

---

Daniela Blum, Marie Gunreben

»Erzähl, Chronist!«

Michael Köhlmeiers »Der Mann, der Verlorenes wiederfindet« (2017)  
in der Tradition der Heiligenlegende

---

In der Gegenwartsliteratur lässt sich ein verstärktes Interesse an religiösen Themen und Fragestellungen beobachten.<sup>1</sup> Zwar kann von einer »Rückkehr der Religion nicht die Rede sein, lässt sich die (teils subkutane) Verbindung von Literatur und Religion doch durch die gesamte Moderne hinweg verfolgen. Dennoch ist das vermehrte Auftreten religiöser Figuren, Motive und Narrative in der Literatur des frühen 21. Jahrhunderts auffällig und erklärungsbedürftig. Die aktuelle Forschung gibt unter anderem zwei Erklärungen: Demnach begibt sich – so die erste, an Leslie Fiedlers berühmten Vortrag von 1968 anschließende Erklärung – die Literatur unter den Bedingungen der Postmoderne (und deren Abkehr von der Abkehr von Religion und Konfessionalität) erneut auf die Suche nach ihren religiösen Wurzeln und Funktionen, im Zuge deren auch religiöse Erzählungen und Traditionsbestände neues Interesse auf sich ziehen.<sup>2</sup> Zugleich setzt – so die zweite Erklärung – mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 eine kritische Debatte über den Konnex von Religion und Gewalt ein, die bis heute anhält und in der es auch um die grundsätzliche Vereinbarkeit religiöser Weltanschauungen mit säkularen Gesellschaftsordnungen geht.<sup>3</sup>

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Ambivalenz, mit der Phänomene des Religiösen in der Gegenwartsliteratur oftmals verhandelt werden: In Texten wie Lukas Bärfuss' *Der Bus (Das Zeug einer Heiligen)* (2005) oder Norbert Gstreins *Eine Ahnung vom Anfang* (2013) erscheint religiöser Glaube zugleich als rätselhaftes Faszinosum und als latente Bedrohung: ihre Protagonistinnen und Protagonisten sind Heilige – und/oder Wahnsinnige und/oder Terroristen.

Die Novelle *Der Mann, der Verlorenes wiederfindet* (2017) des österreichischen Autors Michael Köhlmeier teilt mit diesem literarischen Diskurs die Faszination und Skepsis gegenüber ihrem Gegenstand. Jedoch fällt sie insofern aus dem Rahmen, als die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, nach den Wurzeln und Konsequenzen religiöser Absolutheitsansprüche hier nicht an fiktiven Figuren und in fiktiven Settings durchgespielt wird, sondern in der Auseinandersetzung mit einer konkreten Figur der christlichen Überlieferung – dem heiligen Antonius von Padua – sowie mit dieser Überlieferung selbst.<sup>4</sup> Das Faszinationspotenzial dieses Heiligen erschließt sich nicht auf den

ersten Blick: Im Vergleich zum Wüstenvater Antonius (251–356), dessen Askese in der Eremitage und dessen Kampf mit den Dämonen der Versuchung zum Gegenstand zahlreicher künstlerischer und literarischer Bearbeitungen wurden (man denke nur an E.T.A. Hoffmanns *Die Elixiere des Teufels* oder Flauberts *La tentation de Saint-Antoine*), ist Antonius von Padua (1195–1231) eine weitaus weniger schillernde Figur: Als »Volksheiliger« und »Schlamperpatron« spielt er in der Alltagspraxis gläubiger Katholikinnen und Katholiken bis heute eine Rolle und wird etwa zu Hilfe gerufen, wenn es um das Auffinden verlorener Dinge geht – daher auch der Titel von Köhlmeiers Novelle. Zugleich ist Antonius von Padua als Prediger in die Überlieferung eingegangen: Im Zentrum der Legenden steht durchwegs die göttlich inspirierte Kraft seiner Rede, die Frieden und Gemeinschaft zu stiften, Ungläubige zum Glauben bekehren und selbst die seelenlosen Fische im Meer zu erreichen vermag.

Der vorliegende Aufsatz geht davon aus, dass es genau diese beiden Eigenschaften – die vermeintlich unspektakuläre, zugewandte »Volksnähe« des Heiligen sowie seine Fähigkeiten als Prediger – sind, die Michael Köhlmeier an Antonius von Padua faszinieren. Jedenfalls zeugen sowohl Köhlmeiers literarische Texte (etwa die jüngste Sammlung von Märchen) als auch seine Auftritte als Mythen- und Sagen erzähler von einem besonderen Interesse an Formen des kollektiven Erzählens sowie an der Beziehung zwischen Publikum und Redner.<sup>5</sup> Vor diesem Hintergrund verfolgt der Beitrag zum einen die These, dass Köhlmeiers Erzählung sich als literarische Untersuchung zur Tradition der Antonius-Legenden lesen lässt, deren inhärenten Spannungen sie nachgeht und deren Produktionsmechanismen sie offenzulegen versucht. Es gehört zu den gattungskonstitutiven produktiven Problemen der Legende, dass sie ihren Gegenstand sowohl voraussetzen als auch performativ durch das eigene Erzählen herstellen muss: Die Heiligkeit der Person, von der die Rede ist, bildet zugleich Anlass und Ziel des Erzählens.<sup>6</sup> In diesem zirkulären Projekt muss die Legende zum einen das Verhältnis zwischen individueller Handlungsmacht und göttlicher Vorsehung austarieren – der oder die Heilige muss als Person exzeptionell sein oder es erst werden, wobei ihm oder ihr diese Exzeptionalität als transzendente Auszeichnung zugeschrieben wird. Zum anderen verhandelt die Legende das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv – der oder die Heilige muss sich zwar vom Kollektiv absetzen und abgrenzen, ist aber dennoch angewiesen auf die Anerkennung und Beglaubigung durch eine Gemeinschaft.<sup>7</sup> Während die mittelalterliche Antonius-Biographik dieses triadische Gefüge ausbalancieren, heterogene Überlieferungen harmonisieren und widerständige Elemente tilgen muss, um die Lebensgeschichte des Heiligen zur wirkungsvollen Legende zu modellieren, unternimmt es Köhlmeiers Novelle, die plurale Vielstimmigkeit

und immanente Widersprüchlichkeit der Überlieferung wieder zu entfalten. Dieses quasi-archäologische, quellenkritische Verfahren erfolgt allerdings nicht um seiner selbst willen, sondern dient, so unsere zweite These, der Etablierung einer eigenen, alternativen Version der Antonius-Legende. Über die produktive Umschreibung der Prätexte und die imaginative Füllung ihrer Lücken findet Köhlmeiers Novelle auf die alte Frage, wie sich Heiligkeit konstituiert, eine neue, durchaus überraschende Antwort: Die Macht zur Heiligung kommt hier nicht (wie im Rahmen eines literarischen Textes vielleicht zu vermuten wäre) der göttlich inspirierten Rede zu, sondern dem Kollektiv.

### *Individuum und Transzendenz*

Die älteste Vita über Antonius von Padua (1195–1231) entsteht bereits 1232 und damit kurz nach seiner Heiligsprechung im Jahr nach seinem Tod. Der Verfasser der Vita ist ein anonymer Franziskaner, der, so erklärt er im Prolog, auf das inständige Bitten seiner Mitbrüder (daher der Titel: *Assidua*) die Aufzeichnung in Angriff nimmt.<sup>8</sup> Der Text ist in zwei Teile gegliedert, wobei der erste Teil die biographischen Stationen von Antonius, der vor seiner Namensänderung Fernando heißt, in chronologischer Folge schildert, der zweite eine nach Kategorien sortierte Auflistung jener beglaubigten und päpstlich anerkannten Wunder enthält, die sich nach Antonius' Tod ereignet haben. Die nachfolgenden Antonius-Viten (darunter die von dem französischen Franziskaner Jean Rigaud verfasste Vita von 1300/1315, die sogenannte *Rigaldina*) werden sich auf diese *prima vita* beziehen, biographische Details narrativ ergänzen und die Legende fort- und stellenweise umschreiben.

