



PREPRINT

BmE-Preprints dienen der Vorbereitung von Tagungen und Workshops sowie der Diskussion von Beiträgen im Vorfeld der endgültigen Veröffentlichung. Im Gegensatz zu anderen Beiträgen in den BmE stehen sie nicht unter einer Creative-Commons-Lizenz, vielmehr sind bei Preprints **alle Rechte vorbehalten, das Copyright liegt bei der Autorin bzw. dem Autor.** Preprints dürfen deshalb nur für den privaten Gebrauch genutzt (z. B. ausgedruckt) und ohne ausdrückliche Genehmigung durch den Autor oder die Autorin nicht vervielfältigt werden.

Die Herausgeber der BmE stellen Preprints in der von den Autoren eingereichten Form online. Eine Prüfung oder redaktionelle Bearbeitung durch die BmE-Herausgeber hat im Vorfeld nicht stattgefunden. Die BmE-Herausgeber übernehmen keine Verantwortung für den Inhalt von Preprints, diese liegt vielmehr allein beim Autor oder der Autorin.

BmE-Preprints stehen nur vorübergehend online zur Verfügung; wenn Sie dennoch aus einem BmE-Preprint zitieren, prüfen Sie bitte vorab, ob zwischenzeitlich die endgültige Version des Beitrags erschienen ist. Wenden Sie sich gegebenenfalls an die Autorin oder den Autor oder die Herausgeber der BmE.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Alle Rechte an diesem Preprint liegen beim Autor oder bei der Autorin (c). Weiterverbreitung nicht gestattet.

Herausgeber: PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)
<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de

Heils-Plot – Heils-Zeit

Vom Schwinden eines Faszinationstyps im postmodernen Erzählen

(Matthias Standke, Paderborn)

Der Beitrag widmet sich einer Studie Harald Haferlands zur historischen Narratologie, die dieser auf dem Germanistentag in Bayreuth 2017 einem breiten Fachpublikum vorstellte. Haferland skizziert darin das vormoderne Erzählen als modular bzw. episodisch und gegenüber dem modernen Erzählen von einem auffallend brüchigen Raum-Zeit-Kontinuum geprägt. Die nachfolgenden Analysen greifen diese Ideen auf und diskutieren sie für einen spezifischen Erzähltyp, das legendarische Erzählen. In einem ersten Schritt wird daher das Analyseinstrumentarium Haferlands vor dem Hintergrund der rezenten Legendenforschung kontextualisiert. Daran anschließend werden zwei volkssprachliche Legenden des ‚Der Heiligen Leben‘ mittels des Haferland’schen Ansatzes analysiert. In einem dritten Schritt werden scheinbare Widersprüche und Fragen diskutiert, die bei der Analyse auftraten. Viertens wird gefragt, inwiefern Haferlands Beobachtungen zum modernen Erzählen auch auf das legendarische Erzählen übertragbar sind bzw. welche Verschiebungen und Brüche mit diesem Erzähltyp in der Moderne verknüpft sind?

1. Episoden, Module und die mediävistische Erzählforschung zur Legende

Nur nebenbei, in einer Fußnote erwähnt Harald Haferland in seiner umfänglichen Studie zum modularisierten volkssprachlichen Erzählen, dass auch die mittelalterlichen Heiligenlegenden dem von ihm skizzierten episodischen Erzählen entsprechen (Haferland 2018, 115).¹ Haferlands Rückbesinnung auf die aristotelische ‚Poetik‘ und seine Idee des episodischen wie modularisierten Erzählens sind dabei durchaus reizvoll. Vor dem Hintergrund der umfänglichen Forschung zum legendarischen Erzählen stellt sich indes die Frage,² ob seine nur nebenbei getroffene Einteilung, das legendarische Erzählen sei gänzlich episodisch, nicht zu pauschal ist. Sicherlich könnte man dem Urteil Haferlands folgen, wendete man das episodische Erzählen für die paradigmatischen Bekennerlegenden an.

So etwa für die Legende ‚Von santt Anthonius dem ainsidel‘ aus der für das Mittelalter mehrfach überlieferten Prosalegendensammlung ‚Der Heiligen Leben‘.³ Inhaltlich geht die Legende des Asketen und ‚Vaters der Mönche‘ auf die ‚Vita Antonii‘ des Bischofs Athanasius von Alexandria und die von Hieronymus fortgesetzte Chronik des Eusebius von Caesarea

zurück. Beide Texte entstammen dem 4. Jahrhundert n. Chr. und wurden somit kurz nach dem Tod des Heiligen im Jahre 356 verfasst.⁴ Narratologisch gesehen präsentiert die Legende des ‚Der Heiligen Leben‘ das Leben des Antonius nach einer kurzen Zusammenfassung seiner genealogischen wie geographischen Lebensdaten, die für seine Heiligkeit besonderen Leistungen in exemplarischer Manier. Mehr oder weniger detailliert werden dafür etwa 20 Taten aus seinem Leben als Asket bis zu seinem Tod beschrieben. Die Reihung dieser Exempel ist dabei lose und eine Verknüpfung der Episoden erfolgt wenn überhaupt auf thematischer Ebene, etwa bei der Aneinanderreihung jener Exempla, die vom Kampf des Antonius gegen Ketzer berichten oder jenen, die von seinen Heimsuchungen durch Dämonen erzählen. Mit Harald Haferland ließe sich dieses Erzählen insgesamt als episodisch verstehen, da es

dadurch gekennzeichnet [ist], dass die – oder eine – vertikale Säule alternativer (und äquivalenter) narrativer Episoden auf die horizontale Achse des linearen Erzählens gekippt oder projiziert wird, so dass daraus eine Episodenfolge entsteht. Die Verbindlichkeit ihrer Verkettung erscheint dabei minimiert. (Haferland 2018, S. 114–115)

Was Haferland hier beschreibt, nennt die rezente narratologische Forschung – wie er selbst anmerkt (Haferland 2018, S. 115) –, aber vor allem die Forschung zum legendarischen Erzählen (vor allem Feistner 1995, S. 33–45), paradigmatisches Erzählen. Die Episoden der Bekennerlegenden werden lediglich von einem punktuellen „Rahmen von Herkunft, Geburt und Tod“ (Münkler 2013, S. 379) umklammert, der sich in der einleitenden Zusammenfassung und der abschließenden Episode der Legende manifestiert, die vom Tod und der Himmelfahrt des Antonius berichtet. Während also die inhaltlich bedingte Rahmung die Linearität des Erzählens stützt, ist die Verkettung der Episoden eher schwach bzw. selten und unterliegt, wie für Antonius gezeigt, allenfalls inhaltlich-thematischen Aspekten, was bereits von Edith Feistner mit Quintilians Formulierung eines *ordo artificialis* in seinen Ausführungen zur *dispositio* verknüpft wird (Feistner 1995, S. 15 und 35).

Nun kennt die narratologisch ausgerichtete Legendenforschung allerdings nicht nur die paradigmatisch oder eben episodisch erzählende Bekennerlegenden. In ihrer programmatischen Arbeit hat Edith Feistner einen zweiten Erzähltyp skizziert, den sie mit den sogenannten Märtyrerlegenden verknüpft. Gemeint ist das syntagmatische Erzählen, das dem chronologisch aufgebauten ‚Basisnexus‘ von Verhaftung, Verhör, Folter, Urteil und Hinrichtung folgt bzw. in erzähllogischer Hinsicht sogar unterliegt.⁵ So etwa in der wiederum dem ‚Der Heiligen Leben‘ entnommenen Legende ‚Von sand Margreta‘.⁶ Der Text setzt zwar mit einer knappen genealogischen Verortung der Protagonistin sowie einem Bericht über ihre besondere Frömmigkeit in einem heidnischen Land ein, fährt dann aber kausallogisch strukturiert fort und

erzählt von Margarethas Entdeckung als Christin, ihrer Verhaftung samt Verhör und Folter, schließlich gipfelt die Legende in der Verurteilung und Hinrichtung der heiligen Jungfrau. Anders als die Bekennerlegende des Antonius, die nur der losen Rahmung von Geburt, Herkunft und Tod folgt, ist die Märtyrerlegende in ihrer Chronologie klar biographisch konzipiert, sie folgt in der Anlage ihrer einzelnen Abschnitte rhetorisch gesehen dem *ordo naturalis* (Feistner 1995, S. 15 und 35). Innerhalb des exemplarisch für die Margarethalegende skizzierten Schemas – das Judith Klinger und Hans Jürgen Bachorski auch als „*Grammatik* der Legende“ benannt haben (Bachorski/Klinger 1999, S. 111) – variieren lediglich die Einschübe von Wundern oder Bekehrungsversuchen. Einerseits können sich diese Einschübe bedingen, vor allem wenn ein Wunder entsprechende Bekehrungen nach sich zieht. Andererseits gibt es aber auch Wunder, die sich erst mittels oder für die Märtyrerin ereignen und Bekehrungsversuche, die direkt von dieser ausgehen. Die Märtyrerlegende verfährt also in ihrem narrativen Kern streng chronologisch, wobei einzelne Elemente des Syntagmas paradigmatisch entfaltet werden können, um deren jeweilige Funktion für die Erzählung zu spezifizieren.⁷ Genau dies macht das modulare Erzählen bzw. eine auf Modulen aufgebaute Plotstruktur nach Harald Haferland aus.

Narrative Module übernehmen funktional spezifizierte Teilaufgaben in einem Plot. Sie können deshalb nicht weggelassen werden, ohne den Plot zu zerstören. Dies trifft für Episoden nicht zu. Während sie in einer Kette leicht von ihrem Platz verrückt und vertauscht, aber auch ausgetauscht werden können, lassen sich Module in einer Plot-Architektur nur mit einer sehr geringen Abweichungstoleranz austauschen und schon gar nicht verrücken. Ohne die Module oder mit ihrer Ersetzung würde auch der Plot ein anderer Plot sein. Module sind deshalb keine Episoden und Episoden keine Module. (Haferland 2018, S. 118)

Während also dem Plot einer Bekennerlegende episodisches Erzählen in seiner losen Reihung (*ordo artificialis*) genügt, verlangt der Plot der Märtyrerlegenden das Erzählen von Modulen in ihrer festgefügt, kausal- und chronologisch aufeinander abgestimmten Struktur (*ordo naturalis*). Auch wenn Harald Haferland nicht explizit auf das legendarische Erzählen eingeht und das modularisierte Erzählen sogar gar nicht auf die volkssprachliche Märtyrerlegende anwendet,⁸ scheint sein analytisches Instrumentarium die bisherigen narratologischen Kategorien von paradigmatischer Reihung und dem syntagmatischen Basisnexus lediglich zu ersetzen.⁹ Ginge es allein um den bloßen Austausch von Begriffen, die der narratologischen Textbeschreibung dienten, fragte man einerseits zu Recht, worin der pragmatische Nutzen läge und andererseits müsste man fragen, ob und für welches analytische *sourplus* Harald Haferland diese Begriffe selbst verwendet?¹⁰

2. Konzeptualisierungen des Plots – Typisierung von Raum, Zeit und Situation

Der Mehrwert von Haferlands Ansatz liegt tatsächlich weniger auf der Begriffs- als auf der Beobachtungs- oder Beschreibungsebene. In einem zweiten Schritt verknüpft Haferland nämlich sein Instrumentarium mit den bis heute durchaus gewichtigen Aussagen Clemens Lugowskis zum vormodernen Erzählen.¹¹ Dank dieser Zusammenschau gelingt es ihm Interferenzen zu analysieren, die unabhängig von der jeweiligen Plotstruktur motiviert sind und die auf eine „konzeptuelle[] und thematische[] Überschreibung“ (Haferland 2018, S. 137) der Ordnung des episodischen (paradigmatischen) Erzählens bzw. selbst der Ordnung des modularen (syntagmatischen) Erzählens verweisen. Die Funktion dieser Konzeptualisierungen des Plots sieht Haferland in der Typisierung des Erzählten: „Im Mittelalter findet sich an der Stelle von singulären Situationen die typisierte Situation.“ (Haferland 2018, S. 139). Diese Überlegungen sind in mehrfacher Weise aufschlussreich für die Analyse des legendarischen Erzählens und das obwohl sie dem prinzipiellen Verständnis der Legende als einer Erzählung des singulären Ereignisses vom Durchbruch der Heiligkeit in die Immanenz scheinbar widersprechen.¹² Ich gehe daher im Folgenden erneut auf die Legenden von Margaretha und Antonius ein und analysiere sie mittels der Ideen Haferlands, die sich in seiner Darlegung lediglich auf höfische und heroische Erzählungen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit beziehen, nicht auf das legendarische Erzählen.¹³

Ausgangspunkt ist Clemens Lugowskis Feststellung (1976, hier S. 21), dass das Vordergrundgeschehen im vormodernen Erzählen gegenüber dem Hintergrundgeschehen isoliert hervortritt, so dass für den heutigen Rezipienten das „Gefühl befremdlicher Einsträhnigkeit“ entsteht und man die Handlung als „schlichte Kette“ wahrnimmt, deren „Motivierung ad hoc gebildet zu sein scheint.“ Diese Art der Handlungsdarstellung wirkt sich nach Lugowski auch auf die Figuren einer Erzählung aus (1976, S. 24), was Haferland wie folgt zuspitzt:

Was immer thematisch, motivisch oder vom Ereignistyp her im Vordergrund steht, übt einen derartigen Präsenzdruck aus, dass sogar die Figurendarstellung dadurch um ihre Selbstständigkeit gebracht wird: erzählte Figuren werden zu Marionetten des Geschehens, anstatt es selbst hervorzubringen oder zu tragen. Sie werden gewissermaßen gegen sich selbst isoliert, indem ihnen eine Psychologie zugemutet wird, die ein Stück weit gegen die Alltagserfahrung absteht. (Haferland 2018, S. 136f.)¹⁴

Lugowski führt die Form dieses ‚überfremdeten‘ Erzählens auf eine „Motivation von hinten“ (Lugowski 1976, zuerst S. 64) zurück, ein Umstand der gerade von der jüngeren Legendenforschung im Hinblick auf die immer schon feststehende Heiligkeit der

Protagonisten für die Analysen fruchtbar gemacht wurde. Andreas Hammer merkt zur „providentiellen Vorbestimmtheit“ der Figuren, ihrer erzählten Heiligkeit an, es sei

eine Ambiguität des ‚noch nicht‘ und zugleich ‚schon längst‘, das den eigentümlichen Status zeitlicher Inversion und mythischer Konkreszenz markiert, welcher die Ambiguität des Heiligen auf der Ebene des Erzählens kennzeichnet. (Hammer 2015, S. 448)

An anderer Stelle fährt Hammer wiederum für das legendarische Erzählen ganz im Sinne der hier skizzierten ‚finalen Motivation‘ Lugowskis und der von Haferland hervorgehobenen Auswirkungen einer solchen Erzählweise auf die Figurendarstellung der Heiligen fort:

Damit aber wird klar, dass Finalität, die Ausrichtung auf das Ende, ein ganz spezifisches Erzählverfahren darstellt, welche die auf der Ebene des Erzählten erscheinenden kontingenten Ereignisse auf der *discours*-Ebene, der Ebene des Erzählens, so anordnet, dass diese auf das von Beginn an feststehende Handlungsziel hinauslaufen; das kann soweit gehen, dass das Arrangement der Ereignisse diesen Erzählvorgang für den Rezipienten regelrecht herausstellt. (Hammer 2013, S. 174f.)¹⁵

Die aus diesem Ansatz folgenden Analysen Hammers zum legendarischen Erzählen sind durchaus fruchtbar, doch können sie gerade mit dem von Haferland vorgeschlagenen Ansatz des ‚konzeptuell überschriebenen Erzählens‘ noch geschärft werden. Anders als sein Gewährsmann Lugowski setzt Harald Haferland mit seinen weiteren Überlegungen nämlich nicht bei der ‚finalen Motivation‘ an, zumindest nicht ausschließlich.¹⁶ Mit seinem Fokus auf die episodischen und modularen Plotstrukturen offenbaren sich Motivierungen bzw. Kausalitäten, die bereits ohne den Rückgriff auf die ‚finale Motivation‘ dazu beitragen, dass die Episoden und Module „ein Stück weit gegen ihre narrative Umgebung verselbstständigt und markiert erscheinen“ (Haferland 2018, S. 137). Anders gesagt, könnte man mit Haferlands Perspektive deutlich kleinschrittiger nach all jenen episodisch oder modular rückgebundenen Motivationen des Erzählens und der Erzählung fragen, die die ‚finale Motivation‘, aber auch die Chronologie bzw. Ordnung des Erzählens stützen bzw. zuallererst hervorbringen oder sogar zuwiderlaufen. Bezogen auf die Legenden hieße das, vor allem die motivationale Wirkmacht der erzählten und final motivierenden Heiligkeit innerhalb der jeweiligen Plotstruktur genauer zu analysieren.

Für die Margarethalegende lässt sich bspw. folgende Beobachtung hervorheben: Ungeachtet des Basisnexus einer syntagmatisch angelegten Märtyrerelegende wird ihr Plot durch zwei, teils antithetisch entworfene Themenkomplexe entfaltet und das dabei Erzählte jenseits der chronologisch erzählten Handlung miteinander verknüpft.¹⁷ Zum einen wird durch die innerhalb der *histoire* vorgenommene Stilisierung Margarethas zur Braut Christi (*ich wil vndern herren Ihesus Cristus zû ainem gemaheln haben*) auf der Ebene des *discours* die

Thematik der Keuschheit bzw. Jungfräulichkeit eingeführt und zugleich als heiligmäßig präsentiert, da *got die keuschait minnet*. Zum anderen wird der Antagonist Margarethas, Olibrius, zwar als *ain gewaltiger herr vnd rihter ueber vil haiden* durch den Erzähler positiv markiert, handlungsmotivierend erscheint für diese Figur jedoch ein klar negativ konnotierter Affekt, der Zorn. Es ist nämlich die Entdeckung der göttlich motivierten Keuschheit Margarethas, die den Zorn Olibrius' hervorruft, der dann zur Verhaftung (*do waz dem herren zorn vnd hiez im die ivnkfravn mit gewalt pringen*), zum Verhör (*do ward Olibrivs zornig vnd hiez di ivnkfrav in ainen kerker legen. Vnd dez andern tages hiez er si fur in pringen vnd sprach zû ir [...]*) und zur Folter der Jungfrau führt (*do ward der rihter zornig vnd hiez si nakt abzihen vnd hiez si avf hohen [...]*). Ein Zorn, der in Anbetracht der absolut gestellten Keuschheit, welche sich trotz der Folterungen zu einer Gelassenheit in Gott steigert (*daz leid si gedultigkleichen vnd pat vndern herrn Ihesum Cristum, daz er mit ir wer vnd ir keusch behût*), in einer grausamen Unmäßigkeit gipfelt: Nach einem im Rahmen der Folter erwirkten Wunder *liezzen sich fienf tavsent man tavfen an weip vnd kint. Di hiez der rihter all tæten*. Während sich also die syntagmatisch-horizontale Verknüpfung der Handlung der Margarethalegende mit dem als Zeitachse fungierenden Basisnexus beschreiben lässt, offenbart der Blick auf ‚thematische Überfremdungen‘ des Erzählens eine vertikale Verkettung der Themen Keuschheit und Zorn. Dargestellt werden die Themen im Erzählen unter Verwendung topischer Beschreibungsmuster, die in ihrer gehäuften Präsentation „metonymische Verdichtungen“ (Haferland 2018, S. 140) hervorbringen.¹⁸ In ihnen spiegelt sich nicht nur die für Margaretha spezifische Keuschheit oder das durch sie verursachte Affekthandeln eines schlechten Herrschers wie Olibrius, vielmehr konkretisieren sich in diesen thematisch aufeinander bezogenen Metonymien – gerade auch in ihrer antithetischen Anlage – abstrakte Konventionen und Normen christlicher Frömmigkeit. Margaretha wird zum idealisierten Typus einer Tugend, der Keuschheit und Olibrius zum idealisierten Typus einer, wenn nicht sogar zweier Sünden, dem Zorn und der Unmäßigkeit. Die antithetische Anlage der vertikalen Überschreibungen stützt die horizontale Struktur der Legende kausal- und chronologisch, im Sinne einer wiederholten Verkettung von Ursache und Wirkung.

In der paradigmatisch angelegten Antoniuslegende wird der Plot außer durch die erwähnte Rahmung von Herkunft, Geburt und Tod, die bereits im Prolog der Legende vorgeschaltet wird, nur durch die sehr vagen Zeitadverbien *ains mols* (zwölf Mal) und *darnach* (acht Mal) temporal verknüpft, ohne dabei einer bestimmten Chronologie zu folgen. Lediglich zwei Episoden werden durch andere Zeitangaben eingeleitet und so in der Handlungskette hervorgehoben. Erstens die Episode, in der Antonius die Bogenmetapher entfaltet, um an Hand

eines überspannten Bogens eine übertriebene Härte in der Weltabkehr und Askese zu verdeutlichen (*Also geschehe der menschen natur auch. Wenn man ir zu hert wer, so wurd sy zu kranck vnd mocht den got nicht gedinen.*). Diese Episode wird mit *zu ainen czeitten* eingeleitet und bleibt insofern temporal ebenfalls vage. Die zweite Episode wird hingegen anscheinend konkreter, in dem sie nicht nur mittels eines bestimmten Artikels die adverbiale Phrase ergänzt (*zu der czeit*), sondern diese *czeit* zudem näher erläutert mit *do was ain herczog, der hieß Wallachius*. Diese Angaben sind indes fingiert und suggerieren allenfalls Legitimität und Wahrheitsanspruch der Episode, die exemplarisch von einem adligen Ketzer berichtet, der trotz Antonius Anraten an seinem Irrglauben festhält und so der Strafe Gottes anheimfällt. Die beiden Episoden mögen also dank ihrer abweichenden adverbialen Einleitung hervorstechen, der Plot der Legende bleibt auf horizontaler Ebene dennoch eine bloße Aneinanderreihung von Episoden. Allerdings könnte man die beiden abweichenden Episoden auch programmatisch lesen und zwar im Hinblick auf das in ihnen präsentierte Thema der Legende, nämlich eine gottgefällige Lebensweise zu führen. Während das Ketzerexempel zuallererst zu einem christlichen Leben aufruft, betont die Bogenmetapherepisode, dass ein bereits gänzlich Gott gewidmetes Leben nicht in der Negation jeglicher Freude und in völliger Härte gegen sich selbst zu finden ist. Diese vertikale Perspektive auf das Erzählen der Antoniuslegende offenbart, dass die Episoden, entgegen ihrer horizontal und chronologisch ungebundenen Reihung, ähnlich der Margarethalegende, eine metonymisch-thematische Verknüpfung aufweisen: Die Legende erzählt von diversen Formen der Askese, die helfen dem Bösen zu widerstehen, falscher und übertriebener Askese, der fehlenden Option eines Martyriums, dem Nutzen des Gebets, Sünden und dem Sündenerlass, der Weltabkehr im monastischen Leben und einer guten monastischen Gemeinschaft. In ihrer Verdichtung spiegeln die Episoden ein gottgefälliges Leben und zwar jeweils angepasst und angemessen sowohl für einen laikalen als auch für einen monastischen Kontext. Das legendarische Erzählen hält so zu einer *imitatio* an, allerdings nur bedingt zu einer *imitatio* des heiligen Antonius als per se außerordentlichem *imitabile* und insofern *venerabile*, dem man deutlich einfacher eine *admiratio* im Gebet zu Teil werden lässt.¹⁹ Viel eher hält das Erzählen zu einer *imitatio* eines in den einzelnen Episoden thematisch vorgeführten, generell gottgefälligen Lebens an.

Beide Legenden berichten auf horizontaler Ebene ihres jeweiligen Plots von einem einmaligen Ereignis, der Heiligwerdung Margarethas im Martyrium bzw. der Heiligwerdung des Antonius aufgrund seiner supererogatorischen Leistungen. Fragt man allein nach einer final motivierten Kausallogik, die die einzelnen Episoden und Module im Erzählen einer bestimmten Chronologie unterwirft, wird man die darin narrativ vermittelte Heiligkeit benennen. Der von

Harald Haferland angeregte Blick auf thematische oder konzeptuelle Überschreibungen der Episoden und Module offenbart jeweils weitere, nicht horizontale, sondern vertikale Verknüpfungen, die die Chronologie und insofern die Ordnung des Erzählens stützen. Allerdings scheint die generalisierende, topische und metonymische Anlage dieser vertikalen Verkettungen der Einmaligkeit des horizontalen Plots entgegenzustehen. Anders gesagt, dem horizontal vermittelten Heils-Plot, die Heiligwerdung, fehlt in vertikaler Perspektive jedwede räumliche, situative oder zeitliche Einordnung. Durch die thematische Überfremdung erscheinen die Heiligen als Typen und die narrativ vermittelte singuläre Heilerscheinung wird generalisiert. Das von der Einmaligkeit ausgehende und das eigentliche Heilscharisma der Heiligen ausmachende Faszinosum wird scheinbar unterlaufen.²⁰

3. Heils-Plot und Heils-Zeit

Die Haferland'sche Perspektive auf vertikale Verknüpfungen des legendarischen Erzählens offenbart thematische Motivationen des Plots, die der finalen Motivation (Heiligkeit) des horizontal vermittelten singulären Ereignisses (Heiligwerdung) scheinbar zuwiderlaufen. Dieser Gegensatz trifft sicherlich für die in den Legenden wiedergegebene jeweilige, individuelle Heiligwerdung als Singularität gegenüber den dafür narrativ eingesetzten topischen Beschreibungen und metonymischen Verdichtungen zu. Die in der Legende vermittelte und motivational eingesetzte Heiligkeit hingegen bedarf solcher Erzählmuster, die einer Generalisierung und Typisierung dienen, denn Heiligkeit ist – nicht nur in der narrativen Vermittlung – auf „den Modus symbolischer Verweisung“ (Strohschneider 2002, S. 113) angewiesen. Sie ist eine Paradoxie, die die Einheit von Transzendenz und Immanenz bzw. die immanente Teilhabe an Transzendtem beschreibt. Als Teil der Transzendenz ist Heiligkeit stets unverfügbar und nicht beobachtbar, worin gerade das Moment des Unsagbaren, Unvordenklichen und Unhintergehbaren ihres Faszinosums liegt.²¹ Daher ist Heiligkeit eine komplexe Zuschreibungskategorie,²² die aufgrund ihrer Anlage immer Komplexitäts reduzierender Beschreibungs- wie Wahrnehmungsmodi bedarf. Die typisierenden und generalisierenden Muster, Topoi und Metonymien des legendarischen Erzählens sind insoweit eine Grundlage der symbolischen Verweisung auf Heiligkeit.²³ Die vertikal-thematischen Verknüpfungen, die innerhalb des legendarischen Erzählens metonymische Verdichtungen evozieren, stützen die horizontale Motivation von hinten, die auf die vermittelte Heiligkeit abzielt, sie stehen ihr nicht entgegen.

Die enge Verknüpfung von horizontaler und vertikaler Struktur im legendarischen Erzählen zeigt sich besonders in den abschließenden Gebeten der Legenden, die den individuellen Plot einer Legende in einem allgemeinen Heils-Plot gipfeln lassen und die erzählte Zeit einer Legende in eine entzeitlichte Heils-Zeit überführen.²⁴

Nw helff vns der heilig sant Anthonius vmb got erwerben, das er vns hie menschen mach noch seynem lob vnd vns vnders lebens ain guts ende gebe vnd noch disem leben das ewig leben. Amen. (,Von santt Anthonius dem ainsidel‘)

Nû swelle wir di lieb ivnkfrav piten, daz si vns vm got erwerb, daz er vns behuet vor tœtleichen sunden vnd vor werntleichen schanten vnd vns geb ain gûtz ende vnd noch disem leben daz ewig leben. Dez helf vns got vnd sein mûter Maria vnd di liebev ivnkfravn sand Margreta. Amen. (,Von sand Margreta‘)

In beiden Legenden werden die Rezipienten in den Abschlußgebeten performativ in das Erzählen eingebunden und in beiden Legenden finden sie sich sogleich in einer Gebetsgemeinschaft mit den Heiligen bzw. sogar mit Gott und der Gottesmutter wieder. Dabei gilt das Gebet jeweils dem Erreichen des Ewigen Lebens der Rezipienten. Die Gebete setzen so die personale und zeitlich gebundene Handlung der Legenden in einen allgemeinen heilsgeschichtlichen und entzeitlichten Kontext, den sie zudem mit einem eschatologischen Anspruch für alle (auch die zukünftigen) Rezipienten verbinden.²⁵ Allerdings zeigt sich in den Gebeten beider Legenden auch, dass nicht das Gebet selbst oder die *imitatio* des zuvor erzählten Heiligenlebens zu einem Ewigen Leben führen sollen. Im Gebet der Antoniuslegende bittet man um Hilfe für ein gottgefälliges Leben im Diesseits und in der Margaretenlegende bittet man um Hilfe keine Totsünden oder schändliches Verhalten zu begehen, um das Ewige Leben zu erreichen. In den Gebeten der Legenden spiegeln sich also vor allem die vertikalen allgemeinen und zeitlosen Themenkomplexe eines gottgefälligen Lebens wieder, nicht der horizontale Plot und die darin erzählten, in der erzählten Zeit singulären Ereignisse einer spezifischen Heiligwerdung, die man imitieren könnte.

Das legendarische Erzählen vermittelt also vertikal, wie man als Rezipient gottgefällig leben sollte, um das Ewige Leben zu erreichen. Horizontal berichten die Legenden von außerordentlich gottgefälligen und insofern heiligmäßigen Lebensentwürfen, die innerhalb der Erzählung zu Heiligwerdungen führen. In der Zusammenschau beider Erzählstrukturen zeigt sich der besondere konzeptionelle Charakter des legendarischen Erzählens: Nicht die Vermittlung eines bestimmten Plots steht im Vordergrund, sondern die symbolische wie paränetische Heilsvermittlung mit einem immerwährenden Anspruch.

4. Vom Schwinden eines Faszinationstyps im postmodernen Erzählen

Der Erfolg dieses konzeptionell überschriebenen, volkssprachlichen Erzählens des Mittelalters zeigt sich nicht zuletzt an den bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein nicht abreißen Wiederauflagen der Legendensammlung ‚Der Heiligen Leben‘.²⁶ Diese wurden zwar der neuhochdeutschen Sprachstufe angepasst, inhaltlich und strukturell aber kaum revidiert. Die Langlebigkeit bzw. das offensichtliche Interesse an diesem Erzählen versuchte bereits Hans Ulrich Gumbrecht mit dem Begriff „Faszinationstyp Hagiographie“ (Gumbrecht 1979) zu beschreiben.²⁷ Für Gumbrecht liegt das Faszinosum der Legende darin, dass sie eine Antwort bei der individuellen Frage nach dem Glück bietet und zugleich „die Antwort auf die Glücksfrage, die historisch-spezifische Funktion und der jeweilige soziale Ort die Struktur von Texten und Typen“ (Gumbrecht 1979, S. 51) prägt. Der Begriff des Faszinationstyps umfasst also gerade jene reziproke Bezogenheit von Inhalt, Form und eher unterbewusst geleiteter Funktion des Erzählens, die Haferland für das konzeptuell oder thematisch überschriebene Erzählen der Vormoderne konstatiert und die er auf „eine[] vorgängige[], kulturell geprägte[] und verbürgte[] Modularität“ (Haferland 2018, S. 137) zurückführt:

Kulturell vorgeprägte Kognitionen, wie sie auch über Diskurse in den Diskursteilnehmern niedergelegt werden, leiten Dichter an, Erzählinhalte so zu fassen, dass sie diskurskompatibel und kompatibel mit der kulturell geprägten Wahrnehmung sind. Dichter scheinen in diesem Sinn eine eingeschränkte Freiheit der Disposition ihres stofflichen Vorwurfs zu besitzen. (Haferland 2018, S. 137f.)

Anders gesagt, die jeweilige Antwort, die ein Faszinationstyp wie das legendarische Erzählen bietet und die ein solches Erzählen strukturiert, ist abhängig vom Diskurs in dem die dazugehörige Frage gestellt wird und natürlich von wem diese gestellt wird. Die von Gumbrecht aufgestellte These, der Faszinationstyp Hagiographie beantworte die Frage nach dem individuellen Glück, mag zwar durchaus zutreffend sein,²⁸ sie entspringt allerdings einem sehr weit gefassten philosophischen Diskurs.²⁹ Die zuvor untersuchten Legenden sind vor dem Hintergrund der aufgezeigten thematisch-konzeptuellen Überschreibungen hingegen viel genauer zu verorten und zwar in einem religiösen Diskurs. Die Frage, auf die der Faszinationstyp Hagiographie in ihnen eine Antwort gibt, ist nicht die nach dem individuellen, eher unspezifischen Glück, sondern die Frage nach einem heiligmäßigen Leben.

Der Faszinationstyp Hagiographie Gumbrecht’scher Prägung ließe sich aus Sicht Haferlands auch in seinen narratologischen Entwicklungstendenzen präziser beschreiben.³⁰ Die These Haferlands, dass das „[m]ittelalterliche[] Erzählen in konzeptuell [oder thematisch; M.S.] überschriebenen Modulen [und Episoden; M.S.] [...] in der Moderne weithin aufgelöst [wird]“ (Haferland 2018, S. 143), legt nämlich nahe, dass eine solche Auflösung der bisherigen

Ordnung des Erzählens ferner Auswirkungen auf den Faszinationstyp Hagiographie hat. Gerade weil das Erzählen dieses Faszinationstyps in der Vormoderne genuin mittels konzeptuell oder thematisch überschriebener Module und Episoden realisiert wird. Insoweit aber Kanonisationen noch im 21. Jahrhundert stattfinden,³¹ gibt es also nicht nur diegetisches Material von Heiligen der Vormoderne, sondern ebenso der Moderne bzw. Postmoderne, welches für legendarische Erzählungen genutzt werden könnte. Die Beobachtungen Haferlands zu einem sich wandelnden Erzählen sind vor diesem Hintergrund für eine narratologische Analyse moderner Erzählungen von Heiligen und ihrer Heiligwerdung von besonderem Interesse.

Vor der exemplarischen Analyse (post)moderner Heiligenerzählungen bedarf es aber noch zweier Anmerkungen, die sich zunächst auf Erzählungen von Heiligen und ihrer Heiligwerdung richten, die dem mittelalterlichen Erzählen vorausgehen. Erstens sind dies die Prozessakten der spätantiken Märtyrerverfahren bzw. die episkopalen und ab dem späten 12. Jahrhundert kurialen Prozessakten der Kanonisationsverfahren.³² Diese Texte sind schon wegen ihrer juristischen Funktion und der sich daraus ergebenden formalen Struktur als „deskriptiv“ (Schmid 2008, S. 7–9) zu bezeichnen.³³ In ihnen wird das Geschehen der Heiligwerdung in einem festen Raum-Zeit-Kontinuum verortet, da nicht zuletzt durch die genaue zeitliche und räumliche Verortung die Legitimität des Verfahrens evoziert und schriftlich fixiert wird. Besonders deutlich wird dies in den spätantiken Märtyrerakten, die neben den typisch juristischen Formalia – der *martyros* ist letztlich als Zeuge ein Rechtsterminus –³⁴ ebenso das Verfahren chronologisch schildern samt der dazugehörigen Verhöre, Haftbedingungen bis zur eigentlichen Vollstreckung des Todesurteils. Zweitens die deskriptiven Vorläufer des legendarischen Erzählens der Vormoderne weisen aufgrund ihres Berichtcharakters in der formalen Struktur eben jene Merkmale auf, die Haferland als Differenzmerkmale des modernen Erzählens gegenüber dem vormodernen Erzählen benennt:

Durch Herstellung eines narrativen Kontinuums werden Modulübergänge nivelliert und verschwinden. Außerdem heften sich keine konzeptuellen Überschreibungen mehr an Module. Da beides nicht mehr zusammengeht, kommt es auch nicht mehr auf vergleichbare Weise zu motivationalen Sprüngen oder Brüchen. (Haferland 2018, S. 143)

Sieht man einmal von jenen Heiligen ab, die lediglich im legendarischen und vermutlich zunächst nur mündlichen Erzählen entstanden und nicht an institutionell, schriftsprachlich gesicherte Prozessakten einer Kanonisation rückgebunden sind, dann speist sich das vormoderne legendarische Erzählen zu einem nicht geringen Teil aus deskriptiven Textquellen.

Für die Analyse moderner volkssprachlicher Legenden, die wie die zuvor besprochenen vormodernen Legenden einer Legendensammlung entstammen, wird man zunächst mit einem

auffälligen Phänomen konfrontiert. Die Überlieferung bzw. revidierte Neuauflage von volkssprachlich konzipierten Legendensammlungen wie ‚Der Heiligen Leben‘ oder das ‚Passional‘ reißt mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ab.³⁵ Der aktuelle Buchmarkt hält im Hinblick auf Legendensammlungen des Mittelalters lediglich neuere Ausgaben einer Übersetzung der ‚Legenda aurea‘ bereit.³⁶ Die übrigen deutschsprachigen Legendensammlungen sind mehrfach wiederaufgelegte, um ‚neue‘ Heilige ergänzte Neukonzeptionen der Moderne (z.B. Auer 1965/Schamoni 1938)³⁷ und die neuesten Sammlungen wurden zu einem sehr großen Teil als Kinderbuch (z.B. Bolliger 2008) konzipiert.

In der hier exemplarisch untersuchten Ausgabe von Auer sind die enthaltenen Legenden knappe und meist um die 800 bis 1000 Worte umfassende Texte.³⁸ Den eigentlichen Legenden ist immer ein kurzer resümierender Absatz vorangestellt, der ikonographische oder historisch kontextualisierende Angaben, Quellenhinweise und Bibelzitate enthalten kann. Erst darauf folgt die Legende. Bspw. bietet die Legende für den heiligen Antonius (Auer 1965, S. 29f.) ganz schematisch, meist in einzelnen Hauptsätzen parataktisch aneinandergereiht folgende Aspekte: den Herkunftsort, das Geburtsjahr, sein Aussehen und Ansehen, seine Profession sowie seine Vorliebe für geistliche Literatur, sein Streben nach „Vollkommenheit in der Nachfolge Christi“, sein Leben als Asket und Eremit, die Versuchungen durch „Diabolus“, den „Durcheinanderwerfer“ – wie der Text sofort in Klammern ergänzt – das erhoffte Martyrium, die von ihm ausgehende Faszination sowie die Nachfolge durch „zahlreiche begeisterte Männer“, die „böse Auseinandersetzung um die Irrlehre des Arius“ und schließlich seinen Tod samt Angabe des Todesjahrs. Wie auch bei anderen Legenden folgt noch ein Resümee, das danach fragt, ob „das Leben dieses großen Asketen und wahrhaftigen Zeugen Christi nicht gerade unsere moderne Welt mit ihrer Ausschweifung, ihrem übertriebenen Luxus, ihrer Gottlosigkeit etwas zu sagen habe[]?“ Die derart angelegte Legende verliert gegenüber ihrem vormodernen Vorläufer jegliche Narrativität. In der parataktischen Reihung der Sätze sucht man vergeblich nach paradigmatisch gereihten Episoden. Diese Antoniuslegende und der in ihr evozierte Bericht über den Heiligen und seine Heiligwerdung sind rein deskriptiv. Eine Antwort auf die Frage nach einem heiligmäßigen Leben gibt dieser Bericht nicht. Vielmehr bedarf es des abschließenden Absatzes, um überhaupt eine, für die Rezipienten vielleicht relevante Frage an den Text zu stellen. Allenfalls die Märtyrerlegenden, die bereits auf vormodernen Fassungen beruhen, weisen narrative Züge auf. So lässt sich für die Legende der Katharina von Ägypten (Auer 1965, S. 402f.) klar der syntagmatische Basisnexus erkennen.³⁹ Allerdings sind die einzelnen Teile des Basisnexus äußerst knapp gehalten, so dass aus ihnen keine Module entstehen können. Auch in diesem Fall ist die Legende mit einem Umfang von etwas weniger

als 450 Wörtern darauf angelegt, vor allem Fakten über die Märtyrerin zu berichten. Noch auffälliger sind in Auers Legendensammlung Märtyrerlegenden, die von modernen Martyrien handeln. So etwa die Legende von Alois Grozde (Auer 1965, S. 18f.), die wiederum von einem einleitenden und einem resümierenden Absatz gerahmt wird. In ihr fehlt selbst der für Märtyrerlegenden typische syntagmatische Basisnexus. Die Legende beginnt quasi entgegen der typischen Zeitachse mit einem genauen Bericht über den Fund einer verstümmelten Leiche, unter genauer Angabe der Verstümmelungen, dem Fundtag und -ort sowie den am Fund beteiligten Personen, Kindern. Dem schon kriminaltechnisch anmutenden Bericht folgt ein biographischer Abriss über den gefundenen Toten, den Theologie Studenten Alois Grozde und noch ein kurzer Hinweis auf die besondere Frömmigkeit des Studenten sowie seinen „Lebenswunsch“ Priester zu werden. Die Legende schließt mit einer knappen Schilderung des Todestages, an dem er „verraten und im Dorfwirtshaus auf bestialische Weise ermordet“ wurde. Insofern Auers moderne Legenden nur von Heiligen berichten, unterliegen sie keiner narrativ evozierten Zeit- oder Raumstruktur.

Die als Kinderbuch konzipierte Legendensammlung Max Bollingers enthält insgesamt 45 Legenden und auch in dieser Ausgabe fällt zunächst ein allen Texten vorangestellter Tatsachenbericht auf, der die Rumpfdaten der Heiligen, ihrer Heiligwerdung sowie ihrer Verehrung enthält. Den deskriptiven und meist abgesetzten Abschnitten folgen allerdings kurze narrative Erzählungen. Dabei gelingt es Bollinger im Gegensatz zu Auer das syntagmatische Erzählen des chronologisch aufgebauten Basisnexus für vormoderne wie moderne Märtyrer umzusetzen. So wird etwa in der Legende vom heiligen Sebastian (Bollinger 2008, S. 13–15) wie auch in der Legende von Maximilian Kolbe (Bollinger 2008, S. 82–84) das jeweilige Geschehen von Verhaftung, Verhör, Folter, Urteil und Hinrichtung narrativ wiedergegeben, jedoch ohne dass dabei eigenständige Module entstehen, die das Geschehen oder die beteiligten Figuren vertikal gegen die horizontale Zeitachse des erzählten Plots abheben. Das Erzählen Bollingers gründet seine Narrativität in der Fokussierung auf einzelne, besonders hervorgehobene, exemplarische Situationen im Leben der Heiligen. Während dies im Falle der Märtyrer mit dem Basisnexus des Martyriums zusammenfällt, reduziert er das paradigmatische oder episodische Erzählen von Bekennern auf eine einzelne Episode, die somit nur ihrer eigenen Chronologie unterliegt. Dabei nutzt Bollinger vor allem jene Episoden, die von einem, wenn nicht dem für die Heiligen jeweils bekanntesten Wunder berichten. So etwa die Erzählung von den Meißner Domschlüsseln, die der heilige Bischof Benno auf seiner Flucht in die Elbe wirft und die bei seiner Rückkehr in einem für ihn zubereiteten Fisch wiedergefunden werden (Bollinger 2008, S. 63f.). Der narrativ entfaltete Wunderbericht aus dem Leben eines Heiligen

ist gegenüber den vormodernen legendarischen Erzählungen punktuell und wird erst im Kontext des deskriptiven Vorspanns zur Legende.

Für die hier exemplarisch analysierten Legendensammlungen der Moderne kann klar eine vom vormodernen legendarischen Erzählen abweichende Textstruktur konstatiert werden. Allerdings scheint dies weniger dem Umstand geschuldet, dass das modulare bzw. episodische Erzählen der mittelalterlichen Legendensammlungen zu Gunsten eines anderen Erzähltyps aufgelöst werden. Anders als es die Analysen Haferlands für die volkssprachlichen Romanerzählungen des Mittelalters beschreiben, ist die Differenz zwischen dem vormodernen und modernen legendarischen Erzählen in Legendensammlungen nicht oder zumindest nur geringfügig in einer abweichenden narrativen Struktur und chronologischen Ordnung des Erzählens begründet. Viel eher liegt der Unterschied im Modus der textuellen Präsentation. Während die volkssprachlichen Legenden in ‚Der Heiligen Leben‘ oder dem ‚Passional‘ in der Darstellung der Heiligen und ihrer Heiligwerdung narrativ verfahren, sind die modernen Sammlungen dafür deskriptiv angelegt. Moderne Legendensammlungen nähern sich in ihrem Darstellungsmodus also wieder jenen institutionell rückgebundenen Texten an, die von den Prozessen und Heiligsprechungsverfahren berichten. Das von Haferland für den modernen Rezipienten wesentliche „narrative Kontinuum“ (Haferland 2018, S. 143 u.ö.), in dem Zeit, Raum und Situation so rückgebunden werden, dass Sprünge und Brüche im Erzählen mental aufgelöst werden können, ist für die moderne Legende ein deskriptives Kontinuum. Insofern moderne Legenden aber nicht mehr als Narration, sondern vielmehr als Deskription verfasst werden, ist der Faszinationstyp des legendarischen Erzählens in der (Post)Moderne verschwunden.

5. Fazit

Harald Haferlands Studie zum vormodernen und modernen Erzählen vermag neue Perspektiven auf das legendarische Erzählen zu eröffnen. Zum einen können mit dem Fokus auf die thematischen oder konzeptuellen Überschreibungen weitreichende Aussagen zur motivationalen Struktur und der Ordnung des Erzählens von Legenden gemacht werden. Dabei zeigt sich eine Verschränkung der horizontal angelegten, finalen Motivation des Legendenplots mit den vertikal ausgerichteten, thematischen Überschreibungen, die in ihrer metonymischen Verdichtung die horizontale Motivation und Chronologie des Erzählens stützen. Zudem wird in der Zusammenschau der motivationalen Ebenen offenbar, wie der Legendenplot und die darin erzählte Zeit in der strukturellen Anlage des legendarischen Erzählens in einen Heils-Plot

und eine Heils-Zeit gewandelt werden. Zum anderen zeigen die Analysen moderner Legenden, dass diese einem klaren Raum-Zeit-Kontinuum unterworfen sind. Allerdings entspringt dies weniger einem gewandelten Modus des Erzählens, wie ihn Haferland für das romanhafte Erzählen konstatiert, als vielmehr einem anderen textuellen Darstellungsmodus. Das legendarische Erzählen in Legendensammlungen der Vormoderne wandelt sich in den Sammlungen der Moderne zu Legendenberichten, Narration und die Zeit des Erzählens werden durch Deskription und die Chronologie des Berichtens ersetzt. Der Faszinationstyp Hagiographie schwindet und gibt keine narrativ entfaltete Antwort mehr auf ein heiligmäßiges Leben in der Postmoderne.

Andere Erzählformen, die nicht einem legendarischen Heilskonzept unterliegen, berichten heute vom Leben der Heiligen.⁴⁰ In Michael Köhlmeiers ‚Der Mann, der Verlorenes wiederfindet‘ (2017) wird die Legende des heiligen Antonius von Padua zu einer postmodernen Novelle, in der das einzigartige, unerhörte Ereignis intern auf den erst sterbenden Antonius fokalisiert erzählt wird. Das narrativ entworfene Raum-Zeit-Kontinuum ist der Todestag des Heiligen, der auf dem Marktplatz von Arcella nach seiner letzten Predigt vor einem, auf die Heiligwerdung wartenden Publikum verstirbt. „Alle wollten Zeuge sein, wenn Gott seinen Heiligen zu sich holte. [...] Sie wollten einander versichern, dass es gleich geschehen würde, das Unausdenkbare.“ (Köhlmeier 2017, S. 10). Von diesem narrativen Angelpunkt kann der Erzähler in Analepsen das Leben des Sterbenden erzählen, indem er Erinnerungen des Antonius, aber auch der Anwesenden präsentiert. Der Erzähler erscheint dabei als „Chronist“, der von einem textimmanenten Publikum angespornt wird: „Erzähl, Chronist! – Erzähl uns aus seinem Leben! Wie war es, als Antonius seine erste Rede gehalten hatte? Wie war es dazu gekommen?“ (Köhlmeier 2017, S. 33). Dabei erscheint der Erzähler sehr zuverlässig, weil ausführlich erzählend und auch auf Intimes – nur durch interne Fokalisierung erfahrbares – eingehend. Er ist dabei so ausführlich, dass die textimmanente Zuhörerschaft die Erzählzeit, die der Chronist für seine Analepsen und Kommentare aufbringt, zu lang wird. Gleich den Wartenden auf dem Marktplatz von Arcella treibt die Ungeduld des textimmanenten Publikums den Erzähler an „mach schon, Chronist“ (Köhlmeier 2017, S. 156), es endlich geschehen zu lassen, die Zeit bis zur Heiligwerdung zu verkürzen und Antonius sterben zu lassen. Es ist die Ironie einer modernen Erzählung und eines in seiner Erzählzeit getriebenen Erzählers, die nur zu berichten wissen, dass in diesem entscheidenden Moment des „[u]nausdenkbaren“ Geschehens alle schliefen.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

- Legendensammlungen
- Auer, Ludwig: Sie lebten für Gott. Heiligenlegenden, Donauwörth 1965 [zuerst von Auer, Wilhelm: Heiligen-Legende für Schule und Haus, München 1890].
- Bischnau, Pater Otto: Das Leben der Heiligen Gottes nach den besten Quellen bearbeitet, Einsiedeln 1880.
- Bolliger, Max: Die schönsten Heiligenlegenden. Mit Illustrationen von Thönissen, Ute, Freiburg 2008.
- Brand, Margit u.a. (Hrsg.): Der Heiligen Leben. Bd. I (Texte und Textgeschichte 44), Tübingen 1995.
- Brand, Margit u.a. (Hrsg.): Der Heiligen Leben. Bd. II (Texte und Textgeschichte 51), Tübingen 2004.
- Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Die Heiligenlegenden des Mittelalters, hrsg., neu übersetzt und mit einem ausführlichen Anhang versehen von Hackemann, Matthias, Köln 2008.
- Reblin, Klaus: Drachentöter, Sternegucker und schöne Frauen. Heiligenlegenden neu gelesen, Freiburg 2018.
- Rütgers, Severin: Der Heiligen Leben und Leiden anders genannt das Passional, 2 Bd., Winterteil und Sommerteil, Leipzig 1913.
- Schamoni, Wilhelm: Das wahre Gesicht der Heiligen, Hildesheim 1966 [zuerst Leipzig 1938].
- Alois Grozde
- Alois Grozde, in: Auer, Ludwig: Sie lebten für Gott. Heiligenlegenden, Donauwörth 1965, S. 18f.
- Antonius der Große
- Von santt Anthonius dem ainsidel, in: Der Heiligen Leben. Bd. II (Texte und Textgeschichte 51), hrsg. von Margit Brand u.a. Tübingen 2004, S. 394–398.
- Antonius, in Auer, Ludwig: Sie lebten für Gott. Heiligenlegenden, Donauwörth 1965, S. 29f.
- Antonius von Padua
- Köhlmeier, Michael: Der Mann der verlorenes wiederfindet, Frankfurt a.M. 2017.

- Benno Der Schlüssel zum Dom, in: Bolliger, Max: Die schönsten Heiligenlegenden. Mit Illustrationen von Thönissen, Ute, Freiburg 2008, S. 63f.
- Gregor der Große Thomas Mann: Der Erwählte, Hamburg 1951.
Hartmann von Aue: Gregorius (ATB 2), hrsg. von Hermann Paul, Tübingen 1966.
- Katharina von Ägypten Katharina, in Auer, Ludwig: Sie lebten für Gott. Heiligenlegenden, Donauwörth 1965, S. 402f.
- Margaretha von Antiochien Von sand Margreta, in: Der Heiligen Leben. Bd. I (Texte und Textgeschichte 44), hrsg. von Margit Brand u.a. Tübingen 1995, S. 230–233.
- Maximilian Kolbe Wer sein Leben hingibt, in: Bolliger, Max: Die schönsten Heiligenlegenden. Mit Illustrationen von Thönissen, Ute, Freiburg 2008, S. 82–84.
- Sebastian Von Pfeilen durchbohrt, in: Bolliger, Max: Die schönsten Heiligenlegenden. Mit Illustrationen von Thönissen, Ute, Freiburg 2008, S. 13–15.

2. Sekundärliteratur

- Bachorski, Hans-Jürgen/Klinger, Judith: Religiöse Leitbilder und erzählerisches Spiel, in: Grözinger, Karl E./Rüpke, Jörg (Hrsg.): Literatur als religiöses Handeln? Berlin 1999, S. 99–133.
- Bachtin, Michail M.: Der Held im polyphonen Roman, in: ders.: Literatur und Karneval: zur Romantheorie und Lachkultur, München 1969, S. 86–100.
- Baumeister, Theofried: Zur Entstehung der Märtyrerlegende, in: Gemeinhardt, Peter/Leemans, Johan (Hrsg.): Christian Martyrdom in Late Antiquity (300–450 AO). History and Discourse, Tradition and Religious Identity (Arbeiten zur Kirchengeschichte 116), Berlin/New York 2012, S. 35–48.
- Bleumer, Hartmut: ‚Historische Narratologie?‘ Metalegendarisches Erzählen im Silvester Konrads von Würzburg, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven (Trends in Medieval Philology 19), Berlin/New York 2010, S. 231–261.

- Bloomfield, Morton W.: Episodic Motivation and Marvels in Epic and Romance, in: Ders. (Hrsg.): *Essays and Explorations. Studies in Ideas, Language, and Literature*, Cambridge 1970, S. 96–128.
- Ecker, Hans-Peter: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherungen an eine literarische Gattung (Germanistische Abhandlungen 76)*, Stuttgart/Weimar 1993.
- Egidi, Margreth: *Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende*, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2009, S. 607–657.
- Feistner, Edith: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation (Wissensliteratur im Mittelalter 20)*, Wiesbaden 1995.
- Fleith, Barbara: *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea (Subsidia hagiographica 72)*, Brüssel 1991.
- Frank, Karl Suso/Mischlewski Adalbert: *Art. Antonius der Eremit*, in: *LexMA*, Bd. 1 (2000), Sp. 731f.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie*, in: Cormeau, Christoph (Hrsg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*, Stuttgart 1979, S. 37–84.
- Hammer, Andreas: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional (Literatur – Theorie – Geschichte 10)*, Berlin/Boston 2015.
- Haferland, Harald: *Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden*, in: *Euphorion* 99 (2005), S. 323–364.
- Haferland, Harald: *Verschiebung, Verdichtung, Vertretung. Kultur und Kognition im Mittelalter*, in: *IASL* 33 (2009), S. 52–101.
- Haferland, Harald: *Kontingenz und Finalität*, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur (Historische Semantik 13)*, Göttingen 2010, S. 337–363.
- Haferland, Harald/Schulz, Armin: *Metonymisches Erzählen*, in: *DVjs* 84 (2010), S. 3–43.
- Haidu, Peter: *The Episode as Semiotic Module in Twelfth-Century Romance*, in: *Poetics Today* 4 (1983), S. 655–681.
- Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz (Forschungsinstitut für Neuere Philologie Leipzig: Neugermanistische Abteilung 2)*, Halle (Saale) 1930 [Neudruck: Darmstadt 1958].

- Köbele, Susanne: *heilicheit* durchbrechen. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik, in: Hamm, Berndt (Hrsg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6), Stuttgart 2007, S. 147–169.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: PBB 134,3 (2012), S. 365–404.
- Krafft, Otfried: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstliche Kanonisation vom Mittelalter bis zur Reformation (Archiv für Diplomatik 9), Köln/Weimar/Wien 2005.
- Kuhn, Hugo: Versuch über das 15. Jahrhundert in der deutschen Literatur, in: Gumbrecht, Hans Ulrich (Hrsg.): Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters (Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters 1), Heidelberg S. 18–38.
- Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. M. 1976.
- Markhoff, Ulrike: Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Recht (Münsteraner Studien zur Rechtsvergleichung 89), Münster 2002.
- Münkler, Marina: Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in der Historia von D. Johann Fausten und den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/New York 2009, S. 25–61.
- Otto, Rudolf: Das Heilige, Breslau 1920.
- Rosenfeld, Helmut: Die Legende, Tübingen 1961.
- Schimmelpfennig, Bernhard: Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig? in: Schimmelpfennig, Bernhard u.a. (Hrsg.): Papsttum und Heilige; Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze, Neuried 2005, S. 409–432.
- Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, Berlin 2008.
- Schulmeister, Rolf: Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende (Geistes- und Sozialwissenschaftliche Dissertationen 16), Hamburg 1971.
- Seidl, Stephanie: Blendendes Erzählen. Narratologische Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters (Münchner Texte und Quellen zur Literatur des Mittelalters 141), Berlin/Boston 2012.
- Standke, Matthias: Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 91), Berlin/Boston 2017a.
- Standke, Matthias: Der Held im Wald der Stimmen. Zur programmatischen Dialogizität des ‚Wigalois‘, in: ZfdPh 136, 3 (2017b), S. 343–362.

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.

Strohschneider, Peter: Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende, in: Felten, Franz J. [u.a.] (Hrsg.): Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag, Köln [u.a.] 2009, S. 571–588.

Strohschneider, Peter (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/New York 2009.

Traulsen, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘ (Hermea 143), Berlin/Boston 2017.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomie Abt. 3), Tübingen 1922.

Weitbrecht, Julia: *Imitatio* und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel, in: PBB 134,2 (2012), S. 204–219.

Wetzstein, Thomas: Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 28), Köln/Weimar/Wien 2004.

Anschrift des Autors:

Dr. Matthias Standke

Universität Paderborn

Institut für Germanistik und Vergleichende Literaturwissenschaft

Warburger Str. 1000

33098 Paderborn

E-Mail: matthias.standke@uni-paderborn.de

¹ Genau genommen spricht Haferland lediglich von Heiligenleben, nicht von Legenden und bezieht sich in seiner Anmerkung (Nr. 24) zur „Einbringung von *unmotivated episodes*“ auf Überlegungen Morton W. Bloomfields, der dies als charakteristischen Übergang eines Erzählens „from epic to romance“ begreift. Haferland führt in der Folge aus, dass er unter *unmotivated episodes* paradigmatische Verknüpfungen versteht. Vgl. dazu Haferland 2018, S. 115 und dort Anm. 24 (Hervorhebungen im Orig.); außerdem Bloomfield 1970, S. 96–128.

² Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier allein einige narratologisch ausgerichtete Arbeiten der letzten Jahre in chronologischer Folge genannt, die die Forschung zu volkssprachlichen Heiligenlegenden hervorgebracht hat: Dazu rechne ich auch die bereits ältere Arbeit von Gumbrecht 1979, S. 37–84; die wohl umfangreichste Arbeit der

Neugermanistik von Ecker 1993; grundlegend für die mediävistische Forschung Feistner 1995; aus kultur- wie literaturwissenschaftlicher Sicht eröffnen die Studien von Peter Strohschneider neue Ansätze, besonders die narratologisch wie institutionsgeschichtlich ausgerichtete Studie zum Alexius, siehe Strohschneider 2002, S. 109–147; an der Schnittstelle zum epischen bzw. höfischen Legendenerzählen steht die Untersuchung zum Metonymischen Erzählen von Haferland 2005, S. 323–364; in einem von Peter Strohschneider herausgegebenen Sammelband zur ‚Literarischen und religiösen Kommunikation‘ sind zwei wichtige kulturwissenschaftlich geprägte Arbeiten zum Erzählen von Heiligkeit enthalten, zur Individualität Münkler 2009, S. 25–61 und aus gabenetheoretischer Perspektive Egidi 2009, S. 607–657; für anhaltende Diskussionen zum Verständnis von erzählter Heiligkeit in Legenden sorgte Bleumer 2010, S. 231–261; gegenüber der von Feistner postulierten Zweiteilung des legendarischen Erzählens im Hinblick auf Bekenner- und Märtyrerlegenden wird zunehmend der jeweilige Heiligkeitstypus für die narratologische Analyse der Texte stark gemacht, das zeigt etwa Seidl 2012; anregend für die Analyse der narrativ entworfenen Medialität von Legenden ist besonders die das Legendenspiel miteinbeziehende Studie von Weitbrecht 2012, S. 204–219; eine narratologische Neuorientierung forderte mit Blick auf die zunehmende Theoretisierung der Forschung Köbele 2012, S. 365–404; eine erzähltheoretische Erweiterung auf die Erzählung gegenüber der Strohschneider’schen Perspektive auf das Erzählen der Legenden und eine Abwendung von Heiligkeit als Differenzkategorie zu Gunsten ihrer Ambiguität bietet Hammer 2015; einen weiteren Heiligkeitstypus sowie die narrative wie semantische Funktion von Freundschaft für das legendarische Erzählen analysiert Standke 2017a.

³ Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe von Brand 2004, S. 394–399.

⁴ Zu diesen Angaben bietet das Lexikon des Mittelalters einen ersten und bibliographisch weiterführenden Einblick, siehe Frank/Mischlewski 2000, Bd. 1 Sp. 731f. Die Rezeptionsgeschichte der ‚Vita Antonii‘ für das volkssprachliche ‚Väterbuch‘ bietet neuerdings Traulsen 2017, S. 76–81; er versteht die ‚Vita Antonii‘ zudem als „Paradigma“ nicht nur für die Eremitenbewegung der Spätantike, sondern auch für die literarische Ausgestaltung von Eremitenlegenden.

⁵ Siehe wiederum Feistner 1995, S. 26–33. Ich weise daraufhin, dass Feistner allerdings nur die Aspekte von Verhör, Folter und Urteil als Basisnexus versteht, Verhaftung und Hinrichtung sind in ihrem Verständnis Teile der Vor- bzw. Nachgeschichte, die wiederum morphologischer Bestandteil einer Märtyrerlegende sind. Siehe dazu bereits meine Ausführungen an anderer Stelle, Standke 2017a, S. 9–12.

⁶ Zitiert wird im Folgenden nach Brand 1995, S. 230–233.

⁷ Dazu wiederum Feistner: „Im Unterschied zu den Elementen des Basisnexus, die die Zielrichtung des Geschehens auf syntagmatischer Ebene vorgeben, stehen die Elemente Folter [Bekehrung; M.S.] und Wunder auf einer hierarchisch anderen Stufe: Sie sind nicht nur in ihrer Zahl beliebig addier- und reduzierbar, sondern auch in ihrer Abfolge austauschbar, ohne daß deshalb schon notwendig der Geschehenszusammenhang selbst angetastet würde.“ vgl. Feistner 1995, S. 28.

⁸ Diese fehlende Darstellung der Märtyrerlegende und die oben erwähnten verallgemeinernden Aussagen zum legendarischen Erzählen, die eigentlich nur die Bekennerlegende betreffen, führen zu dem Eindruck, Haferland unterscheidet das legendarische Erzählen gar nicht und es falle gänzlich in seine Kategorie des episodischen Erzählens.

⁹ Im Bezug auf den syntagmatischen Basisnexus wird die Ersetzung besonders deutlich, denn Haferland bezieht sich nicht nur, sondern verweist sogar bei der hier zitierten Definition des modularisierten Erzählens auf Peter Haidus narratologische Studie *The Episode as Semiotic Module in Twelfth-Century Romance*. In der entsprechenden Fußnote heißt es: „Haidu bestimmt den Episodenbegriff als Fehlen eines **sequentiellen Nexus** („one basic element in our definition of episode is the lack of sequential motivation“, S. 658).“ Vgl. Haferland 2018, S. 118 Anm. 28 (Hervorhebung M.S.).

¹⁰ Die von mir vorgenommene Differenzierung des Haferland’schen Instrumentariums beziehen sich freilich auf legendarische Texte, die umfangreichen Legendensammlungen (‚Passional‘, ‚Der Heiligen Leben‘ etc.) entnommen sind. Für die im Mittelalter ebenfalls in der Volkssprache verfassten Legendenromane (etwa den ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue) oder aber komplexe Einzellegenden, wie die Konrads von Würzburg oder Reinbots von Durne, müssten weitere Unterscheidungen vorgenommen werden bzw. liegt in einigen dieser Legenden, trotz episodischer Struktur vermutlich modularisiertes Erzählen vor. Eine genauere Analyse kann hier jedoch nicht geleistet werden.

¹¹ Haferland bezieht sich dafür vor allem auf Lugowskis Göttinger Dissertationsschrift aus dem Jahr 1931 ‚Die Form der Individualität im Roman‘ (2. Auflage 1976).

¹² Den Durchbruch der Transzendenz in die Immanenz benennt bereits Max Wehrli im Hinblick auf das Wunder, welches als „Übernatürliches“ in das „Natürliche“ einbricht, als „Signatur [...] der Legende“ (Wehrli 1969, S. 158). Peter Strohschneider sieht die Legende bzw. ihr Erzählen hingegen als literarisches Medium der Institutionalisierung von Charisma, wodurch „[u]nter ihren [scil. die Legende; M.S.] sprachlichen, medialen und soziokulturellen Bedingungen [...] der kontingente, ereignishaft Durchbruch von Transzendenz ins Diesseits tradierungsfähig und institutionenkompatibel [wird].“ (Strohschneider 2009, S. 586). Andreas Hammer (2015, S. 3–10) ergänzt diese Ausführungen, wenn er den „Einbruch der Transzendenz in die Immanenz“ (zuerst S. 3) nicht allein auf das Erzählen rückspiegelt, sondern auch auf die Erzählung, die im Hinblick auf das Erzählen von Heiligkeit immer schon mit dem „Zeichen einer providentiellen Vorbestimmtheit“ (S. 5) motivational markiert ist

und sich insofern daran abarbeiten muss. Auf diese Aspekte komme ich im Hinblick auf die Typisierung der Legende zurück.

¹³ Zum Textkorpus siehe ausführlich Haferland 2018, S. 184–187.

¹⁴ Ähnlich formuliert es Michail Bachtin (1969, S. 86–100) mit Bezug auf die Polyphonie bzw. Dialogizität des modernen Romans, in Bezug auf eine emanzipierende Figurendarstellung hält er fest: „es [kommt] nicht darauf an, was [ein Held in der Welt darstellt, sondern darauf, was die Welt für den Helden, was der Held für sich selber darstellt“ (S. 86) und der Held „ist stets bestrebt, die abrundende und ihn gleichsam abtötende Einfassung der fremden Worte über ihn zu zerstören“ (S. 99). In der hier beschriebenen Emanzipation der Figuren gegenüber dem Erzählen, also dem Loslösen aus der von Lugowski beschriebenen Isolation durch das Erzählen, liegt m. E. die Differenz zum vormodernen Erzählen und der narrativen Darstellung von Heldenfiguren (siehe dazu an anderer Stelle Standke 2017b, 360–362).

¹⁵ Anzumerken gilt, dass sich Hammer hierbei explizit auf Harald Haferlands Ausführungen zum kontingenten Erzählen (Haferland 2010, S. 356f.) und zum metonymischen Erzählen in der Legende (Haferland 2005, S. 343–348) bezieht.

¹⁶ Gegenüber Lugowski (1976, S. 27) und mit diesem auch gegenüber Hammer (2015, S. 9; und ähnlich 2013, S. 175f.) geht Haferland (2018, Anm. 73) nicht davon aus, dass sich ein derartiges Erzählen auf ein ‚mythisches Analogon‘ zurückführen lasse.

¹⁷ Mit Harald Haferland und Armin Schulz kann man diese ‚jenseitige‘ Verbindung noch genauer als ‚vertikale Verknüpfung‘ gegenüber dem horizontal verbundenen und final motivierten syntagmatischen Handlungsverlauf der einzelnen Episoden beschreiben, was sie auf ein ‚metonymisches Erzählen‘ zurückführen und für den *Wigalois* exemplifizieren. Siehe dazu Haferland/Schulz 2010, S. 10 und 41f.

¹⁸ Haferland verweist selbst auf eine ausführlichere Diskussion des Phänomens der ‚metonymischen Verdichtung‘ an anderer Stelle, siehe Haferland 2009.

¹⁹ Zur performativen Funktion der *imitatio* in der Legende siehe bereits Schulmeister (1971), der darin sogar eine Gattungskonstitutve erkannte (S. 59), sowie Weitbrecht (2012), die sehr konzise die Medialität dieser Funktion herausstellt und im Rahmen der Erzähllogik der Legende (und des Legendenspiels) reflektiert. Münkler (2009) macht zudem auf den Umstand aufmerksam, dass die ‚supererogatorischen Leistungen‘ (S. 28) eines Heiligen nur bedingt zur Nachahmung anhalten, weil diese sowohl für die Rezipienten eine eben nur schwer zu wiederholende Ausnahmehandlung darstellen als auch die darauf basierende ‚Exklusionsindividualität‘ (S. 36) des Heiligen in Frage stellen würde.

²⁰ Zu den Zusammenhängen von Heil, Heiligkeit, dem Faszinosum des Einmaligen bzw. Außergewöhnlichen und seiner charismatischen Wirkmacht siehe bereits Max Weber 1922, hier 144–148.

²¹ Max Weber sieht dies aus soziologischer Perspektive in der ‚außeralltäglichen [...] Qualität einer Persönlichkeit‘ (Weber 1922, S.). Hingegen verortet Rudolf Otto den ‚qualitativen Gehalt des Numinosen‘ phänomenologisch in einer ‚Kontrastharmonie‘ eines ‚abdrängenden tremendum‘ und dem ‚eigentlich Anziehende[n], Bestrickende[n], Faszinierende[n]‘ Faszinosum (Otto 1920, S. 39; Hervorhebungen im Orig.).

²² Die Komplexität dieser Zuschreibungskategorie hat Susanne Köbele (2007, S. 148) luzide an der einfachen Gegenüberstellung von ‚heilig sein und heilig genannt werden‘ ausgearbeitet. Sie unterscheidet dabei folgende Varianten: erstens ‚Amtsheiligkeit [gegenüber; M.S.] harismatisch-personale[r] Heiligkeit‘; zweitens ‚Exklusivität (aussondernde ‚Elite-Heiligkeit‘) und Gemeinschaftsbezug (*Communio Sanctorum*)‘; drittens die daraus folgende Differenzierung in ‚ein[en] absolute[n] Begriff von Heiligkeit – der kommt nur Gott zu –, und ein[en] relative[n] Begriff von Heiligkeit, der von jenem ersten abgeleitet gedacht ist und sich ausdehnt auf alles, was zur Heiligkeit Gottes in Beziehung steht: auf Personen, Dinge, Gegenstände, Räume, Zeiten, Texte. Dieser zweite, relative Begriff von Heiligkeit, der an dem ersten teilzuhaben beansprucht, gilt zugleich als Normbegriff.“

²³ Hier sei nicht unerwähnt, dass Haferland an anderer Stelle (2005, S. 131–141) selbst in Bezug auf die Legende von ‚metonymischen Erzählen‘ spricht, welches sich in Form von ‚metonymischen Manifestationen des Heiligen‘ auf mehreren Textebenen ‚kontiguitär‘ ansiedelt und welches auf der Basis eines allgemeinen ‚metonymischen Wahrnehmungskonzeptes‘ aufgeschlüsselt werden kann.

²⁴ Ähnlich bereits Hammer, er formuliert, dass das legendarische Erzählen ‚Geschichte in Heilsgeschichte und Zeit in Zeitlosigkeit überführt‘, allerdings bezieht er seine Aussagen erstens auf eine andere Legendensammlung ‚Das Passional‘ und zweitens auf dessen poetische Gesamtstruktur, wie auch auf die Struktur der einzelnen Legenden, die im Hinblick auf das vom Ende (dem Tod!) aus perspektivierte Leben Christi konzipiert sind (Hammer 2013, S. 181).

²⁵ Strohschneider merkt an, dass das Gebet am Ende einer Legende als Konnex zwischen der symbolischen Verweisung auf Heiligkeit innerhalb der Legende und einer konkreten Frömmigkeitspraxis der Rezipienten zu verstehen ist. Gebete dienen dabei als Schnittstelle, denn sie ermöglichen nicht nur die entpersonalisierte und entzeitlichte Sicht auf eine allgemeine Heilszeit bzw. Heilsgeschichte, sie erlauben umgekehrt, gerade in der namentlichen Anrufung der jeweiligen Heiligen auch eine für den kultischen Nachvollzug wichtige Bezugnahme. Strohschneider verweist hierfür auch auf Hans Blumbergs Idee der ‚Apellationsfähigkeit‘ (Strohschneider 2002, S. 118f., hier vor allem auch Anm. 29).

²⁶ Eine der letzten Neuauflagen im erwähnten Sinne besorgte 1913 Severin Rütgers, dessen zweibändige Ausgabe auch Holzschnitte der Lübecker Inkunabel des niederdeutschen ‚Der Heiligen Leben‘ von 1492 enthält (weitere

Angaben zur Inkunabel siehe unter GW 11503). Bereits 1880 veröffentlichte der Benediktinerpater Otto Bischnau eine narratologisch gesehen gänzlich abweichende Legendensammlung unter ähnlichem Namen ‚Das Leben der Heiligen Gottes‘. Bitschnaus Prosalegendar kommt den Ansprüchen eines modernen Erzählens im Haferland’schen Sinne nach, was auch die große Zahl der Nachdrucke und Neuauflagen belegt (1885 erschien die 5. Auflage; und noch 1941 die 13. Neuauflage).

²⁷ Ähnlich auch der von Hans-Peter Ecker verfolgte Ansatz, der inspiriert durch Gumbrechts These, allerdings kulturanthropologische Entwicklungstendenzen aufzeichnet (Ecker 1993, vor allem S. 41–92). Gumbrechts Begriff geht auf eine Idee Hugo Kuhns zurück und dient einer adäquaten Beschreibung von Entwicklungstendenzen der Legende über einen längeren Zeitraum in narratologischer, rezeptionsästhetischer wie sozialgeschichtlicher Hinsicht. Hugo Kuhns Idee des ‚Faszinationstyps‘ hat eine längere theoretische Vorgeschichte, die Gumbrecht (1979, S. 37–47) ausführlich expliziert. In den Schriften Kuhns finden sich allerdings nur die Begriffe „Faszinationsbereich(e)“ und Faszinationsgebiet(e)“ in einem 1977 vorgetragenen und erst 1980 (S. 29, 31 und 38) posthum veröffentlichten Aufsatz zur spätmittelalterlichen Sozialgeschichte. In der Auseinandersetzung mit dem bis heute schwierigen Begriff der Gattung versuchten Kuhn und Gumbrecht mit dem Begriff des Faszinationstyps nicht nur eine neue Terminologie einzuführen, sondern eine konzeptuell neue Perspektive für eine komparatistische Textanalyse zu etablieren. Im Zentrum steht dabei die Idee „die erschwering Phänomene der Polymorphie von Funktionen und Polyfunktionalität von Formen“ (Gumbrecht 1979, S. 43) in einer Zusammenschau analytisch fruchtbar zu machen. Problematisiert wurden so vor allem zwei Aspekte der gattungsgeschichtlichen Forschung (Gumbrecht 1979, S. 44f.), der der Institutionalität, als gattungskonstitutiver Abhängigkeit von Textform und Funktion, sowie der der Intentionalität, als bewusster Interessen- bzw. Funktionszuschreibung an eine bestimmte Textform.

²⁸ Auf die Offenheit der Frage verweist bereits Traulsen, der im Hinblick auf seinen Untersuchungsgegenstand ebenfalls von einem religiösen Kontext ausgeht, wenn er für das ‚Väterbuch‘ auf „eine Vielzahl von Graduierungen zwischen Katechese und Selbstvergewisserung“ verweist (Traulsen 2017, S. 30).

²⁹ Siehe dazu bereits die Ausführungen Gumbrechts zur Glücksfrage, die er an einer Darstellung Odo Marquards orientiert (Gumbrecht 1979, S. 51 und hier Anm. 28 sowie 55f.). Die Frage nach dem Glück erlaubt Gumbrecht, wohl auch in Anlehnung an André Jolles (1930, S. 60f. und 264f.), einen sehr offenen Perspektive darauf, was Hagiographie ist und weswegen er im letzten Abschnitt seines Artikels (Gumbrecht 1979, S. 79–84) für das 20. Jahrhundert gerade auch auf Erzählungen von Sprotlern (Fußballern) und das Fanverhalten eingeht.

³⁰ Zum einen weil Gumbrecht entgegen dem behaupteten Mehrwert seines eigenen Ansatzes zwar Form und Funktion in ihrem reziproken Verhältnis untersucht hat,³⁰ dabei aber vor allem die diskursiven Einwirkungen auf Seiten der Funktion, weniger die Entwicklungen der narrativen Struktur berücksichtigt hat.³⁰ Siehe dazu nochmals den bei Gumbrecht sogar mit „Dilemma“ betitelten einleitenden Abschnitt zur rezenten Gattungstheorie und Gattungsgeschichte (Gumbrecht 1979, S. 37–43). Wobei es dennoch festzuhalten gilt, dass Gumbrecht (1979) in seiner komparatistischen Analyse von Legenden bereits klar zwischen „episodischer“ (zuerst S. 48) bzw. „paradigmatischer“ (zuerst S. 53) oder „parataktischer“ (zuerst S. 56) und „linearer“ (zuerst S. 52) Erzählstruktur unterscheidet. (Feistner lehnt ihre typologisch festgeschriebenen Termini des syntagmatischen und paradigmatischen Erzählens indirekt an diese Unterscheidung an [Feistner 1995, S. 84].) Zum anderen weil Haferland in seinen Ausführungen die diskursiven Einwirkungen auf Funktion und Form des Erzählens von den strukturellen Veränderungen der Form her analysiert.

³¹ Sieht man einmal vom Pontifikat Johannes Pauls II. ab, in dem mit 482 Heiligsprechungen mehr Kanonisationen erfolgten als in den 500 Jahren zuvor zusammen, spricht Papst Franziskus allein in diesem Jahr, am 13.10.2019, insgesamt fünf Personen heilig.

³² Die vermutlich erste und in ihrer Wirkmacht für die Eigengeschichte des kurialen Vorrechts einer Kanonisation nicht zu unterschätzende päpstliche Heiligsprechung ist die des heiligen Bischofs Ulrich von Augsburg am 3. Februar 993 durch Papst Johannes XV. (siehe zur wissenschaftlichen Diskussion darüber Schimmelpfennig, S. 414–422). Bereits 1171/72 verfasst Papst Alexander III. die Dekretale *Audivimus*, die die Heiligsprechung als Kanonisation an den päpstlichen Stuhl bindet. Gregor IX. übernimmt dieses mit leichten Veränderungen 1234 in seine eigene Dekretalensammlung *Liber extra*. Deren institutionelle Wirkmächtigkeit wird 1588 durch Papst Sixtus V. mit der Errichtung einer entsprechend zuständigen kurialen Behörde, der Ritenkongregation, gesteigert. Zur kirchenrechtlichen Entwicklung siehe Markhoff 2002, S. 30–32; zur historischen Verortung Wetzstein 2004 sowie Krafft 2005, S. 102–105 und 416–421.

³³ Schon Rosenfeld (1961, S. 29) merkt zur Differenz der vorausgehenden Texte an, dass die Märtyrerakten „dichterisch überarbeitet und ausgeschmückt [...], [d]ie Aszetenideale [] in belletristischen Mönchswiten verherrlicht [wurden].“

³⁴ Zur begrifflichen Vorgeschichte des Märtyrers siehe Baumeister 2012, S. 35–42.

³⁵ Zur Entstehung und Überlieferung der lateinischen ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine siehe immer noch die Arbeit von Barbara Fleith (1991). Dass die lateinische ‚Legenda aurea‘ noch kein narrativer, sondern eher diskursiver und in Teilen deskriptiver Text ist, zeigt vor allem Hammer (2015, zuerst S. 14 u.ö.) im Gegensatz zum volkssprachlichen ‚Passional‘.

³⁶ Exemplarisch sei auf die nicht kritische, einem breiteren Rezipientenkreis zugewandte Ausgabe des Anaconda Verlags (2008) verwiesen, die bereits eine Neuauflage eines Nachdrucks von 1890 darstellt.

³⁷ Neuere Legendensammlungen, die nicht bereits einen novellistischen oder sogar romanhaften Erzählstil aufweisen (vgl. etwa Reblin 2018) habe ich nicht finden können.

³⁸ Ich beschränke mich hier auf die Legendensammlung von Auer. Gumbrecht (1979, S. 77f.) schildert bereits ähnliche Eindrücke über die Legendensammlung von Schamoni, vor allem in Hinblick auf das Vorkommen und die strukturelle Funktion von Wundern.

³⁹ Die Legendensammlung Auers erlaubt leider keinen Vergleich von Margarethenlegenden, da sie für die Märtyrerin Margaretha nur den Namenstag (13.7.), nicht aber eine Legende angibt.

⁴⁰ Hierzu ließe sich etwa auch Thomas Manns Roman ‚Der Erwählte‘ zählen, der allerdings nicht direkt auf eine vormoderne Legende zurückgeht sondern einen sogenannten Legendenroman, den ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Die Bezeichnung Legendenroman verweist bereits auf den in der vormoderne erweiterten Erzähltyp, der nicht im legendarischen Erzählen aufgeht.