

BUCHREIHE DER ANGLIA  
ZEITSCHRIFT FÜR ENGLISCHE PHILOGIE  
10. BAND

THEODOR WOLPERS  
DIE ENGLISCHE HEILIGENLEGENDE  
DES MITTELALTERS



DIE  
ENGLISCHE HEILIGENLEGENDE  
DES MITTELALTERS

Eine Formgeschichte des Legendenerzählens  
von der spätantiken lateinischen Tradition  
bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts

von

THEODOR WOLPERS



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN 1964

*Mit 2 Abbildungen im Text und 9 Abbildungen auf Tafeln*

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

©

Max Niemeyer Verlag Tübingen 1964

Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany

Satz und Druck: Allgäuer Heimatverlag GmbH, Kempten /Allgäu

Einband: Heinr. Koch, Tübingen

WALTER F. SCHIRMER

DEM INTERPRETEN MITTELALTERLICHER LITERATUR  
UND VEREHRTEN LEHRER  
IN DANKBARKEIT  
ZUGEEIGNET



# INHALT

VORWORT . . . . .	XIII
ALLGEMEINER FORSCHUNGSBERICHT . . . . .	1
I. Wesens- und Formbestimmungen der Heiligenlegende . . . . .	1
II. Formgeschichtliche Studien zur lateinischen Hagiographie . . . . .	10
III. Die Erforschung der englischen Heiligenlegende des Mittelalters (mit Hinweisen auf einzelne Studien zur deutschen und französi- schen Legendendichtung) . . . . .	14
THEORETISCHE UND METHODISCHE VORÜBERLEGUNGEN . . . . .	21
I. Umriss eines gattungstheoretischen Ordnungsbegriffs „Legende“ . . . . .	22
Einflußreiche Formelemente der Evangelien: Sprachstil – Wirklich- keitsauffassung – erbauliche Verdeutlichung – Struktur der Heiligen- legende: Auffassung des Menschen – Entwertung des äußeren Geschehens und des Raumes – Darbietungsmittel der Heiligenlegende: ruhiger Bericht – Formen aufweisender Rede – Wiederholung – Kontrastierung – Vergleiche – Steigerung – erzählerisches Sinnbild und Andachtsbild – Ver- knüpfungsweise – Stoffverteilung: Einhelligkeit – vitahafter Grund- riß – Lebensschemata.	
II. Behandlungs- und Auswahlgesichtspunkte . . . . .	36
Variable Faktoren der Darbietungssituation: Verwendungszweck – Bildungsstand von Verfasser und Publikum – Erbauungstendenz – frömmig- keitsgeschichtliche Bewegungen – erbauungseigene oder vorgeprägte Form – vergleichende Methode: Auswahl – Längsschnitte – Relation zur allge- meinen Stilgeschichte, bes. zur Malerei – Bedeutung der beigelegten Abbil- dungen.	
FORMGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN . . . . .	41
ERSTER TEIL	
<i>Christliches Altertum und frühes Mittelalter bis zum Ende der alt-     englischen Zeit</i> . . . . .	43
I. Formale Aspekte einiger einflußreicher lateinischer Viten und Passionen des christlichen Altertums und des frühen Mittelalters . . . . .	43
A. <i>Bekennnerleben</i> . . . . .	43
1. Allgemeines . . . . .	43
2. Des Athanasius <i>Vita s. Antonii</i> in der Version des Evagrius . . . . .	44
3. Des Hieronymus <i>Vita s. Pauli</i> . . . . .	48
4. Das Martin-Leben des Sulpicius Severus . . . . .	52
5. Sinnbildhafte Verdichtung in Gregors des Großen Benedikt-Leben und übrigen Dialogen . . . . .	59

6. Des Anonymus und Bedas <i>Vita s. Cutberti</i> . . . . .	70
a. Die anonyme <i>Vita s. Cutberti</i> . . . . .	70
b. Bedas <i>Vita s. Cutberti</i> (Prosaversion) . . . . .	76
7. Felix von Crowlands <i>Vita s. Guthlaci</i> und die Formtraditionen des germanischen Heldenliedes und der Saga . . . . .	83
8. Andere frühe Bekennerviten in England . . . . .	94
B. <i>Martyrerpassionen</i> . . . . .	97
1. Allgemeines . . . . .	97
2. <i>Passio s. Margaritae</i> (Rebdorf-Version) . . . . .	101
3. <i>Passio s. Julianae</i> . . . . .	107
II. Die altenglischen „epischen“ Heiligenleben der Cynewulf-Gruppe des 8. und 9. Jhs. . . . .	111
1. Allgemeines . . . . .	111
2. <i>Guthlac A.</i> . . . . .	112
3. <i>Guthlac B.</i> . . . . .	115
4. Cynewulfs <i>Juliana</i> . . . . .	119
5. Cynewulfs <i>Elena</i> . . . . .	125
6. <i>Andreas</i> . . . . .	130
III. Die erste englische Sammlung von Heiligenleben: Aelfrics <i>Lives of the Saints</i> (Ende d. 10. Jhs.) . . . . .	131
1. Verwendungszweck und Erbauungstendenz der Aelfricschen Heiligenleben	132
2. Aelfrics Formwille . . . . .	134
3. Die <i>Passio s. Caeciliae</i> und Aelfrics Caecilienleben . . . . .	137
4. Das Edmund-Leben bei Abbo von Fleury und Aelfric . . . . .	142
a. Abbos <i>Vita</i> . . . . .	142
b. Aelfrics Darstellung . . . . .	146
5. Zusammenfassung: Aelfrics Erzählweise in formgeschichtlicher Sicht . . . . .	149
IV. Altenglische Heiligenleben des 11. Jhs. in Prosa . . . . .	151
1. Übersicht . . . . .	151
2. Das Margaretenleben als volkstümliche Predigtlegende . . . . .	152

## ZWEITER TEIL

<i>Das hohe Mittelalter und das Jahrhundert der franziskanischen Frömmigkeit</i> . . . . .	157
I. Überblick über die frömmigkeits- und formgeschichtlichen Wandlungen in der lateinischen und landessprachlichen Hagiographie des 12. und 13. Jhs. . . . .	157
II. Eine hochmittelalterliche Martyrerpassion liturgischen Stils: <i>Passio s. Margaritae</i> (Mombritius-Version) . . . . .	170
III. Englische Heiligenleben des 12. und frühen 13. Jhs. . . . .	177
1. Die monastisch-mystischen Heiligenleben der <i>Meidenbad</i> -Gruppe . . . . .	177
a. <i>Saint Katherine</i> . . . . .	179
b. <i>Sainte Marberete</i> . . . . .	182
c. <i>þe Liflade ant te Passium of Seinte Iuliane</i> . . . . .	184

2. Spielmännische Episodenlegenden . . . . .	187
a. Zwei Fassungen des Margaretenlebens in der volkstümlichen Balladenstrophe . . . . .	187
aa. <i>Seynt Mergrete</i> . . . . .	188
bb. <i>Maidan Maregrete</i> . . . . .	193
b. Eine Placidus-Eustachius-Legende in der sechszeiligen Schweifreimstrophe . . . . .	195
IV. Andachtsbildartige Verdichtung in der <i>Legenda aurea</i> des Jacobus	
a. Voragine . . . . .	197
1. Allgemeines zur Entwicklung der lateinischen Legendare und zur Frömmigkeitshaltung und Formtendenz der <i>Legenda aurea</i> . . . . .	197
2. Die Margaretenlegende der <i>Legenda aurea</i> . . . . .	203
V. Das südenglische Legendar des 13. und frühen 14. Jhs. . . . .	209
1. Übersicht über Erforschung, Entstehungsgeschichte und Verwendungszweck . . . . .	209
2. Das emotional-erbauliche Anliegen und die metrische Form . . . . .	212
3. Die Margaretenlegende . . . . .	216
4. Die Caecilienlegende . . . . .	219
5. Die Cuthbertlegende . . . . .	223
6. Die Wulfstanlegende . . . . .	229
7. Edmundlegende . . . . .	233
8. Zum Problem der Verfasserschaft . . . . .	237
9. Zusammenfassung: Das legendarische Erzählen im südenglischen Legendar . . . . .	246
10. Exkurs: Modifikationen des Erzählstils in Manuskripten und Bearbeitungen des späten 14. und des 15. Jhs. . . . .	253

### DRITTER TEIL

<i>Das Spätmittelalter (14.–16. Jh.)</i> . . . . .	259
Überblick über die frömmigkeits- und formgeschichtlichen Wandlungen in der englischen Legendenliteratur des Spätmittelalters . . . . .	259
A. <i>Verslegenden des 14. Jhs. im Kurzreimpaar</i> . . . . .	262
Vorüberlegungen: Das Kurzreimpaar und das erbauliche Erzählen . . . . .	262
I. Das nordenglische Legendar . . . . .	263
1. Das nordenglische Legendar und der Stand der Forschung . . . . .	263
2. Die Caecilienlegende . . . . .	265
3. Die Andreas- und Katharinenlegende (im Vergleich zu den südenglischen Versionen) . . . . .	269
a. Die Andreaslegende . . . . .	269
b. Die Katharinenlegende . . . . .	272
4. Zusammenfassung: Das Erzählen im nordenglischen Legendar . . . . .	274
II. Die schottische Legendensammlung . . . . .	275
1. Inhalt, Anordnung und bisherige Erforschung . . . . .	275
2. Erbauungstendenzen nach dem allgemeinen Prolog und den Einleitungen zu Einzellegenden . . . . .	278
3. Die Margaretenlegende . . . . .	280
4. Die Theodoralegende . . . . .	283
5. Die Ninianlegende (im Vergleich zur <i>Vita s. Niniani</i> des Ailred von Rievaulx) . . . . .	284
6. Zusammenfassung: Das Legendenerzählen in der schottischen Sammlung . . . . .	287

III. Einzellegenden des 14. Jhs. . . . .	288
1. Übersicht . . . . .	288
2. <i>Margarete</i> , MS. Ashmole 61 . . . . .	292
3. Exkurs: Die alliterierende Erkenwaldlegende . . . . .	295
4. Gowers Konstantinlegende . . . . .	298
B. <i>Verslegenden des 14., 15. und 16. Jhs. vorwiegend in der Rhyme-royal-Strophe</i> . . . . .	301
Vorüberlegungen: Die <i>Rhyme-royal</i> -Strophe und das erbauliche Erzählen . . . . .	301
I. Chaucers Caecilienlegende ( <i>Second Nun's Tale</i> ) . . . . .	302
II. Lydgames Legendendichtung . . . . .	308
1. Margaretenlegende . . . . .	308
2. Das Legendenepos <i>Edmund und Fremund</i> . . . . .	316
3. Zusammenfassung . . . . .	322
III. Bokenhams Legenden (1443–1446) . . . . .	323
1. Übersicht und Forschungsstand . . . . .	323
2. Bokenhams Prolog und Margaretenlegende . . . . .	325
IV. Capgraves Katharinenleben (vor 1445) . . . . .	330
V. Das metrische Cuthbert-Leben (ca. 1450) . . . . .	342
VI. Legendenepen und -historien des 16. Jhs. . . . .	347
1. Allgemeines zur frömmigkeits- und stülgeschichtlichen Situation der letzten englischen Verslegenden vor und während der Reformation . . . . .	347
2. Bradshaws Werburge-Legende (1513) . . . . .	350
3. Barclays Georgslegende (1515) . . . . .	360
4. Partridges Placidus-Eustachius-Legende (1566) . . . . .	365
C. <i>Prosallegenden des 15. Jhs.</i> . . . . .	370
I. Bearbeitungen und Übersetzungen der <i>Legenda aurea</i> . . . . .	370
1. John Mirks <i>Festial</i> (vor 1415) . . . . .	370
a. Allgemeines . . . . .	370
b. Die Margaretenlegende . . . . .	371
2. Die <i>Gilte Legende</i> (wahrscheinlich 1438) . . . . .	373
a. Allgemeines zu Quellen und Inhalt der Sammlung . . . . .	373
b. Die Margaretenlegende . . . . .	376
c. Die Cuthbertlegende . . . . .	377
d. Die Aldhelm- und Swithunlegende . . . . .	380
e. Zusammenfassendes über Anliegen, gattungsgeschichtliche Stellung und Verfasserschaft . . . . .	382
3. Caxtons <i>Golden Legend</i> (1483) . . . . .	383
a. Caxtons Quellen und seine Haltung gegenüber der Legendentrdition . . . . .	383
b. Caxtons selbständige Einfügungen in den Text . . . . .	388
c. Die Cuthbertlegende . . . . .	390
d. Die Margaretenlegende . . . . .	391
e. Die Katharinenlegende (im Vergleich zur Fassung der <i>Gilte Legende</i> ) . . . . .	392
II. Einzellegenden . . . . .	402
1. <i>The Three Kings of Cologne</i> , das Antonius-Leben u. a. . . . .	402
2. Capgraves <i>Life of St. Augustine</i> . . . . .	404

## ZUSAMMENFASSUNG:

Die formgeschichtlichen Ergebnisse und ihre gattungspoetische Bedeutung . . . . .	409
Abkürzungen . . . . .	417
Bibliographie . . . . .	419
Verzeichnis der Abbildungen und zugehörigen Textstellen . . . .	430
Register . . . . .	431
1. Verfasser von Primär- und Sekundärliteratur . . . . .	431
a. Primärliteratur . . . . .	431
b. Sekundärliteratur . . . . .	433
2. Personennamen (bes. Heilige) . . . . .	436
3. Ortsnamen . . . . .	440
4. Sach- und Werkregister . . . . .	441



## VORWORT

Die vorliegende Studie ist literaturwissenschaftlicher Art. Sie befaßt sich nicht mit der Verbreitung der Heiligenverehrung oder mit den allgemeinen historischen und volkskundlichen Grundlagen und Entwicklungsbedingungen der Legende in England, sondern mit den Phänomenen und Problemen ihrer literarischen Gestaltung. Allerdings lassen sich gerade diese Fragen nicht ohne Prüfung des jeweiligen religiösen – mitunter auch außerreligiösen – Anliegens behandeln. Die Formen sollen nicht nur beschrieben, sondern auch aus den sie bestimmenden Geisteshaltungen – insbesondere den jeweils dominierenden Erbauungstendenzen – verstanden werden. Insofern, aber erst in zweiter Hinsicht, weiten sich die formgeschichtlichen Untersuchungen dieses Buches zu frömmigkeitsgeschichtlichen aus.

Mit der Darstellung der literarischen Formgeschichte der mittelalterlichen englischen Heiligenlegende wird ein Versuch unternommen, der sich auf nur wenige Vorarbeiten stützen kann. Ansätze liegen vor bei C. Horstmann, dem das Verdienst zukommt, den größten Teil des weit verstreuten Materials zugänglich gemacht und geordnet zu haben, und bei G. H. Gerould, der mit seinen *Saints' Legends* (Boston und New York 1916) die erste und bisher einzige gattungsgeschichtlich orientierte Übersicht vorgelegt hat. Die Mehrzahl der anderen Studien – meist zu Einzellegenden – ist sprachhistorischer, quellenkritischer, gelegentlich auch motivgeschichtlicher Art. Die größeren Gesamtdarstellungen der englischen Literatur des Mittelalters gehen durchweg von herkömmlichen literarästhetischen Normen aus und beachten die Heiligenlegenden nur insoweit, als in ihnen weltliche Erzählkonventionen und allgemeine Stilbewegungen oder auch Elemente der geistlichen Literatur, im wesentlichen der Predigt, greifbar werden. Die Frage nach der Strukturierung und Wandlung der Legenden auch über solche Einflüsse hinaus ist bisher nicht gestellt worden. Das trifft weithin auch für den Bereich der anderen europäischen Literaturen des Mittelalters zu und vor allem für die lateinische Hagiographie, deren überreiche Fülle formgeschichtlich so gut wie unerschlossen ist. Diesem Forschungsstand entspricht es, daß ebenfalls die allgemeine Literaturwissenschaft und Poetik der merkwürdigen, zwischen Literatur, Kultus und Historie stehenden Gattung wenig Beachtung geschenkt hat.

Hauptgegenstand der Untersuchung sind die Eigentümlichkeiten des Erzählens. Sprachstilistische und metrische Fragen werden nur berücksichtigt, sofern sie im Zusammenhang mit der Erzählgestaltung von Interesse sind. Diese methodische Blickrichtung ergibt sich aus der Tatsache, daß die Heiligenlegende, als Literatur betrachtet, zu den epischen Kleinformen gehört. Die Besonderheiten ihrer Gestaltung und ihrer Abweichungen

von vergleichbaren weltlichen Gattungen können mit den Kategorien der Rhetorik und Metrik allein nicht erfaßt werden, sondern erst durch Prüfung derjenigen Elemente, welche die Legende zu einem erzählenden Genre machen. Allerdings ergeben sich hier besondere, unten zu erörternde Probleme.

In der Forschung wird die Heiligenlegende meist nur stofflich und gehaltlich bestimmt. Wie weit ihr auch ein eigener Formcharakter zukommt und wie weit man vielleicht von einer eigenen Erzählform „Legende“ sprechen kann, läßt sich nicht theoretisch, sondern nur auf dem Weg über eine detaillierte historische Untersuchung klären. Die vorliegende Arbeit verfolgt dabei die Frage, wie weit die erkennbaren Strukturen und Darbietungsformen als Ausprägungen des jeweiligen religiösen Anliegens, also möglicherweise als legendeneigene Züge, oder als Entlehnungen aus anderen Formkonventionen zu verstehen sind. In zusätzlichen Vergleichen mit der Sakrilmalerei einzelner Epochen wird geprüft, wie weit die zentralen Geisteshaltungen auch in außerliterarischen Bereichen der religiösen Kunst wirksam werden. Die Ergebnisse der Einzelanalysen machen deutlich, daß die von der Gattungspoetik bisher verwendeten Begriffe nicht ausreichen, um einige wesentliche, in der historischen Entwicklung sichtbar werdende Strukturen zu kennzeichnen. Insofern glaubt der Verfasser, auch einen Beitrag zur Diskussion des gattungspoetischen Problems der Legende zu leisten.

Hinsichtlich des zu untersuchenden Materials beschränkt sich die Studie auf die Heiligenleben, also auf den Stoff der Heiligenlegende im engeren Sinn. Jesus- und Marienlegenden, biblische Stoffe und die Gruppe der Mirakelgeschichten bleiben, um die Darstellung übersichtlich zu halten, weitgehend unberücksichtigt. Auch wird auf eine Untersuchung von Legendenstoffen in Chroniken und Predigten verzichtet, weil das nur im Zusammenhang mit einer Formgeschichte dieser Literaturzweige fruchtbar wäre. Lediglich aus Vergleichsgründen wird hin und wieder ein Blick auf die Nachbargattungen geworfen.

