

Susanne Köbele

Die Illusion der »einfachen Form«

Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende

für Rainer Warning

Abstract: Saints' lives occupy a fluctuating position between cult and art which challenges their claim to be a devout and unpretentious 'simple form'. The following contribution traces the interplay in the genre between scepticism toward rhetoric on the one hand and fascination with it on the other. The greater the importance that attaches to a surplus of rhetoric and narration, the more contradictory the narrative order mandated by the genre becomes, and the more testing the conditions under which saints' lives are narrated. The specific interference of religious and literary modes of speaking is illustrated from examples of narrative saints' lives from the late middle ages. What tensions does the genre's ambivalent attitude to rhetoric give rise to when telling stories about saints through the act of narratively transforming the miraculous?

Prof. Dr. Susanne Köbele: Deutsches Seminar der Universität Zürich, Schönberggasse 9, CH-8001 Zürich, E-Mail: susanne.koebele@ds.uzh.ch

I. *trûren stæren*

»Alles, was diesseits der Evidenz übrigbleibt, ist Rhetorik.«
(Blumenberg)

Die Legende ist der Inbegriff von Sinnansprüchen an die Welt. Bevor Konrad von Würzburg seine Geschichte vom Märtyrer Pantaleon zu erzählen beginnt, bindet er Heilsszuversicht ganz selbstverständlich an Wahrheit:

*Ez ist ein nütze dinc vernomen
und mac ze sælden wol gevromen
daz man der liute kumber saget
die mit ir marter hânt bejaget
der êweclichen wunne leben. [...]
von guoter liute bilde*

*den liuten allez guot geschit.
ûf alsô rîche zuoversiht
wil ich ein wârez maere sagen [...].¹*

Hauptfunktion der Legende ist in diesem Sinn die narrative Stabilisierung von Heilsgewissheit, nach beiden Richtungen der Präsentation göttlichen Heilshandelns in der Welt einerseits, der Imitabilität der Heilsaneignung durch den Menschen andererseits: *des sældenrîchen leben ie / macht ander liute sældenhaft.*² Mit diesem Anspruch doppelter Heilsvermittlung, in deren Verlauf die Imitatio Christi des Heiligen, sei es innerhalb, sei es außerhalb der Erzählwelt, erneut Imitatio hervorbringt, legt die Legende als *wârez mære* sich zugleich auf eine »gläubig-schlichte«³ Erzählweise fest, eine so demütige wie kunstlose. Die Legende liebt einfache Taten, verständliche Helden, und sie baut umgekehrt auf die reine Herzens-Einfalt derer, die sie exemplarisch aufnehmen sollen (als *bilde* oder *bîschaft*⁴). André Jolles, gattungstheoretisch einflussreich, hat die Legende vor diesem Hintergrund als »einfache Form« bestimmt, als je neue narrative Aktualisierung der elementaren Disposition der Imitatio: Er zählt im Rahmen seiner sprachsubstantialistisch eingefärbten Morphologie die Legende zu solchen »Gebilden«, die der »Verfestigung« durch Stilistik, Rhetorik und Poetik »zu entbehren scheinen« und »sich, sozusagen ohne Zutun eines Dichters, in der Sprache selbst ereignen, aus der Sprache selbst erarbeiten.«⁵

1 Konrad von Würzburg: Pantaleon, Prolog, V. 1–5 und 24–27 (hier und im Folgenden nach der Ausgabe: Konrad von Würzburg: Pantaleon, in: ders.: Die Legenden II, hg. v. Winfried Woessler, Tübingen 1974 [ATB 21]).

2 Konrad von Würzburg: Alexius, V. 36 f. (nach der Ausgabe: Konrad von Würzburg: Alexius, in: ders.: Die Legenden II, hg. v. Paul Gereke, Halle 1926 [ATB 20]); vgl. außerdem den Prolog zu Konrads »Silvester«, u. a. V. 28 f. (Konrad von Würzburg: Silvester, in: ders.: Die Legenden I, hg. v. Paul Gereke, Halle 1925 [ATB 19]).

3 Den Forschungsstand bilanzierend Konrad Kunze: [Art.] »Legende«, in: ²RLW 2 (2007), S. 389–393, hier S. 390.

4 So die rekurrenten mittelhochdeutschen Begriffe für die Imitatio-Funktion der Legende; vgl. im »Pantaleon« [Anm. 1] bereits den Prolog, V. 6, 22, 24.

5 André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz [¹1930], Tübingen ⁴1968, zur Legende S. 23–61, hier S. 10; Jan-Dirk Müller: Proto-Narrative – Einfache Formen – Mythos, in: ders. (Hg.): Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007, S. 23–28, hier S. 25: »»Einfache Form« ist ein wissenschaftliches Konstrukt, das aus der Vielfalt von Kurzerzählungen wiederkehrende Muster heraushebt und sie »quer« zu ihrer thematischen und motivgeschichtlichen Kategorisierung ordnet«; vgl. in anderer Perspektive: Susanne Schmidt-Knaebel: Textlinguistik der Einfachen Form, Frankfurt 1999. Aus der Tatsache, dass die Legende mit ihrem doppelten Imitabile (die Imitatio Christi durch den Heiligen, die Imitatio des Heiligen durch den Legenden-Rezipienten) einen Heilsanspruch maxi-

Modus der im *Sermo humilis* erzählten universalen Heilsaffirmation der Legende ist das Wunder, eines, das nicht dem Heiligen gehören will, schon gar nicht dem Erzähler, sondern Gott, woraus die Geschichte ihr Heilsversprechen (*riche zuoversiht*), vor allem aber ihren unbezweifelten Wahrheitsanspruch (*wárez mære*, V. 26 f.) bezieht. Dieses gattungstypische Wunder ist, wie Max Wehrli formuliert hat, »als der Durchbruch des Übernatürlichen im Natürlichen die Signatur des Heiligen und als Wunderereignis der eigentliche Vorgang und Gegenstand der Legende«⁶, und auch wenn Konrad im Epilog seines ›Pantaleon‹ nicht vergisst, sozusagen nebenbei darauf hinzuweisen, *daz siniu wunder sint / alsus getihtet schône* (V. 2142 f.), scheinen doch poetologisch anspruchsvolle Verschränkungen von »Berufungserzählung und Erzählerberufung«, wie Rainer Warning sie jüngst für Hartmanns ›Gregorius‹ und Thomas Manns ›Erwählten‹ rekonstruiert hat,⁷ gattungshistorisch gesprochen, der Ausnahmefall. Reinbot von Durne weist im Prolog zu seiner Geschichte vom Ritterheiligen Georg die Versuchung lügenverdächtiger ›Redeblumen‹ (*tihten unde zieren, / mit lügenen florieren*) ausdrücklich zurück zugunsten einer Selbst-Ausbreitung der ›blühenden‹ Wahrheit (*ich gich es niht ze ruome: / der wârheit ein bluome / wirt ez ûz allen buochen*).⁸ Zwar wird man nicht übersehen können, dass gerade Rhetorik-Vorbehalte dieser Art die rhetorische Ambition um so nachhaltiger zur Geltung bringen, zumal wenn der Erzähler, wie im Fall Reinbot, ausdrücklich Maß nimmt an den Redeblumen von Veldeke, Hartmann und Wolfram.⁹ Doch außerhalb gattungshybrider Grenzfälle versteht der idealtypische Legendenerzähler sich unmissverständlich als demütig-schlichter Chronist der Wahrheit.

maler Reichweite formuliert, hat Peter Strohschneider den Schluss gezogen, hagiographische und heilige Texte seien auf der Ebene der Selbstbeschreibung ihrer Funktionsansprüche in ihrer »charismatischen« Wirkung und »mythischen Präsenzstiftung« geradezu »funktionsäquivalent«, Peter Strohschneider: Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende, in: GRM 60 (2010), S. 143–163, bes. S. 161 f.; vgl. außerdem zuletzt Julia Weitbrecht: Imitatio und Imitabilität zur Medialität vom Legende und Legendenspiel, in: PBB 134 (2012) S. 204–219.

⁶ Max Wehrli: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter, in: ders.: Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze, Zürich, Freiburg 1969 (1961), S. 155–176, hier S. 158.

⁷ Rainer Warning: Berufungserzählung und Erzählerberufung. Hartmanns ›Gregorius‹ und Thomas Manns ›Der Erwählte‹, in: DVjs 85 (2011), S. 283–334.

⁸ Der heilige Georg Reinbots von Durne. Nach sämtlichen Handschriften, hg. v. Carl von Kraus, Heidelberg 1907 (Germanische Bibliothek 1), V. 51 f. und V. 67 f.

⁹ Vgl. Gisela Vollmann-Profe: Der Prolog zum ›Heiligen Georg‹ des Reinbot von Durne, in: Klaus Grubmüller (Hg.): Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft, Tübingen 1979, S. 320–341.

Kennt unter diesen Bedingungen gewissermaßen lückenloser Heilsgewissheit die Legende ein Risiko? Unter dem Aspekt, dass sie bestätigt, was der Gläubige schon weiß, kaum. Als Inbegriff von Heilsgarantie und Wunderevidenz scheint sie geradezu vollständig Risiko-immun. So kann denn auch Konrad mit einem einzigen lapidaren Paarreim Heiligkeit (als Akt der Zuschreibung) an die Sichtbarkeit des Wunders binden: [...] *daz si daz wunder sæhen / und heilekeite jæhen / dem edeln marterære*.¹⁰ Der Heilige ist Mittel, Gottes Heils- und Wundermacht sichtbar werden zu lassen, und das Wunder wiederum ist Mittel, die Heiligkeit des Heiligen zu bestätigen, »wodurch«, wie Hegel formuliert hat, »das Wunder zur Form der Darstellung wird«¹¹. Auch wenn mit dieser (in den Augen Hegels »barbarisch-abstrakten«) Redundanzstruktur der Legende deren »einfache Form« immer schon auf der Hand zu liegen scheint, möchte ich im Folgenden anders akzentuieren und jenseits der Imitatio-Funktion der Gattung die These formulieren: Die Legende kennt durchaus ein Risiko, ein religiöses, das zugleich ein ästhetisches ist. Sie erzählt dagegen an, erzählt es fallweise mit, und noch wenn sie es verbirgt, kann sie es nicht vollends aufheben, um so weniger, je heilsgewisser und »gläubig-schlichter« der Legenden-Erzähler sich gibt.

Zunächst scheint alles gegen diese These zu sprechen. Doch gehen wir noch einmal zur eingangs besprochenen Strukturtautologie zurück. Wenn das Wunder, wie oben (S. 367) zitiert, »Signatur« des Heiligen ist und Wunderereignis zugleich, wenn also Zeichen-Status und Ereignis-Charakter zum erzählten Wunder gehören, müssen wir einkalkulieren, dass beides, Zeichen und Wunder, auseinandertreten kann. Wer diese Möglichkeit zumindest nicht ausschließt, wird immer wieder die Beobachtung machen, dass Legenden auch davon erzählen, wie der Griff nach »reiner« Wunder-Evidenz misslingt: auf der Ebene des Erzählten als Verwechselbarkeit von »wahrem« und »falschem« Wunder, auf der Ebene des Erzählens als Glaubwürdigkeits-Problem unendlicher Zeugnenschaft und je provisorischer Heilszuversicht – wieso sonst müsste je neu erzählt werden? Hinzukommt, dass die hohe Wunder-Erwartung der Legende

¹⁰ Konrad von Würzburg: Pantaleon [Anm. 1], V. 2115–2117 (Hervorhebung S. K.).

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ästhetik, Bd. I, hg. v. Friedrich Bassenge, Berlin 1985, S. 523. Hegel, gegen die Legende spezifisch voreingenommen, hat am Beispiel des »Alexius« den Erzählkern der Gattung auf eine »einfache« Negation der Welt für einfache Herzen (S. 526) festgelegt und dabei umstandslos einer »barbarischen und abstrakten Frömmigkeit« zugeschlagen (S. 524). Der Legende als Gattung eigne eine »Roheit des Geistes und eine barbarische Gewalt der Abstraktion« (S. 526).

quer steht zum Selbstverständnis des Wunders als Erwartungs-Durchbrechung.¹² Vor allem aber konkurriert der demütige Rhetorik-Verzicht des Legenderzählers von Anfang an mit der eminenten Rhetorik-Faszination von Heiligen-Verehrung – Spannungsverhältnisse, wohin man blickt. Legendarisches Erzählen ist im Kern *lop*-Rede, Legendenwunder sind *lobelich* (so Konrad im Prolog zum ›Silvester‹ [Anm. 2] V. 36), und wenn schon der Erzähler gattungstopisch nicht rhetorisch üppig sein darf, dann wenigstens der Protagonist, um dessen *lop* es gehen soll: ›süß geblümt‹ sei seine Predigtkunst (*gezieret was mit süezekeit / sîn sprâche als ein geblüemet wise*, V. 494 f., V. 482 und V. 599), ›wortgewaltig‹ (*rederîch*) seine Kunst der Disputatio (V. 4991). Wenn umgekehrt im selben Atemzug die ›süße‹ Eloquenz des Heiligen wieder relativiert wird mit dem Hinweis, dass die ›Worte‹ weit zurückträten hinter seine heiligmäßigen ›Werke‹, so ist auch diese Strukturvorgabe gattungstopisch:¹³ Die Heiligkeit des Legendenheiligen soll an seinen Werken offenbar werden, nicht an seinen Worten, und erst Werke und Wunder zusammen (*virtus morum et signorum*) machen den Heiligen zum kanonischen Heiligen. Im Fall der ›Pantaleon‹-Legende gibt Konrad, um bei diesem Autor zu bleiben, laudative Rhetorik nicht an den Heiligen ab, sondern nach dessen heiligmäßigem Ende an ›die ganze

12 Der ›richtigen‹ Zuversicht widmet Hugo von Langenstein in seiner Geschichte von den elf Martyrien der Martina rund einhundert Verse (51,31–52,28), die, der Theologie der Zeit folgend, das rechte Maß zwischen zuviel Zuversicht (frivole Sündenbereitschaft) und zuwenig Zuversicht (Zweifel, Verzweiflung) einfordern, vgl. Hugo von Langenstein: *Martina*, hg. v. Adelbert von Keller, Stuttgart 1856, Nachdruck Hildesheim, New York 1978 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart XXXVIII). Allzu schnell reimt sich der *zwivil* auf *tivil* (50,107 f.), auch wenn in der Erzählwelt die *maget unverzaget* über jeden Zweifel und Teufel erhaben bleibt. Zum textuellen Sonderstatus von Hagiographie im Spannungsfeld von Institution und Charisma vgl. die Überlegungen von Peter Strohschneider: *Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende*, in: Franz J. Felten [u. a.] (Hgg.): *Institution und Charisma*, Köln [u. a.] 2009 (Festschrift Gert Melville), S. 571–588, hier S. 586: »Legenden sind Spannungsinstitutionalisierungen: Sie wiederholen Einzigartiges, machen Überraschendes erwartbar, ordnen Regelfremdes, rationalisieren das spezifisch Irrationale.«

13 Konrad von Würzburg: *Silvester* [Anm. 2], V. 5000–5003 (auch V. 498, 509): *waz hilfet daz er redehaft / kan wesen mit dem munde, / ob er an dirre stunde / niht lobelicher werke tuot?*; mit Bezug auf die hagiographische Praxis bereits ebd., Prolog, V. 77: *daz ich entslieze die getât*. Der Topos bereits in Eugippius: *Vita Sancti Severini*, 4.6, S. 38: *factis magis quam verbis instituens animas auditorum* (hier und im Folgenden nach der Ausgabe: Eugippius: *Vita Sancti Severini*. Das Leben des heiligen Severin, Lateinisch/Deutsch, übers. u. hg. v. Theodor Nüsslein, Stuttgart 2004 [RUB 8285]). Zum Doppelanspruch von Heiligkeit (*virtus morum, virtus signorum*) zusammenfassend Dieter von der Nahmer: *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994, S. 26–29.

