

ISSN 2568-9967

**B III E**

JAHRGANG 3

2020



[WWW.ERZAEHLFORSCHUNG.DE](http://WWW.ERZAEHLFORSCHUNG.DE)



---

## Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung

herausgegeben von  
Anja Becker und Albrecht Hausmann

Jahrgang 3 (2020)

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](#), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

Herausgeber: PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)

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

ISSN 2568-9967



## Inhaltsverzeichnis

### **Anja Becker**

Drei Jahre ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ ..... **1**

### **Lea Braun**

Abenteuer und Ewigkeit. Zur Konkurrenz der Zeitmodelle  
in Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹ ..... **8**

### **Kathrin Chlench-Priber**

Plot und komplexe Zeitstrukturen. Eine exemplarische Untersuchung  
der ›Alexius‹-Legende aus ›Der Heiligen Leben‹ ..... **42**

### **Sebastian Holtzhauer**

Die Destruktion der Wunderzeit in Hieronymus Rauschers  
›Papistischen Lügen‹ (1562) ..... **66**

### **Britta Bußmann**

Erzählen in den Lücken der Vorlage. Albrechts ›Jüngerer Titurel‹,  
Wolframs ›Parzival‹ und das Problem der Plot-Zeit ..... **110**



Jahrgang 3 (2020)

---

## EDITORIAL

*Anja Becker*

# Drei Jahre ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹

Publiziert im November 2020.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ 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/), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

Herausgeber: PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)  
<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)  
ISSN: 2568-9967

Das Jahreshaft 2020 hat etwas auf sich warten lassen. Die andauernde Corona-Pandemie, der monatelange Lockdown des öffentlichen Lebens, die Schließung von Kitas und Schulen und die plötzliche Umstellung auf Online-Lehre an den Universitäten sind freilich hierfür mitverantwortlich. Die Hauptursache ist jedoch eine überaus erfreuliche: der große Erfolg des zweiten Publikationsformats der ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹, der BmE Themenhefte.

Seit Erscheinen der ersten Themenhefte ›*narratio* und *moralisatio*‹ (hrsg. von Björn Reich/Christoph Schanze) und ›Erzählen und Rechnen. Mediävistische Beiträge zur Interaktion zweier ungleicher Kulturtechniken‹ (hrsg. von Edith Feistner) im Jahr 2018 traten zahlreiche Kolleginnen und Kollegen mit ebenso spannenden wie thematisch einschlägigen Publikationsvorhaben an uns heran. Und wie der Zufall es will, gingen Anfang dieses Jahres viele davon in die redaktionelle Abschlussphase. So kam es, dass die BmE im Jahr 2020 fast jeden Monat ein Themenheft publizierten: im Februar ›Figuren des Dritten im höfischen Roman‹ (hrsg. von Margreth Egidi), im Mai ›Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter‹ (hrsg. von Birgit Zacke [u. a.]), im Juni ›Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur‹ (hrsg. von Elisabeth Lienert), im August ›Narratological Perspectives on Premodern Japanese Literature‹ (ed. Sebastian Balmes) und im September ›Medieval Forms of First-Person Narration: A Potentially Universal Format‹ (ed. Jacqueline Cerquiglini-Toulet/Katharina Philipowski/Barbara Sasse). Letzterer Band nutzt als erster die Möglichkeit einer kontinuierlichen Vervollständigung, d. h. er wird immer dann um neue Beiträge ergänzt, wenn diese den Redaktionsprozess durchlaufen haben. Hier zeigt sich ein weiterer Vorteil der digitalen Publikationsinfrastruktur gegenüber dem gedruckten Buch. Bereits ankündigen können wir das Erscheinen des Themenheftes 9 ›Konrad von Würzburg als

Erzähler« (hrsg. von Norbert Kössinger/Astrid Lembke) wahrscheinlich noch im Dezember.

Das Jahr 2020 war somit für die BmE ein gleichermaßen erfolgreiches wie arbeitsintensives. Erstmals haben wir Themenhefte außerhalb der germanistischen Mediävistik, erstmals Publikationen in englischer und französischer Sprache betreut. Damit sind wir unserem Ziel, ein Publikationsorgan nicht nur für die germanistische, sondern für die interdisziplinäre und internationale Mittelalterphilologie zu sein, einen großen Schritt nähergekommen. Die Erforschung historischer Formen und Verfahren des Erzählens sollte, so unsere Überzeugung, stets offen sein für komparatistische Fragestellungen; zudem wären neben den europäischen Literaturen vermehrt nichteuropäische Erzähltexte der Vormoderne miteinzubeziehen. Davon, welch überraschende Erkenntnisse solch ein Blick »über den Teller- rand« zeitigt, kann man sich bei der Lektüre des japanologischen Themenheftes 7 überzeugen.

Der Erfolg der BmE Themenhefte macht deutlich, wie groß das Interesse in der Forschungscommunity ist, Tagungsergebnisse für jedermann frei zugänglich online zu publizieren. Wir sind dankbar, dass die Herausgeberinnen und Herausgeber uns zutrauen, genauso professionell wie ein kommerzieller Verlag ihre Publikation zu betreuen, und wir versuchen mit viel persönlichem Engagement, diese Erwartungen zu erfüllen. Freilich fehlen uns sowohl die personellen wie die finanziellen Ressourcen, um wie ein kommerzieller Verlag arbeiten zu können. Zudem ist es in der deutschen Forschungsförderlandschaft alles andere als einfach, für die dauerhafte Bereitstellung und kontinuierliche Weiterentwicklung einer gut etablierten und erfolgreich arbeitenden Online-Zeitschrift Drittmittel zu erhalten. Lieber wird viel Geld in Online-Publikationsfonds investiert, womit letztlich lediglich die kommerzielle Verlagsbranche (erneut) finanziert wird, ohne dass die Wissenschaft einen direkten Nutzen davon hätte (ausführlich dazu Hausmann 2019).

Im Jahr 2020 wurden auf [www.erzaehlforschung.de](http://www.erzaehlforschung.de) bislang fast 50 Aufsätze mit einem Gesamtumfang von mehr als 1.500 Seiten veröffentlicht. Damit ist unsere Zeitschrift sicherlich unter den mediävistischen, vielleicht sogar unter den germanistischen Zeitschriften diejenige mit dem höchsten Publikationsaufkommen. Um dies überhaupt bewältigen zu können, haben wir eine partnerschaftliche Aufteilung der Arbeitsaufgaben zwischen Heft-herausgeberinnen und -herausgebern und dem Team der BmE etabliert (vgl. den ›Leitfaden Themenhefte‹). Unser Fazit lautet: Wenn Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Hand in Hand arbeiten, ist es zu schaffen, Forschungsergebnisse im hochwertigen digitalen Layout zeitnah und für jedermann frei verfügbar zu publizieren. Hierfür braucht es keinen Verlag, der sich seine Dienste teuer bezahlen lässt, hierfür braucht es lediglich die verlässliche Finanzierung der im Rahmen der BmE engagierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (unser Team besteht aktuell nur aus Herausgeberin, Herausgeber und einer studentischen Hilfskraft). Leider sind Langfristigkeit, Verlässlichkeit und Stabilität schwer zu erreichen in einem auf Kurzfristigkeit, Befristung und Projekthaftigkeit angelegten Universitätssystem. Wir setzen alles daran, dass die BmE dauerhaft die Publikationsplattform für die interdisziplinäre und internationale mediävistische Erzählforschung wird und bleibt. Zugleich wollen wir nicht zum Verlag ›heranwachsen‹. Das meint, dass wir in den kommenden Jahren sehr viel weniger Themenhefte werden publizieren können. Anvisiert sind zwei bis maximal drei Themenhefte pro Jahr, bei deren Auswahl uns unser wissenschaftlicher Beirat aktiv unterstützt. Wir freuen uns aber weiterhin über Anfragen jeder Art, sei es zu möglichen Themenheften, sei es für Beiträge im Jahresheft, sei es zu möglichen Kooperationen.

Als während des Lockdowns plötzlich die Universitäts- und Staatsbibliotheken geschlossen waren, ist wohl auch dem letzten Skeptiker der digitalen Literaturversorgung klar geworden, dass in diesem Bereich die Zukunft liegt (vgl. auch Lauer 2020). So unersetzlich das Studium in einer Bibliothek, das Stöbern in Büchersammlungen und die Lektüre eines gedruckten

Buches auch sind, wenn man an die eigenen vier Wände gebunden ist, dann ist man auf diejenige Literatur angewiesen, die online verfügbar ist. Hat man das Glück, an einer großen Forschungsuniversität zu studieren oder zu lehren, kann man auf zahlreiche wissenschaftliche Zeitschriften, Bücher und weitere Ressourcen online zugreifen, zu denen die Universitätsbibliothek den Zugang über teure Lizenzen erkaufte hat. Ist man dagegen an einer ›kleinen‹ Universität angebunden oder gar ohne institutionelle Verankerung, dann bleibt diese Welt der digitalen Bibliotheksangebote jenseits der Bezahlschranken unerreichbar. Wie es schon für viele gesellschaftliche Bereiche herausgestellt wurde, so verschärft die Corona-Pandemie auch in der Wissenschaft die bereits bestehende Ungleichheit zwischen den mehr bzw. weniger privilegierten Akteuren.

Open-Access-Angebote wie die der BmE können helfen, solche Effekte abzufedern. Und sie werden genutzt, nicht nur in Zeiten geschlossener Bibliotheken. Zur Illustration einige Zahlen: Unser ›erfolgreichster‹ Beitrag wurde bereits mehr als tausend Mal heruntergeladen (Lienert 2018); im September 2019 verzeichneten wir den Download von 1.230, im September 2020 von 1.079 Dateien; die bislang im Jahr 2020 erschienenen Beiträge sind insgesamt schon über 2.600 Mal heruntergeladen worden; sehr gut rezipiert wird insbesondere das von Sebastian Balmes herausgegebene japanologische Themenheft: Obwohl erst seit August online, sind die Downloadzahlen einzelner Beiträge schon dreistellig. Dieser kurze Einblick in unsere Statistiken belegt, dass rein online veröffentlichte Aufsätze nicht in den Weiten des Internets verschwinden, sondern in der Fachcommunity intensiv rezipiert werden.

Unsere Zeitschrift entwickelt sich weiterhin zunehmend zu einem Ort, an dem Forschungsdebatten initiiert und ausgetragen werden. Um dies zu fördern, ist uns daran gelegen, das digitale Forschungsgespräch durch personale Formen des Austausches zu ergänzen. So veranstalteten wir beim Germanistentag 2019 in Saarbrücken ein Doppelpanel (›Die Plot-Zeit im mittelalterlichen Erzählen und ihre Auflösung‹), das Beobachtungen und

Thesen ins Zentrum stellte, die Harald Haferland 2018 in seinem BmE Aufsatz ›Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung‹ dargelegt hatte. Die lebhaften Diskussionen beim Germanistentag wurden nicht nur auf Basis von Vorträgen, sondern auch von auf der Homepage der BmE veröffentlichten Preprints geführt. Die drei Beiträge, die bislang das Jahreshft 2020 füllen, gehen auf dieses Panel zurück, haben aber auch alle den Peer-Review-Prozess, mittels dessen wir die wissenschaftliche Qualität der Publikationen im BmE Jahreshft sicherstellen, durchlaufen. An dieser Stelle möchten wir den zahlreichen Gutachterinnen und Gutachtern danken, die in den letzten drei Jahren maßgeblich zum Erfolg der BmE beigetragen haben, indem sie Einreichungen kritisch geprüft und kommentiert haben.

Die Beiträge des aktuellen Jahresbandes stehen folglich in einem gemeinsamen Diskussionshorizont, der von Haferlands Thesen zum Verhältnis von Plot und Zeit in vormoderner Literatur gestiftet wird. Aber auch weitere thematische Cluster ergeben sich bereits, z. B. zur Gattung der Lügende, die sowohl von Sebastian Holtzhauer im aktuellen als auch von Antje Sablotny im vergangenen Jahreshft hinsichtlich narrativer Verfahren untersucht wird. Mittels der technischen Verfahren der Verlinkung sowie der Verschlagwortung können solche Verbindungslinien im PDF und auf der Homepage sichtbar gemacht werden. Ohne Weiteres ist es möglich, von einem Beitrag zu einem thematisch anschließenden zu springen – dank der Möglichkeiten des digitalen Mediums.

Wir planen, unser Online-Engagement auch in Zukunft durch Tagungen und Workshops zu ergänzen, die – so die Infektionslage es zulässt – möglichst als Präsenzveranstaltungen stattfinden sollen. Die Ausschreibungen hierzu veröffentlichen wir stets auf [www.erzaehlforschung.de](http://www.erzaehlforschung.de). Wenn Sie nichts verpassen wollen, sprechen Sie uns an: Wir registrieren Sie gerne auf unserer Homepage, so erhalten Sie alle aktuellen Meldungen automatisch.

Nun wünschen wir eine anregende Lektüre der Beiträge des Jahresheftes 2020. Bleiben Sie gesund und dem digitalen Medium gewogen!

### Literaturverzeichnis

Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: BmE 1 (2018), S. 108–193 ([online](#)).

Hausmann, Albrecht: Wissenschaftsnahes Publizieren im digitalen Zeitalter, in: BmE 2 (2019), S. 1–11 ([online](#)).

Lauer, Gerhard: Lesen im digitalen Zeitalter, Darmstadt 2020 ([online](#)).

Lienert, Elisabeth: Exorbitante Helden? Figurendarstellung im mittelhochdeutschen Heldenepos, in: BmE 1 (2018), S. 38–63 ([online](#)).

Sablotny, Antje: Metalegende. Die protestantische Lügende als invektive Metagattung, in: BmE 2 (2019), S. 148–200 ([online](#)).

### Anschrift der Autorin:

PD Dr. Anja Becker  
Ludwig-Maximilians-Universität München  
Institut für Deutsche Philologie  
Schellingstr. 3  
80799 München  
E-Mail: [anja.becker@lmu.de](mailto:anja.becker@lmu.de)

*Lea Braun*

## Abenteuer und Ewigkeit

### Zur Konkurrenz der Zeitmodelle in Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹

*Abstract:* Der Aufsatz fasst, ausgehend von Harald Haferlands Überlegungen zu modularem Erzählen, die Zeitkonzeptionen vormodernen Erzählens als nicht lediglich sekundäre Ausformungen des Plots, sondern vielmehr als grundlegenden Teil narrativer Modulbildungen. Am Beispiel des ›Apollonius von Tyrland‹ Heinrichs von Neustadt wird herausgearbeitet, wie verschiedene Zeitkonzeptionen das Erzählen unterschiedlicher Romanpassagen prägen und konzeptuell überschreiben. Diese Zeitkonzeptionen sind, wie von Haferland beschrieben, dem Erzählen kulturell vorgängig und greifen auf temporale Modelle wie *aventure*, Genealogie oder Heilszeit zurück.

Begutachteter Beitrag, publiziert im November 2020.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ 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/), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

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

ISSN: 2568-9967

In seinem Aufsatz ›Konzeptuell überschriebene Module‹ stellt Harald Haferland fest, im mittelalterlichen Erzählen seien »erzählte Zeit, erzählter Raum und erzählte Situationen vom Plot eingefasst und umfasst« (Haferland 2018, S. 145). Im Gegensatz zum modernen Erzählen seien hier Zeit, Raum und Situation »nachgeordnet und werden je nur angegeben, wenn die Handlung oder der Text/die Gattung es erfordert, so dass ggf. sämtliche derartigen Angaben vernachlässigt werden können oder ausfallen« (ebd.). In Korrelation zu diesem Sachverhalt beobachtet und diskutiert er eine Form des Erzählens, die er in Anlehnung an Peter Haidu (1983) als ›modular‹ bezeichnet. Module übernehmen, anders als Episoden, »funktional spezifizierte Teilaufgaben in einem Plot« (Haferland 2018, S. 118) und sind in den narrativen Nexus eingebunden, wohingegen die Reihung von Episoden flexibel bleibt und Elemente beliebig hinzugefügt oder weggelassen werden können. Module sind blockhaft, in sich geschlossen und gegen die Handlung akzentuiert, da sie »übergeordneten Gesichtspunkten unterworfen« sind, beispielsweise bestimmten Konzepten, Themen oder Motiven, die Haferland als »kulturell vorgeprägte Kognitionen« bezeichnet (ebd., S. 139). Das Erzählen in Modulen wird von diesem »konzeptuellen oder thematischen Fokus her aufbereitet und nicht von einzelnen Situationen her, die in einem Raum-Zeit-Kontinuum untergebracht werden« (ebd.).

In der diachronen Gattungsgeschichte des Romans verschwinde laut Haferland dieses Erzählen in Modulen. Es mache einer Raum-Zeit-Konzeption Platz, die sich durch »eine Ausprägung von Zeitleisten entlang der Handlung sowie eine verselbstständigte Raumdarstellung« charakterisieren lasse; Raum und Zeit seien hier nicht mehr vom Plot eingefasst, sondern »der moderne Roman [stellt] sie der Handlung explizit voran« (ebd., S. 145). Sie umfassten nun den Plot und produzierten so narrative Effekte der Illusionsbildung und Immersion, die den modernen Roman prägen.

Ein solches Verständnis von Raum und Zeit als sekundären Ausformungen des plot- bzw. konzeptorientierten vormodernen Romans liest narrative Raum- und Zeitentwürfe vom neuzeitlichen Roman her, attestiert

also dem mittelalterlichen Erzählen das Fehlen einer unabhängigen Zeitleiste (Haferland 2018, S. 143) und setzt es damit in die entwicklungsgeschichtliche Perspektive eines ›Noch-Nicht‹. Die Vorstellung von Raum und Zeit im modernen Roman als primären, objektiven und unabhängigen Kategorien, in denen sich der Plot ereignet, entspricht einem absolutistischen Raumkonzept, in dem Raum »wie eine Schachtel oder ein Behälter die Dinge, Lebewesen und Sphären umschließt« (Löw 2001, S. 24). Eine solche theoretische Fassung von Raum als Container- oder Behälterraum ist seit der Antike verbreitet (vgl. ebd., S. 24-36). Raum und Körper existieren in diesem Modell unabhängig voneinander; der Raum bleibt auch nach Entfernung des in ihm Beinhalteten erhalten. Ob dieses Raumverständnis Objektivität beanspruchen kann und die ›Realität‹ unserer räumlichen Existenz und Wahrnehmung adäquat abbildet, ist Sache der Physik, Philosophie, Psychologie und Soziologie. Für literarische Texte muss eine solche von Personen, Dingen und Plot unabhängige Raumzeit notwendigerweise als Objektivitäts- oder Realitätseffekt definiert werden, insofern sie ebenso das Produkt der narrativen Strategien eines Textes darstellt wie es umgekehrt das Fehlen einer solchen Zeitleiste ist.<sup>1</sup> Für mittelalterliche Literatur lässt sich, Haferland folgend, klar festhalten, dass ein solches Konzept von Raum und Zeit als Container des Plots die Gemachtheit dieser Texte nicht adäquat erfasst. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Raum und Zeit anderen Elementen des Textes nachgängig sind. Vielmehr lässt sich das Verhältnis dieser Grundkategorien zu Plot, Figuren, Konzepten und Themen als ein relativistisches beschreiben (vgl. zum Raum Löw 2001, S. 24-36). Raum und Zeit sind von Handlung oder Figuren bestimmt, sie sind subjektiv und stets veränderlich. »Die progressive Zeitlichkeit, die sich in erzählten Zeitangaben ausdrückt, ist auch im Grundmodus, jenseits alles Speziellen, schwächer, subjektiver und polyzentrischer als im modernen Erzählen« (Störmer-Caysa 2007, S. 88; vgl. auch Eming 2017). Die Zeit der Erzählung »drängt sich ihren Figuren nicht auf« (Störmer-Caysa 2007, S. 87), figürliche Sonderzeit »dehnt sich und wuchert« (ebd., S. 88).<sup>2</sup>

Die narrativen Raum- und Zeitentwürfe mittelalterlicher Romane hegen somit die Figuren, Gegenstände und Handlungen nicht ein, sondern konstituieren sich flexibel und in ständiger Wechselwirkung mit diesen Kategorien. Sie sind dem Plot nicht vorgängig und dadurch flexibler und veränderlicher als die Raum- und Zeitentwürfe vieler neuzeitlicher Romane. Sie verfügen nicht über eine einzige unabhängige Zeitleiste, sondern über Sonderzeiten und -räume, die sich aus den Relationen von Figuren und Handlungen ergeben, entstehen und verschwinden, und sind damit konstitutiv für die narrativen Besonderheiten vormoderner Plots. Entsprechend möchte ich vorschlagen, die Zeit und auch den Raum im mittelalterlichen Erzählen nicht lediglich als vom Plot eingefasst und umfasst zu begreifen. Stattdessen begreife ich ihre je unterschiedliche Modellierung im Gegenteil als wesentlichen Teil des von Haferland beschriebenen modularen Erzählens, das er als Mechanismus der Überschreibung einzelner Blöcke der vormodernen Romane durch Konzepte und Themen fasst. Wie Haferland beschreibt, können sich im Rahmen von Episoden oder Modulen »Sonderräume und Sonderzeiten« bilden, »ohne doch als abstraktes Netz von Raumkoordinaten jenseits der Handlung zu existieren« (Haferland 2018, S. 153). Diese »Sonderzeiten«, mögen sie kulturhistorisch geformt, Teil narrativer Schemata oder historischer Diskurse sein, sind wie andere von Haferland genannte Konzepte und Themen der Erzählung gattungsbedingt und/oder kulturell vorgeprägt (vgl. Friedrich [u. a.] 2014, S. 21). Die Spezifika der räumlichen und zeitlichen Strukturen eines Textes oder eines Moduls folgen diesem Verständnis entsprechend nicht sekundär auf Plot und Themen. Vielmehr dienen sie grundlegend der Narrativierung von Texten und Modulen als Relation und zeitliche Sukzession im Sinne kulturspezifischer Raum- und Zeitmodelle. Da ein Text nicht notwendigerweise nur von einem Zeit- und Raumkonzept modelliert werden muss, kann das Aufeinanderstoßen konkurrierender Modelle (vgl. ebd.) auch zu den von Haferland beschriebenen Motivationsbrüchen oder Volten im Figurenverlauf führen.

Diese Lesart von konkurrierenden Zeitmodellen als Ausprägungen modularen Erzählens möchte ich im Folgenden am Beispiel der Zeitmodellierung des ›Apollonius von Tyrland‹ (im Folgenden kurz ›Apollonius‹) Heinrichs von Neustadt entwickeln und prüfen. Nach einer kurzen Einführung in den ›Apollonius‹ werde ich eine Reihe von Zeitmodellen diskutieren, die dem Roman eingeschrieben sind und verschiedene Partien des ›Apollonius‹ konzeptuell überschreiben. Dafür werde ich zunächst heuristisch nicht zwischen Episoden respektive Modulen unterscheiden, sondern diese Frage abschließend gesondert diskutieren.

## 1. Raum und Zeit im ›Apollonius von Tyrland‹

Der um 1300 von Heinrich von Neustadt in Wien verfasste ›Apollonius von Tyrland‹<sup>3</sup> ist ein sogenannter späthöfischer Roman, der den in Mittelalter und früher Neuzeit äußerst bekannten und beliebten Stoff der spätantiken ›Historia Apollonii Regis Tyri‹ (im Folgenden kurz ›Historia‹)<sup>4</sup> wiedererzählt und dabei erheblich erweitert. Er eignet sich für die kritische Diskussion von Modulen und den damit verbundenen Zeitmodellierungen in ganz besonderem Maße, da er lange pejorativ als ›episodischer Roman‹ beurteilt und die Möglichkeit einer schlüssigen Gesamtinterpretation verneint wurde.<sup>5</sup> Entsprechend konzentrierte sich die Forschung meist auf die detaillierte Diskussion einzelner Episoden oder die sich enger an die spätantike Vorlage anschließende Rahmenhandlung mit ihrem Erzählschema von Trennung und Wiedervereinigung sowie der zentralen Inzestthematik. Um die Gründe und Effekte dieser Bewertung des Romans als episodisch herauszuarbeiten, gebe ich nachfolgend zunächst eine kurze Übersicht über den Handlungsverlauf und die zentralen Stationen von Apollonius' Reisen.

Der ›Apollonius‹ folgt im Anschluss an die spätantike ›Historia‹ in Teilen dem Erzählschema des antiken Liebes- und Abenteuerromans. Sein Protagonist, der junge König Apollonius von Tyrus, wirbt zu Beginn der

Erzählung um die Tochter des Königs Antiochus von Antiochia. Dieser begeht jedoch heimlichen Inzest mit seiner Tochter und bedroht Apollonius, als dieser den Sachverhalt unwissentlich aufdeckt. Apollonius flieht und erleidet auf seinem Weg schließlich Schiffbruch. Er gerät nach Pentapolis, wo er die junge Königstochter ehelicht und mit ihr ein Kind zeugt. Als ihm nach dem Tod des Antiochus dessen Reich zufällt und er dorthin reist, gebiert seine Frau Lucina auf See eine Tochter und verfällt anschließend in einen Scheintod. Sie wird in einem Bleisarg über Bord geworfen, der bis nach Ephesus getrieben wird, wo sie erwacht und die nächsten vierzehn Jahre als Priesterin lebt. Apollonius übergibt seine Tochter einem befreundeten Tarser und reist vierzehn Jahre lang umher, bevor er seine inzwischen von Piraten geraubte und an ein Bordell verkaufte Tochter Tarsia wiederfindet, auch mit seiner Frau vereint wird und endlich die ihm zugedachte Herrschaft annimmt. In diesem von mir als Rahmenerzählung bezeichneten Teil des Romans orientiert sich Heinrich stark an seiner spätantiken Vorlage. Er ergänzt diese Vorlage jedoch um einen sehr umfangreichen Mittelteil und modelliert auch das Ende seines Romans stark um.

Während die ›Historia‹ die vierzehn Jahre von Apollonius' Reisen nicht erzählt, diese Zeit also im wahrsten Sinne des Wortes ›leer‹ bleibt, nutzt Heinrich von Neustadt diese Lücke, um die *abentewr* seines Protagonisten in großem Detail auszuschnüffeln: Apollonius wird zunächst nach Warcilone gerufen, das er von der Belagerung der Völker Gog und Magog erlöst. Anschließend befreit er das Königreich Galacides von zwei *monstra*, die seine Bewohner gefangen halten, und heiratet dessen Königin. Er besiegt den König von Assyria im Turnier und übernimmt die Herrschaft über sein Reich, verbringt ein Jahr isoliert auf einer Insel und gerät beim Kampf gegen König Nemrott in Gefangenschaft. In dessen Diensten betritt er das von Gott verfluchte Babylon, befreit sich, führt einen erfolgreichen Belagerungskrieg gegen Nemrott und befreit anschließend das Wunderreich des Goldenen Tals von *monstra*. Er ehelicht auch hier die Tochter des Königs (seine letzte Frau ist zwischenzeitlich verstorben). Anschließend rettet er

die Königin von Montiplain vor einem unerwünschten Werber und zeugt mit ihr ein Kind, woraufhin ihn seine Frau aus dem Goldenen Tal verstößt. Er entdeckt bei seinen Reisen das irdische Paradies und die von Gott entrückten Propheten Henoch und Elias. Apollonius besiegt Zentauren, *monstra* und entthront Tyrannen, knüpft Allianzen, heiratet insgesamt dreimal und zeugt etliche Nachkommen.

Heinrich schließt seinen Apollonius-Roman nicht, wie dies in der ›Historia‹ der Fall ist, mit der glücklichen Wiedervereinigung der Familie, sondern führt die Handlung über diesen Punkt hinaus. Sein Roman endet mit einem Turnier in Antiochia, an dem Herrscher und Ritter aus aller Welt teilnehmen (Apollonius gründet mit ihnen die Tafelrunde), und das in einen triumphalen Feldzug gegen König Jeroboam von Jerusalem mündet. Seine Herrschaft wird dorthin verlagert, ins Zentrum der Welt. Er und seine Gefolgsleute treten zum Christentum über. Schließlich wird Apollonius Kaiser in Rom.

An den Handlungsräumen und dem Verhältnis zur Stoffvorlage orientiert, lässt sich die Reihenfolge der Episoden respektive Module wie folgt darstellen:

V. 1–2905: Mittelmeerraum I (Stoff der ›Historia‹)

Antiochia

Tyrus

Tarsus

Pentapolis

Ephesus

V. 2906–14924: Apollonius' Reisen (Neuschaffungen)

Warcilone

Galacides

Assiria

Wunderinsel und Klebmeer

Galacides II, Warcilone II

Armenia, Vulgarlant, *wuste* Romania

*Wuste* Wabilonia

Crisa (Das Goldene Tal)

Die Insel des Lachens (Paradies)

Die Insel von Henoch und Elias

Galacides III, Warcilone III

›Historia‹: Vierzehn Jahre  
in Ägypten, werden  
nicht erzählt

V. 14925–17469: Mittelmerraum II (Stoff der ›Historia‹)

Tarsus

Mytilene

Ephesus

Tarsus

Pentapolis

V. 17470–20644: Schluss

Tyrland

Antiochia

Jerusalem

Rom

Die zeitliche Handlungsdauer der einzelnen Episoden ist sehr unterschiedlich und nicht immer klar bestimmbar. Hält sich Apollonius an manchen Stationen mehr als ein Jahr auf, so werden andere als kurze Interventionen oder Zwischenaufenthalte gestaltet. Die erzählte Zeit des ersten Teils der Rahmenerzählung entspricht nur einem Bruchteil der Zeit der Binnenerzählung. Der zweite Teil der Rahmenerzählung mit Wiedervereinigung und ergänztem Schluss wird dagegen ausgedehnt auf die ganze Lebenszeit der Familie, die als Prolepse am Ende referiert wird.

Schon aus dieser kurzen Zusammenfassung sollte deutlich geworden sein, dass der ›Apollonius‹ auf vielen narrativen Hochzeiten zugleich tanzt. Er verbindet den Plot der spätantiken ›Historia‹ mit dem Motivreservoir des höfischen Romans, verknüpft unterschiedliche Erzählschemata, wie z. B. das Reise- und Abenteuerschema mit dem Brautwerbeschema (vgl. Röcke 1984, S. 397) und dem expansiven Herrschaftsgewinn des Alexanderromans (vgl. Haferland 2013). Folgerichtig wurde der ›Apollonius‹ in der Forschung vom Minne- und Aventureroman (vgl. Röcke 1984) über den Antiken- (vgl. Lienert 2001) bis zum Herrschaftsroman (vgl. Herweg 2010) sehr unterschiedlichen Gattungen zugeordnet, deren Konventionen er auf unterschiedliche Weise folgt.

Eine detaillierte Analyse seines narrativen Raumentwurfs konnte zwar erweisen, dass der ›Apollonius‹ in seiner erweiternden Transformation der ›Historia‹ klaren thematischen und strukturellen Linien folgt und sich die

vermeintlich rein episodische Komposition somit durchaus als zusammenhängendes Ganzes interpretieren lässt (vgl. Braun 2018). In der Zusammenführung heterogenen Quellenmaterials im Dienste eines neuen Erzählinteresses bleibt diese Heterogenität jedoch deutlich erhalten. Es handelt sich beim ›Apollonius‹ der Definition von Armin Schulz folgend also um einen hybriden Roman (vgl. auch Kiening 2002), der durch die »exzessive Amalgamierung literarischen Traditionsguts« (Schulz 2000, S. 36) charakterisiert ist. Matthias Herweg spricht in diesem Kontext von der Aggregation auseinanderstrebender Weltentwürfe und der Kumulation und Überlagerung von Genres, die im Roman um 1300 Ausdruck seines Anspruchs auf objektive Totalität sind (Herweg 2010, S. 56f.). Auch Klaus Ridder bewertet mit Blick auf die Minne- und Aventureepik das »intertextuell[e] Gefüge« der Gattung als konstitutiv für die Entfaltung von Handlung und Erzählreflektion (Ridder 1996, S. 173; vgl. auch Ridder 1998).

Diese konstitutive Hybridität betrifft notwendigerweise auch die unterschiedlichen Konzeptualisierungen und Modellierungen von Zeit und Raum, die besagte Prätexte, Gattungskonventionen, Erzählschemata und Motive mit sich bringen oder die sich aus Heinrichs eigenen Erzählinteressen ergeben. Matthias Herweg sieht für die Gruppe der späthöfischen Romane um 1300 sogar »die konsequente Öffnung der Fiktion zur historisch-geographischen Realität und zur Gegenwart« (Herweg 2010, S. 15) als wesentliches Merkmal an und beschreibt diesen Prozess als Effekt und Ziel von Hybridisierung.

Betrachtet man die heterogenen Zeitmodelle des ›Apollonius‹ als unvermittelt aus einzelnen Episoden erwachsende Sonderzeiten und -räume, so stärkt dies den Eindruck einer unzusammenhängenden Episodizität des Romans. Liest man sie dagegen mit Matthias Herweg als Teil des hybridisierenden Potentials von Literatur, das »die heterogene[n] ›Spezialdiskurse‹ mit ihren je eigenen Praktiken aufzugreifen und in Spannung zueinander zu setzen vermag« (Herweg 2010, S. 55f.), dann sind sie als Hinweise auf das Vorhandensein von konzeptuell überschriebenen Modulen zu lesen,

die Zeit- und Raummodelle mit spezifischen Themenfeldern und Erzählinteressen koppeln und diese auch gegen die Haupthandlung akzentuieren.

## 2. Abenteuerzeit, *aventure*-Zeit, zyklische Zeit

Wie man die Plotrelevanz und inhaltliche Verknüpfung dieser Episoden oder Module nun bewerten mag, die aufeinander folgenden Abschnitte der von Heinrich eingefügten Reise- und Abenteuerpassagen funktionieren, das ist *communis opinio* der Forschung, offensichtlich anders als die dauerhaft wirkmächtig bleibenden Entwicklungen der Vorlagenhandlung. Sie sind mit dieser auch nur eingeschränkt kompatibel, denn trotz der vielfachen Beziehungen, gezeugten Kinder und eroberten Reiche setzt das Ende der eingefügten Handlung dort ein, wo sie begonnen hat: Apollonius findet Frau und Tochter wieder und tritt die Herrschaft in Antiochien an.

Michael Bachtin hat in seiner Studie zum Chronotopos im Roman für die Raum- und Zeitkonzeption dieser Erzählform, die er bis in den »Ritterroman« des Mittelalters fortgesetzt sieht, die Opposition der biografischen und der Abenteuerzeit konstatiert (vgl. Bachtin 2008). Während die biografische Zeit am Anfang und Ende der Erzählung »die entscheidenden Ereignisse im Leben der Helden« enthält (ebd., S. 12), stellt die vom Zufall geprägte Abenteuerzeit »die außerzeitlich[e] Spanne zwischen zwei Momenten der biographischen Zeit« (ebd., S. 13) dar; sie ist leer und hinterlässt im Leben der Helden »keinerlei *Spur*« (ebd., S. 13, Hervorhebung im Original). Diesem Ansatz zufolge könnte die Binnenerzählung des »Apollonius« als Abenteuerzeit gelesen werden, die von den als biografisch zu bezeichnenden Plotelementen der Rahmenerzählung eingeklammert wird.

Bachtins Verständnis von Abenteuerzeit ist zu Recht vielfach kritisiert worden (vgl. Branham 2005, darin insbesondere Ballengee 2005; Braun 2018, S. 80–89). Sie ist für eine Interpretation der spätantiken »Historia« nur sehr eingeschränkt angemessen, da hier, wie in der Rahmenerzählung

des ›Apollonius‹, biografische Elemente mit der Reise- und Abenteuerphase verknüpft sind: So begegnet der junge König Apollonius seiner Ehefrau nicht, wie Bachtins triadisches Modell von Liebesbeginn, Trennung und Wiederfinden es vorsieht, zu Beginn des Romans, sondern im Anschluss an Verfolgung und Schiffbruch. Die biografisch wirkmächtige Liebesbeziehung nimmt ihren Anfang also innerhalb der vermeintlich leeren Abenteuerzeit. Auch die Dopplung der Protagonisten und Protagonistinnen als Vater und Tochter entspricht nicht dem klassischen Bachtinschen Schema, das auf zwei Liebende fokussiert ist, handelt es sich doch um Apollonius und seine Tochter. Während die vierzehn Reisejahre zwar für Apollonius leer bleiben, wächst seine Tochter Tarsia in genau dieser Phase heran. Sie lernt ihren Ehemann ebenfalls während einer Reihe von für die Abenteuerzeit typischen Episoden kennen. Es handelt sich folglich auch hier um Abenteuer- und gleichzeitig biografische Zeit, die notwendigerweise Spuren im Leben des Mädchens hinterlässt. In wesentlichen Punkten entspricht die ›Historia‹ also nicht Bachtins chronotopischer Dichotomie.

Auch auf den ›Apollonius‹ ist diese wiederholt appliziert worden, um die wahrgenommene Differenz von Rahmen- und Binnenerzählung zu beschreiben (vgl. Röcke 1988; Röcke 1990; grundsätzlich zum Liebes- und Reiseroman vgl. Bachorski 1993). Dabei stand die räumliche und zeitliche Entgrenzung der Erzählwelt in der Binnenerzählung durch eine Amalgamierung von Wundern und Erfahrungen von Fremde im Mittelpunkt. Trotz dieser ›Verwilderung‹ (vgl. Stierle 1980) des Binnenteils und des scheinbaren Wiedereinsetzens eines ›biografischen‹ Erzählens zu Beginn der Rahmen- erzählung sind die vierzehn Reisejahre des Apollonius nicht adäquat als ›leere Zeit‹ zu beschreiben, die grundsätzlich von der biografischen Zeit der Rahmenhandlung zu trennen wäre. Denn neben den bereits für die ›Historia‹ beschriebenen Verschränkungen stärkt der ›Apollonius‹ die Verknüpfung der Erzählteile, z. B. durch das wiederholte Aufrufen von Körperzeichen (vgl. Schneider 2004): Nach dem vermeintlichen Tod seiner Frau Lucina auf See schwört Apollonius noch in der Rahmenerzählung, sich

weder Bart noch Haare oder die Nägel zu schneiden, bis er seine Tochter verheiratet habe (>Apollonius<, V. 2886–2889). Apollonius' Bart exemplifiziert sowohl die gleichsam auf ihn wartende Rahmenhandlung als auch die Trauer um seine totgeglaubte Frau. Er wird in der Binnenerzählung wiederholt aufgerufen, um Apollonius' emotionale Hingewandtheit zur verlorenen Frau und fernen Tochter der Rahmenerzählung zu aktualisieren. Bei einem rauschenden Fest in Warcilone, das den Sieg über Gog und Magog feiert, wird seine Trauer beispielsweise mit der allgemeinen Freude kontrastiert. Während der Rest der Gäste feiert, wächst Apollonius *sein part: / Wan sein klag und sein not / Umb seiner lieben frauen dot / Was im stets neue* (V. 4037–4040).

Dem Wachsen des Bartes in der Binnenerzählung entspricht das (Heran-)Wachsen der Tochter, das jedoch erzählerisch erst zum Wiederbeginn der Rahmenerzählung ausgeführt wird. Anders als von Bachtin beschrieben, werden die Körper des Protagonisten und der Protagonistin als veränderlich und der Zeit ausgesetzt inszeniert – dies jedoch nur in eingeschränktem Maße, da Apollonius trotz seiner wuchernden Behaarung immer wieder als schön, höfisch vorbildlich und begehrenswert dargestellt wird.

Aber nicht nur Haare und Nägel wachsen in der Binnenerzählung – es wächst auch Apollonius' Herrschaftsraum. Vom regionalen Herrscher über wenige Stadtstaaten der Rahmenerzählung entwickelt sich Apollonius in der Binnenerzählung zum nahezu universalen Herrscher der bekannten Welt. Dieser Herrschaftsanspruch wird zementiert durch die Verlängerung des Schlusses bis zum Kaisertum in Rom.

Bachtin konstatiert für den antiken Roman, dass

[d]ie gesellschaftlich-politischen Ereignisse [...] nur durch ihren Bezug zu den Ereignissen des privaten Lebens Bedeutung [erlangen]. Und nur dieser ihr Bezug zu den privaten Schicksalen wird im Roman beleuchtet, während ihr sozial-politisches Wesen außerhalb von ihm bleibt (Bachtin 2008, S. 35).

Im Kontrast hierzu wird das private Leben und Liebesglück des Apollonius im Text wiederholt ganz der Herrschaftsraison unterworfen, wenn er beispielsweise in Galacides die Königstochter Cirilla auf Anraten seiner Gefolgschaft aus politischen Gründen ehelicht, obwohl er nach wie vor seine vermeintlich tote Frau Lucina liebt (V. 5645–5720). Abenteuer und Reisen prüfen im ›Apollonius‹ keinesfalls die Treue des Protagonisten zu konkreten Lebens- und Liebespartnern, sondern seine Eignung zur Herrschaft. So begründen und legitimieren sie den außerordentlichen Status, den Apollonius und seine Familie am Ende des Romans innehaben. Eine wie von Bachtin beschriebene klare Dichotomie von episodischem Binnenteil (Abenteuerzeit) und plotrelevantem Rahmen (biografische Zeit) ist also nicht geeignet, die Zeitmodellierung des ›Apollonius‹ adäquat zu beschreiben. Wie lässt sich stattdessen die Differenz zwischen Binnen- und Rahmen-erzählung fassen?

Margreth Egidì hat für die komplexe Binnenhandlung des ›Apollonius‹ eine zyklische Struktur herausgearbeitet, die sie vor allem im räumlichen Kreisen um das Reich Galacides realisiert sieht (vgl. Egidì 2012, S. 89f.). Eine solche zyklische Struktur lässt sich aber auch im zeitlichen Ablauf der einzelnen Episoden respektive Module feststellen. Sie beginnen häufig mit einem initialen, von außen kommenden Hilfsgesuch, einer darauf reagierenden Reise Apollonius' mit entsprechender Ausstattung, kämpferischen Konfrontationen (mit *monstra* oder Unrechtsherrschern), der Restitution höfischer Ordnung innerhalb des neu erkämpften Reiches und abschließender Angliederung dieses Reiches durch Kommunikation, Handel und Feste. Mit dem Abschluss einer Episode respektive eines Moduls setzt die zyklische Bewegung neu ein; Apollonius gewinnt zwar Waffen und Verbündete, muss aber erneut im Kampf sein Leben riskieren. Eine derartige zyklische Struktur, in der »[a]lles, was halbwegs realistisch überlegt den Protagonisten von Aventiuren zustoßen kann« (Eming 2017, S. 79), aufgehoben wird, ist typisch für die Erzählform der *âventiure* (vgl. grundsätzlich Schnyder 2002a; Schnyder 2002b; Schnyder 2006). Uta Störmer-Caysa

hat sie für den ›Erec‹ differenziert beschrieben und überzeugend vom Chronotopos der Abenteuerzeit abgesetzt (vgl. Störmer-Caysa 2010).

Diese iterierende Abfolge von Handlungen im ›Apollonius‹ erzeugt auch auf temporaler Ebene den Eindruck einer zyklischen Struktur, die aber nicht auf gleicher Ebene verbleibt, sondern mit einer klimaktischen Struktur verbunden ist. Sie gipfelt zunächst im scheinbaren Höhepunkt der Herrschaftsübernahme im Goldenen Tal Crisa und dann im tatsächlichen Höhepunkt des repräsentativen Abschlussfestes in Antiochia mit Verlängerung nach Jerusalem und Rom. So wird Apollonius als Universalherrscher der bekannten Welt festgeschrieben, also in seiner politischen Entwicklung an eine weit höhere Position gesetzt, als er zu Beginn der Binnenerzählung innehatte. Die Kombination aus zyklischer und aufsteigender Bewegung entspricht somit einer Spirale, die bestimmte Handlungselemente wiederholt, die Handlung aber schrittweise auf eine andere Ebene hebt und ihr derart neue semantische Implikationen verleiht (zu den theologischen Implikationen einer Verschaltung von linearer und zyklischer Zeit Knoch 1995 und Schulz 2012, S. 162-164).

Wie Jutta Eming gezeigt hat, ist *aventure*-Zeit nicht leer wie die Bachtinsche Abenteuerzeit, sondern im Gegenteil funktional eng mit ihrer Rahmung verknüpft. Bereits im frühen Artusroman ist es »nicht mehr möglich, die Abenteuer- oder Aventurezeit von der realen oder biographischen Zeit – wie bei Bachtin – klar zu trennen« (Eming 2017, S. 83). Auch im ›Apollonius‹ sind die auf den ersten Blick unzusammenhängend gereihten Episoden der Binnenerzählung nicht nur untereinander durch Strukturparallelen in Raum und Zeit verknüpft, sondern sie konstituieren das Erzählziel des Gesamtromans, nämlich die biografische Modellierung des Protagonisten zum idealen (christlichen) Herrscher, wesentlich mit.

### 3. Herrschaft und Genealogie

Die bisher beschriebenen Zeitmodelle sind wesentlich mit dem narrativen Schema des Abenteurers bzw. der *âventiure* und dem Verhältnis von Rahmen- und Binnenerzählung verbunden. Der ›Apollonius‹ greift aber auch darüber hinaus eine Reihe von Konzepten und Themen auf, die grundlegend mit bestimmten Zeitmodellen verknüpft sind. Diese Zeitmodelle werden im Roman ebenfalls aktualisiert und so narrativ wirksam. Ein zentrales Erzählinteresse des ›Apollonius‹ gilt dem Thema der Herrschaft, ihrer Legitimität, ihres Gewinnes und Verlustes, ihrer rechten Ausübung sowie letztlich ihrer Stabilisierung und Verstetigung. Anlass der Herrschaftsakkumulation des Apollonius ist zunächst Hilfs- und Befreiungshandeln, das im Text ausführlich durch Hilfsgesuche bedrohter Herrscher oder massives Fehlverhalten menschlicher und monströser Invasoren legitimiert wird. Als Hilfshandeln fällt die Befreiung besetzter Gebiete und terrorisierter Frauen in den Bereich typischen ritterlichen *âventiure*-Handelns. Jedoch werden die Reiche von Apollonius keineswegs ›nur‹ erfolgreich verteidigt oder befreit und dann zurückgelassen, wie dies häufig im Rahmen von *âventiure*-Reihen des arthurischen Romans wie denen im ›Iwein‹ geschieht.<sup>6</sup> Stattdessen wird ritterlich-kämpferisches Handeln nahtlos in Herrschaftshandeln überführt, wenn Apollonius beispielsweise in Galacides zunächst die monströsen Invasoren Kolkon und Flata sowie Kolkons Sohn tötet, daraufhin eine höfische Öffentlichkeit des Festes herstellt, seinen Herrschaftsanspruch durch die Heirat mit der Königstochter Cirilla bekräftigt und das Reich Galacides durch Handel und Interaktion in andere Herrschaftsgebiete einbindet.

Durch die Aggregation der schrittweise eroberten Reiche in ein zusammenhängendes, durch Allianzen noch erweitertes Herrschaftssystem entsteht im ›Apollonius‹ ein weltumspannender Herrschaftsraum, dessen Stabilisierung aufwändig narrativiert wird. Dies geschieht erstens durch wiederholte und zunehmend umfangreicher werdende Städtetkataloge (vgl. Braun

2018, S. 213), die das wachsende Herrschaftsgebiet als Gesamtheit narrativ präsent halten. Zweitens spielen Figurenrelationen eine zentrale Rolle: Apollonius reist mit einer wechselnd zusammengesetzten Gruppe von Adligen, die aus je unterschiedlichen Herkunftsräumen und damit Herrschaftsgebieten stammen und als Personifikationen dieser Territorien dienen. In Festen und Turnieren werden immer wieder die Vertreter der wichtigsten Teilgebiete zusammengeführt und in direkter Interaktion präsentiert.

Wie wichtig diese Figurengefüge für den narrativen Zusammenhalt des Romans sind, zeigt unter anderem auch die von Heinrich zeitlich vorverlegte Gründung der Tafelrunde durch Apollonius (ausführlich hierzu zuletzt Schulz 2018). Als Schlussklimax des Romans versammeln sich zu Apollonius' Herrschaftsantritt in Antiochia die Vertreter all seiner akkumulierten Herrschaftsgebiete und Allianzen. Im Kumulationspunkt des höfischen Festes, inszeniert als prächtiges Turnier, entsteht die Tafelrunde als Ausdruck der stabilen Wertegemeinschaft und militärischen Kooperationsbereitschaft dieses komplexen Figurengefüges.

Die wichtigste Herrschaftsstabilisierung durch Figurenrelationen im Roman aber stellt das Prinzip der genealogischen Verstetigung dar, das den Moment des charismatischen Herrschaftserwerbs (vgl. Weber 2005, S. 148f.) in ein auf Dauer ausgerichtetes Zeitmodell der mehrgenerationalen Herrschaft überführt (vgl. Althoff 2014; Kellner 2004).

So zeugt Apollonius in Pentapolis Tarsia mit seiner ersten Frau Lucina, die er später für tot hält. In Galacides heiratet er die Königstochter Cirilla, übernimmt die Herrschaft und zeugt den Sohn Ermogines. Cirilla stirbt nach der Geburt. In Crisa heiratet er die Königstochter Diomena, übernimmt die Herrschaft und zeugt Sohn Tholomeus. In Montiplain zeugt er mit Königin Palmina den dritten Sohn Garamant, was zum Zerwürfnis mit Diomena führt. Nach der *anagnorisis* mit Lucina schließlich zeugen die beiden einen Sohn, den sie Apollonius nennen. Jedem dieser Söhne – und auch der Tochter Tarsia, die mit ihrem Ehemann zusammen Tyrland erhält – sind spezifische Reiche zugeordnet, die im Herrschergeschlecht des Apollonius

verbunden werden. Darüber hinaus verheiratet Apollonius aber auch etliche seiner Lehnmänner und Verwandten – die Aufzählung der Ehen und Nachkömmlinge würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Apollonius' Geschlecht wird außerdem mit bedeutsamen historischen Familien verknüpft und so in die Vergangenheit verlängert, wenn am Ende des Romans Apollonius beispielsweise beiläufig erwähnt, dass Priamus von Troja sein Vetter sei (V. 19737f.). Finaler Fluchtpunkt aus der Perspektive dieses Zeitmodells ist einerseits die Konsolidierung von Apollonius' Herrschaftsraum zum römischen Kaiserreich, andererseits die Hochzeit seiner Tochter Tarsia und damit die Verlängerung seines Geschlechts in die dritte Generation.

Beate Kellner hat die Genealogie in der mittelalterlichen Gesellschaft als »dominante mentale Struktur« (Kellner 2004, S.15) beschrieben, als »nahezu universales, interdiskursiv verwendetes Ordnungsmuster« (ebd.), das institutionellen Charakter aufweise:

Dieser zeigt sich gerade in ihrer Ausrichtung auf Dauer, auf Verfestigung, denn sie stellen Strukturen der Ordnung dar, die für den einzelnen wie für die Abstammungsgemeinschaft, der er angehört, Stabilität und Kontinuität gewährleisten sollen. (Kellner 2004, S.14)

Als zugrundeliegende gesellschaftliche Organisationsform nennt sie Verwandtschaft bzw. Familie »mit den entsprechenden – unterschiedlich ausgeprägten – Regelsystemen von Konsanguinität und Allianz« (ebd.). Genealogie diene als gesellschaftliches und literarisches Ordnungsmuster, das mit einer spezifischen Zeitperspektive einhergehe: Modelliert werde die Wahrnehmung von Dauer, Stabilität und Stetigkeit. Diese präge Leitideen bzw. -differenzen wie hohes Alter und Kontinuität der Sukzession aus, kristallisiere sie in symbolischen Repräsentationen und verdecke dabei gezielt dabei Brüche und Diskontinuitäten (ebd.). Die als charismatisches Herrschaftshandeln inszenierten Abenteuer des Königs Apollonius werden mit Hilfe dieses Zeitmodells umgeschrieben zur Ursprungsgeschichte seines Ge-

schlechts. Diese mündet in die Stabilisierung durch kirchliche und staatliche Institutionalisierung, ausgedrückt durch *conversio* und Kaiserkrönung in Rom.

Besonders interessant ist in diesem Kontext, dass Apollonius' *familia* nicht das einzige als Ordnungsmuster fungierende Herrschergeschlecht des Romans darstellt. Auch die monströsen Figuren, denen Apollonius wiederholt im Kampf begegnet und denen er diverse Reiche abtrotzt, sind Mitglieder einer weit ausgreifenden Verwandtschaft, wie im Verlauf der Erzählung nach und nach enthüllt wird. Diese monströse Familie ist verbunden mit Pluto, der im ›Apollonius‹ ein Wassergott, kein Unterweltgott ist. Dennoch werden seine Nachkommen mit dämonisch-teuflischen Charakteristika ausgestattet (vgl. Braun 2018, S. 361–366), die möglicherweise auf den unbekannt bleibenden Stammvater des Geschlechts verweisen sollen. Die Kämpfe gegen *monstra* im ›Apollonius‹ werden also keineswegs als kontingente Einzelereignisse in Szene gesetzt, sondern als das Ringen zweier Familien um die Macht, einer monströsen und einer durch abschließende *conversio* in die Heilsgeschichte eintretenden Familie.<sup>7</sup> Der Roman inszeniert den dramatischen Punkt der Herrschaftsübertragung von einem (monströsen) Geschlecht auf ein (christliches) anderes. Diese *translatio* formt thematisch die Binnenhandlung und den Schluss des Romans und prägt sich aus als temporales Modell des Übergangs von instabilen Herrschaftsverhältnissen und Zeitläuften zu einer Stabilisierung, die auf Dauer, Kontinuität und Verstetigung ausgerichtet ist. Dass dieses Zusammendenken von einzelnen Gliedern einer Familie und ihrem Momenthandeln mit der Vergangenheit und Zukunft einer Sippe eine Denkkordnung ist, die dazu dient, Geschlecht und Einzelmenschen in den Verlauf der Heilsgeschichte einzuordnen, hat Beate Kellner überzeugend nachgewiesen (vgl. Kellner 2004, S. 41).

#### 4. Heilszeit und Entzeitlichung

Wie in Bezug auf den providentiell aufgeladenen Kampf gegen das monströse Geschlecht Plutos schon deutlich wurde, korrespondiert mit dem weltlichen Modell der stabilisierenden Genealogie in religiöser Hinsicht das Zeitmodell der Heilsgeschichte, welches im Verlauf der Binnenhandlung zunehmend an Bedeutung gewinnt. Apollonius' Reisen konfrontieren ihn mit zentralen Erzählkernen und Topoi der eschatologischen Tradition. So bekämpft er in Warcilone die Völker Gog und Magog, besucht in der *wüste* Wabilonia das von Gott verfluchte Babylon – in mittelalterlicher Tradition der Geburtsort des Antichristen – und dort den Turm zu Babel, dringt bis zu den Mauern des irdischen Paradieses vor und gelangt am Ende der Binnenhandlung zu jener Insel, auf der die Propheten Henoch und Elias auf ihren Kampfeinsatz am Jüngsten Tag warten. Diese Kette von Ereignissen mündet am Schluss in die friedliche Einnahme Jerusalems und den Übertritt Apollonius' und seines Reiches zum Christentum. Die individuelle *conversio* ist zugleich Instrument und *exemplum* der Heilsgeschichte.

Der Einschluss dieser eschatologischen Elemente ist ungewöhnlich und in der Forschung wiederholt diskutiert worden (vgl. u. a. Achnitz 2002; Braun 2018, S. 366–375). Sie entsprechen nicht der Chronologie der Endzeit, die Heinrich sehr wohl kannte, hat er doch neben dem ›Apollonius‹ auch die allegorisch-eschatologische Schrift ›Gottes Zukunft‹, eine Bearbeitung u. a. des ›Anticlaudianus‹ des Alanus ab Insulis, verfasst (vgl. Huber 1988), die im dritten Buch ausführlich das Jüngste Gericht behandelt.

Matthias Herweg hat für die »Epik um 1300« herausgearbeitet, wie »Fakten, Wissensbestände und Deutungsreflexe vor allem der Bibel, der antiken und Zeitgeschichte [...] völlig disponibel, ja gewissermaßen (*ante verbum*) dekonstruktiv einsetzbar wurden« (Herweg 2010, S. 18) – auch dies Teil der hybriden Struktur des ›Apollonius‹. Die Dekonstruktion der Heilsgeschichte spielt erstens mit der verbürgten Chronologie eschatologischer Ereignisse, denn wenn Apollonius zu Beginn der Binnenhandlung

die Völker Gog und Magog vernichtet, sie also nicht wie Alexander einsperrt und damit stillstellt für die kommenden Kämpfe, am Ende der Binnenhandlung jedoch die wartenden Propheten Henoah und Elias trifft, die die Schlacht gegen eben diese Völker in der Zukunft anführen sollen, dann schreibt Heinrich seinen Protagonisten offensichtlich nicht nur in die Heilsgeschichte ein, sondern bringt ihren Plan auch grundsätzlich durcheinander.

Zweitens werden Erzählelemente und *loci* der Heilsgeschichte refunktionalisiert. In der Warcilone-Episode wird zwar der bedrohliche Einfall der Horden Gog und Magog in die höfische Welt in der Manier von Mongoleneinfällen geschildert (vgl. Braun 2018, S. 209–220), Ziel der Belagerung der Stadt durch den monströsen Kaiser Ejectas ist aber nicht die Unterwerfung der Menschen im Dienste des Antichristen, sondern die Erfüllung eines erotischen Begehrens. Kaiser Ejectas will Clara, die Tochter des Königs Paldein von Warcilone, gegen ihren Willen ehelichen. Damit wird er nicht primär religiös oder auch nur metaphysisch perspektiviert, sondern reiht sich vielmehr ein in die lange Kette von Männern, die im ›Apollonius‹ sexuell motivierte Gewalt gegen Frauen ausüben. Diese Kette beginnt mit Antiochus, der seine Tochter vergewaltigt, schließt Zentauren, den oben erwähnten Kolkan und beinahe auch Apollonius selbst ein, der unwissentlich seine eigene Tochter verletzt. Der Herrscher der Völker Gog und Magog wird also in seiner Motivation gemäß dem Erzählinteresse des Romans in die thematische Linie ›durch Apollonius verhinderte Gewalt gegen Frauen‹ eingepasst.

Wichtige Elemente der mittelalterlichen Endzeitvorstellungen werden derart aufgegriffen, zugleich aber weitgreifend transformiert. Apollonius, in dessen Reisen und Abenteuer diese diversen eschatologischen *loci* zusammenlaufen, dient hier, so möchte ich vorschlagen, nicht als Substitution eschatologischer Figuren wie des Endkaisers, sondern die Handlungsstruktur der Endzeit fungiert als temporaler Faszinationstyp, den Heinrich für seine Erzählung fruchtbar macht. Sie lädt Erzählung und Figur mit

zusätzlichen Bedeutungsebenen auf und verlängert sie gleichzeitig auf den zukünftigen Fluchtpunkt der Endzeit hin, der die Figuren des Romans direkt mit den Rezipienten verknüpft.

Auf der Ebene der Zeitmodellierung ist dieser Einsatz der Eschatologie in zweierlei Hinsicht besonders interessant. Erstens geht er einher mit einer historisch genauen Situierung der Handlung, die im Kontrast steht zur zeitlichen Enthobenheit der vorangehenden Reisen. Denn auf die Nachfrage Henochs und Elias', ob Apollonius vielleicht Nachricht von einem *Jhesus Christus* (V. 14847) habe, berichtet Apollonius, er habe von einem solchen Mann gehört, der Wunder getan habe und in Jerusalem hingerichtet worden sei – vor *mer dann zehen jar* (V. 14860). Ob dieser Mann heilig sei, wisse er jedoch nicht. Durch diesen vagen Kenntnisstand über Christus ergibt sich eine Chronologie, die Apollonius in die zentrale Umschlagstelle zwischen der Zeit *ante gratiam* und *sub gratia* setzt. Diese Zäsur ist insbesondere eine temporale, denn, wie Gerhard Delling am Römerbrief 3, 21–26 herausarbeitet, setzt Paulus »der Geschichte der alten, mit Adam beginnenden Menschheit die Geschichte der neuen, mit Christus anhebenden entgegen. [...] In Christus beginnt die Geschichte, die Zeit, der neuen Menschheit« (Delling 1970, S. 29). Diese zeitliche Situierung verleiht Apollonius' Entwicklung vom nichtchristlichen Regionalkönig zum christlichen Universalherrscher in mehrerlei Hinsicht exemplarischen Charakter, denn sie setzt ihn an den Anfang der neuen Zeit, der Christuszeit, die stets auf die Zukunft gerichtet ist und die Endzeit bereits in sich trägt (vgl. Delling 1970, S. 42). Sie bindet zugleich die temporale Spiralstruktur der Binnenerzählung an die lineare Zeitskala der außertextuellen (Heils)geschichte (vgl. Ehlert 1993, S. 208) und damit die biografische Lebenszeit des Königs Apollonius an die Möglichkeit einer Teilhabe an der Ewigkeit des Heilsgeschehens (vgl. für die religiöse Praxis dieser punktuellen Verknüpfung Ehlert 1997). Diese Verknüpfung wird bereits im Prolog des ›Apollonius‹ angebahnt, und zwar mit Hilfe des in der exegetischen Tradition meist eschatologisch ausgelegten Traums des Nebukadnezar aus

dem Buch Daniel (vgl. zur Funktion dieser Stelle in der mittelalterlichen Literatur Fiebig 1995, spezifisch zum ›Apollonius‹ Achnitz 2002; Braun 2015).

Unter Verweis auf ein *puech* (V. 8) als Quelle beschreibt der Erzähler den Traum des hoffärtigen Königs: Nebukadnezar sieht einen *man* auf einer Säule stehen, dessen Körper aus verschiedenen Metallen und Stoffen besteht – von der goldenen Krone auf seinem Kopf bis zu den Füßen *von erden* (V. 35). Ein Donnerschlag zerstört schließlich die Statue. Heinrich deutet diesen Traum nun nicht in der zu erwartenden – und von seinen Rezipienten sicher gekannten – Tradition der Reiche-Lehre, sondern gemäß der weniger häufigen Auslegung auf die menschlichen Lebensalter (vgl. Kern 1992; Braun 2018, S. 175–180). In einer expliziten Allegorese wird der Traum dann auf König Antiochus bezogen, den initialen Antagonisten des Apollonius, der im Text wie die Statue durch einen strafenden Blitz Gottes getötet wird. Implizit eröffnet diese Lesart des Traumes auch eine Verknüpfung der Reiche-Lehre mit der Idee des tugendhaften, auf *sælde* ausgerichteten Lebenswandels, denn gerade aufgrund seines rechten Lebensweges, der zur finalen *conversio* führt, wird Apollonius am Ende des Romans zum Kaiser in Rom gekrönt. Die Deutung des Traumes – und damit dem programmatischen Anspruch des Prologs folgend auch die Deutung der folgenden Erzählung – oszilliert zwischen historischen, tropologischen und anagogischen Auslegungen. Apollonius' Lebenszeit und damit die *histoire* des Romans dient zugleich als *exemplum* der Heilszeit.

Damit hängt eine zweite Zeitmodellierung zusammen, die vor allem bei Apollonius' Reisen nach Babylon und zum irdischen Paradies sowie in der Begegnung mit den Propheten Henoah und Elias dominant wird. Alle drei Orte zeichnen sich durch unterschiedlich starke Zugangsbeschränkungen für menschliche Figuren aus. Dies markiert ihren anderweltlichen Status. Babylon ist gänzlich verlassen, wie der Erzähler mit Verweis auf die Bibel berichtet: *Von Gottes fluch ist es geschehen / Als ich die biblien han hören sagen / Das da kain mensch peleyben mag / Furpaß mehr kainen tag*

(V. 8199–8202). Die Insel des Lachens dagegen, die vorletzte Station Apollonius' vor seiner Rückkehr in die Rahmenerzählung, ist gänzlich unzugänglich, sie ist von einer hohen Mauer umgeben. Die Männer, die Apollonius und seine Mannschaft über die Mauer schicken, verschwinden zunächst spurlos. Als sie an einem Seil zurück aufs Schiff gezogen werden, liegen sie *auff der statt dot* (V. 14766). Der Ort bleibt eine narrative und semantische Leerstelle, und die Männer schlussfolgern, dass es sich wohl um *ain paradeuß* (V. 14773) handeln muss.

Die Insel Henochs und Elias' schließlich erscheint als wunderschöne *veste* (V. 14785). Zwei alte Männer empfangen sie als die ersten Gäste der Insel seit *mer dann tausent jar* (V. 14815). Die beiden Alten berichten, dass Gott sie in seiner Majestät dort *pehalten hat* (V. 148309), um am Jüngsten Tag für ihn zu kämpfen. Sie erkundigen sich, ob inzwischen Christi Geburt, fälschlicherweise in Jerusalem verortet, stattgefunden habe. Diese beiden Männer, später identifiziert als Propheten, sind also nicht nur den Begrenzungen der menschlichen Lebenswelt enthoben, sie verfügen auch über von Gott geschenktes umfangreiches Zukunftswissen, das sie mit der weltlichen Zeit abzugleichen versuchen. Als Apollonius und seine Männer von Christi Hinrichtung berichten, verkünden sie das baldige Ende der Welt: *Si sprachen ›schie ist ende / Diser vaigen welte kranck: / Es ist furpaß nit lanck / Das ditz leben ende hatt. [...]‹* (V. 14869–14872).

Alle drei Episoden suspendieren explizit die temporale Ordnung des restlichen Romans; alle drei verknüpfen diese Suspendierung mit Verweisen auf biblische und eschatologische Inhalte. Apollonius' menschliche Lebenszeit wird hier kontrastiert mit einer anderweltlichen Zeitordnung, die allein dem Willen Gottes unterworfen ist (zu Modellen christlicher Entzeitlichung Hammer 2014). Mit Crisa, dem Goldenen Tal, weist der ›Apollonius‹ aber auch einen Entwurf von Entzeitlichung auf, der primär weltlich funktioniert bzw. der als ›Venusreich‹ einer prächristlichen Gottesinstanz zugeordnet ist. Crisa wird zunächst als in jeglicher Hinsicht idealer Ort entworfen, der von Reichtum, Tugend und Sorglosigkeit geprägt ist und durch

strenge Verschlussmechanismen geschützt wird (vgl. Braun 2018, S. 258-284). Tilo Renz (2019) interpretiert Crisa als Utopie; er charakterisiert Utopien u. a. als Orte, die sich »oft durch besondere Formen von Zeitlichkeit« auszeichnen (Renz 2019, S. 91). Crisas Zeitordnung ist vor allem deshalb außergewöhnlich, weil im Zentrum dieses Wunderreiches ein Jungbrunnen steht, der die Mitglieder des Herrschergeschlechtes den Grenzen ihrer menschlichen Zeit enthebt (vgl. für eine ausführliche Diskussion Haferland 2013 und Braun 2018, S. 278f.). Sein Wasser macht jeden Menschen *jungk und wolgestalt* | *Als er sey zwaintzig jar alt* (V. 12088). Apollonius und seine Gefährten baden nach bestandenen Prüfungen in diesem Brunnen; Apollonius verliert dabei die Körperzeichen, die ihn biografisch mit der Rahmenerzählung verknüpfen, und er nimmt die Tochter des Königs, Diamena, zur Frau.

Nicht nur menschliche Lebenszeit wird im Goldenen Tal suspendiert; durch die potentielle Unsterblichkeit der Herrscherfamilie wird auch das Konzept der Genealogie obsolet. *Abentewr* und damit *âventiure*-Zeit, erübrigen sich aufgrund der Perfektion des Reiches.

Dieser scheinbare Höhepunkt einer perfekt geordneten höfischen Welt entpuppt sich jedoch in Folge als keinesfalls ideal (vgl. Haferland 2013, S. 144; Achnitz 2002, S. 308–327). Es kommt zum Zerwürfnis zwischen Diamena und Apollonius. Dieser lässt seine Gefährten als Truchsessen und seinen Sohn in dem abgeschlossenen Reich zurück und reist weiter zu den christlich-religiösen Signalorten des Paradieses und der Insel Henochs und Elias. Der Jungbrunnen, von Apollonius in seiner Wut als *gauckel* (V. 14387) verurteilt, wird kontrastiert mit dem wahren Brunnen der christlichen Taufe, zu dem Apollonius und sein Hof schließlich durch Konversion gelangen (V. 18779f.). Der utopischen Auflösung der Zeitordnung wird ein Entwurf von Lebenszeit gegenübergestellt, bei der Lebenszeit in punktuelle Berührung mit der göttlichen Ewigkeit kommt, diese jedoch nie dauerhaft für sich beanspruchen kann (vgl. Ehlert 1997).

## 5. Abschließende Überlegungen: Episode, Modul und Plot

Zum Schluss soll noch einmal die Frage nach Modulen versus Episoden in der Binnenhandlung des ›Apollonius‹ gestellt werden. Mit den verschiedenen im Roman auftretenden Zeitmodellen sind, wie ich zu demonstrieren versucht habe, einerseits spezifische Romanpassagen verknüpft, andererseits verschiedene thematische Schwerpunkte verbunden, die sich zu unterschiedlichen und nur teilweise miteinander kompatiblen Erzählsträngen verdichten lassen. Welche Teile des ›Apollonius‹ nun Modulcharakter im Sinne Haferlands haben und welche als Episoden einzuschätzen sind, hängt also wesentlich davon ab, wie man den Plot des Romans versteht.

›Plot‹ ist ein literaturwissenschaftlicher *terminus technicus*, der sich durch Ubiquität und oft unklare inhaltliche Bestimmung zugleich auszeichnet (vgl. Martínez 2003, S. 94). Folgt man der Definition von Martías Martínez im ›Realexikon der deutschen Literaturwissenschaft‹, dann bezeichnet der Plot die »Handlungsstruktur eines erzählenden oder dramatischen Textes« (ebd., S. 92). Die Reihe der dargestellten Einzelereignisse erscheint im Plot

zur Einheit einer ›Geschichte‹ integriert, indem die Ereignisfolge sowohl eine bestimmte zeitliche Strukturierung als auch einen kausalen und/oder finalen Zusammenhang mit prägnanten Anfangs- und Endpunkten aufweist (Martínez 2003, S. 92).

Diese sehr weite Definition erlaubt wiederum unterschiedliche Bestimmungen, was der Plot eines Werkes sei, je nachdem, welche dieser Kriterien fokussiert werden. Eine Handlungsstruktur kann zudem mehrere thematische Schwerpunkte oder Erzählstränge enthalten, und dementsprechend kann eine Wiedergabe des Plots des ›Apollonius‹ durchaus unterschiedlich aussehen.

Ob es im ›Apollonius‹ um einen jungen Fürsten geht, der die geliebte Frau und Tochter verliert und erst nach vielen Jahren des Reisens wiederfindet, ob es die Geschichte eines jungen, unerfahrenen Herrschers ist, der

nach und nach durch ritterlich vorbildliche Taten zu einem Universalherrscher aufsteigt, ob der Roman von der schrittweisen Annäherung eines nichtchristlichen Sünders an das göttliche Heil handelt, oder ob sein Thema das Verstreichen und Aussetzen von Zeitlichkeit selbst ist – unser Leseverständnis und unsere Vorannahmen bestimmen wesentlich mit, was als zum Plot des Textes gehörend und was als nebensächlich eingeschätzt wird.

Plotrelevanz aber bestimmt Haferland als Differenzkriterium von Modulen versus Episoden, denn wo Module »funktional spezifizierte Teilaufgaben in einem Plot« (Haferland 2018, S. 118) übernehmen, können Episoden getrost in ihrer Reihung verändert oder weggelassen werden. Dementsprechend produzieren unterschiedliche Lesarten des ›Apollonius‹ unterschiedliche Zuordnungen der Textabschnitte als Module oder Episoden. Die häufige Rezeption des Textes von seinem spätantiken Prätext her hat die pejorative Bewertung der Binnenerzählung als unzusammenhängend und episodisch ebenso begünstigt wie die Orientierung an Gattungstraditionen, die die Abenteuer- und Reisepassagen per se als biografisch irrelevant – und damit auch für den Plot irrelevant – erklären.

Die verschiedenen Angebote, die die Erzählung selbst macht, und ebenso das wiederholte Unverständnis der Forschung, worum es denn nun eigentlich gehe in diesem sperrigen Text, machen deutlich, dass die Frage nach dem Plot des ›Apollonius‹ nicht eindeutig zu beantworten ist. Dies ist mit Sicherheit auch in der Raum- und Zeitstruktur des Romans begründet, die verschiedene Modelle von narrativer Raumzeit erprobt, an systematische und thematische Schwerpunkte bindet und so eine Polyphonie und Konkurrenz der Zeitmodelle herstellt, wie sie in modernen Romanen selten vorgefunden wird. Plot als dominante Analysekatégorie ist daher für diese Form des vormodernen Erzählens nicht ausreichend. Vielmehr muss dieses Erzählen als ein Zusammenwirken verschiedener narrativer Kategorien und Strukturen gefasst werden, die vom Plot zwar zu einer Handlung fokussiert werden, sich aber keinesfalls in dieser erschöpfen.

Die Betrachtung der narrativen Grundparameter Raum und Zeit ermöglicht eine präzisere Fassung der Spezifika dieses Erzählens, das fraglos anders funktioniert als das moderne. Jenseits von figürlicher Eigenzeit (vgl. Störmer-Caysa 2010) inkorporieren und transformieren die Texte weitere ihnen vorgängige Zeitmodelle, wie in der mittelalterlichen Kultur auch das Subjekt »immer schon zugleich in verschiedenen (mythischen, natürlichen, biographischen, historischen) ›Zeitreihen‹ situiert« (Friedrich [u. a.] 2014, S. 13) ist. Diese Zeitmodelle können miteinander in Konkurrenz treten oder synergetische Effekte produzieren. Sie können in unterschiedlichem Maße plotrelevant sein und Module konzeptuell überschreiben. Auf jeden Fall sind ihre komplexen Wechselwirkungen ein wesentlicher Teil mittelalterlichen Erzählens, der narrativ ganz anderes leistet und leisten will als eine unabhängige Zeitleiste.

## Anmerkungen

- 1 Dagegen Katrin Dennerlein, die in ihrer »Narratologie des Raumes« eine Vorstellung von Raum als Container mit einer Unterscheidung von innen und außen zugrunde legt, dessen Innerem Menschen und Gegenstände zugeordnet werden können (Dennerlein 2009, S. 9). Kritisch hierzu Braun 2018, S. 27-31.
- 2 Dies gilt auch für die Raumkonzeption der Texte, wie Störmer-Caysa ausführlich herausarbeitet: »Die Landschaft ist verschiebbar, sowohl in der Ebene als auch in ihrer horizontalen Plastizität. Die Wege werden, wie oben vorgeführt, nicht als Raumkoordinaten, sondern Funktionen des bewegten Subjekts aufgefaßt. Für Raum und Landschaft folgt daraus, daß Raumkontinuität nur temporär entsteht, im Moment der erzählten Bewegung« (Störmer-Caysa 2007, S. 70).
- 3 Vgl. zum ›Apollonius‹: Achnitz 1998; Achnitz 2002; Archibald 1991; Bockhoff/Singer 1911; Braun 2015; Braun 2016; Braun 2018; Cieslik 1992; Ebenbauer 1986; Egidi 2008; Egidi 2012; Junk 2003; Kiening 2002; Röcke 1984; Röcke 1988; Röcke 1990; Schneider 2004; Schultz-Balluff 2006; Tomasek 1997; Wachinger 1991; Wittchow 2020 und Murath 2021.
- 4 Für die volkssprachige Rezeption der ›Historia‹ im Mittelalter vgl. Archibald 1991 und Tomasek 1997.

- 5 Noch Christian Kiening kommt zu dem Ergebnis, dass der episodische Charakter des Romans keine narrative Kohärenz zulässt: »Mehr als Teilkohärenzen ergeben sich aber auch daraus nicht. Der Gesamteindruck bleibt: Sinn wird pluralisiert und gleichzeitig partialisiert. Was sich auf der Ebene des Figurenhandelns als Aggregativität von Zuständen zeigt, manifestiert sich auf der Ebene der Textorganisation als Additivität von Stationen und Bedeutungshorizonten. Hier wie dort dominiert die Quantität über die Qualität, die Wiederholung über die Vertiefung« (Kiening 2002, S. 417).
- 6 Der ›Apollonius‹ erinnert hierin mehr an den ›Daniel von dem blühenden Tal‹ des Strickers, wo in den Einzel-*âventiuren* Daniels Verbündete und Hilfsmittel gewonnen werden, die die Voraussetzung für den Sieg des Artushofes über König Mâtur und damit letztlich für den Herrschaftsgewinn Daniels darstellen.
- 7 Diese heilsgeschichtliche Komponente wird verstärkt durch die Assoziation des monströsen Geschlechts mit dem Turm von Babel (vgl. Braun 2018, S. 250–258) und durch eine Reihe von Prophezeiungen, die Apollonius als schicksalhaft angekündigten Bezwinger der *monstra* bestimmen und pikanterweise von den *monstra* selbst ausgesprochen werden (vgl. V. 9064ff.). Antonia Murath (vorauss. 2021) hat in einem demnächst erscheinenden Artikel herausgearbeitet, dass ›Apollonius‹ durch die Übernahme von Körperteilen und Waffen der *monstra* in gewisser Hinsicht ebenfalls Teil der monströsen Familie wird, es hier also zu Verschmelzungen kommt.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Heinrich von Neustadt: ›Apollonius von Tyrland‹, nach der Gothaer Handschrift. ›Gottes Zukunft‹ und ›Visio Philiberti‹ nach der Heidelberger Handschrift, hrsg. von Samuel Singer, Berlin 1906 (DTM 7).
- Historia Apollonii Regis Tyri. Prolegomena, Text Edition of the Two Principal Latin Recensions, Bibliography, Indices and Appendices, hrsg. von George A. A. Kortekaas, Groningen 1984.

### Sekundärliteratur

- Achnitz, Wolfgang: Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ›Reinfried von Braunschweig‹ und im ›Apollonius von Tyrland‹ Heinrichs von Neustadt, Tübingen 2002.

- Achnitz, Wolfgang: Einführung in das Werk und Beschreibung der Handschrift, in: ders. (Hrsg.): Heinrich von Neustadt, Apollonius von Tyrland. Farbmikrofiche-Edition der Handschrift Chart. A 689 der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, München 1998.
- Archibald, Elizabeth: ›Apollonius of Tyre‹. Medieval and Renaissance Themes and Variations. Including the Text of the ›Historia Apollonii Regis Tyri‹ with an English Translation, Cambridge 1991.
- Bachtin, Michail M.: Chronotopos, Frankfurt a. M. 2008.
- Bachorski, Hans-Jürgen: *grosse ungelücke und unsälige widerwertigkeit und doch ein guotes seliges ende*. Narrative Strukturen und ideologische Probleme des Liebes- und Reiseromans in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: Berger, Günter/Kohl, Stephan (Hrsg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, Trier 1993 (Literatur, Imagination, Realität 7), S. 59–86.
- Ballengee, Jenniger: Below the Belt. Looking into the Matter of Adventure-Time, in: Branham 2002, S. 130–163.
- Bockhoff, Anton/Singer, Samuel: Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹ und seine Quellen. Ein Beitrag zur mittelhochdeutschen und byzantinischen Literaturgeschichte, Tübingen 1911.
- Branham, Robert Bracht (Hrsg.): The Bakhtin Circle and Ancient Narrative, Barkhuis 2002 (Ancient Narrative. Supplementum).
- Braun, Lea: *Translatio imperii*: Herrschaftsraum, politische Theologie und die *matière de Rome* im höfischen Roman des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Lampart, Fabian/Pirro, Maurizio (Hrsg.): Atlanten, Netzwerke, Topographien. Literaturgeschichtsschreibung und Raum in Italien und Deutschland, Acireale 2015 (Cultura Tedesca 49), S. 155–179.
- Braun, Lea: Die Kontingenz aus der Maschine. Zur Transformation und Refunktionalisierung antiker Götter in Heinrichs von Veldeke ›Eneasroman‹ und Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹, in: Böhme, Hartmut [u. a.] (Hrsg.): Contingentia. Transformationen des Zufalls, Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike 38), S. 189–210.
- Braun, Lea: Transformationen von Herrschaft und Raum in Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹, Berlin 2018 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 95).
- Cieslik, Karin: Wertnormen und Ideologie im ›Apollonius von Tyrland‹ des Heinrich von Neustadt, in: Buschinger, Danielle (Hrsg.): Le Roman Antique au Moyen Age. Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie. Amiens 14–15 janvier 1989, Göttingen 1992 (GAG 549), S. 43–52.
- Delling, Gerhard: Zeit und Endzeit: zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1970 (Biblische Studien 58).

- Dilg, Peter [u. a.] (Hrsg.): Rhythmus und Saisonalität. Kongreßakten des 5. Symposiums des Mediävistenverbandes in Göttingen 1993, Sigmaringen 1995.
- Ebenbauer, Alfred: Der ›Apollonius von Tyrland‹ des Heinrich von Neustadt und die bürgerliche Literatur im spätmittelalterlichen Wien, in: Zeman, Herbert (Hrsg.): Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis zum 18. Jh. (1070-1750). Teil 1, Graz 1986, S. 311–347.
- Egidi, Margreth: Schrift und ›ökonomische Logik‹ im höfischen Liebesdiskurs. ›Flore und Blanscheflur‹ und ›Apollonius von Tyrland‹, in: Schnyder, Mireille (Hrsg.): Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters, Berlin/New York 2008 (TMP 13), S. 147–163.
- Egidi, Margreth: Inzest und Aufschub. Zur Erzähllogik im ›Apollonius von Tyrland‹ Heinrichs von Neustadt, in: dies. [u. a.] (Hrsg.): Liebesgaben. Kommunikative, performative und poetologische Dimensionen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin 2012 (Philologische Studien und Quellen 240), S. 281–290.
- Ehler, Trude: Zeit des Heils - Zeit der Welt. Wandel in der Konzeption der Zeit in deutschen Dichtungen des Mittelalters, in: Dilg 1995, S. 199–214.
- Ehler, Trude: Lebenszeit und Heil. Zwei Beispiele für Zeiterfahrung in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters, in: dies. (Hrsg.): Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne, Paderborn [u. a.] 1997, S. 256–273.
- Eming, Jutta: Aventure zwischen Ungewissheit und Providenz: Skizzen zur Reflexion von Zukunft im höfischen Roman, in: Hufnagel, Nadine [u. a.] (Hrsg.): Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen. Festschrift für Gerhard Wolf zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2017, S. 73–86.
- Fiebig, Annegret: ›Vier tier wilde‹. Weltdeutung nach Daniel in der ›Kaiserchronik‹, in: dies./Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag, Berlin 1995, S. 27–49.
- Friedrich, Udo [u. a.] (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne, Berlin 2014 (Literatur, Theorie, Geschichte 3).
- Haferland, Harald: Apollonius im Jungbrunnen, in: Lühe, Irmela von der/Wolschke-Bulmahn, Joachim (Hrsg.): Landschaften, Gärten, Literaturen. Festschrift für Hubertus Fischer, München 2013 (CGL-Studies 19), S. 129–145.
- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: BmE 1 (2018), S. 108–193 ([online](#)).
- Haidu, Peter: The Episode as Semiotic Module in Twelfth-Century Romance, in: Poetics Today 4 (1983), S. 655–681.

- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden, in: Friedrich [u. a.] 2014, S. 172–197.
- Herweg, Mathias: Wege zur Verbindlichkeit. Studien zum deutschen Roman um 1300, Wiesbaden 2010 (Imagines medii aevi 25).
- Huber, Christoph: Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerclaere, Gottfried von Strassburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl, Zürich/München 1988 (MTU 89).
- Junk, Ulrike: Transformationen der Textstruktur. ›Historia Apollonii‹ und ›Apollonius von Tyrland‹, Trier 2003 (LIR 31).
- Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, München 2004.
- Kern, Peter: Die Auslegung von Nabuchodonosors Traumgesicht (Dan. 2,31–35) auf die Lebensalter des Menschen, in: Dubois, Henri/Zink, Michael (Hrsg.): Les Âges de la Vie au Moyen Âge, Paris 1992, S. 37–55.
- Kiening, Christian: Apollonius unter den Tieren, in: Meyer, Matthias/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002, S. 415–432.
- Knoch, Wendelin: Kirchenjahr und Endlichkeit. Christliches Leben im Spannungsfeld von zyklischer und linearer Weltdeutung, in: Dilg 1995, S. 83–92.
- Lienert, Elisabeth: Deutsche Antikenromane des Mittelalters, Berlin 2001.
- Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2001.
- Martínez, Matías: Art. Plot, in: RLW, Bd. III (2003), S. 92–94.
- Murath, Antonia: When Flata Speaks. Abjection, voice, and the maternal in Heinrich's von Neustadt ›Apollonius‹, im Erscheinen, vorauss. 2021.
- Renz, Tilo: Begegnungen am anderen Ort. Geschlechterverhältnisse und das mittelalterliche Wissen von utopischen Gemeinschaften (›Straßburger Alexander‹, Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹), in: Bennewitz, Ingrid [u. a.] (Hrsg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive, Göttingen 2019, S. 91–109.
- Ridder, Klaus: Minne, Intrige und Herrschaft. Konfliktverarbeitung in Minne- und Aventiureromanen des 14. Jahrhunderts, in: Gärtner, Kurt (Hrsg.): Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bristoler Colloquium 1993, Tübingen 1996, S. 173–188.
- Ridder, Klaus: Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman. ›Reinfried von Braunschweig‹, ›Wilhelm von Österreich‹, ›Friedrich von Schwaben‹, Berlin/New York 1998 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 12).

- Röcke, Werner: Höfische und unhöfische Minne- und Abenteuerromane, in: Mertens, Volker/Müller, Ulrich (Hrsg.): Epische Stoffe des Mittelalters, Stuttgart 1984, S. 395–423.
- Röcke, Werner: Die Wahrheit der Wunder. Abenteuer der Erfahrung und des Erzählens im ›Brandan‹- und ›Apollonius‹-Roman, in: Cramer, Thomas (Hrsg.): Wege in die Neuzeit, München 1988 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 8), S. 252–269.
- Röcke, Werner: Mentalitätsgeschichte und Literarisierung historischer Erfahrung im antiken und mittelalterlichen Apollonius-Roman, in: Eggert, Hartmut [u. a.] (Hrsg.): Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit, Stuttgart 1990, S. 91–103.
- Schneider, Almut: Chiffren des Selbst. Narrative Spiegelungen der Identitätsproblematik in Johanns von Würzburg ›Wilhelm von Österreich‹ und in Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹, Göttingen 2004 (Palaestra 321).
- Schnyder, Mireille (2002a): ›Âventiure? waz ist daz?‹ Zum Begriff des Abenteurers in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Euphorion 96 (2002) S. 257–272.
- Schnyder, Mireille (2002b): Glücksspiel und Vorsehung. Die Würfelspielmetaphorik im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: ZfdA 131.3 (2002), S. 308–325.
- Schnyder, Mireille: Sieben Thesen zum Begriff der ›âventiure‹, in: Dicke, Gerd [u. a.] (Hrsg.): Im Wortfeld des Textes: wordhistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin [u. a.] 2006 (TPM 10), S. 369–375.
- Schultz-Balluff, Simone: Dispositio picta – dispositio imaginum. Zum Zusammenhang von Bild, Text, Struktur und ›Sinn‹ in den Überlieferungsträgern von Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹, Bern 2006 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 45).
- Schulz, Armin: Poetik des Hybriden. Schema, Variation und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventureepik. ›Willehalm von Orlens‹ – ›Partonopier und Meliur‹ – ›Die schöne Magelone‹, Berlin 2000 (Philologische Studien und Quellen 161).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin [u. a.] 2012.
- Schulz, Ronny F.: Modifikation und Neuschöpfung des Mythos in der deutschsprachigen Literatur an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, in: Rehm, Ulrich (Hrsg.): Mittelalterliche Mythenrezeption, Wien [u. a.] 2018, S. 223–240.
- Stierle, Karlheinz: Die Verwilderung des Romans als Ursprung seiner Möglichkeit, in: Gumbrecht, Hans Ulrich (Hrsg.): Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters, Heidelberg 1980, S. 253–313.
- Störmer-Caysa, Uta: Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman, Berlin/New York 2007.
- Störmer-Caysa, Uta: Kausalität, Wiederkehr und Wiederholung Über die zyklische Raumzeitstruktur vormoderner Erzählungen mit biographischem Schema, in:

- Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TPM 19), S. 361–384.
- Tomasek, Tomas: Über den Einfluß des Apolloniusromans auf die volkssprachliche Erzählliteratur des 12. und 13. Jahrhundert, in: Harms, Wolfgang/Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, Stuttgart/Leipzig 1997, S. 221–239.
- Wachinger, Burghart: Heinrich von Neustadt, ›Apollonius von Tyrland‹, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Positionen des Romans im späten Mittelalter, Tübingen 1991, S. 97–115.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke/Thomas Kroll, Tübingen 2005.
- Wittchow, Britta: Erzählte mediale Prozesse. Medientheoretische Perspektiven auf den ›Reinfried von Braunschweig‹ und den ›Apollonius von Tyrland‹, Berlin 2020 (TMP 37).

### **Anschrift der Autorin:**

Dr. Lea Braun  
Humboldt-Universität zu Berlin  
Institut für deutsche Literatur  
Dorotheenstraße 24  
10117 Berlin  
E-Mail: [braunlea@hu-berlin.de](mailto:braunlea@hu-berlin.de)



*Kathrin Chlench-Priber*

## Plot und komplexe Zeitstrukturen

Eine exemplarische Untersuchung der ›Alexius‹-Legende  
aus ›Der Heiligen Leben‹

*Abstract:* Christliche mittelalterliche Legenden sind in der Regel final motiviert, da sie die Heiligkeit ihrer Protagonisten nicht kausallogisch herleiten, sondern voraussetzen. Damit einhergehend setzen sie weiter neben einem linearen Zeitkonzept, in dem sich die Weltgeschichte vollzieht und in das das biographisch-geschichtliche Beispiel des Heiligenlebens wie die Lebenszeit der Rezipierenden eingebunden sind, ein Konzept ewiger, göttlicher Heilszeit voraus. Der vorliegende Beitrag untersucht exemplarisch am Beispiel der ›Alexius‹-Legende aus ›Der Heiligen Leben‹, wie sich Plot und Zeitstrukturen in der Legende zueinander verhalten und wie beide zur narrativen Stabilisierung von Heilsgewissheit und Darstellbarkeit von Heiligkeit beitragen. In die Analyse aus einer gattungsspezifischen Perspektive werden Überlegungen zu den von Harald Haferland entwickelten Thesen zum modularen Erzählen einbezogen.

Begutachteter Beitrag, publiziert im November 2020.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ 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/), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

Herausgeber: PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)

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

ISSN: 2568-9967

## 1. Einleitung

Mittelalterlichen Heiligenlegenden ist in der Regel eine Zeitleiste unterlegt, die aufs Engste mit dem Plot verknüpft ist, da die Geschichte der Heiligen längs deren Lebens- und Wirkungsspanne erzählt wird, was vielfach auch eine Elternvorgeschichte und posthum gewirkte Wunder samt der daraus resultierenden Heiligenverehrung einschließt. Diese auf der Ebene der Erzählung angelegte biographische Zeitleiste unterscheidet sich grundlegend von einer zweiten Zeitstruktur, die aus den gattungsspezifischen Voraussetzungen und Funktionen der Legende in ihrer heilsgeschichtlichen Dimension resultiert und auf ein Konzept der christlichen Heilszeit verweist (Köbele/Rippl 2015, S. 17). Anhand des heiligen Protagonisten und dessen Leben, das mit seiner Aufnahme in die *communio sanctorum* im ewigen Leben endet, wird ein Nachfolgemodell der *imitatio Christi* vorgestellt, in dem der Heilige zugleich *imitabile* Christi ist, seinerseits aber auch als *imitabile* für die Rezipienten fungiert. Insofern liegt den christlichen mittelalterlichen Legenden auch immer ein Konzept der göttlichen Heilszeitordnung zugrunde, in die das biographisch-geschichtliche Beispiel des Heiligenlebens eingebunden ist, das gleichzeitig in Relation zur Gegenwart der Rezipierenden steht.

Die Funktion der Legende ist auch bestimmend für die ›Spielregeln‹, die den Legendenplot betreffen: Eine christliche Heiligenlegende muss von der Heiligwerdung ihres Protagonisten erzählen, da es sich sonst nicht um eine Heiligenlegende, sondern um eine Antilegende, eine Satire o. Ä. handelt;<sup>1</sup> sie ist demnach im Sinne Lugowskis final motiviert (Koch 2010, S. 112–114; Lugowski 1994, S. 151). Haferland (2005, S. 345 und S. 355; vgl. auch Haferland/Schulz 2010, S. 11f.) stellt die These auf, dass eine finale Motivation, die in vormodernen Erzählungen oftmals der Erzählpraxis entspreche, auf der Ebene des Plots vermehrt zufällige, akasale Verknüpfungen von einzelnen Erzählelementen hervorbringe, damit das fest vorgegebene Ende der

Erzählung auch tatsächlich erzählt werden könne.<sup>2</sup> Gerade in Legenden haben Unwahrscheinlichkeiten, Zufälle und akasale Verknüpfungen die Aufgabe, den Plot zu ermöglichen, wobei »die Unwahrscheinlichkeit von Zufällen [...] geradezu zum Zeichen für Heiligkeit fortentwickelt« (Haferland 2005, S. 347) wird.

Weiter entwirft Haferland (2018) in seinem Aufsatz ›Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung‹ mit dem Modulbegriff einen Terminus, durch den er größere konzeptuell bestimmte, relativ abgeschlossene Einheiten auf Ebene des Plots definiert, die für das Fortschreiben der Handlung notwendig und nicht weglassbar sind (S. 117f.). Module grenzt Haferland begrifflich von Episoden ab, die in der Regel kleinteiliger sind, in Erzählungen beliebig gereiht auftreten können und weglassbar sind, da sie das narrative Syntagma nicht bestimmen (S. 114f. und S. 119). Sie bedürfen daher auch weniger einer Integration in den Handlungszusammenhang, als dies für Module der Fall ist, deren Einbettung »narrative Motivierungsarbeit« (S. 119) erfordert. Haferland formuliert schließlich eine These zur Entwicklung des Erzählens:

In der Geschichte des Erzählens [...] lösen sich Module oder Modulfolgen mitsamt ihren konzeptuellen Überschreibungen auf. In Korrelation damit geht eine Ausprägung von Zeitleisten entlang der Handlung sowie eine selbstständigste Raumdarstellung einher; beides sorgt für die Etablierung eines unabhängigen narrativen Kontinuums, in das der Handlungsverlauf eingebettet wird. Wird dieses Kontinuum auch noch mit kontingenten Situationsfaktoren versehen, die etwas indizieren sollen, dann ist das mit Modulen in der hier vorgeschlagenen Bedeutung unverträglich (Haferland 2018, S. 109f.).<sup>3</sup>

Der vorliegende Beitrag kann die von Haferland entworfenen Thesen nicht umfassend diskutieren. Vielmehr nimmt er sie als Ausgangspunkt, um das Zusammenspiel von Plot und Zeitkonzepten am Beispiel der ›Alexius-Legende aus ›Der Heiligen Leben‹ zu untersuchen und stellt damit einen vormodernen Text in den Mittelpunkt, der gattungsbedingt final motiviert

ist, dessen Plot längs der biographischen Zeitleiste des Protagonisten erzählt wird und für den zudem unterschiedliche Zeitkonzepte voraussetzen sind, in die der Plot fest eingebunden ist, nämlich das Konzept der historisch-biographischen weltlichen Zeit und der christlichen Zeitordnung in ihren heilsgeschichtlichen Dimensionen.

## 2. Die Plotstruktur

Die im Folgenden betrachtete ›Alexius‹-Legende stammt aus dem um 1400 entstandenen im Paschal-Stil organisierten Legendar ›Der Heiligen Leben‹ (Edition Williams-Krapp 1996, S. 250–256). Quellen für den deutschsprachigen Text sind die um 1300 entstandene Legende ›Alexius A‹ (Edition Maßmann 1843, S. 45–67), die ›Alexius‹-Legende aus dem ›Märterbuch‹ (Edition Gierach 1928, S. 353–361) sowie ein nicht näher identifizierter lateinischer Text (vgl. Der ›Heiligen Leben‹, Bd. I, S. 250; Rosenfeld 1978, Sp. 227; Löffler 1991, S. 201–204; Feistner 1995, S. 285–287).

Die ›Alexius‹-Legende zählt zu den Bekennerlegenden und behandelt die gesamte Lebensspanne des Heiligen samt dessen Elternvorgeschichte und den posthumen Wundern. Entlang dieses linearen Zeitstrahls wird die Legende erzählt, deren Plot in markante, deutlich gegeneinander profilierte, nicht immer harmonisch miteinander verbundene Segmente gegliedert ist und demnach charakteristische Elemente einer vormodernen Erzählweise aufweist (2018, S. 123f.). So dominiert in einem jeden Erzählabschnitt jeweils ein Aspekt oder Konzept, das Alexius' Heiligkeit Ausdruck verleiht. Fraglos muss jede Legende von der Heiligkeit ihres Protagonisten erzählen und insbesondere steht es für eine Legende eines Heiligenlegendars allein schon wegen ihrer Kontextualisierung außer Frage, dass sie dies erfüllen wird. Dennoch muss sie so von der Heiligkeit ihres Protagonisten erzählen, dass sie dessen Heiligkeit und damit Heilsgewissheit nicht lediglich voraussetzt, sondern durch ihre erzählerischen Mittel narrativ stabilisiert (vgl.

Köbele 2012, S. 373).<sup>4</sup> Diese in den einzelnen Abschnitten verwendeten narrativen Strategien werden im Folgenden herausgearbeitet.

Der Elternvorgeschichte, die von dem hohen Ratsherrn Eufemianus und seiner Frau Aglae handelt, denen Alexius nach langen Jahren der Kinderlosigkeit von Gott geschenkt wird, liegt ein in Legenden, aber auch in der Heldenepik gebräuchliches Erzählmuster zugrunde, das die Herausgehobenheit des Helden in den Blick rückt.<sup>5</sup> Eufemianus' und Aglaes Kinderwunsch ist genealogisch motiviert, als sie Gott durch fortwährende Gebete, Askese und gute Taten darum bitten, ihnen einen Erben zu schenken. Dass ihnen ihr Wunsch erfüllt wird, deutet zwar einerseits auf Alexius' göttliche Bestimmung hin, andererseits verläuft dessen Leben aber zunächst wie das eines ›gewöhnlichen‹ Sohnes reicher Eltern. Er durchläuft eine schulische wie höfische Ausbildung am Kaiserhof und wird schließlich mit Sabina, einer keuschen und frommen Jungfrau aus kaiserlichem Geschlecht, vermählt. Bereits seit seiner Zeit am Kaiserhof wird der Protagonist als *sant Alexius* bezeichnet, so dass die Legende seine von Gott geschenkte Heiligkeit offenkundig ausstellt, auch wenn diese innerhalb seiner erzählten weltlichen Karriere gerade keine Rolle zu spielen scheint, da sie auf der Ebene der Handlung nicht thematisiert wird (vgl. ›Der Heiligen Leben‹, S. 250f.).

Einen markanten Bruch in der bislang summarischen Erzählweise wie im Plot markiert die Hochzeitsnacht, in der Alexius seiner Braut erklärt, dass er keusch leben wolle und sie verlassen werde. Sabina akzeptiert die Entscheidung für einen keuschen Lebenswandel freudig, trauert jedoch – ebenso wie Alexius' Eltern – um ihren Mann, weil er sie verlässt. Alexius' plötzlich selbstgewählte soziale Askese ist weder kausallogisch aus der bisherigen Handlung motiviert noch wird die Entscheidung des Protagonisten in irgendeiner Weise begründet. Gerade diese Radikalität markiert eine strikte Abkehr vom bisher ›auch‹ erzählten weltlichen Lebensmuster eines Mitglieds einer frommen, wohlhabenden Familie, da sich ab jetzt, mit dem Beginn seiner Sozialaskese, das Spezifikum seiner Heiligkeit vollständig entfalten wird.<sup>6</sup>

Für Alexius folgen 17 Jahre in Edisse (Edessa), wo er als Bettler vor einer Kirche lebt, Gott täglich im Gebet verehrt und jeden Sonntag an der Abendmahlsfeier teilnimmt. Alexius' Eltern lassen ihren Sohn suchen, doch obwohl ihre Boten auf ihn treffen, erkennen sie ihn nicht und Alexius gibt sich ihnen auch nicht zu erkennen. Selbst als ein wundertätiges Bild in der Kirche in Edisse Alexius' Identität und dessen Heiligkeit offenbart, indem es dem Messner Alexius' Namen nennt, dessen Aussehen beschreibt und ihn anweist, Alexius nicht den Zutritt zur Kirche zu verwehren, will Alexius nicht erkannt werden. Er möchte auch nicht von den Klerikern der Stadt verehrt werden, denen der Messner von dem Bildwunder berichtet hat, nachdem sie sich – herbeigerufen durch ein wundersames Glockengeläut – in der Kirche versammelt haben. *Daz waz sant Alexius lait vnd vorht, er verlûr seinen lon vnd sein arbeit vnd floche die ere* (›Der Heiligen Leben‹, S. 252). Deswegen verlässt Alexius Edisse und begibt sich auf ein Schiff, das durch einen Wind in seine Heimatstadt Rom gelenkt wird.

In Rom lebt Alexius 17 weitere Jahre. Von seiner Familie und Frau unerkannt, wird er als frommer Bettler in sein Elternhaus aufgenommen, wo er von der Dienerschaft drangsaliert und verspottet unter einer Treppe logiert. Er erlebt die Trauer seiner Eltern und seiner Gattin, mit der er intensive Gespräche führt, ohne sich ihr zu offenbaren – und leidet selbst darunter (›Der Heiligen Leben‹, S. 254). Im Elternhaus findet er schließlich auch seinen altersbedingten Tod, der ihm von Gott angekündigt wird. Alexius schreibt nach dieser Ankündigung seine Lebensgeschichte in Briefform auf. Nachdem er gestorben ist, ereignet sich ein zweites Glockenwunder und eine himmlische Stimme verkündet seinen Tod wie seine Heiligkeit. Erst danach, als hohe weltliche und geistliche Vertreter zu seinem Leichnam geeilt sind, gibt sich Alexius seiner Familie und seiner Braut zu erkennen, indem er Sabina gestattet, den Brief zu entnehmen, den sein Leichnam fest in der Hand hält.

Anders als in einer ›typischen‹ Bekennerlegende, die dadurch gekennzeichnet ist, dass eine relativ große Spanne des Heiligenlebens anhand von

verschiedenen, allesamt auf die Heiligkeit des Protagonisten verweisenden Episoden erzählt wird, bevor dieser schließlich eines alters- oder krankheitsbedingten Todes stirbt (Feistner 1995, S. 35–45), liegt in der ›Alexius‹-Legende keine episodische Struktur vor.<sup>7</sup> Stattdessen etablieren die beiden 17-jährigen Aufenthalte in Edisse und Rom in »steigernder Spiegelung« (Feistner 1995, S. 44 Anm. 78) im Mittelteil eine symmetrisch konstruierte zweiteilige Geschichte, in der keiner der beiden eng aufeinander bezogenen Erzählabschnitte weglassbar wäre, da Alexius' Heiligkeit sonst in dieser pointierten Form nicht dargestellt werden könnte. Die narrative Stabilisierung von Heiligkeit und Heilsgewissheit wird jedoch nicht nur durch die symmetrische Erzählkomposition erreicht, sondern auch durch den radikalen Bruch im Plot, zu dem es durch Alexius' unvermittelten Abbruch aller sozialen Beziehungen kommt. Zwar sind zu Beginn der Erzählung immer schon typische Elemente einer legendarischen Erzählung zu finden, die den Protagonisten als Heiligen auszeichnen, jedoch folgt dieser bis zur Hochzeitsnacht auch einem weltlichen Lebensmuster. Aus der Perspektive des erzählten bisherigen weltlichen Lebenswegs, den Alexius tugendhaft, fromm und erfolgreich bestreitet, ist dessen Entscheidung, sein bisheriges Leben mit allen sozialen Beziehungen komplett aufzugeben, in keiner Weise motiviert. Dies überrascht und stellt zugleich Alexius' Exzeptionalität und Unvergleichbarkeit als Heiliger mit Nicht-Heiligen heraus (vgl. Egidi 2009, S. 626–628).

Die Darstellung seines weiteren Lebenswegs wird von diesem Zeitpunkt an konzeptionell allein von den Motiven des Nicht-erkannt-werden-Wollens und Nicht-Erkennens beherrscht. Mehrfach wird im Legendentext verdeutlicht, dass Alexius nicht erkannt werden will. Warum dies so ist, bleibt – da auf eine Innensicht der Figur vollständig verzichtet wird – hingegen ebenso offen wie die Frage, warum er nicht erkannt werden kann. Diese nicht gegebenen Begründungen erzeugen eine Aura der Rätselhaftigkeit, des Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, die der Heiligkeit per se eignet. Insofern muss das immer wieder konstatierte, nicht aber begründete Nicht-erkannt-

werden-Wollen und Nicht-Erkennen als Signum von Alexius' Heiligkeit angesehen werden, das den »unüberbrückbare[n] Hiatt« (Egidi 2009, S. 627) zwischen Heiligem und Nicht-Heiligem anschaulich hervortreten lässt.<sup>8</sup>

Die konzeptionelle Fokussierung, durch die Alexius' Heiligkeit ausgestellt wird, bestimmt neben der Figurenzeichnung auch die Einbindung der im Mittelteil der Legende erzählten Wunder. Sowohl das Bildwunder als auch das wunderbare Glockengeläut in Edisse, die Alexius' Identität zu enthüllen drohen, offerieren ihm eine weitere Möglichkeit, seiner Haltung der strikten sozialen Askese als Unerkannter Ausdruck zu verleihen, und motivieren seine Flucht, die ihn nach Rom in sein Elternhaus zurückführt, wo das Konzept des Nicht-erkannt-werden-Wollens und Nicht-Erkennens ein weiteres Mal variierend durchgespielt wird. Mit Haferland (2005) und Schulz (2012, S. 333f.) lässt sich das hier dargelegte Erzählverfahren als metonymisch verdichtet charakterisieren: Alles ist dem einen herrschenden, an das Motiv des Erkennens gebundenen Konzept untergeordnet, das die Heiligkeit des Protagonisten zur Darstellung bringt.

Auch im sich anschließenden, letzten Erzählteil über die von ihm posthum gewirkten Wunder steht Alexius' Heiligkeit im Zentrum, die seine fortwährend bestehende, d. h. über den Tod hinausreichende wirksame Heiligkeit anzeigen (vgl. Feistner 1995, S. 44f.). Allerdings spielt das den Mittelteil der Erzählung dominierende konzeptuelle Motiv im letzten Teil der ›Alexius‹-Legende, ebenso wie in den vorausgehenden Teilen, keine Rolle mehr. Dennoch ist eine narrative Verknüpfung der beiden Erzählsegmente gegeben, indem die sich an Alexius' Tod anschließende Phase der tiefen Familientrauer thematisiert wird und somit ein Erzählelement des Mittelsegments weitergeführt wird. Eine weitere Verknüpfung der beiden Teile wird durch die Erzählung von Sabinas Heiligwerdung hergestellt, die nach 34 Jahren als fromme Gottesdienerin Alexius nachstirbt und mit ihrem Mann im Grab vereint wird, der sie dort in seine Arme schließt (›Der Heiligen Leben‹, S. 256). Die Heilsgewissheit in diesem Erzählsegment wird auf der Ebene der Erzählung zweifach stabilisiert. Indem Sabina als

Nachfolgerin ihres Mannes ebenfalls zum Heil gelangt, bekräftigt sie einerseits dessen Imitabilität, andererseits ist sie selbst ein Vorbild, das beispielhaft aufzeigt, wie Alexius' Lebensentwurf von einer Frau adaptiert werden kann und ebenfalls, wie das Grabeswunder bekräftigt, zum Heil führt.

Betrachtet man den Plot nochmals in Gänze, dann lässt sich festhalten, dass sich sowohl kausale Verknüpfungen zwischen den einzelnen Erzählabschnitten finden als auch legendentypisch funktionalisierte akusale (Haferland 2005, S. 347). Zur ersten Gruppe zählen die thematisch alles dominierende Darstellung der Heiligkeit des Protagonisten, das Motiv der quälenden Auswirkungen einer strikten sozialen Askese und das Motiv der Imitabilität; der zweiten Gruppe zuzurechnen sind beispielsweise die zufällig, gerade im richtigen Moment eintretenden Wunder in Edisse, die als göttliche Eingriffe den Weg des Heiligen vorherbestimmen. Wie die Verknüpfungsarten fügt sich auch der Mittelteil als Bauelement in das Gesamtkonzept der Legende. Sowohl der funktionalisierte Bruch durch Alexius' plötzliche Entscheidung für einen asketischen Lebensweg als auch das Konzept des Nicht-erkannt-werden-Wollens und Nicht-Erkennens, das metonymisch Alexius' Heiligkeit ausstellt, dienen der narrativen Stabilisierung von Heilsvermittlung.

### 3. Die biographische Zeit auf der Ebene der Erzählung

Die mit der Elternvorgeschichte beginnende Legende erfährt eine einmalige historische Einordnung, indem sie angibt, dass Alexius' Eltern Eufemianus und Aglae zur Zeit Kaisers Theodosius heiraten (›Der Heiligen Leben‹, S. 250). Ansonsten verzichtet der Autor der Legende auf die Übernahme der zahlreichen Namensnennungen von Päpsten und Kaisern, wie sie in ›Alexius A‹ oder in begrenztem Maße auch im ›Märterbuch‹ vorliegen, und damit auch auf eine Verortung der Legende im vergangenen

Weltgeschehen, also der historischen Vergangenheit (zur allgemeinen Tendenz des Verfassers von ›Der Heiligen Leben‹ zur ›Enthistorisierung‹ vgl. Williams-Krapp 1986, S. 271).

Jenseits des häufig verwendeten unspezifischen *Da* finden sich nur Zeitangaben in Verbindung mit einem besonderen Ereignis. So ist Alexius' Gespräch mit seiner Ehefrau Sabina in der Hochzeitsnacht mit der unspezifischen Zeitangabe *dez nahtes* (›Der Heiligen Leben‹, S. 251) versehen. Alexius' Entdeckung in Edisse geschieht *an ainem hailigen tag[, d]es morgens* (›Der Heiligen Leben‹, S. 252) und sein Tod wie seine Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen ereignen sich an einem ebenfalls durch eine Zeitangabe hervorgehobenen Tag: *Da für sein sel zu den ewigen freuden. Daz geschach an ainem suntag an ainer grozzen hochtzeit zu messezeit* (›Der Heiligen Leben‹, S. 254). Außerdem wird der Zeitraum seiner Aufbahrung genannt, in der sein gewandelter, wunderbar duftender Leichnam zahlreiche Krankenheilungen bewirkt: *Da machet man dem lieben herren sant Alexio ainen reichen sarch von golde vnd edelm gestain vnd liez in siben tag ob der erden sten durch der siechen trost vnd der betrubten willen* (›Der Heiligen Leben‹, S. 255). Die einzige im Legendentext zu findende Angabe über das Wetter markiert den Tag von Alexius' Entdeckung in Edisse als besonderen. Zudem kommt dem herrschenden *grozz weter* (›Der Heiligen Leben‹, S. 252) die konkrete Funktion zu, Alexius nach seiner Flucht auf das Meer durch göttliche Vorsehung schnellstens nach Rom zurück zu seiner Familie zu befördern: *Dar nach gieng er auz der stat vnd kam auf daz mer. Da warf in der wint in die stat zu Rome* (›Der Heiligen Leben‹, S. 252). Insofern sind die Zeitangaben wie auch die Nennung der Wetterlage klar funktionalisiert, weil sie jeweils ein durch den Plot vorgegebenes Ereignis markieren, was geradezu charakteristisch für legendarische Erzählungen ist (vgl. Hammer 2015, S. 6).

Als Besonderheit der ›Alexius‹-Legende darf allerdings gelten, dass der insgesamt zu merklichen Straffungen und Kürzungen neigende Autor die

summarisch bereits in seinen Quellen enthaltenen Zeitangaben systematisch auswählt und auf diese Weise Alexius' Lebenszeitleiste deutlich profiliert.

›Alexius A‹ enthält die Angaben, dass der Protagonist mit sieben Jahren in die Schule kommt, mit zwölf Jahren am kaiserlichen Hof aufgenommen wird und mit 20 Jahren schließlich Sabina heiratet (vgl. ›Alexius A‹, V. 169, 175, 186). Es folgen nach dem Aufbruch aus Rom verschiedene Stationen auf Alexius' Reise: Zunächst ein Aufenthalt unbestimmter Dauer in Pisa, danach fünf Jahre in Edisse und ein siebenjähriger Aufenthalt in Jerusalem sowie eine Zeit in Lukke (Lucca). Die letztgenannten Stationen übernimmt der Autor von ›Der Heiligen Leben‹ nicht, sondern folgt seiner anderen Hauptquelle, dem ›Märterbuch‹, wo für Alexius ein Aufenthalt von 17 Jahren in Syrien veranschlagt wird. In ›Der Heiligen Leben‹ schließen sich dann nach den 17 Jahren als Bettler in Edisse nochmals 17 Jahre als Bettler im Hause seiner Eltern in Rom an. Diese zweite 17-jährige Periode findet sich sowohl im ›Märterbuch‹ als auch in ›Alexius A‹, in letztgenanntem Text wird die Angabe jedoch eher beiläufig in der Totenklage des Vaters um seinen Sohn erwähnt (vgl. ›Alexius A‹, V. 1000). Die ausgewählten Angaben der Vorlagen wurden in der ›Alexius‹-Legende in ›Der Heiligen Leben‹ zu einem lückenlosen Lebenslauf in Jahressegmenten zusammengesetzt, mit den Abschnitten Kindheit (bis 7 Jahre), Schulausbildung (bis 12 Jahre), Jugend und höfische Erziehung (bis 20 Jahre), unerkanntes Bettlerdasein in Edisse (bis 37 Jahre) und unerkanntes Bettlerdasein im Elternhaus bis zum Tod im Alter von 54 Jahren.<sup>9</sup>

Zudem lässt sich beobachten, dass Plotelemente und Zeitangaben aufeinander abgestimmt sind. In ›Alexius A‹ wird die enge Beziehung zwischen Alexius und seiner Frau, die ihrem Ehemann treu, aber leidend und trauernd verbunden ist, über die täglichen intensiven Gespräche erklärt, welche die beiden miteinander führen. Auch ist es in dieser Legendenfassung die Ehefrau, die den Brief aus Alexius' Hand nehmen kann, weshalb sie als zum bräutlichen Zweig der Legendenversionen zugehörig bezeichnet wird.<sup>10</sup> Als

Alexius' Frau schließlich stirbt und den Wunsch äußert, bei ihrem Mann begraben zu werden, ereignet sich ein posthumes Wunder. Der unversehrte Leichnam Alexius' winkt seiner toten Ehefrau zu und billigt es somit, dass sie gemeinsam begraben werden.

Der Verfasser der ›Alexius‹-Legende aus ›Der Heiligen Leben‹, die ebenfalls dem bräutlichen Zweig zuzuordnen ist, folgt in diesem Punkt ›Alexius A‹ und nicht dem ›Märterbuch‹, das dem päpstlichen Zweig angehört. Den in ›Alexius A‹ besonders hervorgehobenen Gesprächen zwischen den Eheleuten kommt in ›Der Heiligen Leben‹ allerdings quantitativ ein geringerer Stellenwert zu. Jedoch wird in der Legende – ähnlich wie im ›Märterbuch‹ (vgl. V. 18560–18589, bes. V. 18578) – betont, dass auch Sabina wie ihr Mann 34 Jahre entbehrensreich gelebt habe:

Nach dem da der lieb herre sant Alexius von seiner gemahelin gieng, da behielt sie sein ler vnd dienet got mit grossem fleiss mit peten, mit vasten, mit wachen vnd mit vil ander guten ding vnd verdienet ir lipnar mit irn henden die vier vnd dreizzig iar, wie reich vnd wie edel sie was. (›Der Heiligen Leben‹, S. 255)

Über die zeitliche Parallelisierung der 17 plus 17 Jahre, die Alexius als unerkannter frommer gottesfürchtiger Bettler in selbst gewählter Askese gelitten hat, und der 34 Jahre, die Sabina um ihn trauert und sich trotz ihrer reichen Abstammung ebenfalls in Aufopferung für Gott und die Armen verdingt, bietet der Text eine Erklärungsmöglichkeit an, warum sie es war, die den Brief aus der Hand ihres verstorbenen Mannes entnehmen konnte: Durch die parallelisierte Zeitangabe wird ihre Heiligkeit plausibilisiert, die sich nach ihrem Tod nicht nur durch das Grabwunder, sondern zudem – wie im ›Märterbuch‹ geschildert, nicht aber in ›Alexius A‹ thematisiert – an ihrem gewandelten, duftenden Leichnam und weiteren posthumen Wundern zeigt.

Betrachtet man die Jahreszahlen auf einer zahlensymbolischen Ebene, dann steht die 17 in der christlichen Tradition für die 10, welche die 10 Gebote wie auch das irdische Leben verkörpert, zu der die 7 als Zahl des

Heiligen Geistes hinzutritt, und damit für menschliches Handeln unter dem Gesetz des Alten Testaments und der Gnade des Heiligen Geistes des Neuen Testaments (Suntrup 2004, S. 468; Großmann 1954, S. 47f.). Zwar wird diese symbolische Deutung nirgends in den Legendentexten selbst expliziert, dennoch wird die Zahl 17 markant mit den von Alexius und Sabina getroffenen Entscheidungen verbunden, sich aus jeglichen genealogischen Verbindungen wie den damit verbundenen Annehmlichkeiten zu lösen und einen asketischen Lebensweg zu wählen. Liegt bei Alexius bereits eine durch die symmetrische Steigerung zeitlich verdoppelte selbstgewählte Askese von zwei Mal 17 Jahren vor, setzt sich diese Reihe bei Sabina gewissermaßen arithmetisch fort. Sabina, die von Beginn an den Weg ihres Mannes akzeptiert hat und bereits 34 Jahre in Keuschheit ohne ihren Mann gelebt hat, wird 34 weitere Jahre ein arbeitsames, gottesfürchtiges Leben im Verzicht führen und ihm nachfolgen. Insofern wird mittels den auf der Zahl 17 basierenden Jahresangaben auf inhaltlicher Ebene der Legende ein Nachfolgemodell konstruiert, das, wie oben erläutert, in doppelter Hinsicht der Stabilisierung von Heilsgewissheit dient, indem es Alexius das Modell einer weiblichen Nachfolgerin an die Seite stellt.<sup>11</sup>

#### 4. Das Konzept der christlichen Heilszeit

Die in der Legende genannten Zeitangaben, insbesondere die auf die Lebenszeitleiste applizierten Jahreszahlen lassen eine klare Funktionalisierung erkennen, die sorgsam auf die Darstellungsabsicht des Plots abgestimmt und ihm in dieser Hinsicht nachgeordnet sind. Neben dieser biographischen Zeitleiste gibt es mit dem christlichen Konzept der Heilszeitordnung jedoch noch ein zweites Zeitmodell, in das die Erzählung eingebettet ist und auf das innerhalb der Erzählung erstmalig im Gespräch in der Hochzeitsnacht zwischen Alexius und seiner Braut verwiesen wird, wenn Alexius auf die vor ihm und Sabina niederbrennenden Kerzen deutet und feststellt, dass das irdische Leben schnell vergänglich sei:

›[...] Do von schüllen wir paide trahten nach den ewigen freuden, die zu himel ist, die got den gibt, die in minnen vnd loben vnd in liep haben vor allen dingen, wann die freude kan kain zunge vol sagen. Da von schüllen wir got ansehen vnd vnser sel vnd schüllen keuschleichen vnd raincleichen vnd götlichen leben, alz wir paide got gelobt haben.‹ (›Der Heiligen Leben‹, S. 251)

Der Verweis auf das kurze, vergängliche diesseitige und das ewige Leben nach dem Tod relationiert Alexius' und Sabinas 34-jährige Leidenszeit und eröffnet damit einen Deutungshorizont, wie sich langjähriges irdisches Darben und Verzichten verhältnismäßig zum ewigen Leben ausnehmen.<sup>12</sup>

Gleichzeitig betrifft das auf der Ebene der Erzählung thematisierte christliche Zeitkonzept auch den außerliterarischen Bereich der Performanz bzw. der intendierten Rezeption der Legende. So geht Williams-Krapp (1986, S. 272; 1996, S. XIII und S. XV) davon aus, dass ›Der Heiligen Leben‹ als tägliche Lektüre für die Tischlesung geistlicher Gemeinschaften konzipiert worden sei; daneben dürfte das Legendar aber auch privat rezipiert worden sein (vgl. Edition Haase [u. a.] 2013, Bd. I, S. XLIII mit Anm. 223). Jenseits der nicht leicht zu rekonstruierenden tatsächlichen Rezeption des Legendars gibt zudem der Legendentext Hinweise auf eine intendierte Rezeption: Am Legendenschluss wechselt der Vorlesende respektive der Erzähler seine Rolle und wird zum Betenden bzw. Seelsorger oder Prediger, wenn er in Wir-Form zu einem Schlussgebet aufruft, in dem er Alexius und Sabina als Fürsprecher bei Gott darum bittet, dass er wie auch alle weiteren Rezipienten der Legende ein gutes Ende finden und nach dem Tod ein ewiges Leben bei Gott führen mögen, und mit Amen endet. Der Erzähler bzw. Vorlesende verlässt damit die Ebene der Narration und überführt die Legende in ein Gebet in der Lebenswelt der Zuhörenden bzw. der Leser. Somit wird das historische Legendengeschehen nicht nur in der Gegenwart der Rezipienten vorgetragen oder gelesen, sondern soll auch im gemeinsamen Vollzug des Gebets in seiner ewigen Heilswirksamkeit praktisch erfahrbar gemacht werden. Ein solcher Transfer vom Erzählen vom Heil zur Gebetspraxis, in der das Heil vom Heiligen oder Gott erbeten werden kann,

mittels Rollenwechsel der Sprecherinstanz findet sich nahezu am Ende einer jeden Legende in ›Der Heiligen Leben‹. Der Legendenschluss kann in Form eines einfachen Segenswunsches gestaltet sein oder auch als ein in direktem – oder wie im vorliegenden Falle – in indirektem Modus formuliertes Gebet erfolgen. Diese Textstrategie findet sich verschiedentlich in Legenden und Legendaren, wie z. B. dem ›Väterbuch‹ (Edition Reißberger 1914), systematisch dann im ›Passional‹ (Edition Köpke 1852), darf aber nicht als der Regelfall legendarischen Erzählens gelten. So gibt es beispielsweise keinen Gebetsschluss im ›Alexius A‹, aber in der anderen Hauptquelle der ›Alexius‹-Legende aus ›Der Heiligen Leben‹, dem ›Märterbuch‹, wo die Schlussgebete allerdings deutlich kürzer ausfallen.

Die Verortung des Legendengeschehens und seine Aktualisierung geschieht jedoch nicht nur im Prozess der Rezeption bzw. der Performanz, sondern muss auch im Zusammenhang mit der Gesamtanlage des Legendars im Paschal-Stil gesehen werden. Da die 251 Legenden nach dem Jahreslauf entsprechend der Heiligenfesttage geordnet sind und die übliche Datumsangabe spätestens ab dem 14. Jahrhundert die Datierung nach den Heiligenfesttagen ist (vgl. Kully 1974, S. 100),<sup>13</sup> haben die Legenden dementsprechend immer einen intendierten Tagesbezug zur Lebenswelt ihrer spätmittelalterlichen Rezipienten, der durch die Schlussgebete am Ende der Legenden hervorgehoben und aktualisiert wird. Heils- bzw. Heiligengeschichte und Zeitgeschichte sind damit durch den Jahreslauf perpetuell immer wieder neu zyklisch miteinander verknüpft (vgl. Kiening 2018, S. 215).

## 5. Zeitstrukturen und Plot

Die Frage, wie sich Zeitstrukturen und Plot zueinander verhalten, ist nicht trivial zu beantworten. Betrachtet man allein die Ebene der Erzählung, dann ist die Beobachtung sicherlich richtig, dass die gemachten Zeitangaben klar funktionalisiert und dem Legendenplot nachgeordnet sind. Jedoch – und das ist wohl die größte Differenz der Legende zu einem anderweitigen

Erzähltext – ist das erzählte Legendengeschehen eben nicht nur Teil einer Erzählung, sondern auch Teil der historischen Vergangenheit und des christlichen Heilsplans samt dessen Heilszeitmodell, welches im erzählten wie historischen Leben des Heiligen verankert und für das gegenwärtige Leben der Rezipienten in ihrer Orientierung hin zum ewigen Leben bei Gott bestimmend ist. Die damit verbundenen miteinander verschränkten, sich teils berührenden, teils durchdringenden Zeitkonzepte von biographischer Lebenszeit, Heilszeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit (vgl. auch Frick 2018, S. 470), die sich mit Christian Kiening (2018, S. 206 und S. 228) als hybride bezeichnen lassen, sind für eine jede legendarische Erzählung nach mittelalterlichem Weltbild und -verständnis vorauszusetzen und nicht erklärungsbedürftig. Dasselbe gilt – wie bereits eingangs ausgeführt – für Alexius' Heiligkeit, der in der Nachfolge Christi in die *communio sanctorum* aufgenommen ist, und die von ihm gewirkten Wunder. Die Hauptaufgabe der Legende ist es also nicht, diese für den Plot gegebenen Wahrheiten zu erklären und Geltungsstrategien für sich selbst zu entwickeln, sondern die in der Heiligenvita thematisierte Heilsgewissheit so zu erzählen, dass sie diese in narrativer Weise stabilisiert: Sie muss göttliches Heilshandeln in der Welt repräsentieren und die Nachfolge Christi der Heiligen innerhalb oder außerhalb der Erzählwelt als imitierbar erscheinen lassen (Köbele 2012, S. 366). Gerade der letztgenannte Punkt wird in ›Der Heiligen Leben‹ durch das metaleptisch konstruierte Legendenende mit dem Sprecherrollenwechsel vom Erzähler zum seelsorgerlichen ›Wir‹ in den Fokus gerückt, indem die zurückliegende Lebenszeit des Heiligen, die ewige Zeit im Angesicht Gottes und ihre Wirksamkeit für die Gegenwart der Rezipienten in der religiösen Praxis des Gebets bewusst gemacht werden. Insofern sind die hybriden, sich komplex überlagernden Zeitkonstruktionen dem Plot vorgeordnet. Sie spielen eine entscheidende Rolle für die durch die Legende transportierte narrative Stabilisierung von Heilsgewissheit, welche für die Rezipienten im Spannungsfeld von Zeitlichkeit und Ewigkeit erfahrbar gemacht wird. In dieser Hinsicht ist der Legendenplot im Kontext des zyklisch

geordneten Legendars und im Zusammenspiel mit der Gestaltung des Legendenschlusses nur ein Element, das die komplexen Zusammenhänge von Zeit und Ewigkeit vermittelt und das historisch in der Vergangenheit verortete Legendengeschehen zum Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung macht.

Abschließend möchte ich nochmals an die eingangs formulierte These Haferlands zum Verhältnis von Plot- und Zeitstrukturen anknüpfen und exemplarisch anhand der ›Alexius‹-Legende diskutieren, inwiefern sich diese für Legenden der Vormoderne in Anschlag bringen lässt.

Betrachtet man den Mittelteil der ›Alexius‹-Legende aus ›Der Heiligen Leben‹ nicht hinsichtlich seiner gattungsspezifischen funktionalisierten Einbindung, sondern aus einer Perspektive, die die von Haferland herausgearbeiteten Charakteristika vormodernen Erzählens in den Blick nimmt, dann besteht zu dem, was Haferland (2018, S. 116–135) mit dem von ihm eingeführten Terminus des ›Moduls‹ beschreibt, zumindest eine Ähnlichkeit.<sup>14</sup> Es handelt sich um eine größere konzeptuell organisierte Einheit, die blockhaft konzipiert und »leicht gegen die Handlung akzentuiert« (S. 109) ist, wenn man an den bisherigen weltlichen Lebensweg des Protagonisten denkt. Zudem stellt Alexius' Entscheidung in der Brautnacht eine zunächst »wenig plausibel erscheinende Volte[] im Handlungsverlauf und in der Figurenpsychologie« (S. 109) dar. Ferner wird die der metonymischen Verdichtung dienende signifikante Motivik des Erkennens neu eingeführt, der eine strikte Funktion in Bezug auf das Voranschreiten des Erzählplans zukommt, nämlich Alexius' Heiligkeit zur Anschauung zu bringen. Insbesondere das für modulares Erzählen so typische Mittel der metonymischen Verdichtung (vgl. Haferland 2018, S. 140) lässt Alexius' Heiligkeit klar hervortreten und stellt diese aus, ohne dass es sie begründen oder motivieren würde. Betrachtet man zudem die Angaben über Zeit und Wetter, dann handelt es sich weder um kontingente Situationsfaktoren, die als vom Handlungsverlauf unabhängig charakterisiert werden können (vgl. Haferland

2018, S. 157), noch sind diese zu einem narrativen Kontinuum ausgebaut, vor dessen Hintergrund sich der Plot entfaltet.

Gerade die narrative Verfeinerung kontingenter Situationsfaktoren zu einem Kontinuum bezeichnet Haferland (2018, S. 143–145 und S. 158) als eines der wichtigsten Merkmale modernen Erzählens, da so Brüche zwischen einzelnen Erzählteilen geglättet und Unstimmigkeiten zwischen Erzählvorder- und -hintergrund vereint werden können. Insofern gehe diese Veränderung letztlich mit der Auflösung modularen Erzählens einher. Sie schaffe für die Leser kohärente Zusammenhänge, welche Illusionsbildung und Immersionsangebote erzählender Texte deutlich verstärken.

Eine derartige, aus einer vergleichenden Perspektive entwickelte Sicht hinsichtlich des Zusammenspiels von Plot- und Zeitstrukturen vermag charakteristische Elemente vormodernen Erzählens besser beschreibbar zu machen. Doch sind es genau diese vormodernen Elemente, die – wie oben herausgearbeitet – zur Bewältigung der ästhetischen Herausforderungen legendarischen Erzählens beitragen.<sup>15</sup> So liegt es gerade nicht im Fokus einer mittelalterlichen Legende, die Heiligkeit ihres Protagonisten, dessen Heiligkeit außer Frage steht, zu motivieren oder durch eine überzeugende Einbettung in eine Zeitstruktur als wahrscheinlich erscheinen zu lassen – da gerade Unwahrscheinlichkeiten, Akausalitäten und Wunder als Signum des Heiligen gelten. Erst unter geänderten Voraussetzungen, unter denen Heiligen die Heiligkeit abgesprochen wird, müsste eine Legende das Konzept von Heiligkeit überzeugend ›von vorn‹ motivieren, so dass sich die Heiligkeit des Heiligen quasi im Verlauf der Erzählung aus kausallogischen Zusammenhängen als so wahrscheinlich erweist, dass ein Heiliger als Heiliger angesehen werden muss. Wenn nun in der Reformation der Gedanke der *communio sanctorum* aufgegeben, die Fürsprecherqualität der Heiligen negiert und auch der Wunderglaube abgelehnt wird, geben auch die Erzählcharakteristika mittelalterlicher Legenden Anlass zur Kritik, die dies voraussetzen, aber gerade nicht motivieren. So werden Legenden sowohl im katholischen Lager, beispielsweise bei Cochläus, kritisch gesehen als auch

von Protestanten neu als ›Lügenden‹ bezeichnet (vgl. Schnyder 1979, S. 126–134 und S. 137; Münkler 2009, S. 40–46) und sogar wörtlich zitiert, um Akausalitäten, Unwahrscheinlichkeiten und Zufälliges hervortreten zu lassen, Symbolisches wörtlich zu nehmen und darüber Spott zu treiben.<sup>16</sup> Doch trotz dieser reformatorischen Legendenkritik, trotz der in vielerlei Hinsicht nicht modernen Erzählweise und trotz einer gewandelten Wahrnehmung von Zeitstrukturen, die in Anschlag gebracht werden müssen,<sup>17</sup> erfreute sich das Legendar ›Der Heiligen Leben‹ noch im 16. und 17. Jahrhundert großer Beliebtheit (Willams-Krapp S. 314–345, bes. S. 344f.).

## Anmerkungen

- 1 Mittelalterliche Legenden behandeln Zweifel in dem Sinne, dass thematisiert wird, ob es sich bei den Insignien des Heiligen, den Wundern, wirklich um göttliche gewirkte Wunder oder um teuflische Täuschungen handelt; ggf. behandeln sie den Glauben an Wunder. Sie stellen aber nicht das Konzept der Heiligkeit von Heiligen per se in Frage. Vgl. Bleumer 2010, S. 250f. und S. 254–259; Koch 2015, S. 75; Köbele 2012, S. 368f.
- 2 Haferland schließt zwar kausale Motivationen innerhalb vom Ende her motivierten Erzählungen grundsätzlich nicht aus, sieht aber in der Finalität einen Faktor, der die Ausbildung kontiguitärer und akausaler Konnekte deutlich begünstigt. In seinen Beobachtungen stützt er sich neben Legenden insbesondere auf Märchen und ihre Erzählmuster. Vgl. Haferland 2005, S. 345.
- 3 In der Geschichte des Erzählens beschreibt Haferland episodisches und modulares Erzählen gewissermaßen als ›Zwischenstände‹ zwischen einer vormals mündlichen und späteren modernen Tradition. Die Erzählweisen spiegelten die sich verändernden Hör- und Lesegewohnheiten ihrer Rezipienten wider (vgl. Haferland 2018, S. 138f.).
- 4 In diesem Zusammenhang sei auf die durch Strohschneider 2002 angestoßene Diskussion hingewiesen, in der die Geltungsansprüche von Legenden, insbesondere der ›Alexius‹-Legende Konrads von Würzburg, und die damit verbundenen Erzählstrategien thematisiert werden. Vgl. dazu den kritischen Beitrag Köbeles (2012, bes. S. 365–370 und S. 384), die die erzählerischen Risiken

- legendarischen Erzählens anders als Strohschneider nicht in ihrem Geltungsanspruch, sondern in ihrer ästhetisch-religiösen Dimension verortet.
- 5 Vgl. hierzu die insbesondere auf Pörksen/Pörksen 1980 Bezug nehmenden Ausführungen bei Gerok-Reiter 2009, S. 119–121 sowie spezifisch zur ›Alexius-Legende Weitbrecht 2011, S. 72.
  - 6 Auf die Verwendung höfischer Erzählelemente in den Alexiuslegenden wurde mehrfach hingewiesen, z. B. durch Decuble 2002, S. 85f.; Egidi 2009, S. 618–620 und S. 648 mit Anm. 137; Weitbrecht 2011, S. 72f.
  - 7 Feistners Verwendung von ›Episode‹ unterscheidet sich marginal von der oben angegebenen Definition Haferlands. Sie selbst formuliert zwar keine explizite Definition, versteht darunter aber kurze Erzähleinheiten, die für das Voranschreiten des Plots nicht von Bedeutung sind und relativ oft entweder in chronologischen oder thematischen Reihungen angeordnet sind. Vgl. Feistner 1995, S. 28 und S. 35.
  - 8 Zur Unbeschreiblichkeit des Heiligen bzw. der Schwierigkeit, vom Heiligen zu erzählen, vgl. beispielsweise Strohschneider 2002, S. 111–115 und S. 116–121, kritisch dazu Köbele 2012, S. 366–375 sowie Bleumer 2010, S. 245–254.
  - 9 Zu Zeitangaben in den weiteren Versionen der ›Alexius-Legende vgl. Decuble 2002, S. 100f.
  - 10 Zur Problematik der dichotomischen Einteilung der mittelalterlichen ›Alexius-Legenden in einen bräutlichen und päpstlichen Zweig vgl. Egidi 2009, S. 643f. mit Anm. 141.
  - 11 Diese auf Symmetrien basierende Konstruktion eines weiblichen Rollenmodells liegt bereits im ›Märterbuch‹ vor, wo die Legende am 29. August, dem Gedenktag der Sabina, eingeordnet wird. Im Vergleich dazu erfährt die Figur der Sabina in ›Der Heiligen Leben‹ jedoch nochmals eine Stärkung. Vgl. Edigi 2009, S. 646 und S. 649.
  - 12 Zum Verhältnis von knapp bemessener irdischer Lebenszeit und ewiger Heilszeit vgl. Ehlert 1997, S. 266.
  - 13 Die Anzahl der Legenden bezieht sich auf das sogenannte Urkorpus des Legendars, das in Einzelfällen um weitere Texte angereichert sein kann. Vgl. Williams-Krapp 1996, S. XIVf.
  - 14 Dass Haferlands Modulkonzept auf die ›Alexius-Legende nicht reibungsfrei applizierbar ist, zeigt sich allein schon daran, dass das Modulkonzept einzig für den Mittelteil, der den Hauptteil des Plots ausmacht, in Erwägung gezogen werden kann. Offensichtlich ist dieser zwar innerhalb der Erzählung nicht beliebig platzierbar oder gar weglassbar und erfüllt damit weitere Kriterien eines Moduls,

- aber gerade die Tatsache, dass jenseits dessen keine weiteren Module existieren, macht die Zuweisung problematisch.
- 15 Zur Problematik von Beschreibungen vergangener temporaler Ordnungen nach modernen Maßstäben vgl. Kiening 2018, S. 196.
  - 16 Vgl. z. B. Luther, der die Legende des Heiligen Chrysostomos 1537 als ›Lügende‹ bezeichnet oder Hieronymus Rauscher, der eine Legendensammlung in polemischer Absicht anlegte, nur um die Lügenhaftigkeit von Legenden auszustellen. Dort zitiert er beispielsweise in seiner ersten ›Centurie‹ als 35. *Bepstische Lügen* Auszüge aus der Legende der Maria Aegyptiaca, der ein Brotwunder widerfahren ist, um anschließend zu monieren, dass sich niemand ernsthaft 47 Jahre von drei Broten ernähren könne. Eine solche Umbesetzung von Temporalitäten ist keinesfalls nur innerhalb von Legendenkritik zu sehen, sondern in einen größeren Zusammenhang der Epoche von 1400–1600 zu stellen, wo eine gewandelte Wahrnehmung und Bewertung von Zeit, Zeitphänomenen und Zeitstrukturen beobachtbar wird, die sich mit Kiening (2018, S. 196–201 und S. 228) als temporale Dynamiken beschreiben lassen. Er begreift diesen Zeitraum als dynamischen Übergangszeitraum, in dem zunehmend Konzepte der Verzeitlichung erprobt werden, deren Komplexität zwar nicht an die der Zeit nach 1800 heranreicht, aber in ihren Ansätzen als prägend für moderne temporale Ordnungen gelten darf. Zur Beschreibung der experimentellen Umbesetzungsprozesse schlägt er die Kategorien ›Temporalisierung‹, ›Figurierung‹, ›Experimentalisierung‹, ›Pluralisierung‹ und ›Hybridisierung‹ vor.
  - 17 Nochmals sei auf Umbesetzungsprozesse von Zeitordnungen hingewiesen, beispielsweise dass man bei kalendarischen Angaben mittels des Heiligenkalenders davon ausgehen kann, dass diese evtl. nur formal auf die Heilsgeschichte verweisen. Vgl. Kiening 2019, S. 368.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Der Heiligen Leben, 2 Bde., hrsg. von Margit Brand [u. a.], Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 44).
- Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713, hrsg. von Erich Gierach, Berlin 1928 (DTM 32).
- Passional. Buch I: Marienleben, Buch II: Apostellegenden, 2 Bde., hrsg. von Annegret Haase [u. a.], Berlin 2013 (DTM 91, 1.2).

- Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts, hrsg. von Friedrich Karl Köpke, Quedlinburg/Leipzig 1852 (Nachdruck Amsterdam 1966) (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 32).
- Rauscher, Hieronymus: Hundert auserwelte, grosse, vnuerschempfte, feiste, wolgemeste, erststunckene, Papistische Lügen, Eisleben 1562 [VD16 R 397].
- Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, hrsg. von Hans Ferdinand Maßmann, Quedlinburg/Leipzig 1843 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 9).
- Das Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, hrsg. von Karl Reißberger, Berlin 1914 (Nachdruck Dublin/Zürich 1967) (DTM 22).

### **Sekundärliteratur**

- 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, S. 231–261 (TMP 19).
- Decuble, Gabriel Horatiu: Die hagiographische Konvention: zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende, Konstanz 2002.
- Egidi, Margreth: Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende, in: Strohschneider 2009, S. 607–657.
- Ehlert, Trude: Lebenszeit und Heil: Zwei Beispiele für Zeiterfahrung in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters, in: Dies. (Hrsg.): Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter zur Moderne, Paderborn [u. a.] 1997, S. 257–273.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Frick, Julia: Ascendimus Hierosolimam. Mediale Zeitsemantiken in Johannes Ecks ›Schiff des Heils‹ (1512), in: DVjs 93 (2019), S. 469–492.
- Gerok-Reiter, Annette: Kindheitstopoi in Gottfrieds ›Tristan‹. Anspielungen, Überlagerungen, Subversionen, in: Elm, Dorothee [u. a.] (Hrsg.): Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie, Berlin/New York 2009, S. 113–136.
- Großmann, Ursula: Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters, in: Zeitschrift für katholische Theologie 76,1 (1954), S. 19–54.
- 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: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in *BmE 1* (2018), S. 108–193 ([online](#)).
- Haferland, Harald/Schulz, Armin: Metonymisches Erzählen, in: *DVjs 84* (2010), S. 3–43.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Kiening, Christian: Hybride Zeiten. Temporale Dynamiken 1400–1600, in: *PBB 140* (2018), S. 194–231.
- Kiening, Christian (Hrsg.): Zeit in Bewegung. Die Temporalität des Reisens, 1350–1650, in: *DVjs 93* (2019), S. 363–370.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der einfachen Form. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: *PBB 134* (2012), S. 365–404.
- Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14).
- Koch, Elke: Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 110–130.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der ›Navigatio Sancti Brendani‹ und der ›Siebenschläferlegende‹ (›Passio‹ und ›Kaiserchronik‹), in: Köbele/Rippl 2015, S. 75–99.
- Kully, Rolf Max: Cisiojanus. Studien zur mnemotechnischen Literatur anhand des spätmittelalterlichen Kalendergedichts, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 70 (1974), S. 93–124.
- Löffler, Roland: Alexius. Studien zur lateinischen ›Alexius‹-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen, Diss. Freiburg i. Br. 1991.
- Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. M. 1994.
- 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 2009, S. 25–61.
- Pörksen, Gunhild/Pörksen, Uwe: Die ›Geburt‹ des Helden in mittelhochdeutschen Epen, in: *Euphorion 74* (1980), S. 257–286.
- Rosenfeld, Hans-Friedrich: Art. Alexius, in: *VL*, Bd. 1 (1978), Sp. 226–235 sowie *VL*, Bd. 11 (2004), Sp. 61–62.
- Schnyder, André: Legendenpolemik und Legendenkritik der Reformation: Die Lügend von ›St. Johanne Chrysostomo‹ bei Luther und Cochläus, ein Beitrag zur

- Rezeption des Legendars ›Der Heiligen Leben‹, in: Archiv für Reformationsgeschichte 70 (1979), S. 122–140.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, hrsg. von Manuel Braun [u. a.], Berlin/Boston 2012.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Gattungsstrategien 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 (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006, Berlin/New York 2009.
- Suntrup, Rudolf: Zahlensymbolik III, in: TRE, Bd. 36 (2004), S. 465–472.
- Weitbrecht, Julia: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters, Heidelberg 2011.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte. Würzburger Forschungen 20).

### **Anschrift der Autorin:**

PD Dr. Kathrin Chlench-Priber  
Universität Bern  
Institut für Germanistik  
Länggasstrasse 49  
3012 Bern  
Schweiz  
E-Mail: [kathrin.chlench@germ.unibe.ch](mailto:kathrin.chlench@germ.unibe.ch)

*Sebastian Holtzhauer*

## Die Destruktion der Wunderzeit in Hieronymus Rauschers ›Papistischen Lügen‹ (1562)

*Abstract:* An repräsentativen Fallbeispielen aus den ›Papistischen Lügen‹ wird aufgezeigt, wie der protestantische Theologe Hieronymus Rauscher die Zeitvorstellungen (spät)mittelalterlicher Legenden- und Mirakelerzählungen in polemisch-rationaler Manier kommentiert. Dies geschieht ausschließlich in den Paratexten (Randglossen und ›Erinnerungen‹) seines Werks, wo Rauscher an einer linearen ›Handlungszeit‹ ausgerichtete Maßstäbe von Plausibilität und Wahrscheinlichkeit an die erzählte Zeit der von ihm ausgewählten Wunder ansetzt. Durch ihre eigentümliche Kritik an der ›Wunderzeit‹ distanzieren sich die weithin rezipierten ›Papistischen Lügen‹ nicht nur vom Wunderglauben der Katholiken, sondern zugleich auch von einer vormodernen Erzählweise.

Begutachteter Beitrag, publiziert im November 2020.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ 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/), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

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

ISSN: 2568-9967

## 1. Einleitung

Überblickt man die wenigen literarhistorischen und narratologisch ausgerichteten Forschungsarbeiten, die sich intensiver mit dem protestantischen Theologen Hieronymus Rauscher befassen, stellt man schnell fest, dass ihm bisher kein besonders positives Urteil beschieden war. Von seinen zahlreichen gedruckten Schriften, zu denen vor allem Predigten gehören, seien nach Derron (2004, Sp. 365) für die Erzählforschung allein die ›Papistischen Lügen‹ von Bedeutung, die von Rauschers Einsatz im protestantisch-katholischen Legendenstreit zeugen (einen aktuellen Überblick über das Werk Rauschers bieten Knedlik/Kipf 2016). Bei den ›Papistischen Lügen‹, die Rauscher 1562 als pfalzgräflicher Hofprediger in Neuburg an der Donau wenige Jahre vor seinem Tod im Jahr 1565<sup>1</sup> abfasste, handelt es sich um eine Zusammenstellung von 100 (daher auch die alternative Bezeichnung ›Centurien‹) meist kürzeren ›Lügen‹.<sup>2</sup> Der ausschweifende Titel des Spätwerks lautet in aller Vollständigkeit:

Hundert auserwelte / grosse / vnuerschempte / feiste / wolgemeste / erstunckene / Papistische Lügen / welche aller Narren lügend / als des Eulenspiegels / Marcolphi / des Pfaffen vom Kalenbergs / Fortunati / Rollenwagens etc. weit vbertreffen / damit die Papisten die fürnempften Artickel jrer Lere verteidigen / Die armen Christen aber verblenden / vnd in abgrund der Hellen verführen / Auss jren eigenen Scribenten zusammen gezogen / vnd besondere Erinnerung zu jeglicher gestellet. (›PL1‹, Titelblatt)

Diese Sammlung stellt gewissermaßen ein ›Florilegium‹ dar, eine Blütenlese aus spätmittelalterlichen Legendaren, Mirakel- und Exempelerzählungen, die Rauscher entweder selbst übersetzte oder aus Vorlagen heraus schrieb.<sup>3</sup> Dem Titel des Werks ist schon zu entnehmen, dass er dies »in polemischer Absicht« (Knedlik/Kipf 2016) tat, denn er kommentierte jede einzelne dieser Erzählungen mit einer ›Erinnerung‹ (vgl. zum Begriff [Anm. 40](#)) und oftmals zusätzlich mit Randglossen. Vor allem in diesen

paratextuellen Kommentaren kommt seine – dann aber um so heftiger ausfallende – Distanzierung gegenüber dem gesammelten Material zum Ausdruck: Er diskreditiert die Marien- und Heiligenverehrung der Katholiken, indem er sie vorgeblich für sich selbst sprechen lässt, dann aber qua Kommentierung als unglaubwürdig hinstellt und sie so der Lächerlichkeit preisgibt.<sup>4</sup> Da Rauscher bisher zumeist eher als ›Luther-Epigone‹ behandelt wurde, fehlen nach wie vor einschlägige philologische und hermeneutische Studien, die zunächst wertneutral Alleinstellungsmerkmale der ›Papistischen Lügen‹ im religiös-literarischen Traditionsgeflecht des 16. Jahrhunderts herausgearbeitet hätten.<sup>5</sup>

Im Folgenden kann aufgezeigt werden, dass Rauscher in ebenjenen ›Papistischen Lügen‹ ein innovatives narratives Potenzial entfaltet, und zwar genau dort, wo es um die Wahrscheinlichkeit bzw. Unwahrscheinlichkeit des Erzählten geht. Dass dies kulturgeschichtlich betrachtet zuvorderst aus rein religiös-ideologischen Gründen geschehen sein dürfte, spielt dabei zunächst keine Rolle, insofern Literatur immer auch ›kulturelle Arbeit‹ (vgl. Sablotny 2019, S. 154) ist. Bereits ein halbes Jahrhundert vor Cervantes, dessen ›Don Quichote‹ Harald Haferland als Beispiel für eine aufkommende Kritik an der mittelalterlichen Erzählweise anführt,<sup>6</sup> kann man bei Rauscher eine ähnliche Praxis beobachten, nur eben stark religiös aufgeladen und funktionalisiert. Er destruiert konsequent die von ihm aufgegriffenen und in der Übersetzung nacherzählten Legendenwunder und Mirakel der Catholica, wobei er sich auf die Kategorien Zeit, Raum und Situation der Erzählhandlung konzentriert. Seine hochgradig rationale Lesart der ›Legenden‹ bzw. ›Lügenden‹, welche er immer wieder auch mit einigen im ausführlichen Titel aufgezählten schwankhaften Erzählungen wie dem ›Eulenspiegel‹ oder dem ›Dialogus Salomoni et Marcolphi‹ vergleicht, hat in erster Linie die Destruktion des katholischen Wunderglaubens zum Ziel. In der Retrospektive liegt hingegen der Gedanke nicht fern, dass diese Art der Polemik, die durch Flugschriften und Drucke auch vieler anderer Autoren weite Verbreitung fand, quasi als Nebeneffekt maßgeblich

dazu beigetragen haben könnte, eine spezifisch mittelalterliche Erzählweise – auch außerhalb geistlich bestimmter Gattungen – nicht nur zu disskreditieren, sondern eine neue an ihrer Stelle zu installieren. Dabei werden im Folgenden von mir insbesondere solche Stellen der ›Papistischen Lügen‹ im Kontext der polemischen katholisch-protestantischen Auseinandersetzungen unter die Lupe genommen, in denen Rauscher gegen jene Wunder und Mirakel anschreibt, in denen – wie in vielen anderen Erzählungen auch – »die Bedeutung der Zeitbestimmung [...] nur bedingt mit der jeweiligen Alltagsrealität sowie mit einem modernen, primär linearen Zeitverständnis« korreliert (Drascek 2014, S. 1261). Er stellt wiederholt die erzählte Zeit des Wunders und damit das Wunder selbst infrage: Der Plot sei unsinnig, wenn die von ihm bestimmte Zeit für gewisse Ereignisse und Handlungen nicht den Alltagserfahrungen eines vernunftbegabten Menschen entspreche. Damit setzt Rauscher zwar (noch) keine abstrakte oder unabhängige Zeitleiste als Maßstab für wahres bzw. richtiges Erzählen an (vgl. Haferland 2018), er fordert aber für eine bestimmte Textgattung sehr dezidiert ein an den Regeln der Realität und nicht an denen eines ›Fiktionalitätsvertrags‹ oder Mirakelkonventionen geschultes ›historisches‹ Zeitverständnis ein, dem das narrative Kontinuum zu genügen hat.<sup>7</sup> Dies ist ein wiederkehrender und womöglich folgenreicher Aspekt seiner Wunderkritik, der in der Forschung bisher weder zur Kenntnis genommen, geschweige denn untersucht wurde.

## 2. Einige Fallstudien zum Zeitverständnis in den ›Papistischen Lügen‹

Die 24. *Bepistische Lügen* Rauschers schildert ein Marienmirakel und ist überschrieben mit: *Wie die Jungfraw Maria einem / so jm selbst die Zung und Lippen abgebissen / mit jrer Milch geholffen hat.* (›PL1‹, S. 76)<sup>8</sup> In diesem Exempel geht es um einen frommen Menschen, der jeden Tag das Ave Maria zu Ehren der hl. Jungfrau spricht, der aber *auff ein zeit in*

*verzweiflung* fällt und sich daher selbst die Zunge abbeißt. Von einer weiterreichenden Selbstverstümmelung muss er abgehalten werden, bis ihm die Jungfrau Maria erscheint und Milch aus ihrer Brust in seinen Mund laufen lässt, woraufhin seine Lippen und seine Zunge nachwachsen (›PL1‹, S. 76). Rauschers ›Erinnerung‹ dazu lautet:

Jst das nicht ein grosses Wunderwerck / Ja das ist vil grösser / das in so viel  
hundert Jaren / die Milch in der Jungfraw Maria Brüsten nicht verstocket ist  
/ Aber vielleicht wirdt Christus noch ein kleines Kindlin sein / nach der  
Bapisten meinung / vnd der Jungfraw Maria Brüste noch teglich saugen. Oder  
es wird dieselbige ein Seug amme im Himel sein / vnd die verstorbenen  
Kindlin seugen / sonst kan sie kein Milch in jren Brüsten haben. Sihe lieber  
Christ / wie vngereimpt Lügen sind das / Aber also müssen die Bapisten die  
anruffung Marie bestettigen / dieweil sie sonst kein zeugnis der Schrifft haben.  
(›PL1‹, S. 76f.)

Rauscher macht sich über die Erzählung lustig: Nicht die Heilung sei das eigentliche Wunder, sondern die Tatsache, dass die Milch Mariens in all den Jahren nicht verstockt sei. Wenn sie also im Himmel nicht dem Jesuskindlein noch täglich die Brust gibt, so spinnt Rauscher weiter, müsste sie die ganze Zeit über verstorbene Kinder stillen. Denn die alltagspraktische Erfahrung, die hinter dieser Annahme steht, ist, dass ohne stetiges Stillen der Fluss der Muttermilch versiegt. Rauscher spricht der Erzählung also jegliche Wahrscheinlichkeit ab, indem er seine rationale Zeitvorstellung, nämlich dass die erzählte Zeit jederzeit mit ›Handlungszeit‹<sup>9</sup> korrelieren muss, auf ein Marienmirakel appliziert.<sup>10</sup> Aus dezidiert narratologischer Perspektive formuliert führt der Autor den Leserinnen und Lesern vor Augen, was seiner Meinung nach eben gerade nicht erzählt, also aus der Erzählung herausgelassen wurde. Diese Lücke bzw. Leerstelle muss von den Rezipierenden potentiell füllbar sein, und das auf eine Weise, die auf der ›histoire‹-Ebene zeitliche Kohärenz im Sinne Rauschers garantiert. So käme für ihn ›richtiges Erzählen‹ zustande, und es würde als gewollten Nebeneffekt den mangelnden Wahrheitsgehalt der gesamten Erzählung

offenlegen. Insofern zielt Rauschers Kritik allererst auf die ›discours‹-Ebene der Erzählung, um über diese die ›histoire‹-Ebene anzugreifen, also die *historia* im engeren Sinne als unwahr herauszustellen. Das bedeutet im vorliegenden Fall konkret, dass die Leerstellen aufgefüllt werden müssten, um ›Stimmigkeit‹ herzustellen, das heißt, Maria müsste dem Jesuskindlein oder anderen toten Säuglingen noch täglich die Brust geben. Doch das wäre absurd aus der Sicht Rauschers, weswegen die gesamte Erzählung als unwahrscheinlich und mithin als Lüge abgetan werden muss.

Hier kollidieren unterschiedliche narrative Logiken, weil Rauscher – genau wie Cervantes – die Gesetzmäßigkeiten der betrachteten Erzählwelt nicht anerkennen will und durch seine konfessionelle Bestimmtheit auch nicht anerkennen kann,<sup>11</sup> da aus Sicht der protestantischen Theologen in der Nachfolge Luthers nur Gott als »Herr[] der Zeit und Geschichte« (Gloy [u. a.] 2004, S. 524) auch zeitliche Wunder zu wirken vermag. Worauf dieses Mirakel – wie im Übrigen ebenso alle anderen von Rauscher angeführten – referiert, ist ein kategorial anderes Verständnis von Zeit, die ich hier als ›Wunderzeit‹ bezeichne.<sup>12</sup> Ein Wunder lässt sich mit Dinzelbacher (2010, S. 414) als »ein unmittelbares und unvorhersehbares Eingreifen der überweltlichen Mächte in die natürlichen irdischen Geschehnisse« begreifen. In Bezug auf die Zeit bedeutet das, dass ihre Linearität durch transzendente Mächte durchbrochen werden kann, wenn diese in die Immanenz ›einfallen‹. Die grundlegend mythische Konfiguration der christlichen Religion ermöglicht die Vorstellung von einer ›primordialen Zeit‹ im Sinne Eliades, gemeint ist damit »eine mythische Vergangenheit, die nichts Historisches hat« (Eliade 1990, S. 79). Im Mirakel von der Heilung durch Milch erscheint und hilft dem Gläubigen genau die Maria, die einst das Jesuskind stillte, eine der linear-historischen Zeit enthobene und eben geheiligte Gottesmutter, und nicht eine mehrere Jahrhunderte alte Maria.<sup>13</sup>

In seiner Auffassung des Marienmirakels folgt Rauscher damit fundamental anderen Plausibilitätsstrukturen als noch der Verfasser desselbigen,<sup>14</sup> was ihm dadurch erleichtert wird, dass er seine Textvorlage aus

ihrem ›religiösen Kommunikationsrahmen‹ (Begriff nach Horn 1989, S. 56) entfernt.<sup>15</sup> Seine Kommentare bringen eine ›rationale Grundhaltung‹ gegenüber Wundern zum Ausdruck, die schon als programmatisch für die Schwankerzählungen des Spätmittelalters gelten kann (vgl. Schneider 2014, Sp. 1042). Nicht zufällig knüpft Rauscher daher im Titel (s. o.) sowie in mehreren Kommentaren ausdrücklich an ebenjene Schwankromane und -sammlungen an, die laut ihm durch ihre Vorlagen, die Legenden und Mirakelberichte, bei Weitem an Absurdität überboten würden.<sup>16</sup> Diese Art der Polemik, die seit Luther in Mode gekommen ist und sich bei Rauscher größtenteils auf der Ebene paratextueller Kommentierung bewegt, ist mithin auf die explizite Ausbildung einer Kritikfähigkeit der Rezipienten abgestellt, die sich nicht nur unterhalten, sondern auch moraldidaktisch belehren sollten.<sup>17</sup> So appelliert etwa der protestantische Gelehrte Andreas Hondorff in seinem zuerst 1575 erschienenen ›Calendarium Sanctorum‹, einer Sammlung von Bekenner- und Märtyrerhistorien, an das *Christlich Iudicium* seiner Leser, das sie gebrauchen sollten, und zwar *Inmass dann auch bißweilen / wenn es mit den Historijs Sanctis zu hoch steigen will* (zitiert nach Münkler 2009, S. 46).

Es lassen sich noch weitere Beispiele anführen, die die strikt rationale Haltung Rauschers zu Mirakeln demonstrieren. Die 35. ›Lüge‹ (*Wie ein Lew Mariam Aegyptiacam begraben hilft*) berichtet von Maria Aegyptiaca, die 17 Jahre lang eine Hure war, bevor sie nach Jerusalem geht, um das hl. Kreuz anzubeten (vgl. zu den Quellen dieser Erzählung Schenda 1974, S. 244, Anm. 334). Dort angekommen, kann sie das Kreuz jedoch nicht anbeten und erkennt dadurch ihre Sünden, fällt vor einem Bildnis Mariens nieder und bittet die heilige Jungfrau – Keuschheit gelobend – um Hilfe, welche ihr schließlich zuteil wird:

Da sie aber das heilig Creutz angebeten / hat jr einer drey Pfennig geben / dafür hat sie drey Brot gekaufft / vnd damit inn die Wüsten gezogen / hat daruon 47. Jar gessen / jre Kleider aber sind verfaulet / das sie nackent gehn hat müssen. (▷PL1<, S. 108f.; Randglosse bei ›hat daruon 47. Jar gessen<: Es wird jr in acht tagen nicht ein halb quintlein gebürt haben)

Anschließend empfängt sie das Sakrament von dem Abt Lorima, macht ein Kreuz, geht über den Jordan und stirbt. Derselbe Abt soll sie auf eigenen Wunsch begraben, was er aufgrund seines Alters und der daraus resultierenden Gebrechlichkeit jedoch nicht kann. Es kommt ein Löwe aus dem Wald, der dem Abt dabei hilft. Die ›Erinnerung‹ Rauschers folgt stehenden Fußes:

Das heist recht vntereinander gelogen / das man schier nicht weis / wo der anfang oder das ende ist / man sol aber vmb etlicher wort willen kein Lügen verderben / Es ist ein kunst vber aller Menschen kunst / so in keiner histori mehr gedacht wirt / das sich ein Mensch mit drey Pfennig werd Brods 47. Jar erhalten sol / dieweil die Kleider verfaulet. Jst nicht das Brod auch schimlich worden / Es mus auch ein artiger Lewe sein gewesen / welcher Todtengreber machen / vnd sie begraben kan / Jn summa der Teuffel ist ein Lügner von anfang gewesen / vnd in der Warheit nicht bestanden / der speiet noch seine Lügen durch die Gottlosen Bapisten vnd Mahometisten aus in die Welt / vnd wird der mehrer theil der Welt dadurch in abgrund der Hellen verfürd / Der halben sollen wir vns billich für jnen hüten. (▷PL1<, S. 110)

Wieder nimmt Rauscher das Erzählte, ganz wie Eulenspiegel oder Markolf es tun würden, wortwörtlich, das heißt, er versteht es im rein historischen Sinn (*so in keiner histori mehr gedacht wirt*), und rechnet dem Leser unter völliger Vernachlässigung des spirituellen Gehalts<sup>18</sup> dieses Exempels vor, dass man sich unmöglich über 47 Jahre von drei Broten ernähren könne. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Randglosse, die besagt, dass Maria in acht Tagen kaum ein halbes Quentchen Brot zur Verfügung gehabt haben könnte, wenn sie jeden Tag etwas hätte essen wollen. Diese Angabe ist tatsächlich nicht an den Haaren herbeigezogen – Rauscher hat das in ›rationaler Manier‹ durchkalkuliert und es lässt sich noch heute nachprüfen: Vier Quentchen entsprechen als Maßeinheit einem

Lot. Setzt man für ein Lot 14 Gramm an (das Gewicht variierte regional und zeitlich), so entspräche ein halbes Quentchen 1,75 Gramm. Maria hätte so jeden Tag 0,22 Gramm Brot essen können, was sich in 47 Jahren auf ziemlich genau 3750 Gramm summiert und bei drei Broten nicht ganz unrealistischen 1250 Gramm je Laib entspräche. Da er das Erzählte nicht im intendierten geistlichen Sinn als göttliches Speisewunder begreifen möchte, hält Rauscher es auch nicht für plausibel, dass sich ein Mensch über solch einen langen Zeitraum von so wenig Brot ernähren kann. Zudem spricht Rauscher erneut an, was er als offensichtlichen Widerspruch empfindet und was in der Erzählung seiner Meinung nach verschwiegen wird, und zwar, dass Maria in all den Jahren sehr wohl die Kleider vom Leib gefault seien, nicht aber das Brot verschimmelt sei. Auch hier lässt sich also argumentieren, dass die Kritik Rauschers in den Paratexten qua ›discours‹- auf die ›histoire‹-Ebene zielt. Der Löwe als Totengräber tut nun sein Übriges, damit der protestantische Autor zu seinem vernichtenden Urteil gegen die ›gottlosen Papisten‹ ausholen kann, die diese Lügen verbreiten und damit die ihnen anbefohlenen Seelen der Hölle anheimstellen.<sup>19</sup>

Auch die 39. ›Lüge‹ (*Von Jacobs Wierth / dem der Becher gestolen*) schildert ein Wunder, an dessen Zeitbegriff sich Rauscher abarbeitet (vgl. zur Quelle Schenda 1974, S. 222, Anm. 213). Ein Vater pilgert zusammen mit seinem Sohn nach Santiago de Compostela. In Toulouse kehren sie in eine Herberge ein, wo ihnen ein hinterlistiger Wirt beim Zechen ohne ihr Wissen einen silbernen Becher zusteckt. Am nächsten Morgen läuft er ihnen zeternd hinterher und beschimpft sie lauthals als Diebe. Von dem silbernen Becher wollen sie nichts wissen. Wenn man aber einen solchen bei ihnen finde, müsse ihnen das Recht diesbezüglich widerfahren. Schließlich findet man den Becher doch bei ihnen, sie werden vor Gericht geführt und verurteilt. Sie sollen wählen, welcher von ihnen beiden sterben solle, denn einer müsse schließlich gehenkt werden, um dem Recht Genüge zu tun. Da sie sich nicht entscheiden können, wird kurzerhand der Sohn gehenkt und der Vater reist traurig weiter. Als dieser nach 36 Tagen von seiner

Pilgerfahrt zurück nach Toulouse kommt und vor seinem gehenkten Sohn steht, fängt dieser an zu reden und ihn zu trösten. Der hl. Jakob habe ihn am Leben erhalten und *mit Himelischer freude erquicket*. Mit Hilfe der Bewohner der Stadt lässt der Vater seinen Sohn dann vom Galgen holen, an seiner Statt wird der Wirt gehenkt (vgl. ›PL1‹, S. 118–120). Rauscher kommentiert in seiner ›Erinnerung‹:

Wenn bey vns einer ein viertheil stund am Galgen henckt / so verzabet [gemeint ist ›auszappeln, ruhig werden‹, s. Lexer, Bd. 3, Sp. 315, S. H.] er / vnd hieng darnach mit einem vmb die Wette daran / So lang er wolt / 36. tag zu hangen ist ein kunst vnd Mirackel der Heiligen / welcher Papist lust darzu hat / der mag sich auff die hülffe Sanct Jacobs hencken lassen / wenn er so lang am Galgen erhalten / so wil ich auch etwas in diesem fall von Sanct Jacob halten / Es würde aber einem Mönche oder Pfaffen / so solches im Bapsthumb leren vnd die einfeltigen betriegen / am besten anstehen. (›PL1‹, S. 120)

Wieder macht sich Rauscher über das Mirakel lustig, indem er ihm jegliche Wahrscheinlichkeit im Rahmen seiner eigenen alltagspraktischen Erfahrungen mit Hinrichtungen abspricht. Den 36 Tagen wird eine realistische(re) Viertelstunde entgegengehalten und so das Wunder, also das Eingreifen einer transzendenten Macht in die immanente Zeitlichkeit, der der gewöhnliche Mensch unterworfen ist, geleugnet. Die Alternative, die hier auserzählt hätte werden müssen, weil sie ›stimmiger‹ wäre, referiert explizit auf das Kollektiv der Protestanten, zu denen Rauscher sich zählt (*bey vns*). Doch belässt er es diesmal nicht bei der bloßen Feststellung der fehlenden Plausibilität, er geht einen Schritt weiter und fordert zur aktiven Nachahmung durch etwaige Papisten auf (impliziert wird damit: Protestanten würden niemals auf diese aberwitzige Idee kommen). Das mag zum Teil rhetorischer Gestus und im bösen Scherz gemeint sein, aber es kann auch als Ausdruck einer im 16. Jahrhundert stetig zunehmenden Forderung der protestantischen Seite nach Empirisch-Faktischem in der Literatur gedeutet werden.<sup>20</sup> Gleichzeitig greift Rauscher damit die Jahrhunderte alte und göltige *imitatio*-Tradition an.<sup>21</sup>

Auffällig ist immerhin, dass Rauscher in seiner ›Centuria secunda‹ eine weitere ›Lüge‹ bringt, der das Erzählmotiv des ›lebenden Gehenkten‹ zugrundeliegt (*Ex Sermone Lxxj. Wie ein gehenckter / am Galgen Lept*). Ein zum Tode verurteilter räuberischer Landsknecht hängt am Galgen und kann nicht sterben. Er wird befragt, *wie jm Möglich wer also lang zu<sup>e</sup> Leben*. Er antwortet, dass er zwar ein Sünder gewesen sei, Gott aber täglich durch zahlreiche Gebete und dergleichen geehrt habe, und zwar darum, dass man ihn nicht sterben lasse, bis er den Leichnam Christi empfangen habe. Nachdem man zu diesem Zweck einen Priester holt, stirbt er schließlich. Auch hier läuft die Argumentation Rauschers in seiner ›Erinnerung‹ nach dem gleichen Muster ab:

Dis ist ein Stinckete Bapsitische Lugen / vnd wers nit Glauben will / der mags versuchen / er mag sich auch verwaren / mit so vill Vatter vnsser / vnd Auemaria / vnnd sich darauff ann Galgen Hencken lassen / bleibt er ein Stund oder zwo Lebendig / so wirt ers woll gewar werden. (›PL2‹, ohne Seitenzählung)

Die Erzählung wird ebenfalls als Lüge abgestempelt. Und jeder, der nicht glaube, dass das eine Lüge sei, sondern den Gehalt für bare Münze nehme, könne Rauscher durch Nachahmung gern eines Besseren belehren. Als Beweis für den Wahrheitsgehalt würden Rauscher schon ein oder zwei Stunden genügen, die der oder die Gehenkte am Galgen überleben würde. Wieder ist der Zweifel an der ›Wunderzeit‹ das entscheidende Kriterium, um das Mirakel als ›unhistorisch‹ zu verwerfen. Die mittelalterlichen Erzählungen, die ja oft selbst den Zweifel an den Wundern Gottes thematisierten, zu denen auch die Außerkraftsetzung der linearen Zeit zählt, wurden das gesamte Mittelalter hindurch in ihrem Wahrheitsgehalt stets bestätigt, indem sie immer neue Wundererzählungen initiieren, in denen Gleiches oder Ähnliches berichtet wird. Es entstehen ein enges intertextuelles Geflecht und eine Struktur gegenseitiger narrativer Bestätigung, was zeitgleich natürlich auch eine Inflation an erzählten Wundern verursacht.<sup>22</sup>

Die ›Wieder-Holung‹ eines wunderzeitlichen Erlebnisses, etwa von Konkreszenz im Rahmen von Jenseitsfahrten, wird in diesen Erzählwelten nicht nur sehr plausibel, sondern geradezu ein konstitutives Moment.<sup>23</sup> Hier, genau wie in den Legenden und Mirakeln, ist ein zeitliches oder wie auch immer geartetes Wunder ›erwartbar‹ und völlig ›plausibel‹, die ›Wunderzeit‹ ist gewissermaßen eine ›implizite Rahmenbedingung‹ (die Begriffsbildung folgt Roth 2014, Sp. 1246) dieser Erzählformen. In den Legenden kann das Wunder, ›vermittelt durch den Heiligen, [...] als ›logische‹ Folge heiligmäßiger Lebensführung interpretiert und damit ›berechenbar‹ gemacht werden« (Feistner 2001, S. 256). Wo das Wunder fehlte, musste man im Gegenteil eher skeptisch sein<sup>24</sup>. Daraus sollte aber im ursprünglichen Sinn der Erzählungen durch die Rezipienten im Umkehrschluss nicht gefolgert werden, dass das Wunder im Alltag durch jeden x-beliebigen Menschen überall und zu jeder Zeit empirisch nachzuprüfen wäre. Die Moral lag denn auch eher darin, seine Glaubensfestigkeit zu bewahren oder sie (wieder)herzustellen, damit überhaupt Wunder möglich werden,<sup>25</sup> als darin, diese durch eine theologisch zu verwerfende *temptatio Dei* zu provozieren, um allererst glauben zu können. Der ersteren Vorstellung unterliegt das Konzept göttlicher Gnade, die nicht vorherzusehen, geschweige denn einzufordern ist,<sup>26</sup> der letzteren hingegen ein mechanistisches und auf Kausalität beruhendes Konzept. Dieses ist es aber, das Rauscher in einem bewusst naiven Gestus seinen kommentierten Mirakeln unterschiebt, wenn er meint, man könne sich gern *mit so vill Vatter vnsser vnd Auemaria* behüten wie man wolle, dann müsste es doch eigentlich mit dem Lebendigen funktionieren.

Rauschers Bemerkungen in den Randglossen und ›Erinnerungen‹ erstrecken sich, wenn es um die Plausibilität von zeitlichen Abläufen innerhalb der Erzählungen geht, auch auf den Bereich der Skatologie.<sup>27</sup> In seiner 40. ›Lüge‹ gibt er ein Exempel vom heiligen Patrick wieder, wie es schon im ›Passional‹ steht: Jemand stiehlt seinem Nachbarn ein Schaf, schlachtet dasselbe und isst es. Patrick aber straft solche Sünden oft in Anwesenheit

der Gemeinde. So auch zu jener Zeit, als er demjenigen, der es gestohlen hat, befiehlt, es wieder zurückzugeben oder Entschädigung zu leisten. Der Dieb jedoch zeigt sich unbeeindruckt. Als nun wieder die gesamte Gemeinde in der Kirche versammelt ist, befiehlt er beim Namen Jesu Christi dem Schaf, *wo es jemens gefressen hette / das es demselben in seinem Bauch anfahen solt zu plecken*. So kommt es denn auch, der Delinquent gelobt Besserung *vnd andere haben ein Exempel dauon genomen / vnd das stelen auch gemieden* (>PL1<, S. 120f.). Im Regensburger Druck (vgl. [Anm. 12](#)) findet sich die Randbemerkung: *Es ist wunder das ers nicht lengst wider vnden hinaus geben hat* (ohne Seitenzählung). Rauscher möchte die Erzählung wieder einmal nicht sinnbildlich verstanden wissen, sondern nimmt sie wörtlich. Wahrscheinlicher ist es doch wohl, dass das Schaf nicht aus dem Bauch des Diebes heraus blökte, sondern dass er es bereits wieder ausgeschieden haben müsste. Ein ähnliches Beispiel findet sich in der ›Zweiten Centurie‹ (*Ex Sermone xxvj. De Epiphania*): Zwei Beginen sitzen zur Fastenzeit in einer Hütte zusammen, braten sich ein Huhn und fangen an, über Gott zu reden, darüber *gerietten die zwo / in sölichs / liebliches / suesses / gesprech / daz sy Essens vnd Trinckens vergassen*. Rauscher ergänzt am Rand: *ouch des stulgiens* (>PL2<, ohne Seitenzählung). Sie verfallen in Verzückung bis zum Ende der Fastenzeit und merken nicht, dass Ostern bereits herangerückt ist. Erst ein Besucher weist sie darauf hin. Ein weiteres Mal zweifelt Rauscher das Wunder der spirituellen Speisung an und profanisiert den ganzen Handlungsvorgang. Wenn sie schon das Essen und Trinken vergessen hätten, dann ja wohl auch den dazugehörigen Ausscheidungsprozess. Das aber ist genauso wenig anzunehmen wie die Tatsache, dass die beiden sich die gesamte Fastenzeit bis Ostern überhaupt nicht von leiblicher Speise ernährt hätten.

Explizit wird dieser Argwohn gegenüber dem Speisewunder auch bei der Erzählung von Maria Magdalena (*Ex Sermone xLvij*), die ebenfalls in der ›Zweiten Centurie‹ zu verzeichnen ist. Berichtet wird, wie sie nach der Aufahrt Jesu Christi 30 Jahre ohne leibliche Speise in der Wüste verbringt und

allein vom täglichen Gesang der Engel ernährt wird: *die weil sy den teglich / mit solchem Köstlichen malzeitten erquickt vnnd ersettiget [...] / hat sy gar keiner zeitlichen leiplichen Speiss gebraucht*. Diesen Aspekt greift Rauscher in der ›Erinnerung‹ auf und kritisiert: *das sie aber letzlich keiner leiplichen speis gebraucht hab / wie sy schreiben / das ist ein greiffliche lugen / dan man findt es in keiner Historia / daz ein leiplicher mensch on leiplich speis / so vill Jar leben hedt können* (›PL2‹, ohne Seitenzählung). Als Bewertungsmaßstab der Wahrheit dienen Rauscher auch hier ›Historien‹, also Aufzeichnungen von Dingen, die sich tatsächlich zugetragen haben. Diese Historizität spricht er damit im gleichen Atemzug den wundersamen und miraculösen Berichten, die er anführt, ab.<sup>28</sup> Und natürlich ist Maria Magdalena, genau wie die Gottesmutter Maria oder Maria Aegyptiaca auch, für Rauscher als ein ganz gewöhnlicher, will sagen: *leiplicher mensch* anzusehen. Es besteht zwischen diesen ›historischen‹ Persönlichkeiten und ihm oder seinen Lesern kein kategorialer Unterschied, weswegen die temporalen Gesetzmäßigkeiten der linearen Zeit auch auf diese übertragbar sind und sogar übertragen werden müssen. Darin besteht die ›logische Lücke‹ in dieser Erzählung, die schon vom ursprünglichen Autor gefüllt hätte werden müssen, um die ›histoire‹ bzw. die *historia* ›richtig‹ zu erzählen – wodurch sie dann wiederum lächerlich und zur Lüge gleichermaßen würde, also freilich immer noch ›histoire‹ im erzähltheoretischen Sinn bliebe, aber eben nicht mehr *historia* im damaligen Gattungsverständnis.

So gehäuft nun diese destruierende Kritik an der ›Wunderzeit‹ bzw. an den ›Zeitwundern‹ in den ›Centurien‹ vorzufinden ist,<sup>29</sup> so wenig systematisch oder gar auf Vollständigkeit bedacht scheint Rauscher dabei vorzugehen. Die 47. ›Lüge‹, in welcher *ein Vogel mit seinem Gesang einen Mönch dreihundert Jar auffhelt*, thematisiert die Zeit sogar explizit. Dort heißt es zu Beginn: *Es hat ein Geistlicher Vater von Gott begert / das er in diesem Spruch / Tausent Jar sind für dir wie der gesterige tag / so vergangen ist / offenbaren wolt / wie er zuuerstehen were*. (›PL1‹, S. 134; vgl. zu den

Quellen Schenda 1974, S. 246, Anm. 354) Die Gnade der Offenbarung wird ihm dadurch zuteil, dass ihn ein Vogel in einen entlegenen Wald lockt und dort 300 Jahre, in denen der Mönch jeglicher immanenter Zeit entrückt wird, für diesen singt. Diese Steilvorlage nutzt Rauscher jedoch weder, um sich in etwaigen Randglossen über die der Erzählung inhärente Zeitvorstellung lustig zu machen, noch um sie in seiner ›Erinnerung‹ bloßzustellen. Der Grund dafür könnte in diesem Fall in der biblischen Vorlage, dem Psalm 90,4, zu suchen sein. Die Heilige Schrift, und nur diese, galt ja für die Protestanten bekanntermaßen als verbindlich.<sup>30</sup> Sie darf nicht zum Gegenstand von Spott werden. So kann Rauscher nur die Erzählung als Ganzes der Lüge bezichtigen, nicht jedoch explizit die darin zum Tragen kommende Zeitvorstellung, die qua Psalmenzitat direkt auf die Bibel zurückverweist.

Ähnlich verhält es sich mit einer ›Lüge‹, die in der ›Zweiten Centurie‹ zu finden ist (*Ex Sermone Lv. Wie einer / fuer das gericht Gottes gezogen wirdt*). Ein junger Landsknecht, der weder gottesfürchtig ist noch beichten will, wird eines Nachts vor den Thron Gottes entrückt. Nur das inständige Bitten seiner tugendhaften und sündenfreien Frau bewahrt ihn gerade noch vor der Aburteilung in die Hölle. Er gelobt Besserung und darf weiterleben: *Zuo Morgens als er aus dem Schlaff erwacht / ist er gantz Graw auff dem Kopff / sampt einem langen Bart / gefunden worden.* (›PL2‹, ohne Seitenzählung) Anders als beim Mönch, der 300 Jahre entrückt wird und – körperlich unverändert – in seinem Kloster, in dem die Zeit weitergelaufen ist, nicht erkannt wird, altert der Landsknecht über Nacht um etliche Dekaden. Auch dabei handelt es sich um ein Wunder, das die lineare Zeit außer Kraft setzt und dessen zeitliche Implikationen Rauscher überhaupt nicht kommentiert.

Aus heutiger Sicht gehört zur Inkonsistenz Rauschers wohl mindestens ebenso, dass er die Wunderzeit nicht immer rational zu destruieren sucht, sondern sie hin und wieder der Macht des Teufels zuschreibt. Da wird in der ›Zweiten Centurie‹ (*Ex Sermone L. Von einer Walfart gen Sant Jacob*)

eine miraculöse ›Zeitreise‹ des hl. Jakob zu Pferde, auf welchem er nebst sich selbst noch zwei Pilger transportiert, durch das Zutun des göttlichen Widersachers erklärt: *Dis muss mir ein seltzame Reutterey gewesen sein / die einer geren het sehen wollen / da jr drey auff einem pferd gesessen / und in einer nacht fünffzehen Tagreiss Geritten seind / es wirdt sy etwa der Bock gefürt haben / sy hetten sonst so bald nit können dahin komen.* (›PL2‹, ohne Seitenangabe) Ob der Kommentar bitterernst gemeint oder eher mit einem Augenzwinkern zu verstehen ist, kann freilich kaum entschieden werden.

### 3. Hieronymus Rauscher als ›Rationalist‹?

Das letzte Beispiel dürfte eindrücklich aufgezeigt haben, dass Hieronymus Rauscher kein systematischer Rationalist war.<sup>31</sup> Von der Rigorosität der späteren Aufklärung mit ihrer generell negativen Bewertung von Wundern, egal ob kanonisch oder nicht, ist bei Rauscher nichts zu spüren.<sup>32</sup> Dass die »natürliche Erklärung der Wunder« bei den Protestanten also in dezidiert »aufklärerischem Sinne« geschehen sei, so Rosenfeld (1982, S. 75), scheint mir für den hier vorliegenden Fall daher nicht recht zutreffend.<sup>33</sup> Als »Frucht eines bewußt-methodischen Bemühens« (Schreiner 1966, S. 14) sind sie dennoch zu verstehen. Selbstverständlich waren für die protestantischen Reformtheologen die biblischen ›Historien‹ wahr, nur betrachteten sie alle nicht zum biblischen Kanon gehörigen Erzählungen mit besonderer Skepsis. Sie historisierten und profanisierten den Wunderbegriff – und wie Rauscher auch dessen zeitliche Implikationen – in den Legenden und Mirakelerzählungen, beließen ihn aber auf der anderen Seite in der Heiligen Schrift in vollkommener Geltung.<sup>34</sup> Natürlich kannte auch Rauscher ein *Zeitlich und Ewig straffen* (*Exemplum Lxxxv*, ›PL2‹, ohne Seitenzählung) und bemaß nicht alles unterschiedslos allein nach nur einer einzigen Zeitauffassung. Man könnte also sagen, dass Rauscher eine stark ›rational‹ ausgeprägte

Perspektive auf dieses Phänomen vertrat, jedoch noch keine ›rationalistische‹, wenn man darunter eine Erkenntnistheorie versteht, die allein das rationale Denken als Erkenntnisquelle zulässt. Rauscher hat damit wesentlich Anteil an einer Säkularisierung, die mit Harald Haferland »das letzte Kapitel religiöser Evolution dar[stellt], in dem Religion sich in ihren Alltagspraktiken selbst aufzuzehren beginnt« (Haferland 2014, S. 105).<sup>35</sup>

So mögen Reformtheologen gewiss einer rationalistischen Tendenz Vorschub geleistet haben, da ihre Argumente in einer in ihren Ausmaßen bis dato nicht gekannten konfessionellen Auseinandersetzung auch und gerade durch eine breite Öffentlichkeit Gehör fanden. Von einer grundlegenden Historisierung jeglicher Geschichte – auch der Heilsgeschichte – waren sie selbst jedoch weit entfernt. Überhaupt hinterließ die Ablehnung der Heiligenwunder sowie der Mirakel in den protestantisch dominierten Gebieten mentalitätsgeschichtlich betrachtet ein Vakuum, das gefüllt werden wollte – allen lutherischen und postlutherischen Argumentationen zum Trotz. So bemerkt Burmeister (1998, S. 197) recht treffend: »Es darf nicht unterschlagen werden, daß die Protestanten trotz ihrer Ablehnung der miraculösen Heiligenverehrung in anderen Bereichen, wie z.B. in der Prodigienliteratur, für wunderbare Erscheinungen sehr empfänglich waren.« Hinter einer anderen, noch nicht verunglimpften Bezeichnung, dem ›Prodigium‹, verbargen sich also wundersame Phänomene, die denen der Legenden nicht nachstanden (weder in ihrer Quantität noch Qualität) und die entstandene Lücke zumindest teilweise auszufüllen vermochten.<sup>36</sup> Was sie nicht ersetzen konnten, war die Funktion der Heiligen als *intercessores* für die Gläubigen und damit als *mediatores* zwischen dem in der Immanenz verhafteten Menschen und dem transzendenten Göttlichen.<sup>37</sup> Gerade die Sünderheiligen mit ihren von Wundern gespickten Konversionsnarrativen erschienen den Menschen wesentlich nahbarer als Gott selbst.

So zielt Rauschers »Ablehnung der mittelalterlichen Erzählwelt der Wunder und Mirakel« (Brückner 1974, S. 30) nicht nur in ihrer Fundamentalität und Radikalität, sondern vor allen Dingen in ihrer polemisierenden

Ausprägung gewiss immer wieder an den sachlich orientierten reformati-  
onstheologischen Prämissen und Argumentationslinien seiner Zeit vorbei.<sup>38</sup>  
Doch dass er seine Kritik an den Erzählungen und ihren Zeitvorstellungen  
eben nicht in erster Linie theologisch differenziert und subtil übt, sondern  
diese mit den Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsannahmen der alltäg-  
lichen Lebenspraxis konfrontiert, macht ihn allererst zu einem bemerkens-  
werten Fall für die Erforschung des vormodernen Erzählens. ›Richtiges  
Erzählen‹ erfordert für ihn die Beachtung der von ihm aufgezeigten Wahr-  
scheinlichkeits- und Plausibilitätsannahmen, wobei jegliche Konsequenzen  
in Hinblick auf den Wahrheitsgehalt des Erzählten in Kauf genommen  
werden sollen und müssen. Ein ähnlicher Ansatz ist weder bei Martin Luther  
(›Die Lügend von S. Johanne Chrysostomo‹, 1537) noch bei Pietro Paolo  
Vergerio (›De Gregorio Papa‹, 1556) oder bei Erasmus Alber (›Alcoran‹,  
1542) zu finden – insbesondere diese drei bereiteten für Hieronymus  
Rauschers Sammlung »direkt den Boden« (Schenda 1974, S. 193). Die  
Glossierungen an den Rändern der legendenkritischen Schriften Luthers,  
Vergerios und Albers, die sich im Sprachstand, ihrem Umfang und ihrer  
inhaltlichen Ausrichtung doch wesentlich unterscheiden lassen,<sup>39</sup> weisen  
jedoch keinerlei Bemerkungen zur Plausibilität zeitlicher Aspekte auf. Dabei  
hätte gerade Alber hinreichend Gründe gehabt, die ›Wunderzeit‹ seiner  
Vorlage anzugreifen, etwa wenn er im Exempel XIII seines ›Alcoran‹ die  
Wunden des hl. Franziskus anführt:

Denn weil Franciscus seine Fünff wunden / zwey gantzer jar getragen hat / so  
het ja faul fleisch drinnen müssen wachsen / wo es natürliche wunden gewest  
weren / weil sie aber jimmer frisch blieben sind / ergo sequitur / das sie  
vbernaturlich sind / vnd Christus hat sie durch Göttliche krafft / in Francisci  
leib gedruckt. (›Alcoran‹, ohne Seitenzählung)

Durch eine immanente, also innerweltliche Logik, ist die Dauer von zwei  
Jahren, in denen der Heilige seine Wunden getragen habe, nicht zu erklären,  
denn dieser Logik zufolge hätte nach kurzer Zeit Wundbrand einsetzen

müssen. *Ergo sequitur* sind sie nach mittelalterlicher Auffassung als wunderbare Erscheinung übernatürlichen Ursprungs anzusehen und damit auf die Macht Gottes zurückzuführen. In einem Kommentar, den es bei Alber nicht gibt, würde Rauscher das Pferd sicherlich genau andersherum aufgezümt haben. Eben gerade die Unwahrscheinlichkeit des vorliegenden Falles hätte diesen aus seiner Sicht als unwahr, das heißt als ›Lüge‹ ausgewiesen.

#### 4. Mentalitätsgeschichtliche Gründe für die Destruktion der ›Wunderzeit‹ in den ›Papistischen Lügen‹

Durch eine »explizit-reflexive Thematisierung der Zeit als Zeit« – bei Rauscher ist es die ›Wunderzeit‹ – werden in den ›Centurien‹ »Probleme der Orientierung in Dimensionen der Zeit [...] im Rahmen eines gegebenen symbolischen Religionssystems« verhandelt (Gloy [u. a.] 2004, S. 518). Auch bei Hieronymus Rauscher geht es dabei »um die konkurrierende Etablierung der eigenen Konzeption in der interpretativen Aneignung des vorgegebenen Religionssystems«, da »das religiöse Diskursfeld dynamisch und durch konkurrierende Positionen bestimmt ist« (ebd.).<sup>40</sup> Es mag kulturgeschichtliche Gründe dafür geben, warum es ausgerechnet im 16. Jahrhundert zu einem flächendeckenden Paradigmenwechsel im Zeitverständnis kam, der sich auch in der Auffassung und Bewertung von religiöser Literatur niederschlug. Als ein entscheidender Grund lässt sich die wachsende Bedeutung der Städte als Zentren der Literaturproduktion und -rezeption festmachen. Sie werden zum neuen Taktgeber für viele Autoren und literarische Gattungen. Doch wird ihr eigener Takt immer weniger durch die Kirche bestimmt, sondern folgt säkularen Gesetzmäßigkeiten:

Die urbane Zeit, der Rhythmus der Stadtkultur seit dem 12. Jahrhundert, war also zunächst der der kirchlichen Zeit – die Glocken der Klöster gaben die Stunde vor. Erst nach und nach traten eigene Elemente wie Stadtwächterruf und -horn [...] hinzu. Schließlich übernimmt die weltliche Obrigkeit ganz die Kontrolle über die öffentliche Zeit. [...] Zweifellos ist somit die spätmittelalterliche Stadt der Ort der Desakralisierung der Zeit, wie sie auch der Ort der

Diffusion der genormten Zeit vom öffentlichen ins private Leben ist, da seit dem 14. Jahrhundert mechanische Uhren langsam aber sicher in immer mehr bürgerlichen Wohnungen zu finden sind. (Dinzelbacher 2010, S. 141)<sup>41</sup>

Die Rationalisierung und Präzisierung der Zeit im Alltag der Stadtbevölkerung hat vermutlich auch eine rationale Wahrnehmung von erzählter Zeit in der Literatur befördert und damit den »Sinn für Eigenlogiken gestärkt«, was genau dann passiert, wenn Religion »aus dem individualisierten Gedankenraum hinwegrationalisiert« wird (Haferland 2014, S. 108). So spricht Dinzelbacher an anderer Stelle die »spätmittelalterliche Profanisierung der Zeit« als einen »wesentlichen Prozess der Wandlung des Zeitverständnisses der Neuzeit gegenüber dem des Mittelalters« an (Dinzelbacher 2002, S. 34). Gerade im städtischen Milieu wurde also eine andersartige Wahrnehmung der Zeit – eine zunehmend quantitative und quantifizierende vs. eine nach wie vor qualitative – gefördert und gefordert, was wiederum ein verändertes Verständnis von Zeit begünstigte.<sup>42</sup> In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fielen die kritischen Einwände Rauschers gegen die ›Wunderzeit‹ der spätmittelalterlichen Legenden und Mirakel vor allem in den urbanen Zentren auf äußerst fruchtbaren Boden. Für ›Der Heiligen Leben‹ (›HL‹) etwa führt Williams-Krapp an:

Auf dem Hintergrund eines generellen Mißtrauens gegenüber dem Klerus und seinen Absichten, daß [sic!] vor allem in den Städten Tradition hatte, nimmt es nicht wunder, daß ein Werk wie das HL über weite Strecken bei Teilen einer aufgeweckten, aber theologisch ungeschulten städtischen Bildungselite – den eigentlichen Trägern der Reformation – durchaus als kirchlich initiierte Zustimmung für den gesunden Menschenverstand erscheinen konnte. (Williams-Krapp 1984, S. 705f.)

Die Vorstellung davon, welche erzählte Zeit mehr oder weniger plausibel war und damit wahr sein konnte, stand damit wohl spätestens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in bestimmten literarischen Gattungen vollends zur Disposition. Dabei war die ›Wunderzeit‹ der Legenden und Mirakelerzählungen mit der ›Zeit der Kaufleute‹ (Dinzelbacher 2002, S. 30),

die auf Rationalisierung, Planung und Berechenbarkeit beruhte, kaum vereinbar. Wenn Rauscher seinen Lesern aber haarklein vorrechnet, wieviel Gramm Brot Maria Aegyptiaca in ihren 47 Jahren in der Wüste zur Verfügung gestanden haben müssten, wenn die Angaben der Legende denn stimmen sollten, dann destruiert er qua seines auf dem Titelblatt hervorgehobenen Hofpredigeramtes die ›Wunderzeit‹ der Erzählung genau aus solch einer kaufmännisch perspektivierten Zeitvorstellung heraus, egal ob die Destruktion in primär polemischer oder doch eher ernster Absicht geschieht. Dies scheint also die Mentalität zu sein, die in den ›Centurien‹ Rauschers ›sedimentiert‹ ist.<sup>43</sup> Möglicherweise kam es durch die enorme Breitenwirkung seines Werks auch zu Rückkopplungs- und Verstärkungseffekten, wenn die ›kaufmännische Zeitmentalität‹ der Rezipienten durch die ›Centurien‹ wieder auf dieselben zurückstrahlte. Alternative Vorstellungen davon, was innerhalb der Hagiographie und dort vor allem in Bezug auf die erzählte Zeit als plausibel gelten durfte, konnten so normierend wirken. Denn diese Vorstellungen wurden zum einen von einem anerkannten protestantischen Hofprediger formuliert und fanden zum anderen in Form von Drucken Verbreitung, die als Schriftmedium die zeitgenössischen Diskurse maßgeblich mitbestimmten. Ebenjene Drucke wiederum wurden nicht nur von beiden Konfessionen gleichermaßen intensiv rezipiert, sondern auch durch alle sozialen Schichten hindurch zur Kenntnis genommen. So hat etwa der Drucker Nicolaus Hampel den Nachdruck von Rauschers ›Centurien‹, den Caspar Finck 1618 verantwortete, durch den reißenden Erfolg dieses Werks *bei hohens und nidriges Stands Personen* begründet (Williams 1986, S. 375).<sup>44</sup> Und sogar das Format seines Werks scheint Hieronymus Rauscher damals in Hinblick auf sein anvisiertes Publikum bedacht zu haben: »Rauschers Kompilationen erschienen, mindestens teilweise, in Taschenbuchformat. Ob das nicht schon auf die Unterhaltungsfunktion dieser Lügensammlung hinweist? Zünftige Kontroverstheologie pflegte doch damals das Folioformat zu bevorzugen.« (Schnyder 1979, S. 132, Anm. 38) Aufgrund all dieser Tatsachen kann man daher annehmen, dass

Rauschers Zeitvorstellung spätere Autoren und deren Erzählungen beeinflusste: »Widely distributed in numerous editions, these pamphlets were to provide a source of inspiration for later storytellers.« (Soergel 1993, S. 646) Und auch Schenda (1974, S. 199) geht davon aus, dass die polemischen Reformschriften »zahlreiche primäre und sekundäre Leser« beeinflussten. Nicht zuletzt auch der Verzicht Rauschers auf jegliche tiefgreifende theologische Debatte in den »Papistischen Lügen« hat zu deren breitem Erfolg beigetragen. Ein Konzept, dessen sich schon die anonymen Autoren etwa von »Der Heiligen Leben« bedienten und das zu seinem maßgeblichen Erfolgsrezept wurde. Darin, so Williams-Krapp (1984, S. 701), wurde »die Vielschichtigkeit des theologischen Wahrheitsanspruches [...] gerade einem immer stärker zur selbständigen Kritik fähigen Publikum nicht vermittelt. Es nimmt somit auch nicht wunder, wenn dieses Publikum beginnt, die Glaubwürdigkeit der Texte allein mit rationalistisch geprägtem Denken zu beurteilen.«

## 5. Zu Hieronymus Rauschers Status als »Luther-Epigone«

Dass die »Centurien« Rauschers, um mit Schenda (1970, S. 43) zu sprechen, zusammen mit vielen anderen polemischen Schriften der Protestanten und Katholiken also zum »Abfallhaufen der Reformation« gehören, da sie sich »weit entfernt von einer Legendendiskussion, weit entfernt von aller Theologie, nur ganz der unterhaltsamen Anekdote und dem leichtfertigen Spott hingeben«, ist ein Werturteil, das der Funktion dieser Art von Literatur nicht genug Bedeutung beimisst.<sup>45</sup> So wie es bei der theologischen Vermittlung der biblischen bzw. heilsgeschichtlichen Inhalte schon das gesamte Mittelalter hindurch einer Übertragung in solche Formen bedurfte, die das Verständnis von Seiten eher ungebildeter Laienkreise ermöglichte, brauchte es in der Vermittlung der konfessionellen Konflikte und ihrer teils komplexen Inhalte an die theologisch ungebildeten Laien literarische Formen, die diese Komplexität auf ein verdaubares Maß herunterbrachen und die

Inhalte durch Mittel der konkreten Veranschaulichung zugänglich machten. In einer Zeit, in der die Lesefähigkeit in der Bevölkerung stetig zunahm, boten die zum Teil auch polemisch gefärbten Schriften der Protestanten sowie Katholiken ebensolche Rezeptionsmöglichkeiten. Dabei entfernten sie sich gezwungenermaßen von den formalen und ästhetischen Vorgaben einer »zünftigen Kontroverstheologie« (Schnyder 1979, S. 132, Anm. 38). Dass Rauscher dieses Format jedoch selbstredend beherrschte und sich also im vorliegenden Fall bewusst gegen dessen Verwendung entschied, beweisen seine Publikationen jenseits der ›Centurien‹ hinreichend. Auch die Rolle des ›Boulevardsschreibers‹, der seine Leser auf emotionaler Ebene fessele, ohne sie rational anzusprechen, wie Schenda (1974, S. 215) meint, kann man Hieronymus Rauscher so pauschal nicht ohne Weiteres zuschreiben. Auch wenn seine Kritik an der ›Wunderzeit‹ der Legenden und Mirakel hin und wieder verkleidet in beißender Kritik daherkommt, versteckt sich dahinter doch im Kern eine sehr rationale Sicht auf diese Erzählungen. Vielleicht war es genau die Verbindung dieser beiden Momente, die seinen ›Centurien‹ solch einen Erfolg bescherte. Aus den angeführten Beispielen für Rauschers Destruktion der ›Wunderzeit‹ in den Randglossen und ›Erinnerungen‹ lässt sich durchaus ein Muster deduzieren, das als praktische Anleitung und handhabbares Instrument für seine Leser verstanden werden kann, um ihm in seiner Kritik zu folgen.<sup>46</sup> In einem in erster Linie durch diskursive Passagen geprägten Werk, das ansonsten ja nur ›nacherzählt‹, was schon da war, »literarische Qualität« zu erwarten (Derron 2004, Sp. 366), ist dann allem Anschein nach etwas zu viel verlangt.

## 6. Fazit

Hieronymus Rauschers ›Papistische Lügen‹ aus dem Jahr 1562 wie auch seine weiteren ›Centurien‹ können als Beleg dafür gewertet werden, dass bestimmte Formen des Erzählens, die aus heutiger Sicht ›mittelalterlich‹

erscheinen, bereits einige Jahrzehnte vor Cervantes' ›Don Quichote‹ Befremden hervorgerufen haben, wengleich dieses Befremden anders, nämlich in erster Linie religiös, begründet war.<sup>47</sup> Wie Cervantes auch, leuchtet Rauscher den Hintergrund der mittelalterlichen Erzählungen, hier der Legenden und Mirakel, ganz bewusst aus und erklärt die im Vordergrund vernachlässigten Umstände der Erzählungen (vgl. Haferland 2018, S. 138f.), etwa wenn er gegen seine Vorlagen diverse Verfalls- und menschliche Ausscheidungsprozesse thematisiert. Er nimmt »die erzählte Welt« – und damit eben auch die erzählte Zeit – »mittelalterlicher Erzählungen beim Wort«, die seiner Meinung nach »jeder Erfahrung und jeder Wahrscheinlichkeit Hohn sprechen« (Haferland 2018, S. 138). Ein grundlegender Unterschied besteht jedoch in den Erzähltraditionen, auf die sich Cervantes und Rauscher beziehen. Während der eine den mittelalterlichen Roman im Blick hat, ist es beim anderen die Hagiographie. Und obwohl beide Traditionen hin und wieder deutliche Überschneidungen in ihren Erzählwelten aufzeigen, gibt es auch charakteristische Differenzen. Der Held eines Romans kann gleichzeitig Heiliger sein, er muss es aber nicht. Wenn Don Quichote »wochenlang [hungert], weil in den Romanen schließlich auch keine Rede davon ist, dass die Ritter [...] überhaupt regelmäßig Nahrung zu sich nehmen«, so das Beispiel Haferlands (2018, S. 138), dann ist das etwas anderes, als wenn Rauscher die drei Brote der Maria Aegyptiaca aufs Korn nimmt, von denen sie sich 47 Jahre lang ernährt. Entscheidend ist womöglich – und das macht die beiden Fälle dann doch wieder vergleichbar –, dass sowohl die Ritterromane als auch die Hagiographie in ihren »übergeordneten Erzählorientierungen [...] konzeptuell vorgeprägt sind« (Haferland 2018, S. 139) und dass beide Autoren genau diese Art von Konzeptualität transparent machen und sie vor den Augen ihrer Leser auf eine komische Art und Weise aufbrechen bzw. destruieren.<sup>48</sup> Beide leuchten den vernachlässigten Hintergrund der Erzählumstände aus: Rauscher, indem er seine Vorlagen paratextuell kommentiert und dadurch ein ums andere Mal eine plausible Erklärung oder einen wahrscheinlicheren Erzählverlauf präsentiert (eine Art

ironisches ›Weiter‹- bzw. ›Auserzählen‹, denn das Ergebnis ist absurd); Cervantes, indem er Don Quichote zur Versuchsfigur eines Erzählexperiments macht, bei dem diejenigen Erzählumstände, die in den von Don Quichote und den Lesern des ›Don Quichote‹ rezipierten Ritterromanen üblicherweise im Hintergrund bleiben, regelmäßig und systematisch in den Vordergrund geholt und mit allen aberwitzigen Konsequenzen für den Protagonisten kausallogisch auserzählt werden.

Dabei werden die Bedingungen, die die erzählte Zeit innerhalb einer Erzählung erfüllen muss, damit die Erzählung als Ganzes plausibel und wahrscheinlich ist, unter veränderten Prämissen neu verhandelt, das heißt Plausibilität und Wahrscheinlichkeit sind historisch und anderweitig-kontextuell variabel. Dass die erzählte Zeit sich nicht an einer abstrakten, unabhängigen Zeitleiste orientiert und dies dementsprechend auch nicht mit narrativen Mitteln verdeutlicht wird, obwohl man es durchaus könnte, nimmt Cervantes zum Anlass für ein bis dato einzigartiges Erzählexperiment. Bei Rauscher hingegen stellt die ›Wunderzeit‹ der Heiligen den entscheidenden Störfaktor dar, da sie von vornherein mit keiner Zeitleiste vereinbar ist. Eine Zeitleiste setzt die alleinige Gültigkeit linearer Zeit voraus, das heißt, man kann sie »mit der Weltzeit bzw. der christlichen Jahreszählung korrelieren« (Haferland 2018, S. 145). Sie ist zudem kompatibel mit der ›Handlungszeit‹, deren Zeitauffassung »menschlicher Lebenspraxis« entspringt und die dadurch »intersubjektiv« ist (Gloy [u. a.] 2004, S. 509). Wo der temporale Hintergrund der Legende oder Mirakelerzählung schon durch diese selbst mit entsprechenden Informationen ausgeleuchtet wird, etwa wenn Maria Aegyptiaca in 47 Jahren drei Brote zur Verfügung stehen, legt Rauscher dann den Maßstab der ›Handlungszeit‹ im Sinne einer linear verlaufenden Weltzeit an und muss zwangsläufig Irritationen feststellen. Dabei ist der Faktor der Absolutheit, also wann dieses oder jenes ›Zeitwunder‹ sich genau zugetragen haben soll, bei Rauscher irrelevant. Dass sich etwas so oder so zugetragen hat, wenn man der Erzählung folgt, kann bei Rauscher nur dann plausibel und damit wahr sein, wenn es einer

immanenten zeitlichen Logik folgt, wobei es dafür egal ist, wann das auf einer unabhängigen Zeitleiste geschehen ist oder geschehen sein könnte. Insofern ein Ereignis in seiner temporalen Bestimmtheit wiederholt werden kann, etwa wenn sich die Leserin oder der Leser – genau wie die betreffende Figur im Mirakel – für mehrere Stunden hängen lässt ohne zu sterben, ist es als glaubhaft, als *historia* erwiesen. Doch indem solche nicht primär religiösen Logiken, sondern eben ›Eigenlogiken‹ zunehmend an die vergangenen und im Entstehen begriffenen Erzählungen – insbesondere geistliche – herangeführt werden, werden bestimmte Charakteristika mittelalterlichen Erzählens zersetzt. Die wenigen Bereiche hingegen, in denen älteritäre mittelalterliche Erzähllogiken weiterhin ihre volle Gültigkeit bewahren können, vornehmlich in der – dann jedoch bereits historisch-kritisch revidierten – Hagiographie der Katholiken in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach Rauscher (vgl. [Anm. 18](#)), werden immer weiter an die Ränder eines zunehmend rational(istisch)en Literaturbetriebs gedrängt.

## Anmerkungen

- 1 Auf eine umfassende Darstellung von Hieronymus Rauschers Biographie verzichte ich an dieser Stelle und verweise auf die einschlägige Literatur dazu: Hermann 1899; Schenda 1974; Burmeister 1998; Derron 2004; Knedlik/Kipf 2016.
- 2 Der ersten Centurie folgten noch weitere durch Rauscher selbst (›Centuria secunda‹, ›Centuria tertia‹ etc.) sowie eine »um 100 neue ›Lügenden‹ erweiterte Fassung der drei ersten Centurien« (Knedlik/Kipf 2016), die durch den protestantischen Theologen Kaspar Finck besorgt wurde (Erstdruck: 1614), vgl. dazu auch Schenda 1974, S. 256. Alle ihm seinerzeit bekannten Ausgaben führt Schenda, ebd., S. 183–187, an.
- 3 Den Umgang mit den Quellen charakterisiert Schenda 1974, S. 204, dabei so: »Weder Alber noch Rauscher/Finck haben ihre Quellen dem Inhalt nach verändert, nur die alten Sprachen haben sie vulgarisiert oder modernisiert und gelegentlich auch den Ton verändert«. Eine größer angelegte philologisch-komparatistische Studie zu Rauschers Vorlageneignung steht bislang noch aus –

Schenda liefert nur sporadische Belege für seine obige Aussage. Bezüglich der Auswahl und Anordnung der Erzählungen ist meines Erachtens auch noch nicht das letzte Wort gesprochen, wenn Schenda, ebd., S. 252 und S. 257, meint: »Er hat sich keine Mühe gegeben, seine *variae lectiones* in eine Ordnung zu bringen [...]«; »Rauschers ›Centurien‹ [...] stellen *variae lectiones* dar, buntgemischte Lese Früchte, die ohne System aufeinanderfolgen«. In seinen ›Erinnerungen‹ etwa thematisiert er wiederkehrende Motive oder baut Rückwendungen ein, die so einzelne ›Lügen‹ miteinander in Beziehung setzen. Ein Beispiel: In ›Lüge‹ 91 seiner ›Papistischen Lügen‹, die vom hl. Franziskus und dem Wolf berichtet, wird in der ›Erinnerung‹ auf die Kappe der vorherigen ›Lüge‹ angespielt, die noch einmal als Erzählmotiv in ›Lüge‹ 99 vorkommt.

- 4 Ein Überblick zur ›Heiligenverehrung und Legende in evangelischer Sicht‹, bei der auch Hieronymus Rauscher angeführt wird, findet sich bei Rosenfeld 1982, S. 28–30 und S. 74–76.
- 5 Derzeit widmet sich Katharina Koitz den ›Centurien‹ Rauschers in ihrem Dissertationsprojekt »Konstruktion und Transfer von religiösem Wissen in Hieronymus Rauschers ›Papistischen Lügen‹ (1562–64)«.
- 6 »Nähme man die erzählte Welt mittelalterlicher Erzählungen beim Wort, so könnte man [...] viele Besonderheiten aufzählen, die jeder Erfahrung und jeder Wahrscheinlichkeit Hohn sprechen. [...] Neben der Kritik an der zeitgenössischen Lesepraxis nimmt Cervantes' Spott also eben jene Erzählweise auf die Schippe, die über dem Vordergrundgeschehen jede Hintergrundausschleuchtung und Erklärung von Umständen vernachlässigt, ohne dass Wahrscheinlichkeits-erwägungen zum Zuge kommen« (Haferland 2018, S. 138f.).
- 7 Mit seiner auffälligen Fokussierung auf die ›Unwahrscheinlichkeit des Erzählten‹ setzt sich Hieronymus Rauscher maßgeblich von Luther ab, dessen Legendenkritik etwa an der Chrysostomos-Legende er in formaler Hinsicht adaptiert. Doch Luther hat die besagte Legende betreffend »nicht so sehr gegen die ›Unwahrscheinlichkeit des Erzählten‹ polemisiert, sondern gegen die Tendenz dieser *lügende*, die anderen *lügen* zu stützen. Dies läßt sich u. a. ablesen an der Verletzung historischer Wahrheiten, nicht ist schon die ›Unwahrscheinlichkeit des Erzählten‹ oder das Abweichen von der Historie ein Beweis dafür, daß die Legende eine *lügende* ist« (Ziegeler 1999, S. 245). Das »Argument der Wahrscheinlichkeit« sei bei Luther nachgeordnet gewesen (ebd., S. 246). »Denn um Mirakel, um die Abweichung vom Empirisch-Faktischen ging es Luther nicht vordringlich« (ebd., S. 249).

- 8 Als Quelle gibt Rauscher selbst in einer Marginalie an: *Ex speculo historiali*, womit das ›Speculum historiale‹ des Vinzenz von Beauvais gemeint ist, in welchem sich die Erzählung denn auch findet (VII,84). Jedoch dürfte sich Rauscher, zumindest wenn man Schenda 1974, S. 201, folgt, dieses Marienmirakel eher sekundär angeeignet haben, und zwar über »das ›Speculum exemplorum‹ eines flämischen Minoriten aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts«, wo es an folgender Stelle zu finden ist: dist. IV, ex. 1. Dieses Werk macht Schenda, neben der ›Legenda aurea‹ des Jacobus de Voragine sowie den von Erasmus Alber übersetzten Auszügen aus dem ›Liber conformitatum‹ (1385–1390) in dessen ›Alcoran‹, als Hauptquelle von Rauschers ersten ›Centurien‹ aus, vgl. ebd. (zum ›Liber conformitatum‹ ebd., S. 191f.). Spätestens ab 1519 war das ›Speculum exemplorum‹ auch als Druck verfügbar (VD16 A 4353) und Rauscher somit leicht zugänglich. Wenn Rauscher »nicht weniger als 21 verschiedene‹ Quellen zitiert (ebd., S. 201), dann hat das seine Ursache sicherlich darin, dass die vermehrte Nennung von Autoritäten, auch wenn diese nicht aus ihren Primärquellen übertragen bzw. übersetzt werden, einer größeren Glaubwürdigkeit in Bezug auf deren Originalität dienen sollte. Ohnehin darf man wohl noch keine neuzeitliche ›Zitiernorm‹ in den Schriften des 16. Jahrhunderts erwarten. Trotzdem wurde gerade die Quellenarbeit Rauschers von der gegnerischen Konfession angegriffen, vgl. ebd., S. 194. Das Motiv der ›Heilung durch Marienmilch‹ war in der geistlichen Literatur des Spätmittelalters weit verbreitet, vgl. dazu ebd., S. 216, Anm. 186, und jüngst Eichenberger 2015, S. 172f.
- 9 Bei Gloy [u. a.] 2004, S. 509, wird der Begriff der ›Handlungszeit‹ folgendermaßen definiert: »Aufbauend auf dem individuellen, subjektiven Zeiterleben konstituiert sich als eine schon allgemeinere, veräußerlichte Schicht die sog[enannte] Handlungszeit, die bereits Zeitorientierung und -einordnung – Topologie – erlaubt. Da die hier anvisierte Zeitauffassung ursprünglich nicht intellektueller Wißbegierde und theoretischem Interesse entspringt, sondern menschlicher Lebenspraxis, wird sie Handlungszeit genannt«.
- 10 Ähnliche Kritik, wenn sie auch nicht auf zeitliche Aspekte einer bestimmten Erzählung abhebt, sondern auf den Reliquienkult, äußerte etwa schon der franziskanische Volks- und Wanderprediger Bernhardin von Siena (1380–1444): »Es gibt Leute, die zeigen als Reliquien Milch der Jungfrau Maria. Ja hundert Kühe haben nicht so viel Milch, als man von Maria auf der ganzen Welt zeigt, und doch hatte sie nicht mehr und nicht weniger, als ihr Kind Jesus brauchte«, zitiert nach Schreiner 1966, S. 37. In dieselbe Kerbe wird wenig später auch noch Erasmus von Rotterdam schlagen, vgl. ebd., S. 38.

- 11 Diese für Rauscher durchaus typische Art des Nicht-verstehen-Wollens, die ja gerade in der Nachfolge Luthers üblich wird und immer wieder in ausufernden Polemiken bar jeder sachlichen Auseinandersetzung mit den gegnerischen Argumenten und Schriften mündet – Ziegeler 1999, S. 258, spricht recht treffend von einer »Verselbständigung der Polemik in den Kontroversen der Generation nach Luther« –, wirft er in der Vorrede auch seinen konfessionellen Kontrahenten vor. Betroffen ist davon insbesondere Friedrich Staphylus, dessen Wechsel der Seiten hin zum Katholizismus nach eigener Aussage die wesentliche *causa scribendi* für Rauschers ›Papistische Lügen‹ war, vgl. dazu auch Schenda 1974, S. 193. Rauscher greift Staphylus und dessen ›Christlichen gegenbericht an den Gottseligen gemainen Layen‹ (1561) folgendermaßen an: *gehest nur mit liegen vil lestern umb / legest vns viel auff / so vns nie getrewmet hat / Citirest die vnsern Scripta alle Captiose / wülest dar innen umb / wie ein Saw im Rüb acker / zwickest dorten vnd da etlichs herauss / referirst vnd beruffest dich in sonderheit auff die Bücher Lutheri / vnd begehest darinnen ein gros Bösswichts stück / denn du weist was Lutherus selbs von seinen Büchern geschrieben / vnd mit was Judicio oder vrteil man die selbigen lesen vnd verstehen sol / wie er auch öffentlich bekennet / das er im anfang viel geschrieben / vnd nachgelassen hab / welchs er darnach für den aller grössesten gewel gehalten.* (›PL1‹, S. 13f.) Auch Rauscher zitiert ja seine Quellen wiederholt nur in Ausschnitten und ohne jeden ursprünglichen Kontext, sieht man einmal von der Angabe der Quelle selbst ab – und das durchaus auch *captiose*, also in betrügerischer Absicht. Ebenso verweigert er der Gegenseite in seinen ›Centurien‹ die Anerkennung historisch wechselnder Positionen und pauschalisiert vorzugsweise. Gegen eine vermeintlich statische Position lässt es sich besser polemisieren als gegen ein Gegenüber, das als kompromissbereit und eventuell auch hier und da einsichtig beschrieben wird. Dieses recht typische Vorgehen der katholischen Gegner beschreibt Schenda 1970, S. 40f., wie folgt: »Die undifferenzierte Zusammenraffung veralteter und theoretisch irrelevanter Literatur war indes nicht der einzige Nachteil der protestantischen Legendenkritik. Was sie aus dem Konformitätenbuch, aus Gregors Dialogen oder aus dem ›Discipulus‹ herauszogen, waren gerade die akzidentiellen Versatzstücke, die zufälligen und austauschbaren Ornamente einer substantiellen Lehre von der *communio sanctorum* und von der übergreifenden göttlichen Wahrheit. [...] Mit dem Zusammenschieben historischer Variablen und dem Herauslösen von Akzidentien geht die Typisierung Hand in Hand«.

- 12 Dass man prinzipiell zwischen ›Mirakel‹ und ›Wunder‹ unterscheiden kann und sollte, steht außer Frage. Nach Rosenfeld 1982, S. 25, haben wir »mit ›Mirakel-erzählung‹ [...] einen klaren Begriff für Wunder, die nicht von einem auf Erden wandelnden Heiligen vollbracht sind (das erzählt die Legende), sondern Gebets-erhörungen, die durch einen erhöhten Heiligen oder ein verehrtes Heiligenbild gewirkt wurden«. Jedoch kann gerade »für die polemische Literatur jeder Text« Legende sein, so Schenda 1974, S. 188, »der wunderbaren Charakters und alt-kirchlich geprägt ist, also vorzüglich die Mirakelerzählungen des frühen und späten Mittelalters. Das fehlende Argument wird auch hier durch das spöttische Wort ersetzt: Auf populärem Niveau wird die Legende (im Sinne von Mirakelerzählung) zur Lügende«. Oder andersherum wird der eingängige Kampfbegriff ›Lügende‹ in der Nachfolge Luthers durch die protestantischen Theologen auf alle ›verdächtigen‹ Texte übertragen, auch solche, die man dem heutigen literar- und gattungshistorischen Verständnis nach nicht als ›Legende‹ bezeichnen würde (wie etwa Mirakelerzählungen). Schon bei Luther ist die Übertragung der Idee von der Lüge auch auf andere Textsorten zu beobachten, so etwa in seiner Vorrede zu Erasmus Albers ›Alcoran‹ (1542): *da sind so viel Lügen in unsern Alcoranen, Decretalen, Lügenden, Summen und unzelichen Büchern* (zitiert nach Schenda 1974, S. 188). Der Begriff ›Lügende‹ wird dann in der Folgezeit wohl im Sinne einer Synekdoche übertragbar auf alle katholischen Schriften, die der Lüge verdächtigt oder bezichtigt werden; so sprach schon Flögel 1786, S. 299, von einer um diese Zeit gebräuchlichen »LügenArithmetik«. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang immerhin, dass Rauscher in der ›Centuria secunda‹ hinsichtlich seines Titels eine Konkretisierung vornimmt: *Auff das nun [...] die Einfeltigen nicht Betrogen werden / Hab ich in dissem Büchlein widerumb / Wie auch zuuor vonn mir Geschehen C. Feiste woll gemeste / Erststunckne / Bapistische Lugen (wolt sagen Mirackel) zusammen gefast* (›PL2‹, Nachwort, ohne Seitenzählung). *Bapistische Lüge* wiederum dient Rauscher in den Marginalien der ersten ›Centurie‹ ja gerade als Bezeichnung für eine einzelne Erzähleinheit seiner Sammlung. Dabei sind für den Regensburger Druck der ersten ›Centurie‹ durch Henricus Geisler (1562) die sukzessive wechselnden Bezeichnungen der Erzähleinheiten bemerkenswert (vgl. dafür das online als [Digitalisat](#) zur Verfügung gestellte Exemplar der Staatlichen Bibliothek Regensburg, 4° Theol. syst. 646/2). Heißt es in den Marginalien anfänglich noch *Die erste Legenda* und *Die zweite Legenda*, so folgen im weiteren Verlauf erst *Die dritte Lugend*, *Die vierdte Lugend*, und schließlich ist nur noch von *Baepstisch Lueg* am Rand einer jeden weiteren kurzen Erzählung die Rede. Zu beobachten ist so

eine Transformation der ›Legende‹ qua medialer ›Überschrift‹ bzw. ›Überschreibung‹ – die ›Legende‹ wird zur ›Lügende‹, und schließlich bleibt nur noch die ›Lüge‹ zurück.

- 13 Der Zweck der weit verbreiteten Mirakelsammlungen bestand ja nicht zuletzt auch darin, regionale wie überregionale Pilgerorte zu propagieren, an denen man die »plötzliche[] Nähe zu einer vergangenen Gegenwart« (Gumbrecht 2003, S. 335) erleben konnte. Zu solchen »Zeitstellen im Raum«, wie sie Gumbrecht (ebd., S. 337) nennt, pilgern auch heute noch Tausende und Abertausende Menschen, wie das Beispiel Lourdes belegt. »Natürlich läßt sich diese Gewißheit der plötzlichen Nähe zu einer vergangenen Gegenwart vernunftmäßig ›korrigieren‹ durch die Erinnerung an die als kanonisch und alternativlos geltende ›Linearität der Zeit‹. Und doch kann man der primären, stets übergangslosen Gewißheit von der plötzlichen Nähe einer vergangenen Gegenwart, wie sie durch räumliche Annäherung entsteht, kaum widerstehen. [...] allein diese Interferenz erklärt es, meine ich, warum wir Orte des uns faszinierenden historischen Geschehens besuchen – uns in ihre räumliche Nähe bringen – wollen, auch wenn wir sie schon hundert Mal dank genauester photographischer Dokumentation in unserer Vorstellung abgeschritten sind« (Gumbrecht 2003, S. 335).
- 14 Wunder sind nach Schneider 2014, Sp. 1035, ubiquitär und dennoch kulturspezifisch, »d. h. verschiedenen Plausibilitätsstrukturen zufolge kann ein ungewöhnliches Phänomen als real und damit als W[under] anerkannt oder als Täuschung oder Lüge deklariert werden«.
- 15 Dazu auch Schenda 1974, S. 203: »Das sichtbare Ergebnis waren [...] Sammlungen, die nicht mehr didaktisch, sondern unterhaltsam waren. Die Exempel, aus ihrem Kontext gelöst, illustrieren nun nicht mehr einen lehrhaften Gedanken und mußten also ohne den erklärenden Rahmen doppelt kurios und überraschend erscheinen«.
- 16 So heißt es etwa zur 38. ›Lüge‹: *Marcolphus / Eulenspiegel / der Pfaff von Kalenberg / haben so grob nicht liegen können / als diese heilige geistliche Leut / das ist jr Bibel / damit sie jre Lere bestetigen.* (›PL1‹, S. 117f.) Die 83. ›Lüge‹, in welcher der hl. Antonius eines Tages am Meer steht und predigt, woraufhin ihm viele Fische lauschen, die nach der Predigt wieder fröhlich von dannen schwimmen, kommentiert Rauscher in der ›Erinnerung‹ mit: *Dieses weren wir wol zufrieden / wenn diese Gottlose Mönch nur den Fischen und wilden Thieren predigten / die kōndten sie nicht verführen / Aber Eulenspiegel vnd Marcolphus hetten sich solcher öffentlicher feisten vnd wolgemesten lügen geschempt / vnd nicht von sich sagen dürffen / das die Fisch jnen zugehöret hetten / Aber dieses*

*Teuffels geschmeis schemet sich solcher lügen gar nicht.* (›PL1‹, S. 198f.) Freilich gibt es auch hier eine Tradition, an die Rauscher anknüpfen kann, wie schon der Titel des Werks zeigt, das Schenda als eine der direkten Vorlagen von Rauschers ›Papistischen Lügen‹ ausgemacht hat: Erasmus Albers ›Der Barfüsser Münche Eulenspiegel und Alcoran‹ (kurz ›Alcoran‹), vgl. Anm. 8.

- 17 Dass die Ausbildung solch einer Kritikfähigkeit bei den Rezipienten gerade durch die Art der paratextuellen Kommentierung, wie sie auch durch Rauscher vorgeführt wurde, erfolgen sollte, macht Schnyder 1979, S. 129f., eingängig: »Indem die Glossen weder vom Autor der Legende stammen, noch überhaupt primär von einem Autor an den Leser gerichtet sind, sondern von einem Leser an andere Leser, nehmen sie einen besonderen Status ein. Das übliche Gegenüber von Autor und Rezipient tritt hier zurück, die späteren Leser schauen dem ersten Leser bei seinem Glossieren über die Schulter. So betrachtet enthalten die Glossen einen Appell ans Publikum, sich seine eigenen Glossen auf den Text zu finden«. Auf solche handschriftlichen Glossen stößt man bei der Durchsicht der erhaltenen Druckexemplare tatsächlich immer wieder und es könnte sehr erhellend sein, diese Kommentare einmal zu sammeln und auszuwerten. Vielversprechend erscheinen zudem jene Bemerkungen in den protestantischen Schriften, die nachgewiesenermaßen von katholischen Lesern stammen, könnten sie doch die »dialektische[] Abhängigkeit« der katholischen und protestantischen Legendensammlungen (Schenda 1970, S. 47) tiefergehend ergründen helfen.
- 18 »Hier wird nicht mehr theologisch argumentiert, sondern lediglich ein säkularisiertes Wahrheitsverständnis rationalistischer Prägung an den Text gelegt (*Historien!*), der als Parabelerzählung im Gefolge von Lc. 15,7 entstanden war und im Mittelalter meist so aufgefaßt wurde«, so der Kommentar zu Rauschers ›Erinnerung‹ dieser Erzählung bei Williams-Krapp 1986, S. 374. Darin folgt Rauscher einer generellen zeitgenössischen Tendenz, wie sie sich im Protestantismus Bahn bricht: »Für die Vielschichtigkeit theologischer Wahrheitskriterien, auf die sich mittelalterliche Hagiologen beriefen, fand das polemische Schrifttum nach Luther kein Verständnis mehr. Daß der Wahrheitsanspruch einer Legende sich vor allem auf das ›bei Gott ist alles möglich‹ gründen konnte und deswegen keine Übereinstimmung mit dem Historisch-Faktischen aufzuweisen brauchte, vermochte unter den religiösen Pamphletisten und ihrem bereitwilligen Publikum, das allein das säkularisierte Wahrheitsverständnis streng rationalistischer Prägung als Maßstab an die Texte legte, nur Spott hervorzurufen.« (Williams-Krapp 1984, S. 698); vgl. auch Brückner 1974, S. 37: »Was der mittelalterlichen Theologie die Philosophie bedeutete, nämlich ancilla, Magd

zu sein, entspricht (natürlich auf einer anderen Ebene) der Funktion der Historie für das heilsgeschichtliche Selbstverständnis der reformatorischen Theologie und die daraus abzuleitende pastorale Praxis. « Die Reaktion der Gegenseite bestand denn auch darin, die Kritik der Protestanten am Geschichtsverständnis der Legenden anzunehmen, teilweise verwendeten sie diese auch explizit gegen die Protestanten selbst. So schreibt Johannes Nas in seinen antiprotestantischen Centurien etwa, dass »der große Wind an des Staphylus Haus zu Ingolstadt [...] nicht von bösen Geistern [stammte], wie Thomas Röer geschrieben hatte, sondern von dem benachbarten Turm« (Schenda 1974, S. 42). Die flächendeckende Übernahme dieses Geschichtsverständnisses führte dann in den ›Acta Sanctorum‹ der jesuitischen Bollandisten im 17. Jahrhundert zu einer immer weiteren Entwertung der spirituellen Logik in den Legenden: »Historisch Unzuverlässiges sollte ausgemerzt werden. Indem man aber die Viten zu sichern suchte, zerfiel ihr Kern. Denn nicht eine historische Biographie wollten sie bieten, sondern eine ›spirituelle‹, oder besser: eine modellhafte. [...] Sobald nun die Heiligen-Legenden im Rahmen des immer stärker aufklärerisch geprägten Weltbildes historisch-kritisch bearbeitet wurden, mußte man dabei allzu oft feststellen, daß die spirituelle und historische Biographie auseinanderklafften, und in dem Maße, wie die Neuzeit für die historisch-kritische Wahrheit optierte, verneinte sie die spirituelle« (Angenendt 1997, S. 233f.).

- 19 Eine Differenzierung und Hierarchisierung bestimmter Lügentypen nach »Lügen in Glaubenslehren, Lügen mit Schadenswirkungen zum Nachteil eines anderen, Notlügen, Scherzlügen etc.«, wie sie noch Luther nach mittelalterlichem Vorbild vornahm (Ziegeler 1999, S. 251) kennt Rauscher nicht. Für ihn sind alle von ihm aufgeführten ›Lügen‹ zumindest potenziell schädlich, was er in kaum einer ›Erinnerung‹ zu bemerken vergisst. Aus einer deskriptiven (nicht ästhetisch-normativen!) Perspektive lässt sich festhalten: Bei ihm regieren Absolutheit und Pauschalurteil jegliche theologische Differenzierung, er blendet die Komplexität des Sachverhalts, der sich Luther noch argumentativ stellte, komplett aus.
- 20 Dazu Ziegeler 1999, S. 260, für den im 16. Jahrhundert »ein Verständnis von Literatur etabliert war, das – und das ist entscheidend – nicht unbedingt ›neu‹ war, aber breitenwirksam und auf Autoritäten gestützt unter den Chiffren ›Wahrheit‹ und ›Lüge‹ Rezeptionsperspektiven vorgab, die von bestimmten literarischen Gattungen ›Wahrheit‹ in einem empirisch-faktischen, in einem so verstandenen ›historischen‹ Sinn forderte und von anderen ›Lüge‹ im Sinne von *tichten, erfinden* erwartete«; vgl. auch ebd., S. 255f.

- 21 Schenda 1970, S. 46: »Die protestantische Partei versucht, den Sinn der katholischen Imitatio in Frage zu stellen, indem sie die Vorbilder, die katholischen Heiligen, lächerlich macht. Damit gefährden sie bewußt die Stabilisierungsfunktion der Tradition. Die Katholiken sind daher gezwungen, diese Tradition durch historische Untersuchungen zu sichern«.
- 22 Vgl. Schreiner 1966 zur stetig gesteigerten Praxis der Heiligsprechung und der daran geknüpften unkontrollierbaren Zunahme von Legenden und Mirakelberichten.
- 23 Eine weitere ›theologische Beweisführungsstrategie‹ stellt in diesen Erzählungen, genau wie realhistorisch etwa auch in der Prozessführung der Heiligsprechungen, der Augenzeugenbericht dar. Dass Hieronymus Rauscher solche Zeugnisse nicht anführt, kritisiert beispielsweise Johannes Nas in seiner Replik auf die ›Centurien‹ aus dem Jahr 1565, die den provokativen Titel ›Das Antipapistisch eins und hundert‹ trägt. In seiner 23. *Euangelisch Warhait* – die Bezeichnung ist natürlich als polemische Verkehrung von Rauschers ›papistischen Lügen‹ zu verstehen – versucht Nas die Wahrheit von Mirakeln durch einen ausführlichen, den Kriterien einer *historia* genügenden Bericht aus dem Jahr 1563 zu beweisen, in welchem in Augsburg ein Exorzismus stattgefunden habe. Rauscher solle nicht irgendwelche uralten Mirakel ausgraben, sondern nach Augsburg gehen, und den aktuellen Bericht von Nas nachprüfen, denn dort würden ja wohl noch genügend Zeugen zu finden sein. Vgl. Schenda 1974, S. 196f., zu Johannes Nas als einem Gegner Rauschers.
- 24 Die Darstellung von den (Zeit)Wundern des Heiligen bzw. durch den Heiligen posthum gewirkte (Zeit)Mirakel gehörte gleichsam zur Typisierung innerhalb der hagiographischen Erzählgattungen und ist daher als Kriterium einer Typologie anzusehen. Daher kann die folgende Aussage auch auf das hagiographische Schrifttum im weiteren Sinn übertragen werden: »So ist für die mittelalterliche Vita festzustellen, daß sie in dem Maße an Plausibilität gewann, je stärker sie den Typ herausarbeitete. Daß dabei, wie wir heute bedauern, die Historizität zu kurz kam, bekümmerte nicht« (Angenendt 1997, S. 231). Diese Problematik kann hingegen kaum losgelöst vom Kommunikationsrahmen betrachtet werden, in welchem diese Erzählungen gewirkt haben. Ausgehend von der Erbauungsfunktion der Legende als hagiographischer Textsorte im christlichen Kontext meint Ecker 1996, Sp. 857, daher: »Da es bei solchen Kommunikationszielen eher auf Exemplarik denn auf hist[orische] Detailtreue ankommt, liegt eine Verdrängung der hist[orischen] Wahrheit im modern-westl[ichen] Sinne zugunsten sinnhaftprägnanter, fiktiv-wunderbarer Geschehnismomente nahe«.

- 25 Denn nach gängiger mittelalterlicher Auffassung war der Glaube der Vernunft vorzuziehen, so Schreiner 1966, S. 10: »Vernünftige Argumente reichten allein noch nicht aus, um ein sicheres, endgültiges Urteil zu fällen. Kritik war nicht reine Vernunftsache. Der Glaube, der wesentlichere Einsichten gewährte, relativierte die Erkenntnisse des prüfenden Verstandes und setzte ihm Grenzen«. Gleichwohl war im Hochmittelalter die *ratio* zumindest in klerikalen Kreisen ein probates Mittel, um jenseits spekulativer Überlegungen kritisch mit der Heiligen- und Reliquienverehrung umzugehen, vgl. ebd., S. 25; s. auch ebd., S. 31: »Für die ›vernünftig‹ gestimmte Welt des 12. Jahrhunderts war der Rückgriff auf die Omnipotenz Gottes nichts als leere Rhetorik, die mit frommen Ausflüchten den Schweiß anstrengender Wahrheitssuche meidet. [...] Ehe man zur Deutung eines außergewöhnlichen Phänomens bei Mirakeln seine Zuflucht sucht (*ad miracula confugere*), ist es ein Gebot intellektueller und theologischer Redlichkeit, zuvor alle natürlichen Erklärungsmöglichkeiten auszuschöpfen«.
- 26 Sie wird denn auch nur ganz besonderen, gottgefälligen Menschen zuteil, das ist Rauscher durchaus klar, wie etwa an diesem – natürlich zutiefst ironischen – Kommentar abzulesen ist, der ebenfalls auf ein Zeitwunder bezogen ist: *vns [den Protestanten, S. H.] widerferet solches nicht / denn wir sind nicht so heilig als sie* (>PL1<, S. 136).
- 27 Schenda 1974, S. 254, spricht von »grobianische[n] Randglossen«, wiewohl Rauscher selbst diese Grobheit in seiner Vorrede thematisiert und in einem Duktus der Apologie begründet: *Es möcht vielleicht jemand gedencken / ich were in dieser Prefation / vnd auch in den Erinnerungen / welche ich auff die folgende lügen gestelt / zu grob gewest / der sol wissen / das es die grosse Noth erfordert / dieweil die Geistlichen im Bapsthumb / vnd ihr Knecht Staphylus also halstarrig sind / vnd also mit lestern zu vns einstürmen.* (>PL1<, S. 19) Vgl. zum Motiv der Skatologie bei Rauscher und generell im protestantischen Schrifttum Horn 1989, S. 56–58; Soergel 1993, S. 649–652.
- 28 Dem mittelalterlichen Zahlenverständnis entsprechend verweisen gerade die 30 Jahre des Aufenthalts in der Wüste auf eine ›spirituelle‹ Lesart, da es sich bei der 30 um eine ›typische Zahl‹ handelt, eine Zahl also, die in bestimmten Kontexten in der Bibel immer wieder auftritt (gerade auch im Zusammenhang mit der Zeit). Solche numerischen Chiffren für eine spirituelle Lesart sind in der mittelalterlichen Hagiographie üblich gewesen und wurden teilweise auch narrativ verdichtet eingesetzt, was zu einer ganz eigentümlichen Semantisierung ganzer Erzählstoffe führen konnte, vgl. das Kapitel 3.2 ›*Sed omnia in mensura*,

- et numero, et pondere disposuisti* – der Gebrauch und die Bedeutung von Zahlen in unterschiedlichen Textformationen des Brandan-Corpus bei Holtzhauer 2019.
- 29 Weitere Beispiele, die hier aber nicht analytisch entfaltet werden sollen, sind: ›Lüge‹ 69 (*Ein kunst wider die brunst der Liebe*, ›PL1‹, S. 174f.); ›Lüge‹ 76 (*Von den fünf Wunden Francisci*, ›PL1‹, S. 185–187).
- 30 Dazu Brückner 1974, S. 37: »Das heißt konkret gesprochen für die Reformations-theologie: Der Rückgriff allein auf die Bibel setzt die Lehre von der Verbalinspiration, von dem unmittelbaren, wörtlichen Diktat der hl. Schrift sozusagen aus Gottes eigenem Mund voraus; ein quasi-historisches Dokument, aber zugleich über historische Ereignisse chronikalisch exakt berichtend. Der Wirklichkeitsgehalt solch unmittelbarer und direkter Offenbarung entspricht genau der Vorstellung von hier noch tragbaren ›Geschichten‹, sofern sie der Geschichte entstammen, also für wahr, das heißt tatsächlich geschehen zu gelten haben. Darum sind nach Luther fromme Legenden = *Lügenden* und erbauliche Berichte = *Gedichte*«.
- 31 Die Legendenkritik, die das gesamte Mittelalter durchzog, fand so auch in den ›abergläubischen Geschichten‹ der ›Legenda aurea‹ Ansatzpunkte für ›Teufelswerk‹, vgl. Horn 1989, S. 55, und Nikolaus von Kues etwa verbot 1455 auf der Brixener Synode, solche Geschichten in der Predigt zu benutzen, vgl. Angenendt 1997, S. 233.
- 32 So auch Schenda 1974, S. 195: »Freilich verblaßt der Aufklärer-Glanz um Rauschers Haupt, wenn er die nicht erdichteten Regensburger Mirakel [der vierten ›Centurie‹, S. H.] dem Teufel zuschreibt«. Den Katholiken hingegen wird Rauscher ein ums andere Mal selbst zum Teufel: »Die *Hundert papistischen Lugen* lösten katholische Gegenschriften aus, zