



Separatum aus:

---

## THEMENHEFT 9

*Amelie Bendheim / Martin Sebastian Hammer (Hrsg.)*

# ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen

Publiziert im März 2021.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)  
ISSN 2568-9967

*Zitiervorschlag für diesen Beitrag:*

Bendheim, Amelie: Zeichenhafte Überlegenheit. Zur Transgressivität des Stierwunders in der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg, in: Dies./Hammer, Martin Sebastian (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 81–106 (online).

*Amelie Bendheim*

## Zeichenhafte Überlegenheit

Zur Transgressivität des Stierwunders in der  
›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg

*Abstract.* Der Aufsatz befragt das Stierwunder in der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg auf seine Funktion im Glaubensdisput zwischen Christen und Juden. Das Wunder, dessen Kraft sich über sein zeitrahmenüberschreitendes Potenzial begründet, vermag nicht nur christliche Überlegenheit in der erzählten Welt auszustellen, sondern erweist sich auch als offen für eine lebensweltliche, politische Inanspruchnahme. Die Heiligenlegende, die so in nicht unproblematischer Weise zum epochengeschichtlichen Glaubenskonflikt Stellung zu beziehen vermag, rückt damit in engere Beziehung zu ›klassischen‹ Kreuzzugsepen, als es die Gattung qua Definition vermuten ließe.

### 1. Glaubenskonflikte im vormodernen Erzählen

Die mittelhochdeutsche Literatur ist reich an Darstellungen von Glaubenskonflikten, was nicht zuletzt mit den Kreuzzügen, ihrer kulturellen Wirkkraft und der ungeheuer großen Resonanz zu begründen ist, die die kriegerischen Glaubenskämpfe bei den Zeitgenossen, auch jenen der schreibenden Zunft, erfahren haben. Die dichterische Aktivität vollzog sich im Mittelalter unter dem Eindruck dieser politisch-religiösen Spannungen und Machtansprüche, die sich aus der unmittelbaren Nachbarschaft christlicher Territorien zu nicht-christlichen Herrschaftsgebieten und Völkern, insbesondere auf der iberischen Halbinsel, im Baltikum und im ganzen Mittelmeerraum

ergaben. Ihren literarischen Niederschlag fanden die Konflikte in Chroniken wie in volkssprachlichen Bearbeitungen, sie beförderten im engeren religiösen Kontext aber auch Missionierungsgeschichten, hagiographische Berichte oder Erzählungen von Christenverfolgungen. Die Kreuzzugs-idee und -ideologie wurde auf diese Weise in den gesellschaftlichen Diskurs eingespeist, die Literatur hat zu dessen Popularisierung beigetragen. Mit der Erhebung der Glaubenskriege zum literarischen Sujet geht die mittelalterliche Dichtung eine produktive Verschränkung von Zeit- und Geistesgeschichte, literarischer Idee und lebensweltlicher Wirklichkeit ein, von geistigem und politischem Diskurs, die als charakteristisch für das Erzählen der höfischen ›Blütezeit‹ gelten kann.<sup>1</sup>

Die narrative Bezugnahme auf die konfliktgeladene historische Glaubenssituation erfolgte in vielfältigen Erzählformen, was nicht selten dadurch in den Hintergrund rückt, dass im Zuge neuzeitlicher Rezeption(sinteressen) vornehmlich jene literarischen Werke im Fokus zu stehen scheinen, die die religiösen Konflikte in erster Linie als kriegerische und gewaltsame abbilden bzw. sie im engen Rahmen des Kreuzzugsgeschehens verhandeln.<sup>2</sup> Den bis heute markantesten Ausdruck einer solchen Transposition von Ereignisgeschichte in die Literatur stellt das ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad dar, das einen gnadenlosen Kampf gegen die Heiden im Auftrag Gottes vor dem Hintergrund eines antithetischen Weltbildes propagiert. Auch der ›Willehalm‹ problematisiert den religiösen Konflikt, wenngleich das – für gewöhnlich als ›Vorzeigemodell‹ vormoderner Toleranz ausgewiesene – Werk Wolframs von Eschenbach geradezu ein Gegenbeispiel zum aggressiven Vorgehen gegenüber der heidnischen Gegnerschaft im ›Rolandslied‹ bildet, indem den Heiden hier mitunter mit Schonung begegnet wird. Die ›Kaiserchronik‹, die die Herrschaft zahlreicher römischer und deutscher Könige und Kaiser behandelt, enthält ebenfalls einen Bericht über den Ersten Kreuzzug, der zu Ehren Gottes und von Gott zum Erfolg geführt wird.

Dass gerade diese Texte den Kern der Kreuzzugsliteratur und das Bild der Gattung konstituieren, trägt zu einer besonderen Perspektive auf die

Kreuzzugsdichtung bei: Sie begründet sich einerseits sicherlich über eine grundsätzliche Attraktivität und ein ästhetisches Vergnügen an (körperlichen) Gewaltdarstellungen und damit auch kriegerischen Schlachten in der Literatur (vgl. Geier 2013, S. 263).<sup>3</sup> Sie lässt sich mitunter aber auch auf die kanonische Gattungsdefinition zurückführen, die unter Kreuzzugsdichtungen vornehmlich jene Texte verstanden wissen will, »die eine Kreuzfahrt zum Thema haben« (Schneider/Wentzlaff-Eggebert 2001, S. 885), wobei *vart* in der mhd. weiten Bedeutung »Pilgerreise oder kriegerische Unternehmung in heidnisches Land« (ebd.) meinen kann und damit auch die Züge ins ›heidnische‹ Spanien oder Preußen umfasst. Diese qua Definition nahegelegte Sichtweise scheint insofern recht eng und dadurch teils auch begrenzt und einschränkend, als sie die religiöse Konfliktlage primär als konkret räumliche imaginiert: als Verschiebung von Figuren in der erzählten Welt – aus der Nähe in die Ferne, aus der Heimat in die Fremde, aus der persönlichen Bindung in ein vorrangig vom Glauben an Gott bestimmtes kriegerisches Engagement, und auch aus der erzählten (und als konflikthaft wahrgenommenen) Gegenwart in ein antizipiertes zukünftiges Kreuzzugsvorhaben, dessen Ausgang sich zunächst als ungewiss darstellt.

Ein weiteres Verständnis von Kreuzzugsdichtung, von dem im Folgenden ausgegangen werden soll, schließt demgegenüber auch jene Texte ein, die sich (nur) dem Anlass nach mit dem Kreuzzug befassen, d. h. deren Handlung maßgeblich von kreuzzugartigen Elementen bestimmt wird und die den Glaubenskonflikt als kollektiven abbilden. Damit kann zum einen erreicht werden, dass der Kampf gegen die Heiden nicht allein als groß angelegte militärische Unternehmung Beachtung findet, zum anderen ist sichergestellt, dass nicht automatisch jeder Text unter die Definition fällt, der einen Glaubenskonflikt behandelt; ein Werk wie Wolframs ›Parzival‹ etwa, das die Glaubensfrage berührt (und dazu in Parzivals Abwendung von der Heidenkönigin Belacane zugunsten der christlichen Herzeloide auch klar Stellung bezieht), sie allerdings als individuellen

Konflikt und *zwîvel* des Protagonisten reflektiert, wäre (dennoch und weiterhin) nicht als ›klassische‹ Kreuzzugsdichtung zu charakterisieren. Eine solche weite Definition hätte wiederum den Vorzug, auch andere, etwa hagiographische Texte, stärker vor dem Hintergrund der Kreuzzugsergebnisse zu lesen. Genau diese Lektüreperspektive soll nun am Beispiel der ›Silvesterlegende‹ Konrads von Würzburg eingenommen und erprobt werden.

Dass Konrad von Würzburg einen anderen narrativen Pfad beschreitet, als ihn der Dichter des der Heldenepik zugeordneten ›Rolandsliedes‹ wählt, ist wenig überraschend und liegt bereits in dem mit der Darstellungsform verbundenen Erzählanspruch begründet. Wird in der (Silvester-) Legende folglich religiöse Überlegenheit weder durch siegreiche Schlachten und kriegerische Gewaltexzesse, noch durch die Menge vernichteter Körper zur Anschauung gebracht, so ist das etablierte Gegenmodell, wie zu zeigen sein wird, doch aber ein nicht minder restriktives, das gleichfalls dichotomische Maßstäbe im Umgang mit ›anderen‹ Glaubensrichtungen anlegt und Glaubensgemeinschaften exklusiv denkt. Die ›Silvesterlegende‹ verlegt den mit körperlicher wie materieller Stärke geführten Krieg dazu auf die rhetorische, ideelle Ebene, ersetzt den Glaubenskampf auf dem Schlachtfeld durch ein Wortgefecht, das in einem Stierwunder kulminiert. Die folgenden Ausführungen behandeln dieses finale Wunder in Bezug auf seine zeitraumenüberschreitende Transgressivität, um auf dieser Basis zu zeigen, wie es in der ›Silvesterlegende‹ zur ›populistischen Waffe‹ einer exklusiven Glaubenspolemik, zur Demonstration von Überlegenheit des christlichen Glaubens funktionalisiert und instrumentalisiert werden kann.

Es ist zu erhoffen, dass durch den Einbezug des ›Silvester‹ in das erweiterte Spektrum der mittelalterlichen epischen ›Kreuzzugsklassiker‹ nicht nur das thematisch über den Glaubenskampf geöffnete Textspektrum eine produktive Bereicherung erfährt, sondern insbesondere auch das Bewusstsein für andere Erzählmodelle, -formen und -strukturen geschärft werden kann, die Überlegenheit und Macht nicht minder einseitig de-

monstrieren, aber weniger offensiv ausstellen. Diese impliziten Überlegenheitsstrukturen aufzudecken mag auch dazu anregen, das gegenwärtige (und in Krisenmomenten verstärkt zu beobachtende) (Inter-)Agieren über derartige Darstellungsmodi im ›politischen Spiel‹ von Staaten und Nationen bewusster wahrzunehmen und im Hinblick auf eine globale Gemeinschaft kritisch zu reflektieren.

## 2. Vom Glaubensdisput zum Stierwunder

Konrad von Würzburg gilt als Verfasser der mittelhochdeutschen ›Silvesterlegende‹ (1258/60–1274), wenngleich er sich – in für die mittelalterliche Epoche typischer Weise – in seiner volkssprachlichen Übertragung eng an einer lateinischen Vorlage, der Fassung B2 der ›Actus Silvestri‹, orientiert.<sup>4</sup> In ihr wird von einem Wunder berichtet, das den Text als letzte zentrale Handlungsepisode abschließt, dem aber bereits zwei andere Handlungstationen voranstehen, in denen Papst Silvester überzeugend seinen Heiligenstatus unterstreicht und dabei gleich zwei Glaubenskonversionen initiiert: Der glorreiche Sieg über einen furchterregenden Drachen (V. 661–854), durch dessen abscheulichen Atem (*mortlichen tampf*, V. 705) bereits zahlreiche Menschen zu Tode gekommen sind, bewirkt den (ersten) Glaubenswandel der heidnischen Priester; die anschließende Heilung des an Aussatz erkrankten Kaisers Konstantin (V. 855–2416) führt zu dessen (und folglich der zweiten) Bekehrung zum Christentum. Die wundersame Genesung Konstantins wird zum Anlass einer erneuten Glaubenskonfrontation, in die nun auch die Mutter des Kaisers, Königin Helena, involviert ist. Brieflich meldet sie sich aus dem fernen Orient zu Wort, zeigt sich über den Glaubenswandel ihres Sohnes zunächst entrüstet – *nû bistû zeinem orden komen / der noch zwirent bæser ist* (V. 2486f.) –, dann unverständlich,

sît dû von den touben  
abgöten bist getreten,  
war umbe wiltû danne beten  
an Jêsum Krist ûf erden?

(›Silvester‹, V. 2516–2519)

ehe sie Konstantin ihrerseits zum jüdischen Glauben bekehren möchte (*dû solt bekêrt werden*, V. 2520). Sie entsendet dazu zwölf jüdische Meister nach Rom, die sich im Disput mit den christlichen Glaubensvertretern messen und deren Einwände – so ihre Hoffnung – in der Verhandlung entkräften, im besten Falle gänzlich widerlegen sollen. Zu einer ernsthaften Verhandlung kommt es im dann auch tatsächlich veranstalteten Disput aber gerade nicht, denn statt eines gleichberechtigten kritischen Meinungsaustauschs treten die jüdischen Gelehrten lediglich als Stichwortgeber<sup>5</sup> in Erscheinung, die den Impuls für einen je aufs Neue einsetzenden (Glaubens-) Monolog Silvesters liefern. Dieser exponiert sein Wissen um die Vorrangstellung des christlichen Glaubens, indem er zentrale und den Diskurs der Zeit bestimmende Themen des christlich-jüdischen Glaubenskonflikts (wie die Frage nach der Messianität und Göttlichkeit Jesu, der Vereinbarkeit von irdischem und göttlichem Dasein, die Begründung der Trinitätslehre) wortgewandt erörtert. Der Disput, der eine Parität der involvierten Parteien nicht zulässt, dient einzig der Bekräftigung einer vorab gesetzten christlichen Wahrheit, die das siegreiche Hervortreten Silvesters aus dem Wortgefecht zu keinem Zeitpunkt in Frage stellt und abschließend gleichwohl noch einmal bestärkend betont:

der bâbest vrôn Silvester  
hæte sich an got verlân  
und trouc ze sîner helfe wân;  
dâ von sîn trôst er niht verdarp,  
wand er die sigenuft erwarp  
an sînen widersachen hie.

(›Silvester‹, V. 2788–2793)

Überlegenheit wird hier über die einseitige, dogmatische Ausstellung und ein belehrendes Emporhalten der rechten Glaubensinhalte bekundet. Wenn gleich der Sieger also längst ermittelt ist, findet die Auseinandersetzung ihren Höhepunkt doch anderswo: Ihr schließt sich die Erzählung eines Wunders an, das man nun handlungslogisch als unnötige Erweiterung klassifizieren könnte, wenn sich ihm nicht ein zusätzliches Argumentationspotenzial entnehmen ließe. Dabei erscheint das Stierwunder zumindest erzähltheoretisch insofern exponiert, als mit ihm ein markanter Wechsel der Darstellungsform erfolgt: Wurde die Auseinandersetzung bisher mit rhetorischen Mitteln ausgetragen, kamen Sprachkunst und kommunikatives Geschick als Überzeugungsstrategien zum Einsatz, so erfolgt nun ein bedeutsamer Wechsel auf die Ebene der performativen Darbietung, die Ereignishaftigkeit im Sinne eines handelnden Unter-Beweis-Stellens demonstriert. Die Nähe, die dadurch zu den Gewaltexzessen im Kreuzzug etabliert wird, indem der tätlichen Leistung, dem sichtbaren Ergebnis, der Vorzug vor dem sprachlich dargebotenen Argument als Überzeugungsmittel eingeräumt wird, scheint dabei unverkennbar. Bereits der Disput in seiner ›verstümmelten‹, da auf einseitige Meinungskundgebung reduzierten Form, deutete dies an, seine Fortsetzung im Handlungsakt vermag diese Orientierung zusätzlich zu bekräftigen.

Denn nicht mehr allein das gelehrsame Wort ü b e r Gott, sondern die sichtbare, i n Gottes Namen verübte Tat am Tier, genauer am wilden Stier, kann und soll darüber entscheiden, welcher Glaube, welcher Gott der wahrhaftige ist. Zambri, der als letzter der zwölf jüdischen Kontrahenten Papst Silvester zu diesem Zauberduell herausfordert, erläutert das Vorgehen näher:

sweders name tuo mit kraft  
sterben den vil grimmen stier  
unde ertœete alhie diz tier,  
den ane beten alle die  
die gegenwertic sind alhier.  
(›Silvester‹, V. 4794–4798)



Wer folglich den grimmigen Stier durch das Einflüstern des rechten Gotteswortes zu töten vermag, dem gebührt der Glaubenssieg. Mit der Wunderepisode verändert sich auch die Modalität des Erzählens: Beschleunigte und dynamisierte der beständige Redefluss und -wechsel im Glaubensdisput den Handlungsfortgang, so wird dieser nun quasi demonstrativ verlangsamt, indem sich der Fokus auf das eine geforderte Zauber- bzw. Gotteswort (den *name[n]*, V. 4794) verengt, das, dem Stier ins Ohr geflüstert, das Wunder hervorrufen soll. Das Zauberwort wirkt so als retardierendes Moment im Erzählfluss, das die Rezipientenaufmerksamkeit bündelt.

Dass das (Stier-)Wunder aber nicht nur formal, sondern auch funktional und argumentativ einen Sonderstatus einnimmt, der dazu berechtigt, es als »triumphalen Abschluss der Erzählung« (Hammer 2015, S. 412) zu begreifen, lässt sich auf die für Juden wie Christen verbindliche Ansicht zurückführen, dass es in der Kette beweiskräftiger Glaubensargumente unumstritten an vorderster Stelle stehe.<sup>6</sup> Zambri verdeutlicht dies, wenn er betont, dass das Wunder die Beweiskraft des Wortes übersteige:

mit rede niht aleine  
sol ich bewæren gotes kraft,  
ich wil ouch sine meisterschaft  
mit werken an dem stiere  
bezeigen harte schiere.  
(›Silvester‹, V. 4574–4578)

Offen, und auch von Zambri nicht näher erläutert, bleibt dabei die Herleitung dieser Glaubensprämisse: Sprich, wodurch gewinnt das Wunder diesen besonderen Status, die besondere Überzeugungskraft? Was macht Wundererzählungen so interessant und gleichzeitig, wie ich behaupten möchte, so ›gefährlich‹ im Zuge eines populistischen<sup>7</sup> Glaubenskampfes?

### 3. Das Wunder als Heilszeit-Vehikel: eine zeichentypologische Klassifizierung

Die argumentative Kraft und Macht des Wunders begründet sich, so möchte ich annehmen, wesentlich über dessen transgressives, zeitraumen-überschreitendes Potenzial, das im Folgenden unter Bezugnahme auf die linguistische Zeichentheorie näher erläutert wird: Die zeichentheoretische Perspektivierung des Wunders vermag sowohl seine charakteristischen Eigenschaften wie auch seine Funktionalität hervortreten zu lassen.

#### 3.1 Metonymische Kontiguitätsrelation

Die Zeitraumenüberschreitung, die mit dem Wunder vollzogen werden kann, leitet sich aus dessen besonderem ›Ereignisstatus‹ ab: Als ein in der erzählten Zeit verankertes Teilereignis hat es Anteil an der erzählten Welt, tritt aber gleichzeitig in eine metonymische (Kontiguitäts-)Relation zu einer anderen Ganzheit, an die es dem Wortsinn nach (lat. *contiguus* ›berührend, angrenzend‹) anschließt.<sup>8</sup> Als signifikantes Teilereignis verweist das Wunder auf ein im Geiste aufgerufenes Gesamtes und vermag dieses zeichenhaft zu evozieren (vgl. Haferland/Schulz 2010, S. 14).

Bei diesem Gesamten handelt es sich, dem christlichen Glaubensverständnis folgend, um die göttliche Transzendenz und Heilsgewissheit; das Wunder erscheint damit als eine Art ›Heilszeitvehikel‹, als eine Entität, die das Höchste deutlich und ›wirksam‹ werden lässt. Indem Schulz das Wunder metaphorisch dem Bild eines »Fenster[s]« (Schulz 2012, S. 144) annähert, unterstreicht er zu Recht, dass die Sicht auf das Höchste stets ein rein imaginativer Prozess aus distanzierter Position bleiben muss. Es ist die Unternehmung einer gedanklichen Reise zu einem stets nur ›potenziell‹ erreichbaren Ziel, denn das Göttlich-Transzendente ist bekanntermaßen unfassbar, das Gesamte als Zielobjekt nicht verfügbar. Durch das ›Wunderfenster‹ kann man entsprechend schauen, betrachten und erkennen, ohne

dass jedoch eine unmittelbare Nähe zum Geschauten etabliert werden könnte.

Die Legende (bzw. das legendenhafte Erzählen)<sup>9</sup> fordert genau diese Unverfügbarkeit des Zielobjekts, das als Leerstelle bestehen bleibt, heraus (vgl. Schulz 2012, S. 146). Die Legende thematisiert etwas, das sich der Wahrnehmung entzieht, zielt darauf ab, »die Nichtbeobachtbarkeit von Heiligkeit zu beobachten, seine Nichtrepräsentierbarkeit zu repräsentieren« (Strohschneider 2002, S. 140) und sie gleichsam auch ein Stück weit zu reduzieren. Dies gelingt, indem über die indexikalische Relation des Wunders ein Bezug zu dieser unscharf umrissenen Totalität (die selbst nicht genannt werden muss, im Fall des Höchsten aber auch nicht genannt werden kann) aufgebaut wird. Heiligkeit und Transzendenz sind folglich an die in der Erzählung bedeutete (narrative) Erfahrung von Immanenz gebunden (vgl. Sablotny 2021 im vorliegenden Band zu Transzendenz und Immanenz im Kyot-Exkurs des ›Parzival‹).

Für den Zeichentheoretiker Charles Sanders Peirce macht die indexikalische Verweisfähigkeit den essentiellen Charakter eines Zeichens aus. Ein Zeichen hat die Fähigkeit anzuzeigen, nicht aber direkt auszudrücken (benutzte Ausgabe: Peirce 1931–1958, zit. als CP: Band- und Paragraphenangabe; vgl. CP 8.314); ein Zeichen, so konstatiert Peirce, ist daher nicht einfach ein Ausschnitt aus einer gegebenen Realität und macht diese nicht direkt erfahrbar (vgl. Nöth 2000, S. 470). Vielmehr erweist sich das Zeichen als eine Art mentale Repräsentation, die einen »Semioseprozess« (CP 2.303), d.h. einen sukzessiven Interpretationsakt, voraussetzt.<sup>10</sup>

Es [ein Zeichen] wendet sich an jemanden, d.h., erzeugt im Geist dieser Person ein äquivalentes Zeichen oder vielleicht ein mehr entwickeltes Zeichen [...]. Das Zeichen steht für etwas, sein Objekt. Es steht für dieses Objekt nicht in jeder Hinsicht, sondern im Hinblick auf eine Art Idee. (CP 2.228)

Aus dieser Perspektive kann, um zum konkreten Zeichenakt in der ›Silvesterlegende‹ zurückzukehren, das Handeln Zambris nur ›ungenügend‹,

jedenfalls nicht wunderbar erscheinen, denn es bedeutet unmittelbar, etabliert gerade gegenteilig einen direkten Konnex zwischen dem Einflüstern des Zauberwortes und dem unmittelbar folgenden Tod des Stiers:

den namen vrende und unbekant  
rünt er im in daz ôre sîn,  
dar an sô wart vil harte schîn  
grôz zouber, daz er kunde.  
(›Silvester‹, V. 4824–4827)

Mit dem Zauberakt stellt Zambri dem Publikum eine Realität präsentisch vor Augen, dessen Vorführungs- und Demonstrationscharakter er sich bewusst ist und den er selbst mit den Worten anpreist, etwas direkt am Stier zur Anschauung bringen zu wollen (*dar an erzeigen*, V. 4565; *an im erscheine*, V. 4573; *an dem stiere bezeigen*, V. 4577–78). Mit Zambris Zauber kann folglich kein tieferes Erkennen, kein Reflexionsprozess angestoßen werden, wie ihn Silvester kontrastiv für *seine* Tat einfordert, wenn er sagt, er wolle damit etwas *entsliuze[n] und ouch durgründe[n]* (V. 4879). Das wird spätestens dann klar, wenn dem Stier, quasi in bildlicher Bestätigung, bei seinem Ableben zuallererst die Augen herausspringen, die im mittelalterlichen Erkenntnisakt als zentrales Medium der Wahrnehmung, Erkenntnis und Vernunft fungieren.<sup>[1]</sup> Zur Einsicht kann er nun nicht mehr gelangen.

sîn ougen im von grimme  
sprungen ûz dem kopfe dô.  
mit disen dingen unde also  
in den sal er nider viel,  
er tet ûf sinen wîten giel  
and warf her ûz die zungen.  
(›Silvester‹, V. 4833–4837)

Das mit Zambris Zauberakt verbundene *unmittelbare* Sehen und Erkennen steht dem *zeichenhaften, mittelbaren* Wunder somit diame-  
tral entgegen (vgl. CP 2.231) und kann demnach aus einer Perspektive, die

das Wunder als das Höchste erachtet, nicht anders denn als gegenwartsverhaftete Zauberei, *grôz zouber* (V. 4827), diskreditiert werden. Der Glaubensakt am Stier greift damit gewissermaßen die Peirce'sche Kontrastierung ›Ausdrücken‹ (Nicht-Zeichen) versus ›Anzeigen‹ (Zeichen) narrativ auf und bildet sie im Gegensatz einer auf Sichtbarkeit gründenden Zauberei und einem auf reflexiver Durchdringung fundierenden Wunder ab.

Dass der Prozess der zeichenhaften Evokation hingegen nur gelingen kann, wenn dem Interpreten das (Ziel-)Objekt bereits bekannt und vertraut ist, er folglich über ein gewisses Vorwissen verfügt (vgl. CP 2.231;<sup>12</sup> Nöth 2000, S. 63), zeigt, dass die Wunderepisode das im Disput ausgestellte Paradox schlichtweg noch einmal wiederholt: Auch das Wunder funktioniert nur und kann sich nur deshalb als überlegen erweisen, weil es bereits als überlegen anerkannt wird. Es büßt damit seinen Objektivitätsanspruch ein, wird zur reinen Überlegenheitsdemonstration, indem es sich an ein Publikum bereits überzeugter Glaubensanhänger richtet. Die zeichenhaft evozierte Heiligkeit dient ausschließlich der Ausstellung und Stabilisierung einer sakralen und exklusiven Glaubenskultur.

### **3.2 Zeitliche Ambivalenz des Wunders: Zeitrahmenüberschreitung und hybride Zeitsemantik**

Auf der Basis der zeichentypologischen Klassifizierung und Einordnung des Wunders wird nun auch dessen narratologisch ambivalenter Status deutlich: Einerseits ist es in den linear-horizontalen Erzählverlauf eingebunden, wird als singuläres Ereignis zeitlich unmittelbar in der erzählten Welt zur Anschauung gebracht; andererseits ist es diesem Erzählverlauf enthoben, indem es auf vertikaler Achse auf ein Außerhalb, ein Oberhalb des narrativen Syntagmas verweist. Das Wunder führt aus dem Zeitrahmen der Diegese heraus, mit ihm wird die erzählte Zeit in Richtung einer zeitlosen Ewigkeit verlassen. Die Zeitrahmenüberschreitung führt folglich in einen ›neuen‹ Erzählrahmen, der einer eigenen Gesetzlichkeit

und auch einer eigenen Zeitlichkeit bzw. Un-Zeitlichkeit folgt – denn, wo Gott wirkt, gilt Zeit nicht. Die Transzendenz tritt als das hervor, was jeder Zeitstruktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthoben ist (vgl. Strohschneider 2002, S. 114). Die (Erzähl-)Gegenwart kann so als Vergegenwärtigung eines Zukünftigen gestaltet werden.

Der hinzutretende Bezugsrahmen, der vom Wunder punktuell ›angespült‹, aber nicht auserzählt wird, ist als größere heilsgeschichtliche Rahmung immer schon gegeben – nicht nur für das (intradiegetische) Figuren-, sondern auch für das extradiegetische (christlich sozialisierte) Rezipientenpublikum – und besteht als solcher ohne Anbindung, ohne kausalen Verweis nach vorne oder hinten in der singulären Geschichte. Indem die lineare, syntagmatische Zeitachse der Erzählung mit der einer zeitlosen, paradigmatischen verschränkt wird, entsteht eine hybride Zeitsemantik, die der Wunderepisode als zentrale Charakteristik eignet.<sup>13</sup>

Mit dem ›Ausstieg‹ aus der Zeit der Diegese verbinden sich zugleich andere Deutungsmuster und Interpretationsformen. Denn alles Transzendente folgt einer göttlichen Gewissheit, ereignet sich im Sinne einer absoluten Wahrheit und entzieht sich damit einer kritischen Diskussion und Verhandlung. Dies lässt die heilsgeschichtliche Rahmung zur ›legitimatorischen Waffe‹ und zum unwiderlegbaren Argument bei der Durchsetzung eines (des christlichen) Glaubensanspruchs werden und bindet sie zugleich wieder an die Diegese zurück.

#### **4. Zeitrahmenüberschreitung als propagandistischer Akt der Glaubensüberzeugung: Die (doppelte) Publikumseinbindung im Wunder**

Das Wunder ist, wie oben dargelegt, Zeichen, weil es einen Interpretations- und Vermittlungsprozess anstößt und einfordert. Es tritt dazu in eine triadische Bezugsrelation zwischen einem Ersten (dem Adressaten, dem

Publikum) und einem Zweiten (dem bezeichneten Objekt, dem göttlich Transzendenten).

In der ›Silvesterlegende‹ wird gerade diese Vermittlung(striade) in besonderer Weise funktionalisiert, indem die erste Instanz eine markante Dopplung erfährt: Denn intra- und extradiegetisches Publikum werden aufeinander bezogen, das innere tritt zu einem äußeren Kommunikationssystem in Bezug. Diese markante Dopplung, so die These, vermag wesentlich zur (politischen) Inanspruchnahme des Wunders zum Zwecke der christlichen Glaubenspropaganda beizutragen. Propaganda ist hier in allgemeiner Definition zu verstehen als eine spezifische Art der Meinungsbildung, »eine kommunikativ bestimmte Form der Anwendung von Einfluss und Macht, die nur in der Relation zwischen Kommunikator, Rezipient und Situation zu erklären ist« und eine »Botschaft generalisierend [...] als alternativlos wahr und unausweichlich dar[...]stellt« (Studt 2011, S. 209). Durch die spezifischen Rezeptionsbedingungen der in der Regel vor einem christlichen Publikum vorgetragenen Heiligenlegende charakterisiert sich die hier vorliegende Form der Propaganda zudem dadurch, dass die richtige Meinung bereits angelegt ist und der Glaube damit als gesichert gelten kann. Zwischen dem Legendendichter (meist einem Kleriker) und seinem Publikum herrschte, wenn überhaupt, ein Unterschied hinsichtlich ihrer jeweiligen sozialen Stellung, im christlichen Glauben aber bestand Einigkeit, war von einem »generellen Mentalitätsgleichklang bei Verfasser und Adressat« (Preen 2013, S. 51) auszugehen.<sup>14</sup> Der Fall der Ablehnung einer propagierten (Glaubens-)Wahrheit und die damit aufkommende Anforderung, Sanktionen zugleich mitzuformulieren, scheidet damit kontextbedingt aus;<sup>15</sup> Propaganda erweist sich als ein Akt der kollektiven Selbstversicherung und Identitätsbestätigung.

#### 4.1 Etablierung eines inneren Kommunikationssystems

Die ›Silvesterlegende‹ betreibt besonderen gestalterischen Aufwand, um das Publikum in der Intradiegese zu konturieren: Das Wunder (bzw. die damit verbundene ›Lehre‹), so wird unmissverständlich klar, adressiert ein Kollektiv. Es verweist nicht auf die Bekehrung des Einzelnen, sondern auf die der Masse, wie auch das Resultat der Wunderhandlung als lenkend und leitend für die Gemeinschaft, als Gemeinschaft stärkendes Phänomen, angesehen werden kann: In diesem Sinn akzentuiert und beziffert der Erzähler die Umstehenden beim Wunderspektakel auf *wol hundred ritter mære* (V. 4756), als eine Menge, die stets als unpersonalisierte Gesamtheit (*liute alle[...]*, V. 4785; *alle die, die gegenwertic sint alhie*, V. 4797-98; *vor den liuten allen*, V. 5081; *vil liute dô*, V. 5164;) ausgewiesen wird.

Sie alle wohnen dem Handlungsangang dann auch beobachtend bei (V. 5065), das Publikum, wird berichtet, ist in den Vermittlungsakt involviert, in dem Silvester den Stier wieder zum Leben erweckt und dabei seinerseits die Augen gen Himmel richtet:

er warf, als er dô willen het,  
sîn edeln klâren ougen  
ze himel ûf vil tougen  
(›Silvester‹, V. 5058–5060)

Die Trias (Publikum– Stier(wunder) – Gott) wird über den geleiteten Blick und die damit etablierte Blickachse aufrechterhalten. Die Erweckung erfolgt unter direkter Bezugnahme auf das bzw. den ›Zweite[n]‹, den Höchsten, der nun geschaut werden kann (vgl. dagegen die Stiertötung Zambris) und in personaler Anrede (*du [...] begâst*, V. 5083; *dû vüege*, V. 5086; *stânt ûf in Jêsu Kristes namen*, V. 5093) angesprochen, als Adressat benannt und in die Handlung einbezogen wird. Auch die etablierte Analogie der Stiererweckung zur Auferstehung Christi (vgl. Hammer 2015, S. 420) intensiviert durch das imaginierte Näheverhältnis zur göttlichen Instanz die Trias. Der Vermittlungsprozess erscheint dabei als wiederholbarer Akt, der jedem



darán Partizipierenden Teilhabe am Göttlichen gestattet; was Silvester exemplarisch im Wunder vorführt, soll letztlich für jeden möglich erscheinen. Der Heilige tritt hierzu als Stellvertreterfigur auf, übernimmt Führungs- und Weisungsfunktion, wenn er sich aus erhöhter Position dem Publikum zuwendet:

der bâbest dô vil schiere trat  
vür sich an eine hœher stat,  
dâ man daz volc wol übersach.  
(›Silvester‹, V. 4871–4873)

Er vermittelt dem Publikum den Eindruck einer christlichen Einheits- und Glaubensgemeinschaft, die ungeachtet sozialer Differenzen und Diskrepanzen besteht:

zen liuten allen er dô sprach:  
ir herren algeliche,  
beidiu arme unde rîche  
(›Silvester‹, V. 4874–4876)

Der Weg zum Höchsten ist ein offener Weg (wenngleich nur unidirektional und einspurig hin zu einem christlichen Gott ›befahrbar‹), die Erweckung wird entsprechend *mit lûter stimme* (V. 5092) und damit für alle hörbar vollzogen. Kontrastiv dazu steht das Zauberwort, dessen sich Zambri bedient, um den grimmigen Stier zu töten: Zambri kennt es bereits, hat es in magischer Weise über ein Epitaph vermittelt bekommen und gibt überhaupt nur ungern und nur auf die Nachfrage Konstantins Auskunft darüber, der von ihm drängend fordert: *entsliuz uns unde sage uns hie / mit welhen vuogen oder wie / der name dich gelêret sî* (V. 4709–4711). Die langatmige Erklärung des geheimen und nicht minder komplizierten Lernprozesses führt nicht nur beim Erzähler zu Ungeduld (vgl. V. 4748–49), sondern zeigt auch, als wie problematisch dieser ›Erwerbstyp‹ aufgrund seiner Unzugänglichkeit und singulären Personengebundenheit angesehen werden muss.<sup>16</sup> Der Wortzauber ist erlernt, damit irdisch verhaftet, der

Vermittlungsprozess ein Akt ›zeichenloser‹ Gegenwartsbezogenheit. Das Zauberwort Zambris bedeutet und bezeichnet, wie oben erwähnt, unmittelbar, das Zeichen (*res*) ist zugleich Bezeichnetes (*signum*), der Deutungsprozess führt nicht über die Bezeichnung hinaus. Geflüstert und verheimlicht (*rûne*, V. 4776) schließt es sich nach innen ab, gewährt nur dem Eingeweihten Zugang.<sup>17</sup> Die Ausstellung christlicher Überlegenheit und dessen Popularisierung erfolgt damit über den Einbezug der Gemeinschaft. Der christliche Glaube tritt als ›Kollektivglaube‹ hervor und wird mit explizitem Bezug auf die Menge propagiert.

#### 4.2 Anbindung an ein äußeres Kommunikationssystem

Interessanterweise belässt es die ›Silvesterlegende‹ aber nicht bei der intradiegetischen Publikumseinbindung und -ansprache, sondern weitet diese auf den extradiegetischen Rezipienten aus und bindet den Text damit an ein äußeres Kommunikationssystem an: So heißt es, *swer diz getihte hære lesen, / der sî mit ganzer stæte kraft / iemer gerne diensthaft* (V. 5186–5188) – der Appell der Bekehrung zum Christentum schallt damit quasi über die intradiegetische Welt der Erzählung hinaus und wird im Epilog (V. 5189–5222) durch den appellativen Einbezug der Rezipienten weiter intensiviert: *swer, wer auch immer* (V. 5186; V. 5193; V. 5200), heißt es in verallgemeinernder Ansprache, Gottes Hilfe sucht, für den ist die Transgression möglich, für den öffnet sich das weltliche (*ganzer sælden hort [...] ûf der erden*, V. 5204–05) hin zum überzeitlichen himmlischen Glück (*der [...] sol ze himel werden / in stæten vröuden vunden*, V. 5206f.).

Auch die im Epilog vermehrt indizierten lebensweltlichen Referenzpunkte – die Verankerung der Handlung in der Zeit (*in der ôsterwochen*, V. 5171), die örtliche Situierung (*ze Rôme*, V. 5172) wie auch die Nennung des Auftraggebers *Liutolde dâ von Rætelein* (V. 5213), der als exemplarischer ›lebensweltlicher‹ Repräsentant quasi den Heiligen Silvester in seiner Figurenrolle ersetzt, indem auch ihm (in ebenso uneingeschränkter

Weise) der Aufstieg *ze himel ûf der sælden berc* (V. 5217) beschieden ist – tragen dazu bei, diesen Übertritt zu gestalten.

Die diegetische Erzählzeit wird dabei unmerklich durch lebensweltliche Zeitparameter ersetzt und veranlasst, dass sich die Hinwendung zum ›rechten‹ Glauben über die Diegese hinaus fortsetzt und vom Rezipienten nachvollzogen werden kann.<sup>18</sup>

## 5. Zeitraumenübertritt im Wunder als (populistische) Glaubenspropaganda?

Die sich hierbei ereignende zeitraumenüberschreitende Transgression lässt den extradiegetischen Adressaten in die diegetische Erzählwelt und deren Zeit eindringen, zugleich aber auch Teil einer größeren Erzählung werden, an der er (mit den Figuren) partizipiert. Der Dichter spielt im Sinne Genettes mit den Grenzen der Welt, »in der man erzählt und der, von der erzählt wird« (Genette 2010, S. 153). Der Rahmen zwischen Intra- und Extradiegeese wird durchlässig und ermöglicht seine eigene Überschreitung, welche sich mit Genette (2010, S. 152–154) als ›Metalepse‹ bezeichnen ließe (zur Metalepse vgl. Hammer 2021 im vorliegenden Band; dort auch weitere Literatur).

Aus den vorangegangenen Beobachtungen ist zu folgern, dass die argumentative Kraft und das weitreichende Potenzial des Wunders insbesondere auf dessen hybrider Zeitsemantik beruhen, die konkret als Verschaltung dreier Zeitebenen hervortritt: der erzählten Zeit (Intradiegeese), der Wunderzeit als Heilszeit bzw. zeitlose Ewigkeit (jenseits von Intra- und Extradiegeese) und der alltagsweltlichen Zeit (Extradiegeese). Dabei wird einerseits über den semiotischen Verweisakt des Stierwunders die Überlegenheit und Überheblichkeit des christlichen Glaubens in der erzählten Welt ausgestellt und begründet: Diese Überlegenheit baut auf der Sichtbarkeit der göttlichen Transzendenz in der Immanenz der Erzählgegenwart

auf, die den privilegierten Zugang der christlichen Gläubigen in ein göttliches Jenseits gewissermaßen präfiguriert.

Die metaleptisch aufgeladene Verknüpfung von Intra- und Extradiegesse wiederum eröffnet die Möglichkeit, diese Überlegenheit mit einer pragmatischen Intention zu verbinden. Die mit dem Wunder etablierte vertikale Bezugsrelation begründet damit nicht nur die Vormachtstellung des christlichen Glaubens auf intradiegetischer Ebene (die intradiegetische Zuhörerschaft wird bekehrt bzw. im Glauben bestärkt), mit ihm geht auch eine appellative Glaubensbelehrung des (extradiegetischen) Rezipientenkreises einher.<sup>19</sup> Anhand der Darstellung der erzähltechnisch raffinierten und kunstfertigen Ausgestaltung von Publikum und Schlussepilog war mir daran gelegen, diese Intention (aus dem Text heraus) zu begründen.

Verbindet sich eine solche Glaubensbelehrung, wie in Konrads Legende, mit einer dichotomischen Schwarz-Weiß-Zeichnung von Glaubensparteien, die binäre Oppositionen im Glauben stark macht und religiöse Diversität als konkurrierende Feindschaft deutet, muss eine solche Inanspruchnahme und Funktionalisierung (heute wie damals) in besonderer Weise gefährlich erscheinen.<sup>20</sup> Ein solches ›auführerisches‹ Potenzial scheint einer Gattung wie der Heiligenlegende (*Gesta sanctorum*) zunächst eher fernzustehen, unter der man üblicherweise »die Lebensgeschichte eines Heiligen der Kirche von der Geburt bis zu seinem Tod, ja darüber hinaus« versteht (Brunner 2017, S. 65), die den Fokus auf die besondere Auszeichnung des Heiligen als Märtyrer (*Passiones*) bzw. auf die Schilderung seiner gottgefälligen Taten auf Erden (*Vitae confessorum*) legt. Die Heiligenlegende, die uns heute in gewisser Entfernung gegenüberstehen mag, zählte in mittelalterlicher Zeit zu einer der wichtigsten Literaturgattungen. Sie wurde in ihrer Geltung nicht angezweifelt und war, so Jolles (2006 [1930], S. 23), »eine der Himmelsrichtungen [...], in die man sah, ja, vielleicht sogar die einzige, nach der man sich bewegen konnte«.

Umso zentraler erscheint es, sich bewusst zu machen, dass das Gattungsetikett ›Legende‹, das der ›Silvester‹ ebenfalls mit sich führt, nicht

darüber hinwegtäuschen sollte, dass das Werk Konrads von Würzburg christliche Selbstherrlichkeit in einer Weise ausstellt, die den Text in enge Nachbarschaft zu Kreuzzugsepen wie dem ›Rolandslied‹ treten lässt und damit auch als Textgattung verstanden werden muss, der das Potenzial innewohnt, höchst problematische (weil intolerante und exklusive) gesellschaftspolitische Signale zu verbreiten. So kann ein von der Legende aufgegriffener – und damit zunächst einmal nicht epochenaktueller – Stoff vor einem zeitgeschichtlichen Hintergrund gewissermaßen aktualisiert, auf ein zeithistorisches Ereignis (die Kreuzzüge) hin politisch perspektiviert werden und letztlich auch zum aktuellen Glaubenskonflikt Stellung beziehen. Der Grat zwischen literarischer Glaubenserzählung und lebensweltlichem Glaubenskampf erscheint dann zunehmend schmal, der Zeitrahmenübertritt, wie die Stierwunderanalyse ergeben hat, ist in der ›Silvesterlegende‹ wohl keineswegs zufällig angelegt.

## Anmerkungen

- 1 Der Einbezug einer (wie auch immer gearteten und gefassten) historischen Realität resultiert aus der stärkeren Gebrauchsfunktion der mittelalterlichen Texte (aller Gattungen) wie auch aus dem literaturtheoretischen und der lateinischen Gattungspoetik entstammenden Verständnis, dass frei erfundenes Erzählen lügenhaft sei und den Geltungs- und Wahrheitsanspruch einer Aussage zerstöre. Damit ist selbstredend nicht gemeint, dass nicht auch die mittelalterliche Literatur verschiedene Typen von Fiktionen kannte (vgl. dazu Knapp 2005) oder es die Rolle des Dichters gewesen wäre, ein genaues Abbild der Wirklichkeit zu erstellen. Auf die komplexe und kontroverse Debatte um den Fiktionalitätsbegriff in der vormodernen Literatur soll hier nicht weiter eingegangen werden, s. dazu Glauch 2014 und Reuvekamp-Felber 2013.
- 2 Vgl. dazu etwa die Textsammlungen bei Wentzlaff-Eggebert 1960 und Müller 1979, die neben zahlreichen Kreuzzugsliedern im epischen Bereich auf Wolframs von Eschenbach ›Willehalm‹, das ›Rolandslied‹, die ›Kaiserchronik‹ oder den ›Reinfried von Braunschweig‹ eingehen. Hirt 2012 behandelt in seiner Darstellung mit dem Titel »Literarisch-politische Funktion«ealisierungen. Unter-

- suchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen« den ›Wilhelm von Wenden‹, ›Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwig des Frommen von Thüringen‹, ›Wilhelm von Österreich‹ und ›Das Buch von Akkon‹.
- 3 Die Gründe für die Attraktivität von Gewalt hingegen scheinen noch weitgehend offen; so heißt es im ›Handbuch der Kulturwissenschaften‹ über Mediengewalt, Experten hätten sich bisher »kaum Mühe mit der Frage gegeben, warum Gewalt überhaupt so interessant ist« (Kansteiner 2011, S. 131).
  - 4 Vgl. grundlegend Brunner 1985, besonders Sp. 287, zur Überlieferungsgeschichte und -tradition Prochnow 1901 sowie Kliege-Biller 2000, S. 140–160.
  - 5 Miklautsch (1991, S. 179) beschreibt die Disputatio ganz ähnlich als »eine Art Zwangspredigt für die Juden, bei der die Andersgläubigen nur die Stichworte liefern, die aber gleichzeitig dazu dienen, die Gläubigen in den eigenen Reihen zu erbauen und zu stärken«.
  - 6 Vgl. Brinker (1968, S. 149/188), der ebenfalls die gewaltige Beweiskraft des Wunders im Mittelalter hervorhebt.
  - 7 Der Begriff ›populistisch‹ ist hier unter epochengeschichtlichem Fokus zu verstehen als pluraler Sammelbegriff für eine bestimmte sakrale (nicht konstitutionell) bestimmte ›Volksgemeinschaft‹, deren Mitglieder als Gottesvolk (*populus Dei*) in ein spezifisches Beziehungsverhältnis zueinander treten. Damit verband sich die Vorstellung einer Einheit und Egalität, die alle ›unter Gott gleichmacht‹ (was realgeschichtlich selbstredend selten der Fall war); vgl. zum Volksbegriff in der feudalen Ständeordnung Kosellek [u.a.] (1992) sowie zum Populismus im ›Rolandslied‹ Bendheim (2021).
  - 8 Ich folge hier dem Verständnis von metonymischem Erzählen, wie es Haferland/Schulz 2010 in Anlehnung an die kognitive Linguistik für die Erzähltheorie weiterentwickeln und das mir geeignet scheint, um auch das Wunder als erzähltes Ereignis begreifbar zu machen.
  - 9 Unter legendenhaften Erzählungen sind Texte zu begreifen, die typische narrative Versatzstücke der Legende (wie den Bericht über die Wundertaten des Helden, einen einleitenden Prolog, der das Leben des Protagonisten zu einem biblischen Thema in Bezug setzt, ein die Erzählung abschließendes Gebet etc.) enthalten, ohne dass die Hauptfigur ein Heiliger der Kirche ist. Als Beispiel wäre hier der ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue zu nennen, dessen Held Gott zugewandt ist, bei dem es sich nicht aber um einen Heiligen der Kirche handelt.
  - 10 Dieser dynamische Prozess der Interpretation, der das Zeichen nach Peirce definiert, unterscheidet dessen Zeichenverständnis von jenem Saussures, der

das Zeichen insbesondere über seine Opposition zu anderen Zeichen im System bestimmt (vgl. zusammenfassend Nöth 2000, S. 62).

- 11 Der Erkenntnisakt im Sinne der mittelalterlichen Erkenntnislehre (vor allem nach Augustinus) beruht wesentlich auf der über die Augen erzeugten Sichtbarkeit (*visio*) und kann als Zusammenspiel aus einem körperlichen, äußeren Sehen und der nach innen gerichteten (Gottes-) Schau verstanden werden (vgl. dazu einfürend Bumke 2001, S. 37–44, sowie Schleusener-Eichholz 1985, S. 931–1075, Kap. XIV ›Äußere und innere Augen‹).
- 12 »Das Objekt muß dem Interpreten [...] bereits bekannt sein und ist somit ein dem aktuellen Zeichen vorausgehendes Zeichen. [...] Es (das Zeichen) kann das Objekt nur repräsentieren und über es berichten. Es kann kein Kennen oder Wiedererkennen des Objekts leisten.«
- 13 Diese »paradoxe Struktur« erläutert auch Strohschneider und erkennt sie zum zentralen Kennzeichen der Legende im Allgemeinen, die »erzählt, was sie als unerzählbar konstituiert« (Strohschneider 2002, S. 115). Legendenhaftes Erzählen »beweist und dokumentiert die Geschichtlichkeit seines Protagonisten, dessen Existenz und Immanenz, und es bezeugt zugleich die *sanctitas* seines Protagonisten, also seine Zeitenthobenheit und Transzendenz« (Strohschneider 2002, ebd.). In Bezug auf das Wunder wäre daran anschließend zu argumentieren, dass sich diese Strukturen auf unterschiedlichen (Sub-)Ebenen der Legendenstruktur wiederabbilden.
- 14 Auch Wyss (1973, S. 21) vermerkt, dass die Legende sich an eine bestimmte Adressatengruppe richtet.
- 15 Dieser dritte Bestimmungsfaktor von Propaganda wird von Studt (2001, S. 209) aber bereits vor dem Hintergrund mittelalterlicher Kommunikationssituationen als »Kann-Bestimmung« formuliert.
- 16 Hammer (2015, S. 420, Anm. 45) verweist darauf, dass diese Problematik in den anderen Versionen der Silvesterlegende kaum behandelt wird.
- 17 Das Stierwunder stehe damit, so Hammer zu Recht, »im für die Hagiographie typischen Spannungsfeld zwischen Wunder und Magie« und stelle deren fundamentale Differenz heraus (Hammer 2015, S. 419 und S. 428).
- 18 Ähnlich Bleumer, der diese Funktion aus der rhetorischen Strategie der Wiederholung ableitet: »Sie [die wiederholte Bekehrung, A. B.] fungiert als ein Paradigma einer durch das Wunder ausgelösten Umkehrbewegung zum Glauben, die sich aber auch über die Textgrenzen hinaus fortsetzt und vom Rezipienten nachvollzogen werden soll« (Bleumer 2010, S. 242).

- 19 Ich teile hier den Eindruck Brinkers, dass trotz dem im Prolog formulierten doppelten rhetorischen Ideal (*delectare et prodesse*) bzw. mhd. *nütz unde vröudebære* (V. 12), es dem Text doch nicht vornehmlich um das Ästhetisch-Unterhaltsame, sondern um das Lehrhaft-Erbauliche, Nützliche geht (Brinker 1968, S. 170).
- 20 In welchen sprachlichen Formen diese Aggression in der ›Silvesterlegende‹ hervortritt, ließe sich noch weiter ausführen, was hier nicht erfolgen soll; die Beschreibung der (Glaubens-)Gegner als Teufel, Feind etc. greift jedoch die etablierten Stereotype der Kreuzzugsepiik auf.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

Konrad von Würzburg: Die Legenden I, hrsg. von Paul Gereke, Halle (Saale) 1925 (ATB 19).

### Sekundärliteratur

Bendheim, Amelie: Gemeinschaft als Überlegenheit erzählen. Populismus und Christentum im ›Rolandslied‹ des Pfaffen Konrad, erscheint in: Dembeck, Till/ Fohrmann, Jürgen (Hrsg.): Popularität und Populismus als Formen der Integration/Disgregation, Göttingen, angekündigt für 2021.

Bleumer, Hartmut: ›Historische Narratologie‹? Metalegendarisches Erzählen im ›Silvester‹ Konrads von Würzburg, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 231–262.

Brinker, Klaus: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts, Bonn 1968.

Brunner, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit im Überblick, Stuttgart 2017 (RUB 17680).

Brunner, Horst: Konrad von Würzburg, in: <sup>2</sup>VL 5 (1985), Sp. 272–304.

Bumke, Joachim: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Tübingen 2001 (Hermaea N. F. 94).

Genette, Gérard: Diskurs der Erzählung. Ein methodologischer Versuch, in: Ders.: Die Erzählung, übersetzt von Andreas Knop, mit einem Nachwort von Jochen



- Vogt, überprüft und berichtigt von Isabel Kranz, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn 2010 [Orig. zuerst 1972] (UTB 8083), S. 7–174.
- Geier, Andrea: Repräsentation von Gewalt. Literatur, in: Gudehus, Christian/Christ, Michaela (Hrsg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2013, S. 263–268.
- Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter; revisited, in: Poetica 46 (2014), S. 85–139.
- Haferland, Harald/Schulz, Armin: Metonymisches Erzählen, in: DVjs 84 (2010), S. 3–43.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Hammer, Martin Sebastian: *nû jage selbe, swaz dû wilt!* Narratologische Analyse und poetologische Interpretation einer metaleptischen ZeitRahmenÜberschreitung im ›Erec‹ (V. 7182–7187), in: Bendheim, Amelie/Ders. (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 13–42 (online).
- Hirt, Jens: Literarisch-politische Funktionalisierungen. Untersuchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen. Göppingen 2012 (GAG 766).
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, 8., unveränderte Auflage, Tübingen 2006 [zuerst 1930] (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).
- Kansteiner, Wulf: Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma. Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945, in: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2011, S. 109–138.
- Koselleck, Reinhart [u.a.]: Art. Volk, Nation, Nationalismus, Masse, in: Koselleck, Reinhart [u. a.] (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141–431.
- Kliege-Biller, Herma: *...und ez in tiutsch getihte bringe von latine*. Studien zum ›Silvester‹ Konrads von Würzburg auf der Basis der Actus Silvestris, München 2000.
- Knapp, Fritz Peter: Historie und Fiktion in der mittelalterlichen Gattungspoetik (II). Zehn neue Studien und ein Vorwort, Heidelberg 2005 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 35).
- Miklautsch, Lydia: Der Antijudaismus in den mittelalterlichen Legenden am Beispiel der Silvesterlegende in der Fassung des Konrad von Würzburg, in: Ebenbauer,

- Alfred (Hrsg.): Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien 1991, S. 173–182.
- Müller, Ulrich: Kreuzzugsdichtung, Tübingen 1979.
- Nöth, Winfried: Handbuch der Semiotik, Stuttgart/Weimar 2000.
- Peirce, Charles Sanders: Collected Papers, Cambridge 1931–1958 (zit. als CP: Band- und Paragraphenangabe).
- Preen, Kira: Antijüdische Stereotype und Vorurteile in mittelalterlichen Legenden, Marburg 2013.
- Prochnow, Georg: Mittelhochdeutsche Silvesterlegenden und ihre Quellen, in: ZfdPh 33 (1901), S. 145–212.
- Reuvekamp-Felber, Timo: Zur gegenwärtigen Situation mediävistischer Fiktionalitätsforschung. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: ZfdPh 123 (2013), S. 417–444.
- Sablotny, Antje: Zeit, Transzendenz und Transgression. ›Narrative‹ Identität in Wolframs von Eschenbach Kyot-Exkurs, in: Bendheim, Amelie/Hammer, Martin Sebastian (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 43–79 (online).
- Schleusener-Eichholz, Gudrun: Das Auge im Mittelalter, Bd. 2, München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften 35/2).
- Schneider, Hermann/Wentzlaff-Eggebert, Friedrich Wilhelm: Art. Kreuzzugsliteratur, in: RLW, Bd. I (2001), S. 885–895.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin/Boston 2012.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–147.
- Studt, Birgit: Geplante Öffentlichkeit: Propaganda, in: Kintzinger, Martin/Schneidmüller, Bernd (Hrsg.): Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter, Ostfildern 2011 (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für Mittelalterliche Geschichte 75), S. 203–236.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm: Kreuzzugsdichtung im Mittelalter: Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960.
- Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, Erlangen 1973.

**Anschrift der Autorin:**

Dr. Amelie Bendheim  
Universität Luxemburg  
Department of Humanities  
Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität  
2, avenue de l'université  
4365 Esch-sur-Alzette  
Luxemburg  
E-Mail: [amelie.bendheim@uni.lu](mailto:amelie.bendheim@uni.lu)