Im Hinblick auf das in legendarischen Erzählungen per se konfliktäre Verhältnis von persönlicher Handlungsmacht und göttlicher Prädestination scheint die *Assidua* ersterer tendenziell Vorrang einzuräumen. Fernando/Antonius wird als charakterlich herausragender Mann beschrieben, dessen wichtige Lebensereignisse auf persönliche Dispositionen und Entscheidungen zurückzugehen: Der Kampf des jungen Mannes gegen die »Versuchungen des Fleisches«<sup>9</sup> und sein Eintritt in den Augustiner-Orden entspringen ebenso reiflicher Überlegung und persönlicher Größe wie sein Entschluss, zu den Franziskanern überzutreten und als Missionar nach Marokko zu gehen: »Der Eifer, den Glauben zu verbreiten, drängte ihn mit stets zunehmender Kraft und die Sehnsucht nach dem Martyrium, die in seinem Herzen brannte, ließ ihm keine Ruhe mehr« (A, 21). Antonius, dessen Lebensbeschreibung laut Prolog »den Gläubigen ein Beispiel christlichen Verhaltens vor Augen [f]ühren« (A, 13), also zur admirativen Nach-

folge einladen soll, erscheint hier selbst als Nachfolger, dessen Bewunderung für das Martyrium der 1220 in Marokko getöteten Franziskaner ihn seinerseits aufbrechen und das Martyrium suchen lässt. Der Text etabliert dergestalt eine Kette von Vorbild und Nachfolge, die von den franziskanischen Märtyrern über Antonius selbst bis zu dem vorliegenden Text und der von ihm adressierten Gemeinschaft der Gläubigen reicht.

An drei Stellen der *Assidua* spielt das Wirken der Transzendenz jedoch eine entscheidende Rolle: Zum einen wird Antonius' Erkrankung, die ihn zwingt, seine Missionsreise abzubrechen, auf den »Allerhöchsten« zurückgeführt, der »sich seinen Plänen entgegenstellt« (A, 21), zum zweiten wird seine besondere Befähigung zur mitreißenden Rede als göttliches Geschenk beschrieben: Seine Zunge, die »Feder des Heiligen Geistes« (A, 25), dient der Vermittlung zwischen irdischer und göttlicher Sphäre. Ein drittes Mal greift Gott ein, als es nach dem Tod des Heiligen zum Streit um seinen Leichnam kommt, der geradezu bürgerkriegsähnliche Züge anzunehmen droht: »Er, dessen Vorsehung niemals fehlerhaft, ihre Ziele zu erreichen, hatte es tatsächlich geduldet, dass die Leute – um seiner größeren Ehre willen – in solche Verwirrung gerieten, um schließlich darin auf wunderbare Weise das zu vollbringen, was er verfügt hatte« (A, 55). Man spürt dieser Passage, die in leichter Abwandlung in der *Rigaldina* wiederauftaucht, die Verlegenheit des Chronisten an, die von der Masse der Gläubigen ausgehende Gewalt mit dem Wirken der göttlichen Vorsehung in Einklang bringen zu müssen (dazu im nächsten Abschnitt mehr). Schließlich stellen auch die im zweiten Teil aufgelisteten Mirakel direkte Einbrüche der Transzendenz in innerweltliche Zusammenhänge dar – wobei festzuhalten ist, dass sich sämtliche Wunder, von denen in der *Assidua* berichtet wird, nach dem Tod des Heiligen ereignen und auch kompositorisch von der Biographie des ersten Teils separiert sind.

Als Person wird Antonius punktuell immer dann fassbar, wenn die Beziehungen zu seinen Mitmenschen beiläufig thematisiert werden: So verlässt er seine Geburtsstadt Lissabon und wechselt in ein weiter entferntes Kloster, um nicht ständig durch Besuche von Freunden gestört zu werden, und wählt zudem einen neuen Namen, um auch den Nachforschungen seiner Verwandten zu entgehen (vgl. A, 16, 20). Dass das Verhältnis zu den Mitbrüdern zumindest gespannt sein könnte, lässt die zornige Reaktion eines Kanonikers vermuten, der Antonius bei dessen Abreise nach Marokko »voller Bitterkeit« hinterherruft: »Geh! Geh! Auf dass du ein Heiliger wirst ...!« (A, 20) Auch spart die Biographie nicht mit Informationen zur körperlichen Verfassung von Antonius: Sein Kampf mit sexuellen Begierden wird ebenso geschildert wie seine zahlreichen Krankheiten und seine Neigung zur Korpulenz (vgl. A, 30). Zugleich werden diese Strategien der Personalisierung des Protagonisten und seiner identifikatorischen »Anähernung«

an das Publikum (das, vielleicht, ebenfalls mit Begierden, Krankheiten oder Leibesfülle kämpft) erzählerisch durch den Einsatz der direkten Rede untermauert (vgl. A, 18, 20, 39). Ganz ohne den Nimbus von Heiligkeit erscheinen schließlich die Ereignisse rund um den Tod von Antonius: sein Leiden, sein (letztlich unerfüllter) Wunsch, in Padua zu sterben, die Streitigkeiten um seine Leiche, deren in der sommerlichen Hitze schnell einsetzende Verwesung eine hastige, provisorische Bestattung erforderlich macht (vgl. A, 48f.).

Die ungefähr 70 Jahre später entstandenen *Rigaldina* wird diese Elemente des Persönlichen und Körperlichen zugunsten einer transzendenten Überhöhung ihres Protagonisten zurückfahren: Von Krankheiten und Übergewicht ist hier nicht mehr die Rede, der Konflikt mit dem Kanonikerbruder wird zum Beweis enger Freundschaft umgedeutet und auch die Umstände der Beerdigung gänzlich ins Gegenteil verkehrt: »Auch wenn die sommerliche Hitze drückte«, heißt es bei Jean Rigaud, »verbreitete der heilige Körper keinerlei Gestank, sondern verströmte vielmehr einen Duft gleichsam von Aromen und Parfüm, so dass die Menge hinter seinem Duft herzog.«<sup>10</sup> Während die *Assidua* kurz nach der Heiligsprechung verfasst wurde (und den Prozess der Kanonisation deshalb auch en detail nachzeichnet), ist Antonius zur Zeit der Verfassung der *Rigaldina* bereits als Heiliger etabliert – Schilderungen des Allzumenschlichen scheinen dem Verfasser offenbar nicht mehr angemessen. Das schlägt sich auch in der Handlungs-dramaturgie und -motivierung nieder: Die entscheidenden Ereignisse im Leben von Antonius werden nun stärker auf das Walten der Providenz zurückgeführt; der göttliche Plan, die Auserwähltheit des Heiligen und seine Beschirmung durch Gott sind in dieser Vita allgegenwärtig (vgl. R, 16, 28, 35, 37). Diesem Impetus der narrativen Transzendierung der Figur folgen auch die Mirakel-erzählungen über Antonius' Aufenthalt in Frankreich und Oberitalien: Der Zeitraum zwischen 1222 und 1228 fehlt in der *prima vita*, weshalb sich der französische Verfasser anschickt, die Wunder dieser Zeit, von denen er »durch das sichere Zeugnis von Brüdern, deren Tugend außer Frage steht, Kenntnis erlangte« (R, 11), zu ergänzen – und damit den Einbruch der Transzendenz, den das Wunder immer bedeutet, in das heilige Leben herein-zuholen.<sup>11</sup> Erzählerisch schlägt sich diese Programmatik in dem Verzicht auf die direkte Rede nieder. Die wörtlichen Aussagen, die Antonius in der *Assidua* zugeschrieben werden, wurden weitgehend getilgt und durch gebetsähnliche Passagen der Heiligenanrufung ersetzt: Im Unterschied zur *Assidua* kann die *Rigaldina* die Heiligkeit der Figur voraussetzen und die Vita zum bekräftigenden Gebet umfunktionalisieren.

Kühlmeiers Novelle dreht diese Dynamik der providenziellen Glättung und Finalisierung der Legende, wie sie sich im Vergleich von *Assidua* und *Rigaldina*

beobachten lässt, um, ja verkehrt sie geradezu in ihr Gegenteil. Das lässt sich zum einen bereits an der erzählerischen Anlage beobachten. Die einzelnen Lebensstationen – die Kindheit in Lissabon, die Zeit bei den Augustinern und Franziskanern, der Rückzug in die Einsiedelei in Montepaolo, die erstaunliche erste Predigt in Forlì, die Massenpredigten in Padua und der Tod in Arella – werden in Form von Rückblicks- und Erinnerungserzählungen präsentiert, die äußerlich durch einen situativen Rahmen verklammert werden: Die Erzählung spielt am Tag von Antonius' Tod. Zum anderen ist bei Köhlmeier das erzählerische Monopol der Viten fragmentiert. Zwar erzählt auch in *Der Mann, der Verlorenes wiederfindet*, ein »Chronist«, der ebenso wie in der *Assidua* von einer anonymen Zuhörerschaft zum Bericht aufgefordert wird: »Erzähl, Chronist! – Erzähl uns aus seinem Leben!«<sup>12</sup> Jedoch erscheint dieser Chronist weniger als fassbare Figur innerhalb der erzählten Welt denn als körperloser Geist der Erzählung, der zwischen verschiedenen Fokalisierungsinstanzen hin- und herzuwechseln vermag. In die multiperspektivische Beschau des Protagonisten gehen externe Perspektiven (etwa von Seiten seiner Zuhörerschaft oder seiner Mitbrüder) ebenso ein wie seine eigene Wahrnehmung. Damit unternimmt Köhlmeiers Erzählung etwas, das in den mittelalterlichen Viten undenkbar wäre: Sie berichtet aus der Innenperspektive des Heiligen und damit aus dem geheimen Zentrum der Legende.

Diese narrative Auffächerung und Pluralisierung der Antonius-Vita hat im Hinblick auf die eingangs skizzierte spannungsvolle Trias zwei Effekte: Zum einen wird die anonyme Masse, welche die Legendarik als Publikum, Adressatin und Zeugin benötigt, bei Köhlmeier individualisiert und auf ihre Beteiligung an der Produktion von Heiligkeit befragt (dazu im nächsten Abschnitt mehr). Zum anderen wirft Köhlmeiers Novelle, indem sie Antonius selbst zur Fokalisierungsinstanz macht, ein neues Licht auf das alte legendarische Problem, wie sich das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz fassen lässt. Hier stellt sich der künftige Heilige selbst, der angesichts seines Todes das eigene Leben noch einmal Revue passieren lässt, die Frage, was den Menschen zum Heiligen macht und welche Bedeutung dabei individuelle Errungenschaften haben, welche wiederum göttlichen Ursprungs sind. In Köhlmeiers Novelle werden dabei insbesondere jene kurzen Anekdoten aus der *Assidua* herangezogen und weitergesponnen, die Antonius als Person greifbar machen: Seine Disziplinierung sexuellen Verlangens wird als Kampf mit Dämonen inszeniert (vgl. MV, 16 f.), der Bruch mit der Familie durch eine (erfundene) Vorgeschichte plausibilisiert (vgl. MV, 103 f.) und sein schwieriger Charakter insbesondere im Umgang mit den Mitbrüdern gezeigt: »Die Brüder liebten ihn nicht – was hieß: Sie hassten ihn« (MV, 39).

Köhlmeier zeigt Antonius zunächst als typischen Minoriten – das erste Kapitel stellt den Prediger und Beichtvater vor Augen (vgl. MV, 2). Immer mehr wird klar, dass Antonius zwar über eine außergewöhnliche intellektuelle Begabung sowie eine hohe Bereitschaft zur Selbstreflexion und Selbstdisziplin verfügt, zugleich aber zu Hochmut und Ruhmsucht neigt, ja zur Verächtlichkeit gegenüber anderen, vor allem weniger Begabten.

Schon der erste Gedanke in seinem Leben, das musste er sich eingestehen, war hochmütig gewesen. Er hatte gerade laufen gelernt und gelernt, selbst aus dem Becherehen zu trinken, da hatte er in die Welt geblickt und hatte sich gedacht: Dich lerne ich kennen, zeige mir den, der dich anführt, mit ihm will ich mich messen! Er war kein schöner Knabe gewesen, zu breit geraten war er, im Becken und in den Schultern, einen zu kurzen Hals hatte er und kurze Arme und Beine. Seine Augen aber bezauberten immer. (MV, 34)

Den wichtigsten Kampf seines Lebens schiebt Köhlmeiers Antonius mit der eigenen Eitelkeit; die Exzeptionalität des Heiligen entspringt hier weniger einem von Beginn an perfekten Charakter, wie ihn die *Rigaldina* entwirft, sondern einer (vielleicht tatsächlich übermenschlichen) Bereitschaft zur Disziplinierung, Modellierung und Unterwerfung des eigenen Selbst.

Aus der Perspektive von Antonius scheint auch die göttliche Auserwähltheit der eigenen Person weit weniger gewiss, als in den Heiligenviten suggeriert wird: Köhlmeiers Antonius ist ein Zweifler, ein Skeptiker, der sich seiner Beziehung zu Gott nicht sicher ist: »[E]s ist nicht wahrscheinlich«, räsoniert er als junger Mann, »dass ich mitgezählt wurde, es ist nicht gewiss, ob meine Gebete erhört werden, es ist nicht zu erwarten, dass ich wiedererkannt werde beim Jüngsten Gericht, auch wenn ich noch so viele gute Werke vorzuweisen hätte« (MV, 50). Trotzdem ist Köhlmeiers Version der Antonius-Legende nicht »transzendenzfrei« ebenso wie die mittelalterlichen Viten beschreibt sie die berühmte erste Predigt von Antonius in Forlì als entscheidenden Moment einer göttlich initiierten Anagnorisis, in der Antonius sowie allen Anwesenden mit einem Mal bewusst wird, wer er ist:

Die Erinnerung an seinen ersten Triumph, den schönsten, war ein Tanz der Verehrung. Er verehrte den, der in San Mercuriale von der Kanzel herab gesprochen hatte, und er durfte es tun, ohne sich selbst der Eitelkeit zu beziehtigen, denn nicht er war es gewesen, sondern ein anderer, der sich seine Zunge und seine Stimmbänder ausgeliehen und sich ihrer bedient hatte. Alle Predigten nach dieser ersten Predigt waren Nachahmungen gewesen. Er hatte dem nachgeifert, der er gewesen war, ohne damals zu wissen, wer er war in dieser Stunde auf der Kanzel. Auch erinnerte er sich nicht.

was er gesagt hatte; nur, dass er keine seiner vorbereiteten Wendungen gebraucht hatte, daran erinnerte er sich. Er war außer sich gewesen und hatte sein Haus einem anderen überlassen. (MV, 63)

Dem bekannten Wechselspiel von Individualität und Transzendenz, von persönlicher Anstrengung und göttlicher Gnade, fügt Köhlmeier eine weitere, vielleicht spezifisch moderne Dimension hinzu, die in den Heiligenviten keine Rolle spielt. In die offizielle Lebenserzählung ist nämlich eine zweite, erfundene Lebensgeschichte eingewebt, die von dem handelt, was Fernando aufgeben musste, um Antonius zu werden: von der innigen Beziehung zu seinem göttigen, lebensfreudigen, weisen, aber nicht allzu frommen Großvater und von der Liebe zu dessen Stieftochter Basima, einer aus Afrika stammenden Muslima, die Fernando einst heiraten wollte.<sup>13</sup> Diese Geschichte liefert gewissermaßen das fiktive Negativ der offiziellen Lebenserzählung; sie zeigt, was in der Heiligenvita nicht vorkommen könnte: Tugend ohne christlichen Glauben und erotische Liebe über Glaubensgrenzen hinweg – wobei der Großvater die Beziehung zu seiner afrikanischen Geliebten durchaus unter biblische Vorzeichen zu stellen weiß; er nennt sie »die Frau aus Kusch« (MV, 95) und vergleicht sich selbst dadurch mit Mose. Dass Antonius Basima nicht heiraten, sondern stattdessen in den Augustinerorden eintreten wird, ist weder dem Eingreifen Gottes noch einer persönlichen Entscheidung geschuldet, sondern traurigen Umständen: Der Großvater stirbt, die missgünstige Familie verweist seine ungeliebte fremde Frau samt ihrer Tochter des Hauses und der junge Fernando ist schlichtweg zu schwach, um sich diesem Entschluss seiner Angehörigen zu widersetzen.

Auf die Frage nach den Bedingungen von Heiligkeit gibt Köhlmeiers Novelle somit eine dritte Antwortoption: Das Leben eines Heiligen zu leben bedeutet auch, ein anderes Leben zu verpassen. Damit gewinnt die Frage eine moderne, das heißt dezidiert individuelle und mundane Dimension: Lohnt sich das Opfer? Antonius muss sich an seinem letzten Lebenstag dem Gedanken stellen, »dass sein ganzes Leben für die Katz gewesen wäre (MV, 27), wenn es keinen Gott und kein Jenseits geben sollte. Das aber scheint ihm zur Gewissheit zu werden: »Was, wenn das Leben alles war, was er uns zu bieten hatte?« (MV, 130)

### *Individuum und Kollektiv*

Heiligwerdung ist das Ergebnis eines sozialen Prozesses. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurde eine Person dann als heilig anerkannt, wenn sie entweder das Martyrium erlitten oder aber Wunder in Gottes Namen getan hatte und ihre göttliche Erwählung durch Taten oder Worte unter Beweis hatte stellen

können. Dann wurde von ihr erzählt, dann wurde sie nach ihrem Tod angerufen. War Heiligverdung bis ins frühe Mittelalter kein institutionalisierter Prozess, änderte sich das mit den ersten kanonischen Heiligsprechungsverfahren im 10. Jahrhundert.<sup>11</sup> Künftig reagierte die päpstliche Heiligsprechungskommission auf die gemeinschaftliche Anerkennung durch ein Verehrungskollektiv. Die mittelalterliche Heiligsprechung gerade in ihrem Anfangsstadium war damit kein institutionalisierter Top-Down-Prozess, sondern die Reaktion auf ein Verehrungskollektiv: Die *fama sanctitatis* war fundamentaler Bestandteil des Verfahrens. Den Übergang von Heiligverdung zu Heiligsprechung macht Köhlmeier in seiner Novelle transparent: Die Aussagen der unterschiedlichen Personen, die zu Wort kommen, erscheinen zunächst willkürlich zusammengewürfelt. Erst spät, bei der Einspielung des Berichts des Priors, wird den Leserinnen und Lesern vor Augen geführt, dass er vor der Heiligsprechungskommission, der *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*, aussagt (vgl. MV, 132). Ob auch die anderen – nicht-klerikalen – Personen mit ihrem Bericht über den letzten Tag und die letzte Predigt von Antonius vor der päpstlichen Kommission aussagen, bleibt unklar.

Schon vor der Institutionalisierung der Heiligsprechung bedurfte die Behauptung von Heiligkeit der narrativen Plausibilisierung, die durch Erzählungen konstituiert wurde. Oft wurden diese zunächst mündlichen Erzählungen zu Legenden gebündelt und harmonisiert. Heiligkeit stand damit am Ende eines diskursiven Prozesses, der den historisch spezifischen Usancen legendarischen Erzählens verhaftet war. Gerade in der ersten Lebensbeschreibung des Antonius, der *Assidua*, erklärt der Autor, er wolle alles berichten, was er selbst erlebt oder durch Augenzeugen erfahren habe (vgl. A. 14). Der direkte und indirekte Eindruck wird in der Legende zu einer Biographie modelliert.

Auch in den Heiligenviten spielt das Kollektiv eine entscheidende Rolle. Innerhalb der *Diagese* stellt die Masse der Gläubigen jene Folie dar, vor der sich die Heiligkeit des Protagonisten zeigt: Die göttlich inspirierte Kraft seiner Predigten trifft und bewegt, unabhängig von Geschlecht, Stand und Alter, jeden und jede. Ebenso vollziehen sich die wundersamen Heilungen und Bekerungen, von denen in der *Assidua* und *Rigaldina* berichtet wird, an Angehörigen aller gesellschaftlichen Schichten und Gruppen. Gerade diese Mirakelberichte, oft genug Berichte von Heilungswundern, machen die als heilig verehrte Person unter einfachen Menschen beliebt. Ereignen sich die Wunder zu Lebzeiten, zeugen sie von der gnadenhaften Auserwählung durch den transzendenten Gott. Ereignen sie sich nach dem Tod, zeugen sie davon, dass der oder die Heilige bereits im Himmel ist und deshalb erfolgreich Fürsprache bei Gott einlegen kann. Das posthume Wunder erfährt im Kontext des »neue« institutionalisierten

Heiligsprechungsverfahrens eine Aufwertung. Es dient vor der Heiligsprechungskommission als Ausweis der Heiligkeit einer Person: Der oder die Heiligzusprechende ist bereits bei Gott.<sup>15</sup>

Die Menge der Gläubigen ist damit an der Herstellung und Beglaubigung von Heiligkeit entscheidend beteiligt: ohne ein Publikum, an dem sich die Macht der Rede erweisen, ohne eine Gemeinschaft, die sich unter seiner friedensstiftenden Gegenwart zum Besseren wandeln kann, wäre die Heiligkeit des heiligen Antonius nicht denkbar. In der *Assidua* ist das Kollektiv darüber hinaus auch direkt in das Verfahren der Heiligsprechung eingebunden:

Alle fordern sie mit allen Mitteln, mit einer Stimme und vom selben Wunsch besetzt. Abgeordnete an die Kurie zu schicken, die dort um die Heiligsprechung des seligen Antonius bitten sollten. Man organisiert eine feierliche Versammlung des Klerus und des Volkes, um die Sache zu besprechen. Einstimmig kommt man darin überein, den gemeinsamen Wunsch der großen Versammlung zu erfüllen. Was gibt es dazu noch mehr zu sagen? Es schreibt der Bischof zusammen mit dem Klerus und der Bürgermeister zusammen mit den Adeligen und dem Volk – und es war noch kein Monat seit dem Tod des Heiligen vergangen, da schickte man schon Abgesandte an den Apostolischen Stuhl, die wegen ihrer Rechtschaffenheit einflussreich und wegen ihres Standes respektiert waren. (A, 62)

Trotz ihrer entscheidenden Rolle für das Heiligsprechungsverfahren ist die Menge in den Viten nicht eindeutig positiv gezeichnet, sondern stellt eine ambivalente, schwer kontrollierbare Größe dar. Nach dem Tod von Antonius im Klarissinnen-Kloster in Arecella müssen Bürger des angrenzenden Dorfs Capodiponte das Kloster umstellen, um die andrängenden Massen, die den Leichnam sehen und berühren wollen, am gewaltsamen Eindringen in das Haus zu hindern. Schließlich führt der Streit zwischen den Bewohnern und Bewohnerinnen aus Capodiponte und Antonius' Mitbrüdern aus Padua, wem der Leichnam zuzusprechen sei und wo die Bestattung erfolgen solle, zu erbitterten und blutigen Auseinandersetzungen, die einen krassen Bruch zum antonionischen Programm der Friedens- und Gemeinschaftsstiftung darstellen (vgl. A, 50 ff.; R, 64f.). In der *Rigaldina* wird von massenhysterischen Phänomenen schon zu Antonius' Lebzeiten berichtet:

Nachdem sich, durch diese und ähnliche Begebenheiten, der Ruf seiner Predigt verbreitet hatte, wuchs die Verehrung des Volkes ihm gegenüber dermaßen, dass jeder sich vom Eifer getrieben herzlich bemühte, ihn zu berühren, wenn er hin und her ging. Und oft riskierte er, von der Menge zerdrückt zu werden, wenn ihm nicht eine Eskorte von starken jungen Männern beschützt hätte. (R, 57)

Die öffentlichen Reaktionen auf Antonius erinnern an überzeitliche Verehrungsdynamiken, in denen der oder die Verehrte zwar erst in der Anerkennung und Beglaubigung durch die Masse geboren wird, zugleich aber immer Gefahr läuft, ihrer übermäßigen Huldigung zum Opfer zu fallen.

