

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 3



*Mareike von Müller / Michael Schwarzbach-Dobson
(Hrsg.)*

Brüchige Finalität. Erzähl- und kulturhistorische Perspektiven auf das Ende in vormoderner Kleinepik

Publiziert im Dezember 2024.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online in der University of Oldenburg Press unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinepik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Prof. Dr. Anna Mühlherr, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Patrizia Barton, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Dr. Michael Schwarzbach-Dobson) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Zudrell, Lena: Das Ende der Heiligen. Andreas Kurzmanns ›Amicus und Amelius‹, in: von Müller, Mareike/Schwarzbach-Dobson, Michael (Hrsg.): Brüchige Finalität. Erzähl- und kulturhistorische Perspektiven auf das Ende in vormoderner Kleinepik, Oldenburg 2024 (Brevitas 3 – BmE Sonderheft), S. 191–213 (online).

Lena Zudrell

Das Ende der Heiligen

Andreas Kurzmanns ›Amicus und Amelius‹

Abstract. In Andreas Kurzmanns ›Amicus und Amelius‹ soll – so die Selbstaussage des Textes – eine Legende von zwei Heiligen erzählt werden. Es wird von zwei Freunden berichtet, die einander wie Zwillinge gleichen, jede Freundschaftsprobe bestehen und am Ende des Textes miteinander sterben. Unüblich für legendarische Texte ist jedoch die Tatsache, dass die als ›heilig‹ bezeichneten Figuren bis zum Ende des Textes profan bleiben. Im Beitrag soll untersucht werden, inwiefern das von Beginn an prononcierte Ende der ›Legende‹ die voraussetzungsreichen generischen Rahmenbedingungen als flexibel inszeniert.

1. Zu Stoff und Korpus der ›Amicus und Amelius‹-Texte

Zu den fünf volkssprachigen Dichtungen, deren Autorschaft dem Geistlichen und Schreiber Andreas Kurzmann zugesprochen wird, zählt auch die Erzählung von den zwillingsgleichen Freunden und sogenannten ›Freundschaftsheiligen‹ Amicus und Amelius. Kurzmanns Text ist vermutlich um die Wende zum 15. Jahrhundert, mit einiger Sicherheit vor 1428/1431 entstanden (vgl. Wiesinger 2010, weitere Beiträge zu Kurzmann etwa Wiesinger 1997; Morvay 1995; Wiesinger 2013; Hofmeister-Winter 2015) und kann angesichts seiner Überlieferungs- und Editions-geschichte kaum als kanonisch, sondern bestenfalls als spätmittelalterliche literarische Randscheinung bezeichnet werden. Die Stofftradition, in die sich Kurzmann mit ›Amicus und Amelius‹ einschreibt, ist dabei ausgesprochen prominent.

Durch die Selbstbezeichnung als *legend* wird zudem ein spezifischer generischer Kontext aufgerufen, der – so die These – ›am Ende‹ nicht friktionsfrei bleibt. Zwar als Heilige bezeichnet, sterben die Freunde am Ende des Textes doch einen vergleichsweise ›unheiligen‹ Tod.

Als älteste Erwähnung des ›Amicus und Amelius‹-Stoffes gilt Rodulfus Tortarius' ›Epistula‹ vom Ende des 11. Jahrhunderts (grundlegend zu Tortarius' ›Epistula‹ Oetjens 2016, S. 43–91). Das Freundschaftsexemplum ist dort als Insertion in die Briefstruktur des Textes eingearbeitet. Tortarius oder Raoul Tortaire war französischer Benediktinermönch, gilt als einer der letzten bedeutenden Autoren der Abtei Fleury und verhandelt in seinem Brief an den unbekanntes Adressaten Bernard das Thema der idealen Freundschaft. Zahlreiche Freundschaftspaare aus der antiken Literatur illustrieren Tortarius' Bemühungen – darunter Orestes und Pylades, Nisus und Euryalus oder Damon und Pinthias. Zur Argumentation der Freundschaftstreue wird das Exemplum über Amicus und Amelius in die Briefstruktur eingeschoben, wodurch die Binnenerzählung sowohl qualitativ als auch thematisch hervorsticht (vgl. Oetjens 2016, S. 54). Bis ins 17. Jahrhundert finden sich schließlich unter anderem in der französischen, englischen, lateinischen, kymrischen, niederländischen, isländischen sowie deutschsprachigen Literatur zahlreiche Verserzählungen wie auch Prosa-versionen des Stoffes. Trotz der Namensungleichheit der Freunde gilt Konrads von Würzburg ›Engelhard‹ im deutschsprachigen Raum wohl als berühmtester Vertreter des Korpus (zur Freundschaft im ›Engelhard‹ siehe etwa Kraß 2015, zum Aussatz siehe etwa Oswald 2008). Neben der ›klassischen‹ Freundschaftserzählung liefert Konrad auch die Liebesgeschichte des titelgebenden Helden, Minnehandlung und Freundschaftshandlung sind miteinander verwoben. Weitere deutschsprachige, deutlich weniger stark rezipierte Versionen sind etwa ›Dyocletianus Leben‹, eine alemannische Verfassung der ›Sieben weisen Meister‹ des Hans von Büchel um 1412 sowie einige Prosafassungen der ›Historia Septem Sapientum‹.¹ Schließlich zählen zum weitläufigen Korpus noch etliche Legendenfassungen des

›Amicus und Amelius‹-Stoffes, zu welchen auch die frühneuhochdeutsche Verfassung des Andreas Kurzmann gehört. Um diesem diversen und umfangreichen Korpus zugerechnet zu werden, sollten nach Winst zumindest drei Erzählsegmente verarbeitet sein (vgl. Winst 2009, S. 5). Zunächst wird die Konstruktion von Gleichheit genannt: Amicus und Amelius zeichnen sich neben der Ähnlichkeit ihrer Namen durch ein zwillingsgleiches Äußeres aus, in vielen Texten sind die Freunde am selben Tag empfangen, am selben Tag geboren und sterben miteinander. Als zweites Erzählsegment gilt nach Winst der mit der äußerlichen Gleichheit verbundene Identitätstausch im Gottesurteilkampf: Um den Freund zu retten, tauschen Amicus und Amelius im Kampf ihre Identitäten – ein Betrug, der gelingt und im Namen der unumstößlichen Freundestreue steht. Schließlich stellt das vermeintliche Kinderopfer zur Aussatzheilung das dritte Erzählsegment dar: Als zweiten Treuebeweis neben dem Gottesurteilkampf illustrieren die Texte die Notwendigkeit des Kinderopfers, um den erkrankten Freund zu heilen. Gott verlangt dieses Kinderopfer einerseits und erweckt die getöteten Kinder andererseits wieder zum Leben. Die Zweiteilung des Korpus in eine – der älteren Forschung folgend – *romantic* und eine *hagiographic group* (Leach 1937/1990) bzw. in der jüngeren Forschung etwas zurückhaltender formuliert als Distinktion zwischen Texten »mit vornehmlich christlich-religiösem Deutungsmuster« (eine Aufzählung bei Winst 2009, S. 455–457) und Texten »mit vorwiegend feudaladligem bzw. höfischem Sinnhorizont« (eine Aufzählung bei Winst 2009, S. 452f.) ist üblich, sollte aber im Einzelfall durchaus in Frage gestellt werden (grundsätzlich zur Zweiteilung des Korpus vgl. bes. Winst 2009, S. 8–14).

Andreas Kurzmanns Text fristet im Kontext dieses vor allem durch die jüngeren Arbeiten von Winst und Oetjens recherchierten Korpus gewissermaßen ein Schattendasein. Vier eigenhändige Kolophone geben kaum Aufschluss über den Autor, Fehlinterpretationen sind zudem nicht ausschließen (zu den Kolophonen vgl. Rainer 2012, S. 3f.). Wiesinger verortet Kurz-

mann seit dem späten 14. Jahrhundert ins Zisterzienserkloster Stift Neuberg in der Steiermark. Spätestens 1431 wird Kurzmann als verstorben gemeldet, wodurch sich der *terminus ante quem* ergibt. Neben ›Amicus und Amelius‹ gilt er als Verfasser einer ›Sankt Alban‹-Legende, eines ›Speculum humanae salvationis‹, des ›Soliloquium Mariae cum Jesu‹ und ›De quodam moriente‹, alle fünf Dichtungen sind unikal überliefert.² Zur Frage nach der nur überschaubaren zeitgenössischen wie auch modernen Rezeption von Kurzmanns Texten äußert sich Wiesinger:

Trotz strengem Knittelvers mit regelmäßigem Hebungs- u. Senkungswechsel ist K. bairisch-österr. Verssprache an der gesprochenen Alltagssprache orientiert u. ungenau im Ausdruck, durchsetzt mit Flickwörtern u. -versen sowie eintönigen Reimwiederholungen. [...] Die schlichte, auf weite Strecken wenig problembewusste, bloß handlungsorientierte Erzählweise eines frommen Mönchs u. die unzeitgemäß volkstümlich-ungenau Verssprache standen einer Wirkung u. Verbreitung von K.s Werken entgegen. (Wiesinger 2010, S. 149)

Kurzmann jedenfalls erzählt in gut 1100 Versen von Amicus und Amelius, die zwar nicht verwandt, aber einander dennoch zum Verwechseln ähnlich sind. Der Rittersohn Amicus und der Grafensohn Amelius werden vom fiktiven Papst Deusdedit getauft und ziehen im Erwachsenenalter nach einer jahrelangen gegenseitigen Suche zu König Karl, um in dessen Dienst zu treten. Amelius gerät am Hof Karls in Schwierigkeiten, weil er einerseits den gutgemeinten Rat des Freundes, sich von der Königstochter fernzuhalten, ignoriert und weil er andererseits dem verräterischen Ardecius vertraut. Es folgt der obligatorische Identitätswechsel, der unschuldige Amicus gewinnt im Namen Amelius' – und in der Logik eines Gottesurteils – gegen Ardecius im Kampf und erkrankt daraufhin am Aussatz. Nur das Blut von Amelius' Kindern kann den Kranken vom Aussatz heilen. Amelius schneidet, um den Freund zu retten, seinen Kindern die Kehlen durch, die jedoch durch göttliche Intervention wieder zum Leben erweckt werden. Die Freunde kämpfen schließlich während des Langobardenfeldzugs in Karls Heer auf

Seite des Papstes und fallen beide. Neben Freundschaft und Freundestreue erzählt Kurzmans Text von Aussatzheilung, Kinderopfer und Gewalt, von Krankheit, Lüge und Verrat, von Unkeuschheit und Untreue. Dabei handelt es sich um das Nach- und Neuerzählen eines bekannten Stoffes bei gleichzeitiger – zumindest behaupteter – Fokussierung auf die Vita heiliger Figuren.

2. Das Ende der heiligen Figuren

Gleich zu Beginn des Textes gibt der Erzähler in einer kurzen Charakterisierung der Figuren die Stoßrichtung seiner Erzählung vor: *Hie hebt sich an die legend von den / czwain heiligen, Amelio, ains gra / ven fun, und Amico, ains ritters / fun, und die warn gar gleich aneinander.* (›Amicus und Amelius‹, fol. 225^r). Es soll eine Legende von zwei Heiligen erzählt werden, die einander gleichen. Obwohl diese Selbstaussage des Textes generische Eindeutigkeit verspricht, ist mit der bloßen Nennung die Zugehörigkeit zur Gattung Legende natürlich nicht garantiert, vorgegeben ist damit jedoch das Ende der Figuren, von denen erzählt werden soll. Amicus und Amelius werden – wie in der hagiographischen Erzählung üblich – sterben und der Weg dorthin ist gewissermaßen das Ziel. Mit Blick auf Märtyrerlegenden stellt Hammer jenen »charakteristische[n] Zug legendarischen Erzählens [fest]: Nicht der Anfang, sondern das Ende der heiligen Protagonisten steht im Fokus, die Erzählung ist ausgerichtet auf deren Tod«, um gleich darauf zu relativieren: »Mit dem Tod im Martyrium [...] beginnt jedoch erst eigentlich die Heiligkeit. Insofern stellt jede Legende, jede Heiligenvita genauer betrachtet auch nicht den Tod des Protagonisten in den Mittelpunkt, sondern dessen Aufnahme in die *communio sanctorum*.« (Hammer 2014, S. 173f.) Während ›romanhafte‹, lyrische oder andere literarische Formen das grundsätzliche Privileg des individuellen Textendes – mit mehr oder weniger Einschränkungen – genießen (zum Textende verschiedener Gattungen vgl. etwa Rütther 2018), kann dies für die Heiligenlegende so nicht gelten. Das Ende ist dort gewissermaßen gattungskonstituierend und der

exemplarischen Funktion des Textes als inhärentes Merkmal eingeschrieben; mit Auslassungen wird die Biographie der Figur bis zu deren Heiligkeit und damit bis zu deren Tod erzählt. Ein offenes, unklares Ende kann in der Heiligenvita genau so wenig funktionieren wie ein ›irdisches *happy ending*‹. In der Legende gilt zudem das »Wunderbare [als] das Natürliche«, Legenden wollen erbauen und belehren, trösten und unterhalten (De Boor/Janota ⁵1997, S. 446; grundlegend zur Legendenforschung etwa Weitbrecht [u. a.] 2019).