Zeitlich umfaßt die Arbeit die Gesamtgeschichte der englischen Heiligenlegende des Mittelalters, von ihren altenglischen Anfängen bis zur Mitte des 16. Jhs., sowie einige einflußreiche lateinische Viten und Passionen der Spätantike und des frühen und hohen Mittelalters. Bei dieser Ausdehnung des Untersuchungsfeldes kann, auch für den englischen Bereich, immer nur eine stellvertretend kleine Anzahl von Legenden einer Epoche, eines Autors oder einer Sammlung herangezogen werden, deren Auswahl unten genauer zu begründen ist. Schon im Interesse der Lesbarkeit und Klarheit der Darstellung muß auf stoffliche Vollständigkeit verzichtet werden. Allerdings lassen sich bei Beschreibung wichtiger Phänomene einige Wiederholungen nicht vermeiden, vor allem dann nicht, wenn aus Gründen der wissenschaftlichen Beweiskraft mehrere Stücke einer Sammlung oder eines Autors heranzuziehen sind.

Daß bei dem selektiven Verfahren gewisse Ergebnisse, insbesondere diejenigen, die die lateinische Hagiographie betreffen, den Charakter des Vorläufigen behalten müssen, ist dem Verfasser klar. Er nimmt dieses Risiko jedoch hin in dem Bewußtsein, daß es nur aus einer historischen Gesamtschau möglich ist, wesentliche Wandlungen zu sehen und ihren Sinn zu verstehen. Eine auf einen Zeitabschnitt oder einen Autor beschränkte Studie würde die Einzelheiten der jeweiligen Entstehungsbedingungen exakter bestimmen können, müßte aber wahrscheinlich auf ein gattungsgeschichtlich relevantes Urteil verzichten. Die folgenden Resultate werden vorgelegt in der Hoffnung, daß in ihnen die Hauptbewegungen der Formgeschichte des mittelalterlichen Legendenerzählens sichtbar werden, auch wenn Raum genug bleibt für ergänzende und differenzierende Forschungsarbeit, besonders auf dem Gebiet der lateinischen Philologie des Mittelalters und in anderen Nachbardisziplinen.

Diese Arbeit, eine erweiterte Fassung der Habilitationsschrift des Verfassers, wäre nicht geschrieben worden ohne die verständnisvolle und immer wieder ermutigende Förderung, mit der Herr Professor Dr. W. F. Schirmer, Bonn, ihr Entstehen durch Jahre begleitet hat. Ihm vor allem, aber auch seinem Nachfolger, Herrn Professor Dr. A. Esch, sowie der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn gebührt mein Dank. Dank sagen möchte ich ferner meinen jetzigen Erlanger Kollegen, Herrn Professor Dr. K. Oettinger für kunstgeschichtliche Beratung, vornehmlich bei der Auswahl der reproduzierten Bilder, und Herrn Professor Dr. R. Till für Auskünfte betreffend die antike Biographie. Besonders verpflichtet fühle ich mich den wissenschaftlichen Assistenten Dr. Hans-Jürgen Diller, Heinz Bergner und Wolfgang Riebe sowie den wissenschaftlichen Hilfskräften Gerhard Mischel, Burghard Rieger und Reinhold Winkler am Englischen Seminar Erlangen, die mir in selbstloser Weise bei der Durchsicht der Korrekturen behilflich waren.

Die Drucklegung erfolgte mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, für deren Entgegenkommen ich an dieser Stelle danken möchte.

Erlangen, August 1964.

Th. W.



I. Wesens- und Formbestimmungen der Heiligenlegende

In den Standardwerken der Legendenforschung wird der formgeschichtliche Aspekt meist nur beiläufig berücksichtigt. H. Delehaye verzichtet in seiner grundlegenden Theorie der Legendenbildung<sup>2</sup> auf die Erörterung der variablen kulturgeschichtlichen und -soziologischen Entstehungsbedingungen<sup>3</sup> und reduziert den Prozeß auf zwei Faktoren: die Volksphantasie als das Primäre und die Arbeit des ihr folgenden redigierenden Gelehrten als das Sekundäre. Damit aber stellt er die Legende lediglich in eine Reihe mit der Volksliteratur.<sup>4</sup> Inwiefern sich die Einfachheit der Heiligenlegende von der des Volksmärchens oder der Sage unterscheidet und vielleicht Teil des erbaulichen Anliegens des Autors ist, wird nicht untersucht. Auch bedürfte Delehayes Begriff des Volkstümlichen, der sich mit Berufung auf die Psychologie le Bons auf die begrenzte Intelligenz und Einfachheit der Menge beschränkt, vom Frömmigkeitspsychologischen her einer Korrektur. Zwar betont Delehaye bei Diskussion der Arbeit des redigierenden Hagiographen das Erbauungsmoment und hebt hervor, daß so eine neue Kunstgattung geschaffen werde, die sich zusammensetze aus Biographie, Panegyrikus und Sittenlehre;<sup>5</sup> er unternimmt jedoch keinen Versuch, ihren Charakter und ihre Formen näher zu bestimmen. Auch läßt er den Begriff des Erbaulichen undifferenziert. Lediglich den Auswirkungen der lobredenden Tendenz geht er nach, indem er die für die Idealportraits verbindlichen Lebensschemata herausarbeitet.<sup>6</sup> Seine Einteilung der Hagiographie in Stücke von lehrhaften und zu unterhaltenden Zwecken ist für eine formgeschichtliche Betrachtung wenig ergiebig, obwohl sich von ihr aus motivgeschichtliche Entwicklungslinien ziehen lassen. Delehaye selbst verfolgt in einem seiner späteren Bücher unter diesem Gesichtspunkt das Auffüllen der zunächst auf das

<sup>1</sup> Der folgende Bericht beschränkt sich auf die für literaturwissenschaftliche Fragen wichtigen Arbeiten. Ein Gesamtüberblick würde in viele am Mittelalter interessierte Disziplinen führen und über den Rahmen dieser Studie hinausgehen. Vgl. die ältere Zusammenstellung bei R. Günther, „Über die abendländische Heiligenlegende“, *Theol. Rundschau*, N. F. (1931), S. 18ff.

<sup>2</sup> *Les légendes hagiographiques*, Brüssel (1905), 4. Aufl. ed. P. Peeters 1955, deutsch von E. A. Stückelberg, *Die hagiographischen Legenden*, Kempten u. München 1907.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 16, dt. S. 17–18.

<sup>4</sup> „Celles [die Gesetze] que l'on a formulées sont vérifiées par des milliers d'exemples fournis par la littérature populaire de tous les pays“ (a. a. O. S. 15f., dt. S. 17).

<sup>5</sup> Ebd. frz. S. 64, dt. S. 69.

<sup>6</sup> Vgl. dazu unten S. 34f.

Martyrium beschränkten Martyrerlegende mit idyllischen, epischen oder romanhaften Zügen vornehmlich in der Jugendgeschichte.<sup>7</sup> Im übrigen gilt sein Hauptinteresse nicht der literarischen Gestaltung, sondern dem in der Legende enthaltenen geschichtlichen Wahrheitskern. Im Sinne der von ihm vertretenen historischen Methode des 19. Jhs.<sup>8</sup> lehnt er den seit der *Legenda aurea* üblichen Sprachgebrauch des Wortes „Legende“, der außer den Fiktionen auch glaubhafte Martyrerakten und Heiligenbiographien umfaßt, als zu weit ab und engt ihn ein auf „eine Erzählung oder auf einen Zug, der mit der Geschichte nicht übereinstimmt.“<sup>9</sup> Entsprechend klassifiziert er die Martyrerakten nach der Historizität der Dokumente.<sup>10</sup> Er macht keinen Unterschied zwischen religiöser und profaner Legendenbildung, sondern begreift beide als ein Verfälschen der Wirklichkeit<sup>11</sup> – ein Kriterium, das dem Wesen der christlichen Heiligenlegenden nicht gerecht werden kann.

Wie Delehayes Buch sind die meisten der um diese Zeit entstandenen Studien zur Hagiographie vom Blickwinkel des am geschichtlichen Wahrheitsgehalt und an äußererbaulichen Entstehungsmotiven interessierten Historikers geschrieben. L. Zoepf<sup>12</sup> arbeitet nach Zusammenstellung der typischen Lebensschemata für die Heiligenviten des 10. Jhs.<sup>13</sup> als Spuren individueller Schreibanlässe heraus: literarische Übung, materielle Zwecke (z. B. Legitimierung von Rechtsansprüchen eines Klosters durch hagiographische Fixierung), theologische und politische Parteinahme oder das persönliche Bedürfnis eines Freundes oder Schülers, dem Verstorbenen ein Denkmal der Freundschaft zu setzen. Nach dem Grad des Individuellen glaubt Zoepf Heiligen-Biographie, Heiligen-Vita und Heiligen-Legende voneinander abgrenzen zu können.<sup>14</sup> Die Gesichtspunkte für diese

<sup>7</sup> *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Brüssel 1921.

<sup>8</sup> Delehaye, a.a.O. frz. u. dt. S. 3, beruft sich u. a. auf E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig 1903, S. 317–349, 457–468.

<sup>9</sup> Delehaye, a. a. O. frz. u. dt. S. 11.

<sup>10</sup> Ebd. frz. S. 101–118, dt. S. 111 ff.

<sup>11</sup> „Elle [die Legende] rapporte à un personnage réel des faits imaginaires; elle met en scène, dans un endroit déterminé, des histoires de fantaisie. C'est ainsi qu'on parlera de la légende d'Alexandre de Drachenfels, sur le Rhin, de la légende du lac Rouge, Lough Derg, en Irlande“ (a. a. O. frz. u. dt. S. 8).

<sup>12</sup> *Das Heiligen-Leben im 10. Jh.*, Leipzig und Berlin 1908 (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, ed. W. Goetz).

<sup>13</sup> Vgl. unten S. 35f.

<sup>14</sup> „Unter Heiligen-Biographie ist zu verstehen die Darstellung des Lebensganges eines Heiligen nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung. – Ausschluß des Wunders bei Lebzeiten und jedes unmittelbaren Eingreifens übernatürlicher Mächte. Die Stellung des früheren Mittelalters gegenüber Aufzeichnung urkundlichen Materials überhaupt verlangt persönliches Verhältnis zwischen Verfasser und Heiligen.

Unter Heiligen-Vita ist zu verstehen entweder: Darstellung des Lebensganges nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung; Wundertätigkeit zu Lebzeiten; unmittelbares Eingreifen übernatürlicher Mächte (das letzte nicht

Einteilung sind das Zeitverhältnis zwischen Verfasser und Heiligem, die Relation des Autors zum überlieferten hagiographischen Schema und vor allem die Bevorzugung von Wundermotiven oder biographischen Fakten. Diese Blickrichtung mag der historisch-kritischen Frage nach der geschichtlichen Wahrheit entsprechen. Jedoch kann ein zufälliges Mehr oder Weniger gewisser Stoffqualitäten nicht als Grundlage einer gattungstheoretischen Einteilung dienen.<sup>15</sup>

Mehr motivgeschichtlich und vom Standpunkt der religiösen Volkskunde und vergleichenden Religionswissenschaft hat sich H. Günter mit der Heiligenlegende befaßt.<sup>16</sup> An den Motiven interessieren ihn die allgemeinen, typischen Regungen der „Volksseele“, als welche er, über Delehaye hinausgehend, den Glauben an Auserwählung und Hilfsmacht der Heiligen, Erwartung des Wunderbaren und das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit nennt. Das Entscheidende in der Legende ist nach ihm die Verherrlichung des Nothelfers. Die Grundmotive sind Menschheitswünsche; sie sind auch im Märchen und Mythos wirksam.<sup>17</sup> Das Formproblem der Legende wird von Günter nicht untersucht.

Die literarischen Gattungsbestimmungen der Legende sind fast alle aus dem Bereich der deutschen Literaturforschung gekommen, die sich seit der beginnenden Romantik immer wieder mit dem Phänomen befaßt hat. Die Mehrzahl der Betrachter kommt in der Ansicht überein, daß eine ruhige, ausgewogene und einfach-treuherzige Erzählweise dem frommerbaulichen Anliegen der Gattung am ehesten entspreche. Der Entdecker der Legende in neuerer Zeit, J. G. Herder, hebt als den Zweck der mittelalterlichen Legende die Erbauung des schlichten Volkes hervor,<sup>18</sup> aus dessen „frommer Einfalt“ er das Wesen dieser Erbaulichkeit als ein Sich-Begnügen „mit wenigen, aber starken Gedanken“ bestimmt.<sup>19</sup> Als solche

unbedingt notwendig). Gleichzeitigkeit des Verfassers mit dem Heiligen; oder: Darstellung des Lebensganges unter Hinzufügung von Material, das in der Regel auf freier Phantasie und Wundergläubigkeit beruht. Es besteht keine Gleichzeitigkeit zwischen Verfasser und dem Heiligen. Unter Heiligen-Legende ist zu verstehen die Darstellung des Lebens eines Heiligen ohne Rücksicht auf die historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung; in den meisten Fällen begleitet von Überwiegen des Wunderbaren.“ A.a.O. S. 34.

<sup>15</sup> So auch W. Lampen, „Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters“, *Liber Floridus. Mittellateinische Studien, Festschrift Paul Lehmann*, Erzabtei St. Ottilien 1950 (S. 121–129), S. 127.

<sup>16</sup> H. Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910; *Legendenstudien*, Köln 1906; *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949.

<sup>17</sup> Vgl. *Psychologie der Legende*, S. 3 ff.

<sup>18</sup> „Daß sie [die Legenden] gegen die historische Wahrheit oft und viel anstoßen, ja daß sie überhaupt als Dokumente der Geschichte mit großer Vorsicht zu gebrauchen seyn, werden sie selbst nicht ablängnen wollen: denn die wenigsten sind dazu geschrieben. Als Erbauungsgeschichten, als Tugend- und Andachtsbilder sind sie da, zu Erweckung ähnlicher Tugend, ähnlicher Andacht.“ Abhandlung „Über die Legende“, *Herders Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Berlin 1887, Bd. 16, S. 388.

<sup>19</sup> Ebd. S. 396.

nennt er u. a. die Betrachtung von Seelengröße, geistiger Anmut, jungfräulicher Andacht und unzerstörlicher Gemütsruhe. Die für diese Wirkung eindrucksvollsten und damit wesentlich legendenhaften Formzüge<sup>20</sup> sind nach seiner Ansicht eine „gewisse Innigkeit und schmucklose Einfalt, eine populäre Herzlichkeit und Rührung“ des Sprachstils<sup>21</sup> sowie die Verwendung des Wunderbaren, in welchem die „geheime, innere Denkart der christlich gewordenen Völker“<sup>22</sup> mit Andacht den tieferen Sinn gefühlt und gelesen habe.<sup>23</sup> Sehr treffend bemerkt er, daß in der mittelalterlichen Legende das Wunderbare „seine sehr enge Topik“ gehabt habe, die sich teils aus der Bibel, teils aus der „Volksdenkart der Zeit und Gegend“ verstehen lasse.<sup>24</sup> Ähnlich sieht auch Friedrich Schlegel<sup>25</sup> in den überlieferten Legenden „faktisch die Stimmung und Weltansicht mehrerer Jahrhunderte“ ausgedrückt und „eine Fülle der edelsten und schönsten Gefühle und Gesinnungen“ vereinigt. Von einer neu zu schreibenden Legendensammlung verlangt er ein treues, einfaches, anspruchsloses Erzählen, ganz objektiv, „ohne eine subjektive Ansicht von Lob und Tadel des zugrundeliegenden Geistes dieser Geschichte im geringsten durchschimmern zu lassen, ohne durch die Darstellung etwas verschönern oder überhaupt verändern zu wollen“.

Die Poetik des späteren 19. Jhs. hat sich mit der Heiligenlegende so gut wie gar nicht befaßt. Auch einige der im 20. Jh. folgenden Bestimmungsversuche begnügen sich damit, die Legende der einen oder der anderen verwandten Gattung zuzuordnen, wie es das Beispiel Delehayes und Günters zeigt, die, von allgemeinen psychologischen oder motivgeschichtlichen Erwägungen ausgehend, eine scharfe Abgrenzung zwischen Legende, Märchen und Sage ablehnen.<sup>26</sup> Obwohl es immer wieder Überschneidungen

<sup>20</sup> „Was hierzu den meisten Eindruck machen konnte und wie es ihn machen konnte; das ward geschrieben“ (ebd. S. 388).

<sup>21</sup> Ebd. S. 397.

<sup>22</sup> Ebd. S. 393.

<sup>23</sup> „Was Wunder also, daß man in der Dämmerung damaliger Zeiten alle Erscheinungen der Natur so zu sich sprechen ließ, wie das Gemüth, wie der Zustand des Herzens es verlangte? Dem Einsamen, dem Geängsteten, dem Peinlichen, wiederum dem Begeisterten, dem Entzückten spricht Alles. [...] Andacht d. i. ein Aufmerken aufs Göttliche ringsumher schrieb ja diese Legenden: Andacht sollte sie lesen; Andacht sollten sie einflößen und wirken“ (ebd. S. 391).

<sup>24</sup> Ebd. S. 389.

<sup>25</sup> „Entwurf einer neuen christlichen Legenden-Sammlung“, *Concordia*, 1.-6. Heft, 1821-1823, Wien 1823, S. 304; daß es sich um einen Beitrag F. Schlegels selbst handelt, ist allerdings nicht ganz sicher; der Artikel ist unsigned, enthält jedoch einige für F. Schlegel charakteristische Formulierungen; sollte er aus anderer Feder stammen, so dürfte er doch von Schlegel überarbeitet sein.

<sup>26</sup> So auch vom volkskundlichen Gesichtspunkt P. Zaunert, „Sage und Legende“, *Handbuch der deutschen Volkskunde*, ed. W. Peßler, II, Potsdam 1934, bes. S. 328, und L. Schmidt, *Die Volkserzählung. Märchen. Sage. Legende. Schwank*, Berlin 1963, S. 235f. Das Märchenhafte der Legende wird ferner von R. Benz betont, vgl. Einleitung zu seiner Übersetzung der *Legenda aurea* (Jena 1917 u. ö.)<sup>2</sup> Heidelberg o. J., S. XVIIIf.

gibt, so wäre es doch irreführend, die religiöse Erbaulichkeit der Legende zu übersehen, die sie letztlich vom profanen Märchen trennt.<sup>27</sup>

Herders Gedanken von der Eigenständigkeit der Legende hat als erster O. Katann aufgegriffen.<sup>28</sup> Er bezeichnet als ihre unumstößlichen Eigenschaften (1.) die deutliche Beziehung zur religiösen Überwelt, (2.) die moralische Erbauung und (3.) die Einfachheit und Treuherzigkeit der Erzählung. Mit Berufung auf die Evangelien, in denen dieser Stil am reinsten vorliege, sieht er in der Einfachheit der Darstellung, die vom christlichen Ethos eingegeben werde, eine notwendige Voraussetzung für erbauliche Wirkung. Er bestimmt treffend den strukturellen Grundriß der Legende, wenn er ihre Handlung als „eine klar überschaubare, einfache und doch ertragnisreiche“ bezeichnet, der jede Aufregung oder Intrige mit novellistischen oder romanhaften Lösungen fremd und deren Wirkung geruhsam, durchaus harmonisch und seelisch ausgewogen sei.<sup>29</sup> In der klaren Rundung und Gruppierung des Stoffes sieht er überdies eine dem Gedächtnis gut einprägsame Form.

Günther Müller<sup>30</sup> vertieft diesen Entwurf, indem er – offensichtlich an F. Schlegels Unterscheidung zwischen echter Objektivität und falscher Subjektivität anknüpfend – die Relation zwischen erbaulichem Kern und Formgebung untersucht und dabei als erster Poetiker der Legende die Möglichkeit literarisch-ästhetischer Wertung aus dem Wesen der Gattung selbst zu bestimmen sucht. Ausgehend von dem Gedanken, daß der mit dem berichteten Stoff einer Legende gegebene erbauliche Gehalt „durch die literarische Formgebung [...] mehr oder weniger rein zum Erglänzen gebracht“ werden kann, formuliert er treffend: „Die literarisch-ästhetische Güte der Erzählung hängt ganz von ihrer ‚Durchsichtigkeit‘ in diesem Sinn ab und schwindet in dem Maß, in dem sie selbstgenugsam wird, zerstört sich dadurch selbst.“<sup>31</sup> Hierin sieht er mit Recht einen Wesensunterschied zur Novelle wie zum profanen Erzählen überhaupt. Der Ton des echten Legendenberichts liege „nicht gleichmäßig auf dem Gesamtverlauf der Vorgänge [...], von denen erzählt wird, sondern auf einem besonders sinnfälligen Erscheinen des Heiligen in den Heiligen“, demgegenüber alles Vorhergehende nur wie ein Auftakt klinge.<sup>32</sup> Er verlangt weiter, daß

<sup>27</sup> Mit Recht grenzt M. Lüthi das Wunder der Legende von dem des Volksmärchens ab, vgl. *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*, Bern 1947, S. 8f. Vgl. zur Ontologie des Legendenwunders auch G. Müller, unten S. 6, Anm. 37.

<sup>28</sup> „Die Kunstform der Legende“, *Der Gral* 17 (1922/23), S. 508–511.

<sup>29</sup> A.a.O. S. 510. Vgl. auch W. Kayser, *Geschichte der deutschen Ballade*, Berlin 1943, S. 123, der den Unterschied zwischen Legende und Ballade darin sieht, daß es dem Legenden-vortrag „nicht auf die Spannungen dieses einen Geschehens“ ankommt, „sondern auf die Beispielhaftigkeit und Erbaulichkeit“, was sich in seiner „behaglichen Breite“ zeige.

<sup>30</sup> „Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich“, *Euphorion* 31 (1930), S. 454 bis 468.

<sup>31</sup> Ebd. S. 459.

<sup>32</sup> Ebd. S. 456.

die an die Darstellung anknüpfende oder sie begleitende erbauliche Betrachtung immer ganz gegenstandsbezogen sein, also mit der Erbaulichkeit des Stoffes und seiner „Grundgestalt“ übereinstimmen müsse; nur dann sei sie echt legendarisch. Sie sei dagegen legendenfremd, wenn sie den erbaulichen Grundbestand trübe, also „etwa rein innerpsychologische Rührung“ wecke oder „rein natürliche Tugenden“ anspreche.<sup>33</sup> In der engen Bezogenheit von Betrachtung und gegebener „Sache“, d. h. in der erbaulichen Durchdringung des Gegenstandes, nicht in irgendwelcher Lyrisierung oder Sentimentalisierung, sieht G. Müller das Wesen legendarischer Erzählformen, die er darum treffend als „Verdichtungsformen“ bezeichnet.<sup>34</sup> Diese Überlegungen exemplifiziert er an dem von ihm untersuchten Karl Borromäus Heinrich, an dessen Legenden er als wesentliche Formen die Art des Berichts<sup>35</sup> und vor allem die „Verdichtung auf einen Wendepunkt hin“<sup>36</sup> betont. Mit letzterem meint Müller ein das Menschenleben wendendes Gnaden-Wunder, dessen Wesen er sorgfältig von der „Wendung“ der Novelle abhebt.<sup>37</sup> Einschränkend wäre lediglich zu sagen,

<sup>33</sup> Ebd. S. 459f.

<sup>34</sup> Ebd. S. 467.

<sup>35</sup> „Der Ton des Berichts ist voll und stetig, ohne deshalb um jeden Preis seine eigene ‚Einfalt‘ und seinen Gleichfluß zu erzwingen. Es wird ganz von der ‚Sache‘ her gesprochen, mit dem ruhigen, festen Blick des Glaubens auf die geschöpfliche Wirklichkeit und auf den Schöpfer und Erlöser und auf ‚Maria, Mittlerin zum Mittler, Gottes Form und Lebensraum der Seelen!‘ Die Betrachtungen finden nicht ‚anlässlich‘ des Berichteten statt, sondern weisen die Einordnung des einzelnen in den geoffenbarten Heilsplan“ (S. 467).

<sup>36</sup> Ebd. S. 457.

<sup>37</sup> „Die ‚Wendung‘ der Novelle bewegt sich überraschend kraft und in der rein natürlichen Sphäre, die ‚Wendung‘ der Legende dagegen wird in die natürliche Sphäre hinein aus dem Übernatürlichen her bewegt. Dort erscheint die Mannigfaltigkeit menschlicher Möglichkeiten, hier die Mannigfaltigkeit der göttlichen Gnade. Dort handelt es sich um eine ‚unerhörte Begebenheit‘, hier um ein Wunder; Wunder dabei nicht bildlich oder in Anführungsstrichen, sondern im vollen Ernst des dogmatischen Wortgebrauchs verstanden. Und es handelt sich darum nicht nur in dem Sinn, daß jeweils Begebenheit oder Wunder vor käme, sondern in dem bis zur Wurzel scheidenden Sinn, daß es auf diese bestimmte einzigartige Begebenheit oder aber auf das Wunder ankommt. Damit ist nun auch schon von der Vielfältigkeit der Novelle die ‚Einfalt‘ der Legende abgegrenzt. Denn während sich dort immer neue und überraschende Gestalten des menschlich-gesellschaftlichen Geschicks enthüllen, ist es hier immer wieder die christliche Grundgestalt der menschlichen Heilsführung, das Anklopfen der Gnade und das Antworten des gnädig Heimgesuchten. [...] Die theoretischen Möglichkeiten der Legendenwendung sind also reicher, insofern darin zwei Bereiche mit ihren Möglichkeiten durchmessen werden. Aber sie sind zahlärmer, insofern nur dort Legende vorliegt, wo die Wendung sich aus dem Natürlichen ins Übernatürliche richtet – das Schweigen oder gar die Verstockung gegenüber dem Zug und Anruf der Gnade als letzte Wendung ist wesentlich unlegendär –, während der Novellenwendung alle Richtungen der menschlichen Windrose zur Verfügung stehen. Der Raum ‚der‘ Legende ist ontologisch weiter und anthropologisch einfältiger als der Raum ‚der‘ ontologisch einschichtigen und anthropologisch vielschichtigen Novelle.“ (Ebd. S. 457f.)

daß es die Anlage auf eine „Wendung“ hin außer in der Gattung der Mirakel erzählung oder des *conte dévot* nur in den wenigen nach dem Saulus-Paulus-Schema gebauten Bekehrungs- und Büsserlegenden gibt.<sup>38</sup> In der Mehrzahl der vitahaften Heiligenlegenden macht das Wunder die Heiligkeit nur sinnfällig und bestätigt sie, wendet aber nicht das Leben. Dennoch ist G. Müllers methodischer Ansatz von grundlegender Bedeutung für eine Phänomenologie und Gattungsgeschichte der Legende, da er die Formen aus der Wechselbeziehung von Gegenstand und erbaulicher Betrachtung zu erklären sucht. Müller trifft genau den Punkt, den die bisherige literarische Erforschung der Legende übergangen hat, wenn er fordert, man müsse „den ausgehöhlten und abgesunkenen Ausdruck Erbauung an dem sinngebenden Phänomen ausrichten, um ihn bei literaturwissenschaftlicher Strukturuntersuchung, wo er nicht entbehrt werden kann, nach seiner eigentlichen Leistungsfähigkeit nutzen zu können.“<sup>39</sup> Allerdings muß eine formgeschichtliche Untersuchung in Erweiterung der Gedanken Müllers verschiedene Tendenzen im Bereich des Erbaulichen unterscheiden, je nach Bestimmung, Darbietungssituation und Entstehungszeit einer Legende. Auch wird sie sowohl die gleichbleibenden wie die sich wandelnden Formzüge genauer zu bestimmen haben.<sup>40</sup>

Gleichzeitig mit G. Müller bestimmte A. Jolles<sup>41</sup> im Zusammenhang mit seiner Lehre von den „Einfachen Formen“ das Wesen der Legende, indem er im Gegensatz zur Auffassung Delehayes und der historischen Schule des 19. Jhs. zeigte, daß nicht das Biographische und Historische, sondern die sich objektivierenden Tugenden des Heiligen und die sie bestätigenden Wunder das Entscheidende in einer Vita sind. Jedoch geben seine Gedanken keine sicheren Kategorien für die Legende als literarische Gattung ab, da er unter den „Einfachen Formen“ nur die „inneren Formen“ oder „Geistesbeschäftigungen“ versteht, nicht die Darbietungsweise der Einzelwerke oder Gattungen (die „aktuellen“ oder „gegenwärtigen“ Formen). Außerdem ist seine Bestimmung der Legende für die christliche Hagiographie, die er als Paradigma wählt, zu eng. Ausgehend von der Frage, was der Heilige für die Institution Kirche bedeutet, unter-

<sup>38</sup> z.B. Maria Magdalena, Maria Aegyptiaca, Afra, Alexius, Franziskus.

<sup>39</sup> Ebd. S. 460.

<sup>40</sup> Die von G. Müller angeregte Dissertation von M. Höbing über *Legendarische Erzählformen des Wenzelspassionals* (Diss. Münster 1935) handelt u. a. über das „Nebeneinander von verschiedenen Erbauungstendenzen im Legendenbereich“ (S. 35–39), zeigt aber nur die mit den Legendeninhalten gegebenen typischen Züge der christlichen Heiligenverehrung (Bewunderung, Liebe und Fürbittbedürfnis neben der von Jolles isoliert betrachteten *imitatio*), nicht die besonderen Erbauungstendenzen und Formen des Passionals. Das wäre nur in gattungsgeschichtlichem Vergleich möglich gewesen, worauf die Arbeit verzichtet.

<sup>41</sup> *Einfache Formen*, Halle 1930, Tübingen <sup>2</sup>1958 (unveränderter Neudruck, danach wird ihm folgendend zitiert); vgl. auch die von A. Schossig leicht veränderte, eingeleitete u. kommentierte 2. Aufl., Halle 1956.

sucht Jolles das Heiligsprechungsverfahren und stellt richtig fest, daß der *servus dei* heroische Tugenden bewährt und Wunder gewirkt haben muß, die ihn als heilig bestätigen und auch noch nach seinem Hinscheiden geschehen. Das Motiv für diese Art, Menschen zu begreifen, liegt nach Jolles in dem Bedürfnis der Kultgemeinde, ein heiliges Maß von Tugend objektiviert und als nachahmenswertes Beispiel, als ein *imitabile*, vor sich zu sehen. Deshalb fasse im Gegensatz zu Biographie und Geschichtsschreibung die Vita oder Legende ein Menschenleben nicht als ein Kontinuum auf, sondern zerbreche es in seine Bestandteile, die sie dann mit dem Wert der Imitabilität fülle. Zwar werde äußerlich der Rahmen des Lebenschemas gewahrt, aber das einzig Wesentliche sei die Tugend und das sie bestätigende Wunder.

Hieran ist für eine Strukturbestimmung der Legende wichtig, daß es nicht so sehr um die durchgehende Erzählung eines Lebenslaufes als um die Darstellung des Absoluten geht. Jedoch übersieht Jolles gänzlich das eigentlich Religiöse. Seine Gedanken laufen mehr auf die Bestimmung einer Beispielerzählung allgemeiner Art als auf die einer christlichen Heiligenlegende hinaus, was besonders deutlich wird, wenn er auch moderne, in den Zeitungen gefeierte Sportgrößen als die nachzuahmenden Helden von Legenden bezeichnet. Seine Abstraktion auf eine gemeinmenschliche Geistesbeschäftigung „Legende“ hin läßt ihn übersehen, daß es – um analog zu ihm zu formulieren – neben der Richtung auf ein *imitabile* auch die auf ein *venerabile*, *mirabile* und *amabile* im Heiligenleben gibt und daß diese Züge, die sich noch mit dem Fürbittbedürfnis der Gläubigen verbinden, sehr verschieden gemischt sein können.

Obwohl an Jolles' einseitiger Betonung der Imitabilität wiederholt und berechtigt Kritik geübt worden ist,<sup>42</sup> sind seine zentralen Gedanken über den unbiographischen und unepischen, gleichsam dogmatischen Aufbau der Legende von der Forschung allgemein aufgegriffen worden, vor allem von R. Petsch, der zugleich den spezifisch religiösen Charakter des exemplarischen Gehaltes betont<sup>43</sup> und einige der für eine Phänomenologie der Legende wesentlichen Punkte hervorhebt,<sup>44</sup> ohne sie allerdings genauer zu prüfen. Mit einer gewissen Berechtigung schließt er später die Legende von seiner vergleichenden und allgemeinen Betrachtung der Erzählformen aus,<sup>45</sup> bzw. führt sie nur gelegentlich als Gegensatz zu rechtem Erzählen an.<sup>46</sup> Dennoch bleibt die literaturwissenschaftliche Aufgabe, die vielleicht

<sup>42</sup> So von R. Petsch, „Die Lehre von den ‚Einfachen Formen‘“, *DVj* 10 (1932), S. 335 bis 369, bes. 346f.; J. Dabrock, *Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende*, Diss. Bonn 1933 (veröffentlicht Düren 1934); M. Höbing, a.a.O.; H. Rosenfeld (s. u. Anm. 47).

<sup>43</sup> „Die Lehre von den ‚Einfachen Formen‘“, a.a.O. S. 346–347.

<sup>44</sup> Vgl. unten S. 26, Anm. 16, S. 28, Anm. 20, u. S. 29, Anm. 23.

<sup>45</sup> *Wesen und Formen der Erzählkunst*, Halle <sup>2</sup>1942.

<sup>46</sup> z.B. ebd. S. 57, im Vergleich zum Märchen.

hybriden oder sekundären Formen des Erzählens in der Legende genauer zu bestimmen. Auch in einer der jüngsten theoretischen Äußerungen zum Problem wird sie nicht gelöst. Wie Katann und Schlegel nennt H. Rosenfeld als gattungskennzeichnende Form lediglich den objektiven, schlichten Bericht, der allein jedoch keine rechte Abgrenzung gegenüber Exemplum oder Chronik gestattet.<sup>47</sup> Obwohl Rosenfeld mit Recht G. Müllers Wendepunkttheorie zugunsten des Vitahaften der eigentlichen Heiligenlegende zurückweist, greift er die von diesem und von Petsch gestreifte Frage nach der möglichen formprägenden Bedeutung der erbaulichen Betrachtung nicht auf,<sup>48</sup> auch nicht in seiner neuesten Darstellung der Heiligenlegende in Deutschland, deren einleitender Teil einen vorzüglichen Überblick über den Stand der literaturwissenschaftlichen Legendenforschung gibt.<sup>49</sup>

Nicht nur die Legende als umfassender Gattungsbegriff, auch der Teilbereich der ausführlicheren hagiographischen Vita ist bisher nicht klar definiert worden. Eine der wichtigsten Fragen – die nach den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen hagiographischer Langform und legendarisch verdichteter Kurzform – ist bisher nicht gestellt worden, obwohl die legendarische Kurzform, wie sie seit der *Legenda aurea* und in gewisser Weise schon seit Gregors Dialogen vorliegt, entscheidend auf die landessprachliche Legendendichtung eingewirkt hat. Hier ist noch alles zu tun. Die Namen, mit denen die Hagiographen ihre Arbeiten bezeichnen – *vitae*, *legendae*, *historiae*, *passiones metricae* oder *prosaicae* – helfen nur in den wenigsten Fällen weiter. Es bleibt, wie W. Lampen mit Recht feststellt, „nur der Gesichtspunkt der inneren Form“, um zu einer Eidologie der hagiographischen Vita zu kommen. Allerdings ist es fraglich, ob dazu der „Rückgriff auf den Traditionszusammenhang mit der Antike“ allein

<sup>47</sup> „Die Legende als literarische Gattung“, *GRM*, N. F. 2, 33. Bd. d. Gesamtreihe (1951/52), S. 70–74. S. Sudhoff, „Die Legende, ein Versuch zu ihrer Bestimmung“, *Studium generale* 11 (1958), S. 691–699, ist für eine Förderung des gattungstheoretischen Problems zu allgemein.

<sup>48</sup> So schließt er z.B. im Widerspruch zu einer der Haupttraditionen der Hagiographie die „hymnische Verehrung“ von der Form der Legende aus: „Die der Legende eigene Form besteht in einem objektiven, schlichten Bericht, sei er nun in Prosa oder in einfachen Versen vorgetragen. Den schlichten Erzählungston trifft z.B. selbst noch Goethes ‚Legende vom Hufeisen‘ ganz gut. Aber unvereinbar mit der Form der Legende ist alle hymnische Verehrung, alle balladenhafte oder dramatische Zuspitzung, unvereinbar auch die psychologische Subjektivität des Romans, die geschliffene Form der Novelle, die Sinnbildlichkeit der Mythe und Parabel, das unbekümmerte Fabulieren der Sage“ (a.a.O. S. 72). Zwar tritt (anders als in der ausführlichen hagiographischen Vita) in der volkstümlichen legendarischen Kurzform das Hymnische meist zurück, aber es ist grundsätzlich auch hier vorhanden als eine der Gefühlsreaktionen auf das erbauliche Bild des Heiligen. Auch bringt es die Formbestimmung der Legende noch nicht weiter, wenn Rosenfeld die „Sinnbildlichkeit der Mythe und Parabel“ ausschließt, ohne sich mit dem Phänomen der von Jolles, Petsch, von den Steinen und anderen betonten Symbolik der Legende auseinanderzusetzen. Vgl. dazu unten S. 29.

<sup>49</sup> *Legende*, Stuttgart 1961, S. 3–21.

genügt.<sup>60</sup> Wichtiger scheint die gattungsgeschichtliche Entwicklung im Mittelalter selbst. In ihr handelt es sich zweifellos nicht nur um eine Kreuzung des spätantiken Erbes mit abendländischer „Lust zu fabulieren“ – mit mehr Berechtigung ließe sich von orientalischer Fabulistik in den griechischen Heiligenleben sprechen –, sondern um einen vielschichtigen, von wechselnden Verwendungszwecken<sup>61</sup> und verschiedenen frömmigkeitsgeschichtlichen Bewegungen bestimmten Prozeß, in dem es u. a. zur Ausgliederung der in Legendaren gesammelten Kurzformen kommt. Um diese Linien aufzudecken, bedürfte es einer auf die „innere Form“ gerichteten Gattungsgeschichte der lateinischen Hagiographie und Legende, die bisher nicht vorliegt und für die auch die unten folgenden Interpretationen nur vorläufige, durch weiteres Material zu ergänzende Versuche sind.

## II. Formgeschichtliche Studien zur lateinischen Hagiographie

Eine Geschichte der lateinischen Hagiographie aus formgeschichtlicher Sicht ist bis heute nicht geschrieben und wird angesichts der Fülle und Kompliziertheit des Materials noch lange auf sich warten lassen. Eine genauere Untersuchung der von verschiedenen Bildungs- und Schreibzentren kirchlicher und weltlicher Art ausgehenden und oft nebeneinander herlaufenden Traditionen hagiographischen oder biographisch-historischen Charakters hat erst hier und da eingesetzt.<sup>1</sup> Bevor diese Teilbewegungen

<sup>60</sup> Lampen, a.a.O. S. 129, fordert „den Rückgriff auf den Traditionszusammenhang mit der Antike, deren literarische Produktion bis zum Untergang der Rhetorenschulen unter dem straffen Systemzwang der Gattung stand. Hier wie anderwärts müssen wir von dem literarischen Erbe des Altertums ausgehen und fragen, was das Mittelalter daraus gemacht hat. Ansatzpunkte, die sich nach dieser Richtung bieten, sind die antike *laudatio* als Spezialfall des Enkomions, die christliche Märtyrerakte und die spätantike griechische Mönchsbiographie, literarische Gattungen, die sich mit der abendländischen Freude am bunten Stoff, der ‚Lust zu fabulieren‘, dem Erzählerdrang, dem Bedürfnis nach Unterhaltung gemischt und gekreuzt haben. Hier müßte man einsetzen, wenn man überhaupt eine Einteilung der hagiographischen Werke haben will, die philologischen Ansprüchen genügt.“

<sup>61</sup> Vgl. hierzu die grundlegenden Ausführungen bei B. de Gaiffier d’Hestroy, „L’hagiographie et son public au XI<sup>e</sup> siècle“, *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen*, Brüssel u. Paris 1947, S. 135–166.

<sup>1</sup> Vgl. außer den im folgenden besprochenen Werken L. Zoepf, a.a.O.; L. Van der Essen, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des Saints mérovingiens de l’ancienne Belgique*, Löwen 1907; S. Hellmann, „Gregor von Tours“, *HZ* 107 (1911), S. 1–43, „Einhardts literarische Stellung“, *HVj* 27 (1932), S. 40–110, beide Aufsätze auch in: S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters*, ed. H. Beumann, Darmstadt 1960; B. P. Kurtz, „From St. Antony to St. Guthlac. A Study in Biography“, *University of California Publications in Modern Philology* 12, Nr. 2 (Berkeley

nicht erfaßt und die besonderen Entstehungsbedingungen sowie der genaue Verwendungszweck der wichtigsten Heiligenviten nicht geklärt sind, kann es keine literarhistorisch befriedigende Zusammenschau der lateinischen Legendenliteratur geben. Sie fehlt noch in der neuesten Übersicht über Quellen, Methoden und Geschichte der Hagiographie von R. Aigrain.<sup>2</sup>

Einen ersten Abriß der Geschichte hat H. Günter vorgelegt, dessen Gesichtspunkt, wie schon erwähnt, der der Motivgeschichte und religiösen Volkskunde ist.<sup>3</sup> Da Günter es ausdrücklich ablehnt, von der geschlossenen Erzählung auszugehen, und nur die Untersuchung von Einzelmotiven für richtig hält,<sup>4</sup> bietet sein Buch für formgeschichtliche Fragestellungen keinen brauchbaren Ansatz. Auch die von Günter und anderen herausgestellten Motivwanderungen von der Legende zum Märchen und zur Sage und umgekehrt geben dafür nicht viel her, es sei denn sie würden unter dem Aspekt der mit gewissen Motiven sich verbindenden Erzählgestaltung betrachtet.<sup>5</sup>

1926), S. 103–146; P. Lehmann, „Das literarische Bild Karls des Großen vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters“, (1934), in P. Lehmann, *Erforschung des Mittelalters*, Leipzig 1941, S. 154–207; W. Levison, „Bede as Historian“, *Bede, his Life, Times, and Writings*, ed. A. H. Thompson, Oxford 1935; C. W. Jones, *Saints' Lives and Chronicles in Early England*, Ithaca, N. Y. 1947; B. de Gaiffier d'Hestroy, a.a.O. S. 135–166; H. Beumann, *Widukind von Korvey. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jhs.*, Weimar 1950; R. Wenskus, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Brunos von Querfurt* (= Mitteldeutsche Forschungen 5), Münster und Köln 1956, bes. S. 69–78; M. Schütt, „The Literary Form of Asser's 'Vita Alfredi'“, *Engl. Hist. Rev.* 72 (1957) S. 209–220; B. Colgrave „The Earliest Saints' Lives Written in England“, *Proceedings of the British Academy*, 44 (1958), S. 35–60; C. H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon. A Study in Hagiography and History*, Oxford 1960; R. W. Southern, *Saint Anselm an His Biographer*, Cambridge 1963. Vgl. zu Stand und Aufgaben der Forschung der lateinischen Philologie des Mittelalters K. Hauck, „Mittellateinische Literatur“, *Deutsche Philologie im Aufriß*, ed. W. Stammler, Bd. II, Berlin 1960, Sp. 2555–2624; zu verschiedenen Erbauungstendenzen und Verwendungszwecken der Mönchshagiographie J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1957) dt. *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, S. 182–189.

<sup>2</sup> *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.

<sup>3</sup> *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910, bes. Kap. 4: Entwicklungen und Wandlungen; vgl. oben S. 3.

<sup>4</sup> „Eine Geschichte der Legende fehlt noch und ist auch sobald nicht zu erwarten. Doch ist die heutige vergleichende Religions- und Literaturgeschichte auf dem richtigen Weg dazu. Sie hat vom Einzelmotiv auszugehen, nicht von der geschlossenen Erzählung, die Entwicklung einzelner Probleme aufzuzeigen“ (ebd. S. 8). Vgl. auch die Motivsammlung von P. Toldo, „Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter“, *Studien zur vergleichenden Lit.gesch.*, ed. M. Koch, Bde. 1–2, 4–6, 8–9 (Berlin 1901–09), und die mit ähnlichen Kategorien arbeitende, aber weiteres Material berücksichtigende Zusammenstellung von C. G. Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass., 1948.

<sup>5</sup> Vgl. die Arbeiten von Karl Schmeing, *Flucht- und Werbungssagen in der Legende*, Münster 1911; Gustav Schnürer, „Die Spielmannslegende“, *Jahresbericht der Görresgesellschaft* i. J. 1914, S. 78–90; H. Sparnaay, *Verschmelzung legendarischer und weltlicher Motive in der Poesie des Mittelalters*, Groningen 1922.

Die älteren zusammenfassenden Literaturgeschichten von A. Ebert<sup>6</sup> und M. Manitius<sup>7</sup> beschränken sich auf die Kennzeichnung des historischen Kerns und der rhetorischen Eigentümlichkeiten der Legendensliteratur. Für die sprachstilistischen Aspekte sind E. Nordens Untersuchungen zum patristischen Latein aufschlußreicher, obwohl er selbst sich auf die Evangelien, Apostelgeschichten, urchristliche Briefliteratur und die Gattungen der Predigt beschränkt.<sup>8</sup> Die von ihm beigebrachten Zeugnisse über den Widerstreit zwischen dem niederen Stil, der „Sprache der Fischer“ (in den heiligen Urkunden), und der anspruchsvollen Rhetorik der christlichen Apologetik und Polemik seit der Mitte des 2. Jhs. werfen auf das Nebeneinanderbestehen von panegyrischer und einfacher Stilrichtung in der Hagiographie ein bezeichnendes Licht. E. Auerbach scheint in seinen vorzüglichen Studien über den „Sermo humilis“ und die „Lateinische Prosa des frühen Mittelalters“<sup>9</sup> dieses Faktum etwas zu gering einzuschätzen, wenn er an den authentischen Martyrerakten der *Passio ss. Felicitatis et Perpetuae*, an Caesarius von Arles und Gregors des Großen Dialogen die Haltung des *sermo humilis* als kennzeichnend für den Epochenstil überhaupt herausarbeitet und an einigen von cluniazensischem Reformgeist erfüllten, zugleich strengen und ornamentalen ottonischen Viten zeigt, wie sich der lateinische Sprachstil später (seit dem 7. und 8. Jh.) aus der Verbindung mit der Volkssprache löst und verschiedene

<sup>6</sup> *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, 3 Bde., Bd. I, Leipzig (1874) <sup>2</sup>1889. Ebert sieht wohl das erbauliche Anliegen der durchschnittlichen Heiligenleben, geht aber nicht seinen formalen Auswirkungen nach. Er untersucht lediglich den mehr oder weniger schmuckreichen Sprachstil, und das Ergebnis ist eine Geschichte der antiken Kunstprosa im Mittelalter, die man, wie es E. Norden getan hat, ebenso gut oder noch präziser an anderen Gattungen aufzeigen könnte. Vor allem befaßt Ebert sich mit dem historisch-biographischen Wert der Heiligenleben und urteilt etwa über Bedas *Vita s. Cuthberti*, daß sie sich „trotz aller gut gemeinten Vorkehrungen zum Schutze der historischen Wahrheit und trotz der Anführung von Augenzeugen“ von seinen *Vitae abbatum* unterscheide „wie ein geschichtlicher Roman von Geschichte“ (I, 642). Der höhere Wert, den Ebert dennoch der Cuthbert-Vita im Vergleich zur Durchschnittsproduktion zugesteht, gründet auf dem Vorhandensein einiger historischer Tatsachen in dem Buch, z. B. Cuthberts Predigten gegen den Rückfall ins Heidentum oder sein Aufenthalt auf dem kleinen Felsenland Farne, wo der Anachoret nach Meinung Eberts „ein hier mit allem Detail geschildertes Robinsonartiges Einsiedlerleben führt“ (ebd.).

<sup>7</sup> *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 Bde., München 1911 ff. Manitius ist noch weniger daran interessiert, die Hagiographie literaturwissenschaftlich zu erfassen. Ohne Sinn für die Formunterschiede nennt er z. B. Bedas metrische *Vita s. Cuthberti* einmal (wie Ebert) einen „Heiligenroman“, dann aber ein „Epos“ (I, 84). An Willibalds Leben des hl. Bonifatius, das er im allgemeinen für recht glaubhaft hält, bedauert er, daß der Verfasser vom Standpunkt des Klerikers ausgehe und die Stellung seines Helden als eines Staatsmannes fast gar nicht würdige, „weshalb diese Biographie für uns heute so lückenhaft und unzureichend erscheint“ (I, 637).

<sup>8</sup> *Die antike Kunstprosa*, 2 Bde., (Leipzig 1898) Darmstadt <sup>6</sup>1958, Bd. II, S. 479–534.

<sup>9</sup> In E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike u. im Mittelalter*, Bern 1958, S. 25–53 u. 65–133.

Formen des aus der spätantiken Rhetorik übernommenen Manierismus entwickelt.<sup>10</sup> Zweifellos ist diese allgemeine Stilbewegung vorhanden, aber schon die frühe Hagiographie kann in hohem Maße rhetorisch sein.

Das alles berührt die Frage nach den Erzählformen der Hagiographie nur indirekt.<sup>11</sup> Auch E. R. Curtius geht ihr nicht nach. Seine grundlegenden Untersuchungen zur lateinischen Literatur des Mittelalters gelten ausschließlich den gegebenenfalls auch in hagiographischen Texten vorkommenden rhetorischen Topoi wie Unfähigkeitsbetuerung, *Brevitas*-Formel (bei Abkürzung des Berichts über zu viele Wunder), Unsagbarkeits-topos oder dem kunstvollen (symmetrischen und variierten) Aufbau mit Prolog und Epilog.<sup>12</sup> J. de Ghellincks lebendige und tiefdringende Darstellung der lateinischen Literatur des Mittelalters<sup>13</sup> geht mehr den Schriftstellergruppen und Einzelpersonlichkeiten in ihrer Umwelt als den Formen der Heiligenleben nach.

Die Frage nach etwaigen spezifisch hagiographischen und legendarischen Strukturen des Erzählens ist nur selten und für Teilbereiche gestellt worden. Ergebnisse liegen vor in den Studien von W. von den Steinen<sup>14</sup> und A. Dempf<sup>15</sup> über die symbolische Darstellungstendenz bei bedeutenden Hagiographen, und in der Arbeit von Ingeborg Brüning über wichtige Unterschiede zwischen althagiographischer und hochmittelalterlicher Wunderdarstellung.<sup>16</sup> Nach Brüning werden die Wunder in Gregors Benediktleben – vorwiegend solche der *vita activa* – als vorganghafte Wunderakte und Höhepunkte eines stark bewegten Geschehens gestaltet,<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Vgl. zu diesen Fragen auch die instruktive Übersicht bei A. Blaise, *Manuel du Latin chrétien*, Strasbourg 1955.

<sup>11</sup> Vgl. jedoch zu Auerbachs glänzender Interpretation des Alexiusliedes unten S. 19.

<sup>12</sup> *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948; bes. Exkurs XIII, „Kürze als Stilideal“, S. 481ff.; „Zur Interpretation des Alexiusliedes“, *ZRP* 56 (1936), S. 113–137 (= E. R. Curtius, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern u. München 1960, S. 58–80).

<sup>13</sup> *Littérature latine au moyen âge* (I. *Depuis les origines de la Renaissance carolingienne à Saint Amselme*), Paris 1939; *L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 2 Bde., Brüssel und Paris 1946.

<sup>14</sup> „Heilige als Hagiographen“, *HZ* 143 (1930), S. 229–256.

<sup>15</sup> *Die symbolische Franziskuslegende*, Einleitung zu der Übersetzung von H. Lützel, München und Berlin 1929.

<sup>16</sup> *Das Wunder in der mittelalterlichen Legende*, Diss. Frankfurt 1952 (maschinenschriftlich).

<sup>17</sup> Es handelt sich nach I. Brüning „um eine rasche Folge äußerer Handlungen, die auf den Höhepunkt, den Wunderakt, hindrängen, der nach vorausgegangenem Bericht unmittelbar dargestellt wird. Breite Beschreibungen, Schilderung menschlicher Gefühle sind zurückgedrängt. Imperative können die Handlungsbewegung beschleunigen, Dialoge in direkter Rede oder Gespräche in indirekter Rede verzögern zwar den Handlungsverlauf, sind also ein retardierendes Moment im Aufbau des Ganzen, steigern aber die Spannung auf das Wunder hin. Die Bewegung klingt dann ab in der Beschreibung der Wirkung des Wunders“ (S. 43–44). Schon W. P. Ker, *The Dark Ages*, Edinburgh und London 1904, S. 137, macht eine denselben Grundzug treffende Bemerkung.

während in den Mirakelgeschichten Herberts von Clairvaux und im Franziskusleben Bonaventuras Wunder der *vita contemplativa* vorwalten, die das Geschwehnhafte zugunsten einer „in sich ruhenden Szene“, eines Sich-Versenkens zurücktreten lassen.<sup>18</sup> Diese treffende Bestimmung berührt sich mit der Form der unten zu beschreibenden andachtsbildartigen Verdichtung und Verlangsamung des legendarischen Erzählens vorwiegend im 13. Jh. Jedoch verbindet sich schon bei Gregor das Akthafte mit einem kontemplativen Zug.<sup>19</sup> Andererseits ist der tatsächlich erkennbare Stilwandel vom frühen zum hohen und späten Mittelalter nicht nur, wie es nach der Brüningschen Untersuchung scheinen möchte, an die Bevorzugung verschiedener Wunderarten, also inhaltlich neuer Elemente gebunden, sondern ebenso in der Bearbeitung altüberlieferter Stoffe und Schemata zu erkennen. Dieser Tatbestand wird durch Kochs und Hegels wichtige Einzeluntersuchung zur Frömmigkeitshaltung und Ordenshagiographie des Hochmittelalters bestätigt.<sup>20</sup>

### III. Die Erforschung der englischen Heiligenlegende des Mittelalters<sup>1</sup>

mit Hinweisen auf einzelne Studien zur deutschen und  
französischen Legendendichtung

Wie die lateinische so ist auch die englische Legendendichtung nur gelegentlich genauer auf ihre Formen untersucht worden. Selbst C. Horstmann, der unermüdliche Herausgeber und Erforscher englischer Heiligenlegenden,<sup>2</sup> läßt die Unsicherheit des späten 19. Jhs. vor diesem Phänomen

<sup>18</sup> „Das Wunder der *vita contemplativa* erwächst aus einer inneren Versenkung, aus einer Situation der Einsamkeit, der Ruhe. So können auch Träume dazu gehören, die einen inneren Zustand des Menschen darstellen. Der Aufbau der Legende beruht hier nicht auf einer knappen Folge von äußeren Geschehnissen; Schilderungen innerer Zustände, menschlichen Empfindens können der Vision vorausgehen, die als in sich ruhende Szene beschrieben wird. Spannungssteigernde Dialoge in direkter Rede fallen vor der Vision fort, ebenso die die Handlung vorwärtsdrängenden Imperative. Im Rahmen der Vision dient die direkte Rede zu Hervorhebung ihres Sinnes“ (S. 44).

<sup>19</sup> Vgl. unten S. 61 ff.

<sup>20</sup> K. Koch und E. Hegel, *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Hagiographie und zur Frömmigkeitsgeschichte des Hochmittelalters* (= Colonia Sacra 3), Köln 1958, bes. S. 63–98; vgl. auch unten S. 162.

<sup>1</sup> Im folgenden werden nur die Grundlinien und methodischen Prinzipien der bisherigen Forschungsarbeit skizziert; zu den Einzelergebnissen vgl. die jeweiligen Kapitel des formgeschichtlichen Teils.

<sup>2</sup> Vgl. besonders die Einleitung zu *Altenglische Legenden, N. F.*, Heilbronn 1881, die einen Abriß der Geschichte der englischen Heiligenlegende gibt.

erkennen, wenn er trotz grundsätzlich richtiger Einschätzung der erbau-lichen Zweckbestimmung der Heiligenlegende<sup>3</sup> rein ästhetische Wertungen vollzieht. Das zeigt sich sowohl in seiner enthusiastischen Beurteilung gewisser literarisch ansprechender Einzellegenden wie in seinem Bedauern, daß „nur wenige ältere Legenden [...] als reine, aus Idee und Stimmung geborene Dichtungen, ohne kirchlichen Zweck“ anzusehen sind.<sup>4</sup> Die Frage nach etwaigen legendeneigenen Formen wird von ihm nicht gestellt. Er hebt nur heraus, was sich als ein geläufiger weltlicher Erzähl- und Dichtungsstil identifizieren läßt, und geht auch dabei nicht über all-gemeine Bemerkungen hinaus.

Die größeren zeitgenössischen Literaturgeschichten von B. ten Brink<sup>5</sup> und A. Brandl<sup>6</sup> oder die Darstellung von Schofield<sup>7</sup> und die unterschied-lichen Beiträge in der *CHEL*<sup>8</sup> stoßen kaum tiefer, obwohl ten Brinks stil-geschichtliche Analysen wesentlich subtiler als die Horstmanns sind und bei Betrachtung des südenenglischen Legendars und der schottischen Samm-lung zu einer Besinnung auf das Wesen und die grundlegenden Formten-denzen der Gattung ansetzen.<sup>9</sup> Brandl treibt die Formfrage insofern weiter, als er die erbauliche Wirkung und damit legendarische Eignung des alten Septenarpaars streift.<sup>9</sup> Erst in neuester Zeit beleuchtet W. F. Schirmer aus ähnlichem Blickwinkel die Spannungen zwischen weltlichen Stiltra-ditionen und hagiographischem Inhalt in den epischen Legendenerzählun-gen der Cynewulf-Gruppe sowie in den spielmännischen Kurzreimpaar-legenden des 14. Jhs.<sup>10</sup> und gibt in detaillierten Untersuchungen zum kunstvollen Legendenstil Lydgates,<sup>11</sup> in denen u. a. die Eignung der feierlichen Chaucerstrophe für Legendenstoffe hervorgehoben wird,<sup>12</sup> der literaturwissenschaftlichen Legendenforschung entscheidende Impulse.<sup>13</sup>

<sup>3</sup> Ebd. S. XL.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> *Geschichte der englischen Literatur*, Bd. I, 2. Aufl. ed. A. Brandl, Straßburg 1899.

<sup>6</sup> „Englische Literatur“, *Pauls Grundriß der germanischen Philologie*, Bd. II (2. Aufl.), Straßburg 1901–1909, S. 941–1134 (= Altenglische Zeit); „Englische Literatur“, ebd. II, 1 (1. Aufl.), Straßburg 1893, S. 551–718 (= Mittelenglische Zeit).

<sup>7</sup> *English Literature from the Norman Conquest to Chaucer*, Lo. 1906, vgl. bes. die Kapitel „Legends and Lives of Saints, Visions and Books of Edification“, Schofield übernimmt meist die Urteile ten Brinks oder Brandls.

<sup>8</sup> Vol. I: M. B. Smith, *Old English Christian Poetry*, S. 41–64; J. S. Westlake, *From Alfred to the Conquest*, S. 108–148; J. W. H. Atkins, *Early Transition English*, S. 217–242; C. L. Thomson, *Later Transition English: Legendaries and Chroniclers*, S. 335–359.

<sup>9</sup> Einzelheiten s. u. in den entsprechenden Kapiteln des formgeschichtlichen Teils.

<sup>10</sup> *Geschichte der englischen und amerikanischen Literatur*, Bd. I, Tübingen \*1959, S. 32–34, 120–121.

<sup>11</sup> *John Lydgate. Ein Kulturbild aus dem 15. Jb.*, Tübingen 1952.

<sup>12</sup> Ebd. S. 129.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. die von W. F. Schirmer angeregte Dissertation von Hildburg Quistorp, *Studien zu Lydgates Heiligenlegenden*, Bonn 1951 (maschinenschriftlich), in deren Ein-leitung ein Überblick über die englische Legendendichtung skizziert wird.

Die Darstellungen bei R. M. Wilson,<sup>14</sup> H. S. Bennett,<sup>15</sup> K. Malone<sup>16</sup> und A. C. Baugh<sup>17</sup> gehen formgeschichtlich nicht über die Gesichtspunkte bei Horstmann, ten Brink und Brandl hinaus.

Die bisher einzige gattungsgeschichtliche Gesamtuntersuchung bietet das Buch von G. H. Gerould,<sup>18</sup> das den überreichen Stoff bewundernswert klar ordnet und im Gegensatz zu Horstmann und der Mehrzahl der übrigen Literaturhistoriker von der Eigenart des Genre selbst auszugehen versucht.<sup>19</sup> Gerould gelangt deshalb vielfach zu richtigeren Urteilen. Allerdings hält er es angesichts des verschiedenartigen Materials für unmöglich, die Gattung in herkömmlicher Weise nach Ursprung, Inhalt und Form zu bestimmen<sup>20</sup> und beschränkt sich auf eine „psychologische Definition“, indem er die religiöse Erbauung als das zentrale Anliegen der Legenden-schreiber bezeichnet.<sup>21</sup> Er fragt nicht, welche Formen des Erzählens den jeweiligen Erbauungstendenzen am ehesten entsprechen und wie sich die Einbeziehung der erbaulichen Betrachtung in die Darstellung formal auswirken kann. Zwar prüft er wiederholt, ob sich ein Verfasser auf seinen Gegenstand einstellt, und er sieht auch richtig, daß die Einzellegenden stärker als die Stücke der ekklesiastischen Sammlungen die Dichtungsstile ihrer Zeit widerspiegeln, aber seine Aussagen bleiben in einem allgemeinen Sinne „psychologisch“, ohne auf Einzelheiten der literari-

<sup>14</sup> *Early Middle English Literature*, London 1939; ders., „Some Lost Saint's Lives in Old and Middle English“, *MLR* 36 (1941) S. 161–172; ders. *The Lost Literature of Medieval England*, Lo. 1952, bes. S. 92–113.

<sup>15</sup> *Chaucer and the Fifteenth Century*, Oxford 1947.

<sup>16</sup> „The Old English Period“, *A Literary History of England*, ed. A. C. Baugh, N. Y. 1948.

<sup>17</sup> „The Middle English Period“, *A Literary History of England*, ed. A. C. Baugh, N. Y. 1948.

<sup>18</sup> *Saints' Legends*, Boston u. N. Y. 1916.

<sup>19</sup> „my approach has been consistently from the point of view of the type itself“ (S. VIII).

<sup>20</sup> Ebd. S. 1–4.

<sup>21</sup> „In point of fact, the definition of them as a type must be psychological rather than formal. It depends upon the causes of their development and the influence of their propagation on the human mind rather than upon the elements of their constitution. More than almost any other form of literature, the legends of saints are associated with a particular attitude on the part of their makers towards the visible and invisible phenomena of existence. They are, in the nature of the case, ecclesiastical, but not narrowly so; they are moral of tendency, but not didactic; they inculcate piety, but do not of necessity teach doctrine. They take for granted the infinity of God's power and, almost equally, the dignity of man. They demand reverence of maker and hearer alike, [...] they are inspirers of purity and militant guardians of the integrity of the human soul. [...] they show a common aspiration towards an unworldly goal. [...] This constant attitude of mind on the part of those responsible for the composition of saints' legends makes it possible to formulate a working definition of these legends as a literary type, though not as a formal type. [...] The saints' legend is a biographical narrative, [...] written in whatever medium may be convenient, concerned as to substance with the life, death, and miracles of some person accounted worthy to be considered a leader in the cause of righteousness; and, whether fictitious or historically true, calculated to glorify the memory of its subject“ (ebd. S. 4–5).

schen Formung einzugehen. Auch legt er die in der Einleitung formulierten Prinzipien nicht gleichmäßig und konsequent seiner Untersuchung zugrunde. Neben vorzüglichen (wenngleich summarischen) Charakterisierungen – z. B. denen der altenglischen Legendeneben, der spielmännischen Legenden des 13. Jhs. und des Chaucerschen Caecilienlebens – stehen anfechtbare Urteile wie das über die *Seinte Marherete* der *Meidenbad*-Gruppe, über Lydgate und das südenenglische Legendar, das Gerould im Gegensatz zu seinen methodischen Erwägungen aus einseitig ästhetischer Perspektive sieht und abwertet. Sicherlich muß immer auch nach dem ästhetischen Gelingen der Darstellung des Erbaulichen gefragt werden; aber Gerould neigt dazu, Werte wie “dramatic detail” (213), “wholesome tone of naïve realism” (213), “vividness through vigor” (220) oder “picturesque use of detail” (158) absolut zu setzen – was gegenüber dem erbaulichen Wesen der Legende, das er so treffend zu kennzeichnen weiß,<sup>23</sup> unangemessen erscheint.

Als Einzelarbeit von grundsätzlicher Bedeutung ist Beatrice D. Browns Einleitung zu *The Southern Passion* zu erwähnen, in welcher das Moment der emotional-erbaulichen Betrachtung in der südlichen Passion untersucht wird.<sup>23</sup> Andere wichtige Vorarbeiten zu einer Formgeschichte der englischen Heiligenlegende liegen nicht vor. Einen stoffgeschichtlich nützlichen Überblick über die *Vitae patrum* in der alt- und mittelenglischen Literatur gibt Constance L. Rosenthal.<sup>24</sup> Die Untersuchungen von R. Kapp<sup>25</sup> betreffen weder das Mittelalter noch erfolgen sie aus formgeschichtlicher Sicht. Helen C. White gibt in dem einleitenden Kapitel “The Saint’s Legend as a Literary Type” ihrer Studien zur Tudor-Hagiographie<sup>26</sup> nicht, wie man erwarten würde, einen Beitrag zu den Problemen der Legende als literarischer Gattung, sondern beschränkt sich auf einen Abriß historischer Fakten (im wesentlichen nach H. Günter und R. Agrain) und eine – nur auf Caxtons *Golden Legend* gestützte – sehr allgemeine und psychologisierende Charakteristik der Martyrerlegende.

Auch die Erforschung der Heiligenlegende in der deutschen und französischen Literatur hat sich, soweit Verfasser sieht, nicht in dem hier gemeinten Sinne mit den Formen des legendarischen Erzählens be-

<sup>23</sup> “The saints’ legend is, indeed, a literary type; but it has never been purely æsthetic in aim or divorced from practical uses in the uplifting of humanity. Beauty it has not lacked, but the grace it has most cultivated has been the beauty of holiness. At times it has reached great elevation of form, but it has depended for its effects less upon that than upon loftiness of sentiment. The work of edification has never been long absent from the minds of its makers. Its power has rested in the visions of righteousness that it has brought to the minds of common men” (ebd. S. 13).

<sup>23</sup> EETS. OS. 169; Einzelheiten vgl. unten S. 210.

<sup>24</sup> C. L. Rosenthal, *The ‘Vitae Patrum’ in Old and Middle English Literature*, Diss. Philadelphia 1936.

<sup>25</sup> *Heilige und Heiligenlegenden in England. Studien zum 16. und 17. Jh.*, Halle 1934.

<sup>26</sup> H. C. White, *Tudor Books of Saints and Martyrs*, Madison 1963.

schäftigt. P. Merker verfolgt in der Geschichte der Legende in Deutschland die künstlerischen Umstilisierungen zu Epen oder Versnovellen in mittelhochdeutscher, zu Romanzen und Idyllen in neuhochdeutscher Zeit.<sup>27</sup> Mit der Legende als Zweckdichtung zu geistlicher Erbauung befaßt er sich nicht. Ihre „innere Form“ ist für ihn nur „idyllischer und stimmungsbetonter“<sup>28</sup> als das große Pathos rein mythischer Göttergeschichten, und er glaubt – was schwerlich dem Wesen der Legende entspricht –, daß sie „seelen- und glaubensstarke Menschen in heroisch-tragischem Kampfe mit dieser Umwelt“ vorführe.<sup>29</sup> Bei Besprechung der Prosalegenden des 14. und 15. Jhs. werden mystische Kräfte und das Bedürfnis nach Erbaulichkeit erwähnt, jedoch nicht auf ihre formprägende Bedeutung untersucht. Interessante Gedanken zur Entwicklung legendarischer Erzählformen nicht-profaner Herkunft enthält die Dissertation von M. Höbing über das im letzten Jahrzehnt des 13. Jhs. entstandene *Der Heiligen Leben* (fälschlich *Wenzelpassional* genannt).<sup>30</sup> H. Rosenfeld, der die fromme, der Einfalt gemäße, ursprünglich schlichte Berichtform der Legende betont, stellt für das nach der *Legenda aurea* gearbeitete *Passional* (ca. 1300) die Vertiefung der „vorgefundenen Legenden zu lebenswarmen, in sich geschlossenen Erzählungen“ fest, bestimmt aber ihre Strukturierung nicht näher.<sup>31</sup>

In der Romanistik haben sich die Untersuchungen zur Legende im allgemeinen noch weniger mit den der Gattung eigentümlichen Erzählstrukturen befaßt; eine der neuesten zusammenfassenden Studien gibt keinen Hinweis in dieser Richtung.<sup>32</sup> Wie in Deutschland scheint das hohe Mittelalter in Frankreich vorwiegend Stilisierungen im Kurzreimpaar mit Anklängen an die Erzählweise der Versromanzen gebracht zu haben.<sup>33</sup> Auf die Untersuchung des rhetorisch kunstvollen Aufbaus des Alexiusliedes durch E. R. Curtius wurde schon hingewiesen.<sup>34</sup> Wichtiger für das Erzähl-

<sup>27</sup> Artikel „Legende“, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. II, Berlin 1926–28, S. 176–200; *Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung*, 1906.

<sup>28</sup> Artikel „Legende“, ebd. S. 177.

<sup>29</sup> Ebd. meine Sperrung.

<sup>30</sup> Vgl. oben, S. 7, Anm. 40.

<sup>31</sup> Artikel „Legende“, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. II, Berlin 1959ff. (S. 13–31), S. 21; ebenso *Legende*, Stuttgart 1961, S. 58.

<sup>32</sup> J. Merk, *Die literarische Gestaltung der altfranzösischen Heiligenleben bis Ende des 12. Jhs.*, Diss. Zürich 1946. Die Arbeit beschränkt sich im wesentlichen auf Übersichten der Motive, Wunderarten und Stilfiguren. Auch die etwa bei U. T. Holmes (*A Critical Bibliography of French Literature*, ed. D. C. Cabeen, vol I: “The Medieval Period”, Syracuse University Press 1947, 1952, S. 9–18) genannten Einzelstudien zur französischen Heiligenlegende heben das Erzählproblem nicht hervor.

<sup>33</sup> Vgl. die unten S. 168f. angegebene Literatur zur anglo-normannischen Legendendichtung und außerdem die grundlegende Darstellung von Paul Meyer, “Légendes hagiographiques en français”, *Histoire littéraire de la France*, Bd. 33 (1906), S. 328–458. Gute Listen von Heiligenleben gibt nach P. Meyer J. D. M. Ford, “The Saints’ Life in the Vernacular Literature of the Middle Ages”, *Catholic Hist. Rev.* 17 (1931).

<sup>34</sup> Vgl. oben S. 13; s. auch P. J. Jones, *Prologue and Epilogue in Old French Lives before 1400*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1933.

problem ist E. Auerbachs Interpretation der in diesem Gedicht dargestellten Wirklichkeit und ihrer Stilformen.<sup>36</sup> Hier wird neben der Reduktion der Realität in allen ihren Bereichen, einschließlich des psychologischen, das Schematische der Darstellung betont, das sich (wie im Rolandslied) in parataktischer Verknüpfung, geschlossenem Aufbau und unbezweifelbarem Setzen aller Ordnungen äußert.<sup>36</sup> Weiter spricht Auerbach treffend von den bildhaften und völlig voneinander isolierten Einheiten, die das Zurücktreten des geschichtsmäßigen, zeitlichen Nacheinandern und horizontalen Zusammenhangs zugunsten eines nur locker verbundenen Bilderzyklus bedingen.<sup>37</sup> Drittens hebt er, in Anlehnung an E. R. Curtius' Interpretation des Alexiusliedes,<sup>38</sup> hervor, daß die Gestaltung „ganz auf das Figurale der Erfüllung im Jenseits“ hinauslaufe<sup>39</sup> und die Geschichte des Heiligen in „Bilderszenen“ zu eindringlichen Gesten konkretisiere. Wie schon Jolles betont er, daß die Einzelstücke „in ihrer Wirkung dem Charakter von Symbolen oder Figuren ganz nahe kommen, auch da, wo sich keinerlei symbolische oder figurale Bedeutung nachweisen läßt;“<sup>40</sup> sie erscheinen „exemplarisch, modellhaft, bedeutend“, während alles Sonstige im Wesenlosen bleibt. Aber Auerbach ist aus dem umfassenden, auf die großen Stilperioden zielenden Ansatz seines Buches heraus mehr an den Übereinstimmungen von Rolands- und Alexiuslied (die beide den ersten hohen Stil des Mittelalters repräsentieren) interessiert als an dem spezifisch Legendenhaften. Während er das mystische Thema der *Gloria Passionis* bei Bernhard, den Zisterziensern und Franziskanern<sup>41</sup> oder die literarische

<sup>36</sup> *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, S. 112ff.

<sup>36</sup> Über das Alexiuslied heißt es S. 113: „Das Bewußtsein kennt keine anderen Lagen, und die äußere Wirklichkeit, all das viele Sonstige, was die Welt bietet, und in welches das erzählte Geschehen doch irgendwie eingebettet werden muß, wird so sehr reduziert, daß nichts davon übrig bleibt als ein wesenloser Hintergrund für das Leben des Heiligen; um ihn herum stehen, seine Taten mit ihren Gesten begleitend, Vater, Mutter und Braut; noch vager und schattenhafter zeichnen einige andere für die Handlung erforderliche Personen sich ab; der Rest ist völlig schematisch, sowohl vom soziologischen wie vom geographischen Standpunkt.“

<sup>37</sup> Ob allerdings dieser Befund und der Gedanke einer zahlenschematischen Anordnung [Curtius, s. unten Anm. 38, u. A. Granville Hatcher, „The Old-French Poem St. Alexius: A Mathematical Demonstration“, *Traditio* 8 (1952), S. 111–158] zu der Theorie systematisiert werden kann, daß dem Alexiuslied „ein Bilderzyklus von 25 Bildern zugrunde liegt“ [H. Lausberg, „Zur afz. Metrik“, *Arch.* 191 (1955), S. 183–217, hier 205, außerdem „Zum afz. Alexiuslied“, ebd. S. 285–320], muß nach H. Sckommodaus historisch fundiertem Einspruch [„Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung“, *ZRPb* 72 (1956), S. 165–193, hier 183ff., außerdem „Zum afz. Alexiuslied“, ebd. 70 (1954), S. 161–203] bezweifelt werden.

<sup>38</sup> *ZRPb* 56 (1936), S. 113–137, bes. S. 122, 124.

<sup>39</sup> A.a.O. S. 116.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> „Gloria Passionis“, in E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im späten Mittelalter*, S. 54–63.

Ausprägung alttestamentlicher Frömmigkeit<sup>43</sup> in ihren psychologischen Aspekten glänzend charakterisiert, erscheint ihm zwischen den locker gereihten Einzelbildern des Alexiusliedes nur „Leere“, und zwar „keine dunkle und tiefe, in der vieles geschieht und sich vorbereitet, in der man den Atem anhält vor schauernder Erwartung, wie zuweilen im biblischen Stil, mit seinen Pausen, über die gegrübelt wird – sondern eine flache, blasse, wesenlose Dauer, zuweilen nur ein Augenblick, zuweilen siebzehn Jahre, zuweilen ganz unbestimmbar“.<sup>43</sup> Auerbach sieht hier den stilgeschichtlichen Wandel primär als ein Schwinden des gegenständlich oder psychologisch Wirklichen. Er untersucht nicht die Emotionen, die vom Autor bzw. Publikum aus in besonderen Formen an die Tradition herangetragen werden können, und übersieht deshalb, daß die mittelalterliche Legende nicht nur „Verengung“ der Wirklichkeit und ein Beispiel für den „Erstarrungs- und Reduktionsprozeß der Spätantike“<sup>44</sup> ist, sondern zugleich ein Auffüllen mit religiösen Substanzen und eine (besonders im Hochmittelalter hervortretende) Verdichtung auf fromme Andachtsgefühle hin. In seiner Interpretation des afrz. Leodegarliedes geht Auerbach auf die Vereinfachung als Mittel religiös belehrender Verdeutlichung ein, schätzt aber auch hier den frömmigkeitspsychologischen Ausdruckswert der Formen zu gering ein.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Vgl. *Mimesis*, Kap. I („Die Narbe des Odysseus“).

<sup>43</sup> Ebd. S. 115.

<sup>44</sup> Ebd. S. 113.

<sup>45</sup> E. Auerbach „Über das altfranzösische Leodegarlied“, *Syntactica und Stilistica. Festschrift f. E. Gamillscheg*, Tübingen 1957, S. 35–42. Das Lied wird treffend gesehen als „ein eindringliches Einzelbild, schwach begründet, aber scharf einen exemplarischen Augenblick festhaltend“ (S. 40–41). Es scheint jedoch fraglich, ob bei Kennzeichnung des Kampfes zwischen der absoluten Grausamkeit und der absoluten Tugend von letzterer ohne Differenzierung gesagt werden muß, daß sie sich „im Leeren“ bewege (S. 41); Auerbach selbst hebt die Konzentration auf das eine Motiv der *gloria passionis*, sowie die „Stoßkraft“ der durch Redefiguren stilisierten „Gegenbewegung der göttlichen Gnade“ gegen die teuflische Marter hervor. Hierin lassen sich Formen einer leidenschaftlichen Bekräftigung und Verdeutlichung des Vorgangs für die Hörer erkennen.

## THEORETISCHE UND METHODISCHE VORÜBERLEGUNGEN

Aufgrund des Forschungsstandes kann die vorliegende Studie auf keine methodischen Vorbilder und auf nur wenige gesicherte Formkategorien bezogen werden. Es muß deshalb der Versuch unternommen werden, die dem Gegenstand angemessenen Begriffe und Schritte am Material selbst zu entwickeln. Die zur Verfügung stehende stoffliche Basis – eine Auswahl aus der lateinischen und englischen Hagiographie und Legendendichtung von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters – scheint breit genug, um ein solches Vorgehen zu rechtfertigen, zumal auch auf einige für die Hagiographie wichtige Formzüge der Evangelien Bezug genommen wird. Hinzu kommt, daß Heiligenlegenden als Zweckdichtungen religiöser Art in ihrem Wesen festgelegt sind. Dem Heiligenkult der Kirche entsprechend sollen sie erbaulich sein und dadurch die Heiligenverehrung fördern. Gewisse Konstanten in Stoffauswahl und Erzählverfahren lassen sich deshalb grundsätzlich leichter als in einer profanen Literaturgattung bestimmen. Andererseits erschwert die eigenartige Durchdringung von theologischen, frömmigkeitspsychologischen und literarischen Elementen eine exakte Fixierung der Formzüge.

Die im folgenden skizzierten gattungstheoretischen Merkmale sind nicht im Sinne eines streng subsumierenden und alle Einzelheiten erfassenden Gattungsbegriffs gemeint, sondern als Ordnungsbegriff im Sinne eines Spielraums von Grundlinien und Beziehungspunkten, zu dem die Einzellegenden in wechselnder Relation stehen können. Keineswegs müssen sie alle gattungskennzeichnenden Kriterien aufweisen. Der zu entwickelnde Ordnungsbegriff dient nur dazu, Eigenwesen und Stellenwert des Einzelphänomens im Gesamttraum der Gattung, bzw. die größere Nähe oder Ferne zu den idealtypischen Linien zu bestimmen. Entsprechend präzise lassen sich von hier aus eventuelle Annäherungen einer Legendendichtung an nicht-hagiographische Formtraditionen erkennen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Der gemeinte Ordnungsbegriff entspricht seiner logischen Struktur nach weitgehend dem Max Weberschen „Idealtyp“, der gewonnen wird „durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte, durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandener Einzelerscheinungen, die sich jenem einseitig hervorgehobenen Gesichtspunkt fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde“ (M. Weber, „Die Objektivität der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis“, *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 191). Mit Rücksicht auf die Individualität des Kunstwerks wird auf die in der aristotelischen Begriffsstruktur geforderte Vollständigkeit der gattungsartigen Merkmale im Einzelexemplar verzichtet; der Ordnungsbegriff dient vielmehr der exakteren Bestimmung des historisch-empirisch Verschiedenen. Vgl. zum Problem auch A. Hirsch, *Der Gattungsbegriff „Novelle“* (= German. Studien 64), Berlin 1928, S. 73–92.

## I. Umriss eines gattungstheoretischen Ordnungsbegriffs „Legende“

Klärend für eine literaturwissenschaftliche Bestimmung der Heiligenlegende ist schon ein Blick auf gewisse Formelemente der Evangelien, die auch historisch der Ausgangspunkt für die Hagiographie gewesen sind. Man kann das – wie bereits im Forschungsbericht erwähnt – weitgehend am Sprachstil der Legende zeigen, der im wesentlichen dem Ethos der Einfachheit, dem Vorbild des christlichen *sermo humilis* folgt. Allerdings steht daneben von Anfang an die aus der spätantiken Rhetorik übernommene und der kultischen Verehrung entsprechende enkomastische Tendenz, die besonders seit der Beschränkung des Lateinischen auf Liturgie und Bildungszentren im 7. und 8. Jh. stärker hervortritt und erst im 12. bis 13. Jh., besonders von Jacobus a Voragine, zurückgedrängt wird.

Für die Wirklichkeitsauffassung der Heiligenlegende jedoch lassen sich kaum Abweichungen vom Vorbild der Evangelien verzeichnen, weil es hier um Grundfragen christlicher Weltsicht überhaupt geht. Entscheidend am neutestamentlichen Bericht über die Passion Christi ist, daß das äußerlich Niedrige, Realistische und Menschlich-Natürliche aufgrund der Inkarnation mit der Gegenwart Gottes verbunden wird, wie es u. a. Paulus (*Phil.* 2, 7–8) und Augustinus (*Enarrationes in Psalmos*, 96, 4) hervorheben.<sup>1a</sup> Hieraus ergibt sich nicht nur ein das Erhabene auf einfache Weise ausdrückender Stil, sondern trotz der Historizität der Ereignisse eine Sehweise *sub specie aeternitatis*. Zwar ist der Evangelienbericht vom Leben, Sterben und Wiederauferstehen Christi in chronologischer Reihung aufgebaut, jedoch werden nicht irdische Vorganghaftigkeit und Wandlung, sondern das bleibende und sich manifestierende Göttliche und Heilige betont. Im Gegensatz zu einigen der stärker historisch berichtenden Bücher des Alten Testaments ist die dargestellte geschichtliche Zeit nur der Rahmen für das immer gültige Erlösungswerk Gottes. Historische Zeit und Einmaligkeit des Wirkens Christi verschwinden zwar nicht aus dem Blick, aber sie sind nicht um ihrer selbst willen da, sondern in eine symbolische Zeit verwandelt, in der sich die immerwährende und kultisch wiederholbare Wahrheit ausdrückt.<sup>2</sup> Entsprechendes gilt für den Raum, der, verglichen mit der Beschreibungskunst der antiken Literatur und Rhetorik, wie entmaterialisiert erscheint. Er ist zwar als historischer Ort bestimmbar, vorwiegend jedoch – wie etwa der Ölberg oder Golgatha – ein Zeichen von bleibender figuraler Bedeutung. Auch das menschliche Verhalten, obwohl

<sup>1a</sup> Vgl. Zitate und Kommentare dazu bei E. Auerbach, „Sermo Humilis“, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, S. 35–37.

<sup>2</sup> Vgl. zum Begriff der „symbolischen Zeit“ in der frühchristlichen Kunst O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, Lo. 1947, S. 16.

es in der Realität und Endlichkeit alles Kreatürlichen gesehen wird, erscheint nur in seiner Relation zum Heiligen, so daß der Spielraum äußerer und psychischer Bewegung von vornherein festgelegt ist.

Dazu kommt, daß die Darstellung der Evangelien – ähnlich wie in den von Reflexion und Poesie bestimmten Büchern des Alten Testaments – auf erbauliche Verdeutlichung der Heilswahrheit zielt, was sich bekanntlich aus dem religiösen Bedürfnis der frühesten Christengemeinden erklärt, unter denen die neue Botschaft mündlich verbreitet wurde.<sup>3</sup> Das geschieht nicht nur in den vielen Gleichnissen und Lehrreden Christi, sondern auch im Passionsbericht selbst, der durch viele markierende Hinweise wie ins Relief gehoben und intensiviert erscheint. Das äußert sich in den Worten Christi, der Jünger und der Widersacher ebenso wie in der einprägsamen Sinnbildlichkeit der Geschehnisse und Gebärden: in Judaskuß, Geißelung, Dornenkrone, Kreuztragen, Blut aus offener Wunde, Beben der Erde und Zerreißen der Vorhänge; in Bestürzung, Flucht oder schmachlichem Untergang der Frevler oder in der Erscheinung des Auferstandenen, in dessen Wundmale Thomas seine Hände legen kann, – was alles von der christlichen Kunst immer wieder aufgegriffen und andachtsbildartig dargestellt worden ist wie z. B. in den seit dem Spätmittelalter üblichen Stationendarstellungen des Kreuzweges.

Ähnlich wie die Passion werden die evangelischen Wunderberichte erbaulich verdeutlicht. M. Dibelius hat als Topik des neutestamentlichen Heilungswunders die Reihenfolge „Daten aus der Krankengeschichte, Angaben über die Technik der Heilung, Beweise für die Wirklichkeit der Gesundung“ sowie – als spätere Zutat der Evangelisten – die erbaulichen Schlußkommentare herausgearbeitet.<sup>4</sup> An den in die Evangelien aufgenommenen Legenden betont er die erbauliche Harmonie und Ordnung, die „auf einen beglückenden Schluß hinausläuft“<sup>5</sup> und in der „die Frömmigkeit und Heiligkeit des Helden ebenso wie die ihm von Gott gewährte Protektion“ im Mittelpunkt stehen.<sup>6</sup> Instruktiv ist Dibelius' Vergleich zwischen der Salbungsgeschichte bei Markus und Matthäus einerseits und Lukas (7, 36–50) andererseits, weil darin – was von Dibelius nicht eigens herausgestellt wird – die Entstofflichung der Wirklichkeit deutlich wird, die sich aus der Blickrichtung nur auf die in den Personen sichtbar werdende Frömmigkeit bzw. Bekehrung ergibt. Bei Lukas wird aus legendarem Interesse an der leidenden Frau diese „als eine bekannte Sünderin“ hingestellt. „Dementsprechend wandelt sich ihre Tat: es ist nicht mehr von Königs- oder Messias-Salbung die Rede, sondern von der demütigen Verehrung eines reinigen Menschen für Jesus.

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933, und R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957.

<sup>4</sup> A.a.O. S. 51.

<sup>5</sup> A.a.O. S. 103.

<sup>6</sup> Ebd. S. 105.

Der Schluß endlich richtet den Blick nicht auf Jesu, sondern auf des Weibes Schicksal und bezeugt so, daß die salbende Frau im Mittelpunkt der Erzählung steht.“<sup>7</sup>

Die Struktur der Heiligenlegende ist nicht nur grundsätzlich die der Evangelienerzählungen, sondern die genannten Züge erscheinen in ihr in gesteigertem Maße. Der Kult fordert ein deutlich erbauliches, der Verehrung würdiges Bild des Heiligen. Seine Person, nicht Geschehen oder Raum, stehen im Mittelpunkt.<sup>8</sup> Dabei ist die Auffassung vom Menschen eine ganz andere als in Profanererzählungen oder weltlichen Biographien. Im wesentlichen geht es um die Beweise heiliger Tugenden und Gnaden im *Sanctus* sowie um die sie bestätigenden, z. T. noch nach seinem Tode geschehenen Wunder. Auf diese Grundlinien wird die darzustellende Wirklichkeit reduziert. Das Interesse gilt weniger dem Menschen als dem verehrbaren, beispielgebenden und als Hilfsmacht anrufbaren Heiligen.<sup>9</sup> Obwohl er als irdisches Wesen der natürlichen Bedingtheit ausgesetzt ist, wird an ihm darzustellen gesucht, wie er sich über den Bereich des Sekundären hinaus- und in die *causae primae*, „die Wirkungen Gottes“,<sup>10</sup> hineinhebt. Als solcher ist er Gegenstand der frommen Betrachtung. In ihm scheint die religiöse Sehnsucht nach der absolut höchsten Möglichkeit des Menschen auf Erden, seiner Heiligung, objektiviert, die Macht des Geistes über das Böse vergegenständlicht. Die großen christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sowie die Kardinaltugenden und die drei Evangelischen Ratschläge zur Vollkommenheit (Keuschheit, Armut und Gehorsam) werden in ihm, verschieden akzentuiert, sinnfällig gemacht.

Es verwundert unter diesen Voraussetzungen nicht, daß das Psychologische in der Menschendarstellung der Heiligenlegende noch mehr zurücktritt als in der übrigen mittelalterlichen Erzählliteratur. Auch wenn sich sagen läßt, daß bei Boccaccio (etwa *Dec.* IV, 9) selbst die Liebenden nicht so sehr eigenbewegt als getrieben erscheinen, „mit nichts als Liebe ausgefüllt,“<sup>11</sup> so ist doch hier wie in der Chronistik und Biographie des Mittelalters – z. B. schon bei Gregor von Tours – der Blick mehr auf das mensch-

<sup>7</sup> Ebd. S. 111. Über andere legendenhafte Züge in den kanonischen Evangelien R. Bultmann, a.a.O. S. 260–327 u. 335, Anm. 1.

<sup>8</sup> Vgl. auch H. Rosenfeld, *Legende*, Stuttgart 1961, S. 15, 17, 18–19.

<sup>9</sup> „Da liegt der Grund“, sagt Jolles, *Einfache Formen*, S. 35, „weshalb jene Gemeinschaft nicht fragt, wie der Heilige sich fühlt, wenn er fromm ist, wenn er handelt, wenn er leidet. Er ist [...] ein Mittel, Tugend vergegenständlicht zu sehen, vergegenständlicht bis in die höchste Potenz, bis in die himmlische Macht.“

<sup>10</sup> W. v. d. Steinen, a.a.O. S. 240.

<sup>11</sup> Cl. Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman, Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung*, Berlin 1932, S. 35; vgl. auch A. Jolles, Einleitung zu *Das Dekameron*, übers. v. A. Wesselski, Leipzig (Insel), 1928, S. XLIII; er spricht von dem „Geist, der sich ihres [der Menschen] Innersten bemächtigt, von dem sie fortan besessen waren“.

liche Verhalten gerichtet.<sup>12</sup> In der Hagiographie fehlt fast jeder psychologische Spielraum. Die Heiligen scheinen, menschlich betrachtet, erlebnisloser, von nichts als Gottesliebe und anderen heiligen Tugenden ausgefüllt. Unmittelbar und unbeirrt folgen sie dem Anruf des Herrn. Nur am Rande – und vorwiegend in den früheren Martyrerpässionen und Eremitenleben – gibt es Augenblicke der Not und Anfechtung.<sup>12a</sup> Die Figuren sind vom Thematischen her überformt. Die Seinsverschiedenheit ihres letzten Zielpunktes von aller nur irdischen Wirklichkeit macht sie zu Wesen ganz anderer Art als die Helden profaner Erzählungen. Sie durchlaufen auch kaum eine Entwicklung und haben keine innere Geschichte. Von Kindheit an, vielfach schon im Mutterleibe, sind sie von Zeichen der Heiligkeit umgeben. Zwar gibt es auf ihrem Wege die Entscheidung für das mönchische Leben, das Martyrium, die geistlichen Ämter und ebenso – in den Asketenleben benediktinischer Richtung und in Bonaventuras *Legenda Maior s. Francisci* – die Stufenfolge geistlicher Vervollkommnung, aber in allen Prüfungen bewähren sie sich gleichermaßen und folgen ihrer Berufung. Selbst die Konversions- und Büberleben bringen keine allmähliche Progression, sondern ein plötzliches, gnadenvolles Umschlagen, das in einem lebenslangen Sichbewähren seine Bestätigung findet.

Noch weniger läßt sich bei den Nebenpersonen von innerer Entwicklung sprechen. Ihre Reaktionen können in den natürlicheren Gefühlsbereichen liegen und deshalb belebend wirken, jedoch bleiben auch sie als verdeutlichende Attribute auf den *Sanctus* bezogen. Dieser selbst erscheint unveränderlich groß, von den anderen bewundert, gepriesen oder auch verhöhnt. Aber selbst seine Widersacher reden ihn vielfach als den Heiligen an statt mit den Worten eines situationsbedingten, natürlichen Empfindens. Sie sind wie Spiegel, die, wenn auch in sich verzerrt, den Glanz des *Sanctus* klar zurückwerfen. Dieser Mangel an szenischer Perspektive und Verknüpfung, verbunden mit demonstrativer Hinordnung aller Bewegungen und Reden auf den einen Mittelpunkt, hat bekanntlich eine Parallele im Prinzip der „Attributierung“ in der mittelalterlichen Kunst.<sup>13</sup> Auch hier wird der Heilige grundsätzlich größer und in ruhigem Abstand zu den Nebenpersonen dargestellt. Diese wenden sich ihm oft – besonders seit dem hohen Mittelalter – mit angestrengten Blicken und z. T. unnatürlichen, ekstatisch gesteigerten Gebärden zu.<sup>14</sup> Ihre Funktion ist dann nicht mehr

<sup>12</sup> Vgl. dazu S. Hellmann, „Gregor von Tours“, und „Einhard's literarische Stellung“, a.a.O.; P. Kirn, *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke*, Göttingen 1955, S. 60ff. und R. Wenskus, a.a.O., S. 69ff.

<sup>12a</sup> Auch im afz. Alexiuslied, worauf Sckommodau gegenüber Spitzer u. Jolles hinweist („Zum afz. Alexiuslied“, a.a.O., S. 190).

<sup>13</sup> Vgl. zur Attributierung im Sinne von „erläuternder Zuordnung“ in der mittelalterlichen Kunst die grundsätzlichen Ausführungen von W. Messerer, „Einige Darstellungsprinzipien der Kunst im Mittelalter“, *DVj* 36 (1962), S. 157–178, hier S. 160.

<sup>14</sup> Vgl. O. Pächt, *The Rise of Pictorial Narrative in Twelfth-Century England*, Oxford 1962, S. 9–11, über „the use of gestures as signposts guiding the beholder and helping him

nur die der objektiven Sinnerläuterung und des Wertmaßstabes, sondern zugleich – und seit dem 13. Jh. vornehmlich – die der emphatischen Bestätigung und Bekundung des Geglaubten, d. h. einer frommen Gefühlsäußerung.<sup>15</sup> Die teilweise noch vom antik-klassischen Geist beeinflusste frühmittelalterliche Buchmalerei und Hagiographie – besonders Gregor in seinen Dialogen – gestalten hier vergleichsweise lebensnäher, aus den Gegebenheiten des Vorgangs selbst heraus.

Grundsätzlich aber ergibt sich aus der erbaulichen Gruppierung der Nebenfiguren und der Konzentration auf den Vorgang der Heiligung – oder häufiger auf den Zustand des Heiligseins<sup>16</sup> – eine Verlangsamung und Entwertung des äußeren Geschehens. Während die ganz anders strukturierte Mirakelgeschichte auf eine pointierte Handlung angelegt und hierin der Novelle verwandt ist, fehlen den Viten – ausgenommen die wenigen romanhaften Apostellegenden und die ihnen nachgebildeten Stücke – Geschehnisfülle und abwechslungsreiche Bewegung.<sup>17</sup> Lediglich in einigen frühmittelalterlichen Darstellungen gibt es ein stürmisches Herbeiströmen der Menge oder ein Davonhetzen der besiegten Heiden unter dem Eindruck des großen Wunders – ähnlich den Illustrationen der Psalter von Utrecht und Canterbury (MS. Harley 603) –, aber auch hier handelt es sich nur um ein erregtes, vom Wunder überwältigtes Reagieren, ein drastisches Sichtbarmachen des Heiligen, nicht um das Auslösen eines neuen Handlungsschrittes. Eindeutiger und durchgreifender als in vergleichbaren weltlichen Erzählungen ist in der Hagiographie alles vom Ende her motiviert. Auf die Verklärung des *Sanctus* ist von Anfang an alles bezogen. Die Zukunft ist eindeutig vorausbestimmt, der Lebensplan verbindlich fest-

to grasp the significance of the story” (S. 10) auf den Bayeux-Teppichen im Gegensatz zu klassisch beeinflussten, noch nicht hochmittelalterlich stilisierten Buchmalereien.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die Begriffsbestimmung des „Andachtsbildes“, unten S. 30 ff.

<sup>16</sup> R. Petsch, „Die Lehre von den ‚Einfachen Formen‘“, *DVj* 10 (1932), S. 335–369, hier S. 368f., spricht in seinen sonst treffenden Bemerkungen nur vom „Vorgang“ der Heiligung.

<sup>17</sup> Die romanhafte Struktur der apokryphen Apostelgeschichten ist für den größeren Teil der hoch- und spätmittelalterlichen Legendenliteratur nicht von wesentlichem Einfluß gewesen. In altenglischer Zeit jedoch kommen Stoffe wie die Fahrt des Andreas zu den menschenfressenden Myrmidonen oder die Kreuzauffindung durch Helena der epischen Formensprache entgegen. Ohne Bedeutung für die spätere Formgeschichte der Heiligenlegende blieb das aus dem hellenistischen Roman übernommene Motiv der vielfachen Trennungen und Wiedervereinigungen der Liebenden, das – in das Verhältnis Apostel und Jüngerin umgewandelt – in der Geschichte von Paulus und Thekla erzählt wird. Vgl. zu dem ganzen Bereich E. von Dobschütz, „Der Roman in der altchristlichen Literatur“, *Deutsche Rundschau* 28 (1902), S. 87–106; R. Soeder, *Die apokryphen Apostelgeschichten in der romanhaften Literatur der Antike* (= Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft III) Stuttgart 1932; G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*, Göttingen 1933; R. Helm, „Der antike Roman“ (= *Handbuch der griech. u. lat. Philologie*, ed. B. Snell u. H. Erbse, Berlin 1948), Göttingen 1956 (= Studienhefte zur Altertumswissenschaft, ed. B. Snell u. H. Erbse, Heft 4), bes. S. 53–61.

gelegt.<sup>18</sup> Gott spricht in diesem Sinne durch Engel, Zeichen und Visionen zu den Seinen. Zwar gibt es in Profan erzählungen Vorausdeutungen durch Traum, Ahnung, Prophezeiung, festen Entschluß usw., aber in ihnen liegt wie in allem Menschlichen eine stärkere Zukunftsgewißheit. Die Handlung der weltlichen Erzählung hat deshalb noch Eigenbewegung, sie baut die fiktive Welt recht eigentlich erst auf. Im Heiligenleben kann es diese handlungsschaffende Komplikation kaum noch geben, von dramatischer Zuspitzung, Schürzung und Lösung des Knotens ganz zu schweigen. Ein balladeskes und novellistisches Gestalten ist ihm ebenso fremd und für die fromme Gläubigkeit überflüssig wie ein stoffschweres und vielfarbiges episches Erzählen. Diese Gestaltungsweisen können natürlich von den Legendenstoffen Besitz ergreifen und zu hohen literarischen Leistungen führen; sie bedeuten aber meist ein Abrücken von den erbaulichen Substanzen der hagiographischen Stoffe. Sofern es sich nicht (wie in altenglischer Zeit) um eine missionarische Darbietungssituation handelt, werden von der Kultgemeinschaft typische Verhaltensweisen und Lebensläufe erwartet, die im Grunde nur noch vermeldet zu werden brauchen, allerdings unter gleichzeitiger Verdeutlichung und Steigerung des erbaulichen Elements.

Die Blickrichtung auf die in der Person des Heiligen sichtbar werdenden wunderbaren Tugenden und Gnaden bringt es mit sich, daß – ähnlich wie in den Berichten der Evangelisten – auch die räumliche Fixierung des Geschehens von untergeordneter Bedeutung bleibt. Zwar finden sich Ortsnamen mitunter ebenso häufig wie Personennamen, aber ihnen kommt mehr eine Art reliquiare Bedeutung für die erbauliche Betrachtung zu, nicht die einer exakten räumlichen Einordnung der Ereignisse. Auch wird aus Gründen der größeren Glaubwürdigkeit das Geschehen auf einen geschichtlichen Rahmen bezogen – z. B. auf die Christenverfolgungen unter diesem oder jenem Kaiser –, aber auch hier geht es nicht um Historizität, abgesehen von solchen Viten, die – meist auf Kosten ihrer hagiographischen Intensität – mehr chronistisch und biographisch angelegt sind.

Den aus dem Wesen hagiographischen Sehens sich ergebenden Strukturverhältnissen entsprechen die in den Legenden bevorzugten Darbietungsformen. Grundlegend ist – der geringen Bedeutung des Zeitelements gemäß – ein ruhiger Bericht, der die wichtigen Dinge und Begebenheiten auswählt und sie mit schlichter Selbstverständlichkeit nennt. Seine Funktion ist mehr die eines sicheren Setzens und Beglaubigens der wesentlichen Wahrheiten als die ihrer erzählerischen Entwicklung. Die Gattungspoetik hat mit Recht auf diesen Zug hingewiesen, und auch Äußerungen mittelalterlicher Legendenschreiber lassen sich in diesem Sinne verstehen.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Vgl. auch E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1955, S. 180.

<sup>19</sup> Vgl. die Äußerungen in der Spielmannslegende des 13. Jhs., bei Chaucer und bei Bokenham unten S. 195, 303 und 326.

Allerdings wird der Bericht mit zahlreichen Mitteln erbaulicher Intensivierung verbunden. Das gilt nicht nur für die enkomiastische Richtung der Hagiographie, die von Anfang an feierlichen Sprachschmuck verwendete, sondern auch für die volkstümliche Legende. Eine besondere Rolle kommt der Äußerung erbaulicher Gefühle in Formen aufweisender Rede zu. In Predigten und Lehrreden wird die Heilsordnung Gottes sichtbar gemacht, in Disputationen zwischen dem Heiligen und seinem Richter prallen Glauben und Heidentum in erregten Wortgefechten aufeinander, in Gebeten spricht sich das Frommsein für den Hörer und Leser in einer unmittelbar mitvollziehbaren und beispielhaften Weise aus, die Ausrufe der Umstehenden bezeugen Überwältigtsein und Staunen, liebevolle Zuneigung oder liturgischen Jubel. In jedem Falle ist die Darstellungsperspektive weniger die des situationsbedingten, natürlichen Verhaltens der in der Szene befindlichen Personen als die der von außen herangetragenen kultischen Verehrung, Betrachtung und Devotion.

Daraus erklären sich auch die zahlreichen Wiederholungen, vor allem in der Häufung der Wunder und Tugendbeweise. Sie entsprechen dem innersten Bedürfnis der Legende nach immer neuer Bestätigung des Geglauten,<sup>20</sup> und lassen sich nicht nur als Anwendung einer rhetorischen Vorschrift oder aus der mündlichen Vortragssituation vor mehr oder weniger gebildeten Hörern verstehen.<sup>21</sup> Ähnliche Funktion kommt der verdeutlichenden Kontrastierung zu. Immer wieder ergibt sich, christlicher Sehweise gemäß, ein dualistisches Gegenüberstellen der Kräfte: der Welt Gottes und der des Satans, des Heiligen und des Richters, des Engels und des Dämons, der Qual des Körpers und des Triumphes der Seele, der Sünde und der heiligen Tugend. Immer geht es um diese spirituellen Bezüge, nicht um ein naives Erzählen oder Ausmalen einer konkreten Begebenheit. Deshalb spielen auch Vergleiche analoger Züge (z. B. in

<sup>20</sup> Vgl. dazu R. Petsch, a.a.O. S. 349. Auch J. Schwietering, *Die dt. Dichtung des Mittelalters*, Potsdam 1941, S. 92, erkennt vor allem das „der Legende mit ihren wiederholten Martern, Errettungen und Heilungen immanente Prinzip der Wiederholung, das sich bis auf die einzelne zur Formel erstarrende, an die gleiche Situation gebundene Wortverbindung erstrecken kann“. J. Merk, a.a.O. S. 49, spricht von „Wiederholungstypen“ oder Stereotypie, jedoch wird die erbauliche Bedeutung dieses Prinzips nicht klar gesehen. Auch R. Bultmann, a.a.O. S. 442, sieht im „Gesetz der Wiederholung“, nur einen Zug „volkstümlicher Erzählungsweise“ in den biblischen Erzählungen. Natürlich gehört die Wiederholung zum Prinzip aller Volksdichtung, sie hat im geistl. Erzählen aber besondere bestätigende und erbauliche Funktion. Diesen Zug betont M. Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* (= Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Lit., 4. Reihe, 3. Bd., 1. Heft = 48. Bd., 1. Heft), Leipzig 1933. Der Verfasser geht dem Geltungsbereich, der Herkunft, der Technik und dem Sinn des „Zweiheitsgesetzes“ nach, vgl. bes. S. 75: „Nun kann der Erbauungscharakter der Schriften, die das Gesetz haben, nicht im mindesten zweifelhaft sein. Und sie alle handeln über geschichtliche Stoffe. Also ist das Zweiheitsgesetz das Gesetz, das für die Form erbaulicher Geschichtsdarstellungen maßgeblich ist.“

<sup>21</sup> Vgl. dazu allgemein R. Crosby, „Oral Delivery in the Middle Ages“, *Speculum* 11 (1938), S. 88–110; über Wiederholungen S. 102–108.

Bibel und Vita) eine Rolle. Schließlich ist das Prinzip der Steigerung wichtig, das die Heiligung in immer schwierigeren Prüfungen und Bewährungen sinnfällig macht.

Die Bevorzugung der genannten Darbietungsformen und Aufbauprinzipien führt in den eindringlichsten Beispielen der Legendenliteratur dazu, daß der Bericht, wenn er von der summierenden Linie in die breitere Einzeldarstellung übergeht, nicht einfach zur äußerlich bewegten Szene, zur Episode oder zum rein visuellen Erzählbild wird, sondern zum Sinnbild oder zum Andachtsbild. Mit diesen Begriffen sind Erzählstrukturen gemeint, die trotz Wesensverwandtschaft und mehrfachen Überschneidungen zu verschiedenen Zeiten verschieden stark hervortreten: das Sinnbild in der Mönchshagiographie des Früh- und beginnenden Hochmittelalters, das Andachtsbild in der volkstümlicheren Legende seit dem 13. Jh. Gemeinsam ist ihnen, daß sie, hagiographischer Wirklichkeitsauffassung gemäß, weder mit der herkömmlichen Deskription noch mit dem literarischen Symbol übereinstimmen, obwohl sie von beiden etwas in sich aufnehmen. Ohne auf volle Vorstellbarkeit und naturhafte Zusammenhänge zu zielen, dienen sie dem Zweck, im Konkreten das Geistige erfahrbar zu machen. Dabei ist unter einem Sinnbild, das man auch als Gedankenbild bezeichnen könnte, die bildhafte Verdeutlichung des transzendenten Sinnes zum Zweck der Betrachtung und Verherrlichung zu verstehen, d. h. eine besonders direkte und feierliche, auf jedes bloße Abbilden von Realität verzichtende Verbildlichung von Spirituellem, wie sie auch in weiten Bereichen der mittelalterlichen Kunst stilbestimmend ist.<sup>22</sup> Der Sinnbezug ergibt sich auf zweifache Weise. Grundlegend ist schon die im Stoff liegende direkte Verbindung und Identität der einzelnen Wunderbegebenheit, Tugendbewährung oder Marterung mit dem Wirken und Wesen Gottes oder des Teufels. Das Einssein des Vordergründigen mit den Mächten der Überwelt, für welche die Legende zum Schauplatz der Auseinandersetzung gemacht wird, ist ganz konkret, nicht nur metaphorisch gegeben. Jedoch tritt zu diesem Sachbezug oft eine figurale Bedeutung. Sprachliche Bildungen wie „ein Rad mit scharfen Klingen“ (als Zeichen des Martyriums) oder „die Götterbilder zerspringen“ (als Zeichen für die Zwecklosigkeit der Verfolgung und den schließlichen Sieg des Christentums) – worauf Jolles mit Recht aufmerksam macht – sind wie symbolische Umsetzungen des mannigfaltigen Geschehens „in irgendwie letzte, nicht weiter teilbare Einheiten“.<sup>23</sup> Auch Gebärden, Reden und Gebetsformeln können, wie z. B.

<sup>22</sup> Vgl. W. Messerer, a.a.O., S. 162f.; dort auch zu dem von H. R. Hahnloser, „Kirchliche und weltliche Kunst im schweizerischen Mittelalter (Zusammenfassung)“, *Beiträge z. Kunst d. Mittelalters*, Berlin 1950, S. 99ff. (hier S. 101) verwendeten Terminus „Gedankenbild“.