Auch der legendarische Text selbst, der den Weg zur Heiligkeit nachzeichnet und legitimiert, ist auf das Kollektiv als konstitutive Größe angewiesen. Auf extradiegetischer Ebene ist es Publikum, Adressatin und Zeugin des legendarischen Erzählens: Der Verfasser der *Assidua* begründet seine Aufzeichnung mit den Bitten seiner Brüder, die Geschichte von Antonius aufzuschreiben – und zugleich speist sich seine Erzählung aus den mündlichen Erzählungen der Zeitzeugen und -zeuginnen. Die Wahrheit des Erzählten resultiere, so argumentiert er, aus der Authentizität ihres Zeugnisses: »Nicht anders haben es Markus und Lukas beim Verfassen ihres Evangeliums getan. Und so verfuhr auch der heilige Gregor in seinem ›Dialog, in dem sein Diakon Petrus der Gesprächspartner ist: Gemäß dem Zeugnis des Heiligen selbst hat er das, was er erzählt, ausschließlich von glaubwürdigen Personen erzählt bekommen« (A, 14). Schließlich ist die Gemeinschaft der Gläubigen Adressatin des legendarischen Erzählens, welches ihr zur Erbauung dienen und sie zur christlichen Nachfolge animieren soll: Die Zirkularität der Legende, die ihren heiligen Gegenstand zugleich voraussetzen und hervorbringen muss, betrifft auch ihre Rezeptions- und Produktionslogik, in der das Kollektiv zugleich Ursprungsgrund (als Zeugenschaft und Erzählanstöß) und Ziel (als zu erbauende Leserschaft) des Erzählens darstellt.

Es wäre zu vermuten, dass eine literarische Erzählung des frühen 21. Jahrhunderts, die eine Revision und Reaktualisierung der Antonius-Vita unternimmt, sich insbesondere für die Verbindungen zwischen Religion und Gewalt interessiert, wie sie in den mittelalterlichen Viten angelegt sind. Das ist bei Köhlmeier nicht der Fall: Der Streit um die Leiche und die Ausschreitungen bei ihrer Überführung nach Padua, von denen die Viten berichten, werden ausgespart (die Erzählung endet mit dem Tod von Antonius); auch die massenhysterischen Phänomene, die die Viten andeuten, finden bei Köhlmeier keine besondere Beachtung. Im Zentrum der Betrachtung steht hier die Beziehung zwischen dem Heiligen und dem Kollektiv: Was interessiert die Menschen an Antonius? Und was interessiert Antonius seinerseits an den Menschen?

Was die Menschen an Antonius anzieht, scheint mehr der Diskurs um den Heiligen, »Il Santoz, »das Idol« (MV, 9), zu sein als die Person selbst: Die von ihm vollbrachten Wunder werden in *Der Mann, der Verlorenes wiederfindet* nicht unter Berufung auf glaubwürdige Zeuginnen und Zeugen berichtet, sondern von dem (offenbar eher skeptischen) Chronisten durchweg im Konjunktiv der indirekten Rede präsentiert: »Zu den Fischen habe er gepredigt in Rimini und

die Fische hätten Wort für Wort seine Predigt mit den Mäulern nachgebildet; »Der Heilige aber habe das Bein vom Boden aufgehoben, grau sei es schon gewesen, habe den Stumpf bekrenzt [...] Und siehe das Bein sei in Windeseile angewachsen« (MV, 66). Bei Köhlmeier sind es nicht die Wunder selbst, denen das Potenzial zukommt, Gemeinschaft und Frieden zu stiften, sondern die Rede über die Wunder, die sich »über Felder, Dörfer, Märkte, Schenken, Poststationen, Klöster und Magistrate verbreitet« (MV, 67) und die versprengten Gläubigen zu einer Erzählgemeinde zu verbinden scheint.

Im Unterschied zur legendarischen Überlieferung ist die Macht der Predigt bei Köhlmeier jedoch nicht nur positiv konnotiert. Seit ihren Anfängen steht die Rhetorik unter dem Verdacht, ein Werkzeug zur Manipulation des Publikums zu sein, das sich zum Guten ebenso wie zum Bösen nutzen lässt.<sup>16</sup> Diese ambivalente Macht der Rede schlägt sich bei Köhlmeier in einer entsprechend ambivalenten Rezeption auf Seiten des Publikums nieder: Antonius' Predigten, verbinden seine Zuhörerinnen und Zuhörer nicht nur zu einer Erzähl- und Zuhörgemeinde, sondern verfügen ebenso über das Potenzial, Gemeinschaften zu spalten – scheinen seine Zuhörerinnen und Zuhörer doch stets nur zu hören, was sie hören wollen. Anselmo, der Schuster von Camposampiero, schwört, Antonius habe in seiner letzten Rede über das Nichts gesprochen, das größer und mächtiger sei als alles, was man sich vorstellen könne (vgl. MV, 69ff.). Der Bäcker Filippo Fedrizzi widerspricht: Antonius letzte Predigt sei in Wahrheit eine politische gewesen, es sei um die Mongolen und die Bedrohung durch den Islam gegangen (vgl. MV, 81ff.). Der Bauherr Guiseppo d'Este glaubt wiederum, Antonius habe über den Hass gesprochen – »der Nächstenliebe müsse der Nächstenhass zur Seite gestellt werden, darum sei es in der Predigt gegangen und um nichts anderes« (MV, 90). Die pockennarbige Sünderin Ginevra della Maria, die aus dem entfernten Mantua angereist ist, um bei Antonius die Beichte abzulegen, weiß hingegen: »Antonius habe ganz gewiss nicht über den Hass gepredigt, sondern über die Liebe; dass die Liebe, wenn sie ehrlich empfunden werde, mit keinem irdischen Maßstab gemessen werden dürfe, denn sie sei nicht von dieser Welt« (MV, 106).

Was die Zuhörer und Zuhörerinnen von Antonius' Rede zu verstehen glauben, scheint mehr mit ihrem jeweiligen Charakter, ihren individuellen Erfahrungen und ihrer Weltanschauung zu tun zu haben als mit dem eigentlich Gesagten. Die Predigt hat bei Köhlmeier eher das Potenzial, bestehende Differenzen zu vertiefen, als gemeinschaftliche Verbindung zu stiften: Die Auseinandersetzung um Deutungshoheit, die die Interpretation und Beanspruchung von Heiligkeit bestimmt, setzt in Köhlmeiers Darstellung schon zu Antonius' Lebzeiten ein. Allerdings ist es nicht der Redner selbst, der, sich der rhetorischen Werkzeuge

selbstbewusst bedienend, seine willfährigen Zuhörerinnen und Zuhörer in die ein oder andere Richtung lenkt, sondern es ist das Publikum, das je nach Verfasstheit und kontingenter Stimmung auf die Rede des »Heiligen« auf die ein oder andere Weise reagiert: Die Kluft zwischen Redner und Publikum wird nicht von der göttlich inspirierten Rede überwunden, sondern – wenn überhaupt – von der Glaubensbereitschaft seiner Zuhörer und Zuhörerinnen. Antonius erscheint in *Der Mann, der Verlorenes wiederfindet* ohnehin wenig volksnah. Vielmehr befürchtet er, seine von Gott geschenkte Redegabe »an Narren und Speichel-lecker« (MV, 62) zu verschenken: Der »Schlamperpatron« ist bei Köhlmeier ein tendenziell elitärer Volksverächter.

Köhlmeier modifiziert in seiner Reflexion der Heiligwerdung eines Menschen die mittelalterliche Balance von Transzendenz, Kollektiv und Individuum. Er macht mit der Auffächerung der Figur in vielfältige Erinnerungsstränge das unmittelbare Verehrungskollektiv stark. Dieses Kollektiv versammelt sich am Sterbetag nicht nur zur letzten Predigt, sondern auch, um der »Aufsahrung eines Heiligen in den Himmel« (MV, 11) beizuwohnen – Köhlmeier spielt das Kollektiv in seiner unmittelbaren Bedeutung für die *fama sanctitatis* ein. Auch ein weiteres Kollektiv wird durch den Titel der Novelle betont: In der religiösen Praxis fungiert Antonius als »Volksheiliger«. Als Patron für das Verlorene gilt er aufgrund der Überlieferung, dass ein junger, unzufriedener Mönch Antonius Predigtbuch gestohlen habe. Als der Mönche daraufhin von Erscheinungen geplagt wurde, brachte er Antonius sein Buch schnell wieder zurück. Wie auch bei anderen beliebten »Volksheiligen« und Nothelfern führt ein Anhaltspunkt in den Viten zu einer spezifischen Funktion in der christlichen Alltagspraxis. Durch solche Erzählungen gewinnt ein Heiliger für ein großes Kollektiv jenseits der kirchlichen Institutionalität oder Heiligsprechung eine Alltagsbedeutung. Durch die doppelte Betonung des Kollektivs reduziert Köhlmeier die mittelalterliche Trias von Transzendenz, Kollektiv und Individuum zu einer Dualität: Heiligkeit entsteht in der Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv. Die Transzendenz als handelnde Macht kommt nur an einer einzigen Stelle vor, in der ersten Predigt.

Man könnte sogar den Eindruck gewinnen, dass Köhlmeier nicht nur die Transzendenz, sondern auch das Individuum aus dem Prozess der Heiligwerdung streicht. Der Kontakt zur Transzendenz wird Antonius zwar von außen zugeschrieben, er selbst löst ihn aber gerade nicht ein. Er trägt zu seiner Heiligwerdung in der Novelle wenig bei: Antonius ist nicht verehrens-wert, nicht fromm, nicht im Kontakt zu Gott – dem vermeintlich göttlich inspirierten Prediger fällt nicht einmal ein Gebet ein. Zweimal berichtet die Novelle, dass Antonius keine Worte des Gebets findet (vgl. MV, 18, 146). Beide Male wird er

in auffälligem Gegensatz zu seinem Ordensbruder Franz von Assisi gezeichnet, der das ist, was Antonius nicht ist: fromm und demütig. Franz, der *alter Christus*, scheint deutlich verehrenter, am Ende aber wird Antonius sogar schneller heiliggesprochen als sein Ordensbruder (vgl. MV, 135). Direkt erwähnt wird Franziskus – wohl kaum zufällig – im legendarischen Zusammenhang: Matteo Graziani erzählt »dem Chronisten Thomas von Celano, der die *Vita prima S. Francisci* geschrieben hatte und nun über der *Vita prima di S. Antonio* saß,« (MV, 58) von einem Traum. Nun hat der Franziskaner Thomas von Celano zwar mehrere Viten seines Gefährten Franziskus verfasst, darunter auch die bei Köhlmeier erwähnte, von Papst Gregor IX. 1228/29 in Auftrag gegebene *Vita prima*,<sup>17</sup> aber in seinem Werk findet sich keine Vita zu Antonius.<sup>18</sup> Umgekehrt aber erzählt die *Legenda Assidua*, die erste Lebensbeschreibung des Antonius, mehrfach von der franziskanischen Ordensgründung und deren Gründungsgestalt Franz von Assisi – so ausführlich, dass sie bis heute als wichtige Quelle für die Ordensgründung gilt.<sup>19</sup>

Franz von Assisi bezeichnet sich selbst in seinem Testament als »idiota et ignorans«,<sup>20</sup> wohl um seine Unbildung, sein mangelndes theologisches und biblisches Wissen zum Ausdruck zu bringen. Gehorsam, Demut und Gebet sind seine Ideale – Ideale, die auf Köhlmeiers Antonius gerade nicht zutreffen.<sup>21</sup> Das Gebet ist für ihn ohnehin nur eine »Waffe der Ablenkung« (MV, 26), in der der Mensch mit sich selbst spricht (vgl. MV, 37). Stattdessen gibt Antonius eine Gebetspraxis vor, indem er seine Notizbücher mit Titeln wie »Gedanken zum Morgengebet« oder »Über die Demut« beschriftet (MV, 20), de facto aber seine rhetorischen Überlegungen und Übungen darin einträgt. Köhlmeier setzt hier die Rhetorik an die Stelle des Morgengebets, letztlich ist aber auch dies ein inhaltsleeres Stammeln: Statt monoton-einsamer Wiederholung alter Gebetsformeln sagt Antonius täglich still das Alphabet, Vokale, Konsonanten und Diphthonge auf – »llas Exerzitium des Redners« (MV, 19), das er seiner Berufung als »Worttrommler« (MV, 19) zugrunde legt. Um Sprachkunst als solche, gar um erbauliche Inhalte, geht es nicht. Durch den Kontrast zu Franziskus erscheint die Heiligkeit des Antonius umso mehr als eine gemachte, hergestellte Heiligkeit: Menschen aus seinem Umkreis wählen Antonius dazu, er selbst trägt dazu ebenso wenig bei wie eine transzendente Macht. Franziskus hingegen löst das Ideal des demütigen Christusbefolgers und eifrigen Beters ein.

Die Trias von Transzendenz, Kollektiv und Individuum verschwindet somit auch nicht aus Köhlmeiers Novelle, sondern bleibt über die intertextuellen Verweise auf die Antonius-Viten sowie über die Anspielungen auf Franziskus als Deutungsfolie präsent. Allerdings tut sich in Köhlmeiers postmoderner Überschreibung der Antonius-Legendarik eine Kluft zwischen Diskurs und

Histoire auf, also zwischen dem, was über Antonius gesprochen wird – den Einschätzungen seiner Mitmenschen, dem Heiligsprechungsverfahren, der Überlieferung – und dem, was eigentlich auf Handlungsebene geschieht. Für die Etablierung von Heiligkeit, so suggeriert Köhlmeiers Novelle, genügt die Überzeugung eines Kollektivs, das in seinem Sprechen über den (vermeintlich) Heiligen dessen individuelle Exzeptionalität und transzendente Auserwähltheit herstellt.

### *Heiligkeit und Sprache*

An dem Gegensatz zu Franziskus entspinnt Köhlmeier aber noch eine weitere Diskussion, die Frage nach der Macht oder Ohnmacht von Sprache. Antonius muss sich in Köhlmeiers Novelle an seinem letzten Lebenstag mit dem Frühstücksbrot füttern lassen. In der Interpretation des Priors des Klosters lässt Antonius diese Erniedrigung »aus purer Demut zul, ohne Widerstand, wie ein Kind oder ein Idiot« (MV, 115). Franz von Assisi, so erinnert sich der Prior, habe aus der Anrede *idiot*a durch seine Neider und Herabsetzer zwar einen Ehrentitel gemacht (vgl. MV, 119); aber für den Prior hat längst eine neue Zeit begonnen, die »mit Einfalt allein nicht mehr zu bewältigen« ist (MV, 119). Das innerhalb der franziskanischen Ordensfamilie positiv besetzte *idiot*a-Ideal wird als veraltet zur Seite geschoben und mit der Diskussion über die Möglichkeiten von Sprache verknüpft. Der Idiot, Franziskus, nämlich singe und tanze; die neue Zeit aber brauche Prediger, die mit Worten operierten und so viele Bücher gelesen hätten, wie es Antonius getan habe (vgl. MV, 120). Antonius eignet sich offensichtlich deshalb zum Prediger, weil er belesen ist und über ein »lautes Organ« (MV, 199) verfügt. Köhlmeier reduziert seine Sprachkunst auf die passive Bücherkenntnis, eine kräftige Stimme und seine geheimen, morgendlichen Alphabetrezitationen.

Die berühmte Redekunst des Heiligen, der in den Viten die Fähigkeit zugeschrieben wird, jeden und jede in der Zuhörerschaft zu erreichen und zu bewegen, bleibt schon in den mittelalterlichen Texten vage. Interessanterweise finden sich in den Viten keine Aussagen dazu, worüber Antonius eigentlich predigte: Dokumentiert wird die Wirkung des Gesagten, nicht das Gesagte selbst.<sup>22</sup> Wirkungspsychologisch erfüllt diese Lücke eine wichtige Funktion, lässt sie doch ein Geheimnis bestehen, das von Seiten der Leserinnen und Leser imaginativ-schneidervoll gefüllt werden kann: Wie muss es gewesen sein, Antonius zuzuhören? Wovon hat er gesprochen? Köhlmeier stellt die Wirkmechanismen der Predigt bei den damaligen Zuhörerinnen und Zuhörern ins Zentrum seiner Novelle, entmystifiziert Antonius Predigten aber zugleich, indem er die Lücke

schließt: Die Aussagen, die Antonius in den Mund gelegt werden, sind vielleicht poetisch und ergreifend – weltbewegend und bewusstseinsweiternd sind sie jedoch nicht: »Die Worte schwinden mir, so heißt es etwa in der berühmten ersten Predigt, »mir ist, als würden mir gleich die Sinne schwinden. Wenn ihr die Nähe Gottes spürt und ihr ihm eilig ein Gebet zurufen wollt, das allein euer eigenes Gebet ist, und die Worte nicht findet ... kennt ihr diesen Schmerz in der Brust? Ihr kennt ihn. Und so geht es mir jetzt« (MV, 60). Antonius beginnt seine Karriere als Prediger also mit einer Reflexion über die Grenzen der Sprache: Dieser Zweifel an der Eignung von Sprache, als Medium des Ausdrucks und der Verständigung zu dienen, lässt sich über die gesamte Erzählung hinweg verfolgen. Er zeigt sich zum Beispiel in der Tatsache, dass für Antonius' Zuhörerinnen und Zuhörer die tatsächlichen Inhalte der Predigt gar nicht so wichtig zu sein scheinen. Auch als Antonius am Ende der *Novelle* seine letzte Predigtbühne betritt, beginnt er seine Ansprache mit der paulinischen Leugnung der Kraft der Sprache und der menschlichen Weisheit. Antonius beruft sich auf Paulus, der »nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit« (MV, 126) predigte, sondern nur eines wusste: von Christus als dem Gekreuzigten zu erzählen – nicht mit rhetorischer Kunst, sondern aus Gottes Kraft heraus. Antonius ist bei seiner letzten Predigt ohnehin nicht mit seiner Aufmerksamkeit beim Publikum, sondern innerlich mit der Erinnerung an seinen Großvater und an seine große Liebe Basima beschäftigt. Wovon er spricht, bemerkt er selbst kaum:

Bekommen machte ihn ein Gedanke: dass – was immer er auch sagte, ob er mit Menschen- und Engelszungen redete oder ob sein Mund voll des Fluchens, voll Lug und Trug wäre und seine Zunge Mühsal und Unheil anrichtete und wenn nur La-la-la oder Ei-ei-ei oder Tschim-bum Tschim-bum über seine Lippen kämen – dass die Dreitausend von seinen Worten ergriffen wären, als drückte einer aus, was sie so lange schon sprachlos dachten ... (MV, 104)

Mit den »Menschen- und Engelszungen« zitiert Köhlmeier erneut Paulus, diesmal sein »Hohelied der Liebe«, das aller menschlichen Sprach- und Redekunst eine Absage erteilt (1 Kor 13,1 f.).<sup>23</sup> Dennoch spielt das Erzählen auch in Köhlmeiers *Novelle* eine zentrale Rolle, allerdings nicht in Gestalt einer individuellen, genialischen Rede, sondern in Form der mündlichen Überlieferung durch ein Kollektiv. Köhlmeiers Erzählung über den großen Prediger Antonius verlagert die Macht der Predigt, die im Zentrum der Antonius-Legendarik steht, vom Heiligen auf das Publikum. Zum einen hängt die Wirkung des Gesagten von dessen Disposition ab: Die Rede kann, selbst als inhaltsleeres »La-la-la oder Tschim-bum Tschim-bum« die Zuhörerinnen und Zuhörer zur Gemeinschaft

verbinden, ebenso aber auch bestehende Differenzen vertiefen – je nachdem, auf welche Bedürfnisse, welche Stimmungen, welche Glaubensbereitschaft sie bei ihnen trifft.<sup>24</sup> Zum anderen kommt bei Köhlmeier dem Kollektiv (und nicht dem Prediger) die Macht zu, den Lauf der Welt zu verändern. Die Berichte der Zeuginnen und Zeugen münden in die Heiligsprechung, die Erzählungen der Gläubigen kondensieren zur Legende: Über die Macht, einen Menschen immer wieder zum Leben zu erwecken, verfügt bei Köhlmeier nicht der Heilige, sondern das Kollektiv mit seiner *oral poetry* – Köhlmeier stellt damit die Heiligen-Legende gewissermaßen vom Kopf auf die Füße.

Zur Poetik der Legende gehört, dass sie das Flüchtige des heiligen Lebens in ihrem Erzählen bewahren und speichern will: Jean Rigaud verfasst die Biographie, wie er in seinem Prolog schreibt, »damit die Wunder nicht in Vergessenheit geraten und allmählich aus der Erinnerung der Brüder verschwinden, weil man vergessen hat, sie aufzuzeichnen« (R 11). In diesem Bestreben ähnelt die Schrift der Reliquie: Beide erfüllen die Funktion, Heiligkeit über den Tod der individuellen Person hinweg zu bewahren und in Gestalt manifester Dinge (Schriftzeichen, Körperteile) haltbar zu machen. In der *Rigaldina* tritt dieser Konnex zwischen Erzählung und Reliquie deutlich zu Tage. Hier ist es die Zunge des Heiligen Antonius, die als Reliquie die Heiligkeit des Verstorbenen posthum bestätigt:

Die Zunge des Heiligen, die überall Worte der Wahrheit verbreitet hatte, wurde gemeinsam mit seinen sterblichen Überresten in Gegenwart des Bruder Bonaventura, damals Generalminister, später durch Gregor X. zum Kardinal und Bischof von Albano erwähnt, von einem zum andern Ort gebracht. Schließlich wurde diese Zunge, die Urteile der Wahrheit verkündet hatte, so schön, frisch und rot aufgefunden, als wäre dieser Körper erst vor Kurzem begraben worden. Auf diese Entdeckung hin jubelte Bonaventura, zeigte den Beistehenden die Zunge und sagte mit lauter Stimme, dass dieses Wunder bestätige, dass der Mann Gottes die unsterbliche Wahrheit verkündet habe. (R, 58)

Die rosige Zunge ist Zeichen für die Wahrheit der göttlichen Kunde – und für die Wahrheit der Vita selbst, die von Antonius' Leben und Sterben berichtet.

Es verwundert nicht, dass Köhlmeiers Novelle diese legendarische Poetik nicht fortschreibt, im Gegenteil: Die Erzählung (ebenso wie ihr heiliger Protagonist selbst) stehen der Fähigkeit der Rede, Wahrheit zu vermitteln, äußerst skeptisch gegenüber. Die Macht des kollektiven Erzählens, den Heiligen als solchen zu erschaffen und im Bewusstsein der Gläubigen lebendig zu halten, ist groß; als Medium wirklichen Verstehens scheint die Sprache hingegen weniger tauglich. Entsprechend ereignen sich die zwischenmenschlichen Begegnungen, mit denen

die Novelle durchaus versöhnlich schließt, leise und fast ohne Worte: Bruder Amarildo, der »beseelt von der Nachfolge der Nachfolge der Nachfolge« (MV, 31) das Erbe von Antonius weitertragen wird, nimmt dem Heiligen eine stumme Beichte ab – und die Sünderin Ginevra della Maria erhält von Antonius eine ebenfalls stumme Absolution. Verständigung und Liebe sind auch in Köhlmeiers Legende möglich, finden aber allen voran dort statt, wo kein Sprechen mehr nötig ist. Beschränkt scheint im Zeitalter des Internets und der kurzlebigen (Literatur-)Märkte auch die Brauchbarkeit der Literatur als Erinnerungs- und Speicherinstanz. Die Zunge des Rhetorikers und die Schrift der Überlieferung, beide erweisen sich aus postmoderner Sicht als tote Medien. Doch ganz hoffnungslos schließt die Erzählung nicht, scheint sie doch an ihren Rändern – im Titel, im ersten und im letzten Satz – einen Hinweis darauf zu geben, wo der Heilige weiterleben könnte: Im Alltag derer, die an ihn glauben, als der Mann, der Verlorenes wiederfindet. Im Kollektiv also. Die Entmachtung der Predigt und die Ermächtigung des Kollektivs, die Skepsis hinsichtlich menschlicher Redekunst und der Glaube an die Kraft des kollektiven Erzählens hängen bei Köhlmeier ganz unmittelbar zusammen. Aus dieser Perspektive verwundert es auch nicht mehr, dass Köhlmeier seine Novelle nicht dem Wüstenvater Antonius widmet, dessen diabolisch-eremitäre Lebensgeschichte Gegenstand zahlreicher literarischer Bearbeitungen wurde, sondern seinem Namensvetter Antonius von Padua, der in der leisen, religiösen Praxis der »Volksfrömmigkeit« noch immer lebendig ist.

