

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 1



Friedrich Michael Dimpel / Silvan Wagner (Hrsg.)

Prägnantes Erzählen

Publiziert im Dezember 2019.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinenepik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Patrizia Barton, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Lydia Merten) 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:

Eder, Daniel: Die Mutter des Märtyrers. ›Prägnanz‹ als narratologische und rezeptionshermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gangolf-Erzähltradition), in: Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen, Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 119–157 (online).

Daniel Eder

Die Mutter des Märtyrers ›Prägnanz‹ als narratologische und rezeptions- hermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gangolf-Erzähltradition)

Abstract. Der Beitrag fragt nach möglichen Formierungen eines ›prägnanten Erzählens‹ für die Legendarik, ohne einmal mehr den Sonderstatus der Textsorte hinsichtlich einer vorgeordneten intentionalen und funktionalen Gebundenheit absolut zu setzen. Stattdessen wird auf Mechanismen literarischer Prägnanzbildung abgehoben, die nur mittels eines auf mehrere Ebenen aufgefächerten Merkmalsbündels erfasst werden können. Damit soll auf eine Nachzeichnung narratologischer Kategorien wie von Aspekten der rezipierendenseitigen Aktivierung von Texten im Deutungsakt abgezielt werden. Den Ausgangspunkt hierfür bilden die Überlegungen Jolles' zur Sprachbildlichkeit der Legende und die Diskussion von möglichen Prägnanzparametern der ›Gattung‹ im Besonderen, die darauf am Beispiel der verschiedenen Fassungen der Gangolflegende in ein allgemeineres Konzept von ›literarischer Prägnanz‹ im obigen Sinne zu überführen sind.

1. Ein Rad mit scharfen Klingen und ein Gott, der zerspringt

Legenden präsentieren eindringliche Formen einer spezifischen Narrativierung von Diesseits – nämlich im Rekurs auf dessen radikale transzendente Entgrenzung – im Modus der Biographieförmigkeit (vgl. Strohschneider 2002, S. 113f.). Dabei bedienen sie sich, das ist zumindest anzunehmen, ›prägnanter‹¹ Prägnungen von Heiligkeit. Gleichwohl stellt sich dringlich die Frage, ob die rein quantitative Kürze der Narration zum entscheidenden Paradigma der Situierung von ›Prägnanz‹ im Sinne einer Eingängigkeit und klaren

Profiliertheit des Erzählten taugt. Sind beispielsweise die kurzen Prosaaviten der Legendare per se ›prägnanter‹ als die breit ausgestalteten, versmetrischen Langfassungen, auf denen sie zum Teil beruhen (vgl. etwa Mertens 1979)? Bringt Reduktion des Umfangs wirklich ein Mehr an Klarheit, oder reißt die Konzentration auf als ›wesentlich‹ erachtete Informationen und Handlungsstrukturen nicht etwa auch neue ›Lücken‹? Diese können z. B. in der kausallogischen Herleitung entstehen und somit auf Rezipierendenseite als ›Leerstellen‹ verstärkt hermeneutische Anstrengung abfordern.² Ja, bildet überhaupt die mit der Rede von der ›Prägnanz‹ verbundene ›Konturiertheit‹ des Details für sich allein eine sinnvolle Basis für die Akzentuierung des Begriffs im Hinblick auf eine literaturwissenschaftlich operationalisierbare Kategorie, wo ›radikales Auserzählen von Weltentwürfen‹ (wie bei Joyce) zwar ein metanarratives und sozio-kulturelles Phantasma darstellt, ein (literarischer³) Text aber ohne Leerstellengenerierung gar nicht denkbar ist? Worin bestünde aber dann literarische ›Prägnanz‹ – und die der Legende im Speziellen? In seiner für die Forschungsliteratur zur Legendarik bis heute wirkungsmächtigen Studie ›Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz‹ von 1930⁴ – hat André Jolles darauf eine Antwort zu geben versucht. Dafür hat er in seinen Überlegungen besonders zwei Bildmotive aus dem Bereich der Märtyrerakten hervorgehoben, die für ihn als eindringliche Signa der – an sich durchaus vielgestaltigen – Textoberfläche zu firmieren scheinen:

Die vielfältige Erscheinung, daß Christen verfolgt, gefangen, gemartert werden, soll zusammenfassend gekennzeichnet und ausgedrückt, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, es heißt: ein Rad mit scharfen Klingen; [...] die Nutzlosigkeit der Verfolgungen und der Sieg des Christentums heißen: die Götzenbilder zerspringen [...]. Es ist als ob sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Geschehens verdichte und gestalte, als ob gleichartige Erscheinungen zusammengewirbelt und in dem Wirbel umgriffen würden, so, daß sie in einen Begriff eingehen, einen Begriff darstellen. Wenn man sagt: Ein Rad mit scharfen Klingen – so ist nicht ganz einzusehen, wie man einen Menschen damit martern soll, aber es ist unmöglich, den Begriff sämtlicher seelischen und körperlichen

Foltern besser zu fassen als durch ein Rad mit scharfen Klingen. Wieviel liegt nicht in einem Gott, der zerspringt! (Jolles 1972, S. 43f.).

Jolles' Argumentation ist an dieser Stelle ganz von einer sprachfunktionalen Seite her gedacht. Dabei lasse nämlich – so der Verfasser weiter – das sprachliche Gebilde, die »Sprachgebärde« als eine ›geschwängerte‹, im Wortsinne also ›prägnante⁵ Einheit, die beiden Wirkungsabsichten des »Auf-etwas-hinweisens« und des »Etwas-darstellens«, oder anders: »das Meinen und das Bedeuten«, in eins fallen.⁶ Das heißt, es lassen sich referentielle und sinngebende Sprachimpulse zusammenführen. Dies ist freilich im Zusammenhang mit der sprachontologischen bis -mystifizierenden Rahmung bei Jolles zu sehen, die man heute mit einiger Skepsis betrachtet (vgl. Strohschneider 2010, S. 161). Denn Jolles hatte diesen sprachlichen Vorgang als Gerinnung einer spezifischen ›Geistesbeschäftigung‹ – im Falle der Legende die der *imitatio* (vgl. Jolles 1972, S. 36f.) – insinuiert, die die ›einfachen Formen‹ jeweils als ein Kondensat »des Seins und des Geschehens« (ebd., S. 45) materialisiere. Allerdings scheinen mir dessen Ausführungen dennoch in zweierlei Hinsicht für die in diesem Band geführte Auseinandersetzung um Perspektiven und Grenzen des Prägnanzbegriffes für die sog. ›Kleinepik‹ anschlussfähig zu sein. Dies ergibt sich zum einen dadurch, dass die mit der Suggestion des Unvermittelt-Eingängigen behafteten, aber gleichwohl bedeutungsvoll-abstrakt fungierenden sprachlichen Bilder bei Jolles auf die symbolische Erzählforschung im Anschluss an Cassirers erkenntnistheoretisches Konzept der ›symbolischen Prägnanz⁷ hin perspektivierbar wären: Sie scheinen nämlich genau jene für die ästhetische Vermittlung postulierten Momente einer Entdifferenzierung von ›Sinn‹ und ›sinnlicher Anschauung‹ bzw. ›Repräsentanz‹ und ›Präsenz‹ widerzuspiegeln, die als Wechselspiel von progressiver Symbolizitätsbeimessung und rückläufiger Auflösung im Sinne eines ›Zeichens‹ auf hermeneutischer Ebene wiederkehren (vgl. Bleumer 2010, S. 237). Zum anderen dürften, nimmt man das tendenziell ontologisch erscheinende Kriterium des ›Seins‹ oder ›Da-Seins‹ heraus, derartige Formen einer semantisch-

narrativen Verdichtung aber auch narratologisch-tropologisch als ein komplexes Wechselspiel von syntagmatisch aufgespannter Metonymie und paradigmatisch relationierbarer Metaphorik gefasst werden können.⁸ Damit würden hier Elemente der Kausallogik mit Aspekten der semantisch-evaluativen Aufladung zusammengeführt. Das Foltern des Märtyrers auf einem drastisch zugerichteten Rad als Teil seiner syntagmatischen ›Geschichte‹ verdichtet sich im Paradigma zur Metapher, die die Grausamkeit des dem Christentum als Herausforderung gegenüberstehenden Irrglaubens anzeigt, dem es sich durch ›Zeugnis‹ im *sensus allegoricus* heilsgeschichtlich und im *sensus tropologicus* überzeitlich-individuell zu widersetzen hat. Dies ließe somit die narrativen Ballungspunkte von syntagmatischer Evidenz, d.h. das Foltern als zentraler Angelpunkt des für die Märtyrerlegende zu unterliegenden kohärenzlogischen ›Basisnexus‹ (vgl. Feistner 1995, S. 26–33), und paradigmatischer, ja figural konturierter (Sinn-)Bildlichkeit (vgl. Ringler 1975, S. 260–263) deutlicher in den Blick geraten. Wenn dem aber so ist, dann dürfte die Antwort auf die Frage, wie ›Prägnanz‹ als literaturwissenschaftliche Analysekategorie greifbar zu machen wäre, auf ein Bündel von Techniken der Intensivierung auf mehreren Ebenen hinauslaufen. Sie müsste nämlich erzähltechnisch-textstrukturell hervorgebracht wie rezeptionshermeneutisch-kognitiv aktiviert werden⁹ und scheint Strategien der semantischen Simplifizierung und Potenzierung gleichermaßen zu umfassen.

2. Prägnanz und Legendarik

Folglich soll hier vorgeschlagen werden, das Konzept einer auf textstruktureller wie rezeptionsseitiger Ebene zu veranschlagenden Füllung von ›Prägnanz‹ als allgemeine literaturhermeneutische Kategorie weiterzuerfolgen. Dieses besteht in einem Merkmalsbündel von Aktivierungsstrategien der semantisch-narrativen Dissonanzreduktion und -komplexion. Andererseits

ist vor dem Hintergrund der spezifischen Forschungsdiskussion zur Textsorte der ›Legendarik‹ zunächst zu diskutieren, was davon zu unterscheiden wäre: die Frage nach einer genrespezifischen ›Prägnanz‹ der Legende.

Sucht man nach möglichen Konzeptualisierungen von ›Prägnanz‹ für die Textformation der Legendarik, dann bereitet die immer wieder registrierte und problematisierte Vielgestaltigkeit und Formendiversität legendarischer Texte einige Probleme (vgl. zuletzt Koch/Weitbrecht 2019, S. 9–11).¹⁰ Dies erklärt sich zunächst einmal aus einer irritierenden Gemengelage von alternativen und sich teilweise überlappenden Gattungskonzepten. Denn zum einen steht mit dem Begriff der ›Hagiographie‹ ein umfassender und neutraler Terminus für alle kulturellen Zeugnisse zur Verfügung, die sich mit dem Heiligen bzw. den Heiligen beschäftigen. Allerdings umfasst dieser alle Typen von Bedeutungsträgern, die mit dem Phänomen beschäftigt sind (Prozessakten, Legenden, Inschriften etc.) und ist genrebezogen gerade nicht begrenzt (vgl. Van Uytvanghe 1988, Sp. 151–155). Schließlich kann Hagiographisches auch da auftauchen, wo man es gattungsgemäß gar nicht unbedingt erwartet, etwa im Roman. Deshalb spricht man heute eher von einem gattungsübergreifenden hagiographischen Diskurs, der sich wiederum in verschiedene Textsorten auffächert und prinzipiell jederzeit literarisch/textuell einspielbar ist (vgl. ebd., Sp. 155–159).¹¹ Dann scheinen hagiographische Muster zwar von einer entscheidenden Signifikanz zu sein und an sich für einzelne Texte ›prägnante‹ Motive im Sinne einer deutlichen Wiedererkennbarkeit zu bilden, ihr volles Konnotationspotenzial entfaltet sich aber freilich erst im semantischen Wechselspiel mit anderen Literaturtraditionen – wie etwa der ›höfischen‹.¹²

Des Weiteren ist für legendarische Erzählungen, da es sich ja meist um biographieförmige Texte handelt, der Begriff der ›Vita‹ einschlägig. Er fasst die Rahmung der Texte im Sinne einer Lebensgeschichte¹³ mithin treffend ein (vgl. Kunze 2003), kann aber das Corpus von Texten, die sich vornehmlich Reliquientranslationen, posthumen Wundern von Heiligen oder Maria, also sog. Mirakeln, widmen, nicht abbilden. Somit besteht die Gefahr,

dass diese künstlich separiert werden.¹⁴ Zum anderen fällt bei ihm die Abgrenzung von Textsorten der weltlichen Biographie letztlich schwer, die ja ebenfalls als ›Viten‹ einzuordnen, aber eben nicht hagiographisch ausgerichtet sind (vgl. ebd., S. 788). Ganz problematisch scheint es mir aber, die Gattungstermini dahingehend zu verengen, dass als ›Viten‹ die längeren, schriftliterarisch geprägten und in Prosa abgefassten Heiligenleben der Latinität zu bezeichnen seien, während der Begriff der ›Legende‹ den tendenziell volksprachlichen und zunächst mündlich tradierten Texten vorbehalten sein soll. Zwar mögen Letztere teils schon einmal als »andachtsbildartig verdichtet« (ebd., S. 787) – und man könnte denken: insofern als besonders ›prägnant‹ – erscheinen, jedoch ist zu betonen, dass sich eine solche terminologische Unterscheidung weder lateinisch noch volkssprachlich historisch absichern lässt (vgl. ebd.).¹⁵ Zum anderen muss – ohne die teils enorme Elaboriertheit lateinischer Hagiographik in Frage stellen zu wollen – doch von altgermanistischer Seite darauf beharrt werden, dass es wenig zielführend scheint, die Opposition von Latinität und Volkssprache mit einem unterschiedlichen artifizialen Qualitätsniveau aufzuladen. Es erzeugt aber in jedem Fall ein falsches Bild von der Textsorte, wenn man dieses ›Gefälle‹ auch noch durch Dichotomien wie Prosaik vs. Verskunst, Länge vs. Kürze, oder Eigenständigkeit vs. Sammlungskonformität zu essentialisieren sucht. Schließlich ziehen sich diese Spannungsfelder für die legendarischen Texte ja quer durch beide Literatursysteme. Freilich gibt es andererseits auch keinen Grund, die vielen biographieförmig organisierten Texte, die sich in der Tat in den lateinischen wie auch volkssprachlichen Legendaren finden, nicht auch weiterhin als ›Kurzviten‹ zu benennen.