Legenden erzählen aber eben auch vom sukzessiven Verlassen der immanenten Welt bei gleichzeitiger Annäherung an die Transzendenz und wenn in Legenden von Freundschaft erzählt wird, so ist meist die Freundschaft zu Gott gemeint, die wiederum andere, zwischenmenschliche Freundschaften *per se* ausschließt (vgl. Standke 2017, S. 2). Der »Freundeskreis [des Heiligen] formiert sich also aus den bereits Heiligen und den Engeln oder Gott selbst« erklärt Standke (Standke 2015, S. 347). ›Amicus und Amelius‹ hingegen erzählt die Vita von profanen Figuren, die – und das verhält sich grundlegend konträr zur anfänglichen Selbstaussage des Textes – profan bleiben und ihre Freundschaft zueinander aufs Innigste pflegen. Zwar vom Papst mit Taufgeschenken ausgestattet und durch deutliche göttliche Interventionen bestraft und belohnt, sind die Freunde am Ende, also im Tod, dennoch in erster Linie Freunde und keine ›Gottesfreunde‹. Als die beiden tot, überraschenderweise jedoch von Kriegswunden völlig unversehrt nebeneinander in der Stadt Mortara gefunden werden, erinnert dies jedoch zumindest im Ansatz an die Idee des *Corpus incorruptum*, des im Tod nicht verwesenden Körpers des Heiligen (vgl. zur Reliquienverehrung Angenendt 1991, S. 320–348). Eine Erklärung für die Unverweslichkeit, hier treffender für die Unverwundbarkeit liefert der Erzähler:

Daran ich wol gepruefn chan, / und sprich es recht und nicht in wan, / das
Christus few gechront hatt, / dort in der englischen stat / und miteinander find
gehaillet, / wenn fy auf erd nye find getaillet. (›Amicus und Amelius‹, V. 1151–
1156)

Der Erzähler kann prüfen und mit Sicherheit sagen, dass Amicus und Amelius von Christus in der englischen Stadt – in der Stadt der Engel – gekrönt und miteinander geheilt bzw. geheiligt worden sind, weil sie zu Lebzeiten nie voneinander getrennt waren. Damit ist die starke innere Verbundenheit der Freunde gemeint und nicht das tatsächliche, alltägliche Beisammensein, denn große Teile des Textes berichten schließlich von der wiederkehrenden und mühevollen gegenseitigen Suche nacheinander. Jedenfalls werden nicht nur Amicus und Amelius, sondern auch die übrigen Gefallenen auf Seite des Papstes bzw. auf Seite Karls im Langobardenfeldzug mit dem Seelenheil belohnt: *Wer an dem tail des pabfts was / und in dem streit auch ist gestarbn, / des sel ist werleich unverdarbn!* (›Amicus und Amelius‹, V. 1128–1130) Aus welchen Gründen Kurzmann den Langobardenfeldzug gegen Desiderius in den Jahren 773–774 zwar wahrheitsgemäß Karl dem Großen, aber nicht den historischen Tatsachen entsprechend Papst Hadrian, sondern dem fiktiven Deusdedit zuschreibt, bleibt an dieser Stelle offen. Kurzmanns Text erzählt vom garantierten Seelenheil sowie der Krönung durch den Herrn im Tod, verzichtet aber gleichermaßen auf eine Hinwendung zum Göttlichen im Leben der Freunde. Stattdessen handelt der Text vom aussätzigen Amicus sowie vom Kindsmörder Amelius.

Worin also besteht die Heiligkeit der als heilig bezeichneten Figuren? Ältere Beiträge zu verschiedenen ›Amicus und Amelius‹-Texten suchen die Heiligkeit etwa in einer eher losen Allegorie auf Christus (vgl. Winst 2009, S. 435 mit Verweis auf Quereuil 1990, S. 251f.) oder – etwas konkreter – in der Untauglichkeit zur Ehe (vgl. Winst 2009, ebd. mit Verweis auf Zink 1987, S. 23), Oetjens spricht im Zusammenhang mit den ›Vita‹- Fassungen von »Volksheligen« anstatt »historisch fassbare[n] Märtyrer[n]« (vgl. Oetjens 2016, S. 130). Neuere Ansätze beurteilen den einst von Rosenfeld geprägten Begriff der ›Freundschaftsheligen‹ kritisch (vgl. Winst 2009, S. 435f.). Der Konflikt zwischen christlichen Werten einerseits und der

›Amicus und Amelius‹-Handlung im Allgemeinen wird in diesem Zusammenhang genannt wie auch die Suspendierung des Gebots, kein falsches Zeugnis abzulegen. Bei Feistner werden die ›Freundschaftsheiligen‹ schließlich als *contradictio in adiecto* entlarvt, da Freundschaft als zwischenmenschliche und damit innerweltliche Beziehung gilt (Feistner 1989, S. 100), was jedoch nur umso deutlicher die problematische Selbstzuschreibung als Legende betont. Die Hagiographisierung des ›Amicus und Amelius‹-Stoffes geht zurück auf die ›Vita‹-Fassung, die die Vorgeschichte über Geburt und Taufe sowie die Nachgeschichte »in der Art einer *Passio* vom märtyrerhaften Tod der Helden als *militēs Christi* im Dienste Karls des Großen« (Feistner 1989, S. 100) hinzufügte.⁵ Wie Feistner ebenso kritisch bemerkt, decouviere das »Ausweichen auf den biographischen Freiraum [...] den Eifer des Autors, eine Geschichte zu hagiographisieren, die an und für sich bloß den Ansatz bieten konnte, die Tugend der Freundschaft von Gott bestätigen zu lassen, nicht aber die Helden selbst zu heiligen« (Feistner 1989, S. 100). Was jedoch bleibt, ist, dass Autoren wie Andreas Kurzmann eben diesen Stoff in einen deutlich legendenhaften Kontext einschreiben und einiges darin investieren, ihre Erzählungen als Legenden und ihre Figuren als Heilige zu benennen. Winst fragt in diesem Zusammenhang, was die Freunde »in der Logik der Legende zu Heiligen macht« und findet eine mögliche Antwort im Girardschen Modell der heiligen Gewalt (vgl. Winst 2009, S. 436). Tatsächlich folgt die Erzählung von Amicus und Amelius einer strukturellen Logik der Gewalt, die in die unerschütterliche Freundschaftstreue integriert wird. Die Heiligkeit der Figur erschließt sich damit jedoch – wenn überhaupt – aus ihrer innigen und bedingungslosen Freundschaft zueinander, die wohl eine Abkehr vom Weiblichen, aber keine dezidierte Hinwendung zum Göttlichen verlangt. Kurzmann erzählt von Freundschaft in der Welt sowie im Tod, er erzählt von Läuterung, die durch die göttliche Hand initiiert und schließlich gegeben wird, ohne dass sich die Freunde voneinander ab- und Gott zuwenden würden. Das Göttliche bleibt trotz textimmanenter Gattungszuschreibung ein Zaungast, welcher jedoch

eine nicht unwesentliche Kehrtwende im Handlungsgeschehen veranlasst: Amicus verbringt das letzte Drittel des Textes als kranker Mann. Er kehrt nach seinem Sieg gegen Ardecius, den er anstelle des Amelius ausgefochten hat, zu seiner Frau zurück und erkrankt dort am Aussatz. Zu allem Unglück wendet sich nicht nur Gott, sondern ebenso Amicus' Frau gegen ihn:

Nu do er pey der felbn was, / als ich wol hab gelefn das, / got fanndt im ainen
fiechtumb an, / das er ward gar ein chranch(er) man. / Darzue was er, als ich
euch schreib, / gar funderfiech an feinem leib. / Er macht halt weder hin noch
her. / Hort, noch wil ich euch fagn mer: / Sein liebs weib, die ward im gram /
und tet, das fey nicht wol anczam. (Amicus und Amelius, V. 667–676)⁴

Amicus' namenlose Frau will ihn mit einem Trank vergiften, er erkennt ihr Vorhaben und bricht als Aussätziger auf, zunächst in seine Heimat und schließlich nach Rom. Gerade dort wird der Unterschied zwischen Leid aufgrund göttlicher Intervention und Leid ohne das Engagement Gottes virulent, denn Rom leidet – ganz profan – unter einer Teuerungswelle, die eine Hungersnot nach sich zieht, was Amicus dazu veranlasst, weiterzureisen und Amelius aufzusuchen. Dieser hat inzwischen mit seiner Frau, der Tochter Karls, dreijährige Zwillingenjungen, als Amicus im Schlaf der Engel Raphael erscheint:

Amice, mein frewnt, vernym: / Nu fag dem graven margn frue, / das er es wil-
ligleich tue / und hais in feine chinder tottn / und dich mit yerm pluet
perotn, / so wierftu schon und wol gevar / an deinem leichnam gancz vnd gar.
/ Du wierft auch alzehant gefunt, / das tun ich dir von got her chund. (Ami-
cus und Amelius, V. 854–862)

Amicus soll seinem Freund auftragen, dass dieser seine Kinder tötet und ihn mit ihrem Blut benetzt; so könne er wieder ganz gesund werden. Während die Freunde in den ersten beiden Dritteln des Textes ausgesprochen säkular handeln, indem sie ihr Schicksal selbst gestalten bzw. verschulden, greift die göttliche Hand ein, beinahe – so scheint es – um dem zu selbst-

bestimmten Handeln ein Ende zu setzen. Als Reaktion auf den Gottesurteilskampf verfügt Gott über das nachfolgende Schicksal des Amicus. Während abgesehen vom erstaunlich ähnlichen Äußeren der Freunde, für welches Gott verantwortlich zeichnet, und wenigen formelhaften Anrufungen das Göttliche in den ersten beiden Dritteln des Textes kaum präsent ist, wird Gott mit der Aussatzerkrankung Amicus' zum – immer noch zurückhaltenden – Akteur. Sowohl Krankheit als auch die Erlösung davon sind Interventionen Gottes, sobald die Erzählung also auf ihr Ende zuarbeitet, wird dem Göttlichen zumindest eine Rolle zugewiesen. Dass damit – trotz anfänglicher Gattungszuschreibung – noch längst keine Hinwendung der Freunde zu Gott einhergeht, zeigt das Ende der Erzählung deutlich. Amelius jedenfalls willigt in den Vorschlag des Engels Raphael ein, er schneidet seinen Kindern die Kehlen durch und benetzt den Freund mit dem Blut der toten Kinder, woraufhin dieser – wie verkündet – gesund wird. Fast unmittelbar jedoch folgt auf das Kinderopfer eine Resurrektion der Söhne und was zunächst wie das Ende einer Genealogie aussieht, wird schließlich zum Beginn einer neuen, der Freundschaft geschuldeten Blutlinie. Gott widerruft das von ihm eingeforderte Ende, nachdem der Vater die Söhne getötet hat, anstatt dass er das Kinderopfer – wie etwa bei Abraham und Isaak – im letzten Moment vereitelt.

Hier wird eine intrikate Konfiguration von Kontingenz und Finalität lesbar (zur Korrelation von Kontingenz und Finalität vgl. etwa Haferland 2010): Enden – sei es das Ende eines Handlungsbausteins, sei es das Ende des Textes – werden in ›Amicus und Amelius‹ einerseits als strukturell unveränderbar dargestellt, andererseits zeugen Enden von einer nicht unwesentlichen narrativen Flexibilität. Es wird von Heiligen erzählt, wodurch der Tod als notwendiges Strukturmittel vorweggenommen wird – jedoch ist es ein gemeinsamer und friedfertiger ›Freundschaftstod‹; Kinderopfer werden eingefordert und auch gebracht – jedoch im Nachhinein zurückgezogen. Die finale Struktur wird vom Text selbst antizipiert wie auch affirmiert,

sie wird aber gleichzeitig mit größtmöglicher und äußerst zweckgebundener Variabilität ausgestattet. Trotz der wiederauferstandenen Söhne verliert die Erzählung den Fokus auf das Freundespaar nicht; was zunächst wie ein Fokuswechsel auf das Familiäre aussehen mag, bleibt – indem nämlich nicht weiter von den Söhnen erzählt wird – der Freundschaft verhaftet. In Bezug auf ›Ami und Amile‹ (einer französischen *chanson de geste*-Version um 1200) geht McCracken sogar so weit, in der blutigen Aussatzheilung eine Doppelung der Vaterschaft zu erkennen. Amicus werde durch das Blut der Söhne in den Familienverband integriert und zum neuen, zweiten Vater gemacht, was – in dieser Lesart – auf Kosten der Mutter geschieht (vgl. McCracken 2003, S. 50; vgl. Winst 2009, S. 212). Überdeutlich wird in solchen Interpretationsansätzen – und das gilt durchaus auch für Kurzmanns ›Amicus und Amelius‹ – die Betonung der männlichen Linie. Die Texte handeln von zwillingsgleichen männlichen Freunden, handeln davon, dass ein Vater die Opferung seiner männlichen Nachkommenschaft beschließt und handeln schließlich vom gemeinsamen Tod nicht der Eheleute, sondern der Freunde. Von Weiblichkeit in Form der Ehegattinnen – Töchter gibt es keine – verabschiedet sich der Text auf seinem Weg hin zum Ende, das Weibliche schafft nicht den Einzug ins Finale, wie der Erzähler für das Freundespaar sehr wohl proleptisch vorwegnimmt. Das teleologische Moment wird dadurch noch einmal virulent.