<sup>23</sup> *Einfache Formen*, S. 44. Vgl. zum Symbolischen in der Heiligenlegende auch R. Petsch, „Die Lehre von den ‚Einfachen Formen‘“, a.a.O. S. 349f. und W. von den Steinen, „Heilige als Hagiographen“, *HZ* 143 (1931), S. 229–256.

in den Dialogen Gregors des Großen, diese Funktion übernehmen. Sie alle partizipieren nicht nur unmittelbar am Kampf des Guten gegen das Böse, sondern weisen zugleich verdeutlichend und sinnbildhaft darauf hin. Es können auch kleine symbolische Einzelheiten zur Bereicherung des Ausdruckswertes in die Gesamtvorstellung aufgenommen werden. Sie alle sind der Handlung gleichsam enthoben. Diese selbst bleibt ihnen als den Sinnträgern zugeordnet, bzw. wird selbst Ausdruck einer auf Gott gerichteten Haltung. Das kann als Verlangsamung des äußeren Geschehens, aber auch – im frühen Mittelalter – als innere, geistbeflügelte Bewegtheit erscheinen. Die Ereignisse werden nicht, wie etwa in der profanen Erzählkonvention der spätmittelalterlichen *metrical romance*, als Folge kleiner Zeitquantitäten verstanden, sondern als Manifestation göttlichen Wirkens. Diese Blickrichtung verbindet sich in den meisten frühmittelalterlichen Viten mit Heiligenlob. In solchen Fällen könnte man auch von kultbildartiger Darstellung sprechen, in welcher objektiver Sinnbezug und offizielle liturgische Verehrung zusammenwirken.

Zu diesen Funktionen und Eigenschaften des hagiographischen Sinn- und Kultbildes tritt seit den mystischen Bewegungen des hohen Mittelalters, besonders seit der *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine, der intensive Ausdruck von Frömmigkeitsgefühlen. In den volkstümlicheren Sammlungen wird gleichzeitig die anspruchsvolle geistige Bezogenheit vereinfacht oder zurückgestellt. Es ergibt sich eine Darbietungsform, die man mit einem von der Literaturwissenschaft bisher nicht verwendeten Begriff als erzählerisches Andachtsbild bezeichnen kann.<sup>24</sup> Dieses verdeutlicht

<sup>24</sup> Lediglich Herder macht von ihm Gebrauch (vgl. oben S. 3, Anm. 18), allerdings in einem allgemeinen frömmigkeitspsychologischen Sinn. In der modernen Theologie und Kunstwissenschaft wird der Begriff präziser auf bestimmte Formgebilde bezogen. Man versteht darunter nicht eine literarische, sondern eine „selbständige bildliche Darstellung eines religiösen Gegenstandes, die – im Gegensatz zur hieratischen Transzendenz des Kultbilds und zum zyklischen Historienbild – durch Auffassung und Gestaltung den persönlichen Gefühlsgehalt verkörpert, der den Betrachter bzw. Beter mit den wiedergegebenen Personen und Ereignissen verbindet“. (A. Weiss Artikel „Andachtsbild“, *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, I, Freiburg i. Br. 1957, Sp. 505; vgl. dazu auch R. Guardini, *Kultbild und Andachtsbild*, Würzburg 1939; G. Wunderle, „Andachtsbild und Andacht“, *Zeitschrift f. Aezese u. Mystik* 18 (1943), S. 83 ff.). Als Ausdrucksmittel werden „betonte Beseeltheit oder starker Realismus (z.B. Passion), auch sinnbildliche Bereicherungen“ genannt (A. Weiss, a.a.O.). Die deutschsprachige Kunstwissenschaft verwendet den Terminus seit den zwanziger Jahren für „eine bestimmte Gruppe von Bildwerken, die im späteren Mittelalter neben den herkömmlichen Darstellungen erscheinen und dem Bedürfnis nach stiller, gesammelter Andacht des einzelnen Gläubigen dienen“. (Dorothee Klein, Artikel „Andachtsbild“, O. Schmitt, *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, I, Stuttgart, 1937, Sp. (681 bis 687) 681; vgl. auch die dort verzeichnete und besprochene Literatur.) Gemeint sind Motive, die „durch Isolierung aus biblischen Szenen [...] oder durch visionäre oder sinnbildliche Verdichtung“ (A. Weiss, a.a.O. Sp. 504f.) entstanden sind, z.B. Pietá, Schmerzensmann, Christus-Johannes-Gruppe, nach G. Dehio (*Gesch. d. Deutschen Kunst*, II, Berlin 1930) auch das Schutzmantelbild und das Hl. Grab sowie (nach

nicht nur den Sinn und den Vollzug des offiziellen Kultus, sondern zielt ebenso sehr auf das fromme Miterleben bei Hörern oder Lesern. Es wird – für das zu erbauende Publikum und von seiner Perspektive aus – aufgefüllt mit religiösen Begleitgefühlen, mit Äußerungen der Hingabe, des Mitleides, der Mitfreude, der Verzückerung oder der Bewunderung. Hierdurch wächst ihm eine neue – seelische – Bewegtheit und Fülle zu. Es wird einbezogen in emotionale und kontemplative Akte der Andacht, in den lebendigen Vollzug der Einzelbetrachtung. Die Intensität und der persönliche Charakter der Gefühlsmomente unterscheiden das erzählende Andachtsbild von den Formen der kultisch verwendeten hagiographischen Viten. An die Stelle der dort nur zeichenhaft objektiven und hieratischen Repräsentanz des Absoluten, dessen Anderssein durch ein liturgisch feierliches Lobpreisen noch unterstrichen wird, tritt ein Sich-Versenken in das Wesen des Wunders oder der hl. Person und damit eine Durchdringung und Verschmelzung von Bild und Devotion. Mehr noch als im hagiographischen Sinnbild ergibt sich so eine Verlangsamung, ja, wie im gemalten Andachtsbild, eine „Verzuständlichung“<sup>25</sup> des äußeren Geschehens, gleichzeitig aber eine Beseelung, Bereicherung und emotionale Belebung der Darstellung.<sup>26</sup> Vom Standpunkt der Poetik aus liegt ein mehr lyrisches als episches Verfahren vor, das auch die Kunstwissenschaft in den Formen des plastischen oder gemalten Andachtsbildes hervorhebt.<sup>27</sup>

W. Pinder, *Die Deutsche Plastik*, I (Hdb. d. Kunstwissenschaft), 1914–1929, S. 92, und *Deutsche Plastik d. 14. Jhs.*, München 1925, S. 35) Muttergottes mit dem Rosenstrauch, Maria auf der Mondsichel, Anna im Wochenbett und (nach E. Panofsky, „Imago Pietatis“, *Festschrift f. Max Friedländer*, Berlin 1927, S. 261 ff.) noch Kreuzschlepper, Christus am Marterpfahl, Betender Heiland, Veronika mit dem Schweiß-tuch, Christus als neugeborenes Kind, Christus in der Rast, die Hl. Familie, Verlobung der hl. Katharina, Maria im Ährenkleid und gewisse Formen des Kruzifixes. Letztere wurden – zusammen mit Franziskusdarstellungen – jedoch schon von O. Sirén, *Toskanische Maler im XIII. Jh.* Berlin 1922, der Sache nach, wenn auch nicht namentlich, als Andachtsbilder definiert und aus der franziskanischen Frömmigkeit erklärt. Dieser überzeugende frömmigkeits- und formgeschichtliche Rückgriff auf das 13. Jh. ist von größter Wichtigkeit, da er zeigt, daß das Phänomen des Andachtsbildes, in einem weiteren Sinne verstanden, nicht erst (wie Weiss, a.a.O. Sp. 505 meint) aus der „klösterlichen Mystikerbewegung des 14. Jh.“ erklärt werden muß, sondern daß seine geistigen Grundlagen in der franziskanischen Frömmigkeit liegen. Die Formgeschichte der literarischen Legende bestätigt genau diesen Befund, jedenfalls für die *Legenda aurea* und die englische Entwicklung.

<sup>25</sup> Vgl. E. Panofsky, „Imago Pietatis“, a.a.O. S. 261 ff.

<sup>26</sup> E. Panofsky, a.a.O., spricht für den Bereich der bildenden Kunst in diesem Sinne von „Verbeweglichung“.

<sup>27</sup> Wollte man – z. B. für die Zwecke einer allgemeinen Stilgeschichte – die Funktionen einzelner Aufbauformen wie der Gebärde in der Legendenliteratur untersuchen, so müßte man sie im Zusammenhang mit den genannten strukturellen Grundverhältnissen der Gattung sehen. Eine Beschränkung etwa auf die bei Teufeln und Bösewichtern erkennbaren physischen Affektgebärden und auf deren allgemeinen psychologischen Ausdruckswert, wie sie von W. Habicht, *Die Gebärde in englischen Dichtungen des Mittelalters* (= Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, N. F., Heft 46, München

Formgeschichtlich entscheidend ist, daß das erzählerische Andachtsbild sich in den außerliturgisch oder doch nicht notwendigerweise liturgisch verwendeten Kurzfassungen der seit dem 13. Jh. üblich werdenden Legendare bzw. ansatzweise in den ähnlich verkürzenden, schon Ende des 6. Jhs. entstandenen Dialogen Gregors findet. Man kann es deshalb als eine spezifisch legendarische Darbietungsform von denen der hagiographischen Viten abheben, obwohl sich natürlich mancherlei Übergänge ergeben. Grundsätzlich aber kommt dem Andachtsbild erst in der verdichtenden Kurzfassung eine auch ästhetische Wirkung zu. Erst hier steht es beherrschend im Mittelpunkt, frei von den oft überausführlichen Reden, Gebeten und Kommentaren der längeren hagiographischen Fassungen. Es läßt sich als die wohl eigentümlichste Form des Legendenerzählens bezeichnen, die es – abgesehen von legendenhaft stilisierten geistlichen Erzählungen des Mittelalters – in keiner anderen literarischen Gattung gibt. Sie wurde meist über die *Legenda aurea* von der landessprachlichen Legendendichtung aufgegriffen und modifiziert. Die Forschung hat dieses Phänomen bisher übersehen.

Inhaltlich betrachtet, begegnen andachtsbildartige Verdichtungen besonders bei Darstellung der einprägsamen Wunder und Visionen, der Kämpfe der Einsiedler gegen die Dämonen oder der Marterungen der Blutzegen. Weder der Ort noch die Marterwerkzeuge oder die wunderbaren Begebenheiten sind um ihrer selbst willen da. In den Visionswundern der Mirakelsammlungen des 12. und 13. Jhs. geht es primär um mystische Betrachtung der in sich ruhenden Gegebenheiten, weniger um äußere Bewegung.<sup>28</sup> In der Heiligenlegende dienen alle Einzelheiten nur der Vergewärtigung und intensiven Betrachtung des Leidens und Siegens des *Sanctus*. Seine körperliche Erscheinung wird nicht einfach äußerlich beschrieben, sondern ist Gegenstand des Mitleidens oder der Mitfreude. Sein strahlendes Angesicht etwa ist das Zeichen seelischer Läuterung, die sich auch den Umstehenden mitteilt. Seit dem 12. und 13. Jh. bekommt er Züge, die ihn dem Betrachter menschlich näher bringen. Zwar steht er auch jetzt groß und in seinen typischen Haltungen im Mittelpunkt, aber er ist von den auf ihn weisenden Figuren, Blicken, Reden, Attributen und Geschehnissen umgeben, so daß er wie in einem Kranz verdeutlichender

1959), vorgenommen wird, führt zu einer Isolierung von Gesichtspunkten, die für die (von Habicht vornehmlich untersuchte) weltliche Erzählliteratur ergiebig sein können, für die Heiligenlegende aber nebensächlich sind. Man müßte hier ganz entschieden von den (auch von Habicht, a.a.O. S. 26, generell erwähnten) religiös-kultischen Gebärden ausgehen, ihre wechselnden Funktionen bestimmen und ihre allmähliche Vermischung mit profanen Affektgebärden historisch untersuchen. Dies ist nicht das Hauptziel der nachfolgenden Analysen, die sich mehr auf die zusammengesetzten Darbietungsformen als auf ein einzelnes Aufbauelement richten; nur von Fall zu Fall und im Zusammenhang mit anderen Darbietungsmitteln wird die Bedeutung der Gebärde erörtert.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Ingeborg Brüning, oben S. 13f.

Spiegelungen steht – ganz ähnlich wie auf vielen Bildern der toskanischen Malerei des 13. Jhs., wo um die Heiligengestalt eine Reihe kleiner Einzel szenen aus seiner Legende angeordnet ist.<sup>29</sup> Obwohl das Einzelbild der Legende aus dem epischen Zusammenhang gehoben wird, bleibt es nicht isoliert, sondern für die gefühlsmäßige Betrachtung geöffnet, mehr vom Ethos christlicher Liebesgemeinschaft als von einer nur objektiv-symbolischen Sehweise getragen. In Malerei wie Legendendichtung bringt erst die Emotionalität der franziskanischen Frömmigkeitsbewegung im 13. Jh. diesen Zug voll hervor, obwohl die Möglichkeit dazu grundsätzlich mit jeder hagiographischen Sehweise gegeben ist. In vielen früh- und hochmittelalterlichen Durchschnittsviten erschöpft sich die Betrachtung in Rufen des Staunens und Erschreckens, in homiletischer Mahnung, liturgischem Preisen und in der Beziehung der Wunder auf biblische Vorbilder. Im späteren Mittelalter, nach Abklingen der franziskanischen Andachtsbewegung, kommt es in der Literatur vielfach nur noch zu schaubildartigen Konkretisierungen.

Die Konzentration auf Einzelbilder und die grundsätzliche Entwertung der Kategorien des Raumes und der Zeit in der Legende führt zu einer locker reihenden Verknüpfungsweise. Obwohl das Nacheinander des Lebenslaufes und gewisse Zuordnungen wie die von Verhör und Martyrium oder die Reihenfolge der vom Heiligen bekleideten klösterlichen Ämter eingehalten werden, so stehen doch die Einzelheiten nicht in enger temporaler Sukzession oder in einem aus dem natürlichen Geschehen selbst sich ergebenden, exakten Kausalnexus. Sie sind Teil eines höheren Zusammenhangs, gleichsam unmittelbar und vertikal mit der Überwelt verbunden, ohne allzu dichte horizontale, logische oder zeitliche Verbindung miteinander. Sie können, weil jedes Einzelteil zugleich das Ganze spiegelt, immer wieder neu gruppiert werden, und zwar vom Standpunkt der größtmöglichen Erbaulichkeit aus. Bis in den Grundriß der Stoffverteilung hinein wirkt sich also die Betrachtungsweise des Hagiographen oder der Kultgemeinschaft aus. Die Wunder können nach Gnadengaben geordnet, zur Verdeutlichung wiederholt, auf biblische Vorbilder bezogen oder untereinander vertauscht werden, wie u. a. die Motivwanderungen von Legende zu Legende beweisen. Auch der Zahl nach sind sie nicht festgelegt. Von Fall zu Fall können mehr oder weniger Begebenheiten erzählt werden. Im allgemeinen schwillt die Stoffüberlieferung im späten Mittelalter an, aber ebenso häufig ist die *Brevitas*-Formel, mit welcher festgestellt wird, daß mehr Wunder geschahen als berichtet werden können.<sup>30</sup>

So ergibt sich weniger aus der vorgegebenen Stofflichkeit als aus dem religiösen Bedürfnis des Heiligenkultes in der typischen Legende eine Gesamtstruktur von größter Einhelligkeit und Überschaubarkeit. Als

<sup>29</sup> Vgl. O. Sirén, a.a.O., passim, bes. S. 98, dazu auch unten S. 200f. u. 204, Anm. 35.

<sup>30</sup> Vgl. über dieses alte rhetorische Stilmittel O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Gießen 1909, Anhang 4, und E. R. Curtius, *Europ. Lit. u. lat. Ma.*, Exk. XIII.

dargestellte Wirklichkeit erscheint eine durch und durch vom göttlichen Willen gelenkte Welt, deren harmonische Ordnung den Glaubensvorstellungen der Kirche entspricht und als Bestätigung des Erwarteten erbaulich wirkt. Jeder tragische Grundton und jede Andeutung eines ernstesten Konfliktes fehlen, von wenigen Ausnahmen abgesehen. Der beglückende Schluß, die Gewährung des himmlischen Lohns für den Frommen und Heiligen, sind der Zielpunkt, auf den hin der Hagiograph erzählt. Gegenwirkungen sind vorhanden und werden geschildert, aber sie interessieren nur als Widerstände gegen das Vollkommenheitsstreben des *Sanctus*, als kontrastierende Folien, vor denen sich sein Nimbus um so strahlender abhebt. Sie sind nur Versuchungen durch den Bösen, sie werden nicht mit dem analysierenden Blick des Historikers als umwelts- oder charakterbedingt erklärt. Die Schweise ist grundsätzlich unhistorisch.

Dennoch gibt es den vitahaften Grundriß nach Art der Biographie. Aber der Hauptgrund dafür ist, das heiligmäßige Leben in seiner Gesamterstreckung, von der Geburt bis zum Tode und noch darüber hinaus, mit erbaulicher Deutlichkeit zu zeigen.<sup>31</sup> Im Typus der Bekehrungslegende wird die Jugendgeschichte als kontrastierender Hintergrund erzählt (Maria Magdalena, Saulus-Paulus, Franziskus u. a. m.). Auch der ursprünglich auf die Martyriumsberichte beschränkten Martyrerlegende wird die Vorgeschichte über Kindheit und Jugend beigegeben. Von Anfang an lassen sich hagiographische Lebensschemata erkennen. Für das Martyrerleben gibt Delehaye folgende Übersicht:

*Zuerst gibt man eine mehr oder minder ausführliche Schilderung der Verfolgung. Die Christen werden überall gesucht; viele fallen in die Hände der Soldaten, unter ihnen der Held unserer Legende. Er wird verhaftet und ins Gefängnis geworfen. Vor den Richter geführt, bekennt er seinen Glauben und hält furchtbare Folterqualen aus. Er stirbt, und sein Grab wird der Schauplatz unzähliger Wunder.*<sup>32</sup>

Der Martyrer ist von Kindheit an Inbegriff heiligmäßiger Frömmigkeit. Dagegen erscheint der Kaiser oder Richter „stets wie ein Scheusal in Menschengestalt, tiefend von Blut und nur auf die Vertilgung der neuen Religion auf dem ganzen Erdkreis bedacht“.<sup>33</sup> Zur Profilierung dieses Grundgedankens werden besonders die Reden des Verhörs und die Folterungen genutzt. Die Auseinandersetzung zwischen Martyrer und Richter wird nicht verwendet, „um die schönen Gefühle und den Charakter des Blutzeugen leuchten zu lassen, wie dies die Alten taten, wenn sie ihre historischen Werke mit konventionellen Reden ausschmückten“; vielmehr

<sup>31</sup> Zoepf, a.a.O. S. 42, Anm. 1, nennt nur wenige Heiligenleben des von ihm untersuchten 10. Jhs., die auf die Darstellung des ganzen Lebensganges verzichten: Argobast, Florentin, z. T. auch Magnus, Corbinian und Kilian.

<sup>32</sup> *Leg. hag.*, frz. S. 86f., dt. S. 92.

<sup>33</sup> Ebd. frz. S. 87, dt. S. 93.