Mithin verbietet der Terminus der Legende (ursprünglich Neutrum Plural als ›das zu [Vor-]Lesende‹) allein schon eine Reduzierung der Texte auf eine – ja immer notwendig spekulative – Sphäre der genetischen Mündlichkeit. Er ist ab dem 9. Jh., nun als substantiviertes Femininum, immer stärker gerade für Heiligenerzählungen verwendet worden, die bei der liturgischen oder klösterlichen Lesung eine Rolle spielen (vgl. Kunze 2000, S. 388)¹⁶.

Insofern dürfte allenfalls von einer kategorialen ›Vokalität‹ des Genres die Rede sein (vgl. Hagby 2017), die wiederum für die Latinität wie die Volkssprache gleichermaßen anzusetzen wäre. Schließlich geht es in beiden Fällen doch gerade nicht um frei memorierende Vortragstechniken im Sinne einer grundständigen Oralität, sondern um Schriftbasiertheit. Es wäre jedoch erst noch zu untersuchen, was diese spezifische mediale Zuspitzung für den Status der Textsorte im Hinblick auf eine für die ›Andacht‹¹⁷ besonders handhabbare Konturierung bedeutet, und wie sich dieser Aspekt zu Praktiken der *memoria*-Stiftung (vgl. Feistner 2003) und der daneben zu bemerkenden (para-)liturgischen Rahmung verhält (vgl. Kössinger 2015). Allerdings bleibt ein solcher, von der Rezeptionstechnik des ›Lesens‹ bzw. ›Vorlesens‹ her gedachter Begriff der Legende notwendigerweise immer noch hinsichtlich der skizzierten Binnenabgrenzungen von Heiligenerzählungen unscharf.¹⁸

Dies bedeutet aber auch, dass man sich bei der Profilierung von Erzählverfahren, die das Spezifische ›der‹ Legende zu fassen suchen, angesichts dieses disparaten Spektrums und seiner notwendigerweise stets nur relational fassbaren Eigenheiten doch wohl äußerst schwer tun wird, überhaupt zu allgemein zutreffenden Charakteristika zu kommen¹⁹, die dann auf ihre ›Prägnanz‹ hin befragt werden könnten.

Dennoch hat aber die einschlägige Forschung zum Texttyp einige Anhaltspunkte profiliert, die – im alltagspraktischen Gebrauch des Terminus im Sinne von ›Eingängigkeit‹ – für eine gesteigerte ›Prägnanz‹ des Genres zu sprechen scheinen. Mit der Berufung auf Jolles und seiner Einordnung der Legende unter die ›einfachen Formen‹ (s.o.) konnte sich jedenfalls in der Folgezeit ein Verständnis etablieren, das einen ›naiv-schlichten‹ Charakter der Legendarik konstatierte, da ihr erzählerischer Duktus ganz in der Fundierung von ›Glauben‹ aufgehe.²⁰ In letzter Konsequenz sei die Textsorte – so zumindest das Diktum von Ulrich Wyss – eigentlich gar nicht mehr zu den literarischen Formen zu zählen (vgl. Wyss 1984, S. 40). Dementsprechend sei die Textformation primär vor dem Hintergrund ihrer

Funktionsgebundenheit im Kontext der christlichen Frömmigkeitspraxis zu sehen.²¹ Versteht man die Legendarik aber vornehmlich über ihr Aufgehen in sozialen Praktiken, zu denen sie ja auch unbestritten in vielfältiger Relation steht, verwundert es wiederum wenig, wenn die ihr zugetraute kognitive ›Wirkungsabsicht‹ insbesondere als Reduktion von Bedeutungspotenzialen und -konkurrenzen in den Blick gerät. In diesem Sinne hat etwa Theodor Wolpers die Legende als Strukturgebilde von großer »Einhelligkeit« (Wolpers 1964, S. 33) und als »erzählerisches Andachtsbild« (ebd., S. 30) bestimmt und – mit ihm – Siegfried Ringler die enorme Sinnbildlichkeit der Legendennarration im Glaubenszusammenhang hervorgehoben (vgl. Ringler 1975, S. 260–264). Hierbei produziere das Genre gleichnishaft einprägsame Exempel seriell und in Form von »personal zentrierten Szene[n]« (ebd., S. 263). Damit wird aber vor allem auf eine Situierung der Legendarik abgezielt, in der diese *in toto* auf eine als ›intentional‹ vorgeordnete und poetologisch den Texten ablesbare Funktion verpflichtet ist, die sich auf Rezeptionsseite in der wirkungsvollen Vergegenwärtigung eines *venerabile* und der Aktualisierung des Musters im Sinne eines *imitabile* niederschlagen soll.²² Diese Prägung sei etwa durch die Schlichtheit des rhetorischen Stils, eine leichte Erfassbarkeit des Bedeutungsgehalts über ›Bildmächtigkeit‹ des Vermittelten und die Präsenzstiftung zur Gewährleistung von dessen Relevanz abgesichert. Hingegen verweist der wirkmächtige Aufsatz von Peter Strohschneider zum ›legendarischen Erzählen‹ am Beispiel von Konrads ›Alexius‹ zwar durchaus auf eine grundlegende Differenz der textuellen Vermittlung von Heiligkeit, die deswegen stets von einem Kollaps der Geltungsansprüche bedroht sei²³, zur unvermittelt gedachten Präsenz des Heils in der Reliquie; der Beitrag zielt dabei aber letztlich doch auf die Momente, in denen dieses Präsenz- und Geltungsdefizit suggestiv überspielt wird (vgl. Strohschneider 2002). Insofern hat sich ein Bild von der Textsorte verdichtet, das von einer narrativen Simplizität, einer unmittelbaren Eindringlichkeit und der (rituellen) Präsenzstiftung über bewährte Funktionsmechanismen gekennzeichnet ist, und

welches zudem über den Begriff eines suggestiv substanzial spezifizierbaren ›legendarischen Erzählens‹ noch weiter zementiert zu werden droht (vgl. Eder [demnächst]).

Wollte man in der Tat nun ein derartiges Verständnis vom ›legendarischen Erzählen‹ als Ausgangspunkt für ein literaturwissenschaftliches Konzept einer legendentypischen ›Prägnanz‹ nutzen, so besteht jedoch die Gefahr, dass man einem Kurzschluss in Teilen der Legendenforschung aufsitzt. Mithin würden dabei grundlegende Elemente des in der Textsorte als Fluchtpunkt aufscheinenden Zuschreibungskomplexes von »Heiligkeit als zusammengesetzte Kategorie« (Hammer 2015, S. 23) übersprungen, wie etwa deren tiefgreifende Irritationswirkung in Form eines *tremendum et fascinosum* (vgl. Otto 1917). Zum anderen würde man übersehen, wie sehr der Texttyp selbst von einer konstitutiven Ambivalenz geprägt ist (so schon Gumbrecht 1979, S. 54f.), die die Vermittlung des *imitabile* stets auch durch Momente der inkommensurablen Alterität der/des Heiligen einklammert (vgl. Wyss 1984, S. 42–44).²⁴ Und schließlich hieße das auch, die grundlegende Doppelgesichtigkeit der christlichen Ästhetik einzuebnen, die genau zwischen der propagierten Simplizität des Stils und der Einbringung des – teils auch überbordenden – rhetorischen Ornatus als Gegenpol changiert (vgl. Köbele 2012 und 2014). Darüber hinaus wäre zu betonen, dass die Legende als Genre zwar durchaus ein final auf Heiligkeit der Protagonistin/des Protagonisten zielendes Erzählprinzip aufweisen mag (vgl. etwa Hammer 2015, S. 359f.); jenes ›Ziel‹ des narrativen Progress besitzt aber nicht automatisch eine *a priori* gegebene, aus sich selbst verständliche Evidenz, sondern diese Geltungsbehauptung muss immer überhaupt erst ›hererzählt und hergestellt‹ (Weitbrecht 2012, S. 212) werden. Dabei kann die Textsorte durchaus auf ein variantenreiches Spektrum von Erzählmustern und -motiven zurückgreifen.²⁵ Sie verfügt über elaborierte Chiasmen konkurrierender Logiken der Heilsgewissung (vgl. Egidi 2019), ausgefeilte Techniken der Kombination von syntagmatischen und paradigmatischen Kohärenzprinzipien²⁶ sowie der intrikatzen Überblendung

von raumzeitlichen Ordnungen (vgl. Koch 2015, Benz 2016), die semantische Polyvalenz erzeugen.²⁷ Dies alles sind aber Aspekte, die mit zu bedenken sind, will man das Stichwort der ›Prägnanz‹ für die Textsorte fruchtbar machen. Dann aber kann ›prägnantes Erzählen‹ nicht – oder jedenfalls nicht nur – auf Paradigmen wie ›Einsinnigkeit‹ und ›leichte‹ kognitive Erfassbarkeit verpflichtet werden und zielt gerade nicht auf die generische Spezifik ›der Legende‹ bzw. gar die der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Kurzerzählung ab. Vielmehr geraten dann Techniken der narrativen Bedeutungs-genese in literarischen Texten überhaupt in den Blick, sowie Prozesse der aktivierenden Freisetzung von ›Sinn‹ im Rezeptionsakt. Ein solches Verständnis von ›literarischer Prägnanz‹ als paradigmatisch-syntagmatische Textverdichtung und Modus der hermeneutischen Affizierung, die – wie sich im Folgenden zeigen wird – auch in Form einer sich einstellenden Deutungsirritation vorliegen kann, möchte ich nun am Beispiel der Erzähltradition zum heiligen Gangolf skizzieren.

3. Ein Blick auf die Gangolf-Erzähltradition

Dieser heute relativ unbekannt Heilige ist einer der wichtigsten und wirkungsmächtigsten fränkischen Adelsheiligen aus frühkarolingischer Zeit, der im 8. Jahrhundert im Grenzgebiet der Teilreiche Burgund, Neustrien und Austrasien wohl im heutigen Varennes-sur-Amance gelebt haben mag (vgl. Siegel 2005, S. 9). Er dürfte entweder als Truppenführer von Pippin II. oder – so zumindest der Ausweis der ersten Vita – des Königs Pippin III. tätig gewesen sein.²⁸ Schon bald nach seinem Ableben scheint jener Gangolf um 760 in seiner Heimatdiözese Langres als Heiliger verehrt worden sein, ein Kult, der gerade über die Feldzüge Karls des Großen aber bis weit über diesen Raum hinausgetragen worden sein dürfte (vgl. Siegel 2005, S. 9). Eine erste Vita des Heiligen in lateinischer Prosa dürfte wohl bereits um 900 von einem Kleriker in Varennes verfasst worden sein, bevor in Toul, einem weiteren Zentrum der Gangolf-Verehrung, in den Jahren zwischen

975 und 994 noch eine zweite Fassung der lateinischen Prosavita kompiliert worden ist (vgl. Patzold 2013, S. 199). Besonders aber die kurz nach 963 entstandene Versfassung der Vita, das kunstvolle Legendengedicht der Hrotsvith von Gandersheim (vgl. Draeger 2011, S. 155–164), zeugt von der Beliebtheit des Heiligen wiederum weit über das engere Rheingebiet hinaus, und eben auch in Kreisen, denen man dies lange nur schwer zuzutrauen wagte, wie dem religiösen Kontext eines Damenstifts.²⁹ Die Gangolflegende ist aber – möglicherweise gerade aufgrund der erzählerischen »Knalleffekt[e]« (Draeger 2011, Einbandtext) – mehrfach im Hochmittelalter und noch lange bis ins Spätmittelalter, ja sogar darüber hinaus, überliefert worden.³⁰ Ein Zeugnis dafür bietet der sog. Provincia-Anhang der »Legenda aurea«, der ab 1288 in vorwiegend aus dem deutschsprachigen Südwesten stammenden Handschriften nachweisbar ist, und möglicherweise in Konstanz von einem Augustiner(-Eremiten) geprägt worden sein könnte (vgl. Kunze 1983, S. XXXIX–XLVI). In ihm findet sich nämlich eine Kurzfassung der Gangolfvita, die in mehreren doch sehr unterschiedlichen Versionen zu kursieren scheint: Man vergleiche in dieser Hinsicht nur einmal die differierende Textgestalt dieser lateinischen Fassung aus dem »Legenda aurea«-Anhang bei Dräger 2011 (S. 74f.), die den Addenda der Graesse-Ausgabe von 1846 folgt (dort S. 903)³¹, und dem Abdruck nach einer Colmarer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert bei Konrad Kunze 1983 (S. 78–89). Gerade letztere Variante scheint wiederum auf den deutschen Übersetzungszweig der »Elsässischen Legenda aurea« eingewirkt zu haben, wo in mehreren Handschriften des 15. Jahrhunderts deutsche Versionen dieser Kurzlegende begegnen – und zwar wiederum zumindest in zwei signifikant unterschiedlichen Fassungen, die durch die Handschriften Ma 1 und M 2 repräsentiert werden.³²

Bereits die erste Fassung des Stoffes, die lateinische Prosavita aus der Zeit um 900 (Abdruck bei Draeger 2011, S. 10–35)³³, ist auffallend literarisch ambitioniert verfasst (vgl. Patzold 2013, S. 199). Diese weist ein breit

ausgestaltetes, zitaterreiches Proömium auf und als Gegenstück einen Epilog, der über die Metapher des abgerollten Rotulus das Leben des Heiligen als Schrifttext entwirft (vgl. Draeger 2011, S. 110). Sie ist aber darüber hinaus erkennbar um die Erschließung der Materie über die Herausstellung von Kausalzusammenhängen und die Plausibilisierung wie Erklärungen des Erzählten bzw. des Nicht-Erzählten bemüht.³⁴ In ihr finden sich jedenfalls auch inhaltliche Motive wie die Jagdleidenschaft des Ritterheiligen mit ausführlicher geistlicher Rechtfertigung (PV 2,4–9), die in der späteren Versionen z.T. stark gekürzt (Hr 71) oder ganz fortgelassen werden (LA-Gr, LA-Col mit ELA Ma 1 und M 2). Grundsätzlich werden aber bereits alle wesentlichen Züge vorweggenommen, die auch die späteren Versionen der Legende bestimmen. Dies gilt im Übrigen auch für Zuspitzungen wie das personale Dreieck von Ehemann, untreuer Ehefrau und dem Geistlichen als Ehebrecher sowie die drastisch ausagierte Körperlichkeit (Treueprobe der verbrannten Hand, Flatulenz), die uns durch profane/profanisierte Erzähltraditionen wie z.B. die Mären- und Schwankdichtung eigentlich sehr vertraut erscheinen. Jedoch ist in diesem Fall die Frage nach der Situierung derartiger narrativer Topoi und Gestaltungstendenzen im Spannungsfeld von ›geistlichen‹ und ›weltlichen‹ Literaturformationen noch einmal mit Nachdruck zu stellen, da sie hier für die Legendarik doch so viel früher fassbar sind (um 900!). Somit wird man für die ersten Versionen des Stoffes noch nicht gut mit einer Säkularisierung geistlicher Erzähltraditionen argumentieren können, die wohl aufgrund unseres perspektivisch verzerrten Rezeptionsverhaltens die (vordergründig) naheliegende Erklärung für die in dieser Hinsicht auffallende Stilisierung des ›Märtyrers‹³⁵ Gangolfs abzugeben scheint. Im Folgenden will ich einige Erzähltechniken unter dem Stichwort ›Prägnanz‹ analysieren, die in der Varenner Vita bereits vorgeprägt sind. Da diese erste Prosavita (PV) Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist, sei ihr Inhalt zunächst kurz skizziert.

Der aus burgundischem Adelsgeschlecht stammende Gangolf, schon seit dem Knabenalter ein begieriger Schüler in der christlichen Lehre und des

Evangeliums (PV 1,1–5), fällt nach dem Zugang zum väterlichen Erbe durch Wohltätigkeit auf (1,6) und empfängt eine Ehefrau aus noblestem Geblüt, aber von niedriger Wesensart, die ihm von Gott als Prüfung gesandt ist (2,1–3).³⁶ Er dient König Pippin als treuer Soldat und Heerführer (3,1–3) und rastet nach einer militärischen Unternehmung bei der Rückkehr mit seinem Heer an einer ausnehmend idyllischen Quelle in der Champagne, die Gangolf seinem Besitzer abzukaufen gedenkt (4,1–5).³⁷ Dieser geht auf den Handel ein, da er sich davon einen doppelten Vorteil verspricht: Zum einen bekomme er den Kaufpreis, zum anderen könne Gangolf die Quelle ja kaum in seine Heimat mitführen, und sie bleibe ihm so gleichwohl erhalten (4,6–9). Zuhause in Varennas angekommen schilt Gangolfs Ehefrau diesen wegen des aus ihrer Warte unsinnigen Kaufes (4,14), während Gangolf über ein Wunder seine Glaubensstärke unter Beweis stellen kann. Er stößt seinen Stab in den Boden und bittet darauf einen Bediensteten, doch den Stab wieder aus dem Boden zu ziehen, wo nun – göttlich von der gekauften Stelle an den Hof Gangolfs transferiert – eine ergiebige Quelle aus dem Boden hervorsprudelt, die zudem bis in die suggestive Erzählgegenwart wunder-tätig ist (5). Doch anstatt von diesem Erlebnis bekehrt zu sein, begeht die böse Ehefrau des Heiligen weiterhin mit einem Kleriker Ehebruch, mit dem sie sich bereits während der Abwesenheit ihres Mannes vergnügt hat (6,1f.; siehe zudem 4,13). Schließlich wird das Verhältnis der beiden offenbar und verbreitet sich in der Öffentlichkeit, so dass zuletzt Gangolf selbst das Gerücht über diese unstatthafte Verbindung zu Ohren kommt (6,3). Jedoch möchte dieser sich nicht zum Richter über das Verbrechen aufspielen und seine Ehefrau umbringen, wo allein Gott Richter sein kann (6, 4–6). Er setzt deswegen seine Frau einem Gottesurteil aus, das über ihre Schuld entscheiden soll (6,7). Wiederum an einer Quelle befiehlt er ihr, einen Stein aus dem Wasser zu ergreifen, worauf deren Hand – als Erweis ihrer Schuld – vom Quell derart gezeichnet wird, dass ihr das Fleisch in Fetzen von der Hand hängt (7). Daraufhin kündigt Gangolf die Gemeinschaft mit ihr auf, tötet die untreue Ehefrau aber wiederum nicht, sondern belässt ihr sogar

eine als Morgengabe übergebene Besitzung zur weiteren Nutzung (8). Dort hat die Verdorbene aber weiterhin nichts anderes zu tun, als sich mit ihrem Liebhaber zu vergnügen, und man schmiedet – aus Angst, Gangolf könne seine milde Sanktion überdenken – einen gemeinsamen Mordplan, den der Kleriker auszuführen hat (9,1f.). Dieser schleicht sich darauf in der Nacht in das Schlafgemach des Heiligen, um ihn dort mit seinem eigenen Schwert zu enthaupten, schafft es aber nur, jenem eine Wunde an der Hüfte zuzufügen, und flieht (9,3–8).³⁸ Gangolf wiederum stirbt nach einigen Tagen des Siechtums und geht als Heiliger in die Herrlichkeit Gottes ein (10). Zwei Tanten von Gangolf sorgen für eine adäquate Bestattung des heiligen Leichnams in dessen Eigenkirche, die St. Peter geweiht ist (11). Der frevlerische Pfaffe muss dagegen auf der Latrine den Tod des Judas und des Sektenführers Arius erleiden, indem ihm beim Geschäft die Eingeweide aus dem Leib fahren (12). Bald darauf stellen sich am Grab des heiligen Gangolf erste Wunderheilungen ein, wovon eine Magd der bösen Ehefrau berichtet (13,1–5). Diese verkennt den Heiligen ein weiteres Mal, indem sie sich zur Lästerung versteigt, Gangolf begehe so viele Wunder wie ihr Arschloch, worauf diese sofort mit schrecklicher Flatulenz als Strafe Gottes belegt wird, so dass sie jeden Freitag unablässig für alles Gesagte ebenso viel Blähungen hervorbringen muss (13,6–9).³⁹ Berichte davon gelangen an den Hof König Pippins, der Boten ausschickt, um den Wahrheitsgehalt zu prüfen, die diesen nur bestätigen können (13,10).

An diese Legendenerzählung schließen sich mit Sicherheit viele berechnete Anfragen an: Was ist die Funktion des Obszönen in ihr? Dient es der Komisierung oder Ironisierung von Wunderberichten selbst und partizipiert die Legende damit an einem wunderkritischen Diskurs, wie etwa Steffen Patzold vorgeschlagen hat (2013, S. 203 et passim)? Oder unterstützt es das Wunder als ideologisches Moment, weil es die Zweifler an der Heiligkeit Gangolfs der Lächerlichkeit preisgibt (vgl. etwa Hr 580–582), d.h. wäre mirakelaffirmativ zu denken? Ja, darüber hinaus: Was ist das eigentlich für ein Märtyrerkonzept, das den gewaltsamen Tod des Heiligen als Resultat

ein burlesken Ehebruchsgeschichte präsentiert? Kann das noch ›ernst gemeint‹ sein, etwa im Sinne eines Martyriums ›in verborgener Tugend des Geistes‹ (vgl. Draeger 2011, S. 153f.) oder eines solchen infolge der »christlichen Selbstbeherrschung (Siegel 1991, S. 12)? Oder wird damit nicht doch der Heilige selbst derart der Lächerlichkeit anheimgestellt, dass hier tatsächlich einmal die Legende in ihrer Geltung zu kollabieren drohte (Strohschneider)? Aber wie passen dazu die mit großem rhetorischem Aufwand betriebenen Partien des Prologs und Epilogs, wo etwaige Ironiesignale völlig fehlen und im Gegenteil auf dem großen Tugendvorbild Gangolfs beharrt wird? Die Textbefunde sprechen somit für den Fall von PV eher für einen relativ stabilen Rahmen des hagiographischen Diskurses⁴⁰, der freilich auch vor Mitteln der Komisierung nicht zurückschreckt, ohne dass dadurch gleich die Funktionsmechanismen der Gattung Legende selbst in ihren Grundfesten erschüttert würden (vgl. ebd.).

Doch worin liegt nun die ›Prägnanz‹ der Geschichte vom heiligen Gangolf? Die Kürze der Narration scheint mir dafür kein hinreichendes Kriterium zu sein, was beispielhaft der Blick auf die Kurzfassungen der LA/ELA-Tradition beweist: Hier ist z.B. die Episode des Quellenkaufs aufgrund einer textquantitativen Reduktion kaum mehr verständlich. Die Kürzungen erweisen sich dabei zwar als Resultat des Versuchs, sich besonders auf den Verlauf der *histoire*-bezogenen Handlungsführung zu konzentrieren, betreffen aber eben auch die Ausstellung von Kausalzusammenhängen auf syntagmatischer sowie die für das Textverstehen förderlichen Erklärungen und Einordnungen der Erzählinstanz auf paradigmatischer Ebene. Als Beispiel hierfür sei stellvertretend die entsprechende Passage aus der LA-Gr-Version zitiert:

(1) Gangolfus ex nobili genere Burgundiae oriundus fuit. (2) Qui quadam vice in Campania ad fontem veniens et de aqua bibens, venit dominus loci, ubi fons emanavit et ei fontem venalem exhibuit. (3) Sanctus vero memor illius verbi Dominici [NT Marc 11,23]: si dixeritis huic monti, tolle te etc., emit fontem centum solidis. (4) Cum autem hoc uxori domum veniens narraret, et ab ea derisus baculum, quem manu tenebat, solo infixit. (5) Quo retracto statim fons

erupit sicut ille, quem emerat, et in loco, ubi in Campania fuerat, nunquam plus emanavit.

Übers.: »(1) Gangolf stammte aus einem adligen Geschlecht Burgunds. (2) Und als dieser einmal in Campanien an eine Quelle kam und vom Wasser trank, kam der Herr des Ortes, wo die Quelle hervorsprudelte, und bot ihm die Quelle käuflich an. (3) Der Heilige, wahrlich eingedenk jenes Herren-Wortes: ›Wenn ihr zu diesem Berg sagt: Erhebe dich, usw.‹, kaufte die Quelle für hundert solide Geldstücke. (4) Als er jedoch, nach Hause kommend, dies seiner Frau erzählte und von ihr verlacht <wurde>, stieß er den Stab, den er in der Hand hielt, fest in den Boden. (5) Und nachdem dieser zurückgezogen worden war, brach stehenden Fußes die Quelle aus so wie jene, die er gekauft hatte, und an dem Ort, wo sie in Campanien gewesen war, sprudelte sie niemals mehr hervor« (beides zitiert nach: Draeger 2011, S. 74f.).

Betrachtet man nun diese Angaben ohne das Vorwissen durch die Stofftradition, wie sie in PV zum Ausdruck kommt, so fällt auf, dass in dieser Reduktionsvariante gerade entscheidende Informationen wie etwa die Stilisierung der Quelle zum Gesundbrunnen oder die Annahme des Vorbesitzers, der Heilige könne diese ja kaum mit sich führen, wegfallen. Die dadurch gerissenen Lücken (z.B.: warum ist Gangolf in Campanien? Warum will der Besitzer – hier geht die Initiative ja von ihm aus – die Quelle eigentlich verkaufen?) und Unbestimmtheitsstellen (ist die neue Wunderquelle mit der in Campanien identisch, wofür das Versiegen von letzterer spricht, oder nur ›wie jene?‹) sind dann aber von den Rezipierenden selbst bei äußerstem Kooperationswillen gegenüber dem Text nicht mehr zu schließen. Darüber hinaus bleiben auch die noch belassenen, paradigmatisch eingezogenen ›Plausibilisierungen‹ unklar (wie die Angabe, Gangolf besitze Glaubensstärke wie im Bibelwort vom ›Berge Versetzen‹), weil die Transferierung der Quelle nicht eigentlich auserzählt ist. Das heißt aber auch: Nur mittels Kürze und in Konzentration auf wichtige Stationen des handlungsbezogenen Ablaufs der ›Geschichte‹ ist noch keine ›Prägnanz‹ des Erzählten zu erzielen. Am weitesten geht dagegen bei der erzählerischen Insinuation der Quellentranslokation mit Sicherheit Hrotsviths Legendengedicht (Hr), das die Passage bezeichnenderweise nicht derart gekürzt darbietet. Hier wird

zum einen als zusätzliche Bestätigung für die wundersame Versetzung des Wasserlaufs erzählt, dass die Quelle von einem Gefolgsmann Gangolfs, der im Zweifel an seinem Heerführer zu ihrem vormaligem Standort zurückkehrt, vertrocknet aufgefunden wird (Hr 165–192). Darauf wird zum anderen explizit angegeben, dass er nun den Heiligen als von einer über diesem schwebenden Wolke begleitet wahrnehmen kann; diese Wolke entleert sich nach Gangolfs Heimkehr über dem in die Erde gestoßenen Stab und speist die Quelle an ihrem neuen Ort (vgl. Hr 193–252). Folglich wird die Übertragung des Wassers auf eine – freilich nicht im strikten Sinne kausallogisch – ›plausibilisierende‹ wie ›einprägsame‹, und man könnte somit propagieren: ›prägnante‹ Bildformel gebracht.

Die ›Prägnanz‹ der Legende liegt zudem gerade auch in dem Maße, wie sie das – im weiteren narrativen Verlauf ja noch umso bedeutsamere – Quellenmotiv für den Heiligen als Kumulationspunkt eines Netzes von syntagmatisch relationierten und paradigmatisch aufgeladenen Sinnbezügen herauszustellen versteht. Und auch hier geht die *Versvita Hrotsviths* wiederum entscheidend weiter als die anderen Versionen: Mit der Betonung, dass es sich bei der Quelle der Translokation, die nach dessen Körperwäsche mit dem Wasser (!) auf die Bitten Gangolfs sogar heilkräftig wird (Hr 279–302), um eben diejenige handelt, an der die Treueprobe der schlechten Frau inklusive der göttlichen Strafe für den Ehebruch von Statten geht (Hr 383–418), erzeugt das Gedicht eine syntagmatische Stringenz, die das Wechselspiel von Metonymie und Metapher auf die Spitze treibt. Denn das Motiv der Quelle ist zum einen in syntagmatischer Perspektive als – durch Christus bewirktes – Bestätigungswunder wie Heilshandeln des exzeptionell glaubensstarken Protagonisten eingefasst, das aufgrund dieser Motivierung zum metonymisch-kontiguitären Gradmesser des christlichen Lebenswandels in der Welt stilisiert werden kann (göttliche Strafaktion an der Ehefrau, Gesundung der Gläubigen). Es vermag aber andererseits in paradigmatischer Relation zur Metapher der heilstiftenden wie strafenden Wirkungsmacht des wahren Glaubens selbst zu werden, die dort als beglückender

Quell sich ausbreitet, wo Gott in seinen Heiligen und in den Herzen der Gläubigen präsent ist, aber Verfehlungen, Lästerung und Frevel sanktioniert, wo Gott und seine Heiligen missachtet werden. Diese Fluidität der transzendenten Macht in die Immanenz hinein zeigt sich dann gerade auch am Ende der Legende wiederum in einer ›prägnanten‹, weil syntagmatisch verklammerten wie paradigmatisch aufgeladenen Konstellation, wenn sich die postmortalen Mirakel vom Grabe des Märtyrers in heilstiftender Süße (Hr 510: *dulcedo*) in der Welt verbreiten, während zuvor dem mörderischen Kleriker die Eingeweide (oder Hoden?⁴¹) aus dem Leib hervorgebrochen sind und sich in diese ›ergossen‹ haben (Hr 469f.). Und noch ein weiteres Signum der Auflösung von Körpergrenzen begegnet, das sowohl auf eine nicht mehr rational kontrollierbare Kreatürlichkeit wie die Fluidität des Heils verweist: Aus dem Loch der untreuen Frau, die in völliger Unbelehrbarkeit und Verblendung diese göttlichen Heilszeichen am Grabe ihres Ehemannes auch noch lästert, indem sie sie mit suggestiv niedrigsten, weil vom ›untersten Teil‹ produzierten (Hr 572) Flatulenzen gleichsetzt, entströmen nur noch beschämende Töne, ihr Leben lang (Hr 575–582).⁴² Insofern stellt sich die besondere literarische ›Prägnanz‹ der Gangolf-Legende Hrotsviths als ein komplexes Vexierspiel des Textes dar, das einen Bildbereich von hoher semantische ›Dichte‹ (das Fließen von ›Wasser‹) in einer syntagmatisch wie paradigmatisch ausdeutbaren Aufspannung zur Zirkulation bringt.

4. Die Leistung des ›Fehlers‹: Gangolfs Mutter

Doch dadurch sind noch gar nicht alle Aspekte erfasst, die als literarische ›Prägnanz‹ am Beispiel der Legende in den Blick genommen werden können. Auf eine weitere Fährte der damit in Zusammenhang stehenden Text- und Textdeutungsphänomene führt interessanterweise eine Störung von kausalogischer Kohärenz. Sie setzt für die Gangolf-Erzähltradition an der – offen-

sichtlich nicht nur für die ideologische Unterlegung eines ›Märtyrerkonzepts‹ prekären – ›Problemstelle‹ der Ermordung des Protagonisten an. Diese sorgt nämlich gerade bei den mittelhochdeutschen Fassungen der ELA-Tradition für Verständnisschwierigkeiten. In der – gerade für die Handschrift M 2 ganz unmittelbar – als Repräsentation der lateinischen Vorlagenstufe angenommenen Version nach Handschrift Col lautet die Passage des gewaltsamen Todes des Protagonisten wie folgt:

Qui clam ad Gangolfum se transtulit, cubiculum dormientis intrauit ipsumque dormientem gladio proprio in pariete pendente extracto occidere uolens, sed euigilans ictum, quem in guttur eius uibrauerat declinare uolens in coaxam tam duriter accepit, quod post aliquot dies martyr obijt (LA-Col, 85,11–19).

Übers., D.E.: »Dieser [der Kleriker] begab sich heimlich zu Gangolf und trat in dessen Schlafgemach ein, weil er den gerade Schlafenden, nachdem dessen eigenes Schwert, das an der Wand hing, herausgezogen war, töten wollte, aber der empfang erwachend den Hieb, den er in dessen Kehle geschwungen hatte, im Versuch, ausweichen zu wollen, so schwer in die Hüfte, dass er nach einigen Tagen als Märtyrer verstarb«.

Nun mögen schon im kompliziert gebauten lateinischen Satz die konkreten Zuordnungen durch die Unbestimmtheit der jeweils als handelnd dargestellten Figuren schwerfallen und so bei den Rezipierenden eine gewisse Unsicherheit über das Gemeinte auslösen. In der Übertragung der Mordnarration jedoch, wie sie die Fassung M 2 wohl in Form einer ›Ad hoc-Übersetzung‹ der Fassung Col⁴³ darbietet, werden diese Verständnisschwierigkeiten noch potenziert. In ihr wird nämlich folgende Realisation präsentiert:

Vnd uff ein zite machte sich einer heimlich in sanct Gangolffs kammern die wile er slieff vnd wolte in also sloffende ertött haben, Vnd zoch sin eigen swert us als es an der wende hing. Do erwachte sanct Gangolff. Vnd als er in jn sine kele wolte han gestochen, Den selben stiche wolte sanct Gangolff abewisen Vnd slûg selben mörder also grimmeclichen in sin tiech das er nach ettwie uil tagen ein martler erstarb (ELA-M 2, 84,12–23).

In diesem Zusammenhang ist allein schon bezeichnend, dass der personale Nexus des Mordplans mit der Ehebruchgeschichte von böser Frau und *pfaffen* nicht mehr vollständig umgesetzt worden ist, so dass nicht er als Ausführender des Anschlags angegeben wird, sondern ein unbestimmt bleibender *einer*.⁴⁴ Darüber hinaus wird die in den sonstigen Textversionen jeweils chronologisch-fortschreitend erzählte Motivierung des Martyriums in eine ›kombinatorisch‹ überformte, weil im Anschluss analeptisch eingespielte überführt⁴⁵, indem in ELA-M 2, 84,24–27 erst nachträglich angegeben ist, dass der Durchführende des Anschlags offensichtlich von Gangolfs Ehefrau aus Furcht um das eigene Leben und das ihres Geliebten gedungen wurde: *Dissen mort hatte sanct Gangolffs wip an geleit daz si dester frylich möchte sünden, Wann si vorchte das sanct Gangolff si beide ertote.* Kann die/der Rezipierende also die durch die zunächst kontingent erscheinende Unbestimmtheit des Angreifers sich ergebende kausalsyntagmatische Störung im Rückblick noch durchaus evaluativ⁴⁶ auflösen, so wird ihr/ihm dies bei einer weiteren kognitiven Dissonanz, die der Text auf der Ebene der von ihm gegebenen propositionalen Satzungen erzeugt, nur noch schwerlich gelingen. Schließlich wird die offensichtlich im lateinischen Co-Text der Col-Stufe schon schwer durchschaubare personale Zuordnung der Handlungsaktionen während des Überfalls noch weiter verunklart: Es ist der Mörder selbst, der von Gangolf in den Oberschenkel gestochen wird und ausgerechnet in der Zeit danach als Märtyrer (!) verstirbt. Hier kommt man wohl gar nicht mehr umhin, von einem kohärenzlogischen ›Fehler‹ zu sprechen, da diese Information deutlich mit den nachfolgenden Stilisierungen der Heiligkeit Gangolfs kollidiert.⁴⁷ Insofern wird aber das heiligmäßige Sterben des Protagonisten, eine für die Beimessung von *sanctitas* unverzichtbare Bedingung, im Text zur ›Lücke‹. Es erscheint ausgerechnet auf den Durchführer des Hinterhalts verschoben und muss von den Rezipierenden ergänzend mit hinzu gedacht werden – und dies noch konkurrierend zu den Angaben auf textmaterieller Ebene.

Ist aber mit der fehlenden kausallogischen Konsistenz allerdings schon *per se* die ›Prägnanz‹ des Erzählten bedroht? Dies muss nicht unbedingt der Fall sein, schließlich ist das Motiv des sogar noch im ›Martyrium‹ (wenn es denn als ein solches erkennbar ist) als mustergültiger Ritter fungierenden Protagonisten, der es in beeindruckender Kampfesstärke schafft, sich aus dem bedrohlichen Schwerthieb zu winden und seinen Gegner tödlich zu verletzen, nicht minder ›eindrucklich‹. Es ist als Ansatzpunkt einer intensiven hermeneutischen Affizierung der Rezipierenden mithin gar nicht auszuschließen, auch wenn sie möglicherweise bald aufgrund der durch interpretatorische Bemühungen nicht beseitigbaren Widersprüche unterbunden wird (Warum soll der feige Anschläger ein Märtyrer sein? Warum wird das heiligmäßige Sterben Gangolfs nicht erzählt?). An dieser Stelle scheint der obige Versuch, narrative ›Prägnanz‹ als technisch erzeugtes Kondensat von hoher semantisierend aktivierbarer Dichte paradigmatischer und syntagmatischer Bezüge zu bestimmen (Hrotsvith), an seine Grenzen zu kommen. Denn schließlich fand dabei die Möglichkeit einer verstärkten rezeptiven Affizierung, die durch Brüche in der Kohärenzlogik und durch sogartig die Imagination anregende ›Leerstellen‹ hervorgerufen wird, noch nicht genügend Berücksichtigung.

Insofern scheint es mir auch von größter Wichtigkeit zu sein, die konzeptuelle Füllung von ›Prägnanz‹ in literarischen Texten als ein Merkmalsbündel und Mehrebenenkorrelat zu denken, das auch an sich widersprüchliche Stilisierungstendenzen wie textmaterielle Verdichtung (als Wechselspiel von Metapher und Metonymie) und rezipierendenseitige Aktivierung über Leer- und Unbestimmtheitsstellen zusammendenkt. Es verfügt somit über eine narratologisch-technische wie rezeptionshermeneutische Komponente. In jedem Einzelfall wäre immer nur graduell zu unterscheiden, ab wann eine gewisse Unterprofiliertheit in der kausallogischen Konsistenz eines Textes im Rezeptionsakt überhaupt noch aktivierend wirken kann, so dass es zu einer Anregung zu imaginativer Auffüllung kommt, und ab wann diese Deutungsbewegung dadurch zum Erliegen kommt, dass jene Brüche

für den Text nur noch als ›Lücken‹ (s.o. das Beispiel der La-Gr-Version) oder ›Widersprüche‹ (möglicherweise hier in der M 2-Fassung) gesehen werden können. Ob aber narrative ›Prägnanz‹ selbst in den Momenten kausalogischer Irritation – zumindest punktuell – aufscheinen kann, hängt davon ab, was der Text als ›Ersatz‹ für die textmaterielle Kondensierung zu syntagmatischer und paradigmatischer Engführung anzubieten hat. Dabei ist entscheidend, dass er gegebenenfalls auf ein ebenso für die Rezipierenden sehr wirksames Affizierungspotenzial hinarbeitet: die soziokulturelle Eingängigkeit und (scheinbare) ›Selbstevidenz‹ von literarischen Topoi und Motiven (vgl. Bornscheuer 1976, S. 26–60). Dies führt etwa die Mordepisode der Fassung Ma 1 vor, wenn sie zwar gleichwohl den heiligmäßigen Tod des Protagonisten übergeht, dafür aber den – überraschenden, wie für soziokulturelle Vorprägungen höchst anschlussfähigen – Tod der Mutter Gangolfs in die Stofftradition einführt. Die Passage lautet hier nämlich wie folgt:

darvmb so ginge dieser paff eynes nachtes in die kammer, da sant gangolff in slieff, vnd nam sin eygen swert von der want vnd zoich das vsz vnd stach nach der kelen sant gangolffs. in dem so erwachete er vnd wante sich vsz dem stiche. Also wante der paff, er hette yme die kelen abe gestochen. von diesem schrecken so starp sant gangolffs müter uber etlichen tag dar nach. diese boseheit erdochte sant gangolffs frauwe, dar vmb sie vnd die frauwe bede vorchtent, daz sie sant gangolff getodent (ELA-Ma 1, 84,12–25).

Nun mag es durchaus so sein, dass sich textgenetisch der Rekurs auf Gangolfs Mutter durch eine Verlesung des Übersetzers von lateinisch *martyr* zu *mater* erklärt.⁴⁸ Er ist denn auch in das Syntagma des Erzählten nicht recht eingefügt und aus diesem nur mit einigem interpretatorischen Aufwand zu plausibilisieren. Schließlich wird im Text ja zunächst angegeben, dass der *paffe* vom geglückten Mord an Gangolf ausgeht und der Tod der Mutter – aus Schrecken über das (vermutete) Ableben ihres Sohnes – allenfalls wiederum als schlimme Tat der bösen Ehefrau in Betracht kommt. Diese könnte etwa – so ließe sich imaginieren – die sich darob zu Tode trauernde Mutter mit der (unklar bleibt: unzutreffenden?) Kunde vom Dahinscheiden ihres geliebten Sohnes konfrontiert haben (vgl. das *diese boseheit erdochte sant*

gangolffs frauwe [84,22f.]). Allerdings wird diese mögliche Annahme bereits durch den darauf unmittelbar folgenden Kausalsatz empfindlich gestört, der angibt, dass dies geschehen sei, weil beide – Ehefrau wie Mutter – befürchten, sie hätten den Tod Gangolffs verursacht.⁴⁹ Insofern werden die Rezipierenden bei ihrer Konzeptualisierung der Passage durchaus rätseln, was sich die arme Mutter Gangolffs diesbezüglich für Vorwürfe gemacht haben könnte: etwa den, dass sie ihrem im Ruf der Heiligkeit stehenden Sohn überhaupt zu einer Vermählung zugeraten haben mag? Diese aus adelsweltlich-genealogischer Perspektive naheliegende Empfehlung begegnet z. B. als Motiv in dem – für die zeitgenössischen Rezipierenden der Ma 1-Fassung sicher aber nicht als bekannt vorauszusetzenden – Legendengedicht der Hrotsvith zumindest für unbestimmt bleibende *proceres seniores* (Hr 341). Dagegen ist die angeführte Furcht, den Tod des Heiligen verursacht zu haben, für die am negativen Ausgang der Ehe gerade nicht unschuldige Ehefrau nun wirklich nachvollziehbar. Allerdings hatte Ma 1 zuvor gerade keinen gemeinsamen Mordplan von Frau und *paffen* präsentiert; zudem ist nicht recht zu begreifen ist, warum die damit verbundenen Skrupel ihr ausgerechnet Anlass sein sollen, böswillig auch noch für den Tod der Schwiegermutter zu sorgen. Somit scheint sich der oben zitierte Satz (ELA-Ma 1, 84,22f.) doch wohl eher auf den Mordplan insgesamt zu beziehen. Dann wäre aber völlig unverständlich, warum die Ehefrau als Anstifterin des Anschlages – neben der daran völlig unbeteiligten Mutter – befürchtet, sie sei am gewaltsamen Tode ihres Ehemanns schuld.⁵⁰

Dennoch bleibt selbst bei all dieser kognitiven Dissonanz in der kausallogisch operierenden Durchdringung des Erzählten durch die Rezipierenden das anrührende Motiv der aus Kummer über den Verlust ihres Sohnes dem ›Märtyrer‹ nachsterbenden Mutter derart präsent, dass es zu einer starken, wenn auch möglicherweise mehr und mehr ›haltlosen‹ hermeneutischen Affizierung im Deutungsakt führt. Dann aber dürfte das konsistenzlogisch ›störende‹, aber wirkungsvolle Detail ebenfalls den Effekt von literarischer Prägnanzbildung im Sinne einer narrativen ›Profilierung‹ haben.⁵¹ Somit

erklärte sich das narratologisch wie rezeptionshermeneutisch auswertbare Konzept ›prägnanten Erzählens‹ als ein im konkreten Textbefund und dessen Auswertung abstufbares Aufeinandertreffen von mehreren Aspekten: propositionale wie bildliche Relationierbarkeit, motivische Ausgestelltheit, topische Konvention und Ermöglichung von rezipierendeseitiger Aktivität durch Irritation und Leerstellensetzung. Was diese sehr verschiedenartigen narrativen, rhetorischen und hermeneutischen Strategien jedoch verbindet, ist, dass sie alle auf die bedeutungsintensiven Schwingungsfelder hinarbeiten, die Susanne Köbele – mit Lotman – als ›semantische Implosionen‹ und somit Momente der höchsten Dichte von Textualität ausgewiesen hat (vgl. Köbele 2014, S. 11–14). An derartigen Kondensierungen von ›Deuten‹ und ›Bedeuten‹ kann durchaus – das sollte die Einbeziehung der ›Mutter des Märtyrers‹ gezeigt haben – auch die stoffgeschichtlich abweichende Realisation ihren Anteil haben. Insofern sollte das, was aus Perspektive der Textkritik tendenziell als ›Fehler‹ erklärt werden muss, uns auch als bedeutungsgenerierende ›Leistung‹ in den Blick geraten. Als eine solche steht das Motiv vom Tod der ›Mutter des Märtyrers‹ dann Jolles' Bildformeln vom ›Rad mit scharfen Klingen‹ und vom ›Gott, der zerspringt‹ an ›Prägnanz‹ in nichts nach.

Anmerkungen

- 1 Zu den verschiedenen, eher an das alltagspraktische Bedeutungsspektrum im Sinne von ›Knappheit, Deutlichkeit oder Direktheit‹ angelegten Gebrauchsweisen des Terminus ›Prägnanz‹ in der bisherigen mediävistischen Literaturwissenschaft vgl. die Einleitung des vorliegenden Bandes.
- 2 Damit ist der terminologische Disput von Heinzle und Müller um ›Löcher‹ vs. ›Leerstellen‹ (im Iser'schen Sinne) bezüglich der ›Kohärenzbrüche‹ im ›Nibelungenlied‹ aufgegriffen (vgl. etwa Müller 1998, S. 16f.), der vor dem Hintergrund des von Andreas Kablitz vorgestellten Modells einer ›impliziten Kohärenzbildung‹ (siehe Kablitz 2013) noch einmal neu zu gewichten wäre; vgl. dazu Eder 2019, S. 263f.

- 3 Anders als Koch 2016, S. 247, steht für mich der ›literarische‹ Status der Legendarik (auch im engeren Sinne eines sich mehr und mehr abspreizenden ›Sonderdiskurses‹) nicht im Widerspruch zu gleichwohl bestehenden soziokulturell-religiösen pragmatischen Rahmungen und dem Referenzgestus des Erzählens; deswegen verfolge ich die – m.E. nicht unproblematische – Unterteilung der Texte in etwaige ›Kunstlegenden‹ und Gebrauchsschrifttum hier auch bewusst nicht weiter.
- 4 Diese hat bezüglich einer Absolutsetzung der imitativen Wirkungsabsicht der Textsorte die Diskussion aber vielleicht zu stark bestimmt (so bereits Karlinger 1986, S. 84f.).
- 5 Vgl. dazu Georges 1998 II, Sp. 1852, den Eintrag *praegnans*.
- 6 Vgl. und Zitate aus: Jolles 1972, S. 44f.
- 7 Vgl. in diesem Zusammenhang, so allgemein wie aporetisch die Zuspitzung des Konzepts auch sein mag, bes. Cassirer 1929, S. 220–236 und 274. Zum philosophiegeschichtlichen Horizont und zur Verortung des Konzepts im Gedanken-zusammenhang bei Cassirer vgl. bes. den Beitrag von Michael Schwarzbach-Dobson in diesem Band.
- 8 Vgl. dazu grundlegend Bleumer 2014, S. 137–141. Insofern unterlege ich ein gegenteiliges Metonymieverständnis zu Haferland/Schulz 2010, die – anders als die Herleitung bei Jakobson – die metonymische Kontiguität vornehmlich auf der paradigmatischen Achse des Textes ansiedeln (vgl. Peters 2011, S. 276, Anm. 81). Das für die Ebene der kognitiven Wahrnehmung extrem erweiterte Konzept eines derartigen ›metonymischen Erzählens‹ ist auch zuvor von Haferland 2005 dezidiert für die Textsorte der Legende vorgestellt worden. Mir kommt es im Gegenteil – mit Bleumer 2015 und seiner tropologisch gewendeten Lektüre des Schmid’schen Ebenenmodells (vgl. dazu auch Eder [demnächst]) – darauf an, die bedeutungsbezogene Identifizierungsarbeit der Metapher (in einem weiteren, erzählstrukturalen Sinn) bereits für den Bereich von Protonarrativen anzusetzen, die auf der Ebene der ›Geschichte‹ die paradigmatische Selektion der Elemente steuern und die Axiologie des Erzählten absichern, während die spezifische Leistung der Metonymie mit ihrer auf Kausallogik beruhenden Relationierung auf der Ebene der ›Geschichte‹ anhand der ihr inhärenten Ereignislogiken in Form einer Stilisierung zum transformativen Prozess zum Tragen kommt, dessen Syntagma auf der Ebene der ›Erzählung‹ als kompositorische Fügung in Erscheinung treten kann (vgl. ebd., S. 239–252). Somit ergäbe sich für den Erzähltext ein untrennbar interdependentes Verhältnis von metaphorischer und metonymischer Organisation, was – mit Bezug auf die Überlegungen Jakobsons –

einer gegenseitigen Überblendbarkeit von Bedeutungsrelationen auf paradigmatischer und syntagmatischer Achse entspricht (vgl. dazu ebd., S. 250f.). Vor diesem Hintergrund – so wäre zu folgern – dürften in literarischen Texten nun Metaphoriken bisweilen metonymisiert – d.h. Paradigmen syntagmatisch prozessualisiert – und Metonymien metaphorisiert – d.h. syntagmatischen Entwürfe paradigmatisch verdichtet – werden (vgl. dazu wiederum Bleumer 2014, s.o.). Derartige Passagen einer tropologischen Überblendung scheinen sich für die Untersuchung dessen, was als das ›Prägnante‹ des literarischen Textes zu gelten habe, freilich besonders anzubieten.

- 9 Vgl. dazu etwa die Vielfalt an kognitions-, rezeptions- oder kontextorientierten Ansätzen gegenüber einer rein textmateriell-strukturalistischen Narratologie, die Ansgar Nünning in mehreren Publikationen in Form einer jeweils beigegebenen Auflistung zusammengestellt hat, so z.B. in: Ders. 2009, S. 54f.
- 10 Dem wäre mithin erst einmal eine Abklärung des Konzepts von ›Heiligkeit‹ vorzuschalten, auf dem die Textsorte aufzuruhen hätte. Denn versteht man die Legende – einmal ganz basal – als eine ›Erzählung vom Heiligen‹ (dem Heiligen als Phänomen) und von dem/der Heiligen als einem ›religiösen Ausnahmemenschen‹, so ist aufgrund der – nicht zuletzt disziplinar – umstrittenen Füllung des Begriffs ›Heiligkeit‹, die als substanzial oder relational, als religiöse oder soziologische Funktion, als universalistisch oder religionsspezifisch – oder gar historisch variabel, als Distanz- (vgl. etwa Strohschneider 2000, S. 105f., und Strohschneider 2014, S. 170–174) und/oder Teilhabekategorie (vgl. Köbele 2007 und für eine Gemeinschaftsrahmung Traulsen 2017b, S. 246–249), ja schließlich als ›Ambivalenzfigur‹ und ›zusammengesetztes‹ Phänomen (vgl. Hammer 2015, etwa S. 10 u. 15, und Hammer 2016) begriffen werden kann, erst einmal noch nicht viel erreicht; über die verschiedenen – teils interdisziplinär umstrittenen – Ansätze informieren bes. Hamm 2003; Gemeinhardt 2010, S. 7–15, und Hammer 2015, S. 3–10). Die folgenden Ausführungen zielen diesbezüglich vor allem auf literarische Darstellungsformen von ›Heiligkeit‹ (ähnlich Weitbrecht 2011, S. 11f.), die jedoch in einem Referenzrahmen von sozio-kulturellen Deutungsfiguren von *sanctitas*-Zuschreibung aufgespannt sind bzw. auf diesen verweisen, diesen aber andererseits auch entschieden mitprägen. Es gehört zu den bedeutenden Errungenschaften der mentalitätsgeschichtlich beeinflussten Religionssoziologie Pierre Delooz', Heiligkeit als soziokulturelles Konstrukt im Sinne einer Bedeutungseinschreibung von ›Gesellschaft‹ beschreibbar gemacht zu haben, deren jeweilige konzeptuelle Füllung – die konkreten Heiligkeitsvorstellungen – sich als historisch variable Größe erweist (vgl. Delooz 1962 und 1969,

dazu Peters 2004, S. 89f.). Für die Ausdifferenzierung verschiedener historisch verortbarer Heiligentypen vgl. die Arbeiten von Vauchez (etwa Ders. 1981 und Ders. 1989) sowie insbesondere für den diesbezüglich entscheidenden frömmigkeitsgeschichtlichen Wandel etwa des 13. Jahrhunderts Goodich 1982.

- 11 Ähnliche Überlegungen finden sich z.B. in Hammer 2015, S. 12.
- 12 Vgl. dafür etwa den Sammelband Seidl/Hammer; Seidl 2012, S. 11 u. S. 15–17; ferner Traulsen 2017a.
- 13 Diese umfasst die Spanne von der Geburt bis zum Tod als ›zweiter Geburt‹, vgl. etwa Gemeinhardt 2010, S. 23, mit Blick auf die Märtyrer: »Die sterblichen Überreste der Märtyrer standen im Mittelpunkt eines Kultes an ihrem Todestag, der als zweiter ›Geburtstag‹ (*dies natalis*) liturgisch begangen wurde«. Andererseits können auch die Sünder- und Bekehrungsheiligen – hier jedoch im Hinblick auf deren *conversio* – als ›Zweimalgeborene‹ bezeichnet werden, vgl. dazu zuletzt Hammer 2015, S. 360.
- 14 Siehe zu weiteren Versuchen der Abgrenzung von ›Vita‹ und ›Legende‹ auch Decuble 2002, S. 16f., der diesbezüglich auch die von Ringler 1975, S. 268f., vorgeschlagenen Differenzierungen zwischen Legende (exemplarische Wirkabsicht), Vita (zwischen Biographie und Legende) und Mirakel (Entkopplung vom ›Heiligenleben‹) als »für eine sinnvolle Gattungstheorie leider nicht hilfreich« (Decuble 2002, S. 17) einschätzt.
- 15 Dieser kennt übrigens noch weitere Kennzeichnungen wie die der *historia* (vgl. Dorn 1967, S. 152f.), für den Decuble 2002 im Hinblick auf konzise Gattungstermini allerdings eine »viel zu hinderliche Ambivalenz« (ebd., S. 17) konstatiert.
- 16 Vgl. hier auch grundlegend Rosenfeld 1972, S. 1.
- 17 Eine derartige, auf kontemplative Techniken zielende Zuspitzung lässt sich zumindest teilweise programmatisch den Texten selbst ablesen (vgl. Göttert 1972).
- 18 Denn das breite Spektrum möglicher Realisierungen von Legendarik in Latein oder der Volkssprache, Vers- oder Prosagestalt, Kürze oder Länge, mit biographischer oder eher wunderfokussierte Ausrichtung (Vita vs. Translatio bzw. Mirakel) sowie als formal eigenständig vs. Teil eines Sammlungskontext der Legendare legt auch diesbezüglich noch weitere Differenzierungen nahe.
- 19 Vgl. ebenso Weitbrecht 2011, S. 13f., und Traulsen 2017b, S. 47–56.
- 20 Vgl. Wolpers 1964, S. 27, sowie Ringler 1975, S. 265, mit Anm. 63.
- 21 Am wirkungsmächtigsten ist hierbei sicherlich die Einordnung von Jolles gewesen, die Legendarik diene in erster Linie einer exemplarischen Anregung zur *imitatio* von christlichen Tugendbeispielen (vgl. Jolles 1972 [s.o.]). In Ergänzung dazu hat Schulmeister 1971 die Funktion von christlicher *aedificatio* im

Herzen der Gläubigen ins Spiel gebracht. Benz 2016, S. 392, hat zur Differenzierung von Jolles' Thesen noch auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung der beiden Ebenen einer *imitatio Christi* durch die Heiligen und einer Situierung der/des Heiligen als *persona imitabilis* verwiesen. Es begegnen allerdings auch noch weitere, recht einseitige Kontextualisierungsvorschläge für das Genre wie der einer Propagierung einer Kultwürdigkeit (vgl. z. B. Wolpers 1964, S. 21, 33 und 26) oder der Stützung einer spezifischen Gedächtniskultur (vgl. Feistner 2003). Vgl. zudem – auch für das Folgende – meine Kritik an einer Ambivalenzen, Referenzialisierungspolyvalenzen und Irritationsstrategien der Texte einebnenden funktionalisierenden Lektüre des Genres in Eder [demnächst]. Vor derartigen Harmonisierungen hatte bereits Karlinger 1986, S. 13, gewarnt: »Zu den bisher wenig geklärten Punkten gehören noch die Funktionen dominierender Legendenkomplexe, da die Forschung sich zu einseitig auf eine einheitliche Deutung beschränkt und den polyfunktionalen Charakter von Stoffen und Motiven übersieht«.

- 22 Dabei kann freilich, setzt man andere Schwerpunkte, ein der Serialität des Exemplarischen entgegengesetzter Impetus einer Besonderung der/des Heiligen bemerkt werden, wie er sich deutlich ja auch mit Blick auf die christliche Ikonographie zeigt, in deren Rahmen den Heiligen meist (relativ) charakteristische Attribute zugeordnet wie Schlüssel, Andreaskreuz, Rad etc. zugeordnet sind (vgl. Engemann/Jászai 1999), wobei jener, so könnte man jedenfalls meinen, wohl ebenfalls darauf abzielt, eine signifikante Eingängigkeit und leichte Identifizierbarkeit des propagierten Kultes herzustellen. Typik und Serialität des Exemplarischen wie aber Spezifizierung über besondere Zuschreibungen dienen somit, so verschieden sie auch technisch fundiert und stilistisch konzeptioniert sind, letztendlich einer Komplexitätsreduktion, die man im Alltagsverständnis als ›Prägnanz‹ bezeichnen könnte. Es fragt sich allerdings, ob man damit den doch polyvalenteren Bedeutungsentwürfen in den Texten selbst überhaupt gerecht wird.
- 23 Dies ergebe sich etwa schon allein für eine Abfassung von Legenden in der Volkssprache, da diese nicht über den Rahmen einer liturgischen Absicherung verfüge; vgl. für eine Kritik Eder [demnächst].
- 24 Diese Sphäre des »Ganz andere[n]« (Otto 1917, S. 27) kann insofern mit dem allgemein soziologisch perspektivierten, motivationell und handlungsententional basierten Konzept der ›Selbststigmatisierung‹ (vgl. Lipp 1985, S. 79–206), das als Grundbedingung religiöser Charismatisierung derzeit für die Legendenforschung eine bedeutende Rolle spielt (vgl. etwa Hammer 2015, S. 242–257, und Standke 2017, S. 229 mit Anm. 757), m.E. wiederum nur unzureichend erklärt werden.

- 25 Vgl. etwa Weitbrecht 2011, S. 13f.; Hammer 2015, S. 19, und Traulsen 2017b, S. 53–56.
- 26 Für eine Kritik der seit Feistner 1995 etablierten Zuspitzung, die Märtyrerlegende weise eine dominant syntagmatisch orientiertes Erzählergerüst auf, während die Bekennerlegenden vornehmlich paradigmatisch-reihend strukturiert seien, vgl. zudem Eder [demnächst].
- 27 Instruktive Beispiele für derartig ambitionierte narrative Verfahrensweisen sind etwa die Maria Aegyptiaca-Legende mit ihrer metadiegetisch-analeptischen Verschachtelung oder die Thomaslegende der ›Legenda aurea‹ mit ihrer mimetisch-statualen Verunsicherung des Erzähllakts (vgl. für beides Eder [demnächst]).
- 28 Vgl. für diese Diskussion Draeger 2011, S. 154f., und Patzold 2013, S. 200.
- 29 Vgl. diesbezüglich etwa noch die Einschätzung im Kommentar Homeyer 1973, S. 97: »In einem Brief aus dem 12. Jh. bemerkte ein Geistlicher nach der Lektüre der Prosa-Legende zu dem anstößigen Kapitel (13), daß der Inhalt für den Glauben höchst schädlich und daher zu ›verurteilen und zu verfluchen‹ sei und daß der Legende in dieser Form nicht an den von Bischöfen geweihten Orten gedacht werden, d.h. daß sie nicht verlesen werden dürfte. Die Erwähnung drastischer Details war nichts Ungewöhnliches in historischen Berichten und in der zeitgenössischen weltlichen Poesie; in Heiligen-Viten waren solche Schilderungen allerdings seltener [...]. Wie mögen die Mitschwesterin Hrotsvithas das Gedicht aufgenommen haben? Ist es laut vorgelesen worden?«.
- 30 Vgl. dazu Nonn 2004, S. 56–58; Kunze 2004, und Altenhöfer 1993, S. 66–75.
- 31 Bezüglich der Textgeschichte dieser LA-Erweiterungsfassung ist noch vieles im Unklaren, gerade weil die Neueditionen von Maggioni 1998 und Häuptli 2014 diesen Anhang nicht enthalten.
- 32 Vgl. Kunze 1983; zur Auflösung der Siglen Williams/Williams-Krapp 1980, S. XVIII–XXIII.
- 33 Im Folgenden abgekürzt als PV. Darüber hinaus werden vergleichend mit herangezogen: das Legendengedicht der Hrotsvith von Gandersheim (Abkürzung: Hr; Bezug – wo nicht anders vermerkt – auf den Abdruck bei Draeger 2011, S. 36–73); die lateinische Fassung aus dem ›Legenda Aurea‹-Anhang nach Graesse (Abkürzung LA-Gr; Abdruck wiederum bei Draeger 2011, S. 74f.); die lateinische *provincia*-Fassung der ›Legenda Aurea‹-Überlieferung nach der Colmarer Handschrift (zitiert als LA-Col; Abdruck bei Kunze 1983, S. 78–89), sowie die beiden deutschen Varianten im Sondergut der ›Elsässischen Legenda Aurea‹-Tradition ELA Ma 1 und M 2 (synoptischer Abdruck mit LA-Col in: ebd.).

- 34 Dies z. B. über die Berufung auf mündliche Berichte oder Überlieferungsverluste, s. PV Praef. 12–16 und cap. 14.
- 35 Die erste Prosavita verweist im *Incipit* zwar bereits schon auf die *vita sancti Gangolfi martyris Christi* (Draeger 2011, S. 12; Hervorhebung D.E), kündigt aber darauf – dem *Explicit* am Ende entsprechend – darauf im Prolog Gangolf als einen Bekenner (*confessor Christi*, PV Praef. 1) an. Dieser ambivalente Benennungsgebrauch ist bereits bei Hrotsvith zur Bevorzugung von *martyr* (Hr 14) verschoben, vgl. dazu Draeger 2011, S. 79. Gleichwohl bleibt das ›Martyrium‹ des Heiligen in der Gangolf-Erzähltradition eine Problemstelle, in manchen Versionen ist es kaum erkennbar (s.o. die weiteren Ausführungen). Darüber hinaus stellt sich die Frage, was für ein Märtyrerkonzept eigentlich für das Opfer in einer profanen Ehebruchsgeschichte veranschlagt werden soll, weswegen in der Forschung für ihn das etwas despektierliche Schlagwort eines ›Märtyrers der Ehe‹ begegnet (dagegen wendet sich entschieden Draeger 2011, S. 153f., mit Anm. 5).
- 36 Die Heirat Gangolfs wird bei Hrotsvith erst später, nach der Quellentransferierung, erzählt, die so als Jugendepisode des Heiligen aufgeführt ist (vgl. Hr 341–352).
- 37 Die lokalisierende Festschreibung der Episode in der Champagne fehlt in der entsprechenden Passage bei Hrotsvith (vgl. Hr 88–112), findet sich jedoch selbst in den – gerade aufgrund der Raffungen teilweise nur schwer verständlichen – Versionen LA-Gr 2, LA-Col 79,19, ELA Ma 1, 78,20 und ELA M 2, 78,20. Dies führt einmal mehr vor Augen, dass nicht (allein) die Konkrettheit des Details über die ›Prägnanz‹ einer Passage entscheidet. Für den irritierenden Wunsch Gangolfs, die Quelle zu kaufen, die sich erst aus der späteren Translokation der Quelle als ein vom Heiligen ins Werk gesetztes Wunder zur Begründung seiner Heilkraft (Gesundungswirkung des Wassers) erklärt, scheinen die Versionen LA-Col und ELA Ma 1 und M 2 den Zusammenhang mit dem Stabwunder (Hervorsprudeln der von Gangolf versetzten Quelle) nicht mehr recht zu erkennen. Schon LA-Col gibt das Zahlungsangebot als eine Entschädigung für die Rast von Gangolf und seinen Begleitern an der Quelle an: *Cui Gangolfus dixit: ›Quid dabo tibi pro isto fonte, quia multis inmorer?‹* (79,23–25; Übers.: »Zu diesem [erg.: dem *rusticellus*, dem die Quelle gehört] sprach Gangolf: ‚Was soll ich Dir für eben diese Quelle geben, weil ich mit vielen an dieser verweile?‹«; D.E.). Dadurch aber, dass die miraculöse Ortstransferierung des Wassers nicht mehr eigentlich erzählt wird, ist auch der aus PV 9,9 übernommene Hinweis auf die Bibelstelle Mt 17,20, die die vorbildliche Stärke von Gangolfs Glauben gegenüber der Kleinmütigkeit des Bauern demonstriert, nicht mehr gut auf die Episode beziehbar:

*Rusticellus cogitavit apud se dicens: ›Si pretium accepero, nichilominus fontem habebo.‹ Et constituit ei pretium C solidorum ignorans, quod dominus dixit in Mattheo: ›Si habueritis fidem sicut granum synapis et dixeritis monti huic ›tollere et mittere in mare‹ statim fiet‹ (79,25–81,5; Übers.: »Das Bäuerlein bedachte dies, indem es zu sich sprach: ›Wenn ich das Geld angenommen haben werde, werde ich doch um nichts weniger die Quelle besitzen.‹ Und er vereinbarte mit ihm einen Preis von hundert Goldmünzen, wobei er jenes nicht kannte, was der Herr bei Matthäus spricht: ›Wenn ihr nur Glauben haben werdet wie ein Senfkorn und zu diesem Berg sprechen werdet, ›Hebe Dich auf und stürze Dich ins Meer«, so wird dies sofort geschehen« (D.E.). In ELA Ma 1 wird der Wunsch nach Bezahlung ganz ähnlich mit der Notwendigkeit einer Wiedergutmachung für die Rast an der Quelle begründet (Ma 1, 78,26–80,1: *da sprach sant gangolff zu dem geburlin: ›was sal ich dir nu vor den burne geben, daz ich hie mit mynen gesellen geruwet han?‹*), während in Fassung M 2 der Wunsch Gangolfs explizit gemacht wird, die Quelle der Allgemeinheit zur Verfügung zu stellen (M 2, 78,25–28: *Do sprach sanct Gangolff: ›waz sol ich dir vmb dissen brunnen geben daz er allen menschen gemein sie?‹*), wovon daraufhin gar nicht weiter die Rede ist. Stattdessen wird in Fassung Ma 1 – allerdings erst nach der Schilderung von Gangolfs Rückkehr zu seiner Ehefrau und damit unter Ausfall der wunderbaren Quellenversetzung, die die Stofftradition vorsieht – angegeben, Gangolf habe an dieser eine dauerhafte Pfarrstelle eingerichtet (vgl. Ma 1, 80,18f.). Somit erfüllt sich der egoistische Plan des Bauern, das Geld zu nehmen und die Quelle wie gehabt zu nutzen, auf eine andere Weise als die des Quellenversetzungswunders, nämlich auf eine ›immanenzrealistische‹, nicht. In Ma 1 und M 2 ist überdies die Matthäusparaphrase gar nicht auf die Kleingläubigkeit des Bauern gemünzt, sondern – offensichtlich aufgrund eines gewissen Unverständnisses gegenüber der gesamten Quellenkaufepisode – auf den Heiligen selbst (für M 2 anders Kunze 1983, S. 373, Anm. 1, der die Passage als eine ungenaue Übersetzung deutet), so dass dessen Anhängen an immanent-weltliche Verfügungstechniken über die Gaben Gottes (Kauf) hier punktuell als kritisch erscheinen, wo es allein auf die Kraft des Glaubens ankommt (dies belegt Ma 1 zudem mit einem etwas anders realisierten Senfkornvergleich, vgl. 80,9–13).*

38 Zu dieser ›Problemstelle‹ der Gangolf-Legendarik gerade in den späteren Kurzviten der Legendare (LA/ ELA) siehe die späteren Angaben im Folgenden.

39 Zu den Unterschieden der Versionen diese Passage betreffend, die teils weitreichende Konsequenzen für die statuale Deutung des legendarischen Erzähluktus haben, vgl. genauer Eder [demnächst].

- 40 Man wird freilich die verschiedenen Legendenfassungen in diesem Punkt gesondert betrachten müssen, vgl. dazu Eder [demnächst].
- 41 Vgl. diese alternative Bedeutung von lat. *viscera* bei Georges 1918 II, Sp. 3517; Draeger 2011 (S. 164) geht aufgrund der dort noch stärker im Sinne des Talionsprinzips der Spiegelstrafe zugespitzten Stilisierung für Hrotsviths Text von einem Platzen des Penis beim Kleriker sowie – in suggestiver Unbestimmtheit der weiblichen Unterleibsanatomie – von einer Vaginalflatulenz der bösen Ehefrau aus; siehe dazu auch den Kommentar bei Draeger 21011, S. 143 und 150f.
- 42 Hartmut Bleumer verdanke ich den Hinweis, dass diese Flatulenz der Frau wiederum eine Ineinanderschiebung von Metapher und Metonymie darstellt, da sie zum einen kausallogisch als besonders infame Art der Lästerung des Heiligen hergeleitet ist und paradigmatisch als Bestätigungswunder fungiert; insofern bildet es sowohl körperliches Korrelat zur Niedrigkeit der Schmähung wie Repräsentanz von Gangolfs Heiligkeit im Wunder.
- 43 So zumindest die Überlegungen bei Kunze 1983, S. XLI–XLV.
- 44 Kunze 1983, S. 373, Anm. Gangolf [II] 2, erklärt dies als eine Verlesung von *qui clam* in der Vorlage zu *quidam*; denkbar wäre aber auch ein – freilich punktueller – Versuch, die kleruskritische Tendenz des Stoffes zu mindern.
- 45 Vgl. dazu die Darstellung bei Bleumer 2015, S. 224f., der betont, dass selbst die sog. ›realistische Motivierung‹ eine kompositorische Herstellungsleistung des Textes auf Ebene der ›Erzählung‹ ist, weil sie kausallogische Herleitungen explizit werden lässt, die sonst von den Rezipierenden imaginativ aufgefüllt werden.
- 46 Zur ›evaluativen‹ Dimension von Textdeutung vgl. – mit Bezug auf Jolles – Kloepfer 1977, S. 74f.
- 47 Vgl. für den Versuch einer produktionsgenetischen Erklärung wiederum Kunze 1983, S. 373, Anm. Gangolf [II] 3.
- 48 Dies legt Kunze 1983 (S. 373, Anm. Gangolf [I] 8) jedenfalls nahe.
- 49 Kunze 1983 (S. 373, Anm. Gangolf [I] 9) vermutet an dieser Stelle wiederum – nicht ganz unplausibel – einen ›Fehler‹ des Wortlautes gegenüber der Vorlage, nach der es eigentlich *er vnd die frauwe* (Hervorhebung D.E.) heißen müsste, womit der Passus sich auf *paffe* und Ehefrau bezöge. Allerdings erklärte dies noch nicht, warum die beiden fürchten, sie hätten Gangolf umgebracht, wo dies doch nun genau ihr Plan gewesen ist. Insofern wäre dann für *getodent* mit *Wo 1 ertötet* zu setzen, was die Subjektposition dreht: beide entschließen sich zur Mordtat, weil sie fürchten, dass sie sonst St. Gangolf tötet. Dies würde dann

schließlich relativ genau der parallel gesetzten Angabe in ELA-Col 85,21f. entsprechen, wo es heißt: *timuerant enim, quod Gangolfus ambos occidere uoluisset* (Übers. D.E.: »Sie fürchteten nämlich, dass Gangolf sie beide töten wollte«).

- 50 Hinzu kommt noch, dass der Tod des Heiligen im Übrigen auch gar nicht bestätigend vom Text referiert, sondern nur von der Überschrift der Legende (Von Sant Gingolfus eym marteler [ELA-Ma 1, 78,6f.]; Hervorhebung D.E.) angekündigt und später (postmortale Wunder am Grab) rückwirkend als offensichtlich doch erfolgt nahegelegt wird.
- 51 Für eine Anwendung des Begriffs ›Profil‹ für die Frage nach narrativer Prägnanzbildung vgl. bes. den Beitrag von Michael Waltenberger in diesem Band.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Die ›Elsässische Legenda Aurea‹. Bd. I: Das Normalcorpus, hrsg. von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp, Tübingen 1980 (Texte und Textgeschichte 3).
- Die Elsässische ›Legenda aurea‹. Bd. II: Das Sondergut, hrsg. von Konrad Kunze, Tübingen 1983 (= Texte und Textgeschichte 10).
- Vita Gangolfi/Das Leben Gangolfs. Lateinisch/Deutsch hrsg., übers. und komm. von Paul Dräger, Trier 2011.
- Hrotsvitha von Gandersheim: Werke in deutscher Übertragung. Mit einem Beitrag zur frühmittelalterlichen Dichtung hrsg. von Helene Homeyer, München/Paderborn, Wien 1973.
- Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta, hrsg. von Theodor Graesse, Dresden 1846.
- Iacopo da Varazze [Jacobus de Voragine]: Legenda aurea. 2 Bde., hrsg. von Giovanni Paolo Maggioni, Florenz 1998 (Millennio medievale 6, Testi 3).
- Jacobus de Voragine: Legenda aurea. 2 Bde., hrsg. von Bruno W. Häuptli, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014 (Fontes Christiani Sonderbd.).

Sekundärliteratur

- Altenhöfer, Edgar: Studien zur Verehrung St. Gangolfs, insbesondere zur Legende und Sage des Heiligen, Würzburg 1993.

- Benz, Maximilian: Die Geburt des Purgatoriums im Medium legendarischen Erzählens, in: Koch, Elke/Schlie, Heike (Hrsg.): Orte der Imagination – Räume des Affekts. Die mediale Formierung des Sakralen, München 2016, S. 389–404.
- Bleumer, Hartmut: ›Historische Narratologie‹? Metalegendarisches Erzählen im ›Silvester‹ Konrads von Würzburg, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie – mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 231–261.
- Bleumer, Hartmut: Der Tod des Heros, die Geburt des Helden – und die Grenzen der Narratologie, in: Friedrich, Udo/Hammer, Andreas/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 119–141.
- Bleumer, Hartmut: Historische Narratologie, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2015, S. 213–274.
- Bornscheuer, Lothar: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt a. M. 1976.
- Cassirer, Ernst: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin 1929 (Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil).
- Delooz, Pierre: Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’Église catholique, in: Archives de Sociologie des Religions 13 (1962), S. 17–43; englisch erschienen als: Ders., Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church, in: Wilson, Stephen (Hrsg.): Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history, Cambridge [u. a.] 1983, S. 189–216.
- Delooz, Pierre: Sociologie et canonisations, Liège/Den Haag 1969 (Collection Scientifique de la Faculté de Droit de l’Université de Liège 30)
- Decuble, Gabriel H.: Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung, Konstanz 2002.
- Dorn, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters, München 1967 (Medium Aevum 10).
- Eder, Daniel: Kohärenzprinzip Autorschaft? Überlegungen zu den Klein- und Kleinstœuvres im Minnesang aus hermeneutischer Perspektive (am Beispiel von Hartmann von Starkenberg, KLD 18), in: Köbele, Susanne [u. a.] (Hrsg.): Lyrische Kohärenz im Mittelalter. Spielräume – Kriterien – Modellbildung, Heidelberg 2019 (GRM-Beiheft 94), S. 263–296.
- Eder, Daniel: Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des ›legendarischen Erzählens‹, in: Euphorion (erscheint demnächst).

- Engemann, Josef/Jászai, Géza: Art. Heilige. A. Westkirche. III. Heiligendarstellung und -attribute, in: LexMA 4 (1989), Sp. 2017f.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Feistner, Edith: Imitatio als Funktion der Memoria. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters, in: Ernst, Ulrich/Ridder, Klaus (Hrsg.): Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 2003 (Ordo 8), S. 259–276.
- Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München 2010 (Beck Wissen 2498).
- Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. II, Hannover 1918 (Nachdruck Darmstadt 1998).
- Göttert, Karl-Heinz: *devotio – andâht*, Frömmigkeitsbegriff und Darstellungsprinzip im legendarischen Erzählen des hohen Mittelalters, in: Schirmer, Karl-Heinz/Sowinski, Bernhard (Hrsg.): Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung, Köln 1972 (Festschrift Fritz Tschirch zum 70. Geb.), S. 151–169.
- Goodich, Michael: *Vita perfecta*. The ideal of sainthood in the thirteenth century, Stuttgart 1982 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25).
- 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.
- 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/Schulz, Armin: Metonymisches Erzählen, in: DVjs 84 (2010), S. 3–43.
- Hagby, Maryvonne: *Vox sancti*. Beobachtungen zur Stimmlichkeit der volkssprachigen Legenden des Hoch- und Spätmittelalters, in: Miedema, Nine [u. a.] (Hrsg.): Stimme und Performanz in der mittelalterlichen Literatur, Berlin/Boston 2017 (Historische Dialogforschung 3), S. 363–393.
- Hamm, Berndt: Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben, in: Miedema, Nine/Suntrup, Rudolf (Hrsg.): Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft, Frankfurt a. M. [u. a.] 2003 (Festschrift Volker Honemann zum 60. Geb.), S. 627–645.

- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Hammer, Andreas: Heiligkeit als Ambiguitätskategorie. Zur Konstruktion von Heiligkeit in der mittelalterlichen Literatur, in: Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption, Berlin/Boston 2016 (TMP 30), S. 157–178.
- Hammer, Andreas/Seidl, Stephanie (Hrsg.): Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, Heidelberg 2010 (GRM-Beiheft 42).
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Studienausg. der 4. Aufl., Tübingen 1972 (1930).
- Kablitz, Andreas: Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur, Freiburg i. Br. 2013 (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae 190).
- Karlinger, Felix: Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse, Darmstadt 1986.
- Kloepfer, Rolf: Zum Problem des »narrativen Kode«, in: LiLi 7, H. 27/28 (1977), S. 69–90.
- Köbele, Susanne: *heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik, in: Hamm, Berndt/Herbers, Klaus/Stein-Kecks, Heidrun (Hrsg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), S. 147–169.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: PBB 134 (2012), S. 365–404.
- Köbele, Susanne: Die Ambivalenz des Gläubig-Schlichten. Grenzfälle christlicher Ästhetik, in: NCCR Mediality Newsletter 12 (2014), S. 3–15.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der ›Navigatio Sancti Brendani‹ und in der ›Siebenschläferlegende‹ (›Passio‹ und ›Kaiserchronik‹), in: Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 75–99.
- Koch, Elke: Art. Legende, in: Weidner, Daniel (Hrsg.): Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart 2016, S. 245–249.
- Koch, Elke/Weitbrecht, Julia: Einleitung, in: Dies. [u. a.]: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter, Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21.

- Kössinger, Norbert: Legenden und Liturgie. Beobachtungen zu Alberts Ulrichlegenden, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien, Berlin 2015 (Lingua Historica Germanica 10), S. 91–110.
- Kunze, Konrad: Art. Legende, in: ³RLW 2 (2000), S. 389–393.
- Kunze, Konrad: Art. Vita, in: ³RLW 3 (2003), S. 786–789.
- Kunze, Konrad: Art. Gangolf, in: ²VL 11 (2004), Sp. 486f.
- Lipp, Wolfgang: Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten, Berlin 1985 (Schriften zur Kulturosoziologie 1).
- Mertens, Volker: Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in ›Der Heiligen Leben‹, in: Honemann, Volker [u. a.] (Hrsg.): Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978, Tübingen 1979, S. 265–289.
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998.
- Nonn, Ulrich: Wer war der heilige Gangolf?, in: Ders./Happ, Sabine (Hrsg.): Vielfalt der Geschichte. Lernen, Lehren und Erforschen vergangener Zeiten. Festgabe für Ingrid Heidrich zum 65. Geburtstag, Berlin, 2004, S. 48–63.
- Nünning, Ansgar: Surveying contextualist and cultural narratologies: Towards an outline of approaches, concepts and potentials, in: Heinen, Sandra/Sommer, Roy (Hrsg.): Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research, Berlin/New York 2009 (Narratologia 20), S. 48–70.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.
- Patzold, Steffen: Laughing at a saint? Miracle and irony in the Vita Gangulfi prima, in: Early medieval Europe 21 (2013), S. 197–220.
- Peters, Ursula: Literaturgeschichte als Mentalitätsgeschichte? Überlegungen zur Problematik einer neueren Forschungsrichtung, in: Stötzl, Georg (Hrsg.): Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984, 2 Bde., Bd. II: Ältere Deutsche Literatur, Neuere Deutsche Literatur, Berlin/New York 1985, S. 179–198; wieder in: Dies.: Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Aufsätze 1973 – 2000, Susanne Bürkle [u. a.] (Hrsg.), Tübingen/Basel 2004, S. 75–93.
- Peters, Ursula: Philologie und Texthermeneutik. Aktuelle Forschungsperspektiven der Mediävistik, in: IASL 36 (2011), S. 251–282.
- Ringler, Siegfried: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters, in: Kesting, Peter (Hrsg.): Würz-

- burger Prosastudien II. Untersuchungen zur Sprache und Literatur des Mittelalters, München 1975 (Festschrift Kurt Ruh zum 60. Geb. / *Medium Aevum* 31), S. 255–270.
- Rosenfeld, Hellmut: *Legende*. 3., verb. und verm. Aufl., Stuttgart 1972 (¹1961) (Sammlung Metzler 9).
- Schulmeister, Rolf: *Aedificatio und Imitatio*. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende, Hamburg 1971 (Geistes- und Sozialwissenschaftliche Dissertationen 16).
- Seidl, Stephanie: *Blendendes Erzählen*. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters, Berlin/Boston 2012 (MTU 141).
- Siegel, Wolfram: Der heilige Gangolf an Donau und Lech, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 84 (1991) S. 7–43.
- Siegel, Wolfram: Der heilige Gangolf im Raum um den Harz und die Zeit der Sachsenkriege Karls des Großen, in: *Harz-Zeitschrift* 45,2 (1993/2000), S. 7–56.
- Siegel, Wolfram: *Der heilige Gangolf in Münchenlohra an der Hainleite*. Basilika, Kloster und karolingische Vorgeschichte, Berlin 2005 (Harz-Forschungen 20).
- Standke, Matthias: *Freundschaft in Ordensgründerlegenden*. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters, Berlin/Boston 2017 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 91).
- Strohschneider, Peter: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ›Gregorius‹, in: Huber, Christoph [u. a.] (Hrsg.): *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000, S. 105–133.
- 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/Weimar/Wien 2002, S. 109–147.
- Strohschneider, Peter: Weltabschied, Christusbachfolge und die Kraft der Legende, in: *GRM* 60 (2010), S. 143–164.
- Strohschneider, Peter: *Höfische Textgeschichten*. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur, Heidelberg 2014 (GRM-Beiheft 55).
- Traulsen, Johannes (2017a): Wüsten, Drachen, Heldentaten. Das Abenteuerliche im mitteldeutschen Väterbuch des 13. Jahrhunderts, in: Eming, Jutta/Schlechtweg-

- Jahn, Ralf (Hrsg.): *Aventiure und Eskapade. Erzählstrategien des Abenteuerlichen vom Mittelalter zur Moderne*, Göttingen 2017 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 7), S. 35–48.
- Traulsen, Johannes (2017b): *Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ›Väterbuch‹*, Berlin/Boston 2017 (Hermaea N.F. 143).
- Van Uytfanghe, Marc: *Art. Heiligenverehrung II (Hagiographie)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (1988), Sp. 150–183.
- Vauchez, André: *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rom 1981 (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 241).
- Vauchez, André: *Der Heilige*, in: Le Goff, Jacques (Hrsg.): *Der Mensch des Mittelalters*, Frankfurt a. M. [u. a.], S. 340–373.
- Weitbrecht, Julia: *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*, Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte).
- Weitbrecht, Julia: *Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel*, in: *PBB* 134 (2012), S. 204–220.
- Wolpers, Theodor: *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1964 (Buchreihe der Anglia 10).
- Wyss, Ulrich: *Legende*, in: Mertens, Volker/Müller, Ulrich (Hrsg.): *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984 (Kröners Taschenausgabe 483), S. 40–60.

Anschrift des Autors:

Dr. Daniel Eder
Universität Göttingen
Seminar für Deutsche Philologie
Käte-Hamburger-Weg 3
D-37073 Göttingen
E-Mail: daniel.eder@uni-goettingen.de