Amicus hies des ritters chind, / als wie ich das gefchribn vind. / Amelius das
ander hies, / den der Amicus nye verlies / recht gancz und gar uncz an das czil,
/ als ich hernach nu fagn wil. (›Amicus und Amelius‹, V. 45–50)

Amicus wird Amelius bis ans Ende, bis zum Ziel nicht verlassen; Aufgabe des Erzählers ist es, vom gemeinsamen Weg dorthin zu berichten. Nachdem die Söhne des Amelius wiederauferstanden sind, zeugt nur ein roter Striemen am Hals der Kinder vom Geschehenen und nachdem Amelius und seine Frau sich zur Keuschheit entschieden haben, geht bei Kurzmann alles ganz schnell. Die Langobarden widersetzen sich der päpstlichen Macht,

dieser bittet Karl um Hilfe und die Freunde ziehen in den Kampf, um ›dem Stuhl zu helfen‹ (›Amicus und Amelius‹, V. 1105). Wenige Verse später finden sich unter der großen Zahl an Gefallenen auch Amicus und Amelius:

Mann vand few paid vor ainer ftat, / Mortaria den namen fy hat. / Vor der fy
pey einander lagen / und warn auch ze tad erflagn. / Ir anplikh fchain recht
als ain glas / und auch chain mail an in nicht was. / Mann fach chain pluet aus
in her trieffn / und lagen schon recht ob fy flieffn. (›Amicus und Amelius‹,
V. 1143–1150)

Die Freunde fallen zwar im Feldzug, Gott schenkt ihnen aber das ewige Leben sowie ein völlig unversehrtes Äußeres. Den Kriegstod der Freunde als *passio* zu inszenieren wäre ein Leichtes, Kurzmann verabsäumt es jedoch, den Glauben hervorzuheben oder die Langobarden als Heiden zu charakterisieren. Amicus und Amelius gehören zu Karls Heer und dieser ist dem Stuhl verpflichtet, eine *passio* wird damit allerhöchstens anzitiert. Mit einer Autorennung schließt Andreas Kurzmanns Erzählung von ›Amicus und Amelius‹.

3. Das Ende der Gewalt

Während die Heiligkeit des Freundespaares zumindest in Frage gestellt werden kann, da Handlungslogik und -struktur zwar bemüht, aber keinesfalls ohne eklatante Brüche auf die Inszenierung von Heiligkeit hinarbeiten, stellt sich die Frage, was Amicus und Amelius stattdessen auszeichnet, wenn schon die klassischen, die generischen Versatzstücke des Heiligenlebens und wichtiger noch: des Heiligtodes kaum vorzufinden sind. An allererster Stelle steht dabei die Freundschaft als Auszeichnung der Figuren. Eine Freundschaft, die durch Gleichheit besticht und die wiederum von Gewalt in unterschiedlichsten Facetten geprägt ist. Lediglich die Treue der Freunde zueinander wird an keiner Stelle explizit in Frage gestellt; beidseitige Treuebeweise untermauern die Beständigkeit der Freundschaft, die den-

noch nie auf dem Prüfstand war. Die ›Gleichheitsdescriptio‹, also die narrative Konstruktion des Zwillingshaften, geht der Freundschaftstreue als symbolische Setzung voraus, Kurzmann inszeniert die Gleichheit in den ersten Versen und elaboriert wenig später die Details: Zwei Kinder werden geboren und sind unmöglich zu unterscheiden. Haupt, Haar, Mund, Nase, Stimme und überhaupt alles ist identisch *in ainer weis, / als wie got wolt nach allem fleis*. (›Amicus und Amelius‹, V. 17f.) Gott hat den beiden, die keine Brüder sind, wie der Erzähler bestätigt, eine Gestalt gegeben, die von niemandem zu unterscheiden wäre.

In feinem [König Pippins, L.Z.] lannd geparn find / zway herczñfchone degn chind. / Dew warn czart und wolgevar / an ierm leichnam alfo gar, / das nichts nicht was underfchaidn / mit der gefalt czwar an in baiden. / Wenn haubt und har auch mund und nas / und alles, das an in do was, / das was geleich in ainer weis, / als wie got wolt nach allem fleis. / Darczue die red aus ierem mund / czwar nyemt nicht verberfn chund. / Sy was geleich in ainem dan / und gie aus yerm mund her schon. / Dew felbn chinder als wir lefn, / czway pruederlein nicht fein gewefn. (›Amicus und Amelius‹, V. 9–24)

Es folgt bald eine slapstickähnliche Verwechslungsepisode, als ein vorbeiziehender Pilger wütend wird, weil er glaubt, verspottet zu werden – Amicus fragt den Pilger, ob er seinen Freund Amelius gesehen habe und der Pilger wähnt ebenjenen gerade vor sich. Danach jedoch wissen Amicus und Amelius ihre Gleichheit äußerst geschickt zu ihrem Vorteil zu verwenden. Amicus entwickelt die Idee des Identitätstauschs als Amelius im Kampf gegen Ardecius seine Keuschheit beweisen soll, was er aufgrund seiner Liaison mit der Königstochter nicht kann. Amicus spricht zu seinem Freund:

Gar guetn rat wil ich dir gebn, / das dir nicht wirdt an deinem lebn. / Nym meine ross und mein gewant, / fo wierftu nyemant nicht pechant / und reit czw meinem weib hin dan, / doch foltu fey nicht ruern an! / So wil ich trettn an dein ftatt, / feit sich nu das vergangen hat. / Auch wil ich mich czu dem kamph gerecht / und mit dem Ardecio vechtn. / Got mir und dir gehelfn mag, / nu reit hin dan, als ich dir lag! (›Amicus und Amelius‹, V. 499–510)

Ross und vor allem Gewand genügen, um die Täuschung aufrecht zu erhalten, nicht einmal Amicus' Frau wird bemerken, dass nicht ihr Mann nach Hause gekommen ist, sondern dessen Freund – ein immerhin für sie unbekannter Mann. Amicus verlangt von Amelius, dass dieser seine Gattin nicht berührt, während er vor Ort seinen Platz einnimmt. Amelius, der die gebotene Keuschheit in diesem Fall respektiert, hält die Gattin seines Freundes auf Distanz, indem er behauptet, er hätte Angst, und indem er in der Nacht ein Schwert zwischen die beiden ins Bett legt, um jeden sexuellen Kontakt zu vermeiden. Das alles ist tatsächlich notwendig, denn die Frau glaubt ihren Mann bei sich: *Sy het des flyn, es wer ir man, / wenn feine chlaider fach fly an.* (>Amicus und Amelius<, V. 515f.) Gleichheit wird in >Amicus und Amelius< auf eine Art und Weise inszeniert, die kein Schlupfloch, kein >Auseinanderkennen< zulässt, die von Gott gegebene Gleichheit ist so vollkommen, dass nicht einmal die eigene Gattin das Täuschungsmanöver der Freunde entlarven kann. Amicus und Amelius sind damit gleicher als zwillingsgleich, ihre Gleichheit ist im wahrsten Sinne des Wortes nicht von dieser Welt, denn schließlich ist es Gott gewesen, der den beiden ihre ununterscheidbare Gestalt gab. Möglicherweise schlagen deswegen die Logiken des Diesseits sowie die Systematiken von weltlicher Kohärenz hier fehl. Bei Kurzmann herrscht im Großen und Ganzen eine Art metonymisches Erzählen vor, denn

[d]ort, wo finales Erzählen vorherrscht, kann [...] die unbegründete und kausal unwahrscheinliche Abfolge zweier Ereignisse einen metonymischen Konnex herstellen, der Sachverhalte zum Ausdruck bringt, die von vornherein final verbürgt sind: etwa bestimmte Eigenschaften einer Person wie deren Heiligkeit oder den göttlichen Willen selbst – auch ohne daß dies explizit markiert würde. Allerdings wird hier Sinnstiftung in ihrer ganzen Fülle nur vom Wissen um das Ende her deutlich. (Schulz 2015, S. 334 mit Rekurs auf Haferland 2004 und 2005)

Wenn nun ein Text vornehmlich Finalität inszeniert und damit zweckbestimmt auf das Ende hin erzählt, dann kann das Akausale, das Unwahrscheinliche oder Unbegründete ohne weitere Erklärung metonymisch gelten und für etwas stehen, das in der Finalität bereits angelegt ist. Bei Kurzmann etwa wird die Textkohärenz nicht in Frage gestellt: Der unwahrscheinliche Fall, dass eine Gattin ihren Gatten nicht erkennt oder der unwahrscheinliche Fall, dass zwei nicht verwandte Männer nicht zu unterscheiden sind, solche unwahrscheinlichen Fälle werden durch die kontingente Finalität der Episoden gerechtfertigt; die Frau darf den Mann nicht erkennen; die Freunde müssen äußerlich identisch sein, damit die Erzählung funktioniert und das erwünschte Ende eintreten kann. Die strukturelle Gewalt wird dabei in die Finalität miteinbezogen. Mit viel Verve wird von Prozessen der Gewalt erzählt, den Anfang macht dabei der Kampf gegen Ardecius. Amicus und Amelius instrumentalisieren ihre äußerliche Ununterscheidbarkeit für ein Täuschungsmanöver im Sinne eines Gottesurteilkampfes, das eine Kettenreaktion an Gewalt nach sich zieht. Statt Amelius, der tatsächlich mit der Königstochter geschlafen hat, ficht Amicus den Kampf gegen den Verräter Ardecius aus und gewinnt, Ardecius stirbt. Zur Belohnung gibt der König dem vermeintlichen Amelius seine Tochter zur Frau, womit neben der körperlichen Gewalt des Kampfes auch die Gewalt des Königs thematisiert – und untergraben wird, denn der König wähnt seine Tochter unberührt, er wird schlicht getäuscht. Gott wiederum übt in weiterer Folge Gewalt am Körper des Amicus aus, indem er ihn am Aussatz erkranken lässt. Ein Körper, dem zusätzlich eheliche Gewalt zustößt, denn Amicus' Frau will ihn mit Gift töten. Schließlich wird der kranke Amicus von seinem Volk verstoßen – das Volk erkennt seine Gewalt nicht an.

Mit ›Gewalt‹ ist in ›Amicus und Amelius‹ also nicht allein die körperliche Gewalt bis hin zum Mord gemeint, sondern – wie nicht zuletzt in der Semantik von mhd. *gewalt* deutlich wird – ebenso die Fähigkeit zu bestimmen, die Fähigkeit zu walten. Amicus kann schließlich nur dann geheilt werden, wenn Amelius seine Söhne tötet – eine beinahe unaussprechliche

Form der Gewalt, die von Gott widerrufen wird, indem die Söhne nach dem Mord wiederauferstehen. Nach der Heilung des Aussatzes durch das Blut der Kinder ziehen die Freunde in den Krieg und fallen. Gerade im Kriegstod jedoch wird das gewalttätige Element negiert, denn Amicus und Amelius sterben ohne erkennbare äußere Wunden. Der Gewalt im Leben folgt somit ein überraschend gewaltfreier Tod, der als Rückbindung an die anfangs geäußerte Gattungszuschreibung gelesen werden kann. Gewalt aber wird nun bei Kurzmann nicht als solche sanktioniert, was entweder als dem finalen Erzählen zuträglich und/oder als den Ambitionen des Erzählers Kurzmann abträglich gelesen werden kann. Wenn Gewalt sanktioniert wird, dann als unausgesprochene Reaktion, die in den Erzählfluss integriert wird, ohne das gewalttätige Element zu thematisieren. Alles, was geschieht, geschieht im Zeichen der Freundschaft, was gewissermaßen der Logik des Girardschen Modells heiliger Gewalt entspricht, wonach die »Funktion des Heiligen« darin bestehe, »rechte und unrechte Gewalt zu differenzieren bzw. bösar-tige in gutartige Gewalt [...] umzuwandeln.« (Winst 2009, S. 436) Weder der Betrug am König noch der Sieg über Ardecius und schon gar nicht die Kindstötung werden als falsche oder zumindest zweifelhafte Formen der Gewalt dargestellt, denn die Freundschaftshandlung legitimiert jedes erzähl-te Ereignis von Gewalt.

Die in ›Amicus und Amelius‹-Texten illustrierte Freundschaft ist nun auf eine radikale Weise exklusiv und auf das Ende dieser Freundschaft, das im gemeinsamen Tod besteht, arbeitet der Text geflissentlich hin. Während die Freunde zunächst bereitwillig eheliche Beziehungen eingehen, wird schon bald um der Freundestreue Willen die Abkehr vom Weiblichen notwendig. Amicus' Frau wendet sich in tödlicher Absicht gegen ihn, woraufhin dieser sie verlässt und Amelius schwört seiner Frau ab, indem er ein Keuschheitsgelübde abgibt. Zur Abkehr vom Weiblichen hinzu kommt die geforderte Bereitschaftslosigkeit zu weiteren freundschaftlichen Beziehungen. Amicus warnt seinen Freund eindringlich, als er sich vom Hof Karls aufmacht, um seine Gattin zu besuchen:

Die weil ich pin von dir hin dann, / fo foltu fein ein gueter man. / Dein dingkch,
das foltu alfo schafn, / das dich nyemant hab nicht eze ftraffn. / Des furftn
tachter folt du meidn, / das du icht fmachait werdest leidn. / Den ratn graven
foltu fliechn / und dich gençzleich und gar von im çziechn. (Amicus und Ame-
lius, V. 357–364)

Amicus bittet seinen Freund erstens, keine heterosexuelle Liebesbeziehung einzugehen und zweitens, keine homosoziale Freundschaft zu schließen. Die Freundschaft wird als von Gott gestiftete und im Alltag der Figuren hauptsächlich zwischenmenschliche Beziehung dargestellt, jedoch mit der Exklusivität der entsprechenden Figuren ausgestattet. Amicus und Amelius sind als Freundespaar vorgesehen, weder die eheliche Paarbeziehung noch die Beziehung zur eigenen Nachkommenschaft oder gar die Beziehung zum Herrscher oder zu Gott haben das Potential, der inszenierten Freundschaftsbeziehung in irgendeiner Form das Wasser zu reichen. Gott übt im Leben der Freunde spezifische, aber eben auch spezifisch begrenzte Funktionen aus, indem er für die erstaunliche Gleichheit der beiden, für Amicus' Krankheit und für die Wiederauferstehung der geopferten Söhne sowie das im Tod makellose Äußere verantwortlich zeichnet. Auf die Hinwendung des Einzelnen zu Gott wird verzichtet; wenn das Göttliche verhandelt wird, dann lediglich in einer abstrakten Triangulierung, die Akzente von außen gibt, ohne in die Zweierbeziehung tatsächlich einzudringen. Amicus und Amelius bleiben im Leben wie im Tod aufeinander bezogen.

4. Das Ende der Legende

Wenn Andreas Kurzmann gleich zu Beginn seines Textes verkündet, eine Legende von zwei Heiligen zu erzählen, wird damit ein generischer Rahmen aufgerufen, der als Rezeptionsanleitung gelten kann. Der Heilige stirbt den Tod des Gläubigen, er durchleidet das Martyrium – Vita und Passio erzählen davon – und ist Medium eines Wunders (zum Wunder in der Legende und entsprechend einschlägiger Literatur vgl. Standke 2015, S. 333–336).

Basis dieser pseudobiographischen Versatzstücke muss der unumstößliche und außerordentliche Glaube an Gott sein, neben weiteren Motiven wie etwa der Klostergründung, Missionierung, Reliquienverehrung nach dem Tod des Heiligen etc. Nach Feistner resultiert aus dem »absoluten Gottesbezug«, »daß ein Heiliger nicht mehr über sein Leben eigenmächtig bestimmt«, woraus sich wiederum der »eigentümliche Schematismus der Geschichten« ableiten lasse (Feistner 1995, S. 23f.). Für Figuren einer Legende gelten damit gewisse Voraussetzungen, ebenso wie für den hagiographischen Text gewisse Voraussetzungen gelten. Was erzählt werden soll, wird mit der Gattungszuschreibung vorweggenommen, wodurch sich ein legendenhaft-spezifisches Verhältnis von Kontingenz und Finalität ergibt. Amicus und Amelius zeichnen sich nun durch den unumstößlichen und außerordentlichen Glauben an die Treue des Freundes aus; Gott wird ersetzt durch den irdischen Freund, für welchen zu leiden und sterben sich lohnt und für dessen Wohlergehen Wunder geschehen. Damit sind die notwendigen Versatzstücke zwar vorhanden, der göttliche Rezipient, auf welchen der Fokus des Heiligen gerichtet sein sollte, wird jedoch durch die immanente Figur ersetzt. Der ›absolute Gottesbezug‹ wird zum absoluten Bezug auf den Freund und die Selbstaufgabe jeglicher Handlungsmacht über das eigene Leben wird ebenso nicht hin zum Göttlichen motiviert, sondern dient dem Wohlergehen des Freundes. Mit dieser veränderten Setzung kann die Legende – Kurzmanns Text zeigt dies – durchaus funktionieren, Überraschungsmomente im Bauplan des Textes gibt es wenige, solange die veränderte Figurenfolge angenommen und für plausibel gehalten wird. So wird die Teleologie ihres transzendenten Moments enthoben, ohne jedoch die generischen Baupläne zu verändern. Von Beginn an weiß Kurzmanns Text, was erzählt werden soll, er verwendet das Gerüst der Heiligenlegende, schreibt sich selbst in diesen Gattungszusammenhang ein, um an dessen Ende gerade das Göttliche außen vor zu lassen und die zwischenmenschliche Freundschaft als zweckmäßige Ordnung zu setzen. Je mehr die Figuren an erzählter Heiligkeit einbüßen, desto relevanter wird deren weltliches

Ende, das in Kurzmanns Text als Zitat eines ›klassischen‹ Heldentodes inszeniert wird. Das Ende der Figuren wird somit als Flickwerk, als Mosaik verschiedener Möglichkeiten erzählt: Es gibt subtile Anleihen an den Märtyrertod, es gibt schon deutlichere Anleihen an den Heldentod, in erster Linie aber erzählt Kurzmann den ›Freundestod‹ von Amicus und Amelius. Durch die anfängliche Selbstzuschreibung wird das Leiden, der Glaube an und die Treue zum Freund sowie das gemeinsame Ende im Tod zur Prolepse und durch den Bekanntheitsgrad des Stoffes ist die Ersetzung Gottes durch den Freund im Wissen der Rezipienten voraussetzbar.⁵

Kurzmanns ›Amicus und Amelius‹ wird zu einem Text, dessen Ende und dessen besonderer Status im hagiographischen Kontext von Beginn an prononciert sind. Trotz der anfänglichen Behauptung wird zwar nicht von zwei Heiligen im christlichen Verständnishorizont erzählt, der Stoff benutzt stattdessen die Konventionen des legendarischen Erzählens und reizt die figurenbezogene Flexibilität bis aufs Äußerste aus. Konsequenterweise wird schließlich auf ein Ende hin erzählt, das in Bezug auf die quantitativ immerhin beinahe unüberschaubare Menge an Heiligenviten singulär ist. Die säkulare Literatur mag von Freundestreue bis in den Tod erzählen, Rodulfus Tortarius liefert zudem eine Auswahl aus der antiken Mythologie – die religiöse Literatur hingegen hat sich der Gottestreue verschrieben. Die *legend von den czain heilign* weicht diese Motive auf und kombiniert die Voraussetzungen des legendarischen Erzählens mit profanen Themen und Figurenkonstellationen. Textanfang und -ende sind dabei so aufeinander abgestimmt, dass seit Beginn des Textes dessen Ende akzentuiert wird. Dass dieses Ende der hagiographischen Tradition entlehnt zu sein scheint und dabei dennoch den Freundschaftstod und nicht den Heiligentod inszeniert, betont möglicherweise weniger den legendarischen Charakter von Amicus und Amelius als deren unerschütterliche, beinahe legendäre Freundschaft zueinander.

Anmerkungen

- 1 Bei den ›Sieben weisen Meistern‹, auch ›Historia Septem Sapientum‹ oder ›Buch von Sindbad‹ genannt, handelt es sich um eine zyklische Sammlung von Erzählungen, die in eine Binnenerzählung eingebettet sind. Ursprünglich aus dem orientalischen Raum, liegen seit dem Ende des 12. Jahrhunderts auch ›europäische‹ Versionen vor. In der Rahmenhandlung wird ein Prinz fälschlicherweise zum Tod verurteilt, nachdem er sich selbst ein Schweigegelübde auferlegt hat und sich nicht gegen die Vergewaltigungsvorwürfe seiner Schwiegermutter wehren kann. Sieben weise Meister, darunter Sindbad, verzögern durch ihre Geschichten die Hinrichtung, bis der Prinz schließlich selbst sprechen darf und sich verteidigen kann. Die Binnenerzählungen der Meister, der Schwiegermutter sowie des Prinzen variieren, das Verfasserlexikon kennt 53 verschiedene Binnenerzählungen, eine davon ist die Geschichte von Amicus und Amelius (vgl. Gerdes 1992).
- 2 ›Sankt Alban‹ ist überliefert in Salzburg, UB, cod. M I 138, 206^r–224^v, ›Amicus und Amelius‹ ebd., 225^r–248^v, ›De quodam moriente‹ ebd., 249^r–251^r, ›Speculum humanae salvationis‹ in Vorau, Stiftsbibl., cod. 178, 194^r–247^v, ›Soliloquium Mariae cum Iesu‹ in Graz, UB, cod. 856, 197^r–203^v (vgl. Morvay 1985, Sp. 470f.).
- 3 Grundsätzlich zur ›Vita‹-Fassung siehe Oetjens 2016, S. 93–168, zur Hagiographisierung der Freundschaft bes. S. 129–153.
- 4 Kurzmanns häufiges und kaum beiläufiges Erwähnen des ›Lesens‹ und ›Schreibens‹ – hier beispielhaft etwa als ›*als ich wol hab gelesen*‹ oder ›*als ich euch schreib*‹ – lassen zumindest die Vermutung zu, dass die Legende und das Legendarische möglicherweise weniger generisch als wortwörtlich verstanden werden dürfen. Kurzmann schreibt auf, wovon er gelesen hat, *ad legendum*.
- 5 Zur Funktion der Wahrnehmungsperspektive von linearen, kausalen und finalen Narrationsmodi vgl. Dimpel 2018, S. 248–250.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- ›Amis and Amiloun‹, hrsg. v. MacEdward Leach, London 1937 (Early English Text Society 203), Reprint Millwood 1990.
- Kurzmann, Andreas: Die deutschen geistlichen Dichtungen ›Speculum humanae salvationis‹, ›Soliloquium Mariae cum Iesu‹, ›De quodam moriente‹, hrsg. v. Peter Wiesinger, Wien 2017.
- Kurzmann, Andreas: ›Legend von den czwain heilign Amelio und Amico‹, in: Rainer, Christine Manuela: Die Legende ›Amicus und Amelius‹ des Andreas Kurzmann

(Salzburg, UB, Cod. M I 138): Mehrschichtige Edition, stoffgeschichtliche Einordnung und Glossar, Masterarbeit Graz 2012, S. 172–197 (<https://unipub.uni-graz.at/download/pdf/216979>).

Sekundärliteratur

- Angenendt, Arnold: Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, in: *Saeculum* 42 (1991), S. 320–348.
- Dimpel, Friedrich Michael: Finalität versus Linearität statt Finalität versus Kausalität. Verknüpfungstechniken im ›König Rother‹, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 255 (2018), S. 247–271.
- Feistner, Edith: Die Freundschaftserzählung vom Typ ›Amicus und Amelius‹, in: Matzel, Klaus/Roloff, Hans-Gert (Hrsg.): FS Herbert Kolb, Bern 1989, S. 97–130.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Gerdes, Udo: Art. ›Sieben weise Meister‹, in: *²VL* 8 (1992), Sp. 1174–1189.
- Haferland, Harald: Das Mittelalter als Gegenstand der kognitiven Anthropologie. Eine Skizze zur historischen Bedeutung von Partizipation und Metonymie, in: *PBB* 126 (2004), S. 39–64.
- Haferland, Harald: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden, in: *Euph.* 99 (2005), S. 323–364.
- Haferland, Harald: Metonymisches Erzählen, in: *DVjs* 84 (2010), S. 3–43.
- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden, in: Friedrich, Udo [u.a.] (Hrsg.): *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne*, Berlin 2013 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 173–200.
- Hofmeister-Winter, Andrea: Das ›Soliloquium‹ des Andreas Kurzmann (um 1400) als Inszenierung eines ›inneren Schauspiels‹, in: Hofmeister, Wernfried/Dietl, Cora (Hrsg.): *Das geistliche Spiel des europäischen Spätmittelalters*, Wiesbaden 2015 (Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 20), S. 294–311.
- Janota, Johannes: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1350. Epik, Lyrik, Didaktik, geistliche und historische Dichtung, München 1997 (Geschichte der deutschen Literatur 3/1).
- Kraß, Andreas: Ebenbildlichkeit. Symbolik der Freundschaft im ›Engelhard‹ Konrads von Würzburg, in: Münkler 2015, S. 251–269.
- Morvay, Karin: Art. Andreas Kurzmann, in: *²VL* 5 (1985), Sp. 469–471.

- Münkler, Marina [u. a.] (Hrsg.): Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter, Heidelberg 2015 (Euph. Beihefte 86).
- Oetjens, Lena: Amicus und Amelius im europäischen Mittelalter. Erzählen von Freundschaft im Kontext der Roland-Tradition. Texte und Untersuchungen, Wiesbaden 2016 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 145).
- Oswald, Marion: Aussatz und Erwählung. Beobachtungen zu Konstitution und Kodierung sozialer Räume in mittelalterlichen Aussatzgeschichten, in: Hasebrink, Burkhard [u. a.] (Hrsg.): Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters, Tübingen 2008, S. 23–44.
- Quereuil, Michel: Haine, amour et amitié dans ›Ami et Amile‹, in: Cahiers de civilisation médiévale: Xe – XII e siècles 33 (1990), S. 241–253.
- Rüther, Hanno: Grundzüge einer Poetologie des Textendes der deutschen Literatur des Mittelalters, Heidelberg 2018 (Studien zur historischen Poetik 19).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe. Hrsg. v. Manuel Braun [u. a.], Berlin [u. a.] 2015.
- Standke, Matthias: Freundschaft als Problem von Heiligkeit. Norbert von Xanten als Figur legendarischen Erzählens, in: Münkler 2015, S. 329–355.
- Standke, Matthias: Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters, Berlin/Boston 2017 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 91).
- Weitbrecht, Julia [u. a.] (Hrsg.): Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter, Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273).
- Wiesinger, Peter: Episches Erzählen im ›Speculum humanae salvationis‹ des steirischen Dichtermönchs Andreas Kurzmann um 1400, in: Hofmeister, Wernfried/Steinbauer, Bernd (Hrsg.): »Durch aubenteuer muess man wagen vil«. FS Anton Schwob, Innsbruck 1997 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe 57), S. 524–538.
- Wiesinger, Peter: Art. Andreas Kurzmann, in: Killy Literaturlexikon 7 (2010), S. 148–149.
- Wiesinger, Peter: Syntax, Vers und Reim in den Dichtungen von Andreas Kurzmann um 1400, in: Wiktorowicz, József [u. a.] (Hrsg.): Satz und Text. Zur Relevanz syntaktischer Strukturen zur Textkonstitution, Frankfurt a.M. 2013 (Schriften zur diachronen und synchronen Linguistik 8), S. 373–392.
- Winst, Silke: Amicus und Amelius. Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher Erzähltradition, Berlin 2009 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 57).
- Zink, Michel: Lubias et Belissant dans la chanson d'›Ami et Amile‹, in: Littératures 17 (1987), S. 11–24.

Anschrift der Autorin:

Dr. Lena Zudrell
Universität Salzburg
Fachbereich Germanistik
Erzabt-Klotz-Straße 1
5020 Salzburg
E-Mail: Lena.Zudrell@plus.ac.at