### *Anmerkungen*

---

- 1 Diese Beobachtungen teilen weite Teile der Forschung; vgl. Albrecht Grözinger, Andreas Mauz, Adrian Portmann, *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*, in: dies. (Hg.), *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg 2009, 1–19; Michael Braun, *Probebohrungen im Himmel. Zum religiösen Trend in der Gegenwartsliteratur*, Freiburg u.a. 2018, 15–31; Christoph Gellner, *Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion? Erkundungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, in: Michael Durst, Hans J. Münk (Hg.), *Religion und Gesellschaft*, Fribourg 2007, 197–240.
- 2 Vgl. dazu auch Leslie Fiedler, *Überquert die Grenze, schließt die Lücke (1968)*, in: Uwe Wittstock (Hg.), *Roman oder Leben. Postmoderne in der deutschen Literatur*, Stuttgart 1991, 14–39 sowie Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt/Main 2001, 9–15.
- 3 Vgl. Braun, *Probebohrungen im Himmel*, 15 sowie Michael Braun, *Gegenwartsliteratur. Postmoderne*, in: Daniel Weidner (Hg.), *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart 2016, 199–203, hier 199. Braun sieht Fiedlers Rede von 1968 sowie 9/11 als Epochenzäsuren, die jeweils Effekte auf die literarische Verhandlung von Religion zeitigten.

- 4 Interessanterweise hat Köhlmeiers Novelle bislang wenig Wiederhall im literaturwissenschaftlichen Diskurs, wohl aber im theologischen erhalten; vgl. Benjamin Laven, *Michael Köhlmeier schreibt eine moderne Heiligenlegende. Vita Antonii*. in: *Herder Korrespondenz*, 10 (2017), 52; Erich Garhammer, *Antonius - »Schlamperpatron oder doch mehr?*, in: *Feinschwarz. Theologisches Feuilleton*. 13.6.2018: <https://www.feinschwarz.net/antonius-schlamperpatron-oder-doch-mehr/> [letzter Zugriff 2.2.2020].
- 5 Vgl. Michael Köhlmeier, *Die Märchen*, München 2019; zu den Erzählprojekten siehe die Reihen *Michael Köhlmeier erzählt Sagen des klassischen Altertums* oder *Biblische Geschichten. erzählt von Michael Köhlmeier* (BR, ARD Alpha, ORF).
- 6 Vgl. Elke Koch, *Legende*, in: Weidner (Hg.), *Handbuch Literatur und Religion*, 245–249, hier 247.
- 7 Dieser Zusammenhang steht im Zentrum eines seit 2019 laufenden Forschungsprojekts zum Thema »Heiligenviten« im WIN-Kolleg der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Am Projekt beteiligt sind neben den Verfasserinnen Nicolas Detering (Universität Bern) und Beatrice von Lüpke (Universität Tübingen). Heiligkeit wird in diesem Projekt im Sinne einer Zuschreibung, nicht als Resultat einer Kanonisation verstanden.
- 8 Vgl. die Einleitung von Andreas Murk in: ders. (Hg.), *Assidua. Eine Biographie des heiligen Antonius von Padua*, Würzburg 2018, 9–11, hier 10.
- 9 Andreas Murk (Hg.), *Assidua. Eine Biographie des heiligen Antonius von Padua*. 16: im Folgenden zitiert unter der Sigle A mit Angabe der Seitenzahl.
- 10 Andreas Murk (Hg.), *Rigaldina. Eine Biographie des heiligen Antonius von Padua*. Würzburg 2018, 67; im Folgenden zitiert unter der Sigle R mit Angabe der Seitenzahl.
- 11 Zum Wunder vgl. Koch, *Legende*, 248.
- 12 Michael Köhlmeier, *Der Mann, der Verlorenes wiederfindet*, München 2017, 33; im Folgenden zitiert unter der Sigle MV mit Angabe der Seitenzahl.
- 13 Köhlmeiers Einspielung dieser Liebeserzählung rekurriert dabei auf einer weiteren Funktion des Antonius in der Volksfrömmigkeit: Er ist nicht nur der Patron für das Verlorene, sondern auch der Patron der Liebenden.
- 14 Vgl. als Überblick Wilfried Schulz, *Heiligsprechung*, in: Walter Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Breisgau 1995, Bd. 4, Sp. 1328–1331; Marcus Sieger, *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, Bd. 23), Würzburg 1995, 14–82.
- 15 Vgl. Schulz, *Heiligsprechung*, Sp. 1328–1331; Sieger, *Heiligsprechung*, 357–405.
- 16 Vgl. etwa die berühmte Kritik an der Rhetorik als wahrheitsverfälschende »Schein-kunst bei Platon, *Gorgias*, in: ders., *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. hg. von Gunther Eigler, Bd. 2, 269–503 [465 b–d].
- 17 Vgl. Thomas von Celano, *Erste Lebensbeschreibung oder Vita des hl. Franziskus I Cl.* in: Dieter Berg, Leonhard Lehmann (Hg.), *Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, Kevelaer 2014, 195–288.
- 18 Vgl. Erich Wenneker, *Thomas von Celano*, in: Traugott Bautz (Hg.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Nordhausen 1996, Bd. 11, Sp. 1379–1382.
- 19 Vgl. Kajetan Esser, *Anfänge und Ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, 5.
- 20 *Das Testament [Test]*, in: Berg, Lehmann (Hg.), *Franziskus-Quellen*, 59–62.
- 21 Dass Köhlmeier den Gegensatz zwischen Antonius und Franziskus gerade an der Gebetspraxis festmacht, hat einen historischen Hintergrund: Franziskus hat Antonius 1221 erlaubt, die Ordensbrüder theologisch zu unterrichten – unter der Bedingung,

dass er dabei den Geist des Gebets nicht auslösche; vgl. Thomas Dienberg, *Die wiedergefundene Sprache, oder: Was wir vom hl. Antonius lernen können*, in: *Wissenschaft und Weisheit* (2018), 271–278, hier 271.

- 22 Die Predigten des Antonius sind teilweise überliefert: Achille M. Locatelli (Hg.), *Sancti Antonii Patavini Sermones Dominicales et in Solemnitatibus*, Padua 1896–1905; Sophronius Clasen (Hg.), *Lehrer des Evangeliums. Ausgewählte Texte aus den Predigten des hl. Antonius von Padua* (= *Franziskanische Quellenschriften*, Bd. 4), Weil 1951.
- 23 »Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich prophetisch reden könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, sodass ich Berge versetzen könnte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts« (1 Kor 13,1f., Luther-Übersetzung).
- 24 Damit ist dieser Beitrag insgesamt skeptisch im Hinblick auf den spirituellen Gehalt von Köhlmeiers *Novelle*. Für eine andere Position vgl. Josef Epping, *Das Leben - ein Kunstwerk Gottes. Anstöße aus Köhlmeiers Antonius-Erzählung*, in: *Geist und Leben*, 92(2019)1, 97–105. Garhammer endet seine Beschreibung der *Novelle* sogar mit folgendem begeisterten Gesamturteil: »[Köhlmeier] bringt ihn [Antonius] durch seine *Novelle* neu zum Leuchten« (Garhammer, *Antonius*). Für eine optimistische Position in Bezug auf die Wirkmacht des gepredigten Wortes in der *Novelle* vgl. Dienberg, *Die wiedergefundene Sprache*.