmuscheln aus Santiago, Metallabzeichen, seltener Pilgerstäbe, die in Gräbern des 11.–14. Jahrhunderts gefunden wurden, erscheinen an verschiedenen Stellen des Leibes, was auf ihre ursprüngliche Trageweise verweist. Schmitz-Esser betont dem Forschungskonsens folgend, dass es sich dabei um Belege jenseitiger Frömmigkeit handelt: Die Pilgerdarstellungen des Jüngsten Gerichts in Autun geben dieser Lesart eine visuelle Bestätigung. Zugleich fügt er hinzu, dass Pilgerabzeichen im irdischen Leben auch als heilende Gegenstände fungiert haben konnten; so deutet er eine bei dem Kopf eines an einer Kopfverletzung verstorbenen Mannes gefundene Muschel als Zeichen der Hoffnung auf Heilung, die schließlich mit ins Grab gelangte.

Bei der Behandlung der Anwesenheit von Pflanzen, Heilkräutern, Weihwasser, Weihrauch und Holzkohle im Grab nimmt Schmitz-Esser selbst die Spannung zwischen liturgischen Vorschriften

und archäologischer Realität wahr. In der Totenliturgie ist die Rolle dieser Gegenstände klar: Besprengung des Leibes, Weihe des Grabes, Beräucherung und Verwendung duftender Pflanzen sind rituelle und symbolische Handlungen. Die Ausgrabungen zeigen jedoch, dass mehr Arten von Pflanzen in die Gräber gelangten, als die Rubriken ausdrücklich vorschreiben. Daraus folgert er, dass liturgische Bedeutung und praktische Funktion – Geruchsneutralisierung, Hoffnung auf Heilung – nicht immer voneinander zu trennen sind, sondern in einem komplexen Motivationsraum erscheinen.

Aus alledem zieht Schmitz-Esser den Schluss, dass hinter den Grabbeigaben des *tempus Ecclesiae* nicht eine einzige durchsichtige theologische Logik, sondern ein horizontal plurales Motivationsfeld steht. Daher rühren bei ihm die Bezeichnungen „inhomogen“ und „ambivalent“: Das Grab erscheint in seiner Lesart nicht als einheitlicher theologischer Raum, sondern als Schnittpunkt teilweise konkurrierender symbolischer Systeme.

Aus der Perspektive der vertikalen christlichen ontologischen Logik geraten dieselben Quellen jedoch in ein anderes Licht. Die Reliquie ist kein *amuletum*, sondern die reale, in sakramentaler Weise vermittelte Gegenwart des Heiligen; die Hostie ist kein bloßer Gegenstand, sondern Zeichen der sakramentalen Ordnung, die mit dem Leib Christi verbunden ist; Siegel und Begünstigungsurkunden sind keine bloßen Statusmarker, sondern Träger kirchenrechtlicher Realität; das Pilgerzeichen ist kein folkloristischer Schmuck, sondern Zeichen der Eingliederung in den Kult des Heiligen; Weihwasser, Weihrauch und Heilkräuter stehen nicht „auf halbem Wege“ zwischen Symbolik und Praxis, sondern bilden Schichten einer exorzisierenden und heiligenden liturgischen Logik.

Es geht also nicht darum, dass Schmitz-Esser die Quellen falsch sähe. Ganz im Gegenteil: Gerade sein Beispielkorpus und seine Quellenerschließung ermöglichen die Einsicht, dass das, was er als „Ambivalenz“ und als „inhomogenes Motivationsfeld“ wahrnimmt, sich innerhalb der christlichen Ontologie zu einer kohärenten vertikalen Ordnung zusammenfügt. Der dämonische Angriff ist real, die Fürsprache der Heiligen ist real, die Sorge um das Heil ist real, der ontologische Status des Leibes ist real – und diese Realitäten sind innerhalb ein und desselben Grabes nicht Alternativen zueinander, sondern einander voraussetzende Schichten. Reliquien, Hostien, Dokumente, Siegel, Pilgerzeichen und liturgische Stoffe weisen in dieselbe Richtung: auf die Unterstellung des toten Leibes unter die Herrschaft Christi, auf den Ausschluss dämonischer Usurpation und auf den Schutz der *imago Dei* im Horizont der *ultima dies*.

So sind die präzisen Beschreibungen Schmitz-Essers – im angemessenen ontologischen Rahmen gelesen – keine Belege für eine „mittelalterliche Ambivalenz", sondern Spuren des geistigen Realismus des *tempus Ecclesiae*. Für den Menschen dieser Epoche war der Friedhof kein ambivalenter Raum, sondern eine ontologisch einheitliche Wirklichkeit: der letzte Schauplatz des kosmischen Kampfes, auf dem die Bedrohung durch dämonischen Angriff, die Fürsprache der Heiligen, die theologische Sorge um das Heil und der Schutz des Leibes als Träger der *imago Dei* zugleich und in wechselseitiger Voraussetzung gegenwärtig sind. Dies sind keine konkurrierenden Erklärungsprinzipien, sondern Schichten ein und derselben vertikalen Logik. Das Grab ist daher kein ambivalenter, sondern ein hierarchischer Raum: von oben bestimmen die Herrschaft Christi und die Fürsprache der Heiligen, von unten die Drohung dämonischer Usurpation, und in der Mitte das liturgische Siegel der Kirche. Jede Bestattungsgeste – Reliquie, Weihwasser, Kreuz, Pilgerzeichen oder auf der Brust angebrachte Kapsel – gewinnt in diesem Raum ihren Sinn.

Zusammenfassend: In der Tiefenstruktur der christlichen Ontologie gibt es keinen Wettstreit zwischen „heilig und dämonisch", „Furcht und Hoffnung", „Schutzgeste und theologischer Reflexion". Das Grab ist der reale Raum des kosmischen Kampfes zwischen der *imago Dei* und der dämonischen Entweihung, in dem letztlich jedes Phänomen der Unterstellung des toten Leibes unter die Herrschaft Christi dient. In diesem logischen Raum lassen sich auch ein an den Hals gelegtes scharfes Werkzeug oder ein im Mund befindliches Bindematerial leichter deuten: Wenn sie in einem geweihten Raum aufgefunden wurden, sind sie nicht notwendig heidnische Relikte, sondern können eine Schutzfunktion für die *imago Dei* getragen haben, sofern kein *status valde mali* vorlag.

Die im Grab niedergelegten „Gegenstände" und der Duft des Weihrauchs als exorzistische Marker

Wie unverzichtbar die Arbeit von Romedio Schmitz-Esser ist, zeigt sich vielleicht am deutlichsten daran, wie er mit außerordentlicher Sorgfalt die liturgischen Deutungen des Sicardus von Cremona erschließt und ordnet.[311] Das Gewicht dieser Überlieferung liegt darin, dass Sicardus in besonders klarer Form jene christliche Bestattungslogik formuliert, welche die Wirklichkeitsauffassung des *tempus Ecclesiae* strukturiert. Das Verdienst von Romedio Schmitz-Esser besteht darin, diese Quellen mit Konsequenz und hoher philologischer Präzision zugänglich zu machen – und gerade dadurch wird sichtbar, wie irreführend jede moderne Lesart ist, die die

[311] Schmitz-Esser (2014), 398–401.

Riten lediglich als „symbolische Gesten“, „praktische Maßnahmen“ oder als „Mischung aus Volksfurcht und Frömmigkeit“ deutet. Aus Sicards Darstellung geht nämlich eindeutig hervor, dass der christliche Umgang mit dem Leichnam Teil einer kohärenten vertikalen Ordnung ist.

nnerhalb der liturgischen Tradition formuliert Sicardus von Cremona besonders klar, indem er am Ende des 12. Jahrhunderts die bei der Bestattung verwendeten Materialien einzeln aufführt: Weihwasser, Weihrauch, Holzkohle, Efeu, Lorbeer, Zypresse und andere Zweige. Seine Beschreibung weist auf den ersten Blick in zwei Richtungen: Einerseits nennt er sehr konkrete praktische Funktionen (Weihrauch gegen den Geruch des Leichnams, Pflanzen zur *fetorem inhibere*), andererseits ordnet er jedes Element in die Sphäre der Auferstehung und der göttlichen Gnade ein: Weihwasser dient zur Vertreibung dämonischer Illusionen und zum Schutz des Leibes, die Holzkohle ist *testimonium sepulturae*, der immergrüne Efeu und der Lorbeer sind Zeichen der *animae vita perpetua*, und die Zypresse ist das Bild dafür, dass der Mensch einmal stirbt und nicht wieder in dieses irdische Leben zurückkehrt. Der entscheidende Satz jedoch, den Romedio Schmitz-Esser nur kurz zitiert, hebt die vermeintliche „Ambivalenz“ vollständig auf: Sicardus stellt ausdrücklich fest, dass all dies **nicht** deshalb geschieht, „als ob den Leichnamen Empfindung innewohnte“ (*non quia cadaveribus insit sensus*), sondern *figura causa*, zur Hoffnung auf die Auferstehung und zur Imploration der göttlichen Gnade, der solche *pietatis officia* wohlgefällig sind.[312]

Diese Feststellung markiert das theologische Minimum der christlichen Bestattung:

- die ins Grab gelegten Gegenstände sind keine magischen Instrumente,
- sondern sakramentale Zeichen,
- die zugleich ausdrücken
    - den Schutz gegen dämonische Usurpation,
    - die auf die Auferstehung hingeordnete Natur des Leibes,
    - und die Imploration der göttlichen Gnade.

[312] „*Fiunt autem haec, non quia cadaveribus insit sensus, sed vel ad figuram vel ad resurrectionem sperandam vel ad Dei provocandam benevolentiam, cui placent talia pietatis officia*.” SICARD von Cremona, *Mitrale* 672. Übersetzung des Verfassers: „Diese Dinge werden jedoch nicht deshalb getan, als ob dem Leichnam ein Empfindungsvermögen innewohnte, sondern entweder als Zeichen (*figura*), im Hinblick auf die zu erhoffende Auferstehung oder um das Wohlwollen Gottes hervorzurufen, dem solche Werke der Frömmigkeit gefallen.“ Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), S. 398, insbesondere Anm. 310.

Mit anderen Worten: Die Bestattungsgesten sind keine „Mischung“ alternativer Erklärungen, sondern gleichzeitige, einander voraussetzende Schichten derselben christlichen Ontologie. Das Grab ist kein psychologischer oder kulturell „ambivalenter“ Raum, sondern ein liturgisch markierter heiliger Ort innerhalb der kosmischen Ordnung, in dem der Leib der Erde übergeben wird, indem er zugleich der Herrschaft Christi unterstellt und der dämonischen Usurpation entzogen wird.

Sicards zweiter kardinaler Satz – *non quia cadaveribus insit sensus* – schließt ontologisch die pagane wie moderne Kategorie des „Wiedergängers“ aus. Wenn dem Leichnam keine Wahrnehmung zukommt, kann er auch nicht als autonomes Subjekt unter die Lebenden zurückkehren. Innerhalb des christlichen Deutungsrahmens bleiben somit nur zwei Möglichkeiten: epiphanische Heiligenerscheinung von oben oder dämonische Usurpation von unten. Eine dritte Möglichkeit existiert nicht.

Dasselbe Denkmodell wird auch von Johannes Beleth und Wilhelm Durandus weitergeführt. Beleth wiederholt nahezu wörtlich die Erklärung des Sicardus: Die Holzkohle bezeugt die Bestattung (*testimonium sepulturae*), das immergrüne Laub von Efeu und Lorbeer steht für *in Christo vivunt* („sie leben in Christus“),[313] a ciprus „*caesa non iterum surculescit*” die Zypresse – *caesa non iterum surculescit* („wenn sie gefällt ist, treibt sie nicht erneut aus“)[314], – entspricht der Tatsache, dass der Mensch nicht in dasselbe irdische Leben zurückkehrt. Die liturgisch-historischen Erklärungen des Wilhelm Durandus[315] zeigen mit besonderer Klarheit, dass jede einzelne Geste der christlichen Bestattung in eine vertikale theologische Ordnung eingebettet ist und nicht aus „volkstümlichen“ Ängsten vor einem sogenannten „wiederkehrenden Toten“ hervorgeht. Durandus entfaltet im dritten Buch seines *Rationale divinorum officiorum* ausführlich die theologische Logik der Begräbnisriten. Über die Inzensation schreibt er:

> *„thus uero ibi ponitur propter fetorem corporis removendum, seu ut defunctus Creatori suo acceptabilem bonorum operum odorem intelligatur obtulisse; seu ad*

[313]Im Bestattungskontext bringt dies zum Ausdruck, dass die Verstorbenen – obwohl sie dem Leib nach gestorben sind – *in Christo vivunt*, das heißt, dass sie an der Hoffnung auf Heil und Auferstehung teilhaben. Es handelt sich somit nicht um eine psychologische Tröstung, sondern um eine ontologische Aussage: Der verstorbene Christ ist real in das Leben Christi eingepfropft.

[314] Diese Formulierung erklärt zugleich die Symbolik der Zypresse im Bestattungskontext: Der Zypressenbaum treibt nach dem Fällen nicht erneut aus. Daher wurde er zum Zeichen des Todes und der Einmaligkeit. In der liturgischen Deutung bedeutet dies: So wie die Zypresse nicht wieder austreibt, kehrt auch der Mensch nicht in dieses irdische Leben zurück – nach dem Tod wiederholt sich dasselbe Leben nicht. Dies stellt eines der stärksten Argumente innerhalb des christlichen Weltbildes gegen die Möglichkeit eines „wiederkehrenden Toten“ dar.

[315] Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), S. 398–399. oldalak, insbesondere Anm. 310–312.

ostendendum quod defunctis prosit auxilium orationis" (Rationale 3, 99) [316] – „Der Weihrauch wird dort nämlich entweder deshalb niedergelegt, um den Geruch des Leibes zu entfernen, oder damit verstanden werde, dass der Verstorbene seinem Schöpfer den wohlgefälligen Duft seiner guten Werke dargebracht hat; oder aber, um zu zeigen, dass den Verstorbenen die Hilfe des Gebetes nützt." (Übersetzung des Verfassers.)

Das heißt: Der Weihrauch dient einerseits dazu, den aus der natürlichen Verwesung des Leibes entstehenden Geruch zu beseitigen, andererseits zeigt er an, dass der *defunctus* (der Verstorbene) – zu Lebzeiten – seinem Schöpfer den „wohlgefälligen Duft guter Werke" (*acceptabilem bonorum operum odorem*) dargebracht hat, und dass den Verstorbenen die Hilfe des Gebetes zugutekommt. An anderer Stelle macht Wilhelm Durandus unmissverständlich deutlich, dass die Beräucherung und Besprengung des Leichnams kein Akt der Sündenvergebung ist, da „durch solche Dinge die Sünden jetzt nicht mehr getilgt werden können", sondern dass es sich um den Bereich des Exorzismus handelt:

„*…non ut eorum peccata tollantur, quae tunc per talia tolli nequeunt, sed ut omnis immundorum spirituum praesentia arceatur*." (Rationale 3, 95–96). [317]

Die Deutung des Wilhelm Durandus – ebenso wie jene des Sicardus – schließt vollständig aus, den im Grab niedergelegten Gegenständen irgendeine magische Funktion zuzuschreiben. Der

[316] DURANDUS, *Rationale* 3, 99.; ausführlich dazu SCHMITZ-ESSER (2014), S. 398, Anm. 310.

[317] „*Ad hoc licet in missa pro uiuis debeant omnes thurificari, ad designandum quod illorum orationes ad celestia diriguntur, in missa tamen pro defunctis non debet thus per chorum portari, nec offerri, id est altare thurificari, sed circa corpus tantum, quia hoc in lege prohibitum fuit, út iam premissum est. Nullus ergo in hoc officium thurificatur, ad notandum quod mortui amodo nil suis ualent orationibus promereri, unde Psalmista: Non mortui laudabunt te etc. Ipsa autem defunctorum corpora thurificantur, et aqua benedicta asperguntur, non ut eorum peccata tollantur, que tunc per talia tolli nequeunt, sed ut omnis immundorum spirituum presentia arceatur; fiunt etiam in signum societatis et communionis sacramentorum que nobiscum dum uixerunt habuerunt, unde et Dyonisius tradit quod antiquitus uiui mortuos osculabantur in sinum unitatis quam cum ipsis habuerunt. Prosunt etiam hec et similia in quantum per talia ipsi Deo reuerentia exhibetur*." DURANDUS, *Rationale* 3, 95– 96. Übersetzung des Verfassers: „Daran knüpft sich, dass zwar in der für die Lebenden dargebrachten Messe alle inzensiert werden müssen, um anzuzeigen, dass ihre Gebete zum Himmel emporsteigen; in der für die Verstorbenen dargebrachten Messe jedoch darf der Weihrauch nicht durch den Chor getragen und nicht dargebracht, das heißt der Altar nicht inzensiert werden, sondern es darf nur um den Leib herum inzensiert werden, weil das Gesetz dies verbietet, wie bereits zuvor dargelegt wurde. Deshalb wird in dieser Feier niemand inzensiert, um anzuzeigen, dass die Verstorbenen fortan nichts mehr durch ihre eigenen Gebete verdienstlich erlangen können; daher sagt der Psalmist: ‚Nicht die Toten preisen dich …' usw. Die Leiber der Verstorbenen selbst jedoch werden inzensiert und mit Weihwasser besprengt – nicht, damit ihre Sünden getilgt werden, da diese durch solche Handlungen dann nicht mehr getilgt werden können –, sondern damit jede Gegenwart unreiner Geister ferngehalten werde; ferner als Zeichen dafür, dass sie die Gemeinschaft und Teilhabe an den Sakramenten, in der sie mit uns lebten, weiterhin bewahren Daher stammt auch die Lehre des Dionysius (Pseudo-Dionysius), dass einst die Lebenden die Verstorbenen küssten und sie so in den Schoß jener Einheit aufnahmen, die sie in der Gemeinschaft mit ihnen besaßen. Diese und ähnliche Handlungen sind insofern nützlich, als wir dadurch Gott selbst Ehre erweisen." Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), S. 399. insbesondere Anm. 312.

Sinn der Bestattungsgesten erschließt sich ausschließlich innerhalb der christlichen ontologischen Ordnung: Der Leib ist exorziert, gesalbt und auf die Auferstehung hingeordnet, eine Realität, die selbst im Zustand der Verwesung unter der Herrschaft Christi steht.

Dieses sicardisch–durandisch–belethische theologische Minimum ist es, das auch die Interpretation archäologischer Funde zwingend in eine bestimmte Richtung lenkt. In jenen Gräbern, in denen dem Leichnam Steine in den Mund gelegt, Schlösser angebracht oder Sicheln am Hals positioniert wurden, liegt nicht notwendig eine Angst vor einem „wiederkehrenden Toten" vor, sondern eine präventive Abwehr gegen dämonische Einflussnahme. Die Texte von Sicardus und Durandus zeigen, dass diese Denkweise tief im christlichen Weltbild verankert ist: Das „Verschließen" des Mundes dient der Verhinderung dämonischer Infiltration – ein Motiv, dessen antike Parallelen bereits in den Hexenszenen des Ovid bekannt sind, dort jedoch in entgegengesetzter Richtung, da der transzendente Zugriff von der falschen Seite erfolgt.

Das Verdienst von Romedio Schmitz-Esser besteht darin, all dies mit großer Präzision mit archäologischen Befunden zu verknüpfen: Gefäße mit Resten von Weihwasser und Holzkohle, verschiedene Keramiken und Glasgefäße von Belgien über Frankreich bis nach Südskandinavien, sowie die Gefäßfragmente früh alamannisch–fränkischer Gräber, die von Tobias Gärtner überzeugend als Räuchergefäße oder Weihwasserbehälter neu interpretiert wurden. [318] Damit zeigt sich, dass – im Licht der bislang bekannten Funde – vom 7.–10. Jahrhundert bis in das 17. Jahrhundert hinein eine kontinuierliche Praxis besteht, die von Sicardus, Beleth und Durandus theologisch artikuliert wird: Die mit dem Grab verbundenen Gefäße sind keine mechanischen Überreste „heidnischer Mahlzeiten", sondern Träger einer exorzisierenden, versiegelnden und schützenden liturgischen Logik.

Wenn Romedio Schmitz-Esser dennoch „Komplexität", „Inhomogenität" und „Ambivalenz" betont, bleibt er letztlich unter dem Einfluss einer modernen horizontalen Lesart. Die liturgischen Quellen sind jedoch keine konkurrierenden „Meinungen", sondern entfalten unterschiedliche Schichten ein und derselben vertikalen Struktur: die dämonenaustreibende Kraft des Weihwassers, die praktische und eschatologische Bedeutung des Weihrauchs, die rechtliche Zeugenschaft der Holzkohle, die immergrüne Symbolik der Pflanzen – all dies weist in eine Richtung. Im Denken des *tempus Ecclesiae* ist das Grab kein „ambivalenter" Raum, der zwischen mehreren Deutungen schwankt, sondern ein exorzierter Grenzort, an dem die Liturgie der Kirche die dämonischen Ansprüche abschließt und den Leichnam unter die Herrschaft Christi stellt.

[318] SCHMITZ-ESSER (2014), 400–401.

Einen Moment lang möchte ich zu dem Bild des „wohlgefälligen Duftes der guten Werke“ zurückkehren, da seine Bedeutung sowohl in den ungarischen Legendaren als auch im Gedächtnis der christlichen Bestattung – beim heiligen Stephan von Ungarn, beim heiligen Ladislaus von Ungarn und bei der heiligen Margareta von Ungarn – von zentraler Tragweite ist. Die von Wilhelm Durandus verwendete Formel – *acceptabilem bonorum operum odorem* („wohlgefälliger Duft guter Werke“) – ist keine rhetorische Ausschmückung, sondern eine tiefenstrukturelle Metapher des christlichen Heiligenkultes: Der wohlgefällige Duft der Tugendhandlungen (*odor bonorum operum*) bildet jenen symbolischen Raum, in dem der *defunctus* (der Verstorbene) weiterhin unter der Herrschaft Christi steht.

Diese Vorstellung steht in direktem Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Muster, das bereits in der Analyse des Buches Tobit sichtbar wurde. Dort zeigt sich, dass das durch das Feuer des Altars verzehrte Herz (das Zentrum der Liebe und der inneren Entscheidung) und die Leber als Duftopfer nicht bloß kultische Gesten sind, sondern ein „aer-juristisches“ Ereignis darstellen: Das „wohlriechende Opfer“ (*odor suavitatis*) ist für Gott ein angenehmer Duft, für den Dämon jedoch ein erstickendes Medium. Deshalb flieht Asmodeus nicht vor dem Feuer, sondern vor dem Geruch (vgl. Tob 6,17). Die Veränderung der „Atmosphäre“, der göttliche Raum, in dem der Dämon kein „Atemrecht“ besitzt, entscheidet bereits dort die Struktur des Konflikts.

Dieselbe Logik wird bei Durandus sichtbar: der „gute Duft“ des Weihrauchs, der Duft eines in Christus gelebten Lebens – in der Sprache der Schrift „der Wohlgeruch Christi“ – „Denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott“ (2Kor 2,15), hält den Verstorbenen weiterhin in der göttlichen Ordnung und schließt damit jede dämonische Usurpation aus.

WENN MODERNE INTERPRETATIONEN ÜBERALL „WIEDERKEHRENDE TOTE“ SEHEN

Spannung zwischen dem Wirken verstorbener Heiliger und dem modernen „Revenant“-Topos im christlichen Weltbild

Wenn man die oben dargestellte dämonologische Logik ernst nimmt, ergeben sich für die sogenannten „Vampirgräber“ sehr strenge und methodisch unumgängliche Konsequenzen. Die wichtigste These lautet: **In der christlichen Ontologie existiert kein „wiederkehrender Toter“ als autonomes Subjekt.**

Im christlichen Weltbild kehrt der Tote nicht aus eigenem Willen zurück, handelt nicht in Fortsetzung seiner irdischen persönlichen Funktion oder seines sozialen Status und tritt nicht als selbstbewusster „Rückkehrer“ erneut in die Welt der Lebenden ein. Der „Revenant“ stellt daher in diesem System keine existierende ontologische Kategorie dar.

In den Quellen begegnen uns zwar häufig Phänomene, in denen Tote „auferstehen“, „aus dem Grab hervorkommen“, die Lebenden stören, sprechen, fordern oder drohen. Die moderne Fachliteratur beschreibt diese Erscheinungen – im Anschluss an die folkloristische Tradition – in der Regel als „Revenant“-Phänomene, als ob tatsächlich die verstorbene Person selbst zurückkehre. Im Licht der christlichen dämonologischen Tradition ist diese Kategorie jedoch ontologisch unhaltbar.

Nach der Logik der zeitgenössischen christlichen Theologie gilt nämlich:

- die Seele des Verstorbenen „kehrt nicht zurück“ in den Leib, um dort zu spuken,
- die aus dem Grab „zurückkehrende“ Gestalt ist ein vom Dämon geformter Scheinleib (*corpus aereum*),
- oder ein vom Dämon besessener Leichnam (*corpus mortuum*),
- das Wesen des Phänomens ist somit immer dämonische Instrumentalisierung, nicht aber ein „wiederkehrendes menschliches Seelensubjekt“.

Streng genommen gibt es daher im christlichen Begriffsapparat keinen „Revenant“, sondern lediglich verschiedene Formen dämonischer Besessenheit bzw. Manipulation. Der Begriff „Revenant“ kann höchstens als moderner, pragmatischer Sammelbegriff dienen; als ontologische Kategorie verwendet, führt er bereits am Ausgangspunkt in die Irre.

Dem widerspricht nicht die Überlieferung von Erscheinungen verstorbener Heiliger (*valde boni*). In der Legende des heiligen Ladislaus etwa ist das Verschwinden der Schädelreliquie (*corpus incorruptum*) während der Schlacht, das Auftreten eines leuchtenden Kriegers und die anschließende, schweißbedeckte Rückkehr der Reliquie kein „Zurückkehren“, sondern eine epiphanische Manifestation. Nach christlicher Logik gehören die Erscheinungen verstorbener Heiliger nicht zur Kategorie des „wiederkehrenden Toten“, weil:

- ihr Erscheinen nicht aus dem Leib hervorgeht,
- sondern aus dem Zustand der himmlischen Verherrlichung,
- auf ausdrückliche göttliche Zulassung hin,

- mit klar umrissener Sendung (wie auch die Erscheinungen der treuen Engel nicht eigenmächtig, sondern zielgerichtete göttliche Sendungen sind),
- und niemals als autonome Wiederaufnahme ihrer irdischen Identität.

Die Erscheinung eines Heiligen ist daher stets epiphanisch und niemals ein „wiederkehrender Toter“. emgegenüber stehen die beiden Hauptformen dämonischer Manifestation:

- **der vom Dämon bewegte Leichnam** (*corpus mortuum*),
- **oder der dämonische Scheinleib** (*corpus aereum*)

Diese Phänomene sind ontologisch völlig entgegengesetzter Natur. Sie sind:

- auf die Entweihung des *imago Dei* gerichtet,
- täuschende, usurpierende und manipulative Präsenzformen,
- bei denen nicht die verstorbene Person zurückkehrt,
- sondern ein Dämon den Leib oder dessen Erscheinung benutzt.

Die beiden Erscheinungsformen sind weder vermischbar noch analog noch verwandt.

Was von oben kommt = Sendung.

Was von unten kommt = Besessenheit und Täuschung.

Folglich ist das, was eine Gemeinschaft gegebenenfalls als „Rückkehr“ wahrnimmt – insbesondere im Fall von Nicht-*valde boni* –, nicht als Revenant-Phänomen zu beschreiben, sondern als:

- dämonische Manipulation,
- geistliche Usurpation,
- Besessenheit des Leibes oder seiner Erscheinung.

Die antik-politeistische und modern-neopagane Kategorie des „Revenanten“ existiert somit in der christlichen Ontologie nicht, da das Phänomen ausschließlich auf zwei Weisen interpretiert werden kann: entweder als epiphanische Erscheinung eines Heiligen oder als dämonische Besessenheit. Zwischen beiden gibt es keinen Übergang und keine dritte Möglichkeit.

Die vertikale Funktionsweise geweihter Begräbnisräume

In der Deutung von Friedhöfen und Begräbnisräumen geht die moderne Forschung häufig von der Annahme aus, dass deren Gestaltung und Symbolik eine Reaktion auf eine „Angst vor den Toten“ gewesen sei. Nach dieser Hypothese sollten die *Totenleuchte* und die Lichtsymbolik die

Rückkehr der Toten fernhalten; die Friedhofsmauern hätten als Schutzring gegen die Toten fungiert; das am Eingang angebrachte Gitter (der später sogenannte *Beinbrecher*) habe die Bewegung der Toten verhindern sollen; und die auf Friedhöfen dargestellten Totentanzszenen spiegelten die Furcht vor wiederkehrenden Toten wider.[319]

E Diese Deutung ist jedoch im Vergleich mit dem Quellenmaterial des *tempus Ecclesiae* nicht haltbar. Die moderne Erzählung von der „Angst vor den Toten" entspringt nicht der Eigenlogik der Epoche, sondern stellt eine spätere Projektion dar, die aus romantisch-volkskundlichen Ursprüngen hervorgegangen und von neuheidnischer Symbolik durchdrungen ist. Wie Romedio Schmitz-Esser hervorhebt, sind die Elemente und Riten des Friedhofs vielmehr um den Schutz vor dämonischer Usurpation organisiert als um apotropäische Maßnahmen gegen die Toten selbst. Schmitz-Esser dekonstruiert Schritt für Schritt die modernen, folkloristisch-romantischen Deutungsmodelle.[320]

Das Licht – die Friedhofslampen und Lichtphänomene – hielt nicht wiederkehrende Tote fern, sondern vertrieb Dämonen und bewahrte das Gedächtnis der Verstorbenen. Die Friedhofsmauern fungierten nicht als Verteidigungsanlagen, sondern markierten die Grenze des geweihten Raumes: Kirche und Friedhof bildeten den geschützten Bereich der christlichen Gemeinschaft gegenüber den bösen Kräften und der ungeordneten Welt. Das am Eingang angebrachte Gitter war kein apotropäisches Instrument, sondern eine praktische Vorrichtung, die das Eindringen von Weidetieren verhinderte – denn ein Großteil der Friedhöfe war eng mit dem alltäglichen Leben der Siedlungen verbunden. Hätte die Gemeinschaft tatsächlich Angst vor den Toten gehabt, hätte sie ihre Bestattungen nicht im Zentrum der Siedlung vorgenommen. uch die Darstellungen des Totentanzes zeigen nicht die Bedrohung durch wiederkehrende Tote, sondern sind klassische *memento mori*: Sie lehren die Vergänglichkeit des irdischen Lebens und deuten den Tod im Licht der christlichen Eschatologie. Die Friedhöfe waren im *tempus Ecclesiae* integraler Bestandteil des gemeinschaftlichen Lebens: Synodale Beschlüsse regelten Gerichtsversammlungen auf dem Friedhof,[321] Asylrecht, die Tierhaltung sowie den Schutz der Heiligkeit der Gräber.

---

[319] GEIGER, Paul, „Leiche", in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 5 (1932/33), 1024–1060.
[320] SCHMITZ-ESSER (2014), 431–437.
[321] Die Heiligkeit, Nutzung und der Schutz der Friedhöfe wurden durch mehrere Synoden aus dem *tempus Ecclesiae* geregelt. Vgl. etwa: Canterbury (1213/1214), c. 60, in: *Corpus Synodalium: Local Ecclesiastical Legislation in Medieval Europe*, hg. von Rowan Dorin (2021), online abrufbar unter: https://corpus-synodalium.com/ [letzter Zugriff: 11.12.2025]; WILKINS, David (ed.), *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a Synodo Verolamiensi A.D. CCCCXLVI ad Londinensem A.D. MDCXLVII. Accedunt Constitutiones et Alia ad Historiam Ecclesiae Anglicanae Spectantia*, vol. 1 (London: R. Gosling, 1737), 106.

Wie in den bisherigen Beispielen ist auch hier festzustellen, dass die moderne Interpretation dort fehlgeht, wo sie die Phänomene vom Begriff des „wiederkehrenden Toten“ her deutet. Diese Kategorie ist der christlichen Ontologie fremd. Der Tote steht unter der Herrschaft Christi: *in spe resurrectionis*, er gehört zur Ordnung der Auferstehung. Die Gefahr geht nicht vom Leichnam aus, sondern vom Dämon, der danach strebt, den Leib zu usurpieren oder die Gemeinschaft zu stören. Deshalb treten – wie gezeigt wurde – Weihwasser, Weihrauch, Räucherung, Holzkohle und schützende Pflanzen auf: als theologisch bedeutungsvolle, rechtlich wirksame Mittel zur Abwehr dämonischer Eingriffe. Jedes Element des Grabes dient dem Schutz gegen dämonische Kräfte, nicht der Abwehr „wiederkehrender Toter“.

Wenn moderne Deutungen Friedhofsmauern, Eingangsgitter oder Licht als Ausdruck einer „Angst vor den Toten“ interpretieren, projizieren sie ihr eigenes neuheidnisches, phantastisches Weltbild auf das *tempus Ecclesiae*. Nach der inneren theologischen Logik der Epoche ist der Tote kein bedrohliches Phänomen, sondern eine Person, die in die Hoffnung der Auferstehung hineingestellt ist; deshalb richtet sich der Schutz nicht gegen ihn, sondern um ihn herum. Die Denkweise der Epoche lässt sich nur dann verstehen, wenn man – wie Romedio Schmitz-Esser – die Begräbnispraxis im Verhältnis zwischen dämonischer Bedrohung und christlichen rituellen Antworten betrachtet.

Als vermeintlich „starkes Argument“ der modernen Narrative gilt häufig auch die Bestattung von aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossenen Personen an Kreuzwegen, die als Beleg für eine Angst vor „wiederkehrenden Toten“ gedeutet wird. Romedio Schmitz-Esser widmet diesem Problem einen eigenen Abschnitt.[322] Im Folgenden soll auch dieser Fragenkomplex eingehend untersucht und im Licht der christlichen ontologisch-logischen Ordnung interpretiert werden.

DIE ONTOLOGIE DER KREUZWEGE BEI DER BESTATTUNG VON LEICHNAMEN

Die Arbeit von Romedio Schmitz-Esser legt mit außergewöhnlicher Präzision und Konsequenz offen, dass die Elemente des Begräbnisraumes – Licht, Wasser, Weihrauch, Holzkohle, Pflanzen, Kreuz und Ritus – primär einer Schutzstruktur gegen dämonische Usurpation zuzuordnen sind und keinesfalls der modernen Vorstellung eines „wiederkehrenden Toten“ entsprechen. Der Friedhof als heiliger Raum gehört auch in der Schlussfolgerung von Romedio

[322] SCHMITZ-ESSER (2014), 451–454.

Schmitz-Esser eindeutig zur ontologischen Ordnung der Kirche, in der der Tote unter der Herrschaft Christi steht und in der die Bedrohung nicht vom Leichnam, sondern vom unreinen Geist (Dämon) ausgeht.

Im Kapitel *Der lebende Leichnam*[323] dekonstruiert der Autor selbst die modernen folkloristischen Rückprojektionen und zeigt klar auf: Das Licht des Friedhofs, die Mauer, das Gitter sowie die liturgischen Zeichen dienen nicht dazu, die Rückkehr der Toten zu verhindern, sondern die dämonische Präsenz fernzuhalten. An diesem Punkt steht die Argumentation von Romedio Schmitz-Esser vollständig im Einklang mit der inneren Logik der patristischen Tradition und der liturgischen Quellen. Gerade deshalb gewinnt der Bruch besondere Bedeutung, der sich bei der Behandlung der Bestattungsorte der „Ausgeschlossenen" – insbesondere im Fall der Kreuzwege (*Totenbrauch zur Verhinderung des Wiedergangs*) – beobachten lässt. Hier greift der Autor zu einer vorsichtigeren, differenzierteren Formulierung: Zwar betont er, dass die modernen volkskundlichen und romantischen Deutungen „nicht eindeutig durch mittelalterliche Quellen belegbar sind", [324] dennoch lässt er die Möglichkeit offen, dass die Bestattungspraxis an Kreuzwegen mit der Vorstellung der „Verhinderung der Rückkehr" verknüpft gewesen sein könnte.

Diese Verschiebung ergibt sich nicht aus einer Veränderung des Quellenmaterials, sondern daraus, dass der Autor an diesem Punkt die theologisch-ontologische Argumentationslinie, die er in der Analyse des Begräbnisraumes konsequent aufgebaut hat, nicht vollständig weiterführt. Wo er zuvor klar feststellt, dass die Kategorie des „wiederkehrenden Toten" eine moderne Konstruktion ist, verbleibt er im Fall der Kreuzwege stärker im Rahmen der historiographischen Tradition.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist nicht die Kritik dieses Ansatzes, sondern die konsequente Weiterführung der logischen Argumentation. Wenn jedes Element des Begräbnisraumes in die Ordnung der Abwehr dämonischer Usurpation gehört, dann kann auch die Bestattungspraxis an Kreuzwegen nicht in einer davon abweichenden ontologischen Kategorie interpretiert werden.

Die Frage ist daher nicht, ob die Kreuzwege der „Verhinderung der Rückkehr" dienten, sondern was „Rückkehr" innerhalb der Begriffe der christlichen Ontologie bedeutet. Wenn die

[323] Ibid. 431–437.
[324] Vgl. Ibid. 463. „…und bleibt trotz einiger mittelalterlicher Hinweise letztlich auf der methodisch problematischen Rückprojektion jüngerer Erklärungsmuster basierende Spekulation."

Kategorie des „Revenanten“ – wie oben gezeigt – im christlichen Denken nicht existiert, dann können auch die mit den Kreuzwegen verbundenen Praktiken nicht auf dieser begrifflichen Grundlage interpretiert werden.

Das folgende Unterkapitel untersucht daher die Bestattungspraxis an Kreuzwegen im Zusammenhang mit der vertikalen Raumauffassung der Kirche und der dämonologischen Bedrohung, indem es spätere folkloristische Projektionen von der inneren Logik der Epoche trennt.

Ontologische Interpretation der Kreuzwege

Im Folgenden sollen die von Romedio Schmitz-Esser im Zusammenhang mit Kreuzwegen angeführten Beispiele näher betrachtet [325], und im strengen Rahmen der christlichen Ontologie neu gelesen werden.

Die schriftlichen Quellen aus der Zeit der Kirche vermitteln auf den ersten Blick tatsächlich ein ambivalentes Bild hinsichtlich der Bestattungen an Kreuzwegen. Es ist unbestreitbar, dass die Körper von Exkommunizierten, Hingerichteten und anderen aus der christlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen häufig an Wegkreuzungen beigesetzt wurden. So berichtet Roger von Wendover im Jahr 1229 von einem Wucherer, dessen Leichnam aufgrund der Exkommunikation nicht in geweihter Erde bestattet werden durfte; der Priester riet der Witwe daher, den Körper ihres Mannes an einem Kreuzweg niederzulegen.[326] Bereits Jahrhunderte zuvor schreibt die *Lex Ribuaria* ausdrücklich vor, dass Hingerichtete mit gefesselten Gliedmaßen an einem Kreuzweg zu bestatten seien. Die Quellen zeigen somit eindeutig, dass der Kreuzweg ein Ort war, der die Ausgrenzung aus der Gemeinschaft markierte. Betrachtet man jedoch die einschlägigen Passagen der *Lex Ribuaria* genauer,[327] wird deutlich, dass hier eine rechtliche und ontologische Logik wirksam ist, die als solche verstanden werden muss.

---

[325] Ibid. 451–454.
[326] von WENDOVER, Roger: *Flores historiarum* 2, 380–381. ausführlicher: SCHMITZ-ESSER (2014), S. 453.
[327] *Lex Ribuaria* 125. 75,1., 126. 75,3 és 126. 75,5. Vgl. GRIMM: Rechtsalterthümer 2, 326–327. Részletesebben lásd: SCHMITZ-ESSER (2014), S. 527. und Anm. 245. „*Si quis hominem intertiaverit et infra placitum mortuus fuerit, in quadruvio cum retorta in pede sepeliatur, et ibidem ad diem placiti cum testibus accedat, et cum ipsis sex, qui eum sepelire viderunt, in haraho coniuret, quod ibidem ipse intertiatus absque interfectionem hominum, pecodum vel alterius rei, nisi a commune morte consumptus, sepultus iaceat, et ipsam retortam in pedem habeat, et sic per ipsa retorta super ipso sepulchro semper de manu in manum ambulare debet, usque dum ad ea manu venit, qui eum inlicito ordine vendedit vel furavit. Quod si ita non fecerit, capitale et dilatura cum legis beneficium seu cum furtu culpabilis iudicetur.*“
„*Si quis autem eum interfecerit, nisi in quadruvio cum retorta sepultus fuerit, ipse capitale et dilatura cum texaga seu caenu werdunia vel legis beneficium culpabilis iudicetur.*“
„*Si homo commenditus vel fugitivus defunctus fuerit, similiter in quadruvio cum retorta in pede sepeliatur. Quod si ita non fecerit, ipse, qui eum post se retenuit, praetium rei cum legis beneficium culpabilis iudicetur.*“

„Wenn jemand einen Menschen festgesetzt (in Gewahrsam genommen) hat und dieser vor dem Gerichtstermin stirbt, so soll er an einem Kreuzweg (*in quadruvio*) mit einer Fessel (*retorta*) am Fuß bestattet werden.

Und dort soll er am Tag des Gerichtes mit Zeugen erscheinen und zusammen mit sechs von ihnen – die gesehen haben, wie er bestattet wurde – vor dem Gericht (*in haraho*) eidlich bekräftigen, dass jener dort bestattet liegt, nachdem er ohne Tötung von Menschen, Vieh oder irgendeiner anderen Sache, sondern durch einen gewöhnlichen Tod ums Leben gekommen ist, und dass er die Fessel noch am Fuß trägt.

Und eben diese Fessel soll über dem Grab von Hand zu Hand weitergegeben werden, bis sie in die Hand dessen gelangt, der ihn in unrechtmäßiger Weise verkauft oder gestohlen hat.

Wenn er dies nicht so ausführt, soll er des Kapitalverbrechens und der Vermögenseinziehung schuldig gesprochen werden, so wie im Fall von Mord oder Diebstahl nach dem Recht.

Wenn aber jemand ihn getötet hat und er nicht am Kreuzweg mit einer Fessel am Fuß bestattet worden ist, so soll dieser selbst desselben Verbrechens schuldig gesprochen werden: des Kapitalverbrechens und der Vermögenseinziehung – gemäß der vollen Strenge des Gesetzes.

Wenn ein in Abhängigkeit stehender oder ein geflohener Mensch stirbt, so soll er ebenso am Kreuzweg mit einer Fessel am Fuß bestattet werden.

Wenn dies nicht geschieht, so wird derjenige, bei dem er sich aufgehalten hat, zusammen mit dem entsprechenden Wert (Preis) nach dem Gesetz schuldig gesprochen."

Der Text der *Lex Ribuaria* macht deutlich, dass die Bestattung am Kreuzweg weder magisch noch apotropäisch ist und auch keine Maßnahme zur Abwehr eines „wiederkehrenden Toten" darstellt, sondern vielmehr eine räumliche Markierung von rechtlicher, statusbezogener und ontologischer Bedeutung. Jedes Detail der Norm folgt der Logik von Gemeinschaftsordnung, Transparenz und Beweisbarkeit: Der Eisenring ist keine abergläubische Fesselung, sondern ein Beweiszeichen; der Kreuzweg wiederum ist keine „Bannstelle", sondern ein im öffentlichen Blickfeld der Gemeinschaft liegender, kontrollierbarer Raum.

Moderne folkloristische Deutungen gehen häufig davon aus, der Kreuzweg sei ein „magischer Raum", in dem der Tote an der Rückkehr gehindert werde. Die *Lex Ribuaria* belegt jedoch das

Gegenteil: Der Text enthält keinerlei Hinweis darauf, dass man die Rückkehr des Toten fürchtete oder dass die Bestattung irgendeinen apotropäischen Zweck gehabt hätte. É Im Gegenteil: Der ontologische Status des Verstorbenen – als *imago Dei* – bleibt unangetastet, selbst dann, wenn er außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft beigesetzt wird.

Der Kreuzweg ist in dieser Logik ein Grenzort: die Grenze des sakramentalen Raumes, der Rand der Gemeinschaftsordnung und zugleich ein öffentlicher Raum, in dem das Recht sichtbar wird.

Gerade deshalb eignet sich der Kreuzweg als Bestattungsort für Personen, die aus der Gemeinschaft ausgeschlossen sind, ohne ihrer menschlichen Würde beraubt worden zu sein. Der Kreuzweg fungiert nicht als „höllischer Ort", sondern als räumliche Manifestation der Rechtsprechung: Der Tote wird weder beseitigt noch in seinem Menschsein negiert, zugleich aber auch nicht in den geweihten Raum aufgenommen. Diese ontologische Logik steht vollständig im Einklang mit der patristischen Lehre der Kirche. Der Leichnam – selbst wenn der Verstorbene in Sünde gelebt hat – ist weder verfügbar noch zerstörbar, da er die irdische Hinterlassenschaft einer nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Person darstellt. Das einzige legitime Mittel der Gemeinschaft ist die räumliche Trennung: Sie markiert die Distanz zur sakramentalen Ordnung, ohne den menschlichen Status der Person zu negieren.

Für den Christen im *tempus Ecclesiae* war der Kreuzweg daher ein Zwischenraum, eine liminale Zone: ein Grenzbereich, in dem die Ausgrenzung aus der Gemeinschaft sichtbar wird – jedoch nicht als ontologische Vernichtung, sondern als symbolische Statusmarkierung. Von hier aus wird verständlich, dass im Bericht Roger von Wendovers der Priester den Kreuzweg nicht als „Strafe", sondern als rechtliche und kirchendisziplinäre Konsequenz empfiehlt: Der Exkommunizierte kann nicht im geweihten Boden bestattet werden, doch bewahrt der Rat an die Witwe dennoch ein Minimum an menschlicher Würde. An diesem Punkt löst sich die von der modernen Forschung – und teilweise auch von Romedio Schmitz-Esser – empfundene „Ambivalenz" auf. Wenn ein Bischof des 13. Jahrhunderts den Kreuzweg als „schlechten Ort" für eine Bestattung bezeichnet,[328] so bezieht sich dies nicht auf eine angebliche Gefährlichkeit des Leichnams, sondern auf das kirchliche Bewusstsein einer verstärkten dämonischen Präsenz. Straßen, unbewohnte Wege und Grenzräume galten im christlichen Denken niemals wegen der

[328] Nach der Formulierung Wilhelms von Auvergne im 13. Jahrhundert sind öffentliche Wege Orte dämonischer Präsenz und nicht „magische" Orte zur Verhinderung der Rückkehr der Toten. Diese zeitgenössische Deutung zeigt klar, dass die Bestattungspraxis an Kreuzwegen auf die Ausgrenzung aus der sakramentalen Ordnung zurückgeht und nicht auf apotropäische Vorstellungen. Vgl. MEISEN, Karl: *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger* (Volkskundliche Quellen 1), Münster, 1935. 53–55. ausführlicher bei: SCHMITZ-ESSER (2014), 453.

Toten als „schlecht“, sondern als Orte intensiverer dämonischer Wirksamkeit. Dies gehört zum ontologischen Wirklichkeitsverständnis, das aus der biblischen und patristischen Tradition hervorgeht: Grenzräume sind bevorzugte Orte angelischer und dämonischer Bewegung. Daher besteht kein Widerspruch darin, dass ein Bischof den Kreuzweg als „bösen Ort“ bezeichnet, während die *Lex Ribuaria* ihn zugleich als Bestattungsort für Ausgeschlossene festlegt. Beide Aussagen gehören zusammen: Wer von der sakramentalen Gemeinschaft ausgeschlossen ist, wird auch nach dem Tod an den Rand verwiesen – an einen Ort, an dem die Möglichkeit dämonischer Störung ohnehin stärker angenommen wird.

Der Fehler moderner Interpretationen liegt darin, diese Perspektive auf den Leichnam selbst zurückzuprojezieren, als sei dieser die Quelle der Gefahr. Nach christlicher Ontologie jedoch ist nicht der Leichnam gefährlich, sondern der Dämon.

Der Kreuzweg ist folglich kein magischer Raum zur „Kontrolle“ des Toten, sondern die sichtbare, räumliche Form der Ausgrenzung aus der sakramentalen Gemeinschaft – ein Ort, an dem die Gemeinschaft die Vollstreckung des Rechts bezeugen kann, während die menschliche Würde des Leichnams und sein Status als *imago Dei* unversehrt bleiben.

Von hier aus wird auch verständlich, weshalb Schmitz-Esser trotz seiner philologischen Präzision eine „Ambivalenz“ wahrnimmt: Die modernen folkloristischen Narrative (Ariès, Gittings, Reynolds u. a.) sind so tief im wissenschaftlichen Diskurs verankert, dass selbst kritische Autoren gelegentlich in die Kategorien des 19. Jahrhunderts zurückfallen. Liest man die Bestattungspraktiken hingegen konsequent aus der christlichen ontologischen Ordnung heraus, verschwindet jede Ambivalenz: Der Kreuzweg erfüllt schlicht die theologische und rechtliche Funktion eines Grenzraumes innerhalb des Kampfes zwischen der Ordnung der Kirche und der dämonischen Störung.