Welt«, auch das eine Antwort auf das Problem der ambivalenten Rhetorik-Einstellung der Legende:

*seht, alsô nam ein ende
Pantaleôn der reine,
den al diu werlt gemeine
solt êren unde prîsen.¹⁴*

Wie gehen also Sermo-humilis-Gebot einerseits und das, was Max Wehrli den wunderseligen »Überschwang der Legendenfrömmigkeit«¹⁵ genannt hat, zusammen? Wenn die Ökonomie der Legende in der Ersparnis des Überflüssigen besteht, dann muss sie immerhin zugeben (oder überspielen), dass es nicht so einfach ist, das Überflüssige vom Notwendigen zu scheiden. Seit der Spätantike prägt die Gattung dieses subtile Wechselspiel von Rhetorisierung und De-Rhetorisierung,

»nuancenreich nicht zuletzt deshalb, weil explizite poetologische Aussagen und konkrete rhetorische Praxis sich nicht immer zur Deckung brachten. Die Notwendigkeit, eine Legende in einfachere Sprache umzuschreiben, konnte damit begründet werden, daß sich so ihr ursprünglicher und wahrer Gehalt deutlicher sichtbar machen lasse. Umgekehrt konnte die Verfeinerung der Form dazu dienen, eine größere Wirksamkeit des religiösen Gehalts herzustellen.«¹⁶

Die Legende, in ihrem Selbstverständnis, braucht ja eigentlich nicht viel. Sie braucht: einen Heiligen, eine Reihe von Wundern, jemanden, der davon erzählt, und jemanden, der das Erzählte glaubt. Die Legende braucht dagegen nicht: Rhetorik, besteht sie doch auf dem Sermo humilis, und sie braucht nicht komplexe Strukturen. *Nulla constructio, nullus grammatici culminis decor*, kündigt in diesem Sinn bereits Eugippi an, der im Jahr 511 seine ›Vita Sancti Severini‹ zwar ausdrücklich eine *materia pretiosa* nennt (›kostbare Materie‹),¹⁷ dann aber

14 Konrad von Würzburg: Pantaleon [Anm. 1], V. 2134 f. Auch Konrads ›Alexius‹-Prolog [Anm. 2] ist voller Lobrhetorik (V. 6: *ich geprîse*; V. 10: *sîn lop*; wieder V. 22 f.).

15 Wehrli [Anm. 6], S. 158.

16 Christian Kiening: Ästhetische Heiligung. Von Hartmann von Aue zu Lars von Trier, in: Facetten des Heiligen. Neue Rundschau 115 (2004), S. 56–71, hier S. 57.

17 Eugippius: Vita Sancti Severini. Eugippi Epistola ad Paschasium [Anm. 13], 4, S. 6: [...] *sic ego quoque pretiosam materiem ingenio vestro vilissima compositione vix praeparans num putari debeo conscripsisse quod cupio, ubi disciplinae liberalis nulla constructio, nullus grammatici culminis decor existit?* ›[...] Wenn nun auch ich das wertvolle Material für Euer Talent in sehr dürftiger Zusammenstellung gerade eben bereitstelle, darf man da glauben, ich hätte geschrie-

einigermaßen hilflos vor dem *modus operis* zu kapitulieren vorgibt mit dem Eingeständnis, in stilistisch-kompositorischer Hinsicht sich nur auszukennen im Bereich der weltlichen Dichtung (*saeculari tantum litteratura politus*).¹⁸ Zwar wird die hagiographische Spannung zwischen dem hymnischen Ton der Heiligenverehrung einerseits (*sermo grandis*), dem Bekenntnis zur *rusticitas* (dem schlichtem Berichtstil der ›Acta Sanctorum‹)¹⁹ andererseits im Einzelfall überbrückbar durch äquivalente Qualifikationen für die Ebenen des Was und des Wie. So beansprucht Konrad, wenn er im Prolog zum ›Alexius‹ den Schöpfergott bittet:

*daz ich geprîse dînen kneht,
und ich des leben hie gesage
der alsô lûter sîne tage
in dîme dienste wart gesehen.
sîn lop durluhtecliche enbrehen
muoz von wâren schulden (V. 6–11),*

leuchtende ›Reinheit‹ sowohl für die eigene laudative Rhetorik (V. 6 und 10) wie für die Wahrheit des erzählten Heiligenlebens (V. 8), doch bleibt gerade mit dieser Angleichung (auf der Basis des *Aptum*-Arguments der antiken Stiltheorie) die Asymmetrie zwischen absolutem und relativem ›Glanz‹ jeweils im Hintergrund bestehen. Erst recht bei einem Wortkünstler wie Hartmann von Aue bricht unter der rhetorischen Politur Problematisches auf,²⁰ und Wolfram von Eschenbach

ben, was ich wunsche, wo doch kein Aufbau, der von feiner Bildung zeugt, kein Schmuck einer hohen Sprache vorhanden ist?‹ Der römische Diakon Paschasius weist das freundlich zurück mit dem Hinweis, er habe dem ›wahrheitsgetreu schlicht und leicht faßlich‹ Geschriebenen nichts hinzuzufügen (Ep. Pasch 3: [...] *et ideo, quia tu haec, quae a me narranda poscebas, elocutus es simplicius, explicasti facilius, nihil adiciendum labori vestro studio nostro credimus*, S. 14).

18 Vgl. Eugippius [Anm. 13], 2, S. 4.

19 Mit der Bemerkung, er wolle nicht dogmatisch relevante Behauptungen aufstellen, sondern bloß im ›Modus des Poetischen‹ loben, rechtfertigt sich umgekehrt der Autor eines um 1230 entstandenen Marienlebens, dessen religiöses Sujet nicht von der kanonischen Tradition gedeckt ist: *Quia non intendo quicquam hic dogmatizare, / Sed modum per poeticum tantummodo laudare / Volebam dei genitricem et virginem Mariam [...]. Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica*, hg. v. Adolf Vögtlin, Tübingen 1888 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 180), Epilog, V. 8002–8004. Zur Wahrheitsindifferenz der antiken Rhetorik sowie deren divergenter Rezeption durch Augustinus und Isidor vgl. Gerhard Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen, München 1970 (Medium aevum. Philologische Studien 12), S. 138–162 (›Das Problem sprachlicher Verwirklichung in der Hagiographie‹); zu Eugipp und zur programmatischen Alternative *non panegyricum, sed veritatem* S. 48–52.

20 Dazu für den ›Gregorius‹ zuletzt Warning [Anm. 7], S. 297 f. und 303 f., mit der These einer ›spaltenden Hybride‹, einer »Narration, die in bloßer Hoffnung diesseits der Grenze zur

versucht erst gar nicht, das Konfliktpotential seines ›Heiligen Willehalm‹ gläubig-schlicht zu verbergen oder von ihm abzulenken. Einerseits setzt die Legende also, auch jenseits der Gattungsgrenzfälle, auf die Selbstevidenz von Heiligkeit und die Selbstausbreitung der Wahrheit, in der Überzeugung, auf Rhetorik (rhetorische ›Politik‹) ebenso verzichten zu können wie auf die Selbstmächtigkeit des Helden.²¹ Andererseits geht es gerade der Verslegende *lobelich* und *rederich* um die Demonstration von Gottes Wundermacht und der notorischen Virtus des Heiligen, dem durch die Erzählung in der ganzen Welt ein ›Name‹ bereitet werden soll: zum Ruhme Gottes, nicht (oder nur ein bisschen) zur Selbstprofilierung des Erzählers. Für die *süeze hystori* der ›süßen Wunder‹ braucht die Legende dann doch Rhetorik, süße, gebülmte, dithyrambische, und außerdem Helden, die als ›hochheilige Diener Gottes‹ zwar bloße Vermittler göttlicher Wundermacht sind (*vehiculum gratiae*), andererseits nicht unbeteiligt mit heiligmäßigen Werken und umfassender Demut des Herzens.²² Hugo von Langenstein, ›blüend‹ unter dem Eindruck Konrads von Würzburg, schließt die rekurrenten Marter-Episoden seiner ›Martina‹ mit Kaskaden anaphorischer Seligpreisungen ab, die über 30 Verse reichen können (*Martina div vil selic / Allir svnde vnmelic / Div reine div getriuwe / Div liebe tugenden Niuwe / Div svze hoh erborne / Rose ane sünden dorne* [...] 81,87–81,92; ähnlich bereits die Exposition der Hauptfigur in 6,55–6,61). Im Epilog wird der konventionelle *blüemen:rüemen*-Reim dann vorsichtshalber noch einmal an die Demutstypik

Ungeschiedenheit bleiben muß, also im Differentiellen der Hybride« (S. 303). Den erzählten Figuren erwachse in der Figur des sprachmächtigen Erzählers ein »Konkurrent«, der in das Erzählgeschehen deutend eingreife (S. 286), durchaus »gleichgewichtig« für die erzählte Geschichte. Zur rhetorisch generierten trinitarischen (Un-)Heilsformel im ›Gregorius‹ (V. 3831) auch Kiening [Anm. 16]: »Der zum Papst Gewordene begegnet am Ende ›seiner Mutter, Vaterschwester und Frau‹ – diese drei waren eine Person. Eine trinitarische Formel überführt das Szenario des Unheils in eines des Heils und hält zugleich in diesem jenes als dessen Ursprung fest. [...] Rhetorische Effekte verweisen darauf, welche Bedeutung der Sprache für die Engführung zwischen der Logik der Katastrophe und der Logik des Heils zukommt« (S. 58 f.).

21 Andreas Hammer, Stephanie Seidl: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mittelhochdeutschen Passional, in: PBB 130 (2008), S. 272–297.

22 Am auffälligsten ist diese Spannung bei Hugo von Langenstein [Anm. 12] zu beobachten, dessen ›süße‹ Märtyrer-*hystori* (53,85) immer wieder die Kunstlosigkeitsbeteuerung des Erzählers mit dem *rüemen-und-blüemen*-Auftrag koppelt, geht es dem Erzähler doch letztlich (textkonstitutiv) um den Akt des *lop mêren* (1,21–29 und 3,15–18) und *lop weben* (53,90). Die Rhetorikfaszination ist innerhalb der christlichen Ästhetik (mindestens) doppelt motiviert: ›Süße‹ Stil (*dulcedo, suavitas*) gilt als affizierende *locutio cordis*, wohingegen der *Sermo grandis* auf die Erhabenheit des Gegenstands zielt (zur vielschichtigen Stil- und Wahrheitsdebatte Strunk [Anm. 19], S. 142). Unter anderen Vorzeichen wirkt bereits in Eugipps ›Vita Severini‹ [Anm. 13], 1.1 f., S. 30 eine ähnliche Spannung auf den Text ein.

gebunden: *Demuot den gewalt bluomet / Kvnst bi demuot ist geruomet* (291,39 f.). Vergleichbar spannungsvoll bleibt die im Verhältnis zum absoluten Zeugen Gott relative Zeugenschaft des Erzählers: Nicht ich erzähle, sondern Du, Herr, durch mich – so der Sprechakt der Legende, die immer Doppelsubjekte etabliert (Gott und Gottes Knecht) auf der Ebene des Erzählten und Erzählens: *Diz buoch ist von der marter / Die sant Martinun lip zarter / In der gotes minne enpfienç / Wunder got m i t i r begienc* (›Martina‹ 291,109–112; Hervorhebung S. K.). Die Spannung von Rhetorik-Skepsis und Rhetorik-Faszination ist es also nicht allein, die der Legende zu schaffen macht und ihr in ihrer Zwischenstellung zwischen Kunst und Kult den Anspruch auf eine gläubig-schlichte ›einfache Form‹ immer wieder bestreitet.

Zwar bleibt unhinterfragtes Telos der Gattung die Demonstration der göttlichen Heilsmacht, doch im Maß ihrer immanenten Konsolidierung vergrößert sich das Risiko, widerlegt zu werden, weil der ›gläubig-schlichte‹ Erzähler, der die Verfügung über die Wahrheitsbedingungen des Erzählten so weit aus der Hand gibt, mit einer heiklen Ambivalenz der Rhetorik des Schlichten rechnen muss, zweitens nicht nur vom Imitabile des Heiligen erzählt, sondern immer auch von dessen Inkommensurabilität. Zugespitzt formuliert heißt das: Legenden bestätigen Evidenz, indem sie je neu gegen Evidenz-Verlust anerkennen, und für diese riskante Form der Selbststabilisierung haben die mittelalterlichen Legendenerzähler, wie wir gleich sehen werden, sogar einen Begriff. Natürlich schlagen die skizzierten Spannungen, abhängig von unterschiedlichen Bedingungen der Gattungspragmatik und Gattungspoetik, legendenpoetologisch mehr oder weniger zu Buche. In der auf keinen festen Typus reduzierbaren Gattung Legende wirken, gerade im Kontext der volkssprachlichen Adelskultur, ganz verschiedene Kräfte, abhängig vom Autortypus, verschiedenen Rezeptionsbedingungen, Überlieferungssituationen, Literarisierungsambitionen. Doch systematisch gesprochen sind sie, und darauf kommt es mir zusätzlich an, Symptom einer in sich widersprüchlichen Gattungsdisposition der Legende.²³

Wer (wie Jolles) substantialistisch argumentiert mit einseitiger Sicht auf das Imitabile oder (wie zuletzt Ecker²⁴) in kulturanthropologischer Entgrenzung das

23 In ausdrücklich gattungsgenetischer Perspektive formuliert Strunk [Anm. 19]: »Die literarische Gestalt der Legende hat sich aus verschiedenen Einflüssen und Vorformen entwickelt und ist aus der Kultur des ausgehenden Altertums mit ihren vielfältigen und oft gegensätzlichen Strömungen erwachsen. Während die Prosalegende in den apokryphen Apostelgeschichten und protokollartigen Märtyrerakten ihre Vorläufer hat, entsteht die Verslegende aus den Märtyrer und Heilige preisenden Epitaphien [...]. Beide Vorstufen gehen ineinander über, als man sehr bald beginnt, Prosalegenden in Verse umzudichten« (S. 13).

24 Hans-Peter Ecker: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung, Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76).

›Erbauungs‹-Kriterium der Legende in das der ›Relevanz‹ umformuliert, muss zwingend zu unkenntlich allgemeinen Schlussfolgerungen kommen. Mit seiner epochenübergreifenden These einer Analogie von Heiligenlegende und Sportbericht hatte bereits Jolles entsprechende Struktur- und Funktionsäquivalenzen überdehnt, und es fragt sich in der Tat, »ob diese Analogie nicht doch das spezifische Skandalon aller Legendenerzählungen übergeht«²⁵, eben jene Inkommensurabilität des Heiligen, die seiner Imitabilität immer schon entgegensteht. Man kann nicht übersehen, dass das Unglaubliche (*incredibile*) des erzählten Wundergeschehens immer im Hintergrund der Legende wirksam bleibt, auch dort, wo es nicht, wie in Hartmanns ›Gregorius‹, explizit als solches vom Erzähler angekündigt wird (*vil starc ze hœrenne*²⁶), damit das *sælic ende* der Geschichte vom Sünderheiligen allzu hoffnungsfrohem Gnadenkalkül von Anfang an entzogen bleibe. Warum sonst sollte Konrad ausgerechnet am Schluss seiner ›schön gedichteten‹ Märtyrerlegende von Pantaleon das Heilversprechen seiner Legende gleich zwei Mal negativ reformulieren: als Aufhebung von Trauer ([...] *dar umbe daz die liute / vernæmen dran ze diute / daz er kan trûren stæren*, V. 2147–2149) und im letzten Vers der Geschichte als Aufhebung von Heilsverlust (*er stæret leides ungewin*, V. 2158)? Konrads programmatische Negativformel *trûren stæren* sollte uns aufhorchen lassen. Der Ausdruck *trûren stæren* schließt für die anvisierte Heilsaffirmation den Negativzustand drohenden Heilsverlusts mit ein, so wie auf eigene Weise im andern Kontext des Minnesangs der glücklose Sänger im (hier performativ selbstwidersprüchlichen) Modus des *trûren stæren* je neu *vreude mêren* will.²⁷ ›Erbauung‹ als Aufbau von Heilszuversicht ist nicht dasselbe wie ›Erbauung‹ als Abbau des Zweifels an Heilszuversicht. Die traditionelle Formel *herze sterken* (etwa ›Pantaleon‹, Anm. 1, V. 20) fällt nicht zusammen mit der Formulierung *nôt gewachen*²⁸ (oder: ›den Mangel an Zuversicht verjagen‹, ›Silvester‹, [Anm. 2,], V. 4). Zwischen beiden Polen bewegt sich das Legendenerzählen, und dies keineswegs nur im

25 Ulrich Wyss: *Legenden*, in: Volker Mertens, Ulrich Müller (Hg.): *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, S. 40–60, hier S. 44.

26 Hartmann von Aue: *Gregorius*, hg. v. Hermann Paul, neu bearbeitet von Burghart Wachinger, 15., durchges. u. erw. Auflage, Tübingen 2004 (ATB 2), V. 53.

27 Die Formel ist gerade im späten Minnesang auf Schritt und Tritt anzutreffen (z. B. Neidhart, SL 29, III,3); zur spezifischen Spannung im Hohen Sang vgl. Jan-Dirk Müller: *Performativer Selbstwiderspruch*. Zu einer Redefigur bei Reinmar, in: PBB 121 (1999), S. 379–405.

28 *er* [Pantaleon, S. K.] *kan diu liute wîsen / von kumberlichen sachen / und mac die nôt gewachen / des wîbes und des mannes* (›Pantaleon‹ [Anm. 1], V. 2136–2139). Auch hier formulieren Negativ-Formeln das implizite Risiko gestörter Heilsevidenz.

Sonderfall von Gattungshybriden.²⁹ Spannungen entstehen für die zwischen Kult und Kunst angesiedelte Legende nicht nur dort, wo Experten für den höfischen Roman auch Legendenstoffe bearbeiten, so dass geistliche und weltlich-feudale Axiologien ineinander spielen, wie im Sonderfall des Hartmannschen ›Gregorius‹, Wolframs ›Willehalm‹ oder, auf wieder andere Art, bei Reinbot von Durne, sondern generell dort, wo im Akt des *wunder tihten* religiöse und ästhetische Rede sich im (demutstopisch gebremsten) Sprechakt des *lop mênren* überlagern, die Legende mit einem, sei es mehr, sei es weniger verborgenen Kunstanspruch auftritt.

Im Hintergrund des Legendenerzählens erhält sich also eine mehrschichtige Spannung. Zum einen (1) ist das legendenkonstitutive Wunder³⁰ religiöse und ästhetische Grenzkategorie: Einzigartig will es sein und wird in der Legende doch zum Serienphänomen. Als ›freie Gnadengabe‹ des wundermächtigen Gottes jeden Augenblick verwechselbar mit einer mechanischen Wenn-dann-Bedingung des Heiligen, gerät es nicht nur in komplexen Gattungsexperimenten immer wieder ›in Gefahr, bloße Funktion eines neuen, immanenten Zusammenhangs zu werden‹³¹ und muss nicht zuletzt deswegen je neu wiederholt und wiedererzählt werden. Religiöse und erzählerische Routine darf es dabei gleichwohl nicht werden. Eine

29 Also nicht nur im Fall ausdrücklicher Infragestellung des legendenspezifischen Anspruchs auf absolute Gültigkeit des Heilswegs des Heiligen wie in Hartmanns ›Gregorius‹, der eine eindeutige Abwertung der höfischen Welt verweigert und diese stattdessen konfrontiert mit ihrer religiösen Alternative. Dazu bereits Walter Haug: Die Problematisierung der Legende, in: ders.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 1985, S. 131–150; Müller [Anm. 5], S. 117–123 (›Legendarische Hybridisierungen‹); Warning [Anm. 7]. Zuletzt Andreas Hammer: Der heilige Drachentöter: Transformationen eines Strukturmusters, in: ders., Stephanie Seidl (Hgg.): Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, Heidelberg 2011 (GRM-Beiheft 42), S. 143–179.

30 Zu verschiedenen (narrativen, argumentativen) Funktionen mittelalterlicher Wunderberichte vgl. zuletzt: Christoph Dartmann: Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der *Historia Mediolanensis* des sog. Landulf Senior und in der *Vita Arialdi* des Andrea von Strumi, Frankfurt/M. [u. a.] 2000 (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge 10); Karin Fuchs: Zeichen und Wunder bei Guibert de Nogent. Kommunikation, Deutungen und Funktionalisierungen von Wundererzählungen im 12. Jahrhundert, München 2008.

31 Wehrli [Anm. 6], S. 163. Wenn Hartmanns Gregorius die Wahl zum Papst nur annehmen will, wenn der in den See geworfene Schlüssel zu seinen Eisenklammern gefunden wird, erscheint das Wunder hier auf den ersten Blick »gleichsam vom Helden als Bedingung gestellt«, ebd. S. 169. In negativdidaktischer Perspektive: Die uneinsichtigen Römer in Konrads ›Silvester‹ machen ausdrücklich Silvesters Sieg über den Drachen zur Bedingung ihrer kollektiven *Conversio*, Silvester versucht die fehlplatzierte Wenn-Dann-Logik richtigzustellen und verpflichtet die Heiden zusätzlich auf ein Eigen-Engagement (dreitägiges Fasten) ([Anm. 2] V. 727–737).

ähnliche Spannung kennzeichnet (2) den Legenden-Protagonisten: Er agiert, zeigt seine *virtus*, aber als passiver Held (als *servus dei*, Gottes *knecht*), denn heilig wird man bekanntlich nicht von Herkunft und Geblüt, nicht als aktives Subjekt, sondern als Objekt göttlichen Heilshandelns. Heilige sind daher, wiewohl Hauptpersonen der Legende, strenggenommen Unbeteiligte. Mit umständlicher Vorsicht formuliert Jolles diesen Eindruck unbeteiligter Heldenhaftigkeit der Heiligen wie folgt:

»Was uns zunächst an der Weise auffällt, wie ein Heiliger – wir wollen sagen – zustande kommt, ist, daß er – ich muß mich wieder vorsichtig ausdrücken – selbst so wenig dabei beteiligt ist.«³²

(3) Und selbst das, was Heiligkeit sein soll, versteht sich im Erzählraum der Legende nicht von selbst, generiert doch jede noch so radikale Welt-Abkehr, die zur Heiligkeit qualifiziert, neue Welt, neue Welt-haltige Vollkommenheit. Der Heilige sondert sich ab, aber die Welt kommt zu ihm zurück (besonders auffällig in der Antonius- und auch Alexius-Hagiographie³³), mit dem Effekt je neuer Zerstörung der Erfolge asketischer Selbstdisziplinierung. Vergleichbar kann die Leidensbereitschaft von Märtyrerheiligen einen »fast triumphalen Zug« besitzen,³⁴ nicht nur für redemächtige Bekennerheilige wie Silvester oder Katharina, denn auch auf der Metaebene für die Legendenerzähler liegen (4) der Triumph der Einfalt, der Hochmut der Demut oder zumindest der paradoxe Überschwang der Rhetorik des Schlichten stets gefährlich nahe. Heiligkeit braucht einerseits Zeugen, Zuschauer, eine Bühne. In anderer Hinsicht verträgt gerade Vollkommenheit

32 Jolles [Anm. 5], S. 34. Jolles zählt sie nebenbei durch, die Heiligen seit Bolland 1643: im Ganzen ca. 25000 Heiligenleben – »es können sozusagen jeden Tag neue hinzukommen, und sie kommen hinzu« (S. 24).

33 Vgl. die ›Vita Antonii‹ des Athanasius von Alexandrien, in der lateinischen Übersetzung durch Euagrius von Antiocheia in der Ausgabe: Vita Beati Antonii abbatis, auctore Sancto Athanasio, episcopo Alexandrino, interprete Evagrio presbyterio Antiocheno, in: PL 73, Sp. 125–194. (Übersetzung von Heinrich Przybyla, Graz 1987). Antonius, dessen asketisches Virtuositentum breit dargestellt wird, verkauft sein Erbe, nimmt Nahrungs- und Schlafentzug auf sich, sexuelle Askese, soziale Isolierung und körperliche Verelendung (Kap. III). Als er durch Askeseleistung immer berühmter wird, verlässt er die Dorfgemeinschaft und verschließt sich in einem Grab, zieht sich schließlich in ein verlassenes Wüstenkastell zurück, steigert erneut seine Askese, verbietet für 20 Jahre jeden Besuch. Dazu Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, S. 188 f. Zur Alexius-Tradition Peter Strohschneider: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in Gert Mellville, Hans Vorländer (Hgg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–147; vgl. Julia Weitbrecht: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters, Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 60–86 (zur Alexius-Legende).

34 Wehrli [Anm. 6], über die Crescentia-Legende in der Kaiserchronik, S. 172.

keine Zeugen, weswegen der Heilige nicht selten verkannt werden muss (Alexius unter der Treppe). Hinzukommt (5) die legendenspezifische Priorisierung des *Tunc* vor dem *Nunc*, die irdisches Leid in der Geborgenheit posthumer Seligkeit und umfassender göttlicher Providenz aufheben will, ohne davon abzulenken, dass erzählte Voraussetzung für die *sælde* im Himmel in jeder panegyrischen Passio das klägliche Leiden und Sterben des Heiligen auf der Erde ist. In solchen epistemischen Verunsicherungen weit unterhalb ausdifferenzierter Gebrauchsfunktionen, Stil- und Erscheinungsformen³⁵ liegt in meinen Augen das ästhetische und religiöse Problempotential der Legende, zugleich ihr Spielraum und ihre »Kraft«³⁶. Wäre der Wunder-Glaube seiner selbst sicher, müsste er sich nicht je neu gläubig-schlicht bestätigen und von seinem Gegenteil, vom Zweifel, von Kalkül, Leichtgläubigkeit oder Selbstgefälligkeit absetzen.

Ich versuche ein Zwischenfazit: Die Legende gilt als einfache Form mit elementarer Symbolfunktion und unbedingtem Wahrheitsanspruch. Ihre didaktisch-demonstrative Funktion sowie ihr uniformes Thema (die Hingabe des Heiligen an den Willen Gottes) bedingen eine unleugbare Tendenz zum Schematismus, auch wenn die Legende andererseits, aufs Ganze gesehen, von Anfang an in verblüffend vielfältigen Erscheinungsformen und Funktionskontexten auftritt und schon im Bereich des Lateinischen zwischen rhetorisch anspruchsloser Vita und rhetorisch ambitionierter Hexameterlegende³⁷ eine bemerkenswerte Variabilität aufweist. Diese unübersehbare Vielfalt hagiographischer Formen allein mit divergenten Gebrauchsfunktionen zu erklären, scheint mir zu kurz zu greifen. Denn wenn zu der im Sinne von Jolles sogenannten »einfachen Form« drei Funktionen gehören: die Präsentation der göttlichen Heilsordnung, die Imitabilität der menschlichen Heils-

35 Die Gattungsgeschichte der Legende als Gebrauchsgeschichte von Typus und Variation rekonstruiert Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). Feistner unterscheidet idealtypisch den syntagmatischen Verknüpfungstyp, verkörpert in der Märtyrerlegende (mit Einlagerung paradigmatischer Reihen) vom paradigmatischen Reihungstyp, verkörpert in der Bekennerlegende, mit Tendenz auch zu syntagmatischer, chronologischer Verklammerung. Vgl. außerdem: Hellmut Rosenfeld: *Legende*, Stuttgart ²1964 (Sammlung Metzler 9) (zur Legende als Katalysator von Andacht, von gemeinschaftsstiftender Memoria, politischer Aktualisierung etc.; mit reichen Angaben zur älteren Forschungsliteratur); Siegfried Ringler: *Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters*, in: Peter Kesting (Hg.): *Würzburger Prosastudien II, Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Festschrift Kurt Ruh*, München 1975 (*Medium Aevum. Philologische Studien* 31), S. 255–270; Strunk [Anm. 19].

36 Strohschneider [Anm. 5]; ders. [Anm. 12]: die Legende als »Modus der Stabilisierung institutioneller Ordnung durch Institutionalisierung von Charisma« (S. 585 f.).

37 Vgl. etwa Feistner [Anm. 35], S. 67–74 zu Walther von Speyer.

aneignung sowie drittens die Kultwürdigkeit des Heiligen, dann sind mit dem Etikett »gläubig-schlichter« Erbauung bereits alle drei Punkte unterboten. Die Bezeugung göttlicher Wundermacht bringt den Erzähler in riskante Konkurrenz zum absoluten Zeugen Gott, weswegen die Differenz zwischen Zeugenschaft erster und zweiter Ordnung beim *wunder tiheten* dauernd miterzählt werden muss. Außerdem bezieht sich die Imitabilität des Heiligen (in den Legendenprologen *bilde nemen*) zugleich auf dessen Inkommensurabilität jenseits von Vorbildlichkeit und Nachfolge; wie auch die von der Legende angezielte Glaubensstärkung durch Wunder-Erwartungssicherheit (*herze sterken*) gestörte Evidenzen und die Unwahrscheinlichkeit von Gnade einkalkulieren muss. Drittens kann mit der kultisch-institutionellen Verankerung des Heiligen nicht in jedem Fall gerechnet werden, und schon gar nicht viertens mit einem durchgängigen Interesse der Legendenerzähler an einem *Sermo humilis*, trotz exordialtopischer Selbstdemütigung. Der Anspruch aktenkundiger, prozessförmiger Wahrheits-Dokumentation, der sich der Ökonomie des Beweisbaren – »Indizien«³⁸ eines heiligmäßigen Lebens – unterwirft, konkurriert von Anfang an mit einem Überschuss an Rhetorik und Narration über bloße Wunder-Belegreihen hinaus; zu schweigen davon, dass Kanonisierungsprozesse (über die noch Jolles sein Material zu reinigen versucht) sich der elementaren Paradoxie aussetzen, dass etwas bewiesen werden soll, was sich seinem Selbstverständnis nach allenfalls erweisen kann, woraus wiederum Vieldeutigkeit und Verwechselbarkeit resultieren. Kurz, die Legende versteht sich als Inbegriff lückenloser Heilsgewissheit, und der Erfolg der Gattung scheint ihr Recht zu geben. Doch so einfach ist es nicht mit der Einfalt des Herzens. Was wäre Hoffnung auch wert, wenn es kein Risiko gäbe? Heilsgeschichtlicher Optimismus wäre billig und Zuversicht lediglich ein Mangel an Denkalternativen. Wäre Heiligkeit reine Selbstevidenz, gäbe es weder das Problem unendlicher Zeugenschaft, noch den Verdacht der Selbstheiligung, und wenn Wahrheit ohne Rhetorik auskäme, bräuchte es überhaupt keine Geschichten. Das Heilsversprechen der Legende ist daher immer auch eine Strategie zur Relativierung potentiellen Heilsverlusts. Genau das meint die oben (S. 8) zitierte Konrad-Formel *trûren stæren*: Die Legende erzeugt und umgeht ihr immanentes Erzählrisiko.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf eine, wie ich hoffe, historisch und systematisch signifikante Konstellation, auf Konrads von Würzburg »Silvester« und Hugos von Langenstein »Martina« (mit einem Seitenblick auf Rudolf von Ems), die je für sich in jüngster Zeit vermehrt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen haben. Ich interpretiere die Texte als Problemzusammenhang, als exemplarische Stationen in einem übergreifenden Prozess, dem das viel-

38 Eugippius [Anm. 13] habe Leben und Charakter des heiligen Severin wahrheitsgetreu dargestellt (*vitam moresque verius explicasti*, Ep. Pasch. 2, S. 14; *indicia vero mirabilis vitae*, 11, S. 10).

schichtige Hintergrundproblem der Legende, wie ich es in meinem ersten Teil skizziert habe, zu Grunde liegt. Für die Problemauffächerung suche ich eine mittlere Ebene zwischen den Extremen rein funktionaler (historisch-gattungstypologischer) Argumentation einerseits, universalanthropologischer (epistemologischer) Abstraktion andererseits.³⁹ Dabei interessiert mich, welche Spannungen auftreten können im Akt der narrativen Transformation des Wunders angesichts der ambivalenten Einstellung der Legende zur Rhetorik. So scheint sich Hugos von Langenstein hochgeblühte, ›süße‹ Rhetorik gerade deswegen unkontrolliert verselbständigen zu können, weil seine großepisch-kompensiöse Märtyrerlegende offen im Dienst der religiösen Propaganda des Deutschen Ordens steht, ein paradoxer Effekt der fundamentalen Heteronomie der Legende.⁴⁰ Das Wechselspiel von Rhetorikfaszination und Rhetorikskepsis, das die gattungsspezifische Dynamik des Wieder- und Weitererzählens prägt, lässt die Legende jedenfalls nicht von vornherein aufgehen in der ›einfachen Form‹, auch wenn umgekehrt der ästhetische Spielraum der Legende nicht überdehnt, ihr metalegendarisches Theoriepotential nicht überschätzt werden sollte.

II. *wunder tihten*. Rhetorik und Narration bei Konrad von Würzburg

»Solche Wunderlichkeiten lagen dazumal eben in der Luft.«
(Gottfried Keller)

»Legendenerzählen ist [...] deshalb ein Problem für die Literatur, weil es mit Literatur eigentlich nichts zu tun hat.«⁴¹ Ein Legenden-›Problem‹ in diesem Sinn müsste um so deutlicher in Erscheinung treten, je weiter die Gattung sich vom

³⁹ Im Wissen um die kategoriale Unschärfe des Legenden-Begriffs zwischen Aktenprotokoll, Vita, Mirakelerzählung, Predigtexempel, Heiligenleben(-Zyklus), Legendenroman und epischer Großform (von nichtepischen Formen wie dem Heiligenlied oder Legendenspiel zu schweigen). »Anders als die *matière de Bretagne* oder die Tierfabel konstituieren die Legendenstoffe in den mittelalterlichen Literaturen keine epische Gattung. Legendenstoff vermag sich vielmehr an andere Themen anzuschmiegen, die Ästhetik anderer Gattungen zu übernehmen. Es gibt keine literarischen Ausprägungen des Legendenerzählens, die kanonische Geltung beanspruchen könnten, sondern nur mehr oder weniger gelungene Versuche, mit den Mitteln der Literatur auch von dem Heiligen und den Heiligen zu erzählen.« Wyss [Anm. 25], S. 40.

⁴⁰ Ulrich Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1), S. 342 ff.

⁴¹ Wyss [Anm. 25], S. 40.

einfachen Protokoll-Stil der ›Acta Sanctorum‹ oder vom Lakonismus der frühen Heiligenlieder (eines Georgs- oder Petruslieds) entfernt. Je offener und entschiedener Eigendynamiken des Narrativen bzw. Rhetorischen zum Zuge kämen, je stärker also die beiden Pole ›Kult‹ und ›Kunst‹ auseinanderträten, um so heikler würden die Bedingungen, unter denen Legenden erzählt werden, auch dann (aber nicht nur dann), wenn legendarisches Erzählen in einem Spiel mit narrativen Alternativen zunehmend in die Austauschprozesse genuin literarischer Kommunikation gerät.⁴²

Mein exemplarischer Autor sei zunächst Konrad von Würzburg, renommiert, vielseitig, rhetorisch ambitioniert. In den Augen der älteren Forschung⁴³ sind Konrads Legenden flache Kompilationen. Man weiß, wie die Literaturwissenschaft sich rettet, wenn sie an einem Werk die Pranke des Löwen vermisst, an der Autorzuschreibung aber festhalten will: Sie erklärt den Text zum Jugendwerk. Nicht anders die Konrad-Forschung, die auch dort, wo sie sich Konrads Legenden über akribische Quellenvergleiche genähert hat, zunächst bei der ästhetischen Abwertung geblieben ist. Die jüngere Forschung fällt ins andere Extrem. Aus großem, ich würde sagen: maximalem Theorie-Abstand hat sie die Texte als »Meta-Legenden« konzeptionell aufgewertet und hochkomplexe Gebilde konstruiert. Konrad vertrete »den prägnantesten Fall metalegendarischen Erzählens«⁴⁴, so Peter Strohschneider, der mit seiner übergreifenden These einer Funktionsäquivalenz heiliger und hagiographischer Texte eine Reihe weiterer Legendenarbeiten inspiriert hat. Konrad erzähle »literarisch-reflexive« Legenden über Legenden, so Hartmut Bleumer, Legenden also, die ihr eigenes hagiographische Verfahren, ihre Geltungsstrategien samt der Heiligsprechung ihrer Pro-

42 Vgl. gattungsübergreifend die Thesen bei Bruno Quast: *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen, Basel 2005 (Bibliotheca Germanica 48).

43 Reich dokumentiert bei Feistner [Anm. 35].

44 Strohschneider [Anm. 5], S. 157, Anm. 38. Strohschneiders Hypothese einer mythisch-charismatischen Funktionsäquivalenz legendarischer und sakraler Texte ruht geradezu programmatisch auf zweistelligen Referenzmodellen: auf differenztheoretischen Vorentscheidungen (der idealtypischen Gegenüberstellung »differenzieller« und »nichtdifferenzieller« Ordnungen, S. 143 f.) und auf Hans Ulrich Gumbrechts Unterscheidung von »Präsenzeffekten« und »Sinneffekten« (S. 161). »Gerade insofern sie Heiligkeit im Prozess von Abscheiden aus der Immanenz und Christus-Imitatio narrativ repräsentiert, kann Legendarik – paradoxerweise – als Ort der Nähe, ja der Präsenz des Fernen und einer – mythischen – Wirkmächtigkeit aufgefasst werden« (S. 160). Ob das Ziel einer »h i s t o r i s c h -epistemologischen [Hervorhebung S. K.]« (S. 161) Standortbestimmung der Legende mit diesen zweistelligen Referenzmodellen und generischen Transgressionen erfasst werden kann? Völlig einleuchtend hingegen finde ich den Vorschlag einer Ent-Ontologisierung von Jolles' substantialistischer Morphologie, die in der Tat umformuliert werden muss, wenn man mit seinen Thesen weiterarbeiten will.

tagonisten als »Indiz ihrer Literarizität«⁴⁵ miterzählen; Konrad erzähle selbstreferentiell von der »totalen Gabe« (so Margreth Egidi), von »prekären Immunsierungen« und der »Invisibilisierung« von Heiligkeit (Armin Schulz).⁴⁶ Eine weitere Theorieposition der jüngeren Zeit formuliert Harald Haferland: Die mittelalterlichen Legendenerzähler konstruieren die Heiligkeit ihrer Protagonisten »metonymisch«⁴⁷. Solche virtuos vom Text abstrahierenden Deutungen schärfen ohne Zweifel unseren Blick für systematische Nuancen, genauer: für diskursive Paradoxien legendarischen Erzählens. Trotzdem, sind Konrads Legenden metonymische, literarisch-reflexive Meta-Texte?

Um nicht missverstanden zu werden: An jüngeren und jüngsten Hypothesen zur Legendenpoetik kritisiere ich nicht den Theorieüberschuss, mit dem jede erfolgreiche Theorie die Konkretetheit ihres Gegenstands notwendig hinter

45 Hartmut Bleumer: »Historische Narratologie«? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg, in: Harald Haferland, Matthias Meyer (Hgg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*, Berlin, New York 2010 (TMP 19), S. 231–261, hier S. 258 f.

46 Margreth Egidi: *Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende*, in: Peter Strohschneider (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2009, S. 607–657. Weiterführende Überlegungen zur »Invisibilität« des Heiligen in Konrads Legenden bei Armin Schulz: *Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik*, Tübingen 2008 (MTU 135), S. 357–365, mit Bezug auf Strohschneider (gestörte Evidenzen bei Konrad als »oeuvre-spezifische Problemkonstanten«, S. 357).

47 Harald Haferland: *Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden*, in: *Euphorion* 99 (2005), S. 323–364. Inwiefern sollte die durchsichtige Zeichensprache der Legende, ihre auf Heilsmetaphysik durchlässige Metaphorik (Aussatz und Sünde, Heilung und Heil) ausgerechnet eine »metonymische« sein? Haferlands kognitionspsychologische Fundierung von Metonymie finde ich bedenkenswert, aber die weitergehenden Schlussfolgerungen zur »metonymischen« Konstruktion von Heiligkeit scheinen mir eher ungeeignet, Klarheit zu schaffen, da generelle »Teilhabeverhältnisse« (S. 361) über den (rhetorischen) Teil-Ganzes-Relationsbegriff »Metonymie« ebenübergreifend für die Texterschließung prägnant werden sollen: sowohl als phänomenologisch-ontologische Entgrenzung (»die Erfahrung des Heiligen als metonymischer Wahrnehmungsmodus« S. 323, also als Teilhabe an Gnade und an Schuld), wie auch als narratologische Entgrenzung (als Teilhabe an Handlung). Ich sehe jedenfalls nicht, wie »metonymisches Erzählen« älteren Nomenklaturen überlegen sein soll (aggregatives Erzählen o. ä.), zumal das Problem von Struktur und Semantik ungelöst bleibt. Was Haferlands metonymische Heiligkeitskonstruktion zusätzlich problematisch macht, ist das, was er selbstkritisch eine »vage« Relation von Metonymie und Metapher nennt (S. 348; der Begriff »metonymisches Signum« der Heiligkeit, S. 335, 353, 364, ist entsprechend verwirrend). Zu Haferlands Metonymie-Thesen über das legendarische Erzählen hinaus vgl. die Überlegungen von Cordula Kropik: *Metonymie und Vormoderne. Zur kulturgeschichtlichen Verortung einer Denkfigur (im Dr.)*; außerdem kritisch Ursula Peters: *Philologie und Texthermeneutik. Aktuelle Forschungsperspektiven der Mediävistik*, in: *IASL* 36 (2011), S. 275–281.

sich lässt, sondern lediglich einzelne Theorie-Implicationen. Wer Legenden definiert als narrativ produzierte, symbolisch reduzierte kognitive Diskrepanz zwischen Immanenz und Transzendenz,⁴⁸ wird das im Wissen darum tun, dass jede Theorie einen Überschuss produziert über das beobachtete Phänomen hinaus. Genau das macht den Reichtum von Theorie, die Faszination ihrer formalen Präzision gerade aus. »Definitionen sind Kunstwerke«, sagt Hans Blumenberg. »Am meisten bewundere ich die des Glases: *Glas ist eine unterkühlte Flüssigkeit extrem hoher Zähigkeit bei praktisch unendlich kleiner Fließgeschwindigkeit.* (Gustav Tammann, 1903). Man sieht gleich, worauf es bei einer Definition ankommt: Sie muss sich soweit wie irgend möglich von der Tautologie entfernt halten. [...] Wer vor einer Schaufensterscheibe steht, wird zu deren Beschreibung am wenigsten an ›Flüssigkeit‹ und ›Fließgeschwindigkeit‹ denken.«⁴⁹ Um Blumenberg weiterzuspinnen: Wer eine Legende liest, wird nicht sogleich an narrativ produzierte, symbolisch reduzierte kognitive Diskrepanz zwischen Immanenz und Transzendenz denken. Gattungsdefinitionen wie diese sind intuitiv unzugänglich, aber nicht falsch. Vergleichbar kontra-intuitiv wirkt die perspektivische Inversion, mit der die Legende als Erzählen vom fortwährend verhinderten Scheitern von Heil gelten kann. In dieser Hinsicht war Hans Ulrich Gumbrecht ein Meister, der »Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung«⁵⁰ gefasst hat, wenn auch mit hochgradig allgemeinen Ergebnissen und Schlussfolgerungen. Weil man dort, wo man theoretisch nicht mehr weiterkommt, möglicherweise operational vorankommt, wende ich mich nun konkret Konrad von Würzburg und einer seiner Legenden zu, haben wir doch bei diesem Autor bereits eine Formel dingfest gemacht, die unserem Thema die Richtung weist: *trûren stæren*.

Ausgerechnet der rhetorikfaszinierte Konrad, Blümer par excellence, dessen unerschütterliche Wiederholungen und synonymische ›Zwillingsformeln‹ des Typs *rüemen unde bliemen, zieren und florieren* schon die Zeitgenossen geschätzt und bereitwillig kopiert haben, widersteht dem Sog zum *rüemen und bliemen* und schreibt drei ›ungeblünte‹, wenn auch nebenbei ›schön‹ gedichtete Legenden,⁵¹ die, wie oben angedeutet, von der Forschung kontrovers beurteilt wurden. Flache Quellenkompilation oder souveräne Metaerzählung? Setzt man auf einer mittleren Abstraktionsebene an, also oberhalb des Funktionstyps Legende, wie Edith

48 In diesem Fall Ecker [Anm. 24], der eine Anthropologie der Legende vorgelegt hat; vgl. S. 137 ff.

49 Hans Blumenberg: *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M. 1998, S. 24.

50 In: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hgg.): *Identität*, München 1996 (1979) (PuH 8), S. 704–708.

51 Konrad von Würzburg: ›Pantaleon‹ [Anm. 1], V. 2142 f.

Feistner [Anm. 35] ihn mit einem breiten Spektrum erarbeitet hat, und unterhalb des Gumbrechtschen Faszinationstyps Legende, auch unterhalb der These quasi-mythischer meta-legendarischer Reflexion, lässt sich die für Konrads ›Silvester‹ ins Spiel gebrachte Kategorie höfischer »Ästhetisierung«⁵² und rhetorischer »Ausmalung«⁵³ vielleicht schärfen.

Aus Konrads drei Legenden greife ich den ›Silvester‹ heraus, der für unser Problem schon deswegen Aufschluss verspricht, weil er die Forschung am stärksten polarisiert hat: die ›schwächste‹ von Konrads Legenden, sagen die einen, ›Idealtypus‹ metalegendarischen Erzählens, sagen die andern.⁵⁴ Was ist das für ein Heiliger? Silvester ist kein Askese-Heiliger (wie Konrads Alexius), auch kein Märtyrer-Heiliger (wie sein Pantaleon), sondern ein Heiliger, der als Retter der verfolgten Christenheit eine Kette spektakulärer Bekehrungswunder wirkt, der Typus eines Bekenner-Heiligen also, im Dienst frühchristlicher *propagatio* des Glaubens. Zum Schluss der Geschichte sind die Heiden bekehrt, ist der Kaiser selbst bekehrt (Constantin), dessen Mutter (Helena), die Juden, alle.

Wer Legenden kennt, weiß: Ein Wunder kommt selten allein. Die Legende tendiert zu Wunderserien, weil sie – als vitenförmige Erzählung eines Heiligen – auf viele Wunder angewiesen ist, im biographischen Kontinuum seines heiligmäßigen Lebens und Sterbens. Noch im Himmel sind die Heiligen nicht von ihrer Geschichte gelöst: Ihre Taten folgen ihnen nach (vgl. Apg 14,13). Und es gibt im Blick auf das eingangs skizzierte einen weiteren Grund für die Tendenz der Legende zu Wunderserien: Legenden erzählen vom Durchgriff der Transzendenz in die Welt und nennen das *wunder tihten* (vgl. ›Pantaleon‹, V. 2142). Jedoch ist keineswegs immer sicher, ob das Wunder nicht vielleicht nur fauler Zauber ist, Manipulation, magischer Kurzschluss. Ein unsicheres Wunder ist aber so viel wie kein Wunder.

»Kristlicher Leser! Höre und glaube mir! Großes und Eigentümliches habe ich dir zu berichten, Dinge, die zu erzählen Mut erfordert. Wenn ich aber den Mut finde, sie auszusagen, so solltest Du Dich schämen, nicht soviel Mut aufzubringen, sie zu glauben.«

⁵² Feistner [Anm. 35], S.161 f. (eine »Ästhetisierung«, »die v. a. die optische Präsenz des Geschehens konturiert«).

⁵³ Herma Kliege-Biller: ... *und ez in tiusch getihte bringe von latîne*. Studien zum *Silvester* Konrads von Würzburg auf der Basis der *Actus Silvestri*, Münster 2000, S. 228 und öfter.

⁵⁴ Die ›Silvester‹-Forschung ist umfassend dokumentiert bei Bleumer [Anm. 45], S. 240–244, Egidi [Anm. 46] und Kliege-Biller [Anm. 53], S. 174–183. Zuletzt auch Susanne Baumgartner: Heiligkeit und Aura in Konrads von Würzburg ›Silvester‹, in: Ulrich Johannes Beil, Cornelia Herberichs, Marcus Sandl (Hgg.): *Auratisierung in medialer Perspektive*, Zürich 2012 (im Druck).

So formuliert Thomas Mann im ›Erwählten‹⁵⁵ aus der Distanz seiner ambivalenten Ironie das Begründungsproblem von Heiligkeit, das er sogleich augenzwinkernd an den Leser abgibt, wenn er sagt: Du zweifelst? Ich baue »auf deinen Glauben, genau so weit, wie ich auf meine Fähigkeit baue, das mir Überlieferte glaubwürdig mitzuteilen« (S. 232): Nämlich – so verstehen wir das – vielleicht doch eher begrenzt glaubwürdig. Natürlich sei vor Gott kein Ding unmöglich, doch so billig wolle er es sich nicht machen. Milchiger »Steinsaft« aus dem Felsen? Ironisch lässt Thomas Mann offen, ob »gnädiger Zufall« oder Gottes Gnade wirke. Auf dem Spiel steht also, mit der Glaubwürdigkeit des Wunders, vor allem die Glaubwürdigkeit des Wunder-Erzählers, aber nicht nur sie allein, sondern auch die Glaubensbereitschaft des Lesers, unsere.

Kurz, der Wunder-Bedarf in Legenden ist aus unterschiedlichen Gründen groß. Doch Konrad wäre nicht Konrad, wenn er nur einfache Wiederholungen entwerfen würde. Das Hauptrisiko der Legende, die Routine immer gleicher Wunderserien,⁵⁶ umgeht er, indem er die Silvester-Geschichte gezielt als Steigerungsfigur entwirft, im Modus kontrastiver Variation, und das Besondere der Wunder-Inszenierung im ›Silvester‹ ist dabei, dass die einander überbietenden Wunder so nah an ›falsche‹ Wunder (an magischen Zauber) heranrücken, dass beides *verwechselbar* wird. Das ästhetische Risiko der Legende ist damit zugleich ein religiöses. Wir kennen das aus der Geschichte der Ketzerverfolgung, dass die wirklich gefährlichen Häresien nicht die sind, die vom Dogma spektakulär abweichen, sondern die, die man mit der Orthodoxie verwechseln kann.

Konrads ›Silvester‹-Legende ist entstanden um 1270/1277 im Auftrag eines hochrangigen Basler Klerikers, Lütolds von Röteln, in enger Anlehnung an eine lateinische Quelle.⁵⁷ In gut 5000 Versen erzählt Konrad den Triumph des Christentums über Heidentum und Judentum, nah an der stabilen *Materia* seiner lateinischen Prosafassung (der B²-Redaktion der ›Actus

55 Thomas Mann: Der Erwählte: Roman. Frankfurt/M. 1951 (Stockholmer Gesamtausgabe der Werke von Thomas Mann), hier S. 232; dazu in neuer Perspektive Warning [Anm. 7], zur Ironie erhellend S. 330–334.

56 Angesichts der thematischen Uniformität und erklärten Heteronomie der Gattung, angesichts schroffer Antithesen und absoluter Wertansprüche intonierte die Legende die entscheidende »epische Dissonanz allen Legendenerzählens« (vgl. Wyss [Anm. 25], S. 45) gegenüber mittelalterlich-höfischem Erzählen: mit der Grundvoraussetzung, dass die Seele schöner sei als der Leib; dass die Niederlage wertvoller sei als der Sieg, und Sippe und Genealogie nachrangig gegenüber Gnadenerwählung. Mit offener Wertung: »Wo religiöse Dichtung es zugleich ästhetisch und theologisch ernst meint, ist sie ganz unepisch: in Frauenlobs ›Marienleich‹ und in Dantes ›Göttlicher Komödie‹« (ebd. S. 42).

57 Vgl. den Überblick über die lateinischen Quellen und die Bearbeitungstendenzen der drei volkssprachigen Redaktionen (Kaiserchronik, der sogenannte Trierer Silvester und die Fassung im Passional um 1300) bei Feistner [Anm. 35], S. 151–164; außerdem Kliege-Biller [Anm. 53].

Silvestri« aus dem 7. Jahrhundert, genauer: der Handschriftengruppe G des älteren Mischfassungstypus B²). Silvester, hinter dem Papst Silvester I. steht, besiegt einen giftausdünstenden Drachen, indem er ihn in seine Höhle einschließt, woraufhin die heidnischen Drachenhüter (›Zauberer‹) sich taufen lassen. Sodann heilt und bekehrt Silvester den aufgrund seiner aggressiven Christenverfolgung von Gott mit Aussatz geschlagenen Kaiser Constantin, der daraufhin das Christentum als Staatsreligion institutionalisiert. Zwölftausend Heiden lassen sich taufen. Weil der geheilte und bekehrte Kaiser darüber hinaus eine Mutter hat, Helena, die dem jüdischen Glauben angehört und Christus für einen Zauberer hält, setzt der Kaiser eine öffentliche Disputation in Rom an, die die Überlegenheit des wahren Glaubens erweisen soll.⁵⁸ Silvester, mittlerweile Papst, tritt allein gegen zwölf jüdische Gelehrte an. Er gewinnt das öffentliche Rededuell, obwohl der letzte von ihnen, Zambri der ›Zauberer‹, überraschend alle Spielregeln bricht und mit einem monströsen Stier auftritt, der Silvesters Sieg um ein Haar in Frage stellt. Zum Schluss, das wird niemanden überraschen, lassen sich auch alle Juden taufen.

Man erkennt auf den ersten Blick die konstitutive Zweiteiligkeit der Geschichte. Der erste Teil, der die Heiligkeit des Protagonisten exponiert, beschreibt die Konfrontation mit den Heiden. Nach einer Vorgeschichte, die von der Kindheit und Jugend des Silvester erzählt, folgen die genannten zwei Hauptwunder des ersten Teils, die Drachenepisode und die Heilung Constantins (Constantin glaubt zunächst, sich im Blut von 3000 getöteten Kindern reinwaschen und heilen zu können; doch Silvester gelingt es, das grausige Blutopfer umzuwandeln in das christliche Inklusionsritual der Taufe). Der zweite Teil erzählt von der Konfrontation mit den Juden. Nach einem Briefwechsel zwischen Constantin und Helena folgt raumgreifend die Disputation, abgeschlossen von der Stierepisode, die, ähnlich wie im ersten Teil die Wunderheilung Constantins, wieder die Geschichte eines verhinderten, eines verwandelten Blutopfers ist. Die Symmetrie der beiden Teile fällt schon mit dieser dünnen Inhaltswiedergabe ins Auge. Dass es eine gezielte ist, eine Symmetrie, die Spiegelungseffekte sucht, belegt der Blick auf alternative ›Silvester‹-Erzähltraditionen des Mittelalters, wie sie etwa die ›Kaiserchronik‹⁵⁹ repräsentiert. Während die reichspolitisch akzentuierende ›Kaiserchronik‹ von der Mitte des 12. Jahrhunderts die Drachenepisode als allerletztes Bestätigungswunder an den Schluss der ›Silvester‹-Legende setzt, holt Konrad, darin seiner lateinischen Quelle folgend, diese Episode bekanntlich an den

⁵⁸ *mit worten kriegten um die rehten ê* (V. 2674). Zur Wort- und Wunderkonkurrenz in der Kaiserchronik vgl. Christiane Witthöft: Zwischen Wahrheitsuche und Wunderglauben. Die christlich-jüdische Disputation der Silvesterlegende in der ‚Kaiserchronik‘, in: Marion Gindhart, Ursula Kundert (Hgg.): *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin 2010 (TMP 20), S. 291–310.

⁵⁹ Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hg. v. Edward Schröder, Hannover 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken 1.1), Nachdr. München 1984.

Anfang und ordnet ihr zusätzlich die ausführliche Jugendgeschichte Silvesters vor, die in der ›Kaiserchronik‹ wiederum fehlt. Auf diese Weise gewinnt bei Konrad die Disputatio, die in der Kaiserchronik die Mitte einnimmt, ihre wirkungsvolle Schlussposition, wobei Konrad der Disputatio auch dadurch mehr Gewicht gibt, dass er sie ausdehnt auf einen Umfang von ca. 2300 Versen und vor allem das Stierwunder, wie wir sehen werden, zur bühlenwirksamen Schlusspointe ausbaut. Was Konrad mit seinen Umbau- und Erweiterungsmaßnahmen im Einzelnen gewinnt, ist bekannt; die lateinische Vorlage besteht aus einer mehr oder weniger losen Reihung von Einzelepisoden. Festhalten möchte ich vorerst: Konrad übernimmt mit der Silvester-Legende die im höfischen Roman etablierte Struktur epischer Doppelung, die er unübersehbar als kategoriale Steigerung anlegt und variiert, genauer gesagt, als Figur der Steigerung im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung: als Typologie.⁶⁰ Der besondere Kunstgriff ist dabei, dass Konrad die verschiedenen Ebenen von Verheißung und Erfüllung immer wieder ineinander umschlagen lässt. Sie verdoppeln und überschneiden sich.⁶¹ Die Ebene der erzählten historischen Fakten (was erzählweltliche Realität i s t), die Ebene der heilsgeschichtlichen Fakten (was zwischen Sündenfall und Erlösung einmalig w a r) und die Ebene heilsgeschichtlicher Bedeutung (was Heilsgeschichte sein w i r d und sein k ö n n t e): historische Wahrheit, heilsgeschichtliche *res* und heilsgeschichtliche *figura* überlagern sich beständig, und Konrad tut viel dafür, dass die Ebenen nicht strikt zu scheiden sind.

Das fängt schon damit an, dass die ›Silvester‹-Legende mit der Geschichte eines anderen Heiligen beginnt: mit der des Paulusschülers Timotheus, der als Märtyrer endet, wenn Silvester noch nicht einmal zum Priester geweiht worden ist. Auch Silvesters eigene Geschichte scheint zunächst auf ein Martyrium hinauszulaufen – doch sein Gegenspieler, ein korrupter römischer Richter, der ihn töten lassen will, um an seinen Besitz zu kommen, erstickt im entscheidenden Moment an einer trivialen Gräte, was Silvester in seiner legendentypischen Rolle als *vir propheticus* ihm vorausgesagt hatte, freilich ohne zu wissen, dass die prophezeite Gräte ihm selber das Leben retten wird. Auch das ist eine gattungstypische Pointe, demonstriert die Legende doch nichts anderes als auf Schritt und Tritt die Universalität der göttlichen Gnade (V. 408–419). Damit kennen wir schon zwei

60 »Legendenhaft ist die einfache Typik der Motive, die in variierender Wiederholung ausgewertet wird; legendenhaft ist die durchsichtige Symbolik: Sünde und Aussatz, Absolution und Heilung sind kaum zu unterscheiden, und die wunderbare Rettung vom leiblichen Tod verbürgt zugleich das ewige Leben.« Was Wehrli ([Anm. 6], S. 158) hier über die Crescentia-Legende der ›Kaiserchronik‹ gesagt hat, gilt auch für Silvester (auch Crescentia ist eine Bekennerin, auch hier liegt eine legendarische Großform vor von rund anderthalbtausend Versen).

61 Vgl. Bleumer [Anm. 45], bes. S. 248–254.

Formen mehr oder weniger indirekt erzählter Verheißung und Erfüllung in Konrads ›Silvester‹ (sie liegen auf verschiedenen Ebenen, sorgen aber für paradigmatische Kohärenz):

(1) den Märtyrer Timotheus als Präfiguration Silvesters; beide sind in einem Signalreim vereint: *dâ von der tugentlôse wiht / vâhen hiez Silvestrum, / wand er Thymotêum / dâ vor enthalten hæte* (V. 293–295);

(2) Silvesters verheerend präzise prophetische Ankündigung des Todes seines Gegenspielers;

(3) Ein dritter Typus darüber hinaus ist die Drachenepisode. Warum? Weil Silvesters Sieg über den Drachen bei Konrad als Höllenabstieg Christi inszeniert wird, als *Descensus ad inferos*:⁶² 365 Stufen tief muss Silvester in den Berg hinuntersteigen und den Drachen in seine Höhle einschließen (*im wurden müediu siniu bein*, V. 670), wobei Konrad alles tut, die Drachenhöhle als stinkende Hölle darzustellen, den Drachen mit seinem *mortlichen dampf* (seinem tödlichen Pesthauch) zum Höllenhund zu machen und den unerschrockenen Silvester zum christusanalogen Sieger über die Hölle: *in dûhte daz er sîgen / zue der helle müeste. / in dirre tiefen wüeste / lac der trache mære* (V. 673–675). So wie Silvester zu Beginn der Geschichte ›fast‹ ein Märtyrer geworden wäre, wird er nun ›fast‹ zum Drachentöter (er schließt den Drachen ja nur in seine Höhle ein), rückt aber gleichwohl ein in eine Christustypologie. Umgekehrt wird Silvester später, in der *Disputatio*, die Frage der heidnischen Gelehrten, was das denn für ein Gott sei, ein vom Teufel in Versuchung geführter, ans Kreuz geschlagener, toter Gott, seinerseits mit einer typologischen Erklärung quittieren, die auf die Drachenepisode des ersten Teils beziehbar ist: *reht als Adam, der erden kint, / von einer megde wart geborn / und durch des tiuvels rât verlorn, / alsô muost ûz der erden / und von der megde werden / ein niuwer Adam ouch gemaht* (V. 3500–3505). Christus als ›neuer Adam‹ habe für den ›alten Adam‹ die Hölle verriegelt und mit seinem Tod neues Leben geschenkt. Man sieht unschwer, wie das typologische Modell in Konrads Legende von verschiedenen Punkten aus prospektiv und retrospektiv auf die Erzählwelt übergreift. Je neue Wunder lösen (über das Schema Verheißung und Erfüllung) je neue Transzendenzschübe aus. Der reinste, strengste Fall von Typologie in Konrads ›Silvester‹ ist schließlich die *Disputatio* selber, die Typologie im Sinne einer kategorialen Überbietung des Alten Testaments durch das Neue als Hauptargument gegen die jüdischen Gelehrten einsetzt, und ein letzter

⁶² Auch die lateinische Vorlage markiert diesen Bezug (*quasi ad infernum*, Z. 666, Kliege-Biller [Anm. 53], S. 82). Ein noch ausdrücklicherer Verweis findet sich in der *Kaiserchronik*, [Anm. 59]: *tuot ûf die porte sciene*, V. 9770.

eigener Fall typologischer Überbietung ist die Stier-Episode, mit der die Disputatio schließt. Auf die beiden letzten Punkte komme ich nun zu sprechen.

Die Disputation⁶³ des Silvester mit den zwölf jüdischen Meistern kann hier nicht im Detail rekapituliert werden, braucht es auch nicht, denn das Muster bleibt weitgehend gleich:

Zwölf gelehrte Juden werden nach Rom eingeladen, denen Silvester allein Rede und Antwort steht. Seine Begründung für diese selbstgewählte Exklusivität (einer gegen zwölf) ist aufschlussreich: Er vertraue, sagt Silvester, *mit der liute manic valtekeit, / wan sîn einic gotheit* (V. 2820 f.).⁶⁴ Wort steht dann gegen Wort, Schriftzitat gegen Schriftzitat, in zwölf Stationen. Es sind die alten Streitpunkte, wie man sie kennt seit Celsus: zum einen der Versuch einer Widerlegung des historischen Jesus aus jüdischer Sicht (mit dem Argument: ein toter Gott, Blinder und Versager), zum andern eine Kritik des scheinbar widersprüchlichen Gottesbildes der Christen im Ausgang des dreieinigen Gottes, der Jungfrauengeburt etc. Der Ton der Debatte verschärft sich dabei. Die Gegenseite disqualifiziert sich zunehmend durch ein immer trostloseres Niveau der Fragen. So bezweifeln die jüdischen Gelehrten, rhetorisch ungeschickt, Frage für Frage die Schlüssigkeit der christlichen Lehre, indem sie einen Widerspruch zum Alten Testament konstruieren, den Silvester mit demütig-überlegener Rhetorik zurückweist als Präfiguration. So widerlegt er seine Kontrahenten mit deren eigener Schrift-Auctoritas: *dû solt an dînen buochen / lesen unde suochen, / sô vindestû geschriben sâ / daz der vater sprichtet dâ: / ›dû bist mîn sun den ich gebar‹ / und daz hin wider rüefet dar / der sun: ›dû bist der vater mîn.‹* (V. 2991–2997).

Der entscheidende Kategorienfehler der jüdischen Meister besteht nun darin, dass sie die Macht des wahren Gottes beweisen wollen, während Silvester darauf besteht, sie müsse sich erweisen, kein geringer Unterschied. Um so verblüffender ist es, dass – als Silvester den Streit der Worte längst gewonnen hat –, ausgerechnet er, der letzte der jüdischen Meister, *Zambrî der zouberære*, eben diesen Ebenenwechsel einklagt. Zornig besteht Zambrî darauf, von den Worten nun zu den Taten überzugehen: *ich lâze iuch sehen wunder, / [...] / mit rede niht aleine / sol ich bewæren gotes kraft* (V. 4572–4575). Von der gattungstopischen Höherwertigkeit der Taten vor den Worten war einleitend schon die Rede: ›Genug geredet! (sagt er), ich will die Macht Deines Gottes jetzt sehen.‹ Deswegen bringt

⁶³ Sie erstreckt sich bei Konrad über die Verse 2798–5162.

⁶⁴ Wenn im Folgenden gleich die erste Frage des ersten jüdischen Meisters diejenige nach dem selbstwidersprüchlich dreifach-einen Gott ist, liegt auf der Hand, dass hier erneut ein Detail der Handlungswelt (Einer gegen Viele) im argumentativen Diskurs des Streitgesprächs (ein Gott) wiederkehrt.

er den Stier ins Spiel. Zambrî (*magus artificiosissimus* in den ›Actus Silvestri‹⁶⁵) lässt einen gefährlich rasenden Stier bringen, der dann tot umfalle, wenn ihm der jüdische Gottesname ins Ohr geflüstert werde. Ganz ohne Worte, ohne Namen kommt also auch Zambrîs Macht-Inszenierung nicht aus, und geflüstert wird, weil der tödliche Name alle anderen, die ihn auch hören, mittötet. Als Zambrî ankündigt, den todbringenden Namen seines Gottes aussprechen und dem Stier ins Ohr flüstern zu wollen, muss er sich die Frage gefallen lassen, wie das Unsagbare denn an ihn vermittelt worden sei, wo er doch noch unübersehbar lebendig sei? ›Hast du den Namen gehört? Oder gelesen? Und warum bist Du nicht dran gestorben?‹ Zambrî gibt eine frappierende Erklärung – und sie ist eine Amplificatio Konrads gegenüber der lateinischen Vorlage (vgl. Kliege-Biller [Anm. 53], S. 192):

Ohne Rede (V. 4719) habe er den heiligen Namen in Erfahrung gebracht, *sunder rede*. Ein Meister habe in eine nie benutzte Schale Wasser gefüllt und mit seinen Fingern die Buchstaben des geheimen Namens ins Wasser geschrieben: *die schrift ich mit den ougen sach. / kein wort ich mit dem munde sprach* (V. 4731). Die mediale Inszenierung ist bemerkenswert: Durch tonlose Rede und unsichtbare Schrift habe Zambrî den Tabunamen ›gelernt‹. Wie geht es nach dieser maximalen Transzendierung des Medialen weiter? Zambrî wird ungeduldig, der Stier wird gebracht. Er rast, selbst hundert Ritter könnten ihn nicht bändigen. Und was passiert? Die Christen erschrecken: *Der rede erschrac diu kristenheit* (V. 4799, im Lateinischen *Tunc conturbati sunt omnes paene fidei nostrae fautores*, Kliege-Biller [Anm.53], S. 133, Z. 4799). Zambrî flüstert also den Namen seines Gottes, *den namen vremd und unbekant* (V. 4824) ins Ohr des Stiers. Was folgt, ist der heikelste Moment der erzählten Geschichte: Der Zauber wirkt. Der Stier fällt tatsächlich tot um. Und wie Konrad ihn umfallen lässt! Während die ›Kaiserchronik‹ diesem dramatischen Ereignis nur zwei Verse gönnt (*er runet im in das ôre / der pfar viel nider tot*, V. 10049 f.), verendet der Stier bei Konrad laut brüllend, langsam bricht er in die Knie, seine Augen treten hervor, er streckt die Zunge heraus, sein Herz spaltet sich, er stirbt einen *grimmen* Tod (V. 4840). Und die Juden sind so perplex wie – die Christen. Letztere waren, wie der Erzähler fürsorglich anmerkt, noch junge Christen, leicht vom Teufel verführbar. Die einen, die Juden, springen überrascht auf und lärmern, die andern, die Christen, sehen es mit heimlichem Entsetzen, flüstern miteinander (V. 4851), schockstarr. Für die Christen muss das Spiel verloren scheinen. Doch noch bevor sie in heillosen Zweifel fallen können, ist es Silvester, der die Spielregeln verlässt. ›Töten kann jeder, im Bund mit dem Teufel‹, sagt er vorbildlich furchtlos. ›Aber wieder lebendig machen, erst das erweist die Macht des

65 Kliege-Biller [Anm. 53], S.191, Z. 2770 in der Edition.

wahren Gottes!« (V. 4875–4912). Der Tumult legt sich. Zambrî, als er Silvester hört, brüllt vor Wut, zerreißt seine Kleider, brüllt, tobt (V. 4913–4944), er wird sozusagen selber zum Stier. Und Silvester kann zwischenzeitlich den toten Stier (von dem in der Kaiserchronik nur mehr die Knochen herumliegen) ›in Jesu Christi Namen‹ wieder zum Leben erwecken: ›Wie du, Stier, ist auch Christus unschuldig geopfert worden‹; offen bleibt, ob aus dem Stier durch das Wunder nebenbei ein Ochse wird (V. 4964, 4971, 5069); die sexuelle Entdifferenzierung wäre dann Effekt göttlichen Wunderwirkens.

Unübersehbar sucht Konrad innerhalb der typologischen Inversionen⁶⁶ den Kontrast: Während Silvester im Namen des lebendigen Gottes, öffentlich seinen Gott anrufend, die Erfüllung seines Anliegens von fremder Zusprache abhängig macht, will Zambrî diese Erfüllung durch eigene Wortmacht erzwingen, durch magischen Tabuzauber, und zwar nicht als öffentliche *Invocatio*, sondern als heimliches Ins-Ohr-Flüstern des tötenden, nicht des lebendig machenden Wortes. Und genau dazwischen steht einer, der auch versucht, seine Sprachmacht zu sichern, die von ihm selbst erzeugte Kontingenz zu bezwingen, ohne sich nach vorn zu drängeln: der Erzähler.

»Das Wunder muss erzählt werden, um weiter wirken zu können. Damit ist es Teil einer narrativen Struktur, aber es ist nicht schon kausal zu fassen, und es hebt die narrative Struktur auf, der es entstammt. Das Wunder wäre demnach die radikale Entgrenzung der Geschichte. Doch umgekehrt macht erst die Erzählung das Wunder interpretierbar.«⁶⁷

Ganz zum Schluss wird der beinah geopfert Stier zum ›neuen Lamm‹ Christus: ›Sanft wie ein aus dem Schlaf gewecktes Schaf‹ steht er auf und – trabt davon:

*ûf stuont der ohse, leides vrî,
mitteclîchen als ein schaf,
daz hât genomen einen slâf
und drûz vil sanft erwachet ist.*⁶⁸

Die Juden lassen sich taufen, der Teufel kommt zu spät.

⁶⁶ Synchroner Typologien dieser Art (er-)findet Konrad in seiner ›Goldenen Schmiede‹ in reicher Fülle, dazu zuletzt Susanne Köbele: Zwischen Sinn und Klang. Das Gottfried-Idiom in Konrads von Würzburg ›Goldener Schmiede‹ (mit einer Anmerkung zur paradoxen Dynamik von Alteritätsschüben), in: Anja Becker, Jan Mohr (Hgg.): Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, Berlin, New York 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), S. 303–333.

⁶⁷ Bleumer [Anm. 45], S. 258 f.

⁶⁸ Konrad von Würzburg: Silvester [Anm. 2], V. 1114–1117.

Wer gelacht hat beim dramatischen Sterben des Stiers, der sich nach seiner ›Auferstehung‹ so lammfromm davonmacht, sollte bedenken, dass der Auftritt des Stiers nicht lächerlicher ist als die Gräte, an der der römische Christenverfolger am Anfang unserer Geschichte erstickt. Komik und Sakralität liegen, wie man weiß, nah beisammen.⁶⁹ Die allenfalls implizite (unfreiwillige) Komik von Konrads Stier-Episode relativiert nicht den Ernst. Wenn Komik hier überhaupt hörbar wird, dann, wie ich sagen würde, als immanenter Effekt einer grundsätzlichen Inkommensurabilität des Heiligen. Das hat im Mittelalter niemand besser verstanden als Wolfram. Warum sonst hätte er in dem heiklen Moment, als Parzival auf der Gralsburg endlich den siechen Anfortas von seinem Leid erlöst hat, überraschend die Stierepisode aus der Silvesterlegende eingeblendet: ›Der aus dem Mund des heiligen Silvester einen Stier vom Tod lebendig fortgehen hieß und der Lazarus gebot, aufzustehen aus dem Grab, ebender half, dass Anfortas heil wurde und ganz gesund.‹⁷⁰ Zitiert wird hier ausgerechnet diejenige Legenden-Episode, in der – und sei es nur für einen riskanten Moment – das christliche Wahrheitsmonopol Konkurrenz erhält.

Macht nun Konrads dramatische Inszenierung des wahren Gottes den ›Silvester‹ zur ›Meta-Legende‹? Ich bin skeptisch. Auch eine meta-legendarische ›Ironie‹⁷¹ im Schluss des Textes, gar als ›Indiz der Literarizität‹, kann ich nicht nachvollziehen und würde das Prädikat ›ironieverdächtige Metalegende‹ selbst für Kleists ›Heilige Cäcilie‹ kritisch diskutieren wollen, die den Prozess der

69 Im ›Mauritius‹ reimt auch *schâf* auf *slâf*, als der Liebhaber sehr zur Unzeit einschläft: Mauricius von Craûn. Mhd.-Nhd. Nach dem Text von Edward Schröder hg., übersetzt und kommentiert von Dorothea Klein, Stuttgart 1999, V. 1277: *nû liget er als ein tôtez schâf, / im ist lieber danne mîn ein slâf.*

70 *der durch sant Silvestern einen stier / Von tôde lebendec dan hiez gên, / un der Lazarum bat ûf stên, / der selbe half daz Anfortas / wart gesunt unt wol genas* (V. 795,30-796,4), Wolfram von Eschenbach: Parzival, Studienausgabe, nach der sechsten Ausgabe v. Karl Lachmann, Übersetzung von Peter Knecht, Einführung zum Text von Bernd Schirok, Berlin, New York 1998.

71 Bleumer [Anm. 45], S. 258: »Dieses Ende [die Auferstehung des Stiers] hat eine gewisse Ironie, denn das praktisch gut funktionierende Wunder widerspricht der Lehre, die Silvester selbst gegeben hat. Solche Ironie ist zweifellos ein Indiz der Literarizität.« Dagegen zum Ironieverdacht bei Hartmann vgl. Warning [Anm. 7], S. 300–304 (Ironie scheint hier ganz anders gelagert als Effekt der hybriden Erzählsituation). Zu Möglichkeiten der Klassifizierung von (expliziten, impliziten) Metaphänomenen Werner Wolf: Metaisierung als transgenerisches und transmediales Phänomen: Ein Systematisierungsversuch metareferentieller Formen und Begriffe in Literatur und anderen Medien, in: Janine Hauthal, Julijana Nadj, Ansgar Nünning, Henning Peters (Hgg.): Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven – Metagattungen – Funktionen (spectrum Literaturwissenschaft. Komparatistische Studien 12), Berlin, New York 2007, S. 25–64.

Legendenbildung multiperspektivisch vorführt.⁷² Flach wird Konrads ›Silvester‹ darum aber nicht sogleich, im Gegenteil. Konrad erzählt wie seine lateinische Vorlage, aufs Ganze gesehen, einfache Oppositionen: hier die Wahrheit, dort falscher Zauber und die blutmagische Barbarei des Unglaubens. Natürlich steht das Wahrheitsmonopol der Christen von Anfang an alternativlos fest, natürlich sind ›heidnisch-christlich‹ durchgängig asymmetrische Gegenbegriffe. Trotzdem: So wie an der schönen Sünderin die Sünde ebenso anziehend wirken kann wie die Bekehrung, und so, wie im ›Gregorius‹ der doppelte Bruch des Inzesttabus erzählerisch mindestens so reizvoll ist wie die wunderreiche Erwählung des guten Sünders zum Papst, ähnlich bleibt auch in Konrads ›Silvester‹ der permanent abgewiesene Magie-Verdacht des Wunders⁷³ die erzählerische Hauptattraktion der Geschichte, nicht die Serie affirmativer Bekehrungswunder.

So wie im höfischen Roman ein überschüssiger Rest von höfisch nicht Bearbeitbarem da ist, Mythisch-Anderweltliches oder eine Art innerweltlichen Heilsinteresses,⁷⁴ so ist umgekehrt in nicht wenigen Legenden ein Überschuss von falschem Wunderglauben (*zouberlist*) miterzählt, ein von der Kunst »nicht durchweg besiegbarer« Stoff, wie Hegel – allerdings mit anderer Stoßrichtung – dieses Glaubwürdigkeitsrisiko ausgedrückt hat.⁷⁵ Es muss uns nicht wundern, dass Hegel, der Legende wie dem christlichen Bibelesos nicht gewogen, im Sieden und Rösten der Heiligen eine Verletzung des »Schönheitssinns« (S. 524) sieht, weswegen aus seiner Sicht gerade Märtyrerlegenden »ein sehr gefährlicher Stoff für die Kunst« seien.⁷⁶

Unabhängig von historischen Positionen literarästhetischer Wertung: Der Kompromiss der Legende liegt in ihrer Funktionsambivalenz innerhalb und außerhalb von *Imitatio*. Erlösung, Heil ist immer schon garantiert, der Heilige von Geburt an heilig, aber Erlösung ist kein Mechanismus, und so muss der

72 Zur Kleistforschung Ecker [Anm. 24], hier S. 26; vgl. zuletzt auch Jan-Dirk Müller: Die Freiheit der Fiktion (im Dr.), Ms. S. 10: »Es geht um die im Wunder sich offenbarende Macht der Kunst, die auf die buchstäbliche Geltung der Geschichte nicht angewiesen ist.«

73 *mit zouber wundern* (V. 1539) so der zornige Kaiser im ›Pantaleon‹ [Anm. 1].

74 Müller [Anm. 5]; Bruno Quast: *Ein sælic spil*: Virtuosität im arthurischen Roman, in: ZGerm 19 (2009), S. 510–521.

75 Das Hegel-Zitat findet sich im Plädoyer für einen »weltgeschichtlichen« Diskurswechsel »von den Feinen zu den Frommen« bei Karl Bertau: Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200, München 1983, S. 107. Mit der Hyperbolik verwechselbarer Wunder einher geht, so Hegel, »unsittlicher Fanatismus« und »gräßlicher Eigensinn« der Heiligkeit, was er am heiligen Alexius demonstriert. Den Wunderglauben der Legende, vor allem aber die Todesbereitschaft der Märtyrer findet Hegel »abgeschmackt« (Hegel [Anm. 11], S. 526).

76 Hegel [Anm. 11], S. 524.

Heilige zwar auf Gnade hoffen, darf aber nicht mit ihr rechnen. Das macht die höchst vorhersehbaren Legendenwunder zugleich unwahrscheinlich, und die Evidenz des Wunders verwechselbar mit falscher Magie. Für Konrads ›Silvester‹ gesprochen: Zunächst ist Silvester Subjekt im Redewettstreit, der bühnenreif blüht und disputiert, dann wird er zum Objekt und erklärten Instrument göttlichen Wunderhandelns. Das eigene Heilige konturiert sich im Zerrspiegel des fremden Heiligen (des fremd-vertrauten Magischen) und erzwingt je neue Grenzziehungen – und wer die Grenze zieht, ist der Erzähler. In diesem Sinn erzählt auch Konrad von der »Identität des Heiligen als Produkt seiner Infragestellung«⁷⁷. Macht ihn das aber schon zum ironiebegabten Meta-Legendariker?

Ich möchte es von meinem diskutierten Einzelfall aus so formulieren: Als gelehrter, professioneller Traditions-Kompilierer, der er ist, entwirft Konrad die vorgefundene historisch fundierte Materia der Silvester-Legende zugleich als allegorisch überdeterminierte Geschichte, die mit exzessiven Typologien je neu den Evidenzanspruch des Wunders vom faulen Zauber der Heiden abzuheben sich bemüht, bis in der ›Lücke‹ zwischen Sensus historicus und Sensus allegoricus auf einmal die Uneinholbarkeit ›reiner‹ Transzendenz aufscheint. Sie zeigt sich im Modus des ›Erschreckens‹. Dieses Erschrecken garantiert nicht zwingend einen Transzendenzbezug, sondern kann im Gegenteil auch einfach nur ängstlichen Glaubenszweifel anzeigen (z. B. V. 821). Eben diese riskante Lücke zwischen falschem Zauber und wahren Wunder bewirkt in Konrads Silvester-Legende je neue Überbietungsserien im Rededuell, je neue Prestigezusammenbrüche der Gegenseite, je neue Bekehrungswunder, und sie bewirkt auch (das verdiente eine eigene Untersuchung) die eigenartigen, fast unscheinbaren Zusätze von Konrads Übersetzung über die lateinische Vorlage hinaus. Wenn Immanenz in Transzendenz umschlägt, wenn also der Täufling Konstantin im gleißenden Licht steht, das ›Erschrecken‹ auslöst (V. 1837), lässt es Konrad ausführlich ›rauschen‹ im Taufbecken, ›wie wenn Fische in der Pfanne brutzeln‹:

*reht als man eine pfanne grôz
siusen hæret ob der gluot,
dar in man wunder vische tuot,
sus wart ein siusen unde ein dôn
in dem vil hêren bade vrôn,
dô von himel kam der schîn (V. 1842–1847).*

Diese Amplificatio ist mehr als eine subjektive rhetorische Marotte des Autors, auch mehr als eine vage »anschauliche« ›Ästhetisierung‹, wie man die genau

77 Gumbrecht [Anm. 50].

errechneten 27,7 % »ausmalenden« Dilatatio-Überschusses gegenüber der Vorlage qualifiziert hat.⁷⁸ Ästhetisierung und Ausmalung, was sollte das sein? Hier liegt ein kategorial anderer, aber ähnlich untersuchungswürdiger Modus rhetorischer Dilatatio materiae wie im Hartmannschen ›Gregorius‹ vor.⁷⁹

Um noch einmal an meinen ersten Teil anzuknüpfen: Zum erzählerischen Arrangement der Legende gehört eine gegenläufige Tendenz. Einerseits bindet sie das erzählte irdische Geschehen konsequent an den göttlichen Willen, andererseits sucht sie eben diese *Voluntas divina* als unbestimmbar und Gott als unverfügbar zu erhalten. Doch wer hat, von außen besehen, die Verfügungsmacht über diese vorhersehbar-unverfügbaren Wunder, wenn nicht der Erzähler? Die heilsgeschichtliche Stabilität der Legende – das, was Max Wehrli ihre providentielle »Geborgenheit« genannt hat, Hans Ulrich Gumbrecht ihre »Glücksfaszination«, Hans Blumenberg »garantierte Realität«⁸⁰ –, sie kann durchaus standortabhängig instabil werden, im Extremfall durch den Widerspruch von souveränem Heilshandeln Gottes auf der einen Seite, souveräner Fehlbarkeit des Menschen auf der andern Seite. Im Zentrum der konsensuell erzählten Legende stehen Wunderdokumentation und Glaubensstärkung, aber wenn Wunder als Heilsereignisse immer auch Heils-Zeichen sind, kann beides auseinandertreten, also verwechselbar werden. Nur wenn der Erzähler den absoluten Standpunkt Gottes einnimmt, könnte er diese Ambivalenz der ›Zeichen und Wunder‹ umgehen, hätte sich aber genau damit in eine heikle Konkurrenz gebracht. So nimmt die gläubig-schlichte ›Silvester‹-Legende implizit durchaus Stellung zu den Fragen: Was ist erzwungener Glaube und ein womöglich ertrotztes Wunder wert? Was macht das Wunder überhaupt zu einem ›wahren‹, glaubwürdigen? Und wenn zur erfolgreichen Wunderwirkung der Glaube gehört, wie kommen dann die Ungläubigen zu ihrem Glauben? Die Problemlage ist dabei überwiegend narrativ gene-

78 Kliege-Biller [Anm. 53], S. 192 f., 204, 216–222, 229, 230. »An 371 Stellen hat Konrad den Text ausgemalt und erweitert.« An 17 Stellen fänden sich außerdem Zusätze über die *Actus Silvestri* hinaus (S. 184). Vgl. zum lateinischen *sonus in aqua* ebd., S. 96 (Z. 1840 ff.).

79 Jan-Dirk Müller: *schîn* und Verwandtes. Zum Problem der ›Ästhetisierung‹ in Konrads von Würzburg ›Trojanerkrieg‹ (Mit einem Nachwort zu Terminologie-Problemen der Mediävistik), in: Gerd Dicke [u. a.] (Hgg.): *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*, Berlin, New York 2006, S. 287–310.

80 Wehrli, *Legende und Roman* [Anm. 6], hier S. 176; Hans Ulrich Gumbrecht: ›Faszinationstyp Hagiographie: – ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: Christoph Cormeau (Hg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven*, Stuttgart 1979 (Gedenkschrift Hugo Kuhn), S. 37–84, hier S. 48, 55 und 59 zur rekurrenten Faszination durch die »Glücksfrage«; Hans Blumenberg: *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans* (1964), in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp* (stw 1513), Frankfurt/M. 2001, S. 47–74, hier S. 50.

riert, im zweiten Teil mit der Disputatio auch diskursiv, ohne jedoch aus dem Erzählraum herauszufallen. Als bei Konrad zum Schluss der Stier dem Wortzauber Zambrís tatsächlich erliegt und in die Knie bricht, sind für einen ganz kurzen Moment das fremde Heilige und die Fremdheit d e s Heiligen, das *vrömda wunder*, nicht mehr unterscheidbar. Kein Wunder, dass beide Parteien, Christen wie Nichtchristen, darüber gemeinsam ›erschrecken‹.

Im Rücken der stereotypen Heilsaffirmation der Legende liegt die Unsicherheit, ihrer nicht gewiss zu sein. Diese Spannung nennt Konrad *trüren stæren*. Legenden müssen so tun, als wüssten sie nicht, dass ›schlicht und gläubig‹ die gattungstypischen Paradoxien nicht zu bewältigen, sondern allenfalls zu überspringen sind angesichts eines Erzählens, das von der Evidenz des Wunders ausgeht, im Wissen, dass diese Evidenz nicht verfügbar ist. Das implizite Risiko der Legende, zugleich ihre religiöse Dringlichkeit besteht, so würde ich meine These zuspitzen, in eben dieser Illusion der ›einfachen Form‹.

III. Diesseits der Evidenz. Überlegungen zu Rudolf von Ems und Hugo von Langenstein

Als Gustav Mahler gefragt wurde, was er als Kind hatte werden wollen, war seine Antwort: Märtyrer. Stellen wir die Frage zurück, was dieser Berufswunsch über den jungen Mahler aussagt, stellen wir auch zurück, was diese Anekdote über denjenigen verrät, der sie erzählt, nämlich Theodor W. Adorno.⁸¹ Interessanter scheint die Frage, warum wir lächeln, wenn wir Mahlers Antwort hören. Warum geht das nicht, Märtyrer werden zu wollen? Ganz einfach: Weil der Heilige nicht heilig sein w o l l e n darf. Heiligkeit beansprucht Selbstevidenz. Zwar ist Heiligkeit in der Welt – und von nichts anderem erzählt die Legende – angewiesen auf den Akt der Zuschreibung (*wunder sæhen* und *heilekeite jæhen* sind hier eins, vgl. oben S. 3). Der Heilige selber aber darf sich weder heilig wissen, noch heilig sein wollen.⁸² Und erst recht prototypisch heilig – Märtyrer – kann man nicht aktiv werden durch einfachen Vorsatz oder Beschluss, sondern als Objekt von Gewalt-handlungen und wundersamen Erwählungen, das höchst widersprüchlich kon-

81 Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 13. Die musikalischen Monographien: Wagner, Mahler, Berg, Frankfurt/M. 1971, S. 178.

82 Dazu Susanne Köbele: *heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik, in: Berndt Hamm [u. a.] (Hgg.): *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), S. 147–169.

notiert ist: Das Opfer ist ein Selbst-Opfer. Und vergleichbar kommt die Welt dem Heiligen »nicht einfach irgendwie abhanden, sondern wird sie tatsächlich verabschiedet«⁸³. Die Legende verlangt von ihrem Heiligen eben nicht nur die Passivität reiner Hingabe, sondern auch und zugleich einen harten Entschluss, den Entschluss zur Umkehr und absoluten Zäsur.⁸⁴ Wenn nun aber dieser aktive Entschluss zu heiliger Selbsthingabe immer auch unter dem Verdacht anmaßender Selbstheiligung steht, ergibt sich ein Problem, und eben dieses Dilemma, nicht wollen zu dürfen, Märtyrer werden zu wollen, unterschätzt, so könnte man sagen, der junge Gustav Mahler mit seiner Antwort.

Dass Legenden von der Evidenz des Heiligen erzählen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie das auch und gerade deswegen tun, weil Evidenzen fehlen. Die ambivalente Einstellung der Legende zur Rhetorik hat genau darin ihren Grund. Rhetorik ist nicht »die wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man *auch* haben könnte, sondern zu der Evidenz, die man *nicht* oder noch nicht, jedenfalls hier und jetzt nicht, haben kann«⁸⁵. Die Antithetik von Wahrheit und Panegyrik ist daher notgedrungen oberflächlich. Wenn mit Blumenberg alles, was »diesseits der Evidenz« übrigbleibt, Rhetorik ist, meint das Macht und Ohnmacht der Rhetorik (b l o ß e Rhetorik, weswegen das Rhetorik-Verdikt der

83 Strohschneider: Weltabschied [Anm. 5], v. a. S. 143–147 (Weltabkehr und Christomimesis), hier S. 145; vgl. außerdem Christian Kiening: Gewalt und Heiligkeit, in: ders.: Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur, Frankfurt am Main 2003, S. 35–55; Ingrid Kasten: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers, in: Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten (Hgg.): Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur, Münster [u. a.] 2002 (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), S. 199–219.

84 Solche Appelle zu radikaler Umorientierung (lat. *conversio*, mhd. *kêr*) variieren die Hinwendung zu Gott als Abwendung von der Welt nach verschiedenen Richtungen (lat. *aversio*, mhd. *abekêr*: Kehr um, gib alles hin, Besitz, die Welt, dein Leben), treffen sich aber in dem Ziel einer (körperlichen, sozialen, spirituellen) Selbsttransformation. Dazu Riesebrodt [Anm. 33], S. 175–210 (Radikale Heilssuche: Praktiken asketischer Virtuosen) und S. 211–236 (Die Umkehr zum Heil: Religiöse Propaganda).

85 Hans Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Rhetorik, in: ders., Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, S. 104–136, S. 111 f. Ich argumentiere hier wie im Vorausgehenden mit einem mehrschichtigen Rhetorik-Begriff, der einerseits auf elementaren Unterscheidungen aufbaut (der Unterscheidung von rhetorischem Akt und rhetorischen Mitteln, von Rhetorikgebrauch auf Erzähler- und Protagonistenebene), andererseits fließende Übergänge einkalkuliert (zwischen Rhetorik und Narration, Stil- und Wahrheitsdebatten) und sich dabei nicht nur der Ebene der Selbstbeschreibung mittelalterlicher Legendenpoetiken ausliefert. Blumenbergs anthropologisch fundiertes Rhetorikkonzept, auf das ich fallweise zurückkomme, lässt sich wie folgt zuspitzen: Rhetorik setze dort ein, wo Evidenzen fehlen, ersetze jedoch nicht einfach nur fehlende Orientierung, sondern ersetze die Handlung selbst, nämlich als Sprachhandlung, die Rhetorik immer auch ist.

Gattung auf der Hand liegt; i m m e r h i n Rhetorik, weswegen das Sermo-humilis-Gebot mit der Tendenz zu panegyrischer Rhetorik in der Heiligenverehrung immer schon konkurriert). Umgekehrt ist es kein Zufall, dass noch ein Bekennerheiliger wie Silvester, auf dessen Rhetorik-Kompetenz es für das Gelingen der erzählten kollektiven Konversionen ja auf Leben und Tod ankommt, im entscheidenden Moment seine Redemacht an Gott abgibt. Nur in Gottes Namen kann er den Stier zum Leben erwecken, befreit von der Last des Nachweises des Nichtbeweisbaren, während der Zauber des Magiers nichts hergibt als die pure Ersetzbarkeit des unverfügbaren Tabu-Namens durch das Verfügbare. Konrad hat zwar der doppelten Versuchung widerstanden, dem Legendensujet epische Totalität und geblühten Stil abringen zu wollen; aber er, der nichts so liebt wie epische Substanz in rhetorische Situationen zu verwandeln, gesteht wenigstens seinem Heiligen ›süße‹ Predigt- und Gebetsrhetorik zu und eine geschliffene Disputationskunst.

Anders der Deutschordensdichter Hugo von Langenstein, der am Ende des 13. Jahrhunderts eine voluminöse Märtyrergeschichte verfasst hat, der weltabgewandten Propaganda des Ordens folgend in strikter Negation der höfischen Welt, mit einem Zug zum Kompendiösen. Seine ›Martina‹-Legende [Anm. 12] ist deswegen zu einiger Berühmtheit gekommen, weil in ihr der mittelhochdeutsche Terminus *legende* (V. 731) als Lehnwort erstmals greifbar wird. Der Inhalt des Riesenwerks lässt sich in einem Satz resümieren: Die römische Jungfrau Martina wird von dem Kaiser Alexander elf Mal gemartert und dann in den Himmel aufgenommen, während ihr Peiniger der ewigen Hölle verfällt. Dafür braucht Hugo mehr als 33.000 Verse. Die Heiligkeit der Martina (auch sie, zumindest im deutschen Sprachgebiet, wie Gregorius eine Papierheilige ohne konkrete Kultbindung) wird von Hugo emphatisch beschworen, in einem iterativen Erzählstil, der mit der epischen immer zugleich die heilsgeschichtliche Totalität sucht. Zwanzigfache Freude-Anaphorik setzt sich über die Rhetorikskepsis der Legende hinweg (*Da frovde frovden noetet / Da frovde truren tætet / Da frovde kumber stæret / da frovden clank niht hæret / Da frovde iamer truret / Da frovde frovde muret / [...]*, V. 48,29–48,34). Heils- und glücksfasziniertes geht es nicht. Konrads Formel *truren stoeren* wird durch Hugos euphorische Wiederholungsrhetorik (*truren tætet, kumber stæret, iamer truret, frovde muret* etc.) in ihrem Problemgehalt unhörbar.

Die beiden kardinalen Bewährungsfelder des höfischen Romans, *minne* und *strît*, sind allegorisch aufeinander bezogen, einerseits als Martinas Kampf gegen die teuflische Welt, andererseits als ihre Brautschaft mit Christus, die der Werbung des heidnischen Kaisers widersteht. Die Virgo Martina reimt sich tadellos: als *maget unverzaget* (171,59 f. u. ö.). In der achten der elf Martern lässt Kaiser Alexander einen gefräßigen Löwen kommen (171,30–36), der vom Erzähler über

viele hundert Verse erst einmal gründlichst allegorisiert wird, und zwar als ›süßer‹ Christus. Währenddessen wird der Löwe immer hungriger:

*Ich wil dez Lowen nature
Und sines libes figure
Iv bescheidenlichen sagen
Der warheit niht verdagen
Der in den selben tagen
Die maget sollte nagen (V. 173,77–82).*

Doch dazu kommt es vorhersehbar nicht. Der wilde Löwe, kaum hat er sie gesehen, verhält sich Martina gegenüber vielmehr lammfromm. Es ist buchstäblich Liebe auf den ersten Blick:

*Do si hatte ersehin
Den Lowen vnde er si
Zehant do wart er fri
Sines grimmen willen
Der begunde stillen
Der so rehte sure
Ist von angebormer nature
Der wart do als ein lamp (V. 177,42–49).*

So verspeist der Löwe zum Schluss nur einen kaiserlichen Berater (V. 181,32–80). Des Kaisers Ende ist fürchterlich: Er frisst sich selber auf, kaut an seiner Hand ›wie ein Hund am Knochen‹ (V. 230,39). Sein Platz ist, worauf hinzuweisen der Erzähler nicht versäumt, die ewige Hölle (V. 230,87–231,46).

Diese längste deutsche Legende des ganzen Mittelalters ziehe ich erstens deswegen mit heran, um dem Eindruck vorzubeugen, die Legende würde, je literarischer (je episch breiter), um so komplexer. Hugos legendenepische Breite produziert über weite Strecken diskursiv wie ästhetisch wenn nicht Leerlauf, so doch Strukturverlust. Und noch ein zweiter Kurzschluss ist mit diesem Text widerlegt: Je papierheiliger der Heilige, um so mehr Spielraum für ausgestellte Fiktionalisierung – nichts davon in der ›Martina‹, soll doch aber gerade sie als Schlüsselfigur des Deutschen Ordens erst institutionalisiert werden. Daraus folgt: Sucht man nach einer historischen, auf das Historische aber nicht beschränkten Legendenpoetik, muss man für ästhetische Urteile und Komplexitätsbehauptungen die Ebene, von der aus gesprochen wird, möglichst klar und unmissverständlich markieren. Sowohl Konrad wie Hugo überblenden das Märtyrer- und Bekennerlegenden-Syntagma. Doch Konrad hat der Gefahr, die das Wiederholungsprinzip darstellt, gegengesteuert, indem er es verstärkt und darüber hinaus typologisch reflektiert, wodurch er es als Gestaltungsprinzip sichtbar macht. Die Macht der

Rhetorik und ihren reflexiven Erfolg hat er als Instrument göttlichen Wunderwirkens miterzählt. Dagegen Hugo löst innerhalb seiner Episodenserien durch exzessive (hymnische, allegorische, diskursive) Digressionen sogar noch die Kontur der Einzelepisode auf und verliert seine Märtyrerin mit abundanter Rhetorik je neu, oft über hunderte von Versen, hoffnungslos aus dem Blick. Die Legende mit ihrem Basissyntagma der Vita wird hier zum Gerüst für ein enzyklopädisches Glaubenslehrbuch.⁸⁶

Die Legende ist Prototyp finalen Erzählens. Ihre Poetik der absoluten Ziele, der strikten Wunder-Evidenz und universalen Heils-Selbstverständlichkeit legitimiert zweifellos das Erzählen von Heiligen, verdrängt aber zugleich die Mittel und erstickt das Erzählen. Anders gesagt: Die ›Kraft‹ der Legende, ihre unabweisbare Schlichtheit und einfache Form, muss ihr a b g e t r o t z t werden. Wo die Legende diesen immanenten Widerstand (den Evidenzmangel, die Illusion der einfachen Form) vergisst und gleichzeitig zur epischen Großform tendiert, handelt sie sich Probleme ein. Die Legende im großepischen Format kann gewissermaßen systemimmanent nicht gelingen: »Heiligkeit, die sich nicht episch bewähren kann, muss immer wieder rhetorisch beschworen werden.«⁸⁷ Die unerwartbare Singularität des Wunders, die den ›novellistischen‹ Kern der Legende bedingt, konkurriert mit der Serialität erwartbar vieler Wunder. In frühen Heiligenliedern als Refrain ausgestellt, wird die Wunderrepetition in der Legende entweder über Steigerungsfiguren aufgefangen, mit dem Effekt narrativer Strukturkomplexität (etwa, wie im ›Silvester‹, dem invertierten Muster von Verheißung und Erfüllung)⁸⁸ oder spaltet sich umgekehrt, wie in der ›Martina‹ in stereotype Wunder-Repetition einerseits, exzessive Digressionen andererseits. Bereits Eugipp [Anm. 13] hatte angekündigt: Er wolle nicht Überdruß erzeugen durch vieles Erzählen desselben (105), erzählt dann doch eine Episode nach der andern. Er kennt sein Risiko, aber bannt es nicht.

Wo die Wahrheit der Legende so schlicht wie ›süß‹ sein will, wird auch die Rhetorik der Legende genau um dieser Wahrheit willen ›süß‹. Daher komme ich

86 Hartmanns ›Gregorius‹ führt in die Paradoxie hinein, kostet sie narrativ und rhetorisch aus; Konrad lässt sie zumindest aufblitzen, bei Hugo verliert sie sich in widerstandsloser Wiederholungsmanier. Zur ›Martina‹ vgl. neuerdings Robert Mohr: Präsenz und Macht. Eine Untersuchung zur Martina Hugos von Langenstein, Frankfurt/M. [u. a.] 2010 (Beiträge zur Mittelalterforschung 23).

87 Wyss [Anm. 25], S. 54.

88 Schon Eugipp [Anm. 13] lässt Severin als *vir propheticus* den ungläubigen Feinden die *antiqua salutis exempla* vor Augen halten. Er beschwört noch auf dem Sterbett als erbauliche Maßnahme (*alloquium aedificationis*) typologische Argumente (wie einst Israel gegen Ägypten, so kämpfen jetzt die Christen gegen die Barbaren), (5, S. 112).

abschließend noch auf Rudolf von Ems zu sprechen, der in seinem höfischen Legendenroman ›Barlaam und Josaphat‹⁸⁹ aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Geschichte von *sante Jôsaphâtes leben* (V. 16023) programmatisch als *süeze lère* (V. 16071) erzählt; ich greife in der Chronologie also hinter Hugo zurück. Rudolf bearbeitet den religiösen Stoff mit dem Anspruch von Meisterschaft, unter dem Eindruck der höfischen Klassiker Hartmann, Gottfried, Wolfram, vor allem aber Konrad von Würzburg. Auch Rudolf betont die weltabgewandte Thematik seines Stoffs (seine Geschichte handle nicht von Ritterschaft, Liebe und Sommerzeit, V. 16105–16111), was nichts daran ändert, dass er sich zwingen muss, nicht von höfischer Minne zu erzählen. Er tut es dann doch ausführlich (V. 11735–11870), zwingt sich, aus der Geschichte hervortretend, ausdrücklich, zum Legendensujet zurück (*daz hæret an diz mære niht / [...] durch daz muoz ich ez hie lân*, V. 11851–11853), lässt den keuschen Prinzen aber eben nicht vom Teufel, sondern von *wîbes minne* verführt werden. Als die höfisch-vollkommene Minne sich Josaphat in Gestalt einer heidnischen Prinzessin nähert, die sich so leidenschaftlich wie *zühteclîchen* (V. 12078) in ihn verliebt, beantwortet er ihr lockendes Werben mit einem Tauf-Appell (*nim in dine sinne / die süezen gotes minne. / toufe dich durch sîn gebot*, V. 12095–12097), sie jedoch bindet ihre *Conversio* an eine Liebesnacht (V. 12129 f.), was dem Erzähler erneut die Gelegenheit gibt, von ihrer betörenden Verführungsenergie zu erzählen, bis der *werde gotes dienstman* (V. 12161) ihr mit Gottes Hilfe doch widersteht, mit der Einsicht: *Ez wær ein süntlicher kouf, / ob ich dir koufte alsus den touf* (V. 12187 f.), obwohl sie bis zum Schluss mit *süezer stæte* daran festhält: *wildû vrô mînes heiles sîn, / sô lige dise naht bî mir* (V. 12234 f.), was Josaphat in *grôzen zwîvel* stürzt (V. 12255). In gut Wolframscher Manier bezieht sich der Erzähler selber in diese Unsicherheit ein mit der unqualifizierten Bemerkung: Wenn man mir so süßen Kuss anböte, ich würde einwilligen in den Handel und ihr so das Himmelreich kaufen, ich wäre gern ihr Liebhaber, um sie aus der Hölle zu erlösen (V. 12267–12288). Zum Schluss lässt Gott Josaphat entsagen: *diu minneger des wîbes, / ir bete, ir süeziu zunge / twanc in der kestegunge* (V. 12322–12324), trotz ihrer erotischen Beharrlichkeit und süßen Macht der Rede.

Wenn der Erzähler im Epilog seiner Geschichte die Erlösungskraft der obligaten Heilungs- und Bekehrungswunder seines Heiligen post mortem in einem einzigen Vers dreifach beschwört: *die wâren alle sâ zestunt / erlöst, genesen, wol gesunt* (V. 16.007 f.) und dem Wahrheitsstatus des Erzählten gleich vierfach synonymisch Nachdruck verleiht: *mit ganzer wârheit, âne lüge; / sunder spot und*

⁸⁹ Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat, hg. v. Franz Pfeiffer, Leipzig 1843, Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke, Texte des Mittelalters).

âne trüge (V. 16111 f.), ist klar: Wer in einem Vers drei Mal, in zwei Versen vier Mal dasselbe sagt, braucht eben insgesamt 16164 süß geblümete Verse für seine Geschichte. Sicherer wird das Heil, besser wird die Legende dadurch nicht. Und erst recht, wie wir sahen, Hugo von Langenstein, dessen ›Martina‹ ein halbes Jahrhundert später Rudolfs ›Barlaam und Josaphat‹ im Umfang verdoppeln und alle bekannten Grenzen des Legendenerzählens sprengen wird, als gattungsgeschichtliches Unikum. Die großepische Legende ist keine tragfähige Antwort auf die Illusion der einfachen Form, das Blumen keine Alternative zur ambivalenten Rhetorik-Einstellung der Legende.

Einen anderen, historisch erfolgreicher Weg gehen seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die volkssprachigen und lateinischen Legendare, die, meist der Ordnung des Kirchenjahrs oder biblischer Chronologie folgend, ihre eigene totalisierende Zyklenbildung bzw. heilsgeschichtliche Systematik entwickeln, mit einem Umfang von bis zu 100 000 Versen (etwa das ›Passional‹). »Literarästhetisch gesehen, bildet der Legendenzzyklus die Alternative zur heilsgeschichtlich totalisierenden Einzellegende«. ⁹⁰

Das Heilsversprechen der Legende beansprucht Universalität. Dabei liegt auf der Hand, wer den Standpunkt heilsgeschichtlicher Totalität bezieht: der Erzähler. Er ist es, der Totalität herstellt, *ex post* das Ganze überblickend. ⁹¹ Andernfalls bliebe von der *fama sanctitatis* nur der Verdacht. Um so leidenschaftlicher muss er den Verdacht der Selbstautorisierung abwehren (Hauptmittel ist das exordialtopische Demuts-Bekennnis), wie er auch den Heiligen, von dem er erzählt, auf Schritt und Tritt gegen den Verdacht der Selbstheiligung zu verteidigen hat (*testes miraculi; miro modo* etc.). Nur, je vorbildlicher und ausführlicher er das jeweils tut, um so sicherer zerstört er seinen eigenen Erfolg schlichter Wahrheitschronistik. Legenden gehen also nicht auf in der Selbstbeschreibung ihrer Funktionen. Das implizite Risiko der Legende, das mein Thema war, lässt sich standortabhängig wie folgt beschreiben: In der religiösen Binnenperspektive fallen die Heiligen durch Weltrückzug je neu der Welt anheim, auch riskiert der Erzähler durch süßes Lob mehr Ornament und Strukturkomplexität, als er selber zulassen hätte wollen. Dagegen aus der Perspektive postmetaphysischer Rationalität droht, je widerstandsloser, gläubig-schlichter erzählt wird, um so rascher eine religiöse und ästhetische Routine. Je bereitwilliger der Text aus dem Widerstand herausführt oder ihn ignoriert, um so schwächer ist seine interne Spannung. Läge darin

⁹⁰ Wyss [Anm. 25], S. 58.

⁹¹ Eugippius [Anm. 13] mischt sich immer wieder mit Erzählerbemerkungen ein: erst später zeigte sich (*ut post claruit*), es war nicht Verwegenheit, sondern unerschrockene Gläubigkeit (*devotio intrepida*) des Protagonisten, S. 88.

dann ein (textanalytisches) Kriterium nicht nur seiner religiösen Glaubwürdigkeit, sondern auch seiner ästhetischen Qualität? Die schwankende Einschätzung der Legende rührt in diesem Sinn aus der Ambivalenz des Gläubig-Schlichten. Was Hegel, gefangen in seiner eigenen Ästhetik, als angestregten Heilsoptimismus der Legende von Herzen missbilligte als religiöse Suggestivität und ästhetische Trivialität – diese seine Ungeduld mit der Gattung, die sich, wie er kritisiert, begnüge mit *e i n f a c h e n* Negationen, ist nach der einen Seite nichts anderes als die generelle, vorsätzliche Heteronomie der Legende, die genau das erzählen und bestätigen will: dass das Heil allgegenwärtig ist und unwiderruflich, indem Gott es durch den Heiligen in der Welt wirkt und durch den Erzähler tradiert. Darauf beruht der Modellcharakter der Legende (*bilde nemen*), ihr moralischer Appell (*bezzernge*), ihr Erbauungsimpuls (*herze sterken*). Freilich, das Heil ist nur wirklich und wirksam für den, der daran glaubt. Wer zweifelt, bleibt außerhalb von Heil.

Die von Ambivalenzen herrührenden Risiken legendarischen Erzählens registrieren die Legendendichter unterschiedlich. Die religiöse und ästhetische Attraktion der Legende liegt im kontrollierten Risiko, in der Illusion der einfachen Form. Diese Illusion wird um so hartnäckiger aufrechterhalten, je sicherer die Erzähler wissen, dass die »einfache Form« ebensogut ein Effekt raffinierten Artificiums sein kann; dass das Heilsversprechen der Legende nur aus dem Auge Gottes vollkommen (synchron) gelten kann und dass im Erzählprozess ihr Anspruch uneingeschränkter Geltung jederzeit ins Gegenteil umschlagen kann, und sei es nur in Hegels unerfreulichen »Fanatismus der Heiligkeit«. Der Widerstand, die Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen je neu an den kritischen Punkt des Umschlags zu treiben und nicht einfach bloß deklamatorisch zu beschwören, wird um so größer sein, je stärker die Widerstandskraft des Widerständigen. Daher geht die Überbetonung des Imitabile zu Lasten der Inkommensurabilität des Heiligen. Auch auf der Ebene des Erzählens kann Schlichtheit umschlagen in hyperbolische Wundermechanik, einfache Entgegensetzung in narrative Komplexität. Silvesters Heilsweg ist aus zwei verschiedenen Richtungen nachvollziehbar: als immer schon gewusster Sieg oder als je neu verhindertes Scheitern. Beides ist erzählt. Als gewissermaßen akuter Zustand einer chronischen Problematik lässt sich die je neue Anstrengung beobachten, den Heiligen außer Aktion zu setzen (fast Drachentöter, fast Märtyrer) und ihn doch als Helden zu erhalten. Ähnlich heikel ist umgekehrt die Einschätzung des ästhetischen Effekts: Welche Wiederholung dient kontemplativer Intensivierung, welche missbraucht bloß die Geduld des Rezipienten? Hugo von Langenstein ist der im Vergleich mit Konrad nachweisbar spannungslosere Fall.

IV. Wie wenn Erlösung wäre. Schlussüberlegungen

Ich hatte erwähnt, dass das Kind Gustav Mahler am liebsten Märtyrer hätte werden wollen. Warum erzählt Adorno, der in seiner Mahler-Monographie sonst biographische Details konsequent zurückstellt, ausgerechnet diese Anekdote? Was zieht ihn an? Ich würde sagen, der Horizont uneingelöster Möglichkeiten. Adorno erzählt die Anekdote genau deswegen, weil Mahler ein Märtyrer eben nur hätte werden wollen. Gegenüber der Forderung, die Mahler damit an sich gestellt hat, muss »die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig«⁹² wirken. Das schließt zwei Aspekte ein: Erstens, in Adornos Augen ist die versäumte, die verlorene Heilsmöglichkeit grundsätzlich der Wirklichkeit überlegen; oder richtiger: Erst als verlorene Möglichkeit, als ferner, höchst »zweilichtiger Trost«⁹³ ist sie wirklich. Zweitens kann erst dann, unter Bedingungen der Nichtselbstverständlichkeit und »vollendeten Negativität«⁹⁴ des Heils, das Heilige zum ästhetischen Gegenstand eigenen Rechts werden. So erzeugt dieser Versuch, »alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten«⁹⁵, eine spezifisch moderne, in die Kunst gerettete Ästhetik, die den kritischen Wahrheitsstatus von Heilsansprüchen unter dem Vorbehalt eines ›Wie wenn Erlösung wäre‹ bewusst ergreift und zuspitzt.

Von einer solchen Utopie unmöglichen Heils um der Möglichkeit willen – von der ästhetischen Rückverwandlung des Wunders in den Horizont reiner Möglichkeit – erzählt die folgende Legende, mit der ich meine Überlegungen abschließen möchte. Situieret in der Zeit der frühen Christenverfolgung, ist auch sie die Geschichte verhinderter Märtyrer. Sie heißt: ›Der Löwe und die Christin‹. Sie könnte auch ›La Belle et la Bête‹ heißen oder ›Die Sanfte und das Tier‹, doch stimmte mit der umgekehrten Figurenhierarchie die Erzählregie nicht mehr. Denn Hauptperson der Geschichte ist nicht die Christin, sondern der Löwe, der sie fressen soll:

»Ein Löwe lag auf kristallglattem Boden. Diener hatten ihn zuvor poliert; er war so reinlich, daß sich das Ungetüm darin abspiegelte. Ein Mädchen saß auf des Löwen Rücken. Er muckte nicht, schien schläfrig. Den starken Körper durchfederte ein Beben. Vom Marmorgeländer herab schaute der fette Nero. Er hatte dem Löwen die sanfte Seele zum Verspeisen vorsetzen lassen. Nun war er mißgestimmt. Der Kaiser war enttäuscht. Der Löwe gehorchte ihm nicht, sondern seinem Opfer. ›Du Elender, dich derart fangen zu lassen‹, murmelte er vor sich hin. Der Löwe war nämlich, ohne zu wissen, wie ihm das

⁹² Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M., 1987, S. 334.

⁹³ Adorno [Anm. 81], S. 177.

⁹⁴ Adorno [Anm. 92], S. 334.

⁹⁵ Adorno [Anm. 92], S. 333.

geschah, überwältigt worden. Der Kaiser hätte den machtvollen Schwächling totpeitschen lassen mögen. Erbarmen zu haben, welche Alltäglichkeit! Der Löwe war ganz schlapp. Die Sanfte hatte eine entsetzliche Angst, im Löwen könnte das Tier wieder erwachen. Der Löwe bebte unter höheren Einflüssen. Das Mädchen fürchtete, ihre Macht möchte zu schwach sein. Aber die Zartheit übte die stärkste Macht aus. Die Löwenseele war gebändigt. Nero sah es mit heimlichem Entsetzen. Umsonst verspottete er den Stolzen, der sich in der Schönheit des Unterliegens gefiel. Von seiner Kraft nicht Gebrauch zu machen, kam ihm neu vor; die von der Angst zu erlösen, die ihm ausgeliefert worden war, das schien ihm begehrenswerter als sie selbst. Sie war sein. Er hätte sie jeden Augenblick abschütteln und als Beute betrachten können; aber sie schonen, dünkte ihn ergötzlich. Er lag ganz still; sie liebte ihn. Es hatte etwas gebraucht, bis sie das wagte. Der Löwe hatte darauf gewartet, die weggeworfene Kreatur entzückte ihn; Nero trat mißvergnügt ab. Die Christin entfloh, und der Löwe vermißte sie im besten Sinne. Er liegt seither unbeweglich, denkt an den Druck.«⁹⁶

Die fiktionssironische Distanz, die der Autor – Robert Walser – hier zur Gattung Legende einhält, ist unüberhörbar. Walsers Legendenexperiment, entstanden 1919/20, kommt ohne Heilige aus, ohne Martyrium. Indem die Erzählperspektive von Satz zu Satz wechselt und die legendentypischen Inversionen (von Sieg und Niederlage, Sanftmut und Zorn etc.) alle beteiligten Protagonisten, den Kaiser, das Mädchen, den Löwen, gleichermaßen treffen, gewinnt Walser der Legende durch ständige Enttäuschung und Überbietung unserer Gattungserwartungen einen Spielraum ab, der das Wunder aus der Wirklichkeit zurückkehren lässt in den Zustand reiner Möglichkeit, wodurch es zum Medium des Ästhetischen wird. Walser erzählt seine Legende als permanente Selbstaufhebung des Wunders. Das erste und letzte Wort in der Geschichte gehört dem Löwen. Er wird beinahe selber zum Märtyrer, totgepeitscht in der Phantasie des Kaisers. Er ›hätte‹ das Mädchen als Beute betrachten können, aber er hat Erbarmen. Er bebte »unter höheren Einflüssen«. Er erlöst das Mädchen (von ihrer Angst) und wäre als Opfer seiner eigenen Eitelkeit doch selber erlösungsbedürftig. Er begehrt sie (daher darf er sie nicht fressen) und gefällt sich im Unterliegen, und als sie schließlich flieht, vermisst er sie, was immer das heißen mag: »im besten Sinne«. Zum Schluss der Geschichte liegt er so »unbeweglich« wie am Anfang: »Ein Löwe lag auf kristallglattem Boden. Diener hatten ihn zuvor poliert«. An dieser Stelle ist für einen kurzen Moment unklar, ob die Politur sich auf den Boden oder auf den Löwen bezieht. Dann aber wäre nicht nur die Treppe, auf der Nero die Szene beobachtet, aus Marmor, sondern auch der Löwe – und das erzählte Wunder als der äußerste Fall dessen, was kaum glaublich ist, eines, das es nie gegeben hat.

96 Zitiert nach: Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart, hg. v. Hans-Peter Ecker, Stuttgart 1999, S. 288 f.