ZUSAMMENFASSUNG

Für den Christen im *tempus Ecclesiae* war die Wegkreuzung kein Ort zur Verhinderung der Rückkehr der Toten, sondern ein Grenzraum – sowohl in räumlicher als auch in theologischer Hinsicht. Der Kreuzweg lässt sich auf drei sich gegenseitig verstärkenden Ebenen interpretieren:

1. **Rechtliche Grenze:** Eine exkommunizierte Person oder jemand, der in schwerer Sünde gestorben war, konnte nicht am Schutz des geweihten Bodens teilhaben. Der Kreuzweg

brachte die Ausgrenzung aus der Gemeinschaft zum Ausdruck, bedeutete jedoch weder die Zerstörung des Leichnams noch die vollständige Verweigerung seiner Würde.

2. **Liturgische Grenze:** Der christliche Raum ist die Berührungslinie zweier Wirklichkeiten: des geweihten Raumes (Kirche, Friedhof) und des profanen Raumes. Wer nicht unter dem sakramentalen Schutz der Kirche stehen konnte, wurde an den Rand dieser liturgischen Grenze gestellt, jedoch nicht ins Nichts verstoßen.

3. **Kosmische Grenze:** Die Wegkreuzung ist in der christlichen Kosmologie jener Punkt, an dem Ordnung und Chaos aufeinandertreffen. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris im 13. Jahrhundert, spricht tatsächlich von öffentlichen Wegen als Orten dämonischer Erscheinungen – dies ist jedoch kein Widerspruch, sondern erklärt, warum der in Sünde verstorbene Leib an den Rand verwiesen wird: Nicht der Tote wird gefürchtet, sondern die vor dämonischem Einfluss geschützte Gemeinschaft soll bewahrt werden.

Gerade deshalb schickt der Priester bei Roger von Wendover den Leichnam nicht aus Strafe an den Kreuzweg und empfiehlt der Witwe keinen „dämonischen Ort“. Im Gegenteil zeigt sich hier die konsequente Anwendung der sakramentalen Ordnung:

- Er darf den Verstorbenen nicht im geweihten Boden bestatten,
- er kann ihm jedoch das menschliche Begräbnis nicht verweigern,
- daher weist er ihn der liturgischen Grenze zu – im Sichtfeld der Gemeinschaft, aber nicht in deren Zentrum.

Der Kreuzweg ist somit weder eine magische Falle noch ein Schutzwall gegen einen „wiederkehrenden Toten“, sondern die klare, konsequente und theologische Markierung von Ausgrenzung in einer Epoche, in der der Tote für den Christen nicht als bedrohliches Wesen galt, sondern als eine unter der Herrschaft Christi stehende Person, deren Leib vor dämonischem Einfluss zu schützen war – nicht vor einer vermeintlichen Rückkehr.

17. BELAGERUNG DES LEICHNAMS DURCH DÄMONEN UM DAS RECHT AM KÖRPER IN DEN ERZÄHLUNGEN

Die Arbeit von Romedio Schmitz-Esser ist reich an Beispielen, in denen Autoren des *tempus Ecclesiae* – Kirchenväter, Mönche, Chronisten und Theologen – bezeugen, dass der dämonische Angriff auf den Leichnam kein literarischer Topos ist, sondern eine Realität, die zur inneren Logik des christlichen Weltbildes gehört. Die Erzählungen zeigen eindeutig: Die Dämonen erheben

Anspruch auf den Leib und die Seele der Sünder (*valde mali*), doch nicht selten versuchen sie auch, die Leiber der Heiligen (*valde boni*) zu ergreifen – gerade deshalb, weil der Leib als zur Auferstehung bestimmtes, gesalbtes göttliches Ebenbild (*imago Dei*) verstanden wird, das die dämonische Ordnung zu usurpieren sucht.

Aus dem Beispielkorpus von Schmitz-Esser sollen im Folgenden zwei vollständig zitierte Berichte herangezogen werden, um jenen geistigen und physischen Kampf sichtbar zu machen, der sich um den Leichnam zwischen der dämonischen Welt und der Ecclesia – dem mystischen Leib Christi – entfaltet. Diese Erzählungen sind keine „Glaubensvorstellungen", sondern narrative Abbildungen der theologischen Realität des *tempus Ecclesiae*: Sie halten den unsichtbaren Kampf fest, der im Moment des Todes und in den Tagen der Bestattung stattfindet und von den Autoren der Zeit als erfahrbares, gegenwärtiges Geschehen beschrieben wird. Daraus ergibt sich zugleich mit Klarheit, dass auch die große Gruppe zwischen den Polen valde mali und valde boni – die non valde mali und non valde boni – in ihrer Leiblichkeit als Kampfzone erscheinen. Für die dämonische Strategie sind diese Körper keineswegs neutral, sondern Objekte eines Anspruchs, potenzielle Beute zur Usurpation, über die die Dämonen – wenn auch bisweilen nur vorübergehend – ein Recht zu etablieren versuchen.

DIE DÄMONISCHE ANEIGNUNG DES LEICHNAMS DER HEXE VON BERKELEY AUS DEM HEILIGEN RAUM

Das folgende Beispiel stammt aus der grundlegenden quellenerschließenden Arbeit von Romedio Schmitz-Esser.[329] Der Bericht über die Hexe von Berkeley wird hier bewusst ausführlicher wiedergegeben, da er in paradigmatischer Klarheit zeigt, dass die im *tempus Ecclesiae* bezeugten Phänomene nicht als ‚Vorstellungen', sondern als Ausdruck einer kohärenten ontologisch–juridischen Wirklichkeitsordnung zu verstehen sind, in der der Leichnam selbst zum Ort eines umkämpften Anspruchs wird.

Nach dem Bericht Wilhelms von Malmesbury lebte in England, in der Stadt Berkeley, eine Frau, die allgemein als Hexe galt und sich selbst ihrer zahlreichen schweren Sünden bewusst war. Als sie den nahenden Tod spürte, ließ sie ihre beiden Kinder – einen Mönch und eine Nonne – zu sich rufen und richtete an sie eine außergewöhnliche Bitte. Sie bat darum, ihren Leib nach

[329] von MALMESBURY Wilhelm, *De gestis regum Anglorum* 1, 253–256. Vö. Joynes, Ghost Stories 78–80. Részletesebben lásd SCHMITZ-ESSER (2014), 448–449.

dem Tod auf besondere Weise zu schützen, da sie fürchtete, die Dämonen würden ihn aufgrund ihrer Sünden an sich ziehen.

Daher ordnete sie Folgendes an: Ihr Körper solle fest in Hirschleder eingenäht werden, sodass er vollständig umschlossen sei; sodann solle der Leichnam mit dem Kopf nach oben in einen Steinsarkophag gelegt werden, dessen Deckel mit Blei und Eisen verschlossen werde; schließlich solle dieser durch drei schwere Eisenketten fest umspannt und gesichert werden. Darüber hinaus verlangte sie, dass über drei Tage und drei Nächte hinweg eine Vigil gehalten werde: In jeder Nacht sollten fünfzig Psalmen zu ihrem Seelenheil gesungen und täglich Messen für sie gelesen werden, um ihrer Seele Hilfe zu gewähren. Am vierten Tag könne man sie bestatten – wenngleich sie selbst dann noch fürchtete, dass die Erde ihren sündigen Leib nicht aufnehmen werde.

Die Kinder erfüllten alle Anweisungen genau. Nach ihrem Tod wurde der Körper in das Hirschleder eingenäht, in den Steinsarkophag gelegt, mit Blei verschlossen und mit Eisenketten gesichert; sodann begann die Vigil mit Gebet und Psalmengesang.

In der ersten Nacht – so berichtet Wilhelm – erschienen Dämonen, um den Leichnam zu ergreifen, doch vermochten sie nicht einzudringen, da die Tür der Kirche ihnen verschlossen blieb. In der zweiten Nacht kehrten sie zurück, scheiterten jedoch erneut. In der dritten Nacht aber trat ein besonders großer und schrecklicher Dämon auf, der die Kirchentür gewaltsam aufbrach. Die Priester, die gerade die Psalmen sangen, verloren vor Furcht ihre Stimme und konnten das Gebet nicht fortsetzen. Daraufhin zerschlug der Dämon die drei Eisenketten des Sarkophags, als wären sie morsch gewordenes Holz, ergriff den Leichnam und führte ihn mit sich fort – zur ewigen Verdammnis.

Wilhelm fügt hinzu, dass dieses Ende für niemanden überraschend sei, der die *Dialogi* Papst Gregors des Großen kenne, in denen ähnliche Fälle geschildert werden: Sünder, deren Leiber von Dämonen aus dem Kirchenraum herausgezogen oder am nächsten Morgen außerhalb der Kirche aufgefunden wurden. Zudem verweist er auf ein weiteres Beispiel: Karl Martell, der nach verbreiteter Überlieferung zur Finanzierung seiner Kriegszüge Kirchen geplündert habe, dessen Leichnam nach seinem Tod aus dem Grab in Saint-Denis verschwunden und nie wieder aufgefunden worden sei – was ebenfalls als dämonische Aneignung gedeutet wurde”

Die Tiefenstruktur der Erzählung von der Hexe von Berkeley

Die Erzählung von der *malefica* von Berkeley erschließt sich nur dann in angemessener Weise, wenn sie im Zusammenhang der christlichen liturgischen und dämonologischen Ordnung gelesen wird. Der Text hält weder eine folkloristische Schreckgeschichte fest, noch stellt er den Niederschlag eines abergläubischen, um den „wiederkehrenden Toten" zentrierten Angstbildes dar, sondern bietet vielmehr ein eindringliches Beispiel jenes kosmischen Konflikts, in dem der Leib, der liturgische Raum, die *paenitentia*, der dämonische Anspruch und das göttliche Gericht zugleich zur Erscheinung kommen. Die besondere Eindringlichkeit der Erzählung ergibt sich gerade daraus, dass sie die Situation des am Übergang des Todes stehenden Menschen nicht als isolierten moralischen Einzelfall darstellt, sondern als Schnittpunkt zwischen dem sakralen Raum und dem dämonischen Anspruch sichtbar macht.

I. Schicht: Der Ort des Leibes – warum im Kirchenraum und nicht im Raum der Exklusion?

Die erste kardinale Frage der Erzählung besteht darin, warum der Leichnam der Berkeley-*malefica* nicht in den Raum der Exklusion, sondern in den Kirchenraum gelangt. Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung, da im *tempus Ecclesiae* der Ort des Leibes einen juridischen und ontologischen Status markiert: Der Ort der Bestattung bringt das Verhältnis der Person zur Ordnung zum Ausdruck.

Die Frau hatte zu Lebzeiten schwere Sünden begangen und war sich – wie die Quelle betont – selbst ihrer Schwere bewusst. Die entscheidende Wendung tritt mit dem Herannahen des Todes ein: Sie erkennt ihre Sünden und fürchtet den Anspruch der Dämonen. Diese Erkenntnis ist kein nebensächliches Detail, sondern bedeutet einen Statuswechsel. Im *tempus Ecclesiae* ist nämlich die endgültige Exklusion nicht an die bloße Tatsache der Sünde gebunden, sondern an die *pertinacia*, jenen Zustand der Verstockung, in dem der Mensch nicht umkehrt und kein Erbarmen sucht. Die Berkeley-*malefica* hingegen befindet sich bereits in der Grenzsituation der *paenitentia*. Daher kann ihr Leib nicht in den Raum der Exklusion verwiesen werden. Der Kreuzweg (*quadrivium*) und der Rand des konsekrierten Raumes fungierten als Zeichen dafür, dass jemand aus der Ordnung der Gemeinschaft herausgetreten war. Hier liegt jedoch eine andere Konstellation vor: Die Frau wendet sich vor ihrem Tod dem liturgischen Raum zu und bleibt in dieser Bewegung mit der betenden Ordnung der Ecclesia verbunden. Der Kirchenraum ist daher keine

außergewöhnliche Konzession, sondern die Konsequenz dieser Situation: Der Leib verbleibt am Rand des sakramentalen Raumes – spannungsgeladen, aber nicht ausgeschlossen.

Die Gestalt der beiden Kinder verstärkt diese Konstellation zusätzlich. Dass eines ein Mönch und das andere eine Nonne ist, bedeutet im Horizont der Quelle eine Form der Gnadenvermittlung. Ihre Präsenz und ihr Gebet in der Stunde des Todes stellen keine bloße emotionale Unterstützung dar, sondern eine konkrete Einbindung in die Ordnung des Heiligen. Die Frau erscheint somit nicht als isolierte Sünderin am Ende ihres Lebens, sondern als jemand, der durch die Interzession der Heiligen weiterhin am Schutz der Ecclesia teilhat.

An diesem Punkt weist die Logik der Erzählung eine strukturelle Nähe zum Muster des Königs Manasse auf. Auch dort hebt die spät eintretende *paenitentia* das Gewicht des vorangegangenen Lebens nicht auf, eröffnet jedoch den Raum der misericordia. Dieselbe Struktur wird hier sichtbar: Für die Frau besteht keine Möglichkeit mehr zu Bußwerken oder Pilgerschaft, doch die Erkenntnis und die Hinwendung zum sakralen Raum bewirken dennoch eine reale Wende.

Die Platzierung des Leibes im Kirchenraum ist daher weder Ausnahme noch Nachsicht, sondern der präzise Ausdruck dieser fragilen, aber realen Situation: Der Leib verbleibt dort, wo die misericordia noch ansprechbar ist.

II. Schicht: Das Schutzsystem um den Leib – das Zeichen Christi und die Grenze menschlicher Ohnmacht

Die Verfügungen der *malefica* nach ihrem Tod – das Einnähen des Leibes in Hirschleder, die Niederlegung in einen Steinsarkophag, das Verschließen mit Blei und Eisen sowie die Umfassung mit drei massiven Ketten – bilden ein einheitliches System. Dieses System reagiert nicht auf eine vermeintliche Gefährlichkeit des Leichnams, sondern auf die reale Bedrohung, dass die dämonische Macht einen Anspruch auf den Leib erheben könnte.

Das Hirschleder nimmt innerhalb dieses Systems eine herausgehobene Stellung ein. In der christlichen Tradition ist der Hirsch ein Christus zugeordnetes Bild: Die Psalmen sowie ihre patristischen Auslegungen – insbesondere bei Augustinus[330] und Cassiodorus[331] – beschreiben den Hirsch als ein Wesen, das über die Schlange triumphiert und vor dem Gift zur Quelle flieht. In

[330] Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 41 (42), (Zsoltármagyarázatok 41–60. 608. p.) Online: *Pálos Könyvtár digitális kiadás*: https://paloskonyvtar.katolikus.hu/konyv/agoston/ZsoltMagy01.pdf [Utolsó letöltés: 2025. 12. 09.]
[331] CASSIODORUS: *Expositio Psalmorum*, Ps. 41(42), PL 70, col. 328–329.

dieser Bildlogik trägt der Hirsch die Gestalt Christi, der über die dämonischen Kräfte siegt. Das Einnähen des Leibes in Hirschleder zeigt somit an, dass der Verstorbene – soweit dies noch möglich ist – in das Zeichen Christi gestellt wird.

Diese Markierung wird durch ein System physischer Umgrenzung ergänzt. Der Steinsarkophag, die Bleiversiegelung, die Eisenreifen und die Ketten weisen alle in dieselbe Richtung: auf die Einschränkung der Zugänglichkeit des Leibes. In der Heiligen Schrift ist die Kette Symbol der Bindung und der Herrschaft (vgl. Apg 12; Mk 5; Offb 20); hier jedoch erscheint nicht die göttliche Macht, sondern der Versuch menschlicher Abwehr. Die drei Ketten – die durch ihre Dreizahl auf die göttliche Ordnung verweisen – bringen diese Ordnung nicht hervor, sondern markieren vielmehr ihr Fehlen: Die Kinder versuchen gleichsam, eine Ordnung auf einen Leib zu legen, der im Leben in Unordnung gestanden hat.

Das gesamte System wird durch die dreitägige Vigil zusammengehalten. Das nächtliche Singen der Psalmen und die täglichen Messen sind keine bloßen Ergänzungen, sondern der zentrale Bestandteil des Schutzes: der um den Leib gezogene liturgische Raum. Die drei Tage stellen in diesem Zusammenhang nicht einfach eine Zeitspanne dar, sondern einen kardinalen Grenzzustand (*status liminalis*), dessen vollständige Ausdeutung den Rahmen dieser Untersuchung übersteigt; die Erzählung macht jedoch deutlich, dass sich der dämonische Angriff innerhalb dieser Grenze vollzieht.

Das Schutzsystem wirkt somit auf zwei Ebenen zugleich. Einerseits zeigt sich die Intention der Anbindung an Christus – durch das Hirschleder, die Psalmen, die Messe (*sacrificium missae*) –, andererseits die physische Abschirmung durch materielle Mittel. Beide Ebenen zusammen offenbaren die eigentliche Natur der Situation: Die Kinder tun alles, was menschlich möglich ist, während die entscheidende Frage nicht mehr in ihrer Verfügung steht.

Dies wird im Ausgang der Erzählung evident. Als der dämonische Angriff in der dritten Nacht die Schutzmaßnahmen durchbricht, zerfallen die materiellen Hindernisse widerstandslos: Die Ketten reißen, die Verschlüsse öffnen sich, der Leib wird entrissen. Der Zusammenbruch des Systems ist nicht die Folge unzureichender Mittel, sondern das Zeichen dafür, dass das Schicksal des Leibes nicht durch bloß menschliche Maßnahmen gesichert werden kann. Der Schutz besteht nur so lange, wie die göttliche Ordnung (*ordo divinus*) ihn zulässt; darüber hinaus verliert jedes physische Hindernis seine Wirksamkeit.

Auf dieser Ebene wird eine grundlegende Aussage der Erzählung sichtbar: Der Schutz des Leibes besitzt keine autonome Wirksamkeit, sondern gilt nur insofern, als er mit der liturgischen

und göttlichen Ordnung übereinstimmt. Wo diese Ordnung den Schutz nicht mehr trägt, sind menschliche Mittel – so sorgfältig sie auch konstruiert sein mögen – nicht imstande, das zu bewahren, was allein durch das Gericht Christi (*iudicium Christi*) entschieden wird.

III. Schicht: Die dämonische Belagerung und das Überschreiten der Drei-Tage-Grenze

Der folgende Abschnitt der Erzählung führt keine neue Situation ein, sondern macht sichtbar, was bereits in der vorhergehenden Schicht angelegt war: Der um den Leib errichtete Schutz ist kein statischer Zustand, sondern ein fortwährend angegriffener Raum.

Die Ereignisse der ersten beiden Nächte zeigen diese Spannung deutlich. Die dämonische Präsenz ist wahrnehmbar, doch der Zugriff auf den Leib wird noch nicht verwirklicht. Die Vigil, die Psalmen und die Aufrechterhaltung der liturgischen Ordnung (*ordo liturgicus*) bewahren jene Grenze, innerhalb derer der Angriff nicht zur Wirksamkeit gelangt. Dieser Zustand ist jedoch kein stabiles Gleichgewicht, sondern ein temporäres Aufhalten (*retentio temporalis*).

Der Wendepunkt tritt in der dritten Nacht ein. Der dämonische Angriff verstärkt sich nicht graduell, sondern durchbricht das gesamte Schutzsystem. Die Ketten reißen, die Verschlüsse öffnen sich, und der Leib wird aus jenem Raum entfernt, in dem er bis dahin bewahrt worden war. Dieser Durchbruch ist nicht technischer Natur und resultiert nicht aus der Schwäche der Mittel, sondern aus der Überschreitung einer Grenze: Der Schutz bestand nur so lange, wie die Ordnung (*ordo*) ihn aufrechterhielt.

Die drei Tage sind in diesem Zusammenhang kein bloßer zeitlicher Rahmen, sondern eine Frist (*terminus*). Sie markieren eine Schwelle, innerhalb derer der Status des Leibes noch nicht als abgeschlossen gelten kann, und innerhalb derer der Versuch der Durchsetzung eines dämonischen Anspruchs erfolgt. Die vollständige theologische und dämonologische Bedeutung dieser Grenze wird hier nicht entfaltet, doch die Struktur der Erzählung zeigt eindeutig, dass die Ereignisse nicht zufällig, sondern gemäß dieser Ordnung verlaufen.

Der Durchbruch der dritten Nacht ist daher nicht einfach ein Scheitern des Schutzes, sondern das Sichtbarwerden eines Entscheidungspunktes (*punctum decisionis*). Das Schicksal des Leibes wird hier manifest, das Schicksal der Seele (*anima*) hingegen bleibt unausgesprochen. Damit lässt die Erzählung bewusst jene Frage offen, die im christlichen Denken dem Urteil Gottes (*iudicium Dei*) vorbehalten bleibt. Diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung. Der dämonische

Angriff richtet sich auf den Leib (*corpus*) und wird dort sichtbar. Die Seele hingegen erscheint in diesem Raum nicht als zugängliche Realität. Die Erzählung berichtet weder davon, dass sie von den Dämonen in Besitz genommen wurde, noch beschreibt sie ihren Verlust. Gerade deshalb ist die Richtung des Angriffs aufschlussreicher als die Ausführung des Ergebnisses: Der dämonische Anspruch realisiert sich dort, wo am Menschen noch etwas greifbar ist.

An diesem Punkt wird deutlich, dass der Leib kein neutrales Relikt ist, sondern ein umkämpfter Raum (*locus contestatus*). Das Wechselspiel von Schutz und Durchbruch zeigt, dass der Zustand nach dem Tod kein passiver Stillstand ist, sondern eine Übergangssituation (*status transitus*), in der die Ordnung und der gegen sie gerichtete Anspruch weiterhin in Spannung zueinander stehen.

Die Erzählung schließt daher nicht, sondern öffnet auf: Sie gibt keine vollständige Antwort, sondern zeigt jene Grenze, an der das menschliche Handeln endet und an der alles Weitere in den Bereich des göttlichen Urteils (*iudicium divinum*) fällt.

IV. Schicht: Der dämonische Zorn als Zeichen des Verlustes

Eines der auffälligsten Elemente der Ereignisse der dritten Nacht ist die Intensität des dämonischen Zorns. Die Quelle berichtet nicht von einem bloßen Angriff, sondern von einer Gewalt, die über die reine Erlangung des Zugriffs hinausgeht. Dieser Zorn ist jedoch nicht isoliert zu verstehen, sondern aus der inneren Logik des Dämonischen heraus.

Das dämonische Wirken zeigt sich nicht in jeder Situation in gleicher Weise. Wo die Herrschaft gesichert ist, bleibt die Manifestation oft zurückhaltender; wo jedoch der Besitz ins Wanken gerät, wird die Reaktion extrem. Die im Berkeley-Bericht geschilderte Gewalt gehört eindeutig zu dieser zweiten Kategorie.

Die Heilige Schrift bezeugt dieses Muster an mehreren Stellen. Im Fall des Besessenen von Gerasa reagieren die Dämonen heftig auf die Gegenwart Christi („*quid mihi et tibi, Iesu, Fili Dei Altissimi*?“ – Mk 5,7) und flehen angesichts der Zeit. In der Erzählung vom besessenen Knaben wird der unreine Geist unmittelbar vor seiner Austreibung besonders gewaltsam, indem er den Leib heftig erschüttert (vgl. Mk 9,26) – gerade im Moment des Verlustes steigert sich die Zerstörung. Die Offenbarung formuliert dieses Prinzip allgemein: „mit großem Zorn ist er zu euch herabgekommen, weil er weiß, dass er nur wenig Zeit hat“ (Offb 12,12). Diese drei Stellen

zusammen zeichnen eine klare Logik: Der dämonische Zorn steht im Zusammenhang mit der Begrenztheit der Zeit und dem Erkennen einer Grenze (*terminus*).

In diesem Licht verschiebt sich die Deutung des Angriffs auf den Leib der *malefica* von Berkeley. Die dämonische Gewalt bezeugt nicht die Fülle der Macht, sondern vielmehr das Entgleiten derselben. Besonders aufschlussreich ist die Richtung des Angriffs: Die Erzählung beschreibt nicht die Inbesitznahme der Seele (*anima*), sondern macht die gegen den Leib (*corpus*) gerichtete Destruktion sichtbar.

Diese Unterscheidung ist wesentlich. Das christliche Denken differenziert klar zwischen dem, was Dämonen erreichen können, und dem, was dem Urteil Gottes (*iudicium Dei*) vorbehalten bleibt. „*Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können*“ (Mt 10,28). Die Berkeley-Erzählung zeigt eine extreme Ausprägung dieses Satzes: Die dämonische Kraft greift den Leib an und entfaltet dort ihre zerstörerische Wirkung, während das Schicksal der Seele unausgesprochen bleibt.

Der Zorn wird damit deutbar: Er ist nicht Ausdruck gesicherter Herrschaft, sondern Zeichen des Erreichens einer Grenze. Der dämonische Anspruch wird dort gewaltsam, wo seine Durchsetzbarkeit nicht mehr gewiss ist. Der Leib erscheint in dieser Situation als letzter greifbarer Punkt (*ultimus locus apprehensibilis*): jener Raum, in dem der Verlust noch durch Gewalt überdeckt werden kann.

Diese Einsicht wirkt auf die Interpretation der gesamten Szene zurück. Die dämonische Gewalt steigert nicht das Gewicht der Macht, sondern legt deren Grenze offen. Der Zorn signalisiert hier nicht Souveränität, sondern Spannung: einen Zustand, in dem der Anspruch seine eigene Durchsetzbarkeit nicht mehr sicher weiß.

In dieser Schicht wird schließlich deutlich, dass der Kampf um den Leib keine selbstzweckhafte Brutalität ist, sondern ein Zeichen (*signum*): ein Zeichen dafür, dass die Frage der Herrschaft nicht in entschiedener Form, sondern in Spannung präsent ist. Die Erzählung spricht das endgültige Urteil nicht aus, doch sie zeigt den Punkt, an dem der dämonische Anspruch nicht mehr souverän herrscht, sondern durch Angriff versucht, sich selbst aufrechtzuerhalten.

Ungarische Parallele: Das Martyrium des heiligen Gerhard im dämonischen Konflikt

Das Muster des Ausbruchs dämonischen Zorns – das auf Grundlage der Heiligen Schrift klar erkennbar ist – tritt sowohl in den Evangelienexorzismen als auch in der Geschichte der *malefica* von Berkeley in derselben ontologischen Struktur hervor: Der Dämon wütet am heftigsten, wenn er seine „Beute" (*praeda*) verliert oder wenn seine Verborgenheit endet, er entlarvt wird und die Besessenheit (*obsessio*) nicht mehr aufrechterhalten kann. Der Zorn ist auch hier nicht Zeichen von Macht, sondern von Niederlage. Dies ist jene Gesetzmäßigkeit, die sich durch das Zeugnis des Alten und Neuen Testaments zieht und die von den Kirchenvätern mit dem Ausdruck *furor daemonum* bezeichnet wird.[332]

Die in der Geschichte der Berkeley-*malefica* sichtbar werdende dämonologische Struktur ist auch in der ungarischen Überlieferung erkennbar. Eines der klarsten Beispiele dafür ist das Martyrium des heiligen Gerhard, dessen eigentliche Bedeutung von der Geschichtswissenschaft, aber selbst von religionshistorischen und theologischen Deutungen bislang nicht mit dem nötigen Gewicht erfasst wurde. Auch hier handelt es sich nicht um die bloße Darstellung einer politischen Unruhe, sondern um dasselbe Muster, das die Evangelienexorzismen und die Berkeley-Erzählung zeigen: dämonische Anstiftung (*instigatio daemonica*), Besessenheit (*obsessio*), der beim Zeichen des Kreuzes hervorbrechende Zorn, und schließlich der Angriff gegen den Leib (*corpus*).

Die ungarische Tradition berichtet bekanntlich, dass zwischen König Peter und den Ungarn ein scharfer Konflikt entstand, in dessen Folge das Volk Gesandte nach Polen entsandte, um die Söhne Vazuls – Andreas, Béla und Levente – zurückzurufen. Andreas und Levente trafen tatsächlich ein, und als sich in der Stadt Pest eine große Menge um sie versammelte, forderten die Ungarn – wie die Chronik berichtet – „durch dämonische Eingebung (*instigatione diabolica*) getrieben", die vollständige Wiederherstellung des Heidentums: die Tötung der Bischöfe und Kleriker, die Zerstörung der Kirchen, die Verwerfung des christlichen Glaubens und die Wiederbelebung des Götzendienstes. Andreas und Levente gaben dem – aus ihrer politischen Lage

[332] Der dämonische Zorn als Zeichen von Rechtsverlust (*amissio iuris*) und Entlarvung (*revelatio*) durchzieht das Zeugnis der Heiligen Schrift (vgl. Mk 5; Mk 9; Offb 12,12) und erscheint in der patristischen Literatur konsequent als Reaktion, die mit Austreibung (*expulsio*) und Niederlage (*defectio*) verbunden ist (vgl. Origenes, *Contra Celsum*; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*; Cassianus, *Collationes*; Gregorius Magnus, *Dialogi*). Die patristischen Autoren ordnen dieses Phänomen dem *furor daemonum* zu, der nicht einen Höhepunkt der Macht, sondern den Zusammenbruch dämonischen Einflusses bezeichnet.

gegenüber König Peter heraus – nach und öffneten damit den Kräften den Weg, die sich gegen die sakramentale Ordnung (*ordo sacramentalis*) richteten.[333]

Das Martyrium Gerhards und seiner Gefährten wird folgendermaßen geschildert:

> „Als sie aber zur Fähre von Pest gelangten, siehe, da stürzten fünf gottlose Männer, Vata und seine Genossen, voller Dämonen (*pleni daemonibus*), denen sie sich ausgeliefert hatten, auf die Bischöfe und ihre Begleiter los und überschütteten sie mit Steinen. Der selige Gerhard aber zeichnete diejenigen, die Steine auf sie warfen, unaufhörlich mit dem Zeichen des Kreuzes (*signum crucis*), und nach dem Beispiel des ersten Märtyrers Stephanus kniete er nieder und rief mit lauter Stimme: ‚Herr Jesus Christus, rechne ihnen diese Sünde nicht an, denn sie wissen nicht, was sie tun.' (vgl. Lk 23,34). Als jene dies aber sahen, gerieten sie umso mehr in Raserei (*furor*), fielen über ihn her, stürzten seinen Wagen am Ufer der Donau um, zerrten ihn heraus, legten ihn auf einen Karren und stürzten ihn vom Kelenberg hinab; und da er noch lebte, durchbohrten sie seine Brust mit einer Lanze und schleppten ihn schließlich auf einen Stein, wo sie seinen Kopf zerschmetterten. So ging der glorreiche Märtyrer Christi im Jahre des Herrn 1047 aus den Mühsalen dieser Welt in die ewige Seligkeit über."[334]

A. Instinctu dyabolico – dämonische Anstiftung, Besessenheit und Selbstübergabe

Die Legende benennt den Ausgangspunkt eindeutig: Die Angreifer handeln nicht aus bloßer Emotion oder spontaner Erregung, sondern *instinctu diabolico inflammati* („durch dämonische Anstiftung entflammt"). Der lateinische Begriff *instinctus* bezeichnet im hier entwickelten

---

[333] In ungarischer Sprache siehe: *Szent Gellért püspök Nagy legendája*, übers. István Jelenits, in: *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez – Középkor (1000–1530)*, hg. von Edit Madas, Budapest: Sermones Comoéato – Eötvös Loránd Tudományegyetem Régi Magyar Irodalomtudományi Intézet. Online verfügbar: https://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/index.php?file=064_077_Gellert_legenda [letzter Zugriff: 10.12.2025] Lateinisch siehe: CEMT 7. De Sancto Gerhardo 15.

[334] CEMT 7. De Sancto Gerhardo 15, 320. 322. „*Cum autem ad portum Pest venissent, ecce quinque viri impii, Vata et complices eius, demonibus pleni, quibus se ipsos dedicaverant, irruerunt in episcopos et in omnesa socios eorum et lapidibus eosb obruerunt. Beatus vero Gerhardus eos, qui sec lapidabant, indesinenter signo crucis insigniebat. More prothomartiris Stephani, primus Pannonied martir, positis in terra genibus, clamavit voce magna, dicens: 'Domine Ihesu Christe, ne statuas illis hoc peccatum, quia nesciunt, quid faciunt.' At illi hoc viso multo magis seviebant et impetum fecerunt in eum et everterunt currum eius in rippam Danubii ibique abstracto eo de curru eius in biga positum de monte Kreenfeld submiserunte et dum adhuc palpitaret, in pectore lancea percussus ac deinde super unum lapidemf contriverunt cerebrum eius, sicque gloriosus martir Christi ab erumpnis mundi huiusg ad eternam beatitudinem transmigravit, in anno Domini millesimo quadragesimo septimo*."

logischen Zusammenhang keine innere Gefühlsregung, sondern einen eingegebenen Impuls (*impulsus infusus*), einen suggerierten Willen, dessen Ursprung nicht in der menschlichen Psyche liegt, sondern in einem außerhalb stehenden geistigen Wesen.[335] Diese Formulierung stellt somit eine ontologische Aussage dar: Ein Teil der Gemeinschaft wendet sich unter dem Einfluss einer äußeren, feindlichen geistigen Instanz gegen die christliche Ordnung (*ordo christianus*).

Der Text konkretisiert dies unmittelbar. Vata entfernt sich nicht einfach vom christlichen Glauben, sondern *Vata … dedicavit se demoniis* („Vata … hat sich den Dämonen geweiht / sich ihnen übergeben"); dies ist eine kultische Selbsthingabe (*dedicatio*), eine bewusste Hinwendung zur dämonischen Seite. Darauf folgt die rituelle Zeichenhandlung: *rasitque caput suum ritu paganorum* („und er schor sein Haupt nach heidnischem Brauch"), sodann der Kultvollzug: *et demonibus libaverunt* („und sie brachten den Dämonen Opfer dar")[336], schließlich die systematische Zerstörung der christlichen Ordnung: clericos et omnes Christianos interficere, *ecclesias destruere* („die Kleriker und alle Christen töten und die Kirchen zerstören"), und zuletzt: *memoria eorum pereat in aeternum* („ihr Andenken soll für immer ausgelöscht werden"). Der Text beschreibt hier keine bloße religiöse Rückwendung, sondern eine vollständige spirituelle und rechtliche Umkehr (conversio ad alium ordinem potestatis).

Wenn die Legende die Angreifer so charakterisiert: *Vata et complices eius, demonibus pleni, quibus se ipsos dedicaverant* („Vata und seine Gefährten, erfüllt von Dämonen, denen sie sich selbst übergeben hatten"), dann wird die Besessenheit (*obsessio*) nicht nur vorbereitet, sondern

---

[335] Vgl. Du CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, s.v. *instinctus*; LEWIS–SHORT, *A Latin Dictionary*, s.v. *instinctus*. I n der patristischen Tradition (insbesondere bei Augustinus) wird der Begriff *instinctus* ausdrücklich auch zur Bezeichnung dämonischer Anstiftung (*instinctus maligni spiritus*) verwendet, wobei die Quelle des Handelns nicht in der menschlichen Psyche liegt, sondern in einem außerhalb stehenden geistigen Wesen..

[336] Das Verb *libare* bezeichnet hier wörtlich das Darbringen einer Trank- oder Speiseopfergabe an Dämonen. Es handelt sich somit um ein Dokument vollständiger kultischer Umkehr (*conversio cultica*). Über die oberflächliche Beschreibung der Ritualhandlung hinaus wirft *libare* eine theologisch-ontologische Frage auf: Was bedeutet der Akt der Opferdarbringung in einem geistigen Raum, in dem Dämonen nach christlicher Auffassung personale Wirklichkeiten sind? Die moderne Religionsgeschichte interpretiert solche Riten meist in kulturanthropologischen und volkskundlichen Kategorien; nach der Logik der christlichen Quellen verlangt jedoch gerade die transzendente Dimension – also die Frage, welche Form der geistigen Selbstübergabe (*dedicatio spiritualis*) durch den Ritus ausgedrückt wird – eine weiterführende Untersuchung. Für diese Analyse bietet die innere Struktur der christlichen Ontologie einen kohärenten Deutungsrahmen. Festzuhalten ist jedenfalls, dass die Szene der Gerhard-Legende nicht als Wiederaufnahme einer angeblichen „altungarischen Religion" verstanden werden kann. Der Text beschreibt weder einen kultischen Rahmen noch eine Opferformel oder ein Ritualelement, das auf ein archaisches Opferschema hinweisen würde; die Gewaltdarstellung erscheint vielmehr als Ausbruch dämonischen Zorns, der im Text selbst wiederholt aus dem Zustand *demonibus pleni* abgeleitet wird. Daraus folgt – nach vorliegender Deutung –, dass sich aus dieser Szene kein Beleg für eine blutopferzentrierte vorchristliche Religionspraxis der Ungarn ableiten lässt; entsprechende Daten fehlen bislang (dies wird auch durch die Gesetzgebung des heiligen Ladislaus bestätigt, die die Darbringung von Götzenopfern materiell sanktioniert). Die Raserei und Grausamkeit der Vata-Bewegung folgt vielmehr dem patristischen dämonologischen Muster: der kontrollverlustigen, destruktiven Reaktion auf die Entlarvung der Besessenheit (*obsessio*), nicht aber der Fortsetzung einer rituellen Tradition.

explizit benannt. *Demonibus pleni* ist keine Metapher, sondern eine Zustandsbeschreibung: Aus der dämonischen Anstiftung (*instigatio daemonica*) wird Besessenheit, und aus der Besessenheit wird Selbstübergabe. Damit verlässt die Erzählung die politische Deutungsebene und bewegt sich offen auf der Ebene der Dämonologie.

B. Signo crucis insigniebat – das Zeichen des Kreuzes und der entlarvte dämonische Zorn

Der Wendepunkt tritt in dem Moment ein, in dem die besessenen Angreifer dem Heiligen gegenübertreten. Nach der Legende bezeichnete Gerhard selbst unter dem auf ihn niedergehenden Steinhagel jene, die ihn angriffen, mit dem *signo crucis insigniebat*. Diese Geste ist keine bloße Segenshandlung, sondern ein Akt der Erkenntnis und der Konfrontation: Das Zeichen des Kreuzes legt die dämonische Präsenz offen und stellt die Situation unter die Herrschaft Christi (*sub dominio Christi*).

Die Reaktion erfolgt unmittelbar: *At illi hoc viso multo magis saeviebant* („Als sie dies sahen, gerieten sie umso mehr in Raserei"). Hier liefert die Legende einen Schlüsselsatz. Der Ausbruch des Zorns markiert nicht den Beginn des Angriffs, sondern ist die Folge der Entlarvung (*revelatio*). Der Dämon kann verborgen wirken, solange seine Präsenz nicht erkannt wird; sobald er jedoch im Zeichen des Kreuzes mit jener Macht konfrontiert wird, vor der er nicht bestehen kann, bricht der *furor daemonum* hervor.

Die Struktur des Textes ist daher entscheidend:

1. *signo crucis insigniebat* – der Heilige erkennt und markiert die Angreifer;
2. die dämonische Präsenz wird entlarvt;
3. darauf folgt als Reaktion der kontrollverlustige Zorn: *multo magis seviebant*.

Dieses Muster entspricht exakt der biblischen Ordnung. Der Besessene von Gerasa schreit beim Anblick Christi auf (vgl. Mk 5,6); der unreine Geist erschüttert den Knaben noch einmal vor der Austreibung; in der Offenbarung gerät der Drache in Zorn, weil er weiß, dass seine Zeit kurz ist (vgl. Offb 12,12). Der dämonische Zorn ist somit auch hier nicht Zeichen von Überlegenheit, sondern Ausdruck einer entlarvten Niederlage.

Dies wird durch das christusförmige Verhalten Gerhards weiter vertieft. Er kniet nieder und ruft: „*Herr Jesus Christus, rechne ihnen diese Sünde nicht an, denn sie wissen nicht, was sie tun*"

[337] (vgl. Lk 23,34). Dadurch erhält die Szene nicht nur eine martyrspezifische, sondern ausdrücklich eine christologische Struktur. Das vergebende Wort ist im christlichen Denken keine psychologisierende Milderung, sondern eine theologische Diagnose: Die Angreifer sind *demonibus pleni* und erkennen daher die volle Realität ihres Handelns nicht.

Gerhard erscheint somit nicht als Opfer politischer Gegner, sondern als Märtyrer, der der entlarvten dämonischen Präsenz gegenübersteht.

C. Der Angriff gegen den Körper als Beweis der dämonischen Niederlage

Die Legende reiht daraufhin in rascher Folge die Stationen des physischen Angriffs aneinander: das Umstürzen des Wagens, das Herausreißen des Bischofs, das Hinabstürzen vom Berg, der Lanzenstich und schließlich das Zerschmettern des Schädels. Das Ausmaß der Brutalität zeigt hier jedoch nicht die Fülle dämonischer Macht, sondern im Gegenteil deren Grenze.

Nach der christlichen dämonologischen Logik wendet sich der Dämon dem Körper zu, wenn ihm der Zugang zur Seele entzogen ist. Dies wird durch das Wort Christi erhellt: „*Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können*“ (Mt 10,28). Im Fall Gerhards kann der Angriff nach dem Zeichen des Kreuzes (*signum crucis*) und dem vergebenden Ruf nur noch den Körper erreichen. Die Zerstörung ist daher kein Sieg, sondern das Eingeständnis, dass über die Seele kein Recht (*ius*) erlangt werden konnte.

Die Legende besiegelt diese Niederlage durch ein weiteres Zeichen: den blutgetränkten Stein, dessen Blut sieben Jahre lang von der Donau nicht abgewaschen wurde. Dieses Zeichen ist kein bloßes Erinnerungsmotiv. Die Zahl sieben bezeichnet die göttliche Fülle (*plenitudo divina*), und das unauslöschliche Blut bringt zum Ausdruck, dass das Martyrium nicht der bloßen Naturordnung, sondern der Ordnung der Gnade (*ordo gratiae*) angehört. Der Stein ist daher nicht Erinnerung an dämonische Macht, sondern deren göttliches Gegenzeichen: Der Körper kann zerstört werden, das Zeugnis (*testimonium*) jedoch nicht.

In dieser Struktur zeigt der Tod des heiligen Gerhard eine klare Parallele zur Geschichte der Berkeley-Malefica. Dort wird der dämonische Zorn am toten Körper sichtbar, hier entlädt er sich am Leib des Märtyrers. Das Muster ist identisch: *instinctus daemonicus*, Besessenheit (*possessio*), der auf das Zeichen des Kreuzes hin ausbrechende Zorn (*furor daemonum*), schließlich der Angriff

[337] CEMT 7. De Sancto Gerhardo 15, 320. 322.

gegen den Körper. In beiden Fällen wird dasselbe offenbar: Der dämonische Zorn ist nicht Zeichen gesicherter Herrschaft, sondern Ausdruck eines erschütterten Anspruchs.

Die Legende schließt folgendermaßen:

Nach der Überlieferung blieb die Spur des Blutes auf dem Stein sieben Jahre lang sichtbar; die Donau vermochte sie nicht abzuwaschen.[338] Unter seinen Gefährten starb auch Bischof Budi noch am selben Tag, während Beztridus drei Tage später an seinen Verletzungen verstarb. Beneta wurde von Andreas gerettet. Auch der Gespan Zonug sowie ein großer Teil der familia des Bischofs wurden getötet. Die Legende berichtet, dass an jenem Tag so viele Christen das Martyrium erlitten, dass ihre Zahl „allein Gott bekannt" sei. Am folgenden Tag wurde der heilige Gerhard in Pest in der Kirche der *Beata Virgo Maria* bestattet, und diejenigen, die mit seinem Leib oder seinem Blut in Berührung kamen, berichteten von Heilungen. Daraufhin wurde Andreas in Székesfehérvár zum König gekrönt und erließ unter Androhung der Todesstrafe ein Edikt, wonach das Volk die heidnischen Gewohnheiten aufgeben und zu den Gesetzen des heiligen Stephan (*Sanctus Stephanus*) zurückkehren solle. Zudem gründete er zwei Klöster: eines in Tihany und eines bei Visegrád.[339]

Ungarische Parallele II: der sündige Konrad und der heilige Emmerich – die gnadenhafte Lösung

Die tragische Spannung des Berkeley-Falles wird durch die ungarische Überlieferung von einer anderen Seite her beleuchtet: nicht vom dämonischen Angriff um den Körper, sondern von der sich über dem reuigen Menschen öffnenden *gratia*. Es erscheint der andere Pol derselben

[338] Das am Ende der Legende erscheinende Wunder – der blutgetränkte Stein, von dem das Blut sieben Jahre lang von der Donau nicht abgewaschen werden konnte – besiegelt diese Deutung. Die Zahl sieben bezeichnet die göttliche Fülle (*plenitudo divina*). Die natürliche Kraft der Donau vermag das Zeugnis des Blutes nicht auszulöschen, da das Martyrium nicht der Naturordnung (*ordo naturae*), sondern der Ordnung der Gnade (*ordo gratiae*) angehört. Der Stein ist daher nicht Spur dämonischer Macht, sondern ein göttliches Zeichen der dämonischen Niederlage. Die über sieben Jahre andauernde Präsenz des Blutes bringt zum Ausdruck, dass der Tod Gerhards kein bloßer Machtkonflikt ist, sondern ein kosmisches Ereignis: ein Martyrium, das von Gott selbst in das Zeugnis der Gerechten eingeschrieben wurde. Ibid. 322. „*Danubiush semper redundans <super> molem lapidis, in quo contritum est caput Sancti Gerhardi, non potuit sanguinem diluere per septem annos, donec recolligatus estl a sacerdotibus lapis cum sanguine. Corpus autem sancti viri eodem die ibidem iacuit, ubi martirizatus est*. „Die Donau trat zwar stets über die Ufer, vermochte jedoch sieben Jahre lang das Blut von dem Stein nicht abzuwaschen, auf dem der Kopf des heiligen Gerhard zerschmettert worden war; erst dann wurde der blutgetränkte Stein von den Priestern aufgenommen. Der Leib des heiligen Mannes lag an jenem Tag an eben der Stelle, an der er das Martyrium erlitt. Auch Bischof Budi gelangte, von Steinen erschlagen, zur Herrlichkeit." (nach der ungarischen Übersetzung von István Jelenits, 15.)

[339] Gellért-legenda, in der Übersetzung von István Jelenits, 15.

Ordnung in der Legende des heiligen Emmerich (*Sanctus Emericus*), in der Geschichte des sündigen Konrad. Im Folgenden betrachten wir diese bekannte ungarische Legende,[340] in einer christologisch-zentrierten Analyse, deren visuelle Fixierungen auch ikonographisch im Ungarisches Anjou-Legendarium erscheinen.[341]

A. Schwere Sündenlast und die Grenze der kirchlichen Genugtuung

Die Legende stellt Konrad als einen Menschen dar, der von der Last seiner Sünden nahezu physisch deformiert wird:

> „Es gab nämlich einen Mann namens Konrad deutscher Herkunft, den die abscheuliche Last seiner Sünden so sehr bedrückte und eine solche Schande traf, dass er beinahe stank wie ein vier Tage alter Toter in seinem Grab.“[342]

Diese Metapher ist eine theologische Aussage: Die Sünde betrifft nicht nur die Seele, sondern auch den Körper und bewirkt eine Verwesung, die dem Zustand des Todes ähnelt.

Konrad wendet sich an den Papst von Rom, legt seine Sünden offen und bittet um *absolutio*. Die Antwort erfolgt ohne Verzögerung, ist jedoch von entscheidender Bedeutung:

> „Der Papst aber, der über die Vielzahl der bis dahin unerhörten Sünden erstaunt war, heilte nach reiflicher Überlegung die Wunde nicht durch Auferlegung einer Genugtuung.“[343] (Vgl. auch die Darstellung im Emmerich-Zyklus, Bild VI des Ungarisches Anjou-Legendarium.)

---

[340] Central European Medieval Texts, vol. 7: *Sanctitas Principum. Sancti Reges, Duces, Episcopi et Abbates Europae Centralis (saec. XI–XIII). The Sanctity of the Leaders*, ed. Klaniczay Gábor – Csepregi Ildikó (Budapest–New York–Vienna: Central European University Press, 2022), (im Folgenden:: CEMT 7. *Sancti Emerici*) 177–220.

[341] SZAKÁCS, (2016). 118.

[342] *Szent Imre herceg legendája*. 7. (*Legenda des heiligen Emmerich*, cap. 7.) Lateinisch: „*Erat igitur Chonradus nomine, idemque Theotonicus natione,* ***adeo abominabili peccatorum pressura sarcinatus, tantaque ignominia affectus, ut quasi quatriduanus in monumento feteret.***“ SRH II. 457., illetve CEMT 7. *Sancti Emerici* 7, 212.

[343] Ibid. 7. den gesamten einschlägigen Abschnitt vgl. lateinisch: „*Ille itaque ad vicarium beati Petri Hildebrandum, qui Roma (sic) sedi tunc prefuit veniens, vulnera sui commissi detecit et postulata satisfactionis iniunctione medicinam anime expetiit. Papa vero quantitatem peccatorum illius, tanquam ante hac inauditorum obstupescens, deliberatione habita, vulnera per iniunctam penitentiam non cuavit, ne tamen desperans flucuaret, consilio peccatorem confirmavit. Itaque lorica illum circumdedit e team ut corpori firmius adhereat, V. catenis ferreis circumcinxit, cartamque confessione illius inscipta (sic) et cera circumdatam proprioque anulp sigillatam ille porrexit, monens et exhortans, quatinus omnia loca, in quibus sancti dormierunt lustraret, sic ubi divina gratia sanctorumintercessione illum visitaret, hoc autem visitationis divine signum foret, si quando lorica fractis cathenis in partes prosiliret et cart nichil inscriptorum contineret*.“ SRH II. 457–458.; sowie CEMT 7. *Sancti Emerici* 7, 212., 214.: „*Ille itaque ad vicarium beati Petri Hildebrandum, qui Romane … V. catenis ferreis ad modum quingue plagarum Christi circumcinxit, cartamque confessione illius insciptam et cera …*“ (mit Varianten gegenüber SRH) Hildebrand-Papst, d. h. Papst Gregor VII. (ca. 1020/25–1085; Pontifikat: 1073–1085).

Dieser Punkt ist zentral: Die Erzählung markiert die Grenze der kirchlichen *satisfactio*. Die Sünde ist von solcher Schwere, dass die rechtlich-disziplinären Mittel nicht mehr ausreichen. Der Papst erteilt keine Lossprechung, sondern sendet den Sünder auf einen Weg.

Die ihm auferlegten Zeichen machen diesen Zustand sichtbar:

- ein Panzer (*lorica*) am Körper,
- fünf Eisenketten (*catenae ferreae*),
- eine mit Siegel verschlossene Schrift (*scriptum sigillo clausum*) über seine Sünden.

Dies ist offensichtlich keine gewöhnliche Buße, sondern **ein Zustand der Bindung**: Die Sünde erscheint als *ligatio*, als Gebundenheit.

B. Die Hinwendung zum Heiligen und die gnadenhafte Interzession

Die Weisung des Papstes ist eindeutig: Konrad soll die Gräber der Heiligen aufsuchen, denn die Lösung erfolgt nicht auf dem Weg kirchlich-juridischer Disziplin, sondern durch gnadenhafte Interzession.

Der Höhepunkt der Erzählung tritt jedoch nicht beim heiligen Stephan ein, sondern in einer unerwarteten Verschiebung: Stephan weist den Sünder an den heiligen Emmerich weiter. Gerade dieser Zug ist theologisch von außerordentlicher Dichte.

Der in irdischem Sinn herrschende König macht von keiner „eigenen richterlichen" Autorität Gebrauch, sondern übergibt den Platz. Die Lossprechung ist kein Akt der Machtausübung, sondern ein Akt der Gnade, und deren Träger ist hier Emmerich.

Die Erfüllung erfolgt unmittelbar und sichtbar:

- „Die Ketten zerbrachen, und der Panzer (*lorica*) fiel, in Stücke gerissen, zu Boden",

und beim Öffnen des Siegels:

- „Das Innere des Schriftstücks (*carta*) wurde sichtbar, doch zeigte sich darin keinerlei Spur der Schrift." [344]

[344] *Szent Imre herceg legendája*. 7. és az ide vonatkozó teljes részt lásd latinul: „*Eadam itaque hora ille de somno surgens, ad sepulchrum beati Henrici in eadem ecclesia situm festinavit et cum ibidem provolutus horaret, repente lorica fractis cathenis per plurimas partes divisa in terram prosiluit, multis in ecclesia ammirantibus, unde tanta ferri concussio sonum dedisset, Re autem declarata convenientibus clero et populo a Fabiano cancellario, eiusdem ecclesie rectore, sigillum pape, quod diu vir ille tulerat, confractum est, et carta interus souluta est, sed nec in ea litterarum vestigia aparuerunt*." SRH II. 459. sowie: CEMT 7. *Sancti Emerici* 7. 216. „*sigillum pape, quod diu*

Die drei Zeichen sprechen gemeinsam:

- das Abfallen der Ketten → das Ende der Gebundenheit (*ligatio*),
- das Zerbrechen des Panzers → die Auflösung der „Hülle“ der Sünde,
- das Verschwinden der Schrift → die Tilgung der Sünde (*remissio peccati*).

Es ist somit klar erkennbar, dass es sich nicht um eine partielle Erleichterung handelt, sondern um eine vollständige Lösung.

C. Die gnadenhafte Lösung als christologisches Urteil

Die Legende beschreibt hier kein „einfaches“ Wunder, sondern einen Akt des Gerichts (*iudicium*). Das Verschwinden der Sünde ist keine psychologische Veränderung, sondern eine rechtlich-ontologische Auslöschung. Diese Struktur steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem evangelischen Muster:

- der gute Schächer: „*hodie mecum eris in paradiso*“ (Lk 23,43),
- Paulus: „*Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren*“ (Röm 5,8).

Die Lossprechung (*absolutio*) ist daher nicht die Belohnung der Sündenlosigkeit, sondern die Entscheidung der *misericordia Christi*. Der heilige Emmerich (*Sanctus Emericus*) ist hierbei kein eigenständiges Machtzentrum, sondern *mediator*: Die Tilgung der Sünde ist das Urteil Christi, das durch die Fürsprache des Heiligen sichtbar wird. Das Verschwinden der versiegelten Schrift ist daher kein narratives Detail, sondern das Zeichen dafür, dass der „Rechtstitel“ (*titulus iuris*) der Sünde aufgehoben wurde.

Der dämonische Angriff im Fall der reuigen Berkeley-Malefica und die stille, aber kosmisch wirksame Szene der Erlösung des teutonischen Konrad erscheinen so als zwei Pole derselben ontologischen Realität: der wütende Anspruch der dämonischen Welt auf den Körper, und die Macht Christi, die dem Reuigen – selbst nach tiefster Verderbtheit – den Weg zum Heil (*salus*) eröffnet.

Mit den Worten des Augustinus von Hippo gesprochen: Die Wunder, Verdienste und Fürbitten der Heiligen wirken nicht als eigenständiges „Kapital“, sondern sind aus Christus zusammengesetzt. Die Heiligen sind keine parallelen Machtzentren, sondern personale Träger der *dominatio Christi*. Doch überträgt der Erlöser nicht allen alles, sondern entscheidet selbst, wem er

vir ille integrum tulerat,” (eltérés a SRH-hez képest). Illetve lásd még az Imre ciklus VIII. képét a Magyar Anjou Legendáriumban.

welche *iurisdictio* innerhalb der Heilsordnung (*ordo salutis*) gewährt.[345] Die Legende des heiligen Emmerich bringt diese tiefe Struktur zur Darstellung: Stephan (*Sanctus Stephanus*), der irdische König und Begründer des Regnum Marianum, übergibt den Platz seinem Sohn, dem Christus – nicht menschliche Tradition – richterliche Gnade verleiht. So wird der junge Fürst, der den irdischen Thron nie bestiegen hat, zum Werkzeug des göttlichen Gerichts für einen Sünder, den die irdische kirchliche Ordnung nicht mehr lossprechen konnte.

Schlussfolgerung:

Die drei Beispiele zeigen gemeinsam, dass im christlichen Ordnungsgefüge des Todes (*tempus Ecclesiae*) der Körper kein neutrales Relikt ist, sondern eine umkämpfte, bezeichnete und zu schützende Wirklichkeit.

- Die dämonische Seite greift den Körper an, wenn ihr Anspruch auf die Seele erschüttert ist.
- Die Fürsprache der Heiligen macht die richterliche und barmherzige Macht Christi sichtbar:

Wo der dämonische Anspruch seine Gültigkeit verliert, dort löst die Gnade nicht teilweise, sondern vollständig.

DER FORTWÄHRENDE ANSTURM GEGEN DIE HEILIGEN

Die leiblichen und seelischen Dimensionen des dämonischen Angriffs werden mit außergewöhnlicher Schärfe in einer Vision der Elisabeth von Schönau sichtbar, die aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammt (ca. 1156–1157). Elisabeth – Zeitgenossin und Vertraute der Hildegard von Bingen – hielt als Benediktinerin nicht nur ihre eigenen mystischen Erfahrungen fest, sondern auch den geistlichen Hintergrund des Lebens und Sterbens ihrer Mitschwestern. Die folgende Szene schildert die Todesstunde einer betagten Ordensfrau; sie eröffnet zugleich die Gegenwart der himmlischen und der dämonischen Welt sowie jene Konfliktzone, in der sich das Leben und Sterben des Christen im *tempus Ecclesiae* vollzieht:

[345] *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi operarum Tomum* II. Venetiis 1729 in fol. 182. Ágoston a Szent Félix sírjánál történő „ítéleti csoda" kapcsán hangsúlyozza, hogy a miraculum nem a szent autonóm hatalmából fakad, hanem Isten szabad rendeléséből: *„Ubique quidem Deus est… nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit ille, qui dividit propria unicuique prout vult."* Vagyis a csodás karizmák kiosztása Isten szuverén döntése, miként „nem minden szent rendelkezik a gyógyítás ajándékával" (vö. 1Kor 12). A szent sírhely nem önálló erőközpont, hanem Krisztus kegyelmi működésének helye, amelyben Isten differenciáltan ad részesedést az üdvrend szolgálatára.

„Da überfiel mich also dort ein sehr großes Leiden, und ich brach zur Erde nieder, und die Schwes- tern sammelten sich um mich mit Gebeten. Nachdem ich eine geringe Zeit über wie leblos gelegen war, wachte ich plötzlich auf und sagte: Salbt sie! Sie war nämlich noch nicht mit Öl gesalbt worden. Dies gesagt, war ich sogleich im Geiste. Wieder aber, nach kurzem erwachend, bevor ich ganz zu mir kam, verkündete ich allen Zuhörenden die Vision, die ich gesehen hatte, und sagte: Unsere Herrin war mit unserem seligen Vater Benedikt herabgestiegen, und ich weiß nicht, aus welchem Grunde sie plötzlich wie- der nach oben zurückgingen. Und da waren hier sehr viele böse Geister, von denen noch viele wie Hunde in unserer Umgebung umherwandeln und sich wie Geier auf die Dächer setzen. Es standen aber beim Lager unserer Schwester zwei Engel, die zu jenen sagten: Weichet von hinnen, diese Schwester hat noch eine Lebenszeit erhalten.“[346]

Diese Erzählung ist von besonderer Bedeutung, da sie unmittelbaren Einblick in jene Grundstruktur gibt, in der die Gegenwart der Dämonen und der fortwährende Kampf um die Heiligen im christlichen Denken verankert sind. Während das zuvor analysierte Beispiel – die Geschichte der Berkeley-Malefica – zeigte, wie die Dämonen einen *ius*-Anspruch auf die leiblich-seelische Integrität eines im peccatum lebenden Menschen erheben, offenbart die Vision Elisabeths den anderen Pol derselben Ordnung: Die dämonische Welt richtet sich mit derselben Entschlossenheit, ja oft mit noch größerer Intensität, auch gegen den *valde boni*, insbesondere in der Stunde seines Todes.

In der Vision sind die Dämonen nicht bloß anwesend, sondern halten einen Belagerungszustand aufrecht: Sie umkreisen den Raum wie Hunde, setzen sich wie Geier auf die Dächer, beobachten und warten.

Der Ausspruch der beiden Engel – „Weichet von hier, diese Schwester hat noch eine Lebenszeit empfangen“ – eröffnet eine dramatische theologische Tiefe: die Dämonen sind bereits bereit, im Moment des Todes den Leib und die Seele anzugreifen, doch die himmlische Ordnung weist sie zurück.

Aus dieser Erzählung möchte ich zwei Muster hervorheben:

Die besondere Aussagekraft der Vision der Elisabeth von Schönau liegt darin, dass sich in ihr zwei solche Strukturen abzeichnen, die sowohl im Alten und Neuen Testament als auch in den hagiographischen Quellen der *tempus Ecclesiae* gleichermaßen präsent sind.

[346] von SCHÖNAU, Elisabeth: *Werke* 38 [Visionsbuch 64]. Lásd részletesebben: SCHMITZ-ESSER (2014), 464.

Die in Tiergestalt erscheinenden Dämonen als Beweis der illusorischen Gestaltannahme

In der Vision erscheinen die Dämonen in Gestalt von Hunden, die umhergehen, und setzen sich wie Geier auf die Dächer. Diese doppelte Tiergestalt bringt zugleich zwei grundlegende Dynamiken zum Ausdruck: einerseits das ständige Lauern, das räuberische Warten, das zur Grundhaltung der feindlichen Wesen der geistigen Welt in der Nähe des heilig lebenden Menschen gehört; andererseits die illusorische Natur der Gestaltannahme, die eine wesentliche Eigenschaft der rein geistigen Wesen ist. Die Wesen der geistigen Wirklichkeit bilden keinen Körper im physischen Sinne aus, sondern erzeugen auf der Ebene der Wahrnehmung eine visuelle Form, die sich dem Wahrnehmungssystem des Rezipienten anpasst. Die von den Dämonen dargestellte Tiergestalt ist daher keine ontologische Veränderung, sondern eine optische Illusion.

Das biblische Vorbild dieser dämonischen Gestaltannahme ist eindeutig. Die Schlange im Garten, die Beschreibung des Satans als „brüllender Löwe“, sowie die Bilder des Buches Hiob weisen allesamt darauf hin, dass gefallene geistige Wesen imstande sind, Schein zu erzeugen und an der Grenze der Wahrnehmung Formen hervorzubringen, die Angst, Verwirrung und Unsicherheit auslösen. Dieses illusorische Erscheinen ist nicht harmlos. Die dämonische Präsenz zielt stets in dieselbe Richtung: auf die Erlangung von Herrschaft über Angst, psychischen Zerfall, Schwächung des Körpers und Verunsicherung der Seele. Ein außerordentlich starkes ikonographisches und narrativ-paralleles Beispiel dieses Musters lässt sich im Bildzyklus des Ungarisches Anjou-Legendarium im Abschnitt über das Leben des Apostels Andreas beobachten. Das VIII.[347] Bild stellt folgenden Schlüsselpunkt dar: Als der Apostel in die Stadt Nicäa kommt, berichten die Einwohner, dass außerhalb der Stadt, am Weg, sieben Dämonen hausen, die die Vorübergehenden töten. Auf das Gebot des Apostels erscheinen die Dämonen in Gestalt von Hunden vor dem Volk. Auf sein Wort hin gehorchen sie: er befiehlt ihnen, an einen Ort zu gehen, wo sie niemandem schaden können, und sie verschwinden sofort. Daraufhin nehmen die Menschen den Glauben an Christus an.

Die Fortsetzung des Bildzyklus verstärkt dieses Muster der in Tiergestalt auftretenden Dämonen weiter. Im (X)IX. Bild gelangt der Apostel an das Tor einer anderen Stadt, wo gerade ein toter Knabe hinausgetragen wird. Die Umstehenden sagen, der Junge sei in seinem Zimmer von sieben Hunden zerrissen worden. Im folgenden, X. Bild betet der Apostel unter Tränen: „Ich

[347] Szent András apostol élete, *Legenda Aurea*, válogatta, az utószót, a jegyzeteket és a mutatókat készítette Madas Edit, ford. Bárczi Ildikó [et al.], Budapest: Magyar Elektronikus Könyvtár, 2006. Online elérés: https://mek.oszk.hu/04600/04626/html/legenda0001.html [Utolsó letöltés: 2025. 12. 09.]

weiß, Herr, dass es jene Dämonen waren, die ich aus der Stadt Nicäa vertrieben habe.“ Der Vater bietet dem Apostel seinen Sohn an, wenn er ihn auferweckt, und auf das Gebet des Apostels kehrt der Jüngling ins Leben zurück.

Der zugehörige lateinische Satz – *quomodo demones in forma canum devorabant homines* – fasst all dies in einer einzigen gewichtigen theologischen Aussage zusammen: „Wie die Dämonen in Gestalt von Hunden die Menschen fraßen.“

Diese ikonographische und hagiographische Parallele ist ein entscheidender Beleg dafür, dass die Denkweise des Christentums in seiner Blütezeit (*tempus Ecclesiae*) von der Einsicht durchdrungen war, dass Dämonen Tiergestalt annehmen, dies jedoch stets illusorisch ist: eine die sensorische Wahrnehmung manipulierende Erscheinung, deren Ziel die Schwächung von Körper und Seele des Menschen sowie dessen Beherrschung durch Angst ist. Zugleich ist das Ergebnis – der Tod – sehr wohl real. Dieses Muster lässt sich aus der Vision der Elisabeth von Schönau mit derselben Klarheit ablesen wie aus dem Bildzyklus über die Taten des Apostels: die rein geistigen Wesen nehmen keinen Körper an, sondern erzeugen eine Illusion, die im Umfeld des heilig lebenden Menschen zu einer besonders starken Bedrohung werden kann.

Der konsequente Belagerungszustand des heilig lebenden Menschen

Das zweite Muster der Vision führt in eine noch tiefere theologische Schicht. Die in der Szene dargestellte alte Ordensschwester steht bereits in einem heiligen Leben, und dennoch wird sie von einer Vielzahl von Dämonen umgeben, die bereit sind, über sie herzufallen. Das Eingreifen der beiden Engel („Weichet von hinnen, diese Schwester hat noch eine Lebenszeit erhalten“) stellt ein Grundmuster dar, das sich durch die gesamte Offenbarungsgeschichte zieht:

- der Gerechte steht stets unter Belagerung,
- der Prophet gerät stets ins Zentrum des Angriffs,
- der Heilige bleibt Zielscheibe – selbst in seiner letzten Stunde.

Dieses Muster ist sichtbar:

- an Hiob, der dämonischen und körperlichen Prüfungen unterworfen wird mit göttlicher Zulassung (Ijob 1,6–12; 2,1–7),
- an Elija, der in der Wüste in Todesfurcht auf die Antwort des Herrn wartet (1Kön 19,1–18),

- an Daniel, der in die Löwengrube geworfen wird (Dan 6,1–28),
- an Petrus, von dem Christus sagt: „Satan hat verlangt, euch zu sieben“ (Lk 22,31–32)
- an Paulus, der vom „Engel Satans“ gequält wird (2Kor 12,7)
- und in den Vitae der Heiligen, in denen der dämonische Angriff bis zum Moment des Todes präsent bleibt.

Für den christlichen Menschen ist dies daher keine Überraschung, sondern eine zur Ordnung der Offenbarung gehörende Realität: der fortwährende dämonische Angriff auf die heilig Lebenden. Auch die ikonographischen Blätter des Ungarisches Anjou-Legendarium vermitteln genau dies.[348] Die damit verbundene weitere Schicht – zugleich ein konsequentes biblisches Muster – betrifft die Weise, wie Gott den von ihm Erwählten beruhigt. Das Grundmuster der biblischen Offenbarung ist eindeutig: wenn der Engel Gottes erscheint, wird der Prophet von Furcht erfüllt, deutet dies jedoch niemals als dämonische Präsenz. Die Furcht entspringt stets der Erfahrung der göttlichen Heiligkeit, und der Engel Gottes spricht sofort das entscheidende beglaubigende Wort der Offenbarung: „**Fürchte dich nicht!**“. Demgegenüber steht im Ursprungsmythos des Islams die erste Erfahrung Mohammeds gerade darin, dass er einen Angriff und eine Bedrängnis durch ein dämonisches Wesen, einen *dschinn*, erlebt – so beschreibt er es selbst. Und auf Grundlage der eigenen Quellen ergibt sich: 1. Die göttliche Bestätigung fehlt vollständig, 2. daraus folgt eine zweite Dissonanz: die Deutung des Geschehens erfolgt weder durch Gott noch durch den „Propheten“ selbst, sondern zunächst durch seine Frau und dann durch deren arianischen Verwandten.

Dieser Unterschied erzeugt eine grundlegende theologische Spannung, die in einem späteren Kapitel der Arbeit ausführlich analysiert wird, wenn die sakrale Logik der Kreuzzüge mit ihrem vollständigen primären bibliographischen Apparat behandelt wird.

18. DAS SCHICKSAL DES LEIBES IN DER CHRISTLICHEN ONTOLOGIE: ÜBERLEITUNG ZU DEN MUMIFIZIERUNGSPRAKTIKEN

Im Weltbild des Christentums ist das Böse kein abstraktes Prinzip, sondern eine Wirklichkeit, die die gesamte Existenz des Menschen – und damit auch den Leib – betrifft. Daraus folgt, dass Tod, Bestattung und der Umgang mit dem Leichnam nicht auf einen biologischen oder

[348] Vgl. SZAKÁCS (2006)

gemeinschaftlichen Akt reduziert werden können, sondern eine Praxis darstellen, die mit theologischer Bedeutung erfüllt ist. Der Leib wird im Moment des Todes nicht zu „neutraler Materie“: er bleibt weiterhin Träger der *imago Dei* – wie dies in den vorangegangenen Kapiteln bereits entfaltet wurde –, Subjekt der Verheißung der Auferstehung, und steht daher unter einem besonderen Anspruch von Schutz, Ehrfurcht und ritueller Ordnung.

Daraus ergibt sich, dass die christlichen Bestattungspraktiken – einschließlich der verschiedenen Formen der Konservierung des Leibes – nicht ausschließlich aus pragmatischen, hygienischen oder sozialen Gesichtspunkten heraus verstanden werden können, auch wenn unbestreitbar auch praktische Gründe für die Konservierung des Körpers bestanden. Hinter dem Verhältnis zum Leib wird vielmehr ein komplexes theologisches und anthropologisches System erkennbar, in dem demonologische Einsichten, der Heiligenkult, das heilsgeschichtliche Denken sowie die eschatologische Erwartung gleichermaßen eine Rolle spielen. Bestattung, Grab, Krypta und die Bewahrung des Leibes sind daher allesamt praktische Räume, in denen das christliche Weltbild materielle Gestalt annimmt.

DIE „VERMISCHUNG“ DER MUMIFIZIERUNGSPRAKTIKEN DER ANTIKEN POLYTHEISTISCHEN UND FRÜHCHRISTLICHEN BESTATTUNGEN IN DEN MODERNEN NARRATIVEN

Wenn wir die klassischen kulturhistorischen Facharbeiten zu den westeuropäischen Bestattungen lesen, so lässt sich feststellen, dass etwa Philippe Ariès die Konservierung von Leichnamen in das 14. Jahrhundert datiert;[349] es ist daher nicht verwunderlich, dass auch die mit der ungarischen Bestattungsgeschichte befassten Forscher die „anfängliche“ und „nicht besonders erfolgreiche“ Ausführung der Konservierung von Leichnamen erst im Zusammenhang mit den Fällen des 15.–16. Jahrhunderts feststellen und bewerten.[350]

Doch auch in archäologischen Arbeiten begegnen wir pauschalen, vorschnellen Urteilen: „Das Ende der antiken Kultur wurde auch vom allmählichen Niedergang der Naturwissenschaften und

[349] ARIÈS, Philippe: *Geschiter des Todes*. München–Wien, Hanser, 1980. 461. Vö. SCHMITZ-ESSER (2014), 167. oldal, különösen a 10. lábjegyzetét.
[350] SZABÓ Péter: Uralkodói temetéseink kérdéséhez. in: R. Várkonyi Á. (ed.), *Magyar reneszánsz és udvari kultúra*. Budapest, Gondolat, 1987. 324–335., SZABÓ Péter: Főúri végtisztesség a 17. században. *História*, 3 (1989). 25–27.; PETNEKI Áron: A főpap utolsó útja. Püspöki temetések a barokk kori Kelet-Közép-Európában. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2015. 98–109.

der Medizin begleitet, was zum Vergessen der Kunst der Einbalsamierung führte."[351] Fritz Paul erklärt die „für das Mittelalter typische" allgemeine geringe chemische und biologische Kenntnis damit, dass in dieser Epoche lediglich aromatische Harze, Öle und Gewürze verwendet wurden. In seiner Interpretation erscheinen die ägyptischen Mumifizierungen demgegenüber weitaus komplexer, und die antiken Kulturen hätten über angemessene anatomische Kenntnisse verfügt.[352] Offenkundig ist die seit dem 19. Jahrhundert verbreitete Annahme – die oftmals unreflektiert als Tatsache behandelt wird –, dass die antiken Mumifizierungspraktiken und die anatomischen Kenntnisse im Allgemeinen ein wesentlich höheres Niveau erreicht hätten als das entsprechende Wissen des Christentums; folglich wird das Phänomen als eindeutiger „Niedergang" bezeichnet, was sich nahtlos in die Narration des „finsteren Mittelalters" einfügt.

Die Konservierungstechniken sowie die Menge und Zusammensetzung der bei der Einbalsamierung verwendeten organischen und anorganischen Stoffe folgten im christlichen Europa keinem einheitlichen technischen System; dennoch lässt sich bereits in der Zeit des frühen Christentums eine gemeinsame Linie erkennen, deren Ursache theologischer Natur ist. Das Verfahren orientiert sich am neutestamentlichen Bericht über die geplante Einbalsamierung des Leibes des Erlösers Jesus Christus: im Zusammenhang mit den jüdischen Traditionen wird der Körper zunächst nicht geöffnet, sondern die Waschung des Leibes (mit Wasser und Wein) sowie die Salbung mit wohlriechenden Stoffen (Myrrhe, Weihrauch, Aloe, Harz) stehen im Vordergrund. Der im jüdischen Kontext mit dem dritten Tag verbundene Akt der Leibesbehandlung erscheint auch im Falle Jesu als geplante Handlung (Mk 16,1), und seine Logik geht in die frühchristliche Praxis über. Das Einhüllen in Leinen, in Tücher – selbst unter sorgfältiger, getrennter Umwicklung der Gliedmaßen – ist dabei nicht bloß ein technisches Detail, [353] sondern Ausdruck der Bewahrung des Status des Leibes.

Die Behandlung der Überreste heiliger Personen ist mit der liturgischen Ordnung der Gemeinschaft verbunden: der Leib gelangt nicht in den Raum des Vergessens, sondern – im Wandel der historischen Umstände – in das Zentrum des geheiligten Raumes der Gemeinschaft. Die Feier der Liturgie in Gegenwart der Heiligen verband die Gemeinschaft mit der Ewigkeit, mit der himmlischen Liturgie; dadurch wurde der Raum der Kirche selbst zum geheiligten Raum. Kirchen und Kirchhöfe wurden zu Zentren von Dörfern und Städten. Mit diesem Akt wurde auch

[351] DÖLL, Hartmut, ROLL, Rrenate, BERG, Steffen, SEEMANN, Henning: Der Archäologe und der Tod. Archäologie und Gerichtsmedizin. München–Luzern, Bucher. 1980. 102. Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), S. 167, Anm. 10, wo er auf diese vorschnellen Bewertungen eingeht.
[352] PAUL, Fritz: Die *Leichenkonservierung im Mittelalter*. *Ciba Zeitschrift* 43 (1937). 1481–1486. (itt: 1481.)
[353] SCHMITZ-ESSER (2014), 171–179.

in der Raumsemantik ein Weltbild begründet, das sich grundlegend von dem der antiken heidnischen Welt unterscheidet. Eine der wichtigsten Veränderungen gegenüber der Antike besteht darin, dass der Tote – insbesondere der Leib der Heiligen – nicht mehr von den Lebenden getrennt wird, wie dies im heidnischen Weltbild der Fall war. Gerade das Fehlen dieser Distanz zum Leichnam markiert den entscheidenden Unterschied zwischen dem heidnischen Altertum und dem Christentum.[354] Im christlichen Weltbild besteht die grundlegende Neuerung – die es von allen anderen Religionen unterscheidet – nicht im Glauben an ein Leben nach dem Tod oder an die Unsterblichkeit der Seele, die auch andere Religionen teilen, sondern in der Auferstehung des Leibes. Das Heil gilt nicht allein der Seele, sondern auch dem Leib. Der Mensch aber ist die Einheit von Leib und Seele.[355]

Aus der Zeit des hellenistisch-byzantinischen „Übergangs“ (vor etwa 1700 Jahren) ist eine teilweise erhaltene künstliche Mumie aus Thessaloniki bekannt. Die Ausgrabung von 1962 brachte einen Marmorsarkophag römischen Typs zutage, der einen Bleisarg enthielt. Die Untersuchungen identifizierten auch die zur Konservierung der etwa 50–60 Jahre alten Frau verwendeten Materialien (Nadelholz, Pistazienharz, Myrrhe und andere Gewürze). [356] Die Forscher deuten diesen Fund als Muster des antiken griechischen Totenkultes (auf Grundlage von Homer, Herodot sowie Gefäßdarstellungen).[357] Zugleich berücksichtigen diese Autoren jedoch nicht, dass die frühchristliche Einbalsamierungspraxis eine biblische und insbesondere neutestamentliche Grundlage hatte und nicht primär einen Mangel an anatomischen Kenntnissen widerspiegelt. Der Augustinus von Hippo beschreibt in *De civitate Dei* XXII die Haltung der zeitgenössischen Ärzte gegenüber der Sektion von Toten – ja sogar Sterbenden – als „barbarisch“, jedenfalls aber als selbstzweckhaft und in auffallender Weise respektlos.[358]

---

[354] Ibid. 10. p.

[355] LUKÁCSI Zoltán: A Széchényi Pál-kutatás egyházi szemmel. in: Kristóf L. A., Tóth V. edd., *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. Universitas-Győr Nonprofit Kft., Győr, 2012. 22–23. (itt: 23.)

[356] PAPAGEORGOPOULOU, Christina, XIROTIRIS, Nicolaos I., ITEN, Peter X., BAUMGARTNER, Markus R., SCHMID, Martin, RÜHLI, Frank: Indications of embalming in Roman Greece by physical, chemical and histological analysis. *Journal of Archaelogical Science,* 36:1 (2009). 35–42.

[357] Ibid. 38.

[358] SCHMITZ-ESSER (2014), 166. oldal 6. lábjegyzete „*Quia etsi etsi medicorum diligentia nonnula crudelis, quos anatomicos appellant, laniauit corpora mortuorum siue etiam inter manus secantis perscrutantisque morientium atque in carnibus humanis satis inhumane abdita cuncta rimata est, ut quid et quo modo quibus locis curandum esset addisceret*”. Augustinus von Hippo, *De civitate Dei* 2, 850 [XXII,24]. „Denn obgleich der Eifer der Ärzte – jener, die man Anatomen nennt – bisweilen grausam ist und die Körper der Toten zerschneidet, ja sogar die Sterbenden unter den Händen des Sezierenden und Untersuchenden zerlegt, und in unmenschlicher

Auch in anthropologisch ausgerichteten Arbeiten begegnet man der Schlussfolgerung, dass die europäischen Mumifizierungspraktiken aus der altägyptischen Kultur über hellenistische und römische oder jüdische Vermittlung übernommen worden seien.[359] Diese Auffassung ist jedoch problematisch, da die altägyptischen Konservierungspraktiken ausdrücklich mit der Vorstellung eines Weiterlebens im Jenseits verbunden waren: die Bewahrung des Leibes war Teil eines Kultes, der eine tragende Säule ihres Jenseitsglaubens bildete. Die Dekorationen auf den ägyptischen Sarkophagen sowie die Nennung bestimmter „Götter" machten sichtbar, dass der im Sarg liegende Verstorbene sich im Tod mit diesen „Göttern" identifizierte.[360] Der Leib musste in einem erkennbaren Zustand erhalten bleiben; dazu diente das im Rahmen eines langwierigen Bestattungsrituals durchgeführte Mumifizierungsverfahren. Der Leichnam sowie die ihn ersetzende Statue bzw. die Statuen wurden durch verschiedene Rituale für das Leben im Jenseits tauglich gemacht. Diese Abbilder dienten als Instrumente der nach dem Tod fortbestehenden Existenz und der Erscheinung im Leib. Durch verschiedene Werkzeuge und Opferhandlungen wurde die Mumie zur Manifestation von Lebensfunktionen befähigt: das Öffnen der Augen für das Sehen, der Ohren für das Hören, der Nase für das Atmen usw. Gerade deshalb musste die Mumie erkennbar bleiben; ohne dies konnte sie im Jenseits nicht in ihrer eigenen Gestalt erscheinen und wurde damit für das jenseitige Leben untauglich.[361]

Die ägyptischen Mumifizierungspraktiken änderten sich zwar im Laufe der Jahrhunderte, doch lassen sich die methodischen Unterschiede klar einzelnen Epochen zuordnen, sodass die Funde präzise datierbar sind.[362] Darüber hinaus liefert bereits die typologische und ikonographische Untersuchung der Särge wichtige Anhaltspunkte – noch vor naturwissenschaftlichen Analysen der Mumien.[363]

Weise alles durchforscht, was im menschlichen Fleisch verborgen ist, um zu erlernen, was, wie und an welchen Stellen behandelt werden müsse.".

[359] EZUGWORIE, J., ANIBEZE, C., OZOEMENA, F.: Trends in the development of embalming methods. *The International Journal of Alternative Medicine* 7:2 (2008). 1–6. (itt: 2.); BRENNER, Eric: Human body preservation – old and new techniques. *Journal of Anatomy*, 224 (2014). 316–344. (itt:318.); FULCHERI, Ezio: Mummies of Saints: a particular category of Italian mummies. in: Spindler, Konrad, Wilfing, Harald, Rasbichler-Zissernig, Elisabeth, zur Nedden, Dieter, Nothdurfter, Hans (edd.): *Human Mummies. A Global Survey of their Status and the Techniques of Conservation.* (*The Man in the Ice 3.*) Springer-Verlag Wien GmbH, New York, 1996. 119–230. (itt: 221.)

[360] LIPTAY Éva: A Szépművészti Múzeum egyiptomi múmiái – egyiptológus szemmel. *Keletkutatás*, tavasz (sic!) (2018). 6.

[361] FÁBIÁN Zoltán Imre: Halál – holttest – képmás – kultusz. A test megőrzése, a halotti kultusz és a kultusz előkészítése az ókori Egyiptomban. *Keletkutatás*, tavasz (2018). 19–33.

[362] POMMERENING, Tanja: *Mummies, mummification techniques and the cult of the dead in ancient Egypt – a chronological overview*. in: Wieczorek, Alfried, Rosendahl, Wilfried (edd.), *Mummies of the World*, München–Berlin–London–New York, 2010. 74–91. (itt: 75–77.)

[363] LIPTAY (2018), 5–18.

Die ägyptischen Gräber waren von der Welt der Lebenden getrennt – ähnlich wie im antiken Totenkult, wo die Friedhöfe außerhalb der Stadtmauern angelegt wurden –, zugleich waren sie jedoch heilige Orte, die von eigens dafür bestimmten Institutionen bewacht wurden. Die Grabkammern wurden stets an schwer zugänglichen Orten verborgen, etwa am Ende von Gängen, die in gebaute oder in Fels gehauene Schächte führten. Das ägyptische Grab war somit ein Verbindungspunkt zweier Welten: der Welt der Lebenden und der Welt der „Götter". Es war Ort des Übergangs und der Durchlässigkeit, zugleich aber auch Mittel zur Abgrenzung und zum Verschluss dieses Übergangs zwischen den beiden Sphären.[364] Nach den bisherigen Erkenntnissen folgt der Versuch, den Leichnam in der hellenistischen Kultur zu bewahren, nicht der ägyptischen kultisch-religiösen Zielsetzung, die den Toten mit dem Jenseits und seinem früheren irdischen Leben verband. In der hellenistischen Welt zeigt sich die sakrale Dimension des Umgangs mit den Toten vielmehr in der Reinigung der durch den Toten verunreinigten Welt sowie in der Trennung von Lebenden und Toten. Daher wurden die Bestattungen außerhalb der Stadtmauern vorgenommen, um ein „Zusammenleben" von Lebenden und Toten zu verhindern; auch die im römischen Raum weit verbreitete Praxis der Einäscherung steht in diesem Zusammenhang.[365] Daneben bestand auch ein praktischer Grund für die geringe Zahl von Einbalsamierungsriten: die Bewahrung des Leichnams in einem erkennbaren Zustand war lediglich für die Dauer des Transports zum Bestattungsort von Bedeutung. Den Quellen zufolge stellte Honig hierfür ein ausgezeichnetes Konservierungsmittel dar, wie etwa die Einlegung des Leichnams Alexander der Große im Jahr 323 v. Chr. zeigt.[366] Der Honig als Konservierungsmittel wurde im christlichen Welt jedoch nicht normbildend, auch wenn wir auf byzantinische Beispiele stoßen. Beim Tod des Kaisers Justinian I. (reg. 527–565) wurde neben dem Leib Weihrauch verbrannt, und zur Konservierung wurden Honig und Balsam verwendet. Während die Verwendung von Weihrauch und Balsam biblische Vorbilder besitzt, spiegelt die Anwendung von Honig eher das Fortleben antiker Konservierungspraktiken wider, wie Romedio Schmitz-Esser hervorhebt.[367]

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass Honig auch in der biblischen Tradition kein fremdes Element darstellt: die Heilige Schrift verwendet ihn als Symbol des Überflusses, des göttlichen Segens und der Süße des geoffenbarten Wortes („ein Land, in dem Milch und Honig fließen", Ex 3,8; vgl. Ps 19,11). Der Honig stand somit nicht im Widerspruch zum christlichen Denken. Das normative Muster der christlichen Bestattungspraxis wurde jedoch nicht durch antike

[364] FÁBIÁN (2018), 19–20.
[365] SCHMITZ-ESSER (2014), 47–48.
[366] SHARQUIE, K.E. et al. (2004), 1755–1756.
[367] SCHMITZ-ESSER (2014), 176.

Konservierungsverfahren bestimmt, sondern durch die evangelische Beschreibung der Bestattung Christi, in der die Behandlung des Leibes von der Anwendung von wohlriechenden Stoffen und Balsamen begleitet wird.

Die naturwissenschaftlichen Analysen (Harzverwendung, Bleisarg, Bindungen, der schlechte Erhaltungszustand der Mumie) machen es jedoch erforderlich, unter den möglichen Deutungen auch die frühchristliche Bestattungspraxis in Betracht zu ziehen und den Fund in einem breiteren historischen Kontext neu zu lesen.

Auch aus Rom sind zwei künstliche Mumien bekannt: die eine ist der balsamierte Leichnam eines 12–13-jährigen Mädchens (1485 entdeckt, von Papst Innozenz VIII. erneut bestattet), die andere wurde 1964 in Grottarossa gefunden (2. Jh. n. Chr.; späte Regierungszeit Hadrians oder Zeit des Antoninus Pius). [368]

EIN HALBSATZ IM ARCHÄOLOGISCHEN GRABUNGSTAGEBUCH: DER FALL DER PANNONISCHEN MUMIENGRÄBER (FALLSTUDIE)

In Europa ist in den ersten Jahrhunderten nach Christus die Konservierung des Leichnams kein unbekanntes Phänomen. Die Frage ist daher nicht, ob sie „existierte“, sondern nach welcher religiös–rituellen Logik sie erfolgte und was verzerrt wird, wenn die Forschung von vornherein ein ägyptisches Modell voraussetzt.

Künstliche Mumien sind nicht ausschließlich an das Zentrum gebunden. Am pannonischen Limes wurden bereits 1912 die ersten Mumiengräber entdeckt; 1929 kamen bei einer Notbergung erneut künstliche Mumien aus der Spätantike zutage (publiziert von Nagy Lajos im Jahr 1935).[369] Weitere Ausgrabungen fanden 1983 und 2015 statt. [370]

Die Studie von Klára Póczy aus dem Jahr 1998 fasst – unter Einbeziehung der Ergebnisse von Nagy Lajos – die Freilegung von weiteren etwa einem Dutzend Mumien aus dem 3.–4. Jahrhundert

---

[368] ASCENZI, A., BIANCO, P., NICOLETTI, R., CECCARINI, G., FORNASERI, M., GRAZIANI, G., GIULIANI, M.R., ROSICARELLO, R., CIUFFARELLA, L., FRANGER-TAYLOR, H.: The roman mummy of Grottarossa. in: Spindler, Konrad, Wilfing, Harald, Rastbichler-Zissernig, Elisabeth, zur Nedden, Dieter, Norhfurfter,Hans (edd.), *Human Mummies. A Global Survey of their Sttus and the Techniques of Conservation*. Springer-Verlag Wien GmbH, New York, 1996. 205–217.

[369] NAGY Lajos: Aquincumi múmia-temetkezések. *Dissertationes Pannonicae Musei Nationalis Hungarici*, 1:4 (1935). 1–39. [NAGY, Lajos: *Mumienbestattungen in Aquincum*. Dissertationes Pannonicae Musei Nationalis Hungarici, 1:4 (1935), 1–39.]

[370] LASSÁNYI Gábor: *Múmia temetkezések Aquincumban*. (Az Örök Élet Bűvölete. Múmiák a különböző kultúrákban Konferenciaelőadás absztraktjai).[*Mumienbestattungen in Aquincum*. In: *Die Faszination des ewigen Lebens. Mumien in verschiedenen Kulturen*. Abstractband der Konferenz.] Online: https://eltearabszak.hu/wp-content/uploads/2017/11/mumia-konferencia-absztraktok-mail.pdf [letzter Zugriff: 16.02.2023]

n. Chr. zusammen, im Wesentlichen aus archäologischer Perspektive.[371] Póczy selbst legte 1962 eine junge weibliche Mumie frei, die in einem Steinsarkophag bestattet war. Die entscheidende Beobachtung ist jedoch nicht in der Publikation überliefert, sondern im Grabungstagebuch, das uns durch das Abstract eines Vortrags von Gábor Lassányi aus dem Jahr 2017 bekannt ist:

> „Aus dem Grab strömte ein so starker, betäubender, völlig unbekannter süßlicher Geruch (eher ein Balsamgeruch als der Geruch eines verwesenden Leichnams), und innerhalb weniger Minuten bedeckte ein Schwarm grüner Fliegen durch die Öffnung des Sarges das Skelett (…)“[372]

Die von Póczy freigelegte Mumie war mehrfach in Textilien eingewickelt und blieb in gutem Erhaltungszustand. Zu den pannonischen „Mumienfundstellen“ bemerkt Póczy zudem:

> „Auffällig ist, dass es sich um abgegrenzte Grabgruppen handelt, die auf eine kleinzahlige, geschlossene Gemeinschaft hinweisen.“ [373]

Dieser Satz weist in eine weitere Richtung: Es handelt sich hier nicht um isolierte Kuriositäten, sondern offenbar um ein innerhalb einer Gemeinschaft wiederkehrendes rituelles Verfahren.

Die Spur der Forschungsvoraussetzung ist klar erkennbar: Es wurde ein ägyptisches Modell gesucht – während die Abweichungen zugleich selbst beschrieben wurden

Klára Póczy vergleicht das Fundmaterial von zehn pannonischen Mumiengräbern und behandelt dabei ausführlich Beigaben, Zeitstellungen und „heidnische“ Riten. Die „Technologie der Mumifizierung“ führt sie folgendermaßen ein:

> „Die auffallende Ähnlichkeit der aufgezählten Gräber zeigt sich vor allem in der Mumifizierung und im Konservierungsverfahren.“

Dann fügt sie hinzu, dass dies „in groben Zügen“ mit der Beschreibung bei Herodot übereinstimme. Über die technischen Details wissen wir mehr aus den Mitteilungen von Lajos Nagy. [374]

---

[371] PÓCZY Klára: A pannóniai késő császárkori múmiatemetkezések néhány tanulsága. *Budapest Régiségei*, 32 (1998). 59–75. [PÓCZY, Klára: *Einige Erkenntnisse zu den spätkaiserzeitlichen Mumienbestattungen in Pannonien*. Budapest Régiségei, 32 (1998), 59–75.]
[372] LASSÁNYI (2017), *Múmia temetkezések Aquincumban*.
[373] PÓCZY (1998), 59.
[374] NAGY (1935), 1–39.

Das Grab am Táborhegy war ost–westlich orientiert (das Gesicht war nach Osten gerichtet). Beim Öffnen des Sarkophags fand man eine eingewickelte Mumie, nahezu vollständig erhalten. Durch die Einwirkung der frischen Luft begann die Kleidung, das Textil, nahezu sofort zu bräunen und zerfiel teilweise zu Staub. Eine Stunde nach der Öffnung des Grabes konnte sie nur noch in stark zerfallendem Zustand fotografiert werden. Der Kopf wurde durch eine mit Kalkmörtel ausgefüllte Partie gestützt, gleichsam wie auf einem Kissen. Auf diesem Kopfkissen sowie auf der Bodenplatte des Grabes wurden Spuren von dichterem Gewebe festgestellt. Die Ausgräber folgerten daraus, dass der Leichnam nicht in einen bloßen Sarg gelegt worden war.[375]

Aus den Beschreibungen von Lajos Nagy und Lajos Bartucz wird deutlich erkennbar, dass sie innerhalb eines spätantiken, als „heidnisch" verstandenen Rahmens nach einem ägyptischen Modell suchten. Zugleich halten sie selbst fest, dass das beobachtete Verfahren von der ägyptischen Praxis abweicht und Parallelen zu ihnen bekannten koptisch-christlichen Bräuchen aufweist. Dennoch lautete die Schlussfolgerung:

> „… dass wir es mit einem Fall zu tun haben, der der in Ägypten in spätrömischer Zeit üblichen oberflächlichen Konservierung ähnelt." [376]

Die archäologischen Beobachtungen: Sie dokumentieren nicht-invasive Verfahren

Betrachten wir die festgehaltenen Befunde: Diese stützen gerade nicht das invasive ägyptische Verfahren.

Über die Mumie vom Táborhegy wird Folgendes berichtet:[377]

- der Leichnam war „über die gesamte Länge" eingewickelt, einschließlich des Kopfes;
- der linke Arm lag ausgestreckt am Körper und war gemeinsam eingebunden;
- der rechte Arm war gesondert bedeckt und quer über die Brust gelegt.

1929 konnte die rechte Hand noch geborgen werden, doch bis 1933 zerfiel sie; dabei zeigte sich, dass die Finger gekrümmt waren, die Haut intakt und von dunkel schwarzer Farbe. Die Augen waren entfernt worden; in die Augenhöhlen wurden mit Harz durchtränkte Textilbündel eingebracht. Die Nasennebenhöhlen des Schädels waren intakt, es waren keine Spuren einer

[375] Ibid. 5–8.
[376] Ibid. 11–13.
[377] Ibid. 9.

Trepanation sichtbar; auch das Foramen magnum war vermutlich unversehrt. Das Gehirn wurde nicht entfernt. Nach Bartucz hatte der Verstorbene zu Lebzeiten kein Trauma erlitten, es gibt keine Anzeichen gewaltsamer Eingriffe; zugleich sind am Schädel und am Skelett Reste von Weichteilgewebe feststellbar.

Bartucz hält außerdem fest:

> „Die Mumifizierung war jedoch viel unvollkommener als bei den ägyptischen Mumien, da hier die Verwesung der Weichteile in wesentlich stärkerem Maße fortgeschritten ist."

Als Erklärung führt er an, dass Feuchtigkeit leichter eindringen konnte [378] – dem steht jedoch entgegen, dass sich der Leichnam beim Öffnen des Grabes noch in gutem Zustand befand und der Zerfall erst nach der drastischen Veränderung des Mikroklimas beschleunigt einsetzte.

Auffällig erschien Bartucz zudem, dass die „Zähne rissig und mürbe" waren.[379]

Im Lichte des bisher Gesagten ist klar erkennbar, dass der schlechte Erhaltungszustand der Mumie sowie ihr bröseliger Zerfall eindeutig erst nach der Öffnung des Grabes infolge der drastischen Veränderung des Mikroklimas eintraten – und dies in sehr kurzer Zeit.

Die Unversehrtheit des Schädels beschreibt Bartucz präzise; er hebt hervor, dass weder die Nasenhöhle noch die Augenhöhle durchbrochen sind. Die invasive Entfernung des Gehirns ist charakteristisch für ägyptische künstliche Mumien, im vorliegenden Fall jedoch nicht nachweisbar. Das Gehirn wurde also nicht entfernt, sondern befand sich – auf die Größe eines Taubeneis eingetrocknet – im Schädel. Im Nackenbereich wurden Spuren einer frischen Beschädigung festgestellt, die bei der Ausgrabung entstanden sein könnte; sie schließt jedoch nicht völlig aus, dass an dieser unregelmäßigen Öffnung ein kleines Loch in den Schädel gebohrt wurde, durch das ein Teil des Gehirns entfernt worden sein könnte – wenngleich dies höchst unwahrscheinlich ist. Hinsichtlich der Entfernung der inneren Organe nimmt Bartucz an, dass diese erfolgt sei. Die „Tatsache" der Eingeweideentnahme begründet er damit, dass hierfür die Knochen nicht traumatisiert werden müssten – was zwar zutrifft, aber keinen Beweis darstellt: Die Unversehrtheit der Knochen belegt weder die Öffnung der Bauchhöhle noch deren Ausbleiben. Zwischen beidem besteht kein zwingender Zusammenhang.

[378] Ibid.
[379] Ibid.

Die Beschreibung der Textilien und der Imprägnierung ergibt nahezu ein fertiges rituelles Muster

Ferenc Hollendonner untersuchte die Textilien der Einhüllung; an den pannonischen Fundorten (so auch am Táborhegy) identifizierte er sechs verschiedene Gewebearten: Wolle und Baumwolle, jedoch kein Leinen.[380]

Lajos Nagy gibt eine detaillierte Beschreibung der Einwicklung des Leichnams:

> „… infolge des Eindringens der frischen Luft zerfiel das Textilmaterial nicht überall zu Staub, weil eine harzige Substanz es zusammenhielt und es darüber hinaus auch imprägniert war. Es konnte beobachtet werden, dass der Leichnam zunächst nackt in ein feineres, reichlich mit Harz getränktes Leinentuch eingehüllt wurde, das mehrfach vorhanden war (4–8 Schichten waren zu erkennen) und so eine mehrere Millimeter dicke, feste Masse bildete, die den Leichnam gegen Bodeneinflüsse, Feuchtigkeit usw. konservierte. Sie haftete am Körper und nahm die Runzelung der Haut an. Danach wurde er noch in mehrere weitere Schichten von Gewebe eingewickelt, die aus unterschiedlichen Materialien bestanden. An manchen Stellen konnten 5–16 derartige Umwicklungen über der harzigen Gewebeschicht festgestellt werden, sodass am Ende eine glattflächige, bandagierte Mumienform entstand.“[381]

Póczy vergleicht die pannonischen Mumien ausdrücklich mit den mumifizierten Körpern der römischen Katakomben und betont die Ähnlichkeit in der Verwendung von Chemikalien, Salzlösungen und Harzen:

> „und identisch ist [nämlich die Unvollkommenheit, der schlechte Erhaltungszustand der Mumien] mit jenen der in den römischen Katakomben zur letzten Ruhe gebetteten mumifizierten Leichname. … denn bei dem mehrere Wochen dauernden Verfahren wurden dieselben Chemikalien sowie kristalline Salzlösungen und Harze sowohl bei den römischen als auch bei den pannonischen Mumien im gleichen Verhältnis verwendet.“ [382]

Auch die Textiluntersuchungen lieferten bemerkenswerte Ergebnisse: Auf ihrer Grundlage wurden in Aquincum wie auch in Brigetio dieselben Gewebearten verwendet. Über die Einwicklung der Mumien schreibt Póczy – in Übereinstimmung mit den Beobachtungen von Lajos Nagy und unter Hinzufügung weiterer Details:

---

[380] Ibid.
[381] Ibid. 9–10.
[382] PÓCZY (1998), 60.

„Der bereits konservierte Leichnam wurde in vier oder fünf Lagen gehüllt, die zuvor lange in einer harzigen Lösung getränkt worden waren; anschließend wurde er mit zweilagigen, ebenfalls imprägnierten Textilstreifen, den sogenannten Bandagen, fest umwickelt. Aus der Reihe der Textilien ist besonders das mit Seidenfäden durchwirkte Leichentuch hervorzuheben. Diese wurden an beiden Orten beobachtet, lediglich ihre Qualität variierte, je nach Verwendung dickerer oder dünnerer Stoffe. ‚Zuoberst bestand das Leichengewand aus einem tuchdicken Gewebe, das auf der rechten Seite des Körpers mit großen Kreuzstichen zusammengenäht war.' Die genannten Materialien waren in Pannonien Importgüter. ‚Das mumifizierte Skelett wurde auf eine am Boden des Sarges ausgelegte Matte gelegt; darunter wurden teilweise Sägespäne oder eine Kalkschicht beobachtet. Über die Schulter des Toten wurde ein Bündel stark duftenden Safrans gelegt, offenbar um den intensiven Geruch der Konservierungsstoffe zu überdecken.'"[383]

Hier ist anzumerken, dass Safran in der biblischen Tradition kein technisches Hilfsmittel ist, sondern der Duft des geheiligten Leibes und der Reinheit (Hld 4,14). Die neutestamentliche Theologie erfüllt die Duftsymbolik des Alten Testaments in christologischer Perspektive: „Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott" (2 Kor 2,15). In diesem Zusammenhang erfüllen die bei der Bestattung verwendeten Duftstoffe keine technische Funktion, sondern bringen die ontologische Zugehörigkeit des erlösten Leibes zum Ausdruck.

Póczy weist zudem auf die Lage der Mumien im Grab hin: in gestreckter Position, mit dem linken Arm gemeinsam mit dem Körper eingewickelt, während der rechte quer über die Brust gelegt wurde – wie es auch Lajos Nagy beschrieben hat. Dieses Schema konnte in sämtlichen Gräbern beobachtet werden, mit Ausnahme der gestörten Befunde.[384]

Totenschuhe in den pannonischen Mumiengräbern – interpretative Sackgasse und Ausweg

Die sachliche Beobachtung: der Befund an sich

Eines der auffälligsten und zugleich am schwierigsten zu deutenden Merkmale der pannonischen Mumiengräber ist das Vorhandensein von Totenschuhen. Lajos Nagy identifizierte

[383] Ibid 60. Aufgrund des Grabungstagebuchs nahm auch Póczy selbst beim Öffnen des Grabes noch nach 1700 Jahren den süßlichen, körperhaften Geruch des Balsamierungsmittels wahr.
[384] Ibid 60.

in den Schuhen Korkeinlagen,[385] was bereits für sich genommen die Möglichkeit einer alltäglichen Nutzung ausschließt. Die Schuhe wurden nicht getragen, sondern eigens für die Bestattung angefertigt; ihre Funktion wurde in der Forschung früh als Vorbereitung auf den „Weg ins Jenseits" interpretiert und als heidnischer Brauch verstanden.

Der an der Mumie von der Jablonkai-Straße gefundene Totenschuh zeigte eine besonders reiche ikonographische Verzierung: In seinem durchbrochenen Muster ist ein rückblickender Vogel zu sehen, der auf einem Zweig sitzt, aus dem herzförmige Blätter hervorsprießen. Das Motiv wurde mit Blattgold überzogen, was seine symbolische Bedeutung eindeutig hervorhebt und es nicht als bloß dekoratives Element erscheinen lässt. In der Fachliteratur wurde der Vogel mit dem „Flug ins Jenseits" in Verbindung gebracht. Póczy selbst bemerkt, dass derselbe Motivbestand auch auf nordafrikanischen koptisch-christlichen Grabtextilien aus derselben Zeit nachweisbar ist.[386]

Bis zu diesem Punkt beruht die Darstellung ausschließlich auf Daten und materiellen Beobachtungen; das Phänomen selbst stellt jedoch eine interpretative Schwierigkeit dar, da der Schuh nicht bloß ein Status- oder Erinnerungsobjekt ist.

Die interpretative Spannung: der eigentliche Hintergrund von Póczys Zurückhaltung

Klára Póczy weist in der Deutung der pannonischen Mumiengräber an mehreren Stellen vorsichtig auf die Möglichkeit einer frühchristlichen Bestattung hin, führt dies jedoch nie zu einer konsequenten Aussage aus. Diese Zurückhaltung rührt jedoch nicht daher, dass sie die Spannungen zwischen den Daten nicht erkannt oder die Grenzen der heidnischen Interpretation nicht wahrgenommen hätte. Im Gegenteil: Ihre Beobachtungen – insbesondere hinsichtlich der Textilien, der Art der Balsamierung und des symbolischen Motivbestandes – weisen wiederholt in eine Richtung, die sich nur schwer mit einem spätrömischen, „ägyptisierenden" heidnischen Ritus vereinbaren lässt.

Die Zurückhaltung ist vielmehr als wissenschaftssoziologische Realität zu deuten. Die Interpretation des pannonischen Fundmaterials fügte sich in einen seit langem etablierten akademischen Konsens ein, der in den Grabbeigaben notwendig Überreste heidnischer Riten suchte. Diesen Rahmen offen in Frage zu stellen – insbesondere im Kontext institutioneller

[385] NAGY (1935), 13–16.
[386] PÓCZY (1998), 60.

Einbindung und beruflicher Existenz – war selbst Jahrzehnte später kein risikofreies Unterfangen. In den Texten Póczys fehlt daher die frühchristliche Deutung nicht, sondern bleibt unausgesprochen: Die Beobachtungen sind vorhanden, die Schlussfolgerung jedoch verschwiegen. Diese Spannung tritt besonders deutlich bei den Totenschuhen hervor, wo der Ausdruck „Weg ins Jenseits“ bereits über eine rein technische oder ethnographische Erklärung hinausgeht, ohne jedoch eine theologisch-eschatologische Ausarbeitung zu erhalten.

Der Ausweg: Romedio Schmitz-Esser und die eschatologische Logik des Schuhs

Aus dieser interpretativen Sackgasse bietet ein späterer, methodisch deutlich expliziterer Ansatz einen Ausweg. In seinem grundlegenden Werk behandelt Romedio Schmitz-Esser das Schuhwerk nicht als peripheres Beigabenobjekt, sondern als Gegenstand mit eschatologischer Bedeutung. Nach seiner Auffassung erfüllen die in das Grab gelegten Schuhe eine doppelte Funktion: Einerseits besitzen sie eine apotropäische Rolle, indem sie Schutz gegenüber den den Leichnam bedrohenden dämonischen Kräften bieten;[387] andererseits unterscheiden sie den Verstorbenen beim Jüngsten Gericht, indem sie seine religiöse Identität und seine Bereitschaft anzeigen.[388]

Die Quellen – liturgische Handbücher und hagiographische Texte – bezeugen übereinstimmend, dass der Schuh ein aktives Element des jenseitigen Schicksals ist. Eine der frühesten und klarsten Formulierungen dieser Logik findet sich in der Hagiographie des heiligen Cuthbert von Lindisfarne, wo der Heilige so bestattet wird, dass er „in obviam Christi calciamentis suis praeparatus“ – also mit Schuhen – Christus entgegentreten kann. Der Akzent liegt nicht auf der Kleidung, sondern auf der Bereitschaft: Das Schuhwerk ist das Mittel der Bewegung, des Aufbruchs und der Antwort auf den Ruf. Diese Deutung wird auch durch die Arbeit von Arnold Angenendt (*Corpus incorruptum*) gestützt, in der die eschatologische Funktion des Leibes und der Bestattungsausstattung analysiert wird.[389]

In *tempus Ecclesiae* artikuliert die liturgische Literatur diese Deutung eindeutig. Wilhelm Durandus hält im dritten Buch des *Rationale divinorum officiorum* fest, dass die Toten nicht in

[387] SCHMITZ-ESSER (2014), 389.
[388] Ibid. 401–402.
[389] „*in obviam Christi calciamentis suis praeparatus*“; Vita sancti Cuthberti, IV, 14. – Vgl. BULLOUGH, John M.: *Burial, community and belief in Anglo-Saxon England*, London 1987, 188.; ANGENENDT, Arnold: *Corpus incorruptum. Leichnam – Tod – Begräbnis – Kult*, München 2007, 323. Vgl. ausführlich SCHMITZ-ESSER (2014), 401–402. Die Geschichte erscheint auch bei Amalarius, fälschlich Beda Venerabilis zugeschrieben: Amalarius von Metz, *Liber officialis*, II, 22; vgl. BULLOUGH, (1987), 188. Vgl. ausführlicher SCHMITZ-ESSER (2014), 402.

gewöhnliche Kleidung gehüllt werden, sondern – „wie einige sagen“ – ihnen auch Schuhe zukommen, „ut per hoc ipsos esse paratos ad iudicium repraesentetur“, also damit dadurch ihre Bereitschaft zum Gericht dargestellt werde.[390] Der Schuh ist somit kein dekoratives Element, sondern eine visuell-theologische Aussage. Noch deutlicher wird die Stärke dieses Glaubens im Denken der Christen durch die Exempla des Caesarius von Heisterbach: Dort gelangt eine Frau in kostbaren Schuhen in die Hölle – ein Motiv, das nur verständlich ist, wenn dem Schuhwerk eine unmittelbare Bedeutung für das jenseitige Schicksal zugeschrieben wurde. Die *Visio Godescalci* aus dem 12. Jahrhundert differenziert dieses Bild weiter, indem sie berichtet, dass die im irdischen Leben den Armen gegebenen Schuhe im Jenseits zu ihrem Spender zurückkehren.[391]

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Totenschuhe der pannonischen Mumiengräber in neuem Licht. Das ungetragene Schuhwerk, die betonte Ikonographie und die Vergoldung sind keine vagen heidnischen Attribute einer „Jenseitsreise“, sondern materielle Ausdrucksformen einer christlichen eschatologischen Denkweise, in der der Tote den Tod nicht passiv „erleidet“, sondern sich auf die Begegnung mit Christus und auf das Gericht vorbereitet.

Doch was bedeutet der auf dem Schuh dargestellte, mit Blattgold überzogene rückblickende Vogel, der auf einem Zweig sitzt, aus dem herzförmige Blätter hervorgehen?

Die christologische Bedeutung von Gold und Vogel in der biblischen Tradition

Dieses Vogelikon kann nur dann der Falle anachronistischer Assoziationen entzogen werden, wenn wir zu jenen Texten und Denkhorizonten zurückkehren, in denen sich seine ursprüngliche Bedeutung herausgebildet hat. In der Heiligen Schrift ist Gold durchgängig das Material der göttlichen Gegenwart und der königlichen Würde. Als die Magier dem neugeborenen Jesus ihre Gaben darbringen, „*öffneten sie ihre Schätze und brachten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe dar*“ (Mt 2,11). Das Gold ist hier kein allgemeines Reichtumssymbol, sondern eine königliche Anerkennung: der Ausdruck dessen, dass das Kind nicht nur geboren wurde, sondern mit Herrschaftsvollmacht ausgestattet ist.

---

[390] „*Nec debent indui vestibus communibus… ut per hoc ipsos esse paratos ad iudicium repraesentetur*“ („Sie sollen nicht in gewöhnliche Kleidung gekleidet werden…, sondern – wie einige sagen – mit Schuhwerk versehen werden, damit dadurch ihre Bereitschaft zum Gericht dargestellt werde“); DURANDUS, Wilhelm: *Rationale divinorum officiorum*, III, 100.

[391] von HEISTERBACH, Caesarius: *Dialogus miraculorum*, XII, 20 (5, 2218–2220). Der Glaube an die Rückkehr der Schuhe im Jenseits erscheint auch in der *Visio Godescalci* des 12. Jahrhunderts: *Visio Godescalci*, 166; vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), 401–402.

Dasselbe Material erscheint im Alten Testament dort, wo die Gegenwart Gottes in konzentriertester Weise greifbar wird: Die Bundeslade sollte „*innen und außen mit reinem Gold überzogen*“ werden (Ex 25,11), ebenso bestand die Deckplatte (*propitiatorium*) aus reinem Gold (Ex 25,17). Gold ist im biblischen Denken daher kein dekoratives Element, sondern materieller Träger von Heiligkeit und transzendenter Ordnung. Diese Zusammenhänge erreichen ihre eschatologische Vollendung im Neuen Testament, wenn die Offenbarung die neue Jerusalem beschreibt „*aus reinem Gold, gleich reinem Glas*“ (Offb 21,18.21), sodass selbst ihre Straßen aus Gold sind. Gold ist hier nicht mehr Ausnahme, sondern Grundsubstanz der erlösten Ordnung.

Die Bedeutung des Vogelmotivs entfaltet sich parallel dazu, jedoch mit anderer Akzentuierung. Der Vogel steht in der Heiligen Schrift nicht für das „*Fortfliegen der Seele“,* sondern für die Gegenwart und den Schutz Gottes. Bei der Taufe Jesu *„öffnete sich der Himmel, und der Geist Gottes kam wie eine Taube herab und blieb auf ihm*“ (Mt 3,16). Der Schwerpunkt liegt nicht auf dem Verschwinden, sondern auf dem Herabkommen und dem Bleiben: Der Vogel verlässt den Leib nicht, sondern senkt sich auf ihn und bleibt. In derselben Logik spricht der Psalmist vom Schutz Gottes: „*Mit seinen Schwingen deckt er dich, unter seinen Flügeln findest du Zuflucht*“ (Ps 91,4). Das Vogelbild wird somit zur Metapher des Schutzes, nicht des Entweichens. Besonders aufschlussreich ist die Geschichte Noachs: Die Taube kehrt zurück und „hatte einen Ölzweig im Schnabel“ (Gen 8,11). Ihre Bewegung ist zyklisch: Sie geht aus und kehrt zurück – mit dem Zeichen neuen Lebens. Diese Dynamik weist nicht auf ein Entweichen der Seele hin, sondern auf die Logik der *resurrectio*: Erwartung nach dem Tod und Wiederkehr des Lebens.

In diesem biblischen Zusammenhang erhält die Verbindung von Gold und Vogel eine ausdrücklich christologische Bedeutung. Gold bezeichnet die königliche und göttliche Würde Christi, der Vogel die Gegenwart Gottes und die Hoffnung auf die Auferstehung. Wenn auf einem Grabobjekt – etwa auf einem Totenschuh – das Vogelmotiv durch Vergoldung hervorgehoben wird, handelt es sich nicht um ein paganes „psychopompos“-Zeichen, sondern um die Aussage, dass der Leib unter der Herrschaft Christi (*sub dominio Christi*) und im Schutz Gottes auf Gericht (*iudicium*) und Auferstehung (*resurrectio*) wartet. Der Akzent liegt nicht auf dem Fortgehen, sondern auf der Bereitschaft: auf jenem Zustand, von dem das Neue Testament sagt: „Christi Wohlgeruch sind wir für Gott“ (2 Kor 2,15). In dieser Perspektive sind Gold und Vogel keine Illustration, sondern eine theologische Aussage – der visuelle Ausdruck dessen, dass der Leib nicht verloren ist, sondern Träger der Verheißung der Erlösung bleibt (*imago Dei*).

Das Hervorbrechen herzförmiger Blätter aus einem Zweig besitzt ebenfalls einen tiefen biblischen Hintergrund – nicht wörtlich, sondern im Sinne einer überlagerten theologischen Bildsprache.

In der Heiligen Schrift ist der Zweig kein isoliertes Element, sondern stets Teil einer lebendigen Ordnung: Er bedeutet nicht Trennung, sondern Kontinuität. In der messianischen Prophetie Jesajas heißt es: „*Ein Reis geht hervor aus dem Stamm Isais, ein Spross wächst aus seinen Wurzeln*“ (Jes 11,1). Der Zweig ist hier keine botanische Beobachtung, sondern Ausdruck neuen Lebens dort, wo äußerlich nur Zerstörung sichtbar ist. In christlicher Auslegung bezieht sich dieses Bild ausdrücklich auf Christus.

Die Bedeutung des Zweiges vertieft sich in der biblischen Tradition im Zusammenhang mit dem Bild des *arbor vitae*. Im Buch Genesis pflanzt Gott „den Baum des Lebens“ in die Mitte des Gartens (Gen 2,9), der nicht bloß eine Pflanze unter vielen ist, sondern der zentrale Träger des göttlichen Lebens. Dieses Bild kehrt in der eschatologischen Vollendung wieder, wenn die Offenbarung die neue Jerusalem beschreibt:

> „In der Mitte stand der Baum des Lebens … und seine Blätter dienten zur Heilung der Völker“ (Offb 22,2).

Das Blatt ist hier nicht vergängliches Laub, sondern Träger von Heil und Erhaltung. Damit gewinnt auch die Herzform ihre Bedeutung. In der biblischen Anthropologie ist das Herz (*cor*, καρδία, לֵב) nicht bloß Symbol der Gefühle, sondern das innere Zentrum des Menschen, Ort der Entscheidung und der Zugehörigkeit zu Gott:

> „Mehr als alles hüte dein Herz; denn von ihm geht das Leben aus“ (Spr 4,23).

Das Leben kommt also nicht von außen, sondern entspringt dem Inneren. Wenn aus einem Zweig herzförmige Blätter hervorgehen, bringt diese Bildsprache genau dies zum Ausdruck: Das göttliche Leben bleibt im Inneren wirksam.

Im Neuen Testament erhält diese Vorstellung ihre klare christologische Formulierung:

> „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt reiche Frucht“ (Joh 15,5).

Der Zweig ist hier nicht mehr ein abstraktes Bild, sondern eine personale Beziehung: Die Quelle des Lebens ist Christus, und die Rebe lebt nur, wenn sie mit ihm verbunden ist. Das Leben ist daher keine eigenständige Bewegung, kein Entweichen oder Abtrennen, sondern ein Verbleiben (*manere*) und Verbundensein. In diesem biblischen Rahmen bezeichnet das Motiv der aus dem

Zweig hervortreibenden, herzförmigen Blätter nicht das Fortgehen nach dem Tod, sondern dessen Gegenteil: die an Christus gebundene Kontinuität des Lebens. Das Bild betont nicht den Abschluss, sondern das Fortbestehen; nicht eine jenseitige Reise, sondern die Einfügung in das göttliche Leben (*ordo divinus*). Wenn diese Bildform im Bestattungskontext erscheint, bringt sie in visueller Weise den Glauben zum Ausdruck, dass das Leben des Verstorbenen nicht abgebrochen ist, sondern innerhalb der Ordnung Gottes, in Verbindung mit Christus, auf die Vollendung hin wartet.

So gehören Zweig, Blatt und Herzform gemeinsam derselben christologischen Logik an wie die Erscheinung von Gold und Vogel: Der Leib ist kein verlassener Rest, sondern Träger der göttlichen Verheißung (*imago Dei*). Das Leben ist nicht entwichen, sondern hat Wurzeln geschlagen; es ist nicht verschwunden, sondern wirkt im Inneren weiter. Diese Bildwelt ist daher weder paganen Ursprungs noch allegorisch zu verstehen, sondern zutiefst biblisch und fügt sich organisch in die ontologische und eschatologische Ordnung des christlichen Begräbnisdenkens (*tempus Ecclesiae*) ein.

DAS PROBLEM DER GRABBEIGABEN UND DIE KRITIK DER „ÜBERGANGS"-NARRATIVE

Bei der Interpretation der Bestattungspraxis stellt die Lage des Leichnams im Grab – die Position des Körpers, die Ausrichtung sowie die Stellung von Händen und Füßen – zweifellos ein wichtiges Datum dar, kann jedoch keinesfalls als für sich allein entscheidendes Kriterium zur Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit gelten. Im christlichen Europa wurde die Rückenlage des ausgestreckten Körpers mit nach Osten gerichteter Blickrichtung erst im 11. Jahrhundert allgemein üblich; in den früheren Jahrhunderten wich man von dieser Norm jedoch sowohl regional als auch innerhalb einzelner Gräberfelder häufig ab. [392] Die Bauchlage bei Bestattungen bedeutete beispielsweise nicht in jedem Fall Ausgrenzung oder Bestrafung, sondern konnte im christlich-theologischen Denken auch als Geste der Buße interpretiert werden.[393] Die liturgische Erklärungsliteratur – so etwa die Werke des 12. Jahrhunderts von Sicard von Cremona – deutete

[392] Die Ausrichtung mit dem Gesicht nach Osten ist auch ohne christlichen Einfluss nachweisbar, etwa bei den Alamannen im südwestdeutschen Raum zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert n. Chr. Vereinzelte Beispiele finden sich auch aus der Zeit nach der Christianisierung, etwa bei den Angelsachsen. Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), S. 58, insbesondere Anm. 187.

[393] Romedio Schmitz-Esser widmet in seinem Werk ein eigenes Kapitel der Ausgrenzung des Leichnams, historischen Beispielen der Schändung von Leichen sowie deren religiösen und später konfessionell-protestantischen Ursachen. In diesem Zusammenhang behandelt er auch jene christliche Praxis, bei der der Verstorbene selbst eine entehrende Behandlung seines Leichnams verfügte, die als Ausdruck christlicher Demut und Buße verstanden wurde. Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), 592–606.

Körper- und Handhaltung in erster Linie als irdischen Abdruck des Gebetszustandes des Sterbenden vor dem Tod.[394] All dies weist darauf hin, dass die Position im Grab für sich genommen nicht geeignet ist, eine Bestattung eindeutig einem paganen oder christlichen Ritus zuzuordnen.

Die Frage der Grabbeigaben untersucht Romedio Schmitz-Esser in einer breit angelegten vergleichenden europäischen Perspektive. Seiner Auffassung nach bestand in der Zeit des „Übergangs" zwischen politeistischen und christlichen Weltbildern in den meisten europäischen Kulturen die Praxis fort, Gegenstände ins Grab zu legen: Waffen, Schmuck, Kleidungselemente, kostbare Textilien und andere Beigaben signalisierten den sozialen Status des Verstorbenen und bildeten teilweise jenen Anteil seines Vermögens, der ihn in das Jenseits begleitete. Der Rückgang dieser Praxis erfolgte weder gleichzeitig noch einheitlich. Im Mittelmeerraum lässt sich das Verschwinden der Grabbeigaben bereits seit dem 5. Jahrhundert beobachten, während es in anderen Regionen – in Frankreich, in den slawischen Gebieten oder an den nördlichen Peripherien – erst Jahrhunderte später eintrat.[395] Die allmähliche Zurückdrängung der Grabbeigaben lässt sich nicht allein durch ökonomische oder regionale Faktoren erklären, sondern steht auch mit einer grundlegenden Spannung innerhalb der christlichen Ethik in Zusammenhang. Die Praxis der Grabgeschenke geriet zunehmend in Widerspruch zum Ideal christlicher Demut und Askese, das nicht nur in den unteren sozialen Schichten, sondern ebenso im hochadeligen und kirchlichen Milieu normativ wurde. Das Ideal der Demut durchdrang das Selbstverständnis in einem solchen Maße, dass selbst hochrangige Persönlichkeiten bewusst auf Grabbeigaben verzichteten. Ein sprechendes Beispiel ist Gertrud, Tochter Pippins I., des Hausmeiers des fränkischen Reiches, die im Jahr 659 starb und alle Grabbeigaben zurückwies, indem sie lediglich ein Leichentuch und einen Schleier zuließ.[396] Nach der Deutung der Quellen steht hinter dieser Entscheidung keine

[394] Ibid. 59.
[395] Ibid. 355–356.
[396] Ibid. S. 356 und 594–595, insbesondere Anm. 588: In der Version „A" der Vita heißt es: „*Cumque ad diem pervenit extremum, ita decrevit, ut in ipso sepulture locum nullum laneum nec lineum vestitum super se misissent praeter unum velum vile multum, quod quaedam peregrina sanctemonialis ante dies plures illi pro benedictione direxerat ad capud cooperiendum, et ipsum cilicium: in sepulcro, ubi in pace quiescit, nullo alio velamine cooperire, exceptios his duobus, cilicio, quo induta fuerat, et panno vetere, quo ipsum cilicium tegebatur. Dicebat autem, quod res superflua nihil morientibus nec viventibus adiuvare potuisset, quod verum esse sapientes testantur*." „Als sie aber ihren letzten Tag erreicht hatte, verfügte sie, dass man am Ort der Bestattung keinerlei wollene noch leinene Kleidung auf sie legen solle, außer einem einzigen sehr schlichten Schleier, den eine pilgernde Nonne ihr mehrere Tage zuvor als Segen zur Bedeckung des Hauptes gesandt hatte, sowie dem Bußgewand selbst (*cilicium*). Im Grab aber, wo sie in Frieden ruht, sollte man sie mit keinem anderen Tuch bedecken außer mit diesen beiden: mit dem Bußgewand, das sie getragen hatte, und mit dem alten Tuch, mit dem eben dieses Bußgewand bedeckt war.
Denn sie sagte, dass überflüssige Dinge weder den Sterbenden noch den Lebenden in irgendeiner Weise helfen könnten – was auch die Weisen als wahr bezeugen."
Die Version „B" der Vita sanctae Geretrudis stimmt im Wortlaut weitgehend mit der hier zitierten Version „A" überein; die Abweichungen sind stilistischer Natur und betreffen weder die inhaltlichen Aussagen noch den Kern der Bestattungsanweisungen: „*Cum autem ad diem perveniret extremum, ita decrevit, ut in ipso*

asketische Radikalität, sondern eine klare theologische Einsicht: Überflüssige Gegenstände dienen weder dem Verstorbenen noch den Lebenden im Ordnungsgefüge des Heils (*ordo salutis*). Die Reduktion der Bekleidung des Toten auf den Nonnenschleier wurde so zu einem visuellen und rituellen Ausdruck von Demut, Weisheit und letztlich Heiligkeit.

In der Interpretation Schmitz-Essers zeigt sich darin, dass die frühchristlichen Gemeinschaften nicht unmittelbar ein einheitliches, spezifisch christliches Bestattungsritual ausbildeten, sondern teilweise die überlieferten Praktiken ihrer jüdischen oder paganen Vorgänger weiterverwendeten.[397]

Diese Position ist auf der deskriptiven Ebene zweifellos kohärent, kann jedoch im Licht der vorangegangenen rechtlich-ontologischen und christologischen Analysen nicht als selbstverständlich gelten. Denn die Bestattung ist keine autonome Selbstäußerung der verstorbenen Person, sondern ein von der Gemeinschaft vollzogener rechtlicher und ritueller Akt. Mit anderen Worten: *Nicht der Tote bestattet sich selbst, sondern die Gemeinschaft bestattet den Toten.* Daraus ergibt sich die Problematik eines Interpretationsmodells, das den Grabinhalt als einheitliche weltanschauliche „Übergangsphase" liest. Wenn in einem Grab eindeutige christliche Symbole erscheinen, während ein Teil der Beigaben mit paganen Statusmarkern oder rituellen Elementen in Verbindung gebracht werden kann, so weist dies nicht notwendig auf ein synkretistisches Weltbild hin. Vielmehr kann es darauf hindeuten, dass die verstorbene Person und die bestattende Gemeinschaft nicht derselben ontologischen Ordnung angehörten. In solchen Fällen ist nicht von einer vermischten religiösen Identität zu sprechen, sondern von nebeneinander bestehenden, hierarchisch nicht identischen Systemen – oder von Bestattungen von Häretikern.

Diese Unterscheidung gewinnt insbesondere bei der Untersuchung der Praktiken der Körperbehandlung besondere Schärfe. Die Beobachtung von Lajos Bartucz und den die Ausgrabungen leitenden Archäologen, wonach der Erhaltungszustand der pannonischen Mumien wesentlich schlechter ist als jener der ägyptischen, kann in diesem Zusammenhang nicht als Mangel, sondern gerade als entscheidendes Argument interpretiert werden. Das normative Element der ägyptischen Mumifizierung ist die Eingeweideentfernung und der invasive Eingriff, der zu einem technisch abgeschlossenen, sich über Monate erstreckenden Konservierungsprozess

sepulturae loco nullum lineum vel laneum vestimentum super se misissent preter unum velum vile multum, quod quaedam sanctimonialis peregrina ante dies multos direxerat ad caput operiendum, et ipsum cilicium subpositum, in pace deberet requiescere et alio nullo operiri velamine, exceptis his duobus, id est cilicio, quo erat induta, et panno veteri, quo cilicium ipsum tegebatur. Dicebat autem, quia res superfluae nihil morientibus adiuvare potuissent, quod et sapientes vera esse testantur." *Vita sanctae Geretrudis* 461–462.

[397] SCHMITZ-ESSER (2014), 47.

führte. Die frühchristliche Praxis der Körperbehandlung hingegen vermied konsequent die Öffnung des Leichnams: Der Körper blieb nicht als *cadaver*, sondern als *corpus* erhalten, dessen Einheit unantastbar ist. In Anlehnung an das neutestamentliche Vorbild zielte das Verfahren nicht auf die biologische Konservierung, sondern auf den Schutz des ontologischen Status des Leibes. Daraus folgt, dass die Verwesungsprozesse – von wenigen Ausnahmen abgesehen – tatsächlich einsetzten, und wir in den Bandagierungen Körper antreffen, die sich kaum vom Skelettzustand unterscheiden.

Für eine präzisere Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit ist daher nicht in erster Linie die Lage des Körpers oder die Menge der Beigaben entscheidend, sondern ebenso die Technik und Methode der Körperbehandlung. Die Art der Umwicklung, die Technik der Bandagierung, die Zusammensetzung der Textilien, die Struktur der Binden oder auch das Vorhandensein sogenannter Gesichtsbandagen stellen feine Beobachtungskriterien dar, anhand derer sich die altägyptische und die christliche Körperbehandlung eindeutig unterscheiden lassen. Ebenso kann das Material der Textilien ein entscheidendes Kriterium sein, da das Verbot der Bestattung in Wolle in der Zeit des frühen Christentums unter den traditionellen polytheistischen Ägyptern weiterhin wirksam war. Hierzu gehört auch die Struktur der Bänder, die die Leinenumhüllung der Mumie fixieren: ob sie aus glattem oder korbflechtartigem Gewebe bestehen, ob sie gerissen oder längs gefaltet und gepresst wurden. Die Bindetechniken konnten variieren, doch die Verwendung zerrissener Leinenstreifen ist ein gemeinsames Merkmal der altägyptischen Bandagierung. Demgegenüber wurde etwa bei den Mumien aus der Bestattung von Fag el-Gamus eine Mischung verschiedener Bindematerialien verwendet.[398]

An diesem Punkt ist jene logische Struktur präzise freizulegen, die die Übernahme oder synkretistische Vermischung ägyptischer Mumifizierungspraktiken mit dem jüdischen Bestattungssystem – und in weiterer Folge deren Übergang in den christlichen Totenkult – ausschließt.

---

[398] SOUTH, Kristin H.: *Roman and Early Byzantine Burials at Fag el-Gamus, Egypt: A Reassessmant of the Case for Religious Affiliation*. (MA thesis, Birgham, Birgham Young University, Department of Anthropology) 2012. 54–62. p. Kristin H. South hat sich in späteren Arbeiten erneut mit dem Fundmaterial des Friedhofs von Fag el-Gamus befasst und dabei insbesondere die Textilien der Bestattungen differenzierter untersucht, wobei sie die zur Alltagskleidung gehörige Tunika hervorhebt. Vgl. SOUTH, Kristin, KWASPEN, Anne: The tunics of Fag el-Gamus (Egypt): a survey of types. in: Bustamante-Ávarez, Macarena, Sánchez López, Elena H., Jiménez Ávila, Javier (edd).: *Purpureae Vestes VII. Testiles and Dyes in Antiquity. Redefining ancient textile handcraft structures, tools and production processes*. Proceedings of the VIIth International Symposium on Textiles and Dyes in the Ancient Mediterranean World (Granada, Sapin 2–4 October 2019.), Granada 2020. 487–495. Online: https://www.academia.edu/57096151/The_tunics_of_Fag_el_Gamus_A_survey_of_types [letzter Zugriff: 11.01.2026]

KÖRPERBEHANDLUNG UND BUNDESONTOLOGIE: DIE FEHLINTERPRETATION DER ÄGYPTISCHEN KONSERVIERUNG JAKOBS UND IHRE AUSSCHLIEßUNG

In der Fachliteratur und im populärwissenschaftlichen Diskurs wird immer wieder die These vorgebracht, die ägyptische Konservierung des Leichnams Jakobs deute auf eine Vermischung von Praktiken der Körperbehandlung oder gar auf einen frühen religiösen Synkretismus hin, aus dem dann abgeleitet wird, dass die Praxis der Konservierung über das Judentum in den christlichen „Kulturkreis" gelangt sei.[399] Diese Interpretation ergibt sich jedoch nicht aus der Denkweise des Quellentextes, sondern aus einer modernen, funktionalen Parallelisierung, die die konsequente ontologisch-rechtliche Raumauffassung des Alten Testaments sowie das Bedeutungsfeld der verwendeten hebräischen Terminologie außer Acht lässt.

In den abschließenden Kapiteln des Buches Genesis ist der Tod und die Bestattung Jakobs kein narratives Ereignis, sondern eine Abfolge rechtlicher und theologischer Akte. Der Ort der Bestattung ist kein neutraler Raum, sondern einer der konkretesten, auf der leiblichen Ebene manifestierten Ausdrücke der Zugehörigkeit zum Bund.

Diese Denkweise artikuliert sich bereits explizit in der Geschichte Abrahams. Als Sara stirbt, sucht Abraham nicht einfach eine Grabstätte, sondern erwirbt rechtlich gesichertes Eigentum auf fremdem Boden. Genesis 23 betont, dass der Erwerb der Höhle von Machpela ein vertraglicher Akt ist: der Kauf des Landes erfolgt vor Zeugen und zum vollen Preis. Der Text wiederholt mehrfach den Begriff „Besitz" (אֲחֻזָּה *ʾaḥuzzāh*), der ein dauerhaftes rechtliches Eigentum bezeichnet, nicht eine vorübergehende Nutzung. Der Grabplatz ist somit nicht lediglich eine praktische Lösung, sondern die erste, über den Tod hinausreichende „Inbesitznahme" des verheißenen Landes. Dieser rechtliche Akt wirkt als Präzedenzfall: die Höhle von Machpela wird zur Grabstätte Abrahams, Isaaks, Rebekkas, Leas und schließlich Jakobs (Gen 49,29–32). Diese

[399] FULCHERI, Ezio: Mummies of Saints: a particular category of Italian mummies. in: Spindler, Konrad, Wilfing, Harald, Rasbichler-Zissernig, Elisabeth, zur Nedden, Dieter, Nothdurfter, Hans (edd.): *Human Mummies. A Global Survey of their Status and the Techniques of Conservation.* (*The Man in the Ice 3.*) Springer-Verlag Wien GmbH, New York, 1996. 119–230. (hier: 221.); POMMERENING (2010), 74–91, insbesondere 89. In ihrer Studie, die die altägyptische Mumifizierungstechnik sowie den damit verbundenen Totenkult in einer chronologischen Übersicht behandelt, argumentiert Tanja Pommerening, dass die Praxis der Körperkonservierung in Ägypten trotz des offiziellen Verbots der heidnischen Kulte nicht zum Erliegen kam. Ihrer Auffassung nach beendete das Edikt Kaiser Theodosius' I. aus dem Jahr 392, welches die traditionellen paganen Riten untersagte, die Anwendung von Mumifizierungsverfahren nicht, da diese von koptisch-christlichen Gemeinschaften weitergeführt wurden – allerdings nicht mehr primär durch invasive Techniken, sondern unter Nutzung der natürlichen Bedingungen der Wüstenumwelt. Nach Pommerening stützte sich diese Praxis in der spätantiken und frühchristlichen Zeit vor allem auf natürliche Trocknung (Ventilation) sowie auf die wasserentziehenden Eigenschaften von Salz, wobei in einzelnen Bestattungen auch die Tradition der Bandagierung fortbestand. Ausgehend hiervon gelangt die Autorin zu dem Schluss, dass christliche Gemeinschaften bestimmte Elemente der ägyptisch-paganen Mumifizierungstradition weiterführten, auch wenn deren rituelle und religiöse Bedeutung transformiert oder entleert worden sei.

Aufzählung ist keine narrative Ausschmückung, sondern eine rechtlich-genealogische Fixierung: die Platzierung der Körper im selben Raum stellt die leibliche Bestätigung der bundesmäßigen Kontinuität dar. Der Grabort wird so zum ontologischen Anker der Verheißung.

Beim Tod Jakobs tritt dieses Prinzip besonders deutlich hervor. In Gen 47,29–31 lässt Jakob Josef einen Eid schwören, ihn nicht in Ägypten zu bestatten. Der Eid (שָׁבַע *šāva'*) ist ein rechtlicher Akt, keine bloße pietätvolle Formel. Jakob spricht nicht lediglich von einer geografischen Rückkehr, sondern davon, dass sein Leib nicht aus dem Bundesraum herausfallen darf. Der Akzent liegt durchgehend auf dem „Wo", nicht auf dem „Wie". Diese Logik wird in Jakobs Verfügung auf dem Sterbebett noch expliziter (Gen 49,29):

> „Ich werde zu meinen Vätern versammelt; begrabt mich bei meinen Vätern." (Einheitsübersetzung)

Das „Versammeltwerden zu den Vätern" ist keine unscharfe metaphorische Jenseitsformel, sondern eine Aussage mit leiblicher Lokalisierung: Jakob benennt genau das Land und die Höhle, in denen sich die leibliche Kontinuität des Bundes verwirklicht. Daraus folgt, dass der Bestattungsort im Alten Testament kein passiver Hintergrund, sondern ein aktiver rechtlicher und theologischer Faktor ist. Die endgültige Platzierung des Leibes ist eine Deklaration: sie legt fest, zu welchem Bundesgefüge der Verstorbene gehört und in welchem ontologischen Raum seine Person gültig bleibt. Das Land ist nicht neutral, da es mit Verheißung, Eid und Recht verbunden ist. In diesem Zusammenhang kann die vorübergehende Konservierung Jakobs in Ägypten nicht als Vermischung von Praktiken der Körperbehandlung interpretiert werden. Im Gegenteil: das gesamte Verfahren ist der rechtlich-ontologischen Notwendigkeit untergeordnet, dass der Leib nicht zu einem ägyptischen Leichnam wird. Der endgültige Ort bestimmt den Status des Leibes, nicht der temporäre technische Eingriff. Wäre Jakobs Leib ontologisch Ägypten zugeordnet worden, wäre seine Bestattung in der Höhle von Machpela rechtlich und theologisch nicht mehr verständlich. Diese alttestamentliche Denkweise erklärt, warum selbst in dieser frühen Phase kein Synkretismus der Körperbehandlung entsteht. Die Logik des Bundesraums schließt aus, dass der Leib zu einem bloßen technischen Objekt wird: er ist stets rechtlich lokalisiert, und diese Lokalisierung bedeutet zugleich ontologische Zugehörigkeit.

Vor diesem Hintergrund ist auch die ägyptische Konservierung des Leichnams Jakobs zu verstehen. Der Text betont ausdrücklich, dass Josef nicht kultische Einbalsamierer oder Priester beauftragt, sondern seine eigenen Ärzte. Genesis 50,2 formuliert:

וַיְצַו יוֹסֵף אֶת־עֲבָדָיו **אֶת־הָרֹפְאִים** לַחֲנֹט אֶת־אָבִיו וַיַּחַנְטוּ הָרֹפְאִים אֶת־יִשְׂרָאֵל

„Dann befahl Josef den **Ärzten** in seinem Dienst, seinen Vater einzubalsamieren, und die **Ärzte** balsamierten Israel ein.“ (Gen 50,2, Einheitsübersetzung)

Der im hebräischen Text verwendete Begriff רֹפְאִים (*rōp̄ʾîm*) leitet sich von der Wurzel רפא (*rpʾ*) ab, deren Grundbedeutung „heilen“, „wiederherstellen“ ist.[400] Der Terminus ist konsequent an eine profane, praktische Tätigkeit gebunden und bezeichnet im Sprachgebrauch des Alten Testaments weder ein kultisches Amt noch eine priesterliche Funktion oder einen rituellen Spezialisten. Der Text vermeidet darüber hinaus bewusst die Verwendung von כֹּהֵן (*kōhēn*, „Priester“) oder jeglicher Bezeichnung, die mit dem ägyptischen Totenkult verbunden wäre. Diese terminologische Präzision ist nicht nebensächlich, sondern von theologischer Bedeutung. Würde der Text auf eine ägyptische rituelle Mumifizierung verweisen, müssten als deren Ausführende notwendigerweise Spezialisten erscheinen, die dem Totenkult zugeordnet sind. Dass die Narration hingegen ausschließlich von Ärzten spricht, zeigt eindeutig: Ziel des Verfahrens war nicht die ontologische Transformation des Leibes oder seine Einfügung in eine jenseitige Ordnung, sondern eine technische, temporäre Erhaltung seines Zustandes. Dementsprechend ist auch das im Text verwendete Verb חנט (ḥānaṭ) deskriptiver Natur und verweist auf die Behandlung, Umwicklung und Konservierung des Körpers, nicht aber auf eine invasive, rituelle Transformation des Leibes. Die hebräische Terminologie schließt somit bereits für sich genommen aus, dass die Behandlung des Leichnams Jakobs in das normative System des ägyptischen Totenkultes eingebunden gewesen wäre. Der Text vermeidet bewusst jene begrifflichen Elemente, die eine Integration in die ägyptische Jenseitsordnung anzeigen würden. Dies tritt besonders deutlich in der Unterscheidung der Zeiträume hervor: Während im Falle der ägyptischen königlichen Mumifizierung die siebzig Tage den eigentlichen Konservierungsprozess bezeichnen, trennt der biblische Text scharf zwischen der Zeit der Körperbehandlung und der Periode der gemeinschaftlichen Trauer. Die siebzig Tage beziehen sich hier nicht auf die „Transformation“ des Leibes, sondern gehören zur Ordnung der sozialen Trauer.

Der entscheidende Unterschied ist jedoch nicht technischer, sondern ontologischer Natur. Ziel der ägyptischen Mumifizierung war die transzendente Transformation des Leibes: Der Körper wurde auf die jenseitige Existenz vorbereitet und in die kosmische Ordnung der „Götter“ eingebettet. Im Fall Jakobs hingegen dient die Körperbehandlung ausschließlich der temporären

[400] Vgl. BROWN, Francis, DRIVER, S. R., BRIGGS, Charles A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s.v. רפא; HARRIS, Laird, ARCHER, Gleason L.,WALTKE, Bruce: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1980. s.v. רפא (*rapaʾ*), no. 2196.

Konservierung, damit der Leichnam unversehrt in den Bundesraum zurückgeführt werden kann. Der Leib wird nicht zum kultischen Objekt, verbleibt nicht in Ägypten, tritt nicht in das System des ägyptischen Totenkultes ein und erfährt keine ontologische Statusveränderung. Im Gegenteil: Das gesamte Verfahren ist dem Grundprinzip untergeordnet, dass der Leib Jakobs das bleibt, was er war – der Leib einer zum Bund gehörenden Person. Die vorübergehende Behandlung des Körpers ist Mittel, nicht ein bedeutungstragender Ritus. Dementsprechend kann weder von einer Übernahme von Praktiken der Körperbehandlung noch von religiöser Vermischung oder technischer Nachahmung gesprochen werden. Die Parallelität ist lediglich oberflächlich; die zugrunde liegende ontologische und rechtliche Logik unterscheidet sich grundlegend.

Diese Unterscheidung ist auch für die Interpretation späterer christlicher Bestattungspraktiken von besonderer Bedeutung. So wie im Fall Jakobs die „nicht vollkommene“ Konservierung keinen Mangel darstellt, sondern eine bewusste Konsequenz ist, so ist auch in den frühchristlichen und späteren christlichen Praktiken nicht das Maß der biologischen Erhaltung entscheidend, sondern der Schutz der Integrität und des ontologischen Status des Leibes. Das bundesbezogene Denken grenzt sich an diesem Punkt nicht nur vom ägyptischen Modell ab, sondern fungiert zugleich als Vorbild für das christliche Verständnis des Leibes.

Im Lichte all dieser Überlegungen teile ich die Beobachtung von Klára Póczy, formuliere sie jedoch nicht mehr als vorsichtige Möglichkeit, sondern – im Ergebnis einer Revision der bisherigen Daten – als eindeutige Schlussfolgerung: **Die in den pannonischen Fundorten freigelegten künstlichen Mumien sind nicht als Überreste eines spätrömisch-paganen, „ägyptisierenden“ Bestattungsritus zu deuten, sondern lassen sich frühchristlichen Bestattungen zuordnen.**

Die Revision der Fachliteratur zu den pannonischen Mumiengräbern verweist zugleich auf ein weiteres, schwerwiegendes Problem. Aufgrund der eingeschränkten Zugänglichkeit archäologischer Tagebücher als primärer Felddokumentationen stützt sich die Forschung häufig nicht auf das Material selbst, sondern auf dessen spätere, von Vorannahmen geprägte Interpretationen. Die Folge ist, dass die Deutung der pannonischen Funde bis heute in einer technischen und ideologischen Sackgasse verharrt, während der rechtlich-ontologische Status des Leibes – der den Schlüssel zum christlichen Bestattungsdenken bildet – außerhalb des analytischen Horizonts bleibt.

Der Bedarf an einer Revision archäologischer Funde, ikonographischer Programme und zeitgenössischer Texte stellt dabei kein singuläres Phänomen dar. Auch andere Untersuchungen weisen auf die Notwendigkeit einer Neubewertung archäologischer Materialien hin, insbesondere solcher aus der Völkerwanderungszeit, der Landnahmeperiode oder aus dem sogenannten „spätrömischen" Kontext. Ádám Bollók gelangte in seiner Analyse der seit über einem Jahrhundert umstrittenen Ikonographie der Tarsolplatte von Tiszabezdéd zu dem Ergebnis[401] dass gegenüber dem bisherigen synkretistischen Erklärungsmodell eine einheitliche christliche Deutung[402] – überzeugender begründet werden kann.

Bemerkenswert ist, dass diese ikonographische Rekonstruktion nicht allein auf formalen Ähnlichkeiten beruht, sondern auf der Analyse der inneren Logik der Bildstruktur und ihrer kontextuellen Bestimmtheit. Obwohl der Autor innerhalb eines Rahmens kultureller Transformation verbleibt, zeigt die Untersuchung selbst, dass vorgegebene „synkretistische" Kategorien keine hinreichende Erklärung für die Bedeutungsstruktur des Objekts liefern können.

Der Fall der Tiszabezdéd-Platte bietet somit eine methodische Parallele zum Problem der pannonischen Mumiengräber: Wenn die Interpretation eines ikonographischen Programms erst dann kohärent wird, wenn der christliche Bedeutungshorizont ernst genommen wird, dann kann auch die Analyse von Bestattungspraktiken nicht von der Untersuchung des rechtlich-ontologischen Status des Leibes getrennt werden. Eine konsequente Neubewertung des Primärmaterials erzwingt in jedem Fall eine Korrektur gegenüber vorannahmenbasierten Interpretationsmustern.

19. DIE THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN UND DIE HIERARCHISCHE BEDEUTUNG DER EINBALSAMIERUNG IM FRÜHEN CHRISTENTUM

Die Praxis der Einbalsamierung des Körpers im frühen Christentum war weder zufällig noch eine technische Innovation, und vor allem nicht die Fortsetzung oder partielle Übernahme einer

[401] BOLLÓK Ádám: „… salva me ec ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam …" (Zsolt. 21.22) A tiszabezdédi tarsolylemez ikonográfiájáról. *A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* 55 (2013). 93–192.

[402] Bollók interpretiert die Komposition der Tiszabezdéd-Platte als eine „eigentümliche Kreuzigungsikonographie". Aus der Perspektive der vorliegenden Dissertation ist die Komposition jedoch nicht als ikonographische Variante zu verstehen, sondern im patristisch-dämonologischen Horizont des Kreuzes zu deuten: Golgota erscheint nach dem Zeugnis der Quellen nicht als narrative Szene, sondern als ontologischer Wendepunkt, an dem die Niederlage des *ordo daemonum* geschieht (vgl. die Kapitel der vorliegenden Arbeit *Der Kreuzestod Christi und die Niederlage Satans* sowie *Die Bedeutung von Grabstätte und Kreuz im Bestattungswesen in der Blütezeit des Christentums*). In diesem Sinne ist die Präsenz kompositer Wesen weder als dekoratives oder synkretistisches Relikt noch als bloße kompositorische Besonderheit zu interpretieren, sondern kann als visuelle Artikulation der kosmischen Dimension des Kreuzes verstanden werden.

paganen Tradition, sondern eine bewusste Entscheidung auf der Grundlage fester theologischer Prinzipien, die eng mit der Lehre von der Inkarnation, der Auferstehung und der *communio sanctorum* verbunden war. Bereits im 4. Jahrhundert n. Chr. wird dieser Deutungsrahmen klar formuliert, als der hispanische Dichter Prudentius schreibt, dass die Toten „als Zeichen der Reinheit" in makellose Gewänder gekleidet und mit Myrrhe gesalbt werden. Der Schwerpunkt liegt hier nicht auf der Verhüllung oder dem Verbergen des Körpers, sondern im Gegenteil darauf, dass der Körper in würdiger Weise vor Gott erscheint als eine Wirklichkeit, die Anteil an der Erlösung gewonnen hat. Dieser Gedanke vertieft sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Kommentar des Rufinus von Aquileia zum Hohelied, wo er von der Unverweslichkeit des in Leinen gewickelten und mit Myrrhe und Aloe behandelten Körpers spricht. In der Formulierung des Rufinus besteht das Ziel der Einbalsamierung ausdrücklich in der Bewahrung des Körpers: der mit Balsam behandelte Leichnam „*verwest nicht und wird nicht von Würmern gefressen*". [403] Diese Aussage ist kein Ausdruck biologischen Optimismus, sondern eine theologische Setzung. Der Körper ist kein *cadaver*, kein dem Verfall ausgeliefertes Relikt, sondern *corpus*, das zur Verheißung der Auferstehung gehört. Die Einbalsamierung ist in diesem Sinne nicht das Verdecken des Todes, sondern die sichtbare Praxis des Glaubens an die Auferstehung.

Diese Deutung wird von Romedio Schmitz-Esser systematisiert und in einen historischen Rahmen gestellt. Er weist darauf hin, dass die christlichen Quellen zwei grundlegende Motive für die Einbalsamierung nennen. Das erste – insbesondere im augustinischen Denken – ist der Trost der Hinterbliebenen: der sorgfältig behandelte Körper dient der Verarbeitung der Trauer, indem er die menschliche Würde des Verstorbenen und seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bewahrt. Dieser Gedanke findet sich nicht nur bei Augustinus, sondern bereits bei Tertullian, was zeigt, dass die christliche Praxis der Körperbehandlung keineswegs gleichgültig gegenüber der irdischen Gemeinschaft ist.[404]

Das zweite Motiv erscheint bei Schmitz-Esser weniger explizit, aber dennoch konsequent in den Quellen: die Bewahrung des Körpers des Heiligen für die christliche Gemeinschaft. Nach seiner Interpretation lehnten die frühen Christen – insbesondere in Ägypten – die pagane Mumifizierung ab, übernahmen jedoch einzelne Elemente in transformierter, nicht-invasiver Form. In den koptischen Gemeinschaften wurden besonders verehrte Personen mit Salz und

[403] SCHMITZ-ESSER (2014), 178.
[404] Die augustinische und tertullianische Argumentation zur Behandlung des Leichnams wird von Romedio Schmitz-Esser systematisiert; vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), 177., An den genannten Stellen werden als Primärquellen angeführt: Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 2,4 (625–627) sowie Tertullian, *Apologeticum* 42 (156–158) vgl. ferner Hermann, *Einbalsamierung*, 811.

aromatischen Substanzen konserviert, während die Öffnung des Körpers und die Ausweidung konsequent abgelehnt wurden. Diese nicht-invasive Technik stellt in Schmitz-Essers Deutung ein zentrales Merkmal der christlichen Einbalsamierung dar und grenzt sie klar von der altägyptischen polytheistischen Mumifizierung ab.[405] Schmitz-Esser stützt diese Beschreibung der technischen Differenzierung vor allem auf Ergebnisse der Ägyptologie und der materialkundlichen Forschung, insbesondere auf die chronologische Übersicht von Tanja Pommerening,[406] die die Kontinuität spätantiker und frühchristlicher Konservierungspraktiken in Ägypten detailliert dokumentiert.[407] Auf dieser empirischen Grundlage verbindet er die theologische Deutung: zum einen die frühchristliche Überzeugung, dass die Auferstehung „im ganzen Leib" erfolgt – innerhalb eines eschatologischen Horizonts, in dem die nahe Wiederkunft Christi noch wesentlich wörtlicher erwartet wurde –, zum anderen das Begräbnis Christi als normatives Modell, das eine klare Grenze zieht zwischen dem Waschen, Salben und Einhüllen des Körpers in Leinen einerseits und dem Öffnen des Körpers sowie der Entfernung seiner Teile andererseits.[408]

Gleichwohl bleibt der Ansatz Schmitz-Essers auch an diesem Punkt grundsätzlich deskriptiv: die theologische Dimension wird als Erklärung der technischen Praxis eingeführt, nicht als deren primäre Quelle. Die in meiner Arbeit dargestellte alttestamentliche, neutestamentliche und patristische Systematik geht demgegenüber vom entgegengesetzten Ansatz aus: Sie setzt bei der ontologischen und rechtlichen Ordnung des Körpers an, die – ausgehend vom Begräbnis Christi – von vornherein festlegt, welche Verfahren ausgeschlossen sind. In diesem Zusammenhang ist die nicht-invasive Behandlung des Körpers nicht als Überrest einer transformierten Tradition zu verstehen, sondern als notwendige Konsequenz des rechtlich-ontologischen Modells des Begräbnisses Christi. Die Unversehrtheit des ganzen Körpers ist keine technologische Entscheidung, sondern folgt aus der grundlegenden Voraussetzung, dass der Status des Körpers bis zur Auferstehung offen bleibt. Somit ist die frühchristliche Einbalsamierungspraxis nicht die „Zähmung" eines polytheistischen kulturellen Erbes, sondern Ausdruck einer Ordnung, in der bestimmte Verfahren ontologisch ausgeschlossen sind, während andere – in ihrer Materialität und Form – von vornherein begrenzt bleiben.

In diesem Sinne ist die Bewahrung des Leibes kein selbständiges Ziel, sondern eine Konsequenz: der Ausdruck dessen, dass der Leib auch nach dem Tod nicht zum Gegenstand von Manipulation werden darf, weil er über einen rechtlich-ontologischen Status in Beziehung zum

[405] SCHMITZ-ESSER (2014), 177–178.
[406] Vgl. SCHMITZ-ESSER (2014), S. 177. Anm. 68.
[407] POMMERENING (2010), 89.
[408] SCHMITZ-ESSER (2014), 177–178.

Leib Christi verfügt. Der Leib ist nicht bloß ein biologisches Überbleibsel, sondern eine Wirklichkeit, deren Deutung ausschließlich im Licht der Inkarnation und der Auferstehung möglich ist. Daraus folgt, dass die frühchristliche Praxis der Körperbehandlung von Anfang an dem neutestamentlichen Vorbild folgt, und dass dieses auch die biblische Grundlage für die späteren Konservierungslösungen bildet, selbst dann, wenn praktische Gesichtspunkte im Laufe der Zeit immer stärker hervortreten.

Die Quellen bezeugen eindeutig, dass die Behandlung des Leibes Christi als normatives Modell in der christlichen Tradition verankert wurde. Im 7. Jahrhundert verzeichnet Adomnán, dass der Leib Jesu „in Linnen gehüllt niedergelegt wurde“ (*linteaminibus involutum conditum*).[409] Diese Formulierung ist kein technisches Detail, sondern ein Träger theologischer Bedeutung: Das Verhüllen, Schützen und Absondern des Leibes dient nicht der Verdeckung des Verfalls, sondern erscheint als Ausdruck der Würde des Leibes. Der Gebrauch des Leichentuchs ist demgemäß ein unveräußerlicher Bestandteil der christlichen Beisetzung und der letzten Ehre, nicht aber ein übernommenes oder fremdes Rituselement.

Ebenso ist auch die Verwendung wohlriechender Harze zu verstehen. Der Gebrauch von Harzen und Duftstoffen ist in der christlichen Tradition keine materialgeschichtliche oder hygienische Frage, sondern eine Praxis von biblischer und theologischer Bedeutung. Die *aromata*,[410] also die Harze wohlriechender Bäume, sind bereits in der Sprache des Alten und Neuen Testaments präsent, wo sie nicht die Verdeckung des Verfalls, sondern die Opfergabe, die Heiligung und die Aussonderung für Gott bezeichnen. Der mit dem Leib verbundene Duft verdeckt daher nicht, sondern deutet: Er verhüllt den toten Leib nicht, sondern markiert ihn in seiner Beziehung zur göttlichen Ordnung. Die Erinnerung an den „echten“ Balsam war in besonderer Weise mit Ägypten, insbesondere mit den Gärten von Matariyya, verbunden, einem Ort, der in der christlichen Tradition auch mit dem Leben Christi in Beziehung gebracht wurde. Die Erzählungen, die mit dem Aufenthalt der Heiligen Familie in Ägypten verknüpft sind,[411] sind nicht als historische Berichte, sondern als Träger theologischer Bedeutung zu verstehen: Sie bringen zum Ausdruck, dass der wohlriechende Balsam in Verbindung mit der Person Christi zu einer heiligen

[409] Ibid. 172.
[410] Ibid 174. Die Bezeichnung dieses Stoffes ging später auf die Beschreibung der Konservierung von Leichnamen über und ist etymologisch in diesem Sinne zu verstehen (*Balsamierung*, *embalming*, *embaumement*), wie bei Schmitz-Esser ausgeführt wird.
[411] Der Überlieferung zufolge machte die Heilige Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten in diesem Garten Halt. Dort ließ das Christuskind den Stab Josefs erblühen, wodurch die Plantage wohlriechender Bäume entstand; vgl. Ibid. 174.

Materie wird. Der Balsam trägt seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern durch seine Beziehung zu Christus.

Dieser Bedeutungsgehalt erklärt, warum die Verwendung wohlriechender Harze in der christlichen Praxis der Körperbehandlung über Jahrhunderte hinweg bestehen blieb, selbst dann, wenn die angewandten Techniken, Materialien und Methoden zeitlich und räumlich erheblich voneinander abwichen. Die Verwendung von Harz ist keine technische Kontinuität, sondern eine Bedeutungskontinuität: der Ausdruck dessen, dass der Leib zur göttlichen Ordnung gehört und daher nicht zum Gegenstand profaner Eingriffe werden darf.

Diese Bedeutungszusammenhänge besitzen auch für die Interpretation der medizinischen Untersuchung der Heiligen Rechten von 1999 (Réthelyi–Patonay) besondere Relevanz. Es ist hervorzuheben, dass die Dokumentation der Untersuchung von Réthelyi und Patonay das Vorhandensein von Harz ausschließlich als technische Beobachtung festhält.[412] Die Beschreibung verbindet die beobachtete Substanz weder mit der frühchristlichen Tradition der Körperbehandlung noch mit deren theologischer Bedeutungsschicht. Die Einordnung des Harzes in einen frühchristlichen Kontext sowie die Deutung dieser Beobachtung im Zusammenhang mit der biblischen und patristischen Tradition wurde erstmals in der 2023 eingereichten Dissertation der Verfasserin dargelegt.[413] Meine Forschung entfaltet dieses Bedeutungsgefüge weiter; die Verwendung des Harzes wird im Deutungsrahmen des frühchristlichen Leibverständnisses und der biblisch-patristischen Tradition untersucht und im III. Band meiner geplanten Monographienreihe unter dem Titel *Die Heilige Rechte und der Stephanus-Kult: Konstrukt oder Wirklichkeit?* ausführlich dargestellt.

DIE GRABLEGUNG JESU ALS ONTOLOGISCHES UND RECHTLICHES MODELL FÜR DIE FRÜHCHRISTLICHE PRAXIS DER KÖRPERBEHANDLUNG

Im christlichen Denken ist Jesus Christus nicht ein Beispiel unter vielen, sondern Alpha und Omega, Anfang und Ende sowie *origo*: der Bezugspunkt jeder Handlung, jedes Ritus und jeder rechtlich-ontologischen Entscheidung. Dies ist keine fromme Formel, sondern eine strukturelle Aussage. Da er der Sohn ist, der mit dem Vater wesenseins ist (*homoousios*), wird die Bundesordnung nicht aufgehoben, sondern in ihm erfüllt. Der rechtliche Raum bleibt rechtlicher Raum, die Logik des Bundes löst sich nicht auf, steht jedoch nun unter der Herrschaft des

[412] Lajos Patonay kennzeichnete in der Bilddokumentation des Protokolls (1999) die Aufnahme Nr. 5/8 wie folgt: „Palmarseite. Parallel verlaufende, ‚harzüberzogene', rindenartige Oberfläche. Endoskopische Aufnahme."
[413] KRISTÓF (2023), *Corpus incorruptum* (Manuskript), 142–144.

fleischgewordenen Logos. Dieses christologische Zentrum macht es möglich, dass die Bundesordnung nicht mehr an ein einziges Volk gebunden ist, sondern universal wird:

„Geht also hin und macht alle Völker zu Jüngern“ (Mt 28,19).

Die Universalität des Heils ergibt sich nicht aus der Auflösung der rechtlich-ontologischen Ordnung, sondern aus ihrer Erfüllung in Christus. Daraus folgt, dass die frühchristlichen Bestattungsgewohnheiten weder aus kulturellen Geschmacksunterschieden noch aus „mentalitätsgeschichtlichen“ Divergenzen oder aus technischer Traditionsübernahme hervorgehen, sondern aus jener grundlegenden ontologischen Differenz, die den Status des Leibes Jesu bestimmt. Der Status des Leichnams verändert sich, weil der Leib Christi einen anderen Status erhalten hat. Um dies zu verstehen, muss man von der Grablegung Jesu ausgehen.

Die Evangelien halten nachdrücklich fest, dass Jesus wirklich stirbt. Die Tatsache des Todes bleibt keine bloße theologische Aussage, sondern wird auch rechtlich und physisch bestätigt. Die römische Hinrichtung, der Lanzenstich, infolge dessen „*Blut und Wasser herauskamen*“ (Joh 19,34), sowie die amtliche Überprüfung durch Pilatus („*Pilatus wunderte sich, dass er schon tot sei… und ließ den Hauptmann fragen*“ – Mk 15,44) dienen alle dazu, die Tatsache des Todes rechtlich unanfechtbar zu machen. Jesus „gleitet“ nicht am Tod vorbei, sondern tritt in jenen rechtlichen Raum ein, der sich nach dem Tod des Menschen öffnet. Der Tod bedeutet jedoch nicht, dass der Leib herrenlos wird. Das Recht auf Bestattung ist im alttestamentlichen Denken keine bloß pietätvolle Angelegenheit, sondern ein Akt, der den rechtlichen und bundestheologischen Status ausdrückt. Sein negatives Gegenstück erscheint besonders deutlich dort, wo die Bestattung verweigert wird. Das Unbestattetlassen eines Leichnams ist keine neutrale Unterlassung, sondern die schwerste denkbare Strafe,[414] die den vollständigen Ausschluss aus der Bundesordnung ausdrückt. Wer keine Bestattung erhält, wird nicht nur aus der Gemeinschaft der Lebenden ausgeschlossen, sondern verbleibt auch nach dem Tod nicht im Bundesraum: sein Leib wird zur Beute, sein Name ausgelöscht, sein Gedächtnis vernichtet.

Vor diesem Hintergrund erhält das Auftreten Josefs von Arimathäa seine volle Bedeutung. Das Markusevangelium betont ausdrücklich seinen sozialen und rechtlichen Status: „ein angesehener Ratsherr“ (Mk 15,43), also eine Person, die rechtlich handeln kann. Als er „zu Pilatus hineinging

[414] DÁVID Nóra Margaréta: *A qumráni közösség halottkultusza a második Szentély korának eszmerendszerében és gyakorlatában*. (PhD disszertáció, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Történelemtudományi Doktori Iskola, Eszmetörténeti Műhely / PhD-Dissertation, Pázmány Péter Katholische Universität, Doktorschule für Geschichtswissenschaft, Arbeitsgruppe Ideengeschichte), Budapest, 2009. 84., 139.

und den Leichnam Jesu erbat“, vollzieht er keinen bloß frommen Akt, sondern unterbricht die letzte Konsequenz der rechtlichen Wirkung der Hinrichtung. Der Leib Jesu bleibt nicht der staatlichen Gewalt ausgeliefert, wird nicht zu einem entehrten, preisgegebenen Leichnam und gerät nicht in jenen Zustand, den das Alte Testament als größten Fluch beschreibt: die Unbestattetheit (Dtn 21,22–23; Ps 79,2–3; Jer 7,33).

Dies ist im Kontext der Kreuzigung besonders bedeutsam. In der römischen Praxis ließ man die Gekreuzigten oft unbestattet, um abschreckend zu wirken. Dass dies im Fall Jesu nicht geschieht, ist kein nebensächliches Detail, sondern ein theologischer und rechtlicher Wendepunkt. Die Bestattung bedeutet, dass Jesus – obwohl verurteilt – nicht an den Rand der unterminierten Bundesordnung gerät, nicht zum „verfluchten Leib“ im biblischen Sinne wird, sondern in jene Ordnung zurückkehrt, in der selbst der Tod ein rechtlich geregelter Zustand ist. Aus dieser Perspektive wird verständlich, dass die Grablegung Jesu die Auferstehung nicht nur „vorbereitet“, sondern ihr eine rechtliche Wiederherstellung vorausgeht. Der Leib ist nicht herrenlos, nicht verworfen, nicht entheiligt. Dieser Ausgangszustand ermöglicht es, dass die Auferstehung nicht die Geschichte eines „geretteten Überrestes“ ist, sondern das rechtliche und ontologische Modell des Leibes selbst. Und genau dieses Modell übernehmen die frühen Christen: nicht eine Technik, nicht eine Materialpraxis, sondern den Schutz des bundesrechtlichen Status des Leibes.

Josef von Arimathäa – „ein angesehener Ratsherr“ (Mk 15,43) – erbittet offiziell den Leib Jesu von Pilatus. Dies ist ein rechtlicher Akt: Der Leib wird der staatlichen Gewalt entzogen und in die Ordnung des Bundes zurückgeführt. Nikodemus tritt hinzu, „der zuerst bei Nacht zu Jesus gekommen war“ (Joh 19,39), und bringt Myrrhe und Aloe, „etwa hundert Pfund“. Das Johannesevangelium nennt als einziges die verwendeten Stoffe, was darauf hinweist, dass es sich nicht um technische Details, sondern um theologische Bedeutung handelt. Myrrhe und Aloe sind keine balsamierenden Stoffe im ägyptischen Sinne. Sie dienen weder der Konservierung noch der Aufhaltung des Verfalls und sind nicht mit einer Öffnung des Körpers verbunden. Der Leib wird nicht geöffnet, keine Organe werden entfernt, sondern:

> „Sie nahmen den Leib Jesu und umwickelten ihn mit Leinenbinden zusammen mit den wohlriechenden Salben, wie es bei den Juden Sitte ist zu bestatten“ (Joh 19,40).

Das Einwickeln in Leinen ist kein endgültiger Abschluss, sondern bezeichnet einen vorläufigen, Übergangszustand. Das Grab, in das Jesus gelegt wird, „war ein neues Grab, in das noch niemand gelegt worden war“ (Joh 19,41): kein Ort des Vergessens, sondern ein rechtlich und ontologisch offener Raum. Der Sabbat unterbricht den Bestattungsprozess – ein entscheidender

Punkt. Die Frauen beabsichtigen, am dritten Tag zurückzukehren, um ihn zu salben („…um ihn zu salben“ – Mk 16,1), da nach jüdischer Tradition an diesem Tag der entscheidende Akt der Körperbehandlung erfolgt, der den Zustand nach dem Tod rechtlich und rituell festlegt. Der dritte Tag ist im Bundesrecht eine Frist: Hier entscheidet sich der Status des Leibes. Im Fall Jesu jedoch geschieht dieser menschliche Eingriff nicht. Die Auferstehung geht dem dritten-Tages-Akt voraus. Der rechtliche Status des Leibes wird nicht durch menschliches Ritual abgeschlossen, sondern durch göttliches Handeln verwandelt. Die Auferstehung baut nicht auf einen abgeschlossenen Bestattungsprozess auf, sondern unterbricht und vollendet ihn zugleich. In diesem Zusammenhang gewinnt die Rolle der Myrrhe besondere Bedeutung. Sie erscheint an zwei Grenzpunkten im Leben Jesu: bei seiner Geburt und bei seinem Tod. Die Gaben der Magier – Gold, Weihrauch und Myrrhe – bestimmen bereits bei der Geburt seine Identität: Gold steht für die königliche Würde, Weihrauch für die göttliche Natur, Myrrhe für den leidenden, sterblichen menschlichen Leib (Mt 2,11). Myrrhe ist das Harz einer verwundeten Pflanze, das gerade durch die Verletzung seine heilende Wirkung entfaltet. Ihre Ontologie ist daher nicht Abschluss, sondern Lebensantwort auf Verwundung. Ihre apotropäische und opferhafte Bedeutung ist keine magische Abwehr, sondern eine rechtlich-rituelle Markierung: Sie bezeichnet die Darbringung des Leibes an Gott. Ihr Duft ist im alttestamentlichen Opferdiskurs „wohlgefällig vor dem Herrn“ und bedeutet nicht die Verdeckung des Todes, sondern den Opferstatus.

Aus diesem christologischen und ontologischen Rahmen wird verständlich, warum die frühen Christen keine ägyptischen oder anderen paganen Bestattungsmuster übernehmen konnten. Nicht aus ästhetischen oder kulturellen Gründen, sondern weil es ontologisch unmöglich ist. Auf einen Leib, der in Beziehung zum Leib Christi verstanden wird, kann keine endgültig abschließende, fixierende Technik angewandt werden. Der Leib ist kein Instrument des jenseitigen Fortbestehens, sondern Träger der Verheißung der Auferstehung. Dieser Unterschied ist nicht graduell, sondern fundamental – und gerade deshalb macht er jede direkte Übernahme ägyptischer Mumifizierungspraktiken in der frühchristlichen Körperbehandlung unmöglich.

DER ENTZUG DER BESTATTUNG ALS LETZTE RECHTLICHE STRAFE IN DER ALTTESTAMENTLICHEN BUNDESORDNUNG

Im Hinblick auf die Bestattungspraktiken und den Umgang mit dem Tod in der Zeit des Zweiten Tempels bietet die Dissertation von Nóra Margaréta Dávid– *A qumráni közösség thanatológiája a második Szentély korának eszmerendszerében és gyakorlatában* (dt.: *Die*

Thanatologie der Qumran-Gemeinschaft im ideengeschichtlichen und praktischen Kontext der Zeit des Zweiten Tempels)[415] – eine grundlegende Synthese. Besonders wertvoll sind jene archäologischen Darstellungen sowie die Gegenüberstellungen von Texten und Befunden, die es ermöglichen, die mit dem Tod und dem Leichnam verbundenen Praktiken in einen historischen Kontext einzuordnen.

Der Interpretationsrahmen Dávids bewegt sich konsequent innerhalb eines horizontalen Systems kultureller Muster, paralleler Einflüsse und Entwicklungstendenzen. Die vorliegende Arbeit hingegen geht davon aus, dass im biblischen und frühjüdischen Denken der Status des Leibes nach dem Tod nicht scharf von rechtlichen, rituellen und ontologischen Dimensionen getrennt werden kann. Der Entzug der Bestattung ist daher keine kulturelle Variante oder emotionale Zusatzstrafe, sondern ein rechtlicher Akt, der die Bundesordnung selbst betrifft: Der Leib wird aus jener vertikalen Ordnung herausgelöst, in der er zur Gemeinschaft, zum Land und letztlich zu Gott gehört.

Um die Bedeutung der Bestattung Jesu innerhalb dieser alttestamentlichen rechtlich–ontologischen Logik noch genauer zu verstehen, müssen jene biblischen Situationen näher betrachtet werden, in denen ein Toter nicht bestattet wird. Im biblischen Raum ist der Entzug der Bestattung keine „emotionale Zusatzstrafe", sondern eine Zerstörung des Bundesstatus: Der Leichnam wird aus jener Ordnung entfernt, in der der Leib zur Gemeinschaft, zum Land und letztlich zu Gott gehört. Der unbestattete Körper ist daher nicht einfach ein unwürdiger Anblick, sondern ein sakrilegischer Zustand, weil das „Liegenlassen" des Leibes im biblischen Denken den Zerfall der Ordnung und den Entzug des bundesmäßigen Schutzes anzeigt.

Diese Logik tritt besonders scharf in der Rechtssprache der Tora hervor. Das Deuteronomium sagt nicht, dass der hingerichtete Verbrecher die Unbestattetheit „verdient", sondern im Gegenteil: Selbst im Fall der schwersten Verurteilung setzt es eine Frist, damit der Leichnam nicht am Holz verbleibt.

> „Wenn jemand ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat und zum Tod verurteilt wird, und man ihn an einen Pfahl hängt, so soll sein Leichnam nicht über Nacht am Pfahl bleiben, sondern du sollst ihn noch am selben Tag begraben; denn ein Gehängter ist ein von Gott Verfluchter, und du sollst dein Land nicht verunreinigen, das der HERR, dein Gott, dir als Erbe gibt" (Dtn 21,22–23).

[415] DÁVID (2009)

Das entscheidende Moment ist hier nicht psychologisch, sondern die rituell–rechtliche Reinheit des Landes: Das Liegenlassen des Leichnams führt zur „Verunreinigung“ des Landes. Die Bestattung ist somit die Wiederherstellung des rechtlichen Raumes.

Gleichzeitig gehört der Entzug der Bestattung im Alten Testament zu den härtesten Formen des Gerichts – gerade deshalb: Weil die normative Ordnung darin besteht, den Leichnam zu bestatten, bedeutet der unbestattete Zustand das Gegenteil dieser Ordnung, eine Umkehrung des bundesmäßigen Schutzes. Die Fluchformeln des Bundes greifen genau dieses Bild auf:

> „Dein Leichnam wird den Vögeln des Himmels und den Tieren der Erde zum Fraß werden, und niemand wird sie verscheuchen“ (Dtn 28,26).

Dieselbe Sprache kehrt bei den Propheten wieder:

> „Die Leichen dieses Volkes werden den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zur Speise werden, und niemand wird sie verscheuchen“ (Jer 7,33),

sowie:

> „Niemand wird sie beklagen oder begraben; sie werden wie Dünger auf der Fläche des Feldes sein … ihre Leichen werden den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zum Fraß werden“ (Jer 16,4).

Der Akzent ist wiederum rechtlich–ontologisch: „Niemand wird sie verscheuchen“ bedeutet, dass kein gemeinschaftlicher Schutz mehr besteht, keine ordnungserhaltende Kraft – der Leib wird schutzlos aus dem Bundesrahmen herausgelöst. Ähnliche Formeln erscheinen auch in den Königsbüchern, wo die Strafe gottloser Herrscher darin besteht, dass ihre Körper „von Hunden gefressen“ oder „von den Vögeln des Himmels“ verzehrt werden (vgl. 1Kön 14,11; 16,4). Dies bezeichnet nicht nur einen gewaltsamen Tod, sondern eine bundesmäßige Auslöschung: Der Leib kehrt nicht mehr in die Erde zurück, aus der er genommen wurde.

Die Psalmen formulieren dieselbe Realität nicht als Theorie, sondern als Trauma. Hier ist es wichtig, die bei Nóra Dávid angeführte Referenz zu präzisieren: Die Formel von den „Vögeln und Tieren als Beute“ findet sich nicht im Psalm 4,[416] sondern im Psalm 79:

[416] DÁVID (2009.), 84–85.

> „Sie gaben die Leiber deiner Knechte den Vögeln des Himmels zur Speise, das Fleisch deiner Frommen den Tieren der Erde“ (Ps 79,2).

Der Text spricht nicht von „Verbrechern“, sondern im Gegenteil von „deinen Knechten“ und „deinen Frommen“ – die Erniedrigung ist hier also Teil eines Angriffs auf die Gemeinschaft und auf den heiligen Raum selbst; gerade dadurch erhält sie ihren besonders sakrilegischen Charakter.

Die biblischen Beispiele zeigen zudem, dass das Motiv der Unbestattetheit in zwei Richtungen wirkt. Einerseits kann es sich um einen erniedrigenden Akt fremder Macht in Kriegssituationen handeln, wenn Leichname öffentlich zur Schau gestellt werden. Dabei wird deutlich, dass es sich nicht lediglich um eine Kriegsgräuel handelt, sondern um eine theologische Deutung: Das Fehlen der Bestattung ist ein Zeichen des Zusammenbruchs der Bundesordnung. Die Toten kehren nicht in die Erde zurück, aus der sie genommen wurden, und somit ist ihr Schicksal auch rechtlich nicht abgeschlossen:

> Im Fall Sauls und seiner Söhne heißt es, dass die Philister „ihre Leichname an die Mauer hängten“ (1Sam 31,10),

und erst die riskante Aktion der Bewohner von Jabesch-Gilead bringt sie wieder in die Ordnung der Bestattung zurück:

> „Sie nahmen den Leichnam Sauls und die Leichname seiner Söhne … und begruben ihre Gebeine“ (1Sam 31,12–13).

Später sorgt auch David für die Sammlung und Bestattung der Überreste:

> „Er ließ die Gebeine Sauls und Jonatans holen … und sie sammelten die Gebeine der Hingerichteten“ (2Sam 21,12–13).

Diese Szenen machen eine der härtesten Aussagen des Bundesdenkens sichtbar: Selbst der Leib eines geistlich gefallenen Königs darf nicht „herrenlos“ bleiben, denn der Status des Leichnams ist eine rechtliche Frage. Andererseits kann der Entzug der Bestattung auch ein Zeichen göttlichen Gerichts sein – in Bezug auf Personen, die nicht nur „sündigen“, sondern die Bundesordnung zerstören und andere in diesen Zustand hineinziehen. Im Fall Isebels erscheint diese Formel in prophetischer Form:

> „Isebel aber werden die Hunde fressen im Gebiet von Jesreel, und niemand wird sie begraben!“ (2Kön 9,10).

Der Text spricht später auch die Erfüllung aus: Die Überreste sind so unvollständig, dass eine Bestattung tatsächlich unmöglich wird (2Kön 9,33–35):

> „Werft sie hinab!“ Sie warfen sie hinab. Ihr Blut spritzte an die Wand und auf die Pferde, und man zertrat sie. Dann ging er hinein; nachdem er gegessen und getrunken hatte, sagte er: ‚Kümmert euch um diese Verfluchte und begrabt sie; sie ist doch eine Königstochter!‘ Als sie aber hingingen, um sie zu begraben, fanden sie von ihr nichts mehr als den Schädel, die Füße und die Handflächen.“

Der unbestattete Leib Isebels ist kein zufälliges narratives Element, sondern ein Gottesurteil:

> „Das ist das Wort des HERRN, das er durch Elija aus Tischbe geredet hat: Auf dem Feld von Jesreel werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen, und der Leichnam Isebels wird wie Dünger auf dem Feld liegen, sodass man nicht sagen kann: Das ist Isebel!“

Dies ist das Zeichen einer Lebensweise gegen die Bundesordnung: Der Leib fällt gewissermaßen unter die Ordnung zurück – aus der menschlichen Gemeinschaft in die Ordnung der Aasfresser, der Dämonen.

Das rechtlich–ontologische Gewicht des Entzugs der Bestattung hinterlässt seine Spuren noch im späteren rabbinischen Denken. Die in *Baba Bathra* 58a überlieferte Erzählung von einem Magier, der den Leichnam eines Israeliten ausgräbt, ist keine kulturelle Parallele,[417] sondern im Gegenteil ein Beispiel dafür, dass der Zustand des unbestatteten Körpers als eine der schwersten Verletzungen der Bundesordnung verstanden wird. Der Talmud normalisiert diese Praxis nicht, sondern stellt sie als provokative Ausnahme dar: Die „Herausnahme“ des Leichnams aus der Erde ist kein rechtlich neutrales Handeln, sondern eine Störung der Ordnung. Die Tat ist deshalb skandalös, weil im Denken des Bundes der Leib auch nach dem Tod einen rechtlichen Status besitzt, der nicht straflos „geöffnet“, „herausgehoben“ oder „außerhalb belassen“ werden kann. Diese Erzählung ist somit kein Beleg für einen zoroastrischen Einfluss, sondern ein spätes

[417] In der Analyse von Nóra Dávid wird das Phänomen des unbestatteten Leichnams primär als kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Prozess sowie als Ergebnis von Wechselwirkungen zwischen jüdischen und umgebenden Kulturen interpretiert; vgl. DÁVID (2019), S. 96–97. Ihr Ansatz legt besonderes Gewicht auf die Untersuchung der gemeinschaftlichen Praxis des Babylonischen Talmud sowie der Einflüsse benachbarter östlicher Kulturen. So wird etwa bei der Deutung der Erzählung in *Baba Bathra* 58a (Ausgrabung eines Leichnams durch einen Magier) auch der Einfluss des kulturellen Umfeldes in Betracht gezogen. Die vorliegende Arbeit folgt hingegen einer anderen Interpretationsachse: Der Entzug der Bestattung wird primär aus der rechtlich–ontologischen Logik der alttestamentlichen Bundesordnung heraus erklärt – nicht als kulturelle Diffusion, sondern als Konsequenz, die sich aus dem bundesmäßigen Status des Leibes selbst ergibt

rabbinisches Echo jener bundesmäßigen These, wonach die Verweigerung oder Aufhebung der Bestattung einen Akt endgültiger Vernichtung darstellt. Diese Strenge unterscheidet sich jedoch bereits von jener Logik, die in der Blütezeit des Christentums die Nutzung der Friedhöfe bestimmt. Zuvor müssen jedoch folgende kardinale Fragen verstanden werden:

1. das Mysterium des Kreuzes, d. h. wie das Kreuz vom „Baum des Todes und der Erniedrigung“ zum Baum des Sieges, des Schutzes und zu einer rechtlichen Grenzlinie im geistigen Raum wird;
2. die Bedeutung der ersten drei Tage nach dem Tod als rechtlich–ontologische Grenzphase innerhalb der geistigen Ordnung.

Diese beiden Fragen sind jedoch keine isolierten Thesen, sondern Teile eines zusammenhängenden theologisch–ontologischen Systems. Das Mysterium des Kreuzes ist innerhalb dieses Systems nicht isoliert verständlich, sondern nur in der Gesamtstruktur der sogenannten „drei Bäume“: der Baum des Ungehorsams im Paradies, der Baum des Verderbens in der dämonischen Erscheinungsform des Judas sowie das Kreuz Christi bilden gemeinsam jenen rechtlich–ontologischen Bogen, in dem sich das Verhältnis von Sünde, Tod und Erlösung erschließt.

Ebenso stellen die ersten drei Tage nach dem Tod keine bloße chronologische Einheit dar, sondern einen kardinalen Grenzzustand, in dem die rechtlich–ontologische Stellung des Leibes und der Person noch nicht als abgeschlossen gelten kann. Die Bedeutung dieser drei Tage steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ordnung der Bestattung, dem Schutz des Leibes und der Frage eines möglichen dämonischen Rechtsanspruchs.

Die detaillierte Ausarbeitung dieser beiden Zusammenhangssysteme würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreiten. Sie werden hier daher nur insoweit markiert, als sie für das Verständnis der Bestattungsordnung und der Bedeutung des Grabes unbedingt erforderlich sind. Die vollständige theologische und dämonologische Entfaltung erfolgt in den folgenden Bänden der geplanten Monographienreihe.

DIE BEDEUTUNG DES GRABES UND DES KREUZES IN DER BESTATTUNG WÄHREND DER BLÜTEZEIT DES CHRISTENTUMS

Die Erkenntnis des Kreuzes als rechtliche Grenzmarke hat unmittelbare Konsequenzen für das Verständnis der Bestattungsordnung. Wenn das Kreuz im Opfer Christi einen ontologischen

Wendepunkt darstellt, dann ist der Raum des Todes nicht länger neutral oder „verlassen“, sondern eine rechtlich geordnete Wirklichkeit. Das Grab ist nicht bloß ein Ort des Vergehens, sondern ein dem göttlichen Herrschaftsbereich unterstellter Übergangsraum, in dem ein dämonischer Rechtsanspruch nicht mehr legitim geltend gemacht werden kann.

Diese Aussage ist jedoch ohne eine zumindest skizzenhafte Vergegenwärtigung des Mysteriums des Kreuzes nicht verständlich.

Der Kreuzestod Jesu ist das zentrale Mysterium des christlichen theologischen Denkens – eine Wirklichkeit von solcher Tiefe, dass die patristische Tradition sie in Bibliotheken füllendem Umfang entfaltet hat. Hier wird daher nur jene logische Kette markiert, die für das Verständnis der Bestattungsordnung erforderlich ist.

Die Aussage des Apostels Paulus legt bereits das verborgene Wesen des Kreuzes offen:

> „Denn hätten sie sie erkannt, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“ (1Kor 2,8).

Der Kreuzestod ist somit keine Niederlage, sondern der verborgene Sieg der göttlichen Weisheit: Der Feind verliert dort, wo er zu siegen meint. Das Kreuz ist in diesem Sinne eine rechtliche Wende: die Rückforderung der *imago Dei* von jener Macht, die durch Sünde und Tod vorübergehend Anspruch auf den Menschen erhoben hatte (vgl. Röm 5–6).

Das alttestamentliche Präfigurat weist diese Logik bereits aus:

> „Wer sie ansieht, bleibt am Leben“ (Num 21,8–9).

> „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden“ (Joh 3,14–15)

Diese „Erhöhung“ – die paradoxe Einheit von Erniedrigung und Herrlichkeit – ist der Ort des Gerichts über die dämonischen Mächte.

Nach der Argumentation des Athanasius von Alexandria war der Kreuzestod Christi aus drei Gründen notwendig:

1. Er musste den Fluch real tragen („für uns zum Fluch geworden“ – Gal 3,13),
2. er musste seine Arme ausbreiten zur Vereinigung der Menschheit (des Bundesvolkes und der Heiden)

3. Er musste im „Luftraum“ (*in regione aeris*) sterben, wo die gefallenen geistigen Mächte wirken,[418] und die menschliche Natur in Knechtschaft halten;[419] deshalb hat Christus am Kreuz den „Fürsten der Mächte der Luft“ (*princeps potestatis aeris*, vgl. Eph 2,2) besiegt

Athanasius betont, dass der Tod des Herrn die „Reinigung der Luft“ und die Öffnung des Weges zum Himmel bedeutete.[420] Das Kreuz ist daher nicht auf irdisches Leiden reduzierbar, sondern eine kosmische Operation: eine Inbesitznahme, in der Christus innerhalb seines eigenen Herrschaftsbereiches den Feind vernichtet. Dies entspricht der Analogie des Augustinus von Hippo, nach der die Dämonen nicht mehr himmlisch, aber auch nicht materiell sind, sondern in einem Zwischenzustand dichter, dunkler Existenz auf das Gericht warten.[421]

Der Kreuzestod Jesu ist somit kein weiteres historisches Ereignis, sondern göttliche Selbsthingabe: Am Ort des Gehorsams nimmt Gott das Recht zurück, das durch den Ungehorsam des Menschen verletzt worden war.[422] Nach der Heiligen Schrift hoffte der Satan, im Tod des Menschen Herrschaft zu gewinnen; nach Athanasius jedoch wurde er im Tod mit seiner eigenen Waffe besiegt – das Kreuz ist der Ort, an dem der Tod stirbt.[423]

Die rechtlich–ontologische Bedeutung des Kreuzes erreicht bei Irenäus von Lyon ihre volle Entfaltung. Der Ausschluss vom Baum des Lebens ist keine Strafe, sondern Schutz: Die Sterblichkeit ist Gnade, weil sie die endgültige Verfestigung der Sünde verhindert. [424] Der Tod ist

---

[418] Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, §25–27. (BKV)

[419] Ef 2,2; Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, §25. 5. (BKV)

[420] „Und ferner: Wenn der Teufel, der Feind unseres Geschlechts, nachdem er vom Himmel gefallen ist, in unserer unteren Luftregion umherirrt und dort über seine gefallenen Gefährten herrscht, so wirkt er nicht nur Täuschungen in denen, die er verführt, sondern versucht auch, diejenigen aufzuhalten, die aufsteigen (worüber der Apostel sagt: ‚nach dem Fürsten der Macht der Luft, des Geistes, der jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirkt‘ – Eph 2,2). Der Herr aber ist gekommen, um den Teufel hinabzustürzen, die Luft zu reinigen und uns den Weg zum Himmel zu bereiten, wie der Apostel sagt: ‚durch den Vorhang, das ist durch sein Fleisch‘. Dies musste notwendigerweise durch den Tod geschehen. Durch welchen anderen Tod hätte dies geschehen können als durch den, der in der Luft vollzogen wird, nämlich am Kreuz? Denn nur der stirbt in der Luft, der am Kreuz vollendet wird. Deshalb war es vollkommen angemessen, dass der Herr diesen Tod erlitt. Denn so hat er, indem er emporgehoben wurde, die Luft sowohl von der Bosheit des Teufels als auch von allen Dämonen gereinigt, wie er sagt: ‚Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen‘; und er hat uns einen neuen Weg zum Himmel eröffnet, wie wiederum gesagt wird: ‚Hebt eure Tore, ihr Fürsten, und erhebt euch, ihr ewigen Tore!‘ Denn nicht das Wort selbst bedurfte der Öffnung der Tore, da es der Herr aller Dinge ist; auch waren seine Werke vor ihrem Schöpfer nicht verschlossen; sondern wir bedurften dessen, die er in seinem Leib hinaufführte. Denn wie er diesen Leib für alle dem Tod darbrachte, so hat er durch ihn wiederum den Weg zum Himmel bereitet.“ Vgl. Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, §25. 5–6. (nach der englischen Fassung, Übersetzung des Verfassers.)

[421] Augustinus, *De Civitate Dei*, XI–XII., ferner *De Trinitate*, XIII.

[422] Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, §21. „Der Tod Christi am Kreuz hat den Tod vernichtet.“

[423] Ibid. §27. 1. (BKV) „Denn dass der Tod besiegt wurde und das Kreuz zum Sieg über ihn geworden ist und dass er keine Macht mehr hat“; vgl. auch §29.

[424] Irenaeus, *Adversus Haereses*, III, 23, 1–2, 6. (BKV): 6. „Deswegen warf er ihn auch aus dem Paradiese hinaus und entfernte ihn von dem Baume des Lebens, nicht als ob er ihm diesen nicht gegönnt hätte, wie einige sich erkühnen zu behaupten, sondern aus Erbarmen, damit er nicht für immer der Sünder bliebe und die Sünde

somit eine „Schranke“, die jedoch durchbrochen werden muss. Das Kreuz ist der Ort dieser Wende: der Tod des Todes.

Die patristische Tradition beschreibt dies mittels der „Logik der Angemessenheit“ (*convenientia*) (Irenäus von Lyon und Athanasius von Alexandria entfalten dieses ineinander verwobene Geheimnis an mehreren Stellen ihrer Werke)[425]:

- Der erste Adam fiel am Baum – der zweite Adam siegt am Baum,
- am Ort des Ungehorsams geschieht die Wiederherstellung.

Das Kreuz ist daher kein erlittenes Ereignis, sondern ein aktiver rechtlicher Akt:

- die Rückforderung des Ortes der Sünde und der *imago Dei*,
- die Aufhebung der Rechtsgrundlage des Todes,
- und die Vollstreckung des Gerichts über die dämonische Herrschaft.

In diesem Sinne ist das Kreuz eine ontologische Grenzlinie: Dort endet die dämonische Jurisdiktion, und die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung beginnt. [426]

Die satanische Logik erkannte diese Wende nicht. Nach dem Ungehorsam im Paradies deutete sie den „Tod am Holz“ als Bestätigung ihres eigenen Rechtsraumes – eine pervertierte Wiederholung davon ist der Selbstmord des Judas. Das Kreuz wurde daher als Vollendung derselben Ordnung gelesen. Dies erwies sich jedoch als ontologischer Irrtum: Christus verbleibt nicht in diesem Zustand, sondern geht durch ihn hindurch – sein Leib wird bestattet, und in der Auferstehung verliert der Tod seinen Rechtsanspruch über den Menschen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass das Kreuz im Bestattungswesen nicht als allgemeines Grabzeichen erscheint, **sondern strukturiert** und an **einem bestimmten Ort**

---

an ihm nicht unsterblich wäre oder das Übel unendlich und unheilbar. So setzte er der Übertretung einen Damm, indem er den Tod dazwischen legte und der Sünde ein Ende machte durch die Auflösung des Fleisches in Erde, damit endlich einmal der Mensch aufhöre, der Sünde zu leben, und sterbend anfange, für Gott zu leben”

[425] Der Gedanke in patristischer Form: „Wenn Gott nicht sterblich geworden wäre, hätte der Mensch nicht unsterblich werden können.“ Die Gegensätze „Baum–Baum“, „Ja–Nein“, „süß–bitter“ erscheinen als Ausdruck der *convenientia*; vgl. Irenaeus, *Adversus Haereses*, V, 19 és 21, (BKV); Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, §15, 17.; §20–22.; §25–27. (BKV)

[426] Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, §31, 2.: Nach der Argumentation des Athanasius üben Christus und insbesondere das Zeichen des Kreuzes eine objektive Macht in der Welt aus: In seiner Gegenwart werden die dämonischen Kräfte, die Götzen und die magischen Praktiken wirkungslos und verlieren ihre frühere Souveränität. Da die Fähigkeit zu wirken dem Leben eigen ist, während die Dämonen unter der Macht Christi und des Kreuzes als wirkungslos erscheinen, beweist dies, dass der Tod und die dämonische Herrschaft aufgehört haben, als rechtswirksame Macht zu bestehen. Das Kreuz ist somit kein abstraktes Symbol, sondern ein ontologischer Wendepunkt, in dem die Macht des göttlichen Lebens die Herrschaft des Todes und der Dämonen verdrängt.

positioniert wird. Das Kreuz am Kopfende des Grabes ist kein dekoratives Element und kein bloßes Erinnerungszeichen, sondern ein aktiver rechtlicher Marker: Es steht dort, wo der Ort der Aufnahme, der Heiligung und der Kommunikation der Person war. Der Kopf – und mit ihm der Mund – ist in der christlichen Anthropologie der herausgehobene Ort rechtlichen Handelns: Hier geschieht die sakramentale Weihe in der Taufe, hier wird das Glaubensbekenntnis gesprochen, hier wird das ausgesprochene Wort zu Segen oder Gericht. Deshalb steht das Kreuz am Kopfende des Grabes: Es markiert, dass dieser Leib – selbst im Zustand des Todes – zur göttlichen Ordnung gehört.

Diese Praxis lässt sich weder durch rechtshistorische Übernahme noch durch kulturelle Kontinuität erklären und ist insbesondere nicht aus dem römischen Grabrecht („caput = sepultura“) ableitbar.

Romedio Schmitz-Esser weist zwar in der liturgischen und kanonistischen Tradition eine gewisse „Fortdauer“ dieser Vorstellung nach, indem er Formeln bei Johannes Beleth, Sicardus Cremonensis und Wilhelm Durandus zitiert (wonach ein Ort ohne den Kopf nicht „locus religiosus“ wird).[427] Zugleich hält er jedoch selbst die entscheidende Verschiebung fest: Im christlichen Kontext verbindet sich die Hervorhebung des Kopfes praktisch mit dem Schutz vor dämonischen Angriffen. Daher beschreibt er das am Kopfende errichtete Kreuz als exorzistisches Abschreckungszeichen und verweist auf die Vorschrift der cluniazensischen *Consuetudines*, wonach beim aufgebahrten Mönch ein Kruzifix am Kopf angebracht wird („*Ponatur a capite crucifixus…*“).[428] Die Zuordnung des Kreuzes zum Kopf erscheint in den Quellen somit nicht als

[427] SCHMITZ-ESSER (2014), 640–641. Schmitz-Esser erklärt die herausgehobene Rolle des Kopfes im Bestattungswesen mit dem Fortleben römischer Rechtsvorstellungen. Nach seiner Formulierung: „*So übernahm das Kirchenrecht die Vorstellung des römischen Rechts, dass nur dort, wo das Haupt eines Toten ruhte, auch dessen Grab sein könne; in dieser Sicht verfügte jeder Tote zwangsläufig nur über ein einziges Grab, und nur dieses war ‚locus religiosus' und damit ein besonders zu schützender Ort.*“ Die vorliegende Arbeit bestreitet nicht das Fortbestehen dieser juristischen Formel, wohl aber deren ausschließliche Erklärungskraft. Die herausgehobene Stellung des Kopfes ist nicht primär als Übernahme römischen Rechts zu verstehen, sondern im biblisch-christlichen ontologisch-rechtlichen Raum, in dem Kopf und Mund als zentrale Knotenpunkte von Person, Heiligung und Rechtszugehörigkeit erscheinen.

[428] Ibid. 647. S. 647, insbesondere Anm. 82: Nach den cluniazensischen *Consuetudines* ist bei der Aufbahrung des Leichnams ein Kreuz am Kopfende zu platzieren: *„Ponatur a capite crucifixus, hinc et inde candelabra quousque ibi permanserit corpus.”* – „Am Kopfende soll der Gekreuzigte aufgestellt werden, und auf beiden Seiten Kerzenleuchter, solange der Leib dort verbleibt.“ *(Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, XI. sz., cap. 33, nr. 195,2).*

Die grammatische und liturgische Struktur des Textes schließt eine rein dekorative oder volksmagische Deutung aus. Das *ponatur* im Imperativ bezeichnet eine normative Vorschrift. Die Wendung *a capite* markiert eine präzise topographische Bestimmung: Das Kreuz gehört nicht allgemein zum Grab, sondern ausdrücklich an das Kopfende. *Crucifixus* bezeichnet nicht ein abstraktes Kreuz, sondern die personale Gegenwart des gekreuzigten Christus. Die Kerzen (*candelabra*) sind liturgische Instrumente zur Aufrechterhaltung des sakralen Raumes. Die zeitliche Geltung wird durch die Formel *quousque ibi permanserit corpus* bestimmt, die klarstellt, dass die Anordnung für den Zustand des Todes gilt. Die Aufstellung des Kreuzes dient daher nicht der „Fixierung“ oder „Bindung“ des Leichnams, sondern der Deklaration, dass dieser Leib – auch im Zustand des Todes – der

römisches Rechtsaxiom, sondern als Zeichen des Schutzes vor dem Bösen – das heißt: vor den Dämonen – und als Markierung der unterstellten Herrschaft.

Die Frage ist daher nicht, ob das kanonische Recht die römische Formel kannte, sondern warum gerade der Kopf zum privilegierten Ort von Schutz und Markierung wird. Die Antwort liefert nicht das römische Recht, sondern die ontologisch–rechtliche Raumlogik der Heiligen Schrift.

Im Alten Testament ist der „Kopf" der Knotenpunkt von Gericht und Rechtsdurchsetzung: Die Konsequenz der Sünde und die Verheißung göttlicher Rettung konzentrieren sich am Kopf (Gen 3,15: der Kopf der Schlange wird zermalmt). Handlungen am Kopf sind die deutlichsten Zeichen des Gerichts: Die Enthauptung Goliats (1Sam 17) ist nicht nur eine militärische Handlung, sondern die Demonstration von Sieg und Jurisdiktionswechsel; Judith mit dem Haupt des Holofernes (Jdt 13) zeigt dieselbe Struktur. In 2Makk 15 wird dies besonders deutlich: Kopf und rechte Hand des Nikanor werden nach Jerusalem gebracht, der Kopf öffentlich ausgestellt – als sichtbares Zeichen des Rechtsverlustes. In all diesen Fällen ist der Kopf kein Objekt, sondern der Ort, an dem sich der Anspruch über die Person manifestiert: Wer über den Kopf richtet, demonstriert Herrschaft über die Person.

Das Neue Testament bezieht diese Achse radikal auf Christus. Der Ort der Kreuzigung selbst ist der „Ort des Schädels" (Golgota; Mt 27,33; Mk 15,22; Joh 19,17): Schon die Topographie zeigt, dass sich das Geschehen von Gericht, Tod und Herrschaft am Knotenpunkt des „Kopfes" konzentriert. Die Dornenkrone auf dem Haupt Christi ist keine Dekoration, sondern die Übernahme und Aufhebung des Fluches sowie der parodierten Gegenherrschaft: Sünde und dämonische Macht zielen auf den Kopf, Christus trägt diesen Anspruch auf seinem Haupt und kehrt ihn um.

Aus demselben Grund kommt dem Mund als rechtlichem Ort entscheidende Bedeutung zu: Jesus lehrt, dass Unreinheit als rechtlich–ontologische Frage durch das bestimmt wird, was aus dem Mund hervorgeht (Mt 15,11), und auch das Gericht an das gesprochene Wort gebunden ist (Mt 12,37). In den Exorzismen geschieht die Wiederherstellung der Ordnung durch das gebietende Wort (Mk 1,25), und das Glaubensbekenntnis ist ein rechtlicher Akt von Mund und innerer Überzeugung (Röm 10,9). Der „Mund" ist somit kein biologisches Detail, sondern die Grenzlinie von Urteil und Zugehörigkeit innerhalb der vertikalen Ordnung.

---

rechtlichen Herrschaft Christi untersteht. Der Schutz vor dem Dämonischen ist nicht magisch, sondern rechtlich-ontologisch zu verstehen: Der Raum des Todes ist nicht autonom, sondern unter die göttliche Ordnung gestellt.

Schlussfolgerung

In diesem biblischen Rahmen wird die Ordnung der Grabmarkierung logisch notwendig: Das am Kopfende des Grabes aufgestellte Kreuz ist kein Überrest römischen Rechts, sondern eine unmittelbare Konsequenz der Theologie des Kreuzes. Der Kopf – als Ort der Heiligung, des Bekenntnisses und des rechtlich wirksamen Wortes – ist jener Punkt, an dem auch im Tod der Wechsel der Rechtszugehörigkeit ausgesprochen werden muss: Dieser Leib steht unter der Herrschaft Christi. Deshalb kann das von Romedio Schmitz-Esser ausgewertete Quellenmaterial die Aufstellung des Kreuzes am Kopfende als exorzistische Schutzmaßnahme beschreiben (Beleth–Sicard–Durandus; Honorius; Cluny),[429] weil das Kreuz genau dort markiert, wo die „Annahme“ und zugleich die „Ausgesetztheit“ der Person am schärfsten hervortritt. Die im vorliegenden Werk bereits ausführlich analysierten heidnischen „Verstummungsrituale“, bei denen die Manipulation des Mundes durch materielle Medien als eine auf den dämonischen Raum gerichtete „Bindung“ fungiert, machen diesen Unterschied noch deutlicher sichtbar: Das heidnische System erkennt zwar, dass Mund und Kopf eine rechtliche Schwelle darstellen, bezieht seine „Macht“ jedoch aus einer falschen Quelle; die christliche Ordnung hingegen gründet die legitime Herrschaft im Kreuz Christi.[430] Das Kreuz am Kopfende des Grabes bringt daher kein Verstummen hervor, sondern eine Markierung: Es beendet nicht die Kommunikation, sondern hält fest, dass der Tod keinen legitimen Rechtsanspruch mehr über den Menschen besitzt.

Daraus ergibt sich auch die apotropäische Kraft des Kreuzes, die in liturgischen Handbüchern und monastischen Regelwerken konsequent betont wird. Der Schutz vor dem Dämonischen wirkt hier nicht im magischen Sinne, sondern im rechtlich-ontologischen: Die Präsenz des Kreuzes zeigt an, dass der Leib des Verstorbenen nicht dem Zugriff dämonischer Mächte ausgeliefert ist. Der Tod ist kein „freies Beutefeld“, sondern ein Zustand, der durch das Kreuz Christi unter Herrschaft gestellt wurde.

Damit ist jener Punkt erreicht, an dem das Verständnis christlicher Bestattungspraktiken und Riten nicht mehr in die Deutungsrahmen moderner reduktionistischer Modelle eingeordnet werden kann. An dieser Stelle bricht jeder Versuch zusammen, die – im vorliegenden Werk bereits kritisch analysierte – moderne „wissenschaftliche“ Mythenbildung um sogenannte „Vampirgräber“

[429] Ibid. 640–648.
[430] Vgl. ausführlich das frühere Kapitel der Arbeit: „Das Verstummungsritual mit schwarzen Bohnen bei Ovid und seine dämonologische Interpretation“.

aufrechtzuerhalten. Vor demselben geistigen und theologischen Hintergrund wird ebenso deutlich, warum die Konstruktion von Nóra Berend hinsichtlich des Szent Jobb unhaltbar ist,[431] in der sie die Reliquie als „Kreation" deutet und sie mit der Zeit Ladislaus I von Ungarn bzw. Kálmán von Ungarn in Verbindung bringen möchte. Die detaillierte Analyse dieser These sowie die systematische Dekonstruktion des modernistischen Interpretationsrahmens werden Gegenstand eines eigenen Bandes meiner Monographienreihe.

20. DIE TRÄGER DES CHRISTLICHEN HEILIGENKULTUS

VALDE BONI, CORPUS INCORRUPTUM UND DER RECHTLICH–ONTOLOGISCHE STATUS DER HEILIGKEIT

Die christliche Auffassung der heiligen Körper stellt innerhalb des *tempus Ecclesiae* kein zufälliges Gefüge von Vorstellungen oder „Wandermotiven" dar, sondern ein ineinander greifendes System rechtlicher, liturgischer und ontologischer Kategorien. Der Zustand der *valde boni* („sehr Guten") und der Phänomenbereich der Unverweslichkeit (*corpus incorruptum*) erscheinen in dieser Ordnung nicht als voneinander unabhängige Elemente, sondern als eine Statusverknüpfung, die das Urteil nach dem Tod, die Ausrichtung des kollektiven Gedächtnisses sowie die Verfahren im Umgang mit dem Körper bestimmt. Das Verständnis dieser Verbindung ist keine fakultative theoretische Erweiterung, sondern eine methodische Voraussetzung, auch für die spätere Deutung der Kontroversen um die Heilige Rechte.

Moderne historische Ansätze – darunter auch die maßgeblichen Deutungen der Szent-Jobb-Kontroverse – trennen den physischen Zustand des Körpers, den Begriff der Heiligkeit und das christliche rechtlich-liturgische Denken voneinander. Diese Trennung ergibt sich jedoch nicht aus der inneren Logik der Epoche, sondern ist das Resultat einer nachträglichen methodischen Entscheidung. Wird der „heilige Körper" ausschließlich als materielles Relikt behandelt und die Unverweslichkeit als natürliches oder technisch hergestelltes Phänomen verstanden, geht jener Deutungshorizont verloren, innerhalb dessen diese Erscheinungen ursprünglich Sinn hatten. Daher ist es notwendig, auf den Denkrahmen des heiligen Augustinus von Hippo zurückzugreifen. Nicht, weil jede spätere theologische oder rechtliche Lösung von ihm

[431] BEREND Nóra: *Stephen I, The First Christian King of Hungary*. *From Medieval Myth to Modern Legend.* University of Cambridge, 2024. 129–155. („The Holy Dexter") DOI: 10.1093/9780191995439.003.0004

abgeleitet wäre, sondern weil die von ihm entwickelten Lehrsätze – insbesondere hinsichtlich der Lebensführung des Menschen, der Zustände nach dem Tod und der Möglichkeit der Fürsprache – über Jahrhunderte hinweg die Funktionsweise des Heiligenkults bestimmten. Die Unterscheidung zwischen *valde boni* („sehr Gute"), *non valde boni* („nicht sehr Gute"), *non valde mali* („nicht sehr Schlechte") und *valde mali* („sehr Schlechte") stellt keine moralische Etikettierung dar, sondern eine Statuskategorie, aus der konkrete liturgische, rechtliche und körperbezogene Konsequenzen folgten.

Gerade diese Konsequenzen werden im modernen reduktionistischen Rahmen im Fall der Heiligen Rechten unsichtbar. Die Debatte betrifft nicht lediglich die Frage, wann, in welcher Form und in welchem materiellen Zustand eine Reliquie in Erscheinung trat, sondern müsste sich darauf richten, welcher ontologische Status ihr von den Zeitgenossen zugeschrieben wurde und welche Verfahren daraus folgten. Ohne dieses Verständnis verschiebt sich die Frage der Unverweslichkeit notwendig und wird entweder zu einem technischen Problem oder zu einer narrativen Konstruktion.

Im Folgenden geht es daher nicht um eine „Erklärung" der Heiligkeit, sondern um die knappe Rekonstruktion jener begrifflichen und prozeduralen Ordnung, in der der heilige Körper für das christliche Denken des *tempus Ecclesiae* überhaupt verstehbar war.

VALDE BONI UND DIE ZUSTÄNDE NACH DEM TOD BEI AUGUSTINUS SOWIE DER RAUM DER CHRISTLICHEN BEGRÄBNISSTÄTTEN

Der heilige Augustinus von Hippo beurteilt die menschliche Lebensführung nicht anhand isolierter Handlungen, sondern untersucht deren Übereinstimmung, Ausrichtung und innere Ordnung. Dementsprechend verwendet er mehrere, miteinander verwandte Begriffe zur Beschreibung des Zustands des Menschen nach dem Tod. Diese Bezeichnungen sind keine moralischen Etiketten, sondern Statusmarker, die die Lage des Menschen im Zeitraum zwischen Tod und Auferstehung bestimmen. Augustinus hat bewusst keinen detaillierten Sündenkatalog aufgestellt. Dies war kein Mangel, sondern eine methodische Entscheidung: Er wollte vermeiden, dass seine Lehre vereinfacht, mechanisch oder missbräuchlich angewendet wird. Die Terminologie übernimmt er weitgehend von früheren Autoren – Lactantius, Hilarius und Zenon – und verwendet sie nebeneinander, synonym.[432]

[432]LOVASSY Attila: *A halál utáni tisztulás kérdése Szent Ágoston De civitate Dei című művének 21. könyvében*. (Dissertatio ad Doctoratum. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Ókeresztény Egyháztörténeti

Diese Ausdrücke bezeichnen ein und dieselbe Gruppe, nämlich jene, deren Schicksal nach dem Tod noch nicht endgültig entschieden ist. Dazu gehören:

- a *nec tam boni* („nicht so sehr Guten"),
- a *nec tam mali* („nicht so sehr Schlechten"),
- a *neque valde boni* („nicht sehr Guten"),
- és a *neque valde mali* („nicht sehr Schlechten").[433]

Diese Seelen befinden sich in demselben Zwischenzustand. Sie gehören weder zu den sicher Geretteten noch zu den endgültig Verdammten. Gerade deshalb haben Gebet, Fürbitte und gute Werke auch nach ihrem Tod noch Sinn.

Augustinus trat bereits um 421–422 entschieden für die Wirksamkeit der Fürbitte für die Verstorbenen ein. Damit legte er die Grundlage jener Lehre, nach der gewisse Sünder im *ignis purgatorius*, also im reinigenden Feuer zwischen Hölle und Himmel, von ihren Lasten befreit werden können. [434] Dies ist kein automatischer Prozess, sondern ein Zustand, der mit den im Leben erworbenen Verdiensten und der Fürbitte der Lebenden zusammenhängt.

Augustinus formuliert dies klar:

> „Es gibt nämlich eine Lebensweise, die nicht so gut ist, dass sie der Hilfe [der frommen Freunde] nach dem Tod nicht bedürfte, und auch nicht so schlecht, dass sie ihnen nach dem Tod nichts nützte. Es gibt aber auch eine gute Lebensweise, die dieser Hilfe nicht bedarf, und ebenso eine schlechte Lebensweise, bei der es nichts nützt, wenn man ihnen aus diesem Leben heraus helfen will. So erwirbt der Mensch hier und jetzt Verdienste oder begeht Sünden, die ihm nach diesem Leben größere Ruhe verschaffen oder härtere Qual begründen. Niemand aber hoffe, nach dem Tod beim Herrn zu erlangen, was er zuvor versäumt hat."[435]

Daraus folgt, dass die *memoria* – das Gedächtnis – nicht primär das persönliche Erinnern an den Verstorbenen bedeutete, sondern vielmehr das für ihn verrichtete Gebet, das so lange wirksam war, wie sich die Seele im Zustand der Reinigung befand.[436]

Tanszék) Budapest, 2017. 208. [LOVASSY Attila: *Die Frage der postmortalen Läuterung im 21. Buch von Augustinus' De civitate Dei.* (Dissertatio ad Doctoratum, Pázmány Péter Katholische Universität, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für frühchristliche Kirchengeschichte), Budapest 2017, S. 208.]

[433] Ibid.

[434] Ibid. 70., 210.

[435] Ibid. 120–121.,

[436] SCHMITZ-ESSER (2014), 38.

Das Enchiridion betont ausdrücklich die versöhnende Kraft der Gebete für die Toten. Durch diese können die Seelen der non valde boni („nicht sehr Guten“) und der non valde mali („nicht sehr Schlechten“) vollständige Vergebung erlangen.[437] In diesem Zusammenhang unterteilt Augustinus das Menschengeschlecht in drei grundlegende Gruppen:

1. die Ungläubigen, die verdammt werden,

2. die Gerechten, die gerettet werden,

3. sowie jene Sünder, deren Schicksal im Jüngsten Gericht entschieden wird.[438]

Memoria, Gebet und Fürbitte besitzen ausschließlich für diese dritte Gruppe Bedeutung. Die Bestattungs- und Begräbnisriten – wie in den vorangegangenen Teilen der Arbeit dargelegt – waren daher keine leeren Rituale, sondern Fixierungen eines rechtlich–ontologischen Herrschaftszustands, der sich in zeitlichen Verlängerungen der *memoria* verwirklichte. Der Begriff der „ewigen Ruhe“ bezeichnete in diesem Sinne keinen zeitlosen, unveränderlichen Zustand, sondern eine bestimmte, rechtlich und theologisch definierte Übergangsphase. [439] Dieser Übergang zeigte sich nicht nur in der Ordnung von Gebet und Fürbitte, sondern auch in der Praxis im Umgang mit dem Körper und dem Begräbnisraum. Das Gedächtnis des Verstorbenen – die memoria – blieb so lange aktiv, wie sich die Seele im Zustand der Reinigung befand, und die Verlängerung dieser Zeit hatte auch im irdischen Raum Konsequenzen.

Der um die Gebeine der Heiligen organisierte kultische Raum – vor allem die Kirche und ihre unmittelbare Umgebung – diente zugleich als liturgischer Ort, als Begräbnisraum und als Schauplatz der Fürbitte zwischen Lebenden und Toten. Dieser geweihte Raum war jedoch physisch klar begrenzt und besaß nur eine begrenzte Aufnahmekapazität. Daher wurde es mit der Zeit unvermeidlich, Gräber zu öffnen, ältere Bestattungen zu stören und die Praxis der Nachbestattung zu vollziehen. Dieses Phänomen bedeutete jedoch keine prinzipielle Aufgabe der Unverletzlichkeit der Gräber. Die Störung eines Grabes war im Sinne des augustinischen Denkens an sich weder akzeptabel noch indifferent, sondern nur so lange tolerierbar, wie sie das Gedächtnisgebet und die dem Verstorbenen gebührende Achtung nicht verletzte. Diese Achtung war nicht emotional oder „romantisch“, sondern eine Praxis, die in die Ordnung der

[437] LOVASSY (2017), 70. (In der Arbeit von P. Attila Lovassy erscheinen auf der genannten Seite die „nicht sehr Guten“ als *valde boni* und die „nicht sehr Schlechten“ als *valde mali*, was auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist. Im Folgenden verwende ich für „nicht sehr Gute“ und „nicht sehr Schlechte“ die lateinischen Ausdrücke *non valde boni* und *non valde mali*.)
[438] Ibid. 208.
[439] SCHMITZ-ESSER (2014), 38.

Heilsgeschichte eingebettet war und reale Konsequenzen für das Schicksal des Verstorbenen hatte. Parallel dazu ist ein klar erkennbares Bestreben nachweisbar, die Individualität – insbesondere die Grabstätten hochrangiger Personen und der Heiligen – zu bewahren. [440] Die Einfriedung der Friedhöfe, die Abgrenzung und Kennzeichnung einzelner Gräber – etwa durch das Aufstellen von Holzkreuzen – dienten nicht nur der Aufrechterhaltung der individuellen *memoria*, sondern, wie in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt, der Unterstellung unter die rechtliche Herrschaft Christi.

Die Toten wurden in der Regel in ein Leichentuch eingenäht bestattet, während Steinsarkophage nur Angehörigen herausgehobener sozialer Gruppen vorbehalten waren. Dieses normative Anliegen spiegelt sich auch in synodalen Beschlüssen wider. Der zwischen 561 und 605 abgehaltene Provinzialkonzil von Auxerre untersagte in Kanon 15 ausdrücklich, einen Toten über einen anderen zu legen, und auch spätere Synoden stellten strenge Sanktionen gegen Grabschändung in Aussicht.[441] Romedio Schmitz-Esser zeigt anhand weiterer Konzilsbeispiele das Bestreben, individuelle Gräber zu schützen, und betont die harte Ahndung gegenüber Grabschändern.[442] Die Verletzung von Gräbern stellte nicht nur einen Verstoß gegen göttliches Recht dar, sondern hatte auch im menschlichen Rechtsgefüge schwerwiegende Konsequenzen. Es wird somit deutlich, dass der Schutz individueller Gräber zugleich ein kirchliches wie ein gemeinschaftliches Anliegen war. Zugleich erzwang jedoch die begrenzte Kapazität des sakralen Raumes faktisch die Nachbestattung sowie periodische Störungen älterer Gräber.[443] Die relative „Privatheit" des Grabes wurde so allmählich zu einem Privileg

[440] Ibid. 32–34.

[441] Ibid. 32–35. Eine ähnliche Bestimmung findet sich auch in den Kanones des Konzils von Mâcon aus dem Jahr 585; siehe ausführlicher S. 35, Anm. 86. Andere Quellen datieren das Konzil von Auxerre ebenfalls auf das Jahr 585. Vgl. Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet. 7 Bände, hrsg. Hefele, K. J. v. Herder'sche Verlagshandlung Freiburg im Breisgau 1855–1874. Bd. 3. 45.

[442] SCHMITZ-ESSER (2014), 35. Die karolingischen Synoden – etwa das Konzil von Meaux (845/46) – forderten ebenfalls die Wahrung der Grabruhe, wenn nach Regino von Prüm festgelegt wird: „*nec quisquam ossa cuilibet mortui de sepulcro suo eicere, aut sepulturam cuiusquam temerario ausu quoquo modo miolet, sed unumquemque in loculo sibi a Deo parato atque concesso adventum sui iudicis praestoari concedat, maxime quum noon solum divinae leges, sed etiamet humanae apud humanam rempublicam sepulcrorum violatores reos mortis diiudicent*" –„Niemand soll es wagen, die Gebeine eines Verstorbenen aus seinem Grab zu entfernen oder das Grab in frevelhafter Weise zu schänden, sondern jeder soll im ihm von Gott bereiteten und zugewiesenen Ort die Ankunft seines Richters erwarten dürfen; umso mehr, als nicht nur die göttlichen, sondern auch die menschlichen Gesetze im Gemeinwesen Grabschänder als des Todes schuldig verurteilen." Vgl. Regino Prumiensis, De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana, I, CXXII–CXLIV. Migne PL, 132. col 215–219.

[443] RISY, Ronald: Virunum – Lauriacum – Ovilava und/oder doch Aelium Cetium? Ein spätantiker Baukomplex unter dem Domplatz von St. Pölten. Mit einem Beitrag von Sovia Zenz. in.: Havas Zoltán: *Authenticiy and Experience. Governor's palaces of Roman imperial period and the limes.* Proceeding of the international conference, Budapest, 5–6 November 2018. Budapest, Aquincum Nostrum II. 8. 2019. 55–76.; RISY, Ronald. KANZ, Fabian: Ein erter Einblick in neun Jahre archäologische Untersuchungen am Domplatz von St. Pölten, Niederösterreich. in: Kühtreiber, T., Risy, Ronald, Scharrer-Liška, Theune, C.: BMÖ 35 (2019). 27–52. (Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterblichkeit in Mittelalter und Neuzeit. Beiträgeder internationalen Tagung in St, Pölten 11. bis 15. September 2018.); Päffgen (2010).

der höchsten gesellschaftlichen Ränge. Die Bestattung innerhalb der Kirche und der individuelle Grabplatz gewährleisteten über lange Zeit die Kontinuität der Erinnerung und ermöglichten zugleich die Nähe zu den Gebeinen der Heiligen, also zum *corpus incorruptum*.[444]

Der Bestattungsraum und die mit dem Grab verbundenen Praktiken dienten somit nicht einer Selbstzweck-Erinnerung, sondern waren Instrumente der Fürbitte sowie der rechtlich-ontologischen Verortung. Die *memoria* bedeutete nicht bloß das Gedenken an die verstorbene Person, sondern einen zeitlich ausgedehnten Zustand, in dem Gebet und gemeinschaftliches Handeln wirksam mit dem Schicksal des Verstorbenen verbunden bleiben konnten. Diese Wirkweise entwickelte nicht nur räumliche, sondern auch sprachliche und rituelle Formen.

Gleichzeitig drückte die Wahl des Bestattungsortes nicht in jedem Fall den von der Gemeinschaft verliehenen Rang oder ein Privileg aus. Im Zeichen der christologischen Demut begegnen wir auch Fällen, in denen der Heilige oder hochrangige Würdenträger selbst darum bat, nicht in Altarnähe, sondern am Eingang der Kirche oder sogar außerhalb bestattet zu werden. Solche Grabplätze waren bewusste Entscheidungen: „dort, wo jeder Fuß darüber hinweggeht“,[445] im Raum der ständigen Bewegung der Gläubigen. Diese Wünsche bedeuteten keinen niedrigeren Status, sondern brachten die außergewöhnliche moralische Qualität und Demut des Verstorbenen zum Ausdruck. Grabstätten im Eingangsbereich der Kirche waren im frühen Christentum auch Orte der Buße und Selbstverleugnung, da hier die penitentiellen Riten stattfanden. [446] Die scheinbar periphere Lage entsprach somit einer bewussten und frommen Religiosität und wurde zu einem spezifischen räumlichen Ausdruck der Nachfolge Christi.

In der Zeit des frühen Christentums entwickelte sich die Praxis der Ganzkörperbestattung sowie die Ost-West-Ausrichtung der Gräber (der Kopf im Westen, das Gesicht nach Osten gerichtet), was eine bewusste Abgrenzung gegenüber paganen Bestattungsgewohnheiten darstellte.[447] Obwohl die Einäscherung weder im Widerspruch zur Lehre des Augustinus noch zum Glauben an die Auferstehung des Leibes stand,[448] und auch kirchenrechtlich nicht verboten war,[449] wurde sie von den christlichen Gemeinschaften konsequent gemieden.

---

[444] SCHMITZ-ESSER (2014), 36.
[445] Ibid. 601.
[446] Ibid. 598–606.
[447] Ibid. 47.
[448] Ibid. 19–32.
[449] Die erste Verbotsbestimmung steht nicht im Zusammenhang mit der Kirche, sondern findet sich in den Kapitularien Karls des Großen für die Sachsen. Nachdem sich die Körperbestattung bei den Franken innerhalb weniger Generationen durchgesetzt hatte, erließ Karl der Große im Rahmen der Sachsenmission ein strenges Verbot der Einäscherung unter Androhung der Todesstrafe. Vgl. ebd., S. 49. Im Gegensatz dazu finden sich seit

Der Umgang mit dem Leichnam sowie die Ablehnung der Einäscherung und aller paganen Praktiken orientierten sich an der vorgesehenen Salbung des Leibes Jesu. Deren ontologischer und christologischer Hintergrund wurde bereits im Kapitel „*Die vertikale logische Ordnung der christlichen Bestattungen*“ ausführlich dargelegt.

„*MEMOR MEI ESTO*” – „ERINNERE DICH MEINER“

Im Denken des hl. Augustinus erscheint eine der charakteristischsten Formeln dieses auf Fürbitte gegründeten *memoria*-Verständnisses: *„Memor mei esto“* – „Erinnere dich meiner“. Mit dieser Bitte empfiehlt sich der demütige Mensch der Fürsprache der Heiligen (*cum se cuique sanctorum humilis quisque commendat*), bereitet deren Wirksamkeit durch gute Werke vor (*atque id ut esse possit promerendo efficit*) und bindet seinen eigenen postmortalen Zustand an die betende Ordnung der Gemeinschaft.[450] Diese Formel begegnet nicht nur in der Gebetspraxis der Lebenden, [451]sondern erscheint auch auf Grabinschriften und zeigt eindeutig an, dass der Verstorbene sich in einem Zwischenzustand befindet und der Fürbitte bedarf.

Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass die Heiligen – die *valde boni* – nicht in den Bereich der für sie gesprochenen Gebete einbezogen sind. Nicht deshalb, weil man ihrer nicht gedenkt, sondern im Gegenteil: zu ihnen wird gebetet, um ihre Fürsprache zu erlangen. Ihr Heil ist gewiss; daher kommt ihrem Leib und ihrer *memoria* eine zentrale Rolle im Leben der Gemeinschaft zu. Demgegenüber ist bei den „sehr Schlechten“, den *valde mali*, Gebet und Fürbitte sinnlos.[452] Sie gelangen nach dem Tod in die Hölle, unterliegen nach der Auferstehung keiner Prüfung – ähnlich wie die Heiligen, jedoch mit entgegengesetztem Ausgang. Für sie ist der Zustand der ewigen Verdammnis endgültig.

König Stephan keine Bestimmungen, die heidnische Praktiken – sei es Opfer oder Bestattung – mit dem Tod oder anderen schweren Strafen ahnden würden. Die ungarische königliche Auffassung und Rechtsordnung erscheint deutlich toleranter als die germanische; zu den Gründen siehe das Kapitel der vorliegenden Arbeit: „Die wahre Ursache der scheinbaren Dualität der karolingischen und ungarischen königlichen Gesetzgebung“.

[450] LOVASSY (2017), S. 173, 213, insbesondere Anm. 1086, sowie S. 15 und Anm. 36. Vgl. *De civitate Dei* 21, 27.

[451] Ibid. 213.

[452] Ibid. S. 210 bzw. 207: „Im Falle der Todsünden stützt sich Augustinus auf jene Sündenkataloge des hl. Paulus, die den Menschen vom Reich Gottes ausschließen. Nach seiner Analyse wurzelt die Todsünde im willentlichen und absolut sinnlichen Begehren, wenn die Selbstliebe der Gottesliebe vorangeht. Der Bischof von Hippo berücksichtigt jedoch zugleich die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und stellt fest, dass der Mensch bei bestimmten Todsünden eher einen gewaltigen Fehler begeht, indem er – auf der Suche nach seinem eigenen Glück – Gott ‚lediglich‘ vergisst, ihn nicht fürchtet, sich aber in Wirklichkeit nicht gegen ihn auflehnt. In diesem Zusammenhang führt er die sogenannten ‚mittleren Sünden‘ ein, kleinere Todsünden, die er als *venialis iniquitas* bezeichnet und die durch die Fürsprache der Heiligen vom Herrn vergeben werden können. So ist in bestimmten Fällen nicht einmal eine öffentliche Buße erforderlich; dennoch handelt es sich um Todsünden, die nur deshalb als *venial* bezeichnet werden, weil sie vergebbar sind.“

In der theologischen Tradition wurde zugleich die Stellung einer begrenzten Gruppe diskutiert: jener, die ihr Leben auf Christus gegründet haben und deren Heil daher gewiss ist, die jedoch einer vorübergehenden Läuterung bedürfen. Dieser Zustand lässt sich weder der Kategorie der *valde boni* noch der Zwischenkategorie der *non valde boni* und *non valde mali* zuordnen. Es handelt sich hier nicht um eine zeitlich begrenzte Strafe mit ungewissem Ausgang, sondern um eine Übergangsläuterung, die sicher auf das Heil hinführt.[453]

Augustinus behandelt diese unterschiedlichen Modelle nebeneinander. So ist es möglich, dass jemand zugleich der Kategorie der „weder besonders Guten noch besonders Schlechten" angehört, während er unter einem anderen Aspekt bereits zur sicheren Seligkeit bestimmt ist. Diese beiden Zugänge schließen einander nicht aus, sondern beschreiben aus verschiedenen Perspektiven denselben postmortalen Zustand des Menschen.[454]

DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN *VALDE BONI* UND *CORPUS INCORRUPTUM*

Die irdischen Überreste der Heiligen – also jener, die zur Kategorie der *valde boni* gehören – erscheinen nach ihrem Tod in der christlichen Tradition als *corpus incorruptum*. Diese Bezeichnung ist jedoch nicht mit der im physikalischen Sinne vollkommenen Unversehrtheit des Leichnams gleichzusetzen. Die Unverweslichkeit ist in diesem Zusammenhang keine anatomische, sondern eine ontologische Kategorie: sie bezeichnet einen mit der Heiligkeit verbundenen Seinszustand.

Die augustinische Perspektive – und die darauf aufbauende frühkirchliche Praxis – unterscheidet klar zwischen dem materiellen Zustand des Körpers und dem zur Heiligkeit gehörenden Status. Daraus folgt, dass im Heiligenkult der Leib nicht intakt bleiben musste, um Verehrung zu erfahren. Die Heiligkeit entspringt nicht der „Unversehrtheit" des Körpers, sondern der Lebensführung und dem Gnadenstand, die auch nach dem Tod die Stellung der Person bestimmen. Darauf weisen bereits die frühesten Beispiele hin. Der erste Märtyrer, dessen Überreste sorgfältig gesammelt und verehrt wurden, war der hl. Polykarp (†156). [455] Die Zerstückelung des Körpers, seine Zerstreuung oder die Reduktion auf Knochen schloss die

[453] SCHMITZ-ESSER, (2014), 38.
[454] LOVASSY (2017), 247–248.
[455] Der von Irenäus von Lyon (*Adv. haer.* III, 5) und Tertullian (*De praescriptione haereticorum* 32,2) als Schüler des Johannes betrachtete Heilige wurde in der Nähe von Smyrna bestattet; einige seiner Reliquien werden heute in der auf dem Ort des Hauses des heiligen Ambrosius errichteten römischen Kirche Chiesa di Sant'Ambrosio della Massima aufbewahrt.

Verehrung als Heiliger nicht aus. Im Gegenteil: die Bewahrung der Überreste wurde zu einer Form der Anerkennung und Bestätigung der Heiligkeit.

Die Erhebung und Übertragung der Leiber der Heiligen – also der Beginn institutionalisierter Kultformen – ist mit dem Namen des hl. Ambrosius verbunden. Als er am 17. Juni 386 die Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius in die Mailänder Kathedrale überführen und unter dem Altar bestatten ließ, wurde die Verbindung zwischen Altar, Heiligem als himmlischer Kraft (*virtus*) und Gott klar bestimmt. Zugleich entsteht hier die Praxis der Reliquienverehrung.[456] All dies zeigt, dass sich „Unverweslichkeit" auch ohne einen gut erhaltenen Körper ausdrücken konnte. Das *corpus incorruptum* konnte im Zustand der Knochen erscheinen, ohne Weichteilreste. Diese Auffassung ist tief in der damaligen theologischen Denkweise verwurzelt. Auch Paulus Diaconus betont im Zusammenhang mit der Übertragung des hl. Benedikt von Montecassino nach Fleury, dass vollkommene Unversehrtheit ausschließlich Christus zukommt; die vollständige Bewahrung des menschlichen Körpers kann nur durch ein göttliches Wunder geschehen.[457] Solche Wunder zeigen den göttlichen Willen, durch den die Heiligen ausgezeichnet werden.

Auf diesen Zusammenhang weist auch die Erzählung des Benediktinerchronisten Otto von St. Blasien hin. Nach seiner Darstellung bekehrte sich unter dem Einfluss des französischen Priesters Volco ein reicher Mann und verteilte im Zeichen christlicher Demut sein Vermögen an die Armen. Aus Vergesslichkeit behielt er jedoch ein Fass voller Weizen zurück. Als ein Freund ihn darauf aufmerksam machte, öffneten sie gemeinsam das Fass und fanden anstelle von Weizen Kröten und Schlangen – als Zeichen von Sünde, Völlerei und Geiz gedeutet. Auf Anweisung des Priesters Volco stieg der Bekehrte zur Sühne seiner Sünden in das Fass hinab. Das Gefäß wurde verschlossen und erst am nächsten Tag wieder geöffnet. Nun fand man darin nichts anderes als die Knochen des Mannes, weißer als Schnee. Die weiße Farbe der Knochen wurde zum Zeichen der Sündenvergebung und zugleich der Heiligkeit. Der Mann wurde als heilig und verehrungswürdig erkannt, und seine Überreste wurden würdig bestattet. [458]

Die Erscheinung der weißen Knochen als Zeichen von Sühne und Reinigung begegnet auch in anderen Quellen. Caesarius von Heisterbach berichtet von der Bekehrung eines Kölner

[456] SCHMITZ-ESSER (2014), 124–125.
[457] *Historia Langobardorum VI, 2.* In: Die Geschichte der Langobarden. Übersetzt, mit biographischer Einleitung und Anmerkungen versehen von Gombos F. Albin. Brassó 1901, 226–227.
[458] SCHMITZ-ESSER (2014), 137. insbesondere Anm.: „*Itaque sequenti die cum eis, quihec viderant, et cum multis aliis ad locum venit et aperto vase nichil preter humana ossa super nivem candida invenit. Que in medium proferens sancta et veneranda esse protestatus est et cum gaudio et admiratione omnium in loco honesto reposuit.*" Vgl. Otto von St. Blasien: *Chronica*, 142.

Wucherers, der ebenfalls in eine mit Kröten gefüllte Kiste eingeschlossen wurde, nachdem sich das den Armen gegebene Brot über Nacht in Kröten verwandelt hatte. Ein frühes Beispiel für das Ideal der Heiligkeit findet sich auch beim hl. Martin, dessen Leichnam von Sulpicius Severus als schneeweiß beschrieben wird. In der *Legenda Aurea* wird berichtet, dass dem Märtyrer Blasius (†316) das Fleisch vom Leib gerissen wurde, das weiß wie Schnee war, während aus seinen Wunden statt Blut Milch floss. [459]

Diese Beispiele zeigen deutlich, dass die Unverweslichkeit der Heiligen nicht ausschließlich an den vollständig erhaltenen Körper gebunden war. Vielmehr hing sie mit jenen Wundern und übernatürlichen Phänomenen zusammen, die die Heiligkeit begleiteten und bestätigten. Gleichwohl ist festzuhalten, dass der Begriff des *corpus incorruptum* in seiner überzeugendsten Form in jenen Fällen erscheint, in denen der Körper tatsächlich keine Zeichen der Verwesung aufwies.

Ein klassisches Beispiel dafür bietet die Beschreibung der Graböffnung in der *Vita sancti Huberti* (ca. 750), die das Ereignis folgendermaßen schildert:

> „Sie wagten es noch nicht, in das Grab zu blicken, da sie nicht wussten, ob irgendein Teil seines Leibes bereits zu Staub geworden sei. Als sie jedoch mit großer Furcht nähertraten und von innen ein Licht aufleuchten sahen, fanden sie in dem Grab seinen verherrlichten Leib ganz und unversehrt, unversehrt bewahrt, einen wunderbar süßen Duft verströmend. Und als sie sein Haupt betrachteten, sahen sie, dass sein Antlitz vom Schweiß befeuchtet war wie vom Tau, und sein Haar mit der Krone unversehrt, ja länger und vollständig, nicht wie im Alter ergraut, sondern gleichsam in jugendlicher Frische erneuert. Und diese Verwandlung ist das Werk der Rechten des Höchsten, gemäß dem Wort des Höchsten: ‚Und kein Haar von eurem Haupt wird verloren gehen.'" (vgl. Lk 21,18)[460]

Romedio Schmitz-Esser hebt hervor, dass in dieser Beschreibung mehrere Ebenen des *corpus incorruptum* zugleich erscheinen: das Licht als Zeichen der Heiligkeit, der unversehrt

---

[459] SCHMITZ-ESSER (2014), 137–138. besonders Anm.: Vgl. „*...membra autem eius candida tamquam nix uidebantur*". SEVERUS, Sulpicus: *Vie de Saint Martin* 1, 342 [ep. 3,17].; „*Quarum carnes ut nix albissime erant et pro sanguine lac fluebat.*" de VORAGINE, Jacobus: *Legenda Aurea* 1, 294.

[460] Ibid. 142. insbesondere Anm: „*Nec audebant adhuc prospicere in monumento, nescientes, vel si aliqua particula de illius gleba adhuc pulveris apparuisset. Sed cum timore magno summatim accedentes, lumen ab intro aspicientes, invenerunt gloriosum corpus eius in sepulchro solidum atque inlibatum, mirum suavissimum odorem flagrantem, et respicientes ad caput illius, viderunt vultum eius in sudore conversum tamquam ros humidum, et capilli eius cum corona inlesi priolixiores et in- tegri, non sicut in senectute canitiae, sed sicut in iuventute demutati. Et haec mutacio dextere excelsi est, iuxta illud quod altissimus ait: 'Et capillus de capite vestro non peribit.'* " Vgl. *Vita Hugberti* 494.

erhaltene Leib, dessen Duft sowie die Lebendigkeit des Gesichts und die jugendliche Frische, die in scharfem Gegensatz zum Bild der „zu Staub gewordenen Asche“ in der Erwartung der Auferstehung stehen.[461]

Auch die ungarische Legendentradition bietet reiche Beispiele. Die *Große Legende des heiligen Bischofs Gerhard* berichtet, dass bei der Erhebung seines Leibes nach sieben Jahren ein wunderbarer Duft aus dem Grab hervorströmte und sein Leib schneeweiß leuchtend gefunden wurde, als hätte er soeben das Martyrium erlitten.

> „Als der Leib des heiligen Gerhard sieben Jahre in der Erde geruht hatte, in der er bestattet worden war, gingen Maurus, Bischof von Csanád, und Philipp, Abt des Marienklosters von Csanád, den der heilige Gerhard noch zu Lebzeiten zum Abt eingesetzt hatte, mit vielen Edlen zum König Andreas und baten ihn, ihnen zu gestatten, den Leib des seligen Märtyrers Gerhard, der in der Kapelle der seligen Jungfrau in Pest bestattet war, frei nach Marosvár zu überführen. Als ihre Bitte gewährt wurde und sie zum Grab des heiligen Märtyrers kamen, brach aus seinem Grab ein wunderbarer Wohlgeruch hervor, und sie fanden seinen Leib leuchtend wie Schnee, als wäre er in eben diesem Augenblick gemartert worden.“[462]

Solche Beschreibungen könnten auf den ersten Blick als hagiographische Topoi interpretiert werden. Diese Deutung wird jedoch grundlegend in Frage gestellt durch die Tatsache, dass auch aus der Neuzeit gut dokumentierte, medizinisch untersuchte Fälle bekannt sind (vgl. etwa die Untersuchungen am Leichnam der heiligen Bernadette im 20. Jahrhundert,[463] die in der geplanten Monographie im Zusammenhang mit der scheinbaren „Anomalie“ zwischen der Heiligen Rechten und dem auf Knochen reduzierten Leib des heiligen Stephan behandelt werden.

Von diesem Punkt an lassen sich Berichte über das *corpus incorruptum* nicht mehr auf „Wandermotive“ oder auf „naive Instrumente klerikaler Propaganda“ reduzieren, wie es

---

[461] SCHMITZ-ESSER (2014), 142.

[462] *Große Legende des heiligen Bischofs Gerhard,* Kap. 16; lateinisch: SRH II, 503–504; CEMT 7, *De Sancto Gerhardo* 16, 324, 326: „*…quod sepultum esset in capella Beate Virginis in Pest, liceret eis ad sedem Morisenam Transferre. ….”: „Cum igitur septem annis corpus Sancti Gerhardi, ubi tumulatum fuerat, sub terra iacuisset, Maurus episcopus Chanadiensis et Philippus, abbas monasterii Beate Virginis de Chanadino, quem Sanctus Gerhardus adhuc vivens abbatem prefecerat in predicto monasterio, abierunt ad regem Endre cum multitudine nobilium de episcopatu Chanadiensi, patentes, quatenus corpus Beati Gerhardi martiris, quod sepultum esset in capella Beate Virginis in Pest, permitere libere ad sedem Morisenam Transferre. Quam postulationem impetrantes, cum ad tumulum sancti martyris pervenissent, mira fragantia ex sepulchro eius erupit et corpus eius lucidum, tamquam nix, repererunt, ac si codem momento martirizatus fuisset.*”

[463] KRISTÓF Lilla Alida: Szent Bernadett holttestének azonosításai és orvosi feljegyzéseinek elemzése. *Orvostörténeti Közlemények* 66:1–4 (2020). 109–119. [Die Identifikation des Leichnams der heiligen Bernadette und die Analyse der medizinischen Berichte. *Orvostörténeti Közlemények* 66 (2020), 109–119.]

moderne Deutungen nahelegen.[464] Das *corpus incorruptum* bezeichnet in der christlichen Tradition keinen bloßen physischen Zustand und ist auch kein Synonym für die vollständige anatomische Unversehrtheit des Leibes: Es bezeichnet vielmehr einen ontologischen Zustand, der unmittelbar mit dem postmortalen Status der *valde boni*, das heißt der Heiligen, verbunden ist. Dieser Zusammenhang ist in der Forschung zum ungarischen Heiligenkult bislang weder theoretisch noch methodisch ausdrücklich formuliert und systematisch entfaltet worden.

Der Umgang mit dem Leichnam und die sakrale Ordnung des Grabes sind daher keineswegs nebensächlich, sondern von kardinaler Bedeutung im tempus Ecclesiae. Unter diesem Gesichtspunkt wird auch die Frage nach dem Begräbnisort des heiligen Prinzen Emmerich mehr als eine rein historische Problematik: War er tatsächlich der erste Tote in der Krypta der von Stephan dem Heiligen gegründeten Marienbasilika? Im folgenden Unterkapitel

[464] Vgl. KLANICZAY Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Budapest, Balassi Kiadó, 2000. 131. [*Die Heiligkeit der Herrscher im Mittelalter*. Budapest 2000, 131]. Eine spezifische und bis heute nicht reflektierte Schwäche der ungarischen Forschung zum Heiligenkult besteht darin, dass die grundlegenden Arbeiten zur Unverweslichkeit das Phänomen weder begrifflich fassen noch die Kategorien *corpus incorruptum* und *valde boni* überhaupt definieren. Diese Begriffe wurden nicht nur nicht miteinander in Beziehung gesetzt, sondern vielfach nicht einmal explizit benannt. Dies ist umso auffälliger, als die Frage des unversehrten Leibes in der ungarischen Fachliteratur über Jahrzehnte hinweg vornehmlich als „hagiographischer Topos", als „Wandermotiv" oder – in der Terminologie von Gábor Klaniczay – als Instrument „klerikaler politischer Propaganda" interpretiert wurde. Ein solcher Ansatz führt jedoch zu einer begrifflichen Reduktion: Er klassifiziert Phänomene als narrative Konstruktionen, ohne den ihnen zugrunde liegenden ontologischen und rechtlichen Status zu benennen und folglich auch nicht zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, den sie im christlichen Denken tatsächlich innehatten.
Siehe außerdem: GYÖRFFY György: *István király és műve*. 3. bővített, javított kiadás. Balassi Kiadó, Budapest, 2000. 384–394.; KRISTÓ Gyula: Magyarország története 895–1301. Budapest, Osiris, 1998. 132–135.; ZSOLDOS Attila: A szent és az ős: Szent István kultuszának kezdetei. In: Kerny T., Smohay A.: *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*. Székesfehérvári Egyházi Múzeum, Székesfehérvár,2013. 22–27.; KLANICZAY Gábor: A királyné mint bűnbak, mártír és szent a középkori Európában. in: Majorossy J. (ed.), *Egy történelmi gyilkosság margójára. Merániai Gertrúd emlékezete, 1213–2013.* Tanulmánykötet. Szentendre, Ferenczy Múzeum, 2014. 149–158.; KLANICZAY Gábor: A nők szentsége a késő középkorban – Szent Erzsébet mint modell. in: Medgyesy S. Norbert, Ötvös István, Őze Sándor (edd.), *Nyolcszáz esztendős a Ferences Rend. Tanulmányok a Rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális művészeti szerepéről*. Budapest, Művelődéstörténeti Műhely (PPKE), 2013. 927–947.; KLANICZAY Gábor: *A stigmatizáltak. Az emberi test mint kép a szenvedő Krisztusról*. BUKSZ 26:4 (2014). 34–44. p., KLANICZAY Tibor, KLANICZAY Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Irodalomtörténeti Füzetek, 135, Argamentum, Budapest, 1994.; KLANICZAY Gábor: Képek és legendák Árpád-házi Szent Margit stigmatizációjáról. In: Cséfalvay P., Kontsek I. edd.: *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi. Kiállításkatalógus*. Esztergom, Keresztény Múzeum, 2000. 36–54. p., KLANICZAY Gábor: Magyarországi Boldog Ilona és a középkori domonkos stigmatizáltak. in: Csurgai Horváth J. (ed.), *Az első 300 év Magyarországon. A Domonkos rend megalakulásának 800. évfordulója tiszteletére*. Székesfehérvár, 2017. 125–143.; KLANICZAY Gábor: A Szent László-kultusz kialakulása. in: Zsoldos Attila (ed.), *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban*. Varadinum Kulturális Alapítvány, Nagyvárad, 2014. 7–39.; KLANICZAY Gábor: Az ereklyék kultusza a középkorban. in: Bokody P. (ed.), *Kép és kereszténység. Vizuális médiumok a középkorban. Image and Christianity. Visual Media in the Middle Ages*. Pannonhalmai Főapátság. Pannonhalma, 2014. 46–65.; KLANICZAY Gábor: Szent László és a több szent király (Kerny Terézia: uralkodók, királyi szentek). *BUKSZ* 32: 2–3 (2020). 96–102.; KLANICZAY Gábor: Új eredmények a szentkultusz középkori történetének kutatásában. *Korunk* 28:8 (2016). 3–10.; KLANICZAY Gábor: Szent László „csodás" tettei krónikáinkban. *Magyra Könyvszemle* 117:4 (2001). 393–410.

gehe ich auf diese Frage nur kurz ein, da eine ausführliche Entfaltung im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgt – die Person des heiligen Prinzen Emmerich sowie die Umstände seines Todes werden Gegenstand einer eigenen Monographie sein.

Gleichwohl ist es notwendig, auf eine grundlegende historisch-rituelle Schlussfolgerung hinzuweisen, die ich in meinen früheren Forschungen (2023) bereits ausführlich dargelegt habe,[465] die jedoch bislang nicht öffentlich publiziert wurde. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass die Problematik der Kirchenweihe sowohl im Fall des heiligen Emmerich als auch des heiligen Stephan unmittelbare Auswirkungen auf den Umgang mit dem Leichnam hatte und zugleich indirekt einen Deutungsrahmen für die Frage der Konservierung der Heiligen Rechten bietet.

Der Tod des heiligen Prinzen Emmerich und die Problematik der Kirchenweihe – eine rechtlich-ontologische Zwangssituation

Auf der Grundlage der *memoria*-Überlieferung der Quellen wird der Tod des heiligen Prinzen Emmerich mit dem Gebiet des Igfon-Waldes im Komitat Bihar in Verbindung gebracht, dessen Erinnerung durch das dort gegründete Kloster Hegyközszentimre bewahrt wurde.[466] Die ungarische Geschichtswissenschaft betrachtet es jedoch als Tatsache, dass der Prinz bereits im Jahr 1031 in der königlichen Basilika von Székesfehérvár bestattet wurde, die zu Ehren der seligen Jungfrau Maria errichtet wurde,[467] und in der Forschung – unter anderem durch die Arbeiten von Szabó Zoltán – identifiziert worden ist.[468] Diese Annahme führt jedoch zu schwerwiegenden inneren Widersprüchen und wirft grundlegende liturgische und rituell-historische Probleme auf, wenn man die Quellen mit der kirchenrechtlichen und sakralen Ordnung der Zeit vergleicht.

Der Kern des Problems liegt darin, dass die Basilika von Székesfehérvár zum Zeitpunkt des Todes Emmerichs nicht nur unkonsekriert war, sondern sich noch im Bau befand. Die

[465] KRISTÓF (2023), *Corpus incorruptum* (kézirat), 116–125.
[466] GYÖRFFY (2000), 375.
[467] THOROCZKAY Gábor: A székesfehérvári prépostság és a bazilika korai története. *Egyháztörténeti Szemle* 16:3 (2015). 3–25. (itt: 7–8.) [Die Frühgeschichte des Kollegiatstifts und der Basilika von Székesfehérvár. *Egyháztörténeti Szemle* 16/3 (2015), 3–25 (hier: 7–8).]
[468] SZABÓ Zoltán: A szentté avatott Imre herceg Kultuszhelyének kérdése a székesfehérvári prépostság Nagyboldogasszony templomában. *Műemlékvédelmi Szemle* 1 (1996). 5–52.; [Studien zum Grab und Kultort des heiligen Emmerich in Székesfehérvár (mehrere Publikationen, wie im Original aufgeführt).]SZABÓ Zoltán: Szent Imre sírja és kultuszhelye a székesfehérvári prépostság Nagyboldogasszony templomában a 11–12. században. in: Lőrincz Tamás (ed.), *Az ezer éves ifjú. Tanulmányok Szent Imre herceg 1000 évéről*. Szent Imre-templom, 2007. Székesfehérvár, 45–67.; SZABÓ Zoltán: Szent Imre sírja és kultuszhelye. in: Smohay András (ed.), *Szent Imre 1000 éve 1007–2007*. Székesfehérvári Egyházegyei Múzeum, Székesfehérvár, 2007. 37–44.

Quellen halten eindeutig fest, dass selbst König Stephan nach seinem Tod (1038) nicht sofort in der von ihm gegründeten Kirche bestattet werden konnte, da deren Weihe noch nicht erfolgt war. Nach der Darstellung Hartviks musste zunächst die Konsekration vollzogen werden, bevor die Bestattung stattfinden konnte.[469] Wenn also das Fehlen der Weihe im Fall Stephans ein Hindernis darstellte, ist die Annahme nicht haltbar, dass dies im Fall des Prinzen Emmerich kein mindestens ebenso großes, ja noch schwerwiegenderes Problem dargestellt hätte.

Die Bestattung in konsekriertem Boden war im *tempus Ecclesiae* keine formale Frage, sondern eine grundlegende rechtlich-ontologische Grenzbedingung. Die zuvor dargestellte christliche Begräbnispraxis zeigt – auch unter den Bedingungen von Krieg und Seuchen[470] –, dass konsequent auf die Sicherung eines geweihten Raumes geachtet wurde. Vor diesem Hintergrund ist die Annahme nicht haltbar, dass der Leib des Prinzen Emmerich – auch nur vorübergehend – in unkonsekriertem Boden bestattet worden wäre. Seine endgültige Beisetzung in Székesfehérvár muss daher als ein rituell und zeitlich getrennter Prozess verstanden werden, der nicht eine unmittelbare endgültige Bestattung, sondern eine verzögerte, liturgisch geordnete Übertragung voraussetzt.

Die Bestattung in unkonsekriertem Boden galt im zeitgenössischen Verständnis als ein ausdrücklich riskanter, spirituell gefährdeter Zustand, der den Leib wie auch die Seele des Verstorbenen schutzlos ließ. Aus dieser Logik heraus erscheint eine sofortige endgültige Beisetzung des Leichnams Emmerichs in der noch im Bau befindlichen und ungeweihten Basilika als nicht plausibel.

Nach dem tragischen Jagdunfall standen dem Gefolge daher faktisch nur provisorische Lösungen zur Verfügung:

die Niederlegung des Leichnams an einem nahegelegenen konsekrierten Ort;

---

[469] *Legenda des heiligen Königs Stephan von Bischof Hartvik,* Kap. 23: „Zu den Begräbnisfeierlichkeiten strömten sie aus allen Teilen Pannoniens zusammen; den Leichnam brachten sie zum königlichen Sitz, nämlich nach Alba (Székesfehérvár). Da jedoch die von ihm zu Ehren der seligsten Jungfrau errichtete Kirche noch nicht geweiht war, beschlossen die Bischöfe nach Beratung, zunächst die Basilika zu konsekrieren und erst danach den Leib der Erde zu übergeben. Nach Vollzug der Weihefeier legten sie seinen heiligen Leib in der Mitte des Gebäudes in einen aus weißem Marmor gefertigten Sarkophag …“ Lateinischer Text: *Ad exequias funeris eius ex omnibus Pannoniae plagis concurritur, corpus ad sedem regalem, Albam videlicet deducitur, et quoniam ecclesia ab ipso constructa in honore beatissime viginis nondum erat dedicata, inito cosilio, statuunt pontifices prius basilicam sanctitcare, deinde corpus terre commendare. Perfecta dedicationis solempnitate corus sanctum in medio domus sarcofago candidi marmoris imponitur, … .*” SRH II. 432. sowie CEMT 7. *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo consripta* 23. 158.: „ *… Albam videlicet civitatet deducitur, et …* „ (mit geringfügiger Textabweichung gegenüber der SRH-Fassung)

[470] SCHMITZ-ESSER (2014), 77., 82., 90–97.

der Transport an den königlichen Hof;

oder eine vorläufige, sakral abgesicherte Bestattung, die eine spätere endgültige Entscheidung offenließ.

Welches Szenario auch immer zugrunde gelegt wird, die Bewahrung und der Schutz des Leichnams mussten oberste Priorität haben – im Einklang mit den christlichen Bestattungsnormen und den kirchenrechtlichen Vorschriften.

Daraus folgt, dass sowohl im Fall des heiligen Stephan als auch des Prinzen Emmerich mit einer Form der Einbalsamierung – beziehungsweise, wie hier angenommen, mit einer nicht-invasiven Variante derselben – gerechnet werden muss. Dies stellt keine außergewöhnliche oder nachträgliche Erklärung dar, sondern ergibt sich logisch aus den praktischen, rechtlichen und sakralen Zwängen der Epoche.

Im Lichte der bisherigen Beispiele und innerhalb des Rahmens des zeitgenössischen christlichen rechtlich-ontologischen Denkens wird deutlich: Das christliche Begräbnis ist weder ein bloßer pietätvoller Ritus noch eine traditionsbewahrende Praxis. Der Grabort und der sakrale Raum der Bestattung sind kein neutraler physischer Raum, sondern eine theologisch bestimmte Ordnung, in der die Niederlegung des Leibes sichtbar unter die Herrschaft Christi gestellt wird. Die Bestattung ist in diesem Sinne nicht nur ein Akt des Gedenkens, sondern eine rechtlich-ontologische Setzung. Daher kann – im Einklang mit dem Denken der Zeit – von einem „Kampffeld“ gesprochen werden: von einer Raumstruktur, in der der Zustand und die Position des toten Leibes keine gleichgültigen Gegebenheiten sind, sondern heilsgeschichtlich bedeutsame Knotenpunkte darstellen. Der Bestattungsritus ist die Deklaration der rechtlichen Herrschaft Christi, die gerade dort eine Grenze zieht, wo die dämonische Ordnung Anspruch erheben würde. Der Grabort ist somit nicht bloß ein geographischer Ort, sondern eine Markierung von Herrschaft.

21. ZUSAMMENFASSUNG

Gegenstand der vorliegenden Dissertation ist die christliche Bestattung, die Praxis des Umgangs mit dem Körper, der Heiligenkult, das Verhältnis zum Leichnam sowie jene Phänomene des Bestattungswesens im christlichen Europa, die in der modernen Fachliteratur häufig als „deviant“ bezeichnet werden. Die innere Struktur der Arbeit und ihr eigentlicher Einsatzpunkt reichen jedoch wesentlich tiefer.

Die Studie unternimmt die Rekonstruktion eines christlichen ontologischen, rechtlichen und dämonologischen Weltbildes (dessen Kern bereits in meiner 2023 eingereichten Arbeit angelegt war), in dem der Körper, der Tod, die Bestattung und der geweihte Raum des Friedhofs keine Randphänomene darstellen, sondern die äußerste, zugespitzte Grenzfläche des menschlichen Lebens. An dieser Grenzfläche wird in höchster Schärfe sichtbar, was die christliche Tradition über das Verhältnis von *imago Dei*, Sünde, dämonischer Ordnung, Gnade, Jurisdiktion, Exorzismus, heiligem Leib und Erlösung gedacht hat.

Die Arbeit stellt daher kein eng gefasstes bestattungsgeschichtliches Thema dar und beschränkt sich nicht auf die Beschreibung einer einzelnen Phänomengruppe. Im Zentrum der Untersuchung steht die Frage, in welcher Wirklichkeitsordnung der Mensch des *tempus Ecclesiae* sich selbst, seinen Körper, seine Gemeinschaft, seine Toten, seine Heiligen, seine Gesetze und seine heiligen Räume verstanden hat. Grundthese der Untersuchung ist, dass diese Epoche ohne ihre eigene theologisch–ontologische Grundstruktur nicht verstanden werden kann. Körper, Heiligenkult, Bestattung, Dämonologie, königliche Gesetzgebung, synodale Normen, die Problematik von *striga* und *maleficium*, die rechtliche Herrschaft des Kreuzes, die geweihte Funktionsweise des Friedhofs sowie Furcht oder Schutz im Umgang mit dem Leichnam sind Erscheinungsformen ein und derselben Ordnung. Es handelt sich nicht um Nebenstränge oder kapitelweise wechselnde Themen, sondern um Knotenpunkte eines kohärenten Weltbildes.

Die Struktur der Arbeit folgt entsprechend keiner linearen Akkumulation von Daten, sondern einer netzartigen Rekonstruktion. Ausgangspunkt ist die Wiederherstellung des Selbstverständnisses der Epoche: die Einsicht, dass das *tempus Ecclesiae* die Wirklichkeit nicht in „profane“ historische und „religiöse“ Sphären aufspaltete. Das Heilige und das Historische, das Natürliche und das Übernatürliche, die liturgische und die rechtliche Dimension wirkten durchdringend ineinander. Daraus folgt, dass die Untersuchung dieser Epoche nicht ausschließlich mit modernen, horizontalen, positivistischen Kategorien durchgeführt werden kann. Eine solche Lesart verdeckt notwendig die eigene Identität der Epoche und ersetzt sie durch moderne Interpretationsschemata.

Der erste große Abschnitt der Dissertation beginnt daher mit einer begrifflichen und methodischen Neuordnung. *Tempus Ecclesiae* – die „Zeit der Kirche“ – ist kein stilistisches Ersatzlabel, sondern eine bewusste Abkehr von anachronistischen Periodisierungen hin zur inneren Zeitstruktur und Selbstidentität der Epoche. Eng damit verbunden wird eine

ontologische und dämonologische Sprache eingeführt, ohne die die untersuchten Phänomene nicht in ihrer eigenen Ordnung verstanden werden können. Die Kritik an modernen Forschungsrahmen erscheint nicht als Selbstzweck, sondern ist notwendig, um zu zeigen, dass Kategorien wie „deviante Bestattungen“, „Vampirgräber“, *striga* als „Hexenglaube“, der Kult des heiligen Leibes, die Bewahrung des Körpers oder die sogenannte „Angst vor dem Leichnam“ (tatsächlich: Schutz) häufig bereits auf der Ebene der Begriffsbildung zu Fehlinterpretationen führen.

Ein Schlüssel der methodischen Grundhaltung liegt in der Arbeit mit Mustern. Dieser musterbezogene Ansatz stützt sich auf Erfahrungen aus naturwissenschaftlicher Diagnostik, Kriminalistik sowie philologischer und historischer Analyse. Die Dissertation reiht daher nicht isolierte Daten aneinander, sondern identifiziert wiederkehrende Strukturen, Marker und logische Ketten. **Dadurch wird es möglich, die Dämonologie nicht als exotisches Teilgebiet, sondern als hermeneutischen Schlüssel zu verstehen. In diesem Rahmen ist die Dämonologie kein Element einer „abergläubischen Vorstellungswelt“, sondern eine grundlegende Schicht zum Verständnis des christlichen Körperbildes, des Heiligenkultes, der Bestattung und der Rechtsordnung**. Die vorliegende Arbeit stellt gegenüber der 2023 eingereichten Version eine wesentliche Vertiefung und Umformung dar, bewahrt jedoch ihren Fokus: Heiligenkult, Umgang mit dem Körper und Mumifikationspraktiken werden nicht mehr nur beschrieben, sondern in ihrer inneren Begründungsstruktur erschlossen – auf der Basis von Primärquellen.

Eine der zentralen Thesen der Arbeit ist, dass die *imago Dei* im christlichen Weltbild keine abstrakte Lehre darstellt, sondern eine Grundrealität, die mit dem Körper, der Person, der sozialen Ordnung und dem Recht verbunden ist. Daraus ergibt sich die Bedeutung des menschlichen Körpers: Er ist kein neutrales biologisches Substrat, sondern eine in der Schöpfungsordnung verortete, angegriffene, geschützte und zur Erlösung bestimmte Wirklichkeit. Zielpunkt des dämonischen Hasses ist die *imago Dei*; daraus erschließt sich die „Belagerung“ des Körpers, seine Entweihung, die Verweigerung der Bestattung, die Praktiken rund um den Leichnam, aber ebenso der besondere Status des heiligen Körpers, das *corpus incorruptum*, die Verehrung der Reliquien sowie die Funktionsweise des Friedhofs als geweihter Raum.

Die Verarbeitung des biblischen und patristischen Materials ist daher kein Hintergrund der Arbeit, sondern das Fundament der gesamten weiteren Argumentation. Die im Alten Testament

erkennbaren Muster dämonischen Handelns, die angelologisch-dämonologische Dynamik im Buch Tobit, die Exorzismen Jesu, die Folgen des zweiten Engelsfalls sowie die patristischen Deutungen zeichnen gemeinsam den kosmischen Konflikt nach, der sich später im Recht, im Ritus, in der Bestattung, im Heiligenkult und im Umgang mit dem Leichnam historisch manifestiert. Die Dissertation behandelt diese biblisch-patristische Grundlegung deshalb nicht als Einleitung und ausdrücklich nicht als eigenständiges Thema, sondern als ontologische Architektur der folgenden historischen Kapitel.

Aus dieser Struktur erwächst auch die Problematik von *striga* und *maleficium*. Die Analyse königlicher Gesetzgebung, des karolingischen und des ungarischen Rechtsmaterials sowie synodaler und normativer Quellen zeigt, dass die entsprechenden Regelungen keine bloße Sammlung von „Maßnahmen gegen Aberglauben“ darstellen, sondern explizite Formulierungen derselben anthropologischen und ontologischen Ordnung sind. *Striga*, *maleficium*, *veneficium*, das Verhältnis von göttlichem und irdischem Gericht, königliche Jurisdiktion sowie die Vorschriften zum Umgang mit Körper und Leichnam bezeugen gemeinsam, dass Person, Körper und soziale Ordnung im christlichen Weltbild zugleich als spirituelle und rechtliche Realität verstanden wurden. Die Gesetzgebung erscheint daher in der Dissertation nicht als historischer Nebenstrang, sondern als Beleg dafür, dass der kosmische Konflikt um die *imago Dei* auch auf der Ebene des Rechts abgebildet wird.

Dieselbe Ordnung tritt in den Kapiteln über Bestattungen, Friedhöfe und den dämonischen Angriff auf den Leichnam hervor. Der Friedhof ist in der christlichen Logik ein geweihter Raum; das Grab ist ein rechtlich und ontologisch bestimmter Ort; das Kreuz erscheint in der Bestattung nicht als dekoratives Element, sondern als Rechtszeichen. Der Kopf, der Mund, die Körperlage, die Gegenstände im Grab, der Weihrauch, der Duft des Weihrauchs, die Ontologie der Kreuzwege sowie der Umgang mit heiligen und besessenen Körpern fügen sich alle in ein und dasselbe logische System ein. Die von der modernen Forschung als „Revenanten“ oder „Vampirgräber“ interpretierten Phänomene tragen in diesem Weltbild eine grundlegend andere Bedeutung. Die Dissertation unternimmt es, diese Zusammenhänge freizulegen, indem sie das vertikale logische System der christlichen Bestattungen mit der quellenerforschenden Arbeit von Romedio Schmitz-Esser und deren theologischen Tiefenschichten verbindet.

Die Erzählungen vom Angriff der Dämonen auf den Rechtsstatus des Leichnams – darunter die Geschichte der Hexe von Berkeley – stellen besonders zugespitzte Fälle dieses Weltbildes dar. Hier wird sichtbar, dass der Leichnam kein neutrales Überbleibsel ist, sondern eine

rechtlich und ontologisch markierte Wirklichkeit. Der Schutz des Körpers, der liturgische Raum, das Zeichen des Kreuzes, die Grenze der drei Tage, die dämonische Wut sowie der Angriff auf den Körper sind dramatische Manifestationen derselben kosmischen Ordnung. Die ungarischen Parallelen – das Martyrium des heiligen Gerhard und die Buße Konrads in der Legende des heiligen Emmerich – machen deutlich, dass dieselbe Logik auch in der ungarischen christlichen Tradition präsent ist. Dämonische Anstiftung, Besessenheit, der beim Anblick des Kreuzes ausbrechende Zorn, der Angriff auf den Körper sowie – als Gegenpol – die durch die Fürsprache der Heiligen eröffnete Gnadenordnung zeigen die beiden Pole ein und desselben ontologischen Systems.

Die Analyse der pannonischen Mumiengräber stellt einen methodischen und ontologischen Wendepunkt der Arbeit dar. Es handelt sich nicht lediglich um ein schwer einzuordnendes archäologisches Phänomen, sondern um einen empirischen Knotenpunkt, an dem die inneren Widersprüche moderner Deutungsrahmen sichtbar werden. Die Befunde der Ausgrabungen – die Bewahrung der körperlichen Integrität, das Fehlen invasiver Eingriffe, die mehrschichtige textile Umhüllung sowie der balsamische, nicht auf Verwesung hinweisende Geruch – verweisen auf eine konsequent wiederkehrende Praxis. Diese Praxis lässt sich weder in die Kategorie der klassischen ägyptischen Mumifizierung noch in jene der spontanen Konservierung einordnen. Es handelt sich nicht um eine Ausnahme, sondern um ein rituelles Muster. Der moderne Interpretationsrahmen liest dieses Muster jedoch nicht als eigenständiges System, sondern ordnet es aufgrund formaler Ähnlichkeiten vorgegebenen Modellen unter. Aus der bloßen Tatsache der „Mumifizierung“ wird automatisch auf eine pagane oder ägyptisierende Praxis geschlossen, während die dokumentierten Abweichungen – vor allem das Fehlen der Öffnung des Körpers – nicht konsequent erklärt werden können. So entsteht eine strukturelle Spannung zwischen den erhobenen Daten und den daraus gezogenen Schlussfolgerungen. Die pannonischen Mumiengräber sind keine peripheren Phänomene, sondern Beweisstellen. Sie machen sichtbar, dass das christliche Denken über den Körper nicht auf kulturelle Übernahme oder technische Diffusion zurückgeführt werden kann. Trotz formaler Ähnlichkeit – aber nicht Identität (!) – ist die Bedeutung eine andere: Der Status des Körpers ist im christlichen Ordnungsgefüge grundlegend verschieden. Auch die Grabbeigaben bezeugen eine christologische Einbindung, die bisher von Fehlinterpretationen überlagert wurde. Der Totenschuh und jedes einzelne seiner symbolischen Elemente verweisen auf Christus. Die detaillierte Erschließung und ikonographische Entfaltung dieses Zusammenhangs wird in der Arbeit nachweisbar geleistet.

Die letzten großen Einheiten der Dissertation untersuchen das Schicksal des Körpers ausdrücklich innerhalb der christlichen Ontologie und führen von dort zur Frage der Mumifizierungspraktiken, zu den theologischen Grundlagen der Balsamierung, zur paradigmatischen Bedeutung der Bestattung Jesu, zur rechtlichen Tragweite der Verweigerung der Bestattung im Alten Testament sowie zu den Trägern des heiligen Leibes und des *corpus incorruptum*. Hier erreicht die zentrale These der Arbeit ihre volle Gestalt: Der Körper ist im christlichen Ordnungsgefüge kein biologisches Relikt, sondern der Ort von Erlösung, Gericht, Heiligkeit, Erinnerung und gemeinschaftlicher Ordnung. Der heilige Leib, die Reliquie, die Bewahrung des Körpers, die Erhebung, die Balsamierung, die Bestattungspraktiken und der Heiligenkult sind allesamt Konsequenzen dieser Ordnung.

Der eigentliche Gegenstand der gesamten Arbeit ist dieses Gefüge: jene christliche ontologische Architektur, die im ersten anderthalben Jahrtausend hinter Symbolen, Recht, Ritus, Körper, Heiligkeit, Dämonologie, Bestattung und sozialer Ordnung wirksam war. Aus dieser Perspektive ist der Friedhof die letzte irdische Grenze, die Bestattung die rechtliche und sakrale Ordnung des Körpers, und der Leichnam die letzte Frontlinie, an der sich der an die menschliche Person gebundene kosmische Konflikt ein letztes Mal zuspitzt.

Die Dissertation lässt sich daher in einem einzigen Satz zusammenfassen: Sie rekonstruiert das Weltbild des *tempus Ecclesiae* an jenem Punkt, an dem es sich am schärfsten, am konkretesten und am wenigsten missverständlich zeigt – in der Ordnung des Körpers, des Todes, der Bestattung, des Friedhofs, des heiligen Leibes und des Umgangs mit dem Leichnam. Alle untersuchten Quellengruppen, Gesetze, synodalen Beschlüsse, Legenden, rituellen Vorschriften und historischen Beispiele weisen in dieselbe Richtung: Der menschliche Körper ist in der christlichen Ontologie Träger der *imago Dei* – und gerade deshalb ist der Umgang mit ihm einer der sensibelsten und zugleich sprechendsten Schauplätze des kosmischen Konflikts und der göttlichen Ordnung.

22. BIBLIOGRAPHIE

ABKÜRZUNGEN

CEMT 7. **Central European Medieval Texts (CEMT), vol. 7**
Sanctitas Principum. Sancti Reges, Duces, Episcopi et Abbates Europae Centralis (saec. XI–XIII).

The Sanctity of the Leaders.
Ed. Gábor Klaniczay – Ildikó Csepregi.
Budapest–New York–Vienna: Central European University Press, 2022.

SRH II. **Scriptores Rerum Hungaricarum (SRH), vol. II**
Scriptores Rerum Hungaricarum. Tempore Ducum Regumque stirpis Arpadianae gestarum. Vol. II.
Ed. Emericus Szentpétery. Budapest: Academia Litterarum Hungarica, 1938.
Reprint: Budapest, 1999.

VERWENDETE PATRISTISCHE LITERATUR – PRIMÄRQUELLEN

I. Biblische und jüdische Traditionsschriften

Biblia Sacra
– *Biblia Hebraica* masoretischer Text).
– *Septuaginta* (LXX).
– *Biblia Sacra Vulgata.*
– *Biblia Sacra Vulgata Clementina.*
Talmud Babli (*Sanhedrin*)
Talmud Yerushalmi (*Sanhedrin*)
Midrash Rabbah (*Isaiah Rabbah*)
Rashi (Rabbi Shlomo Yitzhaki) – biblische Kommentare
David Kimchi (Radak) – biblische Kommentare
Philo Alexandrinus
– *De vita Mosis.*
Flavius Josephus
– *Contra Apionem.*
– *Antiquitates Judaicae.*

II. Kirchliche normative Quellen (Konzilien, Kirchenrecht, Bekenntnisse, Riten)

Concilium Lateranense II (1179)
Concilium Lateranense IV (1215)
Concilium Vaticanum II (1962–1965)
– *Lumen gentium.*
Gratianus
– *Decretum Gratiani.*
Dictatus Papae (1075)
Rituale Romanum
– *De exorcismis et supplicationibus quibusdam.*
Denzinger, Heinrich
– *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.*
Corpus Synodalium – lokales kirchliches Konzilsrecht (z. B. Canterbury, 1213/1214)

III. Weltliche Rechtsquellen (römisch, germanisch, fränkisch)

Corpus Iuris Civilis
– *Digesta.*
Edictum Rothari (643)
Capitulatio de partibus Saxoniae (saec. VIII)
Lex Ribuaria (Lex Ripuaria)

IV. Papyrologische und dokumentarische Quellen

Papyrus Oxyrhynchus
Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten (SB)
Papyri Abinnaeus (P. Abinn.)

V. Klassische antike Autoren und Texte

Cicero
– *De legibus.*
– *In Verrem.*
Aulus Gellius
– *Noctes Atticae.*
Tacitus
– *Annales.*
Seneca
– *Epistulae Morales.*
Cassius Dio
– *Roman History.*
Iamblichus
– *De vita Pythagorica.*
Plutarchus
– *Moralia (De Iside et Osiride).*
Plautus
– *Pseudolus.*
Ovidius
– *Fasti.*
Horatius
– *Carmina.*
Festus
– *De verborum significatu.*
Orphica
– *Fragmenta.*

VI. Antike medizinische Autoren

Hippocrates
– *De natura hominis.*

Galenus
– *De temperamentis.*

VII. Patristische und spätere christliche Autoren

Ignatius Antiochensis
– *Epistula ad Ephesios.*
Irenaeus Lugdunensis
– *Adversus haereses.*
Clemens Alexandrinus
– *Paedagogus.*
Origenes
– *Contra Celsum.*
– *De principiis.*
– *Homiliae* (ausgewählte biblische Homilien).
Athanasius Alexandrinus
– *De incarnatione.*
Gregorius Nazianzenus
– *Orationes* (pl. Or. 38).
Ioannes Chrysostomus
– *Homiliae in Acta Apostolorum.*
Ambrosius Mediolanensis
– *De Spiritu Sancto.*
– *Hexaemeron.*
Hieronymus (Eusebius Sophronius Hieronymus)
– bibliai kommentárok (*In Isaiam; In Ieremiam; In Matthaeum;* stb.)
– *Epistulae.*
– *Adversus Helvidium.*
Augustinus Hipponensis
– *Confessiones.*
– *De civitate Dei.*
– *De doctrina christiana.*
– *De Trinitate.*
– *De spiritu et littera.*
– *De Genesi ad litteram.*
– *De cura pro mortuis gerenda.*
– *Enchiridion.*
– *De libero arbitrio.*
– *Sermones.*
– *Enarrationes in Psalmos.*
Evagrius Ponticus
– *De oratione.*
Eustathius Antiochenus
– *De Engastrimytho contra Origenem.*
Isidorus Hispalensis
– *Etymologiae.*

Gregorius Magnus
– *Dialogi.*
– *Moralia in Iob.*
Cassiodorus
– *Expositio Psalmorum.*

VIII. Lateinische christliche Autoren ab dem 11. Jahrhundert

Petrus Venerabilis
– *Contra sectam Saracenorum.*
Anselmus Cantuariensis
– *De conceptu virginali.*
Bernardus Claraevallensis
– ausgewählte Sermones und mariologische Predigten.
Bonaventura
– *Collationes in Hexaëmeron.*
– *Itinerarium mentis in Deum.*
Thomas Aquinas
– *Summa theologiae.*
Honorius Augustodunensis
– *De animabus post mortem.*
Elisabeth von Schönau
– *Visionsbuch*.
Regino Prumiensis
Caesarius von Heisterbach
– *Dialogus miraculorum.*
Durandus of Mende
– *Rationale divinorum officiorum.*

IX. christliche Chroniken und historische Erzählungen

Annales Fuldenses
Annales Regni Francorum
Annales qui dicuntur Einhardi
Widukindus Corbeiensis
– *Res gestae Saxonicae.*
Liudprandus Cremonensis
– *Antapodosis.*
Thietmar von Merseburg
– *Chronicon.*
Fulcherius Carnotensis
– *Gesta Francorum Hierosolymitanorum.*
Wilhelm von Malmesbury
– *De gestis regum Anglorum.*
Vita sancti Cuthberti
Historia Langobardorum

X. Ungarische zeitgenössische christliche Quellenkorpora und Texte

Scriptores Rerum Hungaricarum. Tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum
Decreta Regni Mediaevalis Hungariae
– Korpus der ungarischen Königsgesetze (Sankt Stephan; Sankt Ladislaus; Koloman usw.)
Central European Medieval Texts (CEMT), vol. 7: Sanctitas Principum
– Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta.
– Legenda sancti Emerici ducis.
– De sancto Ladizlao rege Ungariae.
– De sancto Gerhardo episcopo Morosenensi et martyre regni Ungariae (Legenda maior).
Ungarische Legenden und Gesta (Textkorpus der zeitgenössischen Überlieferung)
Jacobus de Voragine
– Legenda aurea.
Dante Alighieri
– Divina Commedia (Inferno).

XI. Apokryphe und östlich-christliche Tradition

Liber Henoch (1 Enoch)
Photios
– Bibliotheca.

Christliche Autoren ab dem 13. Jahrhundert: naturkundliche und „renaissancezeitliche“ Primärtexte

Albertus Magnus
– De animalibus.
– De causis et processu universitatis.
Roger Bacon
– Opus maius.
– Opus minus.
– Opus tertium.

VERWENDETE EDITIONEN, ÜBERSETZUNGEN, DIGITALE ZUGÄNGE UND HILFSMITTEL

I. Kritische Editionen und wissenschaftliche Textkorpora

Gratianus. Decretum Gratiani. First Recension. Ed. Anders Winroth. gratian.org, 2022.
Monumenta Germaniae Historica.
Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi.
Annales Regni Francorum et Annales qui dicuntur Einhardi. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1895.

Scriptores Rerum Hungaricarum.
Scriptores Rerum Hungaricarum. Tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Vol. II. Ed. Emericus Szentpétery (Herausgeber und Mitwirkende: Balogh I., Bartoniek E., Deér I., Domanovszky A., Iványi I., Jakubovich É., Juhász I., Kerényi C., Kos M., Madzsar E., Pais D., Pukánszky B., Szilágyi L., Travnik E.). Academia Litterarum, Budapestini, 1938.
Central European Medieval Texts (CEMT), vol. 7.
Sanctitas Principum. Sancti Reges, Duces, Episcopi et Abbates Europae Centralis (saec. XI–XIII). The Sanctity of the Leaders.
Ed. Gábor Klaniczay – Ildikó Csepregi. Central European University Press, Budapest–New York–Vienna, 2022.
Corpus Christianorum, Series Latina (CCSL). Turnhout: Brepols.
(z. B. Tertullianus: *Apologeticum* – CCSL I.)
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Wien.
(pl. Ambrosius: *De Spiritu Sancto* – CSEL 79.)
Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (PG). Ed. J.-P. Migne. Paris.
(pl. Gregorius Nazianzenus: PG 36.)
Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (PL). Ed. J.-P. Migne. Paris.
(pl. Hieronymus: PL 23; PL 26; Cassiodorus: PL 70; Isidorus: PL [an den entsprechenden Stellen].)
Kern, Otto (ed.). *Orphicorum Fragmenta.* Berlin: Weidmann, 1922.
Henry, R. (ed.). *Photius: Bibliothèque.* Paris, 1959–1977.
Littré, Émile (ed.). *Œuvres complètes d'Hippocrate.* Baillière, Paris, 1839–1861.
Kühn, C. G. (ed.). *Claudii Galeni opera omnia.* Knobloch, Leipzig, 1821–1833.
Knibb, Michael A. *The Ethiopic Book of Enoch.* I–II. Clarendon Press, Oxford, 1978.
(die der Übersetzung zugrunde gelegte kritische Edition)

II. Ungarische Übersetzungen und Texteditionen

Makk Ferenc – Thoroczkay Gábor (szerk.). *Írott források az 1050–1116 közötti magyar történelemről.* Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 2006.
– Szent László király I. törvénykönyve (A szabolcsi zsinat határozatai). Ford., bev., jegyz.: Nótári Tamás.
– Szent László király II. törvénykönyve. Ford.: Körmendi Tamás; bev., jegyz.: Zsoldos Attila.
Szent István király Intelmei és törvényei. Ford.: Bollók János – Kristó Gyula. Előszó: Zlinszky János. Budapest: Szent István Társulat, 2001.
Admonti Kódex (XII. századi kézirat). *Szent István törvényeinek XII. századi kézirata az Admonti Kódex.* Kiad.: Lantos Adolf. Bev., ford., jegyz.: Bartoniek Emma. Budapest, 1935.
Bíró Bertalan (ford., összeáll., bev.). *Magyar legendák és geszták.* Budapest: Argumentum, 1997.
Dobos Károly Dániel (ford., jegyz.). *Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv.* A fordításhoz használt kiadás: Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch* I–II (Oxford: Clarendon Press, 1978).
Gombos F. Albin (ford., bev., jegyz.). *A lombardok története* (*Historia Langobardorum*). Brassó: Brassói Lapok, 1901.
Hahn István (ford.). „Orphikus töredékek." in: *Ókori vallások szöveggyűjteménye.* Európa, Budapest, 1983.
Moravcsik Gyula (ford.). *Plutarkhosz: Írások a lélekről és az istenekről.* Budapest: Gondolat, 1986.

III. Online-Textkorpora und digitale Zugänge

The Latin Library (Online-Korpus lateinischer Texte).
Elérhető: https://www.thelatinlibrary.com/
– *Corpus Iuris Civilis: Digesta* (különösen 48. könyv).
– Tertullianus: *De spectaculis*; *Adversus Valentinianos*; stb.
– Plautus: *Pseudolus.*
– Ovidius: *Fasti.*
– Horatius: *Carmina.*

LacusCurtius / Penelope (University of Chicago) – antike Textkorpora.
Elérhető: https://penelope.uchicago.edu/
– Cassius Dio: *Roman History.*
– Isidorus Hispalensis: *Etymologiae* (Online-Darstellung).
Duke Databank of Documentary Papyri (DDbDP) / Papyri.info.
Elérhető: https://papyri.info/
– Papyrus Oxyrhynchus (pl. P.Oxy. 1413; 1484).
– SB XIV 12144.
– P. Abinn. 33; 38; 39.
Corpus Synodalium: Local Ecclesiastical Legislation in Medieval Europe.
Ed. Rowan Dorin (2021–).
Elérhető: https://corpus-synodalium.com/
Wikisource (Latin) – lateinische Texte.
Elérhető: https://la.wikisource.org/
– *Capitulatio de partibus Saxoniae.*
Bibliotheca Kirchenväter online kiadás (BKV), Fribourg–Bonn.
Elérhető: https://bkv.unifr.ch/
– Justinus Martyr: *Apologia prima*; *Dialogus cum Tryphone.*
– Origenes (ausgewählte Werke).
– Irenaeus: *Adversus haereses.*
– Athanasius: *De incarnatione.*
– Pseudo-Dionysius: *De coelesti hierarchia.*
– Hieronymus: *Adversus Helvidium* (BKV-Version).
– usw. (gemäß den in der Arbeit zitierten Stellen).
Christian Classics Ethereal Library (CCEL).
verfügbar: https://www.ccel.org/
– *Ante-Nicene Fathers* (Roberts–Donaldson–Schaff ed.).
– Chrysostomus: *Commentary on Acts* (online).
Sermones (ELTE) – Régi Magyar Irodalom szövegkiadások.
verfügbar: https://sermones.elte.hu/
– Szent Gellért püspök Nagy legendája (ford. Jelenits István).
– Hartvik-legenda (ford. Kurcz Ágnes).
Magyar Elektronikus Könyvtár (MEK).
verfügbar: http://mek.niif.hu/
– Jacobus de Voragine: *Legenda aurea* (válogatás; szerk. Madas Edit).
– Bonfini (Geréb László ford. – online hozzáférés a dolgozatban jelzett helyek szerint).
Fordham University, Internet History Sourcebooks Project.
Elérhető: https://sourcebooks.fordham.edu/

– Fulcherius Carnotensis (online szövegközlés).
Pálos Könyvtár digitális kiadás.
verfügbar: https://paloskonyvtar.katolikus.hu/
– Augustinus: *Enarrationes in Psalmos* (nach dem in der Arbeit zitierten Band).
Documenta Catholica Omnia.
verfügbar: https://www.documentacatholicaomnia.eu/
– Evagrius Ponticus: *De oratione.*
– Ioannes Damascenus: *De haeresibus* (PG-basierte digitale Edition).
Archive.org (digitalizált kiadások).
verfügbar: https://archive.org/
– einzelne Bände der PG / PL (z. B. Gregorius Nazianzenus: PG 36).
– Dillmann-Wörterbuch (gescannte Version – siehe unten); (nach der in der Arbeit zitierten Fassung).
Sunnah.com
verfügbar: https://sunnah.com/
– Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kitāb Badʾ al-Waḥy, Hadith 3 (a dolgozatban hivatkozott hely szerint).
Web Archive – interlineáris Geʿez 1 Enoch.
verfügbar: https://web.archive.org/
– Interlineáris Geʿez szöveg (nach der in der Arbeit zitierten Fassung).

IV. Digitale Projekte und Forschungsumgebungen (Geʿez / äthiopische Handschriften)

Beta maṣāḥəft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea.
ERC project, Universität Hamburg, 2014–2030. verfügbar: https://betamasaheft.eu
TraCES project (From Translation to Creation). (Geʿez Stil- und Lexikongeschichte)
ETHIO-SPaRe program (Cultural Heritage of Christian Ethiopia).

V. Sprachliche und lexikographische Hilfsmittel (keine Primärquelle!)

Leslau, Wolf. *Concise Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic).*
Dillmann, August. *Lexicon linguae Aethiopicae.* (digitalisierte Version Beta maṣāḥəft; gescannte Version archive.org).
Dillmann, August. *Ethiopic Grammar.* Rev. Carl Bezold. (nach der in der Arbeit verwendeten Ausgabe).
BDB (Brown–Driver–Briggs): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.* Oxford, 1906.
HALOT: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* (nach der in der Arbeit verwendeten Ausgabe).
Thesaurus Linguae Latinae
Glossarium mediae et infimae Latinitatis

VI. Moderne Übersetzungen und Kommentare

Guillaume, Alfred (ed. and trans.). *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh.* Oxford University Press, 1955.

Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History.* Trans. Franz Rosenthal; abridged/ed. N. J. Dawood; intro. Bruce B. Lawrence. (a dolgozatban használt kiadás szerint).

Muhsin Khan, Muhammad (trans.). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dārussalām, Riyadh) – a dolgozatban hivatkozott hely szerint.

VII. Digitale sprachverarbeitungstechnologische Werkzeuge

Classical Language Toolkit (CLTK).

Transkribus (Handschriftenerkennungssystem).

23. VERWENDETE FACHLITERATUR

AARNE, Antti, THOMPSON, Stith: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. FF Communications No. 74. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1928 (rev. ed. 1961).

AARNE, Antti: *Verzeichnis der Märchentypen*. FF Communications No. 3. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1910.

AMORTH don, Gabriele: *Un Esorcista Racconta*. Edezioni Dehoniane, Bologna, 2000.

AMORTH don Gabriele: *An Exorcist Tells His Story*. Ignatius Press, 1999.

ANDORKA, Eszter: Jézus, az őrült. A hatalom és démoni megszállottság témája Márk evangéliumában. in: Andorka, Júlia, Csepregi, Anna, Ferjencsik, Viola et al. (edd.), „*Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet!*" *Andorka Eszter emlékkönyv*. Magyarországi Evangélikus Ifjúsági Szövetség, Budapest, 2006. 168–178.

ANGENENDT, Arnold: *Corpus incorruptum. Leichnam – Tod – Begräbnis – Kult*, München 2007, 323.

Archäologische Zeitschrift 36, 1995.

ARIÈS, Philippe: *Geschiter des Todes*. München–Wien, Hanser, 1980.

ARIÈS, Philippe: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

ASCENZI, A., BIANCO, P., NICOLETTI, R., CECCARINI, G., FORNASERI, M., GRAZIANI, G., GIULIANI, M.R., ROSICARELLO, R., CIUFFARELLA, L., FRANGER-TAYLOR, H.: The roman mummy of Grottarossa. in: Spindler, Konrad, Wilfing, Harald, Rastbichler-Zissernig, Elisabeth, zur Nedden, Dieter, Norhfurfter,Hans (edd.), *Human Mummies. A Global Survey of their Sttus and the Techniques of Conservation*. Springer-Verlag Wien GmbH, New York, 1996. 205–217.

ASPÖCK, Edeltraud: What Actually is a 'Deviant Burial'? Comparing German-Language and Anglophone Research on 'Deviant Burilas'. in: Murphy, Eileen M. (ed.), *Deviant Burial in the Archaeological Record*. Oxford Books, 2008. 17–34.

BAÁN Izsák: A démonok és sugallataik Evagriosznál. Egy népszerű szerzetesi tanítás és forrásvidéke. *Pannonhalmi Szemle* 26:2 (2018). 7–25.

BACON, Simon (ed.): *The Palgrave Handbook of the Vampire*. Palgrave Macmillan, 2024.

BAK János M. digitális kritikai kiadására (*Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, Utah State University, DigitalCommons@USU, 2019).

BAKER, Emerson W.: *A Storm of Witchcraft: The Salem Trials and the American Experience*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2015.

BARROWCLOUGH, David: *Time to Say Vampire Burials? The Archaeological and Historical Evidence for Vampires in Europe*. Red Dagger Press, Cambirdge, 2014.
BARTLETT, J.: *Edom and the Edomites*, JSOT Press, Sheffield, 1989.
BELTING, Hans: *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München, C.H. Beck, 1990.
BERAN Ferenc: A kevélység az erkölcstanban. in: Puskás Attila, Perendy László, Hoványi Márton (edd.), *A hét főbűn. Teológiai tanulmányok*. (Varia Theologica 7) Szent István Társulat, Budapest, 2016. 29.
BEREND Nóra: *Stephen I, The First Christian King of Hungary*. *From Medieval Myth to Modern Legend.* University of Cambridge, 2024. (*The Holy Dexter*) 129–155.
BERGER, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday, 1967.
BETSINGER, Tracy K., SCOTT, Amy B.: Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland. *Cambridge Archaeological Journal* 24:3 (2014). 467–476.
BIS-WORCH, Christiane, THEUNE, Claudia (edd.): *Religion, Cults & Rituals in the medieval Rural Environment*. Ruralia XI, Sidestone Press, Leinden, 2017.
BLACK, Jeremy, GREEN Anthony: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. The British Museum Press, London, (Első kiadás) 1992, Reprint: 2003, 2004.
BLUMENTHAL, Uta-Renate: *The Investiture Controversy*, Philadelphia 1988.
BOHANNAN, Paul, GLAZER, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem Kiadó, Budapest, 1997.
BOLLÓK Ádám: „… salva me ec ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam …" (Zsolt. 21.22) A tiszabezdédi tarsolylemez ikonográfiájáról. *A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* 55 (2013). 93–192.
BOYCE, Mary: *Zoroastrians*: *Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge London/New York, 1979.
BRAD S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2012.
BRADNICK, David: *Evil, Spirits, and Possession: An Emergentist Theology of the Demonic*, Brill, 2017., PROCTOR, Travis. W.: *Demonic Bodies and the Dark Ecologies of Early Christian Culture*. Oxford University Press, 2022.
BREITENSTEIN: *Consulo tibi speculum monachorum*. Geschichte und Rezeption eines pseudo-bernhardinischen Traktates (mit vorläufiger Edition). *Revue Mabillon* 20 (2009). 113–149.
BRENNER, Eric: Human body preservation – old and new techniques. *Journal of Anatomy*, 224 (2014). 316–344.
BROWN, Francis, DRIVER, S. R., BRIGGS, Charles A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, s.v. *;רפא*
BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John (I–XII)*, Anchor Bible 29.
BULLOUGH, John M.: *Burial, community and belief in Anglo-Saxon England*, London 1987.
BURTON RUSSELL, Jeffrey: *Prince of Darkness* Cornell University Press, Ithaca, 1988.
CACIOLA, Nancy: Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages. in: Klaniczay, Gábor, Pócs, Éva (edd.), *Deamons, Spirits, Witches (Vol.1). Communicating with the Spirits*. CEU Press, Budapest – New York, 2005.
CAMPAGNE, Fabián A.: Witch or Demon? Fairies, Vampires, and Nightmares in Early Modern Spain. *Acta Ethnographica Hungarica* 53:2 (2008). 381–410.
CAMPBELL, Joseph: *The Hero With a Thousand Face*. Priceton University Press, Princeton and Oxford, (Second edition 1968, Introduction to the 2004 edition), 2004.
CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus* Jerusalem, Magnes Press, 1967.
CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Genesis*, Vol. I, Magnes Press, Jerusalem, 1961.
CHILDE, V. Gordon: *The Dawn of European Civilization*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1950.
CLARK, Stuart: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1997.
CLOWE ,Douglas, BRADAČ, Maruša, GONZALEZ Anthony H., MARKEVITCH, Maxim, RANDALL, Scott W., JONES, Christine, ZARITSKY, Dennis: „A Direct Empirical Proof of the Existence of Dark Matter", *The Astrophysical Journal Letters*, 648 (2006), L109–L113.
COMTE, Auguste: *Cours de philosophie positive*, 1830–1842.

CRAWFORD, M. H. (ed.): *Roman Statutes*. Institute of Classical Studies, London, 1996.
CURRID, John D.: *Ancient Egypt and the Old Testament.* Grand Rapids, Baker Academic, 1997.
CURTIUS, Ernst Robert: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Francke, Bern, 1948.
DARMESTETER, James (ford.): *The Zend-Avesta*, Oxford, Clarendon Press, 1892–1893.
DÁVID Nóra Margaréta: *A qumráni közösség halottkultusza a második Szentély korának eszmerendszerében és gyakorlatában*. (PhD disszertáció, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Történelemtudományi Doktori Iskola, Eszmetörténeti Műhely), Budapest, 2009.
DAY, John: *Molech*: *A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
DAY, John: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, London–New York, 2000;
DEARMAN, Andrew: *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Scholars Press, Atlanta, 1989.
DELEHAYE, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. (2e éd. revue et augmentée). Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.
DELEHAYE, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. Subsidia Hagiographica 18. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1907.
DEWRELL, Heath D.: *Child Sacrifice in Ancient Israel*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 2017.
DIDEROT Denis: D'ALEMBERT, Jean le Rond (edd.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751–1772.
DÖLL, Hartmut, ROLL, Rrenate, BERG, Steffen, SEEMANN, Henning: Der Archäologe und der Tod. Archäologie und Gerichtsmedizin. München–Luzern, Bucher. 1980.
DUILE, Timo: Kuntilanak: Ghost Narratives and Malay Modernity in Pontianak, Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 176:2–3 (2020). 279–303.
DUNDES, Alan (ed): Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1984.
EGGER, Rudolf: "Liebeszauber". in: Betz, Artur, Moro, Gotbert (edd.), *Römische Antike und frühes Christentum. Ausgewählte Schriften von R. Egger*. Band II. Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten, Klagenfurt, 1963. 24–33.
EICHRODT, Walther: *Theology of the Old Testament*, vol. 1, SCM Press, London, 196.
ELIADE, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harcourt, 1957.;
ELIADE, Mircea: *The Sacred and the Profane*. *The Nature of Religion. The Significance of Religious Myth, Symbolism, and Ritual Within Life and Culture.* A Harvest Book, New York, 1963.;
Encyclopaedia Iranica, s.v. „AESHMA":
Epistolae, in: *Monumenta Germaniae Historica Epistolae* IV. Berlin, 1895.,
ÉRY Kinga (ed.): *Ecclesia Beatae Mariae Virginis Albaeregalis I. A székesfehérvári királyi bazilika embertani leletei 1848–2002.* A Fejér Megyei Múzeumok Igazgatóságának sorozata. Balassi Kiadó, Budapest, 2008.
EZUGWORIE, J., ANIBEZE, C., OZOEMENA, F.: Trends in the development of embalming methods. *The International Journal of Alternative Medicine* 7:2 (2008). 1–6.
FÁBIÁN Zoltán Imre: Halál – holttest – képmás – kultusz. A test megőrzése, a halotti kultusz és a kultusz előkészítése az ókori Egyiptomban. *Keletkutatás*, tavasz (2018).
FITZMYER, Joseph A.: *Tobit*, Anchor Bible 40, Doubleday, New York, 1995.
FOSSUM, Jarl, BOWKER, John W.: „*The Concept of Evil in Judaism*" *in Encyclopaedia of Judaism*. Brill.
FOSTER, Benjamin R.: *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Vol. II., CDL Press, Bethesda, Maryland, 1936.
FOSTER, Michael Dylan: *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai.* University of California Press, 2009.;
FRAKFURTER, David: *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*. Princeton University Press, 2006.
FRAZER, James G.: *Aranyág*. Századvég Kiadó, Budapest, 1994.
FREEDMAN H., SIMON M. (edd.): *Midrash Rabbah. Genesis*. London, Soncino Press, 1939, vol. 1, 77.
FULCHERI, Ezio: Mummies of Saints: a particular category of Italian mummies. in: Spindler, Konrad, Wilfing, Harald, Rasbichler-Zissernig, Elisabeth, zur Nedden, Dieter, Nothdurfter, Hans (edd.): *Human Mummies. A Global Survey of their Status and the Techniques of Conservation.* (*The Man in the Ice 3.*) Springer-Verlag Wien GmbH, New York, 1996. 119–230.

FULCHERI, Ezio: Mummies of Saints: a particular category of Italian mummies. in: Spindler, Konrad, Wilfing, Harald, Rasbichler-Zissernig, Elisabeth, zur Nedden, Dieter, Nothdurfter, Hans (edd.): *Human Mummies. A Global Survey of their Status and the Techniques of Conservation.* (*The Man in the Ice 3.*) Springer-Verlag Wien GmbH, New York, 1996. 119–230.
FUNKENSTEIN, Amos: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton UP, 1986.
GÁL Ferenc: Démonhit és Szentírás. *Teológia* 9:3 (1975). 144–150.
GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, TIGCHELAAR, Eibert J. C. (edd.): *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill, Leiden, 1997–1998.
GEIGER, Paul, „Leiche", in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 5 (1932/33), 1024–1060.
GENNEP Van, Arnold: *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago, University of Chicago Press, 1960.
GENNEP VAN, Arnold: *Übergangsriten*. Übersetzt von Sigurd Erixon. Frankfurt am Main, Frankfurter Societäts-Druckerei, 1928.,
GESENIUS, Wilhelm, RÖDIGER, E., *Hebrew Grammar*. Enlarged and improved edition. With Hebrew Reading Book by B. Davies. Samuel Bagster and Sons, London, 188–189. §113–114. Online elérés: https://archive.org/details/hebrewgrammar00geserich/page/n5/mode/2up
GIRALT, Sebastià: *Necromancy, its place in medieval knowledge*, Temes de Sciència.cat, Universitat de Barcelona, 2006.
GOODENOUGH Erwin R.: *The Theology of Justin Martyr*. Verlag Frommannsche Buchhandlung, Jena, 1923. 57–64.
GOODMAN, Martin (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Clarendon Press, Oxford,1999.
GOODNICK WESTENHOLZ, Joan (ed.): *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives*. Gorgias Press, 2011.
GRAF, Fritz: *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, 1997.
GRANT, Edward: *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge UP, 2001.
GREGORICKA, Lesley A., BETSINGER, Tracy K., SCOTT, Amy B., POLCYN, Marek: Apotropaic Practices and the Undead: A Biogeochemical Assessment of Deviant Burials in Post-Medieval Poland. *PLoS ONE* 9:11 (2014): e113564. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0113564
GYÖRFFY György: *István király és műve*. 3. bővített, javított kiadás. Balassi Kiadó, Budapest, 2000.
HACKETT Jeremiah (ed.): *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, Brill, Leiden, 1997.; LINDBERG, David C.: *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
HANULIAK, M. Ungewöhnliche Bestattungen in Siedlungsgruben des 9. bis 12. Jh. *Ethnographisch-*
HANULIAK, M. Vampirismus auf Gräberfeldern von der Wende des Früh- zum Hochmittelalter. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 40, 1999. 577–85.
HARRIS, Laird, ARCHER, Gleason L.,WALTKE, Bruce: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1980. s.v. רפא (*rapa'*), no. 2196.
HARRISON Peter: *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, 1998;
HEEßEL F.A.M. Wiggermann, *Pazuzu*, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 10, De Gruyter, 2005, 593–595.
HEEßEL, Nils P.: *Evil against Evil. The Demon Pazuzu. SMSR – Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* 77:2 (2011). 357–368.;
Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv. Fordította és a jegyzeteket készítette: Dobos Károly Dániel. A fordításhoz használt szövegkiadás: Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch, I–II*, (Oxford: Clarendon Press, 1978).
Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv. Fordította és a jegyzeteket készítette: Dobos Károly Dániel. A fordításhoz használt szövegkiadás: Michael A. Knibb: *The Ethiopic Book of Enoch, I–II*, (Oxford: Clarendon Press, 1978). A szövegkritikai megjegyzésekhez a geʿez eredeti szövegét is felhasználom: *The Ethiopic (Geʿez) text of 1 Enoch (Énok első könyve),* interlineáris változat. Online elérés: https://web.archive.org/web/20201120185246fw_/http://enoksbok.se/cgi-bin/interlinear_geez.cgi?fkap+8+int
HODDER, Ian: *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

HOFFMEIER, James K.: *Ancient Israel in Sinai.* Oxford University Press, Oxford, 2005.
HOFFMEIER, James K.: *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York, Oxford University Press, 1996.
HOUCK, Max M., SIEGEL, Jay A.: *Fundamentals of Forensic Science* (2nd ed.), Academic Press, Waltham, MA, 2010.
HUMBACH Helmut: *The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, 2 vols., Heidelberg, Winter, 1991.
HUMBOLDT von, Wilhelm: *Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, 1810.
IDEL, Moshe: *Kabbalah and Eros*. Yale University Press, New Haven and London, 1947.
IPOLYI Arnold: *Magyar mythologia*. Heckenast Gusztáv, Pest, 1854.
ISAAC, Ephraim: *1 Enoch*. in: J. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1., Darton, Longman & Todd, London, 1983, xxiii–xxv.;
ISTÓK Roland, GLASZ Tibor, KRISTÓF Lilla Alida, TÓTH Vilmos, HARGITTAI Péter, KERÉNYI Tibor: Széchényi Pál múmiájának paleopatológiai vizsgálata. Adalékok a mumifikálás gyakorlatához a barokk kori Magyarországon. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2015. 158–165.
ISTÓK Roland, KRISTÓF Lilla Alida, TÓTH Vilmos, HARGITTAI Péter, GLASZ Tibor: Széchényi Pál múmiájának paleopatológiai vizsgálata. Adalékok a mumifikálás gyakorlatához a barokk kori Magyarországon. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. Győr, Universitas-Győr Nonprofit Kft., Győr, 2012. 126–135.
JANOSIK, Daniel J.: *John of Damascus, First Apologist tot he Muslims. The Rinity and Chrisitan Apologetics in the Early Islamic Period*. Pickwick Pub. Eugene, Oregon, 2016. 20–44.
JASTROW, Marcus: *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli*, Yerushalmi and Midrashic Literature, Jastrow Publishers, New York, 1967, 1575.
JOBLING, Mark A., HOLLOX, Edward, HURLES, Matthew, KIVISILD Toomas, TYLER-SMITH, Chris: *Human Evolutionary Genetics* (2nd ed.) Garland Science, New York, NY, 2013.
JOHNSTON, Sarah Iles: "Child-killing demons: Mormo, Gello, Lamia." in: Johnston, S. I. (ed.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion.* OUP, Oxford, 2018.
JOHNSTON, Sarah Iles: *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece.* University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1999. (Gelló-hagyomány: ch. 7)
JOSEPHSON-STORM, Jason Ānanda: *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago, 2017.
JOÜON–MURAOKA: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 2006; JENNI–WESTERMANN (edd.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody 1997–1999, s.v. אָמַר;
JSTOR: *Studies in Funerary Arhaeology*: https://www.jstor.org/bookseries/10.2307/j.ctt1989352.
JUNG, Carl G.: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Second Edition. Translated by R.F.C. Hull. Princeton/Bollingen Paperback Edition, 1980. Princeton University Press, Princeton (Bollingen Series XX) 1968.
KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1978.
KALICS Dánielné Dr. KRISTÓF Lilla Alida: *Corpus incorrutum. Mumifikálási szokások a középkori keresztény Európában és a magyar szentek vizsgálatai.* (PhD kézirat, 2023.), 142–144.
KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga,1781.
KANTOROWICZ, Ernst: *The King's Two Bodies*, Princeton 1957.
KARÁCSON Imre: *A XI. és XII. századbeli magyar zsinatok és azoknak a külföldi zsinatokhoz való viszonya.* Surányi János könyvnyomda, Győr, 1888.
KARÁCSONYI János: *Szent László király élete*. Szent István Társulat, Budapest, 1926.
KARLSEN, Carol F.: *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*. W. W. Norton, New York, 1987. (Reprint: New York: Vintage Books, 1989.);
KAUFMANN, Yehezkel: *The Religion of Israel*, Chicago 1960; BRUEGGEMANN, Walter: *First and Second Samuel*, Louisville 1990.
KEPLER, Johannes: *Astronomia Nova.* Heidelberg, Tübingen, 1609.

KEPLER, Johannes: *Epitome Astronomiae Copernicanae.* David Fillion, Frankfurt am Main, 1627.
KEPLER, Johannes: *Harmonices Mundi* (A világ harmóniái). Johann Planck, Linz, 1619.
KITCHEN, Kenneth A.: *On the Reliability of the Old Testament*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 2003.
KITCHEN, Kenneth A.: *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
KITTEL, Gerhard (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, RAPIDS,Grand *Eerdmans*, 1964,
KLANICZAY Gábor, A boszorkányvád mozgatórugói. Gondolatok az első kolozsvári boszorkányperek kapcsán. *Korunk* 16:5 (2005). 1–16.; PÓCS Éva: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997.;
KLANICZAY Gábor, KRISTÓF Ildikó, PÓCS Éva (edd.): *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* 1. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1989.;
KLANICZAY Gábor, PÓCS Éva (edd.): *Boszorkányok, varázslók, és démonok Közép-Kelet-Európában*. Balassi Kiadó, Budapest, 2014.,
KLANICZAY Gábor, PÓCS Éva (edd.): *Deamons, Spirits, Witches (Vol.2.). Christian Demonology and Popular Mythology*. CEU Press, Budapest – New York, 2006.,
KLANICZAY Gábor, PÓCS Éva. (edd.): *Deamons, Spirits, Witches (Vol.1). Communicating with the Spirits*. CEU Press, Budapest – New York, 2005.,
KLANICZAY Gábor: A királyné, mint bűnbak, mártír és szent a középkori Európában. in.: Majorossy Judit (ed.), *Egy történelmi gyilkosság margójára. Merániai Gertrúd emlékezete, 1213–2013*. Tanulmánykötet. Szentendre, Ferenczy Múzeum, 2014. 149–158.;
KLANICZAY Gábor: A nők szentsége a késő középkorban. Szent Erzsébet, mint modell. in.: MEDGYESY S. Norbert, Ötvös István, Őze Sándor (edd.), *Nyolcszáz esztendős a Ferences Rend. Tanulmányok a Rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális művészeti szerepéről*. Művelődéstörténeti Műhely (PPKE), Budapest, 2013. 927–947.
KLANICZAY Gábor: *A stigmatizáltak. Az emberi test mint kép a szenvedő Krisztusról*. BUKSZ 26:4 (2014). 34–44.
KLANICZAY Gábor: A Szent László-kultusz kialakulása. in: Zsoldos Attila (ed.), *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban*. Varadinum Kulturális Alapítvány, Nagyvárad, 2014. 7–39.;
KLANICZAY Gábor: Az ereklyék kultusza a középkorban. in: Bokody P. (ed.), *Kép és kereszténység. Vizuális médiumok a középkorban. Image and Christianity. Visual Media in the Middle Ages*. Pannonhalmai Főapátság. Pannonhalma, 2014. 46–65.
KLANICZAY Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000.
KLANICZAY Gábor: Benandante-kresnik-zduhač-táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában, *Ethnographia,* 94 (1983). 116-134.
KLANICZAY Gábor: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI-XVIII. században, *Ethnographia* 97 (1986). 257–295.
KLANICZAY Gábor: Képek és legendák Árpád-házi Szent Margit stigmatizációjáról. in: Cséfalvay P., Kontsek I. edd.: *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi. Kiállításkatalógus*. Esztergom, Keresztény Múzeum, 2000. 36–54.
KLANICZAY Gábor: Magyarországi Boldog Ilona és a középkori domonkos stigmatizáltak. in: Csurgai Horváth J. (ed.), *Az első 300 év Magyarországon. A Domonkos rend megalakulásának 800. évfordulója tiszteletére*. Székesfehérvár, 2017. 125–143.
KLANICZAY Gábor: Szent László „csodás" tettei krónikáinkban. *Magyra Könyvszemle* 117:4 (2001). 393–410.
KLANICZAY Gábor: Szent László és a több szent király (Kerny Terézia: uralkodók, királyi szentek). *BUKSZ* 32: 2–3 (2020). 96–102.
KLANICZAY Gábor: Új eredmények a szentkultusz középkori történetének kutatásában. *Korunk* 28:8 (2016). 3–10.
KLANICZAY Tibor, KLANICZAY Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái*. Irodalomtörténeti Füzetek, 135, Argamentum, Budapest, 1994;
KLANICZAY, Gábor: *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Translated by Susan Singerman. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.

KNIBB, Michaela: *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
KNUTH, Donald E.: *The Art of Computer Programming. Volume 3: Sorting and Searching* (2nd ed.): Addison-Wesley, Reading, MA, 1998.
KOVÁCS Zoltán: *Íme, az Úr szolgálóleány. Teológiatörténeti szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*. 2. átdolgozott kiadás. Szent István Társulat, Budapest, 2022.
KRISTÓ Gyula: Magyarország története. 895–1301. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
KRISTÓF Lilla Alida, KOVÁCS Melinda, TÓTH Géza, POHÁRNOK László: Széchényi Pál múmiájának paleoradiológiai vizsgálata. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, 2015. Győr, 148–157.
KRISTÓF Lilla Alida, LUKÁCSI Zoltán, PATONAY Lajos (edd.): *Szent király, Lovagkirály. A Szent László-herma és a koponyaereklye vizsgálatai.* Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2017.;
KRISTÓF Lilla Alida, LUKÁCSI Zoltán, RÉTHELYI Miklós, MOLNÁR Erika, PÁLFI György, PAP Ildikó, PATONAY Lajos: Mumifikálási szokások Magyarországon. Királyok, főnemesek, főpapok holttesteinek konzerválása a középkortól. in: Kristóf Lilla Alida, Lukácsi Zoltán, Patonay Lajos (edd.), *Szent király, Lovagkirály. A Szent László-herma és a koponyaereklye vizsgálatai.* Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2017. 202–225.
KRISTÓF Lilla Alida, POHÁRNOK László, KERÉNYI Tibor, TÓTH Vilmos, ISTÓK Roland, HARGITTAI Péter, FORNET Béla, PAP Ildikó, PÁLFI György: Interdiszciplináris múmiakutatás. Széchényi Pál kalocsai érsek múmiájának paleoradiológiai és paleopatológiai vizsgálata. *Magyar Radiológia* 84:3 (2010). 164–174.
KRISTÓF Lilla Alida, TÓTH Vilmos (edd.): *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2015.
KRISTÓF Lilla Alida: *Paleoradiológia: non-invazív módszertani lehetőség a történeti antropológiában*. (PhD értekezés. Szegedi Tudományegyetem, Természettudományi és Informatikai Kar, Biológia Doktori Iskola, Embertani Tanszék), Szeged, 2015.
KRISTÓF Lilla Alida: Szent Bernadett holttestének azonosításai és orvosi feljegyzéseinek elemzése. *Orvostörténeti Közlemények* 66:1–4 (2020). 109–119.
KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions.* University of Chicago Press, Chicago, IL, 1962.
KUZNETSOVA, Anna: "A Wall of Bronze" or Demons versus Saints: Whose Victory? in: Klaniczay, G., Pócs, É. (edd.), *Deamons, Spirits, Witches (Vol.2.). Christian Demonology and Popular Mythology*. CEU Press, Budapest – New York, 2006. 45–53.
LANE, Edward William: *An Arabic-English Lexicon*. 5 és 8 kötet. London, Williams and Norgate, 1863–1893.
LASSÁNYI Gábor: *Múmia temetkezések Aquincumban*. (Az Örök Élet Bűvölete. Múmiák a különböző kultúrákban Konferenciaelőadás absztraktjai).
LEA, Henry Charles: *A History of the Inquisition of the Middle Ages.* Harper and Brothers, New York, 1888., PETERS, Edward: *Inquisition.* Free Press, New York, 1988.;
LEVINE, Baruch A.: *Numbers 21–36* (Anchor Bible 4A) Doubleday, New York, 2000. 163–168.
Lewis–Short Latin Dictionary;
LEWIS–SHORT: *A Latin Dictionary*, s.v. *instinctus*.
LINCOLN, Bruce: *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*. University of Chicago Press, Chicago, London, 2000.
LINDBERG, David C.: *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, 2007;
LIPTAY Éva: A Szépművészti Múzeum egyiptomi múmiái – egyiptológus szemmel. *Keletkutatás*, tavasz (sic!) (2018). 6.
LLOYD, Geoffery E. R.: *Magic,Rason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambidge University Press, Cambidge, 1979.,
LOUTH, Andrew, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press, 2002.

LOVASSY Attila: *A halál utáni tisztulás kérdése Szent Ágoston De civitate Dei című művének 21. könyvében*. (Dissertatio ad Doctoratum. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Ókeresztény Egyháztörténeti Tanszék) Budapest, 2017.
LUBAC de, Henri: *Corpus Mysticum*, Paris 1944; továbbá MILINKOVIĆ, Boris: The Relationschip between Church and State in the Medieval Document Dictatus Papae. *Journal of Historical Researches*, 32 (2021), 233–244.
LUBAC de Henri: *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, Ignatius Press, 1988.
LUKÁCSI Zoltán: A Széchényi Pál-kutatás egyházi szemmel. in: Kristóf L. A., Tóth V. edd., *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. Universitas-Győr Nonprofit Kft., Győr, 2012. 22–23.
MAASSEN, Friedrich: *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bd. I.: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1956. [1870]), 8–222.
MACHIELSEN, Jan (ed.): *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. Routledge, London – New York, 2020.;
MADDEN, Thomas F.: *The Crusading Movement*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD), 2005.;
MAGGI, Armando: *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*. University of Chicago Press, Chicago – London, 2001.
MAGNUS, Albertus: *De natura boni*, szerk. Paul Simon, Münster: Aschendorff, 1993 (Opera Omnia, vol. 28).
Magyar Elektronikus Könyvtárban: Az török áfium ellen való orvosság.
Magyar legendák és geszták. Ford., összeáll. és bev. ellátta Bíró Bertalan. Budapest, Argumentum, 1997. (Kálti Márk gesztája – A király és a hercegek meghasonlása).
MAKK Ferenc, THOROCZKAY Gábor (edd.): *Írott források az 1050–1116 közötti Magyar Történelemről*. Szegedi Középkorász Műhely, Szeged, 2006.
MATCZAK, Magdalena Domicela, KOZŁOWSKI, Tomasz, CHUDZIAK, Wojciech: 'A Multidisciplinary Study of Anti-Vampire Burials from Early Medieval Culmen, Poland: Were the Diseased and Disabled Regarded as Vampires?' *Archaeologia Historica Polona* 29 (2021). 219–252. ISSN 1425–3534. doi: 10.12775/AHP.2021.012.
MEISEN, Karl: *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger* (Volkskundliche Quellen 1), Münster, 1935.
METZGER, Bruce M.: *An Introduction to the Apocrypha*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1957. 35–40.
MEYER-ORLAC, R, Zur Problematik der 'Sonderbestattungen' in der Archäologie, 1–10 in: Rittershofer, K. F. (ed.), Sonderbestattungen in der Bronzezeit im Östlichen Mitteleuropa (Internationale Archäologie 37). Espelkamp: Verlag Marie Leidorf GmbH. 1997.
MÉZES Ádám: *Visum repertum* – Georg Tallar és az 1753-as vámpírvadászat. in: Klaniczay Gábor, Pócs Éva (edd.), *Boszorkányok, varázslók, és démonok Közép-Kelet-Európában*. Balassi kiadó, Budapest, 2014. 109–154.
MILBANK, John: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990.
MILGROM, Jacob: *Numbers* (JPS Torah Commentary) Jewish Publication Society, Philadelphia, 1990. 469–475.
MILIK, Józef Tadeusz: *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
MURPHY, Eileen M. (ed.): *Deviant Burial in the Archaeological Record*. Oxbow Books, Oxford, 2008.
NAGY Lajos: Aquincumi múmia-temetkezések. *Dissertationes Pannonicae Musei Nationalis Hungarici*, 1:4 (1935). 1–39.
NAGY Levente: Antik kísértethistóriák nyomában. *Ókor*, 3-4:8 (2009). 45–54.
NAGY Levente: *Pagans, Christians and their Surrounding. Archaeological, Patristic and Church Historical Studies*. *Archeological, Patristic and Church Historical Studies.* University of Pécs, Center for Ecclesiastical Studies, Pécs, 2019.
NEIS, Rachel Rafael: *When a Human Gives Birth to a Raven: Rabbis and the Reproduction of Species.* University of California Press. Berkeley, 2023. 172–175.
NEWTON, Isaac, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica.* Third Edition. Benjamin Motte, London,1726.

NEWTON, Isaac: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* [Mathematical Principles of Natural Philosophy]. Joseph Streater, London, 1687.
NEWTON, Isaac: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica.* Second Edition. Joseph Streater, London, 1713.
NICKELSBURG, George W. E., VANDERKAM, James C.: *1 Enoch: A New Translation*, Fortress Press, Minneapolis, 2004.
NOTH, Martin: *The History of Israel*, London 1958.
OGDEN, Daniel: *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds.* Oxford University Press, Oxford, 2002.
OGDEN, Daniel: *The Strix-Witch*. Cambridge University Press, Cambridge, 2021. 1–34., 50–60.
ORTNER, Donald H., UBELAKER, Douglas H. (edd.): *Human Paleopathology: Current Syntheses and Future Options.* Smithsonian Institution Press, Washington, DC, 1992.
ORTNER, Donald H.: *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (2nd ed.). Academic Press, San Diego, CA, 2003.
OSBORN, Eric F.: *Justin Martyr*. (Beiträge zur Historishen Theologie Herausgegeben von Gerhard Ebeling) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973.
P. LÁNG, S.M.: *A magyarság öt-seb titka. A keresztény magyarság önazonossága, Mária tulajdonának és örökségének öt hivatása és feladata*. (A német nyelvű anyag eredeti címe: Das ungarische Fünfwundengeheimnis. Fordította, Siklósi Katalin és Maria Benedikta nővér. Lektorálta, Bocsa József SCHP.) Stella Maris Alapítvány, Budapest, 2008.
PÄFFGEN, Bernd: *Die Speyerer Bischofsgräber und ihre vergleichende Einordnung. Eine archäologische Studie zu den Bischofsgräbern in Deutschland von den frühchristlichen Anfängen bis zum Ende des Ancien Régime*. Friedberg, Likias, 2010.
PAPAGEORGOPOULOU, Christina, XIROTIRIS, Nicolaos I., ITEN, Peter X., BAUMGARTNER, Markus R., SCHMID, Martin, RÜHLI, Frank: Indications of embalming in Roman Greece by physical, chemical and histological analysis. *Journal of Archaelogical Science,* 36:1 (2009). 35–42.
PATONAY Lajos a jegyzőkönyv képmellékletében a 5/8 számú felvétel. (Kézirat)
PATONAY Lajos: *Általános leírás*. Jegyzőkönyv (Kézirat), Budapest, 1999. 1.
PAUL, Fritz: Die *Leichenkonservierung im Mittelalter*. *Ciba Zeitschrift* 43 (1937). 1481–1486.
PERLOWSKI, Jan P.: *Vampires of the Slavs*. Slavica Publishers, Inc., Cambridge, 1976. Online elérés: https://archive.org/details/36617293JanPerkovskiVampiresOfTheSlavs/page/n1/mode/2up
PETNEKI Áron: A főpap utolsó útja. Püspöki temetések a barokk kori Kelet-Közép-Európában. in: Kristóf Lilla Alida, Tóth Vilmos (edd.), *Széchényi Pál érsek emlékezete. Adalékok az életúthoz és a nagycenki múmia vizsgálatának eredményei*. 2. javított, bővített kiadás, Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2015. 98–109.
Planck Collaboration, „Planck 2018 Results. VI. Cosmological Parameters", *Astronomy & Astrophysics*, 641 (2020)
PÓCZY Klára: A pannóniai késő császárkori múmiatemetkezések néhány tanulsága. *Budapest Régiségei*, 32 (1998). 59–75.
PÓCS Éva (ed.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Balassi Kiadó, Budapest, 2004.
PÓCS Éva (ed.): *Démonlógia és boszrokánység Európában*. L'Harmattan Kiadó –. PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 2001.
POHÁRNOK László, KRISTÓF Lilla Alida, SZATMÁRI Ferenc, PATONAY Lajos: Szent László királykoponyaereklyéjének paleoradiológiai vizsgálata. in: Kristóf. Lilla Alida, Lukácsi Zoltán, Patonay Lajos (edd.): *Szent király, Lovagkirály. A Szent László-herma és a koponyaereklye vizsgálatai.* Győri Hittudományi Főiskola, Győr, 2017. 116–122.
PÓLYA, George: *Mathematics and Plausible Reasoning.* Vol. I. *Induction and Analogy in Mathematics.* Vol. II. *Patterns of Plausible Inference.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1954.
POMMERENING, Tanja: *Mummies, mummification techniques and the cult of the dead in ancient Egypt – a chronological overview*. in: Wieczorek, Alfried, Rosendahl, Wilfried (edd.), *Mummies of the World*, München–Berlin–London–New York, 2010. 74–91.
Popol Vuh: A maja-kicse indiánok szent könyve. Ford. Bogár Lajos és Kuczka Péter. Helikon Kiadó, Budapest, 1979.
PRAY, Georgius: *Vita S. Elisabethae viduae nec non B. Margariae virginis*, Tyrnaviae, 1770.

PROKOPP Gyula: Szent László esztergomi ereklyéje. *Vigilia*, 28:9 (1963). 535–539.
PROPP, Vladimir: *Morphology of the Folktale*. 2nd ed. Revised and edited with a preface by Louis A. Wagner. Translated by Laurence Scott. Austin, University of Texas Press, 1968..
PUSKÁS Attila: *A teremtés teológiája*. Szent István Társulat, Budapest, 2006.
RAD von: *Old Testament Theology*, vol. 1, London 1962.
RAMOS, Maximo D: The Aswang Syncrasy in Philippine Folklore. *Asian Folklore Studies* 28:2 (1969). 231–260.
Rási, Kommentár a Ter 2,18-hoz, in: *Rashi's Commentary on the Torah*, szerk. A. Chavel, Shilo Publishing House, Jerusalem/New York, 1971.
RATZINGER, Joseph: *Bevezetés a keresztény hit világába*. Szent István Társulat, Budapest, 1991. [Eredeti cím: *Einführung in das Christentum*, Első megjelenés: 1968 (németül)];
RATZINGER, Joseph: *Called to Communion: Understanding the Church Today*, Ignatius Press, 1996;
REED, Anett Yoshiko: The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr. *Journal of Early Christian Studies* 12:2 (2004). 141–171.
REIDER, Noriko T.: *Japanese Demon Lore: Oni, from Ancient Times to the Present.* Utah State University Press, 2010.
REIDER, Noriko T.: *The Emergence of Kaidan: Tales of the Supernatural in Early Modern Japan*. University of Minnesota Press, 2016.
REIDER, Noriko: The Emergence of Kaidan-shū: The Collection of Tales of the Strange and Mysterious in the Edo Period. *Asian Folklore Studies*, 60 (2001). 79–100.
RENFREW, Colin, BAHN, Paul: *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. (Sixth edition) Thames & Hudson, London, 2012. 307–420.
RENFREW, Colin: *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Penguin Books, Bungay, Suffolk, 1987., 250–290.
REYNOLDS, Andrew: *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs.* Oxford University Press, Oxford, 2009.
Revenants of the Past. Vampire burial in Medieval Europe, arcjohn.wordpress.com.
RIDLEY, Matt: *Evolution* (3rd ed.) Blackwell Publishing, Malden, MA, 2004.
RISY, Ronald: Virunum – Lauriacum – Ovilava und/oder doch Aelium Cetium? Ein spätantiker Baukomplex unter dem Domplatz von St. Pölten. Mit einem Beitrag von Sovia Zenz. in.: Havas Zoltán: *Authenticiy and Experience. Governor's palaces of Roman imperial period and the limes.* Proceeding of the international conference, Budapest, 5–6 November 2018. Budapest, Aquincum Nostrum II. 8. 2019. 55–76.
RISY, Ronald. KANZ, Fabian: Ein erter Einblick in neun Jahre archäologische Untersuchungen am Domplatz von St. Pölten, Niederösterreich. In: Kühtreiber, T., Risy, Ronald, Scharrer-Liška, Theune, C.: BMÖ 35 (2019). 27–52. (Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterblichkeit in Mittelalter und Neuzeit. Beiträgeder internationalen Tagung in St, Pölten 11. bis 15. September 2018.)
ROBINSON, O. F.: *The Criminal Law of Ancient Rome*, Duckworth, London, 1995.
ROHLEHR, Gordon: Soucouyant, Loogaroo, and the Female „Night-Flying" Figure in Caribbean Oral Tradition. *Caribbean Studies* 41:2 (2013). 23–52.
Róma istenei. Ókori források válogatása. (Összeállította, az előszót, a bevezető tanulmányokat és a jegyzeteket írta Hahn István).
ROSE, Jenny: *Zoroastrianism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York, 2011.
RUBIN, Vera C., FORD JR, W. Kent., THONNARD, Norbert: Rotational Properties of 21 Sc Galaxies with a Large Range of Luminosities and Radii, from NGC 4605 (R = 4kpc) to UGC 2885 (R = 122kpc), *The Astrophysical Journal*, 238 (1980), 471–487.
RUDWIN, Maximilian: Diabolus Simia Dei. *The Open Court*, 10:3 (1929). 602–611.
RUNCIMAN, Steven: *A History of the Crusades* Vols. I–III, Cambridge University Press, Cambridge, 1951–1954.
RUSSEL, Jeffrey Burton: *Satan: The Early Christian Tradition*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1981.
RUSSEL, Jeffrey Burton: *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1977.

RUSSELL, Stuart J., NORVIG, Peter: *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.): Pearson, Hoboken, NJ, 2021.
RUTHNER, Clemens: Dämon des Geschlechts: Vampirlnnen in der österreichischen Literatur nach 1955 (Bachmann, Artmann, Jelinek, Neuwirth). *Modern Austrian Literature* 31:3-4 (1998), 65–88. (Special issue: *Austrian Literature in Transition New Authors – New Themes – New Trends*.),
RUTHNER, Clemens: Forschungsliteratur: Vampirismus. Kommentierte interdisziplinäre Auswahlbibliografie. *Kakanien Revisited*, 2003.
SARNA, Nahum M.: *Exodus. The JPS Torah Commentary*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991.
SCHÄFER, Peter: *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton University Press, 2010.
SCHIFF, Stacy: *The Witches: Salem, 1692. A History*. Weidenfeld & Nicolson, London, 2016. (Eredetileg: New York: Little, Brown and Company, 2015.)
SCHMITT, Jean-Claude: *La revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Bibliothèque des histoires, Paris, 1994.
SCHMITZ-ESSER, Romedio: *Der Leichnam im Mittelalter: Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers.* Ostfildern, Mittelalter-Forschungen, Band 48. 2014.
SCHMITZ-ESSER, Romedio: Die abgetrennte Hand Rudolfs von Rheinfelden. in: Jütte, Robert, Schmitz-Esser, Romedio (edd.): *Handgebrauch. Geschichten von der Hand aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit*. Wilhelm Fink, Brill, 2018. 23–38.
SCHMITZ–ESSER, Romedio: *The Corpse in the Middle Ages: Eembalming, Cremating, and the Cultural Construction of the Dead Body*. Harvy Miller Publishers, 2019.
SCHOENEMANN Rudolf: *Die Kanonessammlungen des Altertums und ihre Überlieferung*. Hinrichs, Leipzig, 1891.
SCHWARTZ Jeffrey H.: *Skeleton Keys: An Introduction to Human Skeletal Morphology, Development, and Analysis* (2nd ed.) Oxford University Press, Oxford, 2007.
SEARS, Paul B: CE/BCE and the Erasure of Christian History. *The Journal of Religious Studies*, 4 (2012), 221–230.
SEGAL, Alan F.: *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*. Doubleday, 2004.
SEGAL, Robert A.: *Joseph Campbell: An Introduction*. Garland Publishing Inc, New York, London, 1987.
SETZER, Claudia: *Jewish Responses to Early Christians*. Fortress Press, 2017.
SHOEMAKER, Karl: The Devil at Law in the Middle Ages / Le Diable et le droit au Moyen Âge. *Revue de l'Histoire des Religions* 4 (2011). 567–586. Online elérés: https://doi.org/10.4000/rhr.7826
SKEAT, Walter W.: *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula.* London: Macmillan; repr. New York: Dover. 1900/1967.
SLIDZIK, Paul, S., BELLANTONI, Nicholas: Bioarcheological and biocultural evidence for the New England vampire folk belief. *American Journal of Biological Anthropology* 94:2 (1994). 269–274.
SMITH, Mark S.: *The Early History of God. Yahwe and the Other Deities in Ancient Israel.* 2. kiadás, Grand Rapids, Michigan, 2002. 74–77. [PDF pagination]; DAY (2000) 68–95.
SOUTH, Kristin H.: *Roman and Early Byzantine Burials at Fag el-Gamus, Egypt: A Reassessmant of the Case for Religious Affiliation*. (MA thesis, Birgham, Birgham Young University, Department of Anthropology) 2012.
SOUTH, Kristin, KWASPEN, Anne: The tunics of Fag el-Gamus (Egypt): a survey of types. in: Bustamante-Ávarez, Macarena, Sánchez López, Elena H., Jiménez Ávila, Javier (edd).: *Purpureae Vestes VII. Testiles and Dyes in Antiquity. Redefining ancient textile handcraft structures, tools and production processes*. Proceedings of the VIIth International Symposium on Textiles and Dyes in the Ancient Mediterranean World (Granada, Sapin 2–4 October 2019.), Granada 2020. 487–495.
STAGER, Lawrence E., WOLFF, Samuel R.: Child Sacrifice at Carthage – Religious Rite or Population Control? *Biblical Archaeology Review* 10:1 (1984), 31–51.
STAMATOPOULOS, Konstantinos: *Embracing the Occult. Magid, Witchcraft, and Witches in Apuleius' Metamorphoses*. (Thesis) Göttingen, 2018.
STAVRAKOPOULOU, Francesca: *King Manasseh and Child Sacrifice*, de Gruyter, Berlin–New York, 2004.

STEWART, Ian: *Symmetry: A Very Short Introduction.* Oxford University Press, Oxford, 2014.
SULLIVAN, Karen: *The Inner Lives of Medieval Inquisitors.* University of Chicago Press, Chicago, 2011.
SWEET, Henry (ed.): *King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*. Early English Text Society, London, 1871.
SZ. KRISTÓF Ildikó: Boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon: kutatástörténet, eredmények, teendők 2013-ban. in: Klaniczay Gábor, Pócs Éva (edd), *Boszorkányok, varázslók, és démonok Közép-Kelet-Európában*. Balassi kiadó, Budapest, 2014. 17–62.
SZABÓ Péter: Főúri végtisztesség a 17. században. *História*, 3 (1989). 25
SZABÓ Péter: Uralkodói temetéseink kérdéséhez. in: R. Várkonyi Á. (ed.), *Magyar reneszánsz és udvari kultúra*. Budapest, Gondolat, 1987. 324–335.
SZABÓ Xavér OFM: Találkozás a démonűző Jézussal Márk evangéliumában. *Praeconia*, 10:2 (2015). 5–16.
SZABÓ Zoltán: A szentté avatott Imre herceg Kultuszhelyének kérdése a székesfehérvári prépostság Nagyboldogasszony templomában. *Műemlékvédelmi Szemle* 1 (1996). 5–52.
SZABÓ Zoltán: Szent Imre sírja és kultuszhelye a székesfehérvári prépostság Nagyboldogasszony templomában a 11–12. században. in: Lőrincz Tamás (ed.), *Az ezer éves ifjú. Tanulmányok Szent Imre herceg 1000 évéről*. Szent Imre-templom, 2007. Székesfehérvár, 45–67.
SZABÓ Zoltán: Szent Imre sírja és kultuszhelye. in: Smohay András (ed.), *Szent Imre 1000 éve 1007–2007*. Székesfehérvári Egyházegyei Múzeum, Székesfehérvár, 2007. 37–44.
SZAKÁCS Béla Zsolt: The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary. in: Laszlovszky, L. (ed.), *Central European Cultural Heritage* Vol. 1. CEU Press, Budapest, 2016.
SZAKÁCS Béla Zsolt: *A Magyar Anjou Legendárium képi rendszerei*. Balassi Kiadó, Budapest, 2006.;
SZÁNTÓ Konrád: A Szent Jobb tisztelete a középkorban. in: Glatz F., Kardos J. (edd.), *Szent István és kora*. (A MTA Történelemtudományi Intézet, a Magyar Történelmi Társulat és a Magyar Katolikus Püspöki Kar által rendezett tudományos ülésszak 1988. június 21-22. előadásaink szövege) Budapest, 1988.
Szent ÁGOSTON: Isten városáról IV. kötet XXII. 21. Fordította: Dér Katalin és Heidl György, Budapest, Kairosz, 2009.
Szent Gellért püspök Nagy legendája, ford. Jelenits István, in: Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez – Középkor (1000–1530), szerk. Madas Edit, Budapest: Sermones Comoéato – Eötvös Loránd Tudományegyetem Régi Magyar Irodalomtudományi Intézet.
Szent István király Intelmei és törvényei. Fordította Bollók János és Kristó Gyula, az előszót írta Zlinszky János. Budapest, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék könyvkiadója, 2001, 13–14. p.,
Szent István legendája Hartvik püspöktől. 22. Ford. Kurcz Ágnes, in: Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez – Középkor (1000–1530), szerk. Madas Edit, Budapest: Sermones Comoéato – Eötvös Loránd Tudományegyetem Régi Magyar Irodalomtudományi Intézet.
Szent István törvényeinek XII. századi kézirata az Admonti Kódex. Lantos Adolf Kiadása, Budapest, 1935. (Bevezetéssel, magyar fordítással és Jegyzetekkel ellátta Dr. Bartoniek Emma.)
SZOVÁK Kornél: Szent István királysága. *Vigilia* 8 (2010). 566–575. (itt: 566., 573.)
SZOVÁK Kornél: Szent László: a trónhoz és a szentséghez vezető út. *Vigilia* 82:8 (2017). 569–579. (itt: 574–576.)
SZUROMI Szabolcs Anzelm: Szempontok az 1092. évi Szabolcsi Zsinat kánonjogtörténeti vonatkozásaihoz. *Iustum Aequum Salutare* 13:4 (2017). 189–203.
TAYLOR, Charles: *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
TELLENBACH, Gerd: *The Church in Western Europe*, Cambridge 1993.
THEODOR J., ALBECK Ch. (edd.): *Midrash Bereshit Rabbah*. Berlin, 1912–1936.
THOMPSON, Stith: *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. 6 vols. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
THOROCZKAY Gábor: A székesfehérvári prépostság és a bazilika korai története. *Egyháztörténeti Szemle* 16:3 (2015). 3–25.

THOROCZKAY Gábor: Megjegyzések a Hartvik-féle Szent István-legenda datálásának kérdéséhez. *Magyar Könyvszemle* 121 (2005). 569–591. (itt: 571–572.); KLANICZAY (2000),127.
THOROCZKAY Gábor: Szent István legendái. in: Kerny Terézia, Smohay András (edd.), *István a Szent király. Tanulmánykötet és Kiállítási Katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*. Székesfehérvár, 2013. 28–35.
TOORN van der, Karel, BECKING, Bob, van der HORST, Pieter W. (edd.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd ed.). Brill. Leiden–Boston, 1999. 236–237.
TOV, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992. 107–109.
TRÁDLER Henrietta: „Mit kínlódsz vele?" – A tiszazugi gyilkos asszonyok a sajtótükrében. in: Újkor.hu A velünk élő történelem, (2015. 10. 04.) Online elérés: https://ujkor.hu/content/mit-kinlodsz-vele-a-tiszazugi-gyilkos-asszonyok-a-sajto-tukreben
TRIGGER, Bruce G.: *A History of Archaeological Thought* (Second edition) Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
TYERMAN, Christopher: *The First Crusade: A New History*. Penguin Books, London, 2006.
UBELAKER, Douglas H.: *Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation* (3rd ed.), Taraxacum, Washington DC, 1999.
ÚJVÁRI Edit: *Bevezetés a kulturális antropológia történetébe*. JGYF Kiadó, Szeged, 2021.
ULLMANN, Walter: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961.
ULLMANN, Walter: *The Growth of Papal Government*, London 1955.
URBANOVÁ, Daniela: *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Neue Folge 17, Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaften, Innsbruck, 2018.
UTHER, Hans-Jörg: *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. 3 vols. FF Communications No. 284–286. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2004.
VANDERKAM, James C.: *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C., 1984.
VARGA Gergely. I. B, KRISTÓF Lilla Alida, MAÁR Kitti, KIS Luca, SCHÜTZ O., VÁRADI O., KOVÁCS B., GINGUTA A., TIHANYI B., NAGY P.L., MARÓTI Z., TÖRÖK T., NEPARÁCZKI E.: The archaeogenomic validationof Saint Ladislaus'relic providens insight into the Árpád dynasty's genealogy. *Jorunal of Genetics and Genomics* 50:1 (2023). 58–61.
WEINFURTER, Stefan: *Das Jahrhundert der Salier (1024–1125)*. Ostfildern, 2006.
WEINFURTER, Stefan: *Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten.* Regensburg, 1999.
WEISHEIPL James A. (ed.): *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980.
WEISS-KREJCI, Estella: Heart burial in medieval and early post-medieval central Europe. in: Rebay-Salisbury, K., Stig Sørensen, M.L., Hughes (edd.), *Body parts and bodies whole. Changing relations and meaning.* Studies in Funerary Achaelology 5. Oxbow Books, Oxford, 2010. 119–134.
WENDOVER von, Roger: *Flores historiarum* 2, 380–381.
WERBŐCZY István: *Tripartitum. Hármaskönyv*, III. cím, 3. §; VI. cím, 9. §, Online elérés: http://www.staff.u-szeged.hu/~capitul/analecta/trip_hung.htm
WHITE Tim D., BLACK Michael T., FOLKENS Pieter A.: *Human Osteology* (3rd ed.) Academic Press, San Diego, CA, 2011.
WIGGERMANN, F. A. M.: *Lamaštu, Daughter of Anu: A Profile.* in: Stol M. (ed.), *Birth in Babylonia and the Bible.* Styx Publications, Groningen, 2007.
WILKE, G.: Die Bestattung in Bauchlage. *Mannus* 23 (1931). 202–206.
WILKINS, David (ed.): *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a Synodo Verolamiensi A.D. CCCCXLVI ad Londinensem A.D. MDCXLVII. Accedunt Constitutiones et Alia ad Historiam Ecclesiae Anglicanae Spectantia*, vol. 1 (London: R. Gosling, 1737)
WOLF, Leslau: *Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987 https://www.geezexperience.com/
ZAEHNER, R. C.: *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961.

ZÁVODSZKY Levente: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*. (Függelék: A törvények szövege), Szent István Társulat Tud. és Irod. Osztálya, Budapest, 1904.
ZRÍNYI Miklós: *Ne bántsd a magyart. Az török áfium ellen való orvosság, avagy Az töröknek magyarral való békessége ellen való antidotum*. Zrínyi a művét Zrínyi Miklós *Az török áfium ellen való orvosság* (1661) Kolozsvárott, 1705. Megjelentette: gróf Forgách Simon, II. Rákóczi Ferenc tábornoka saját költségén.
ZSOLDOS Attila: A szent és az ős: Szent István kultuszának kezdetei. In: Kerny T., Smohay A.: *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*. Székesfehérvári Egyházi Múzeum, Székesfehérvár, 2013. 22–27.

24. DANKSAGUNG

Während der Erstellung dieser Arbeit stand mir keine institutionelle oder kontinuierliche fachliche Unterstützung zur Verfügung; die Forschung gründet auf der inneren Kohärenz der ausgewerteten Quellen sowie auf persönlicher Verantwortungsübernahme.

Die im Verlauf der Arbeit gewonnenen Erfahrungen wurden für mich schließlich im Licht jener Lehre der Heiligen Schrift verständlich, wonach das Zeugnis nicht überall Aufnahme findet. In solchen Fällen ist das Weitergehen kein Akt des Zorns, sondern der Ordnung:

> „Wenn man euch aber irgendwo nicht aufnimmt und euch nicht anhört, dann geht weg von dort und schüttelt den Staub von euren Füßen, zum Zeugnis gegen sie.“ (vgl. Mt 10,14; Mk 6,11; Lk 9,5; 10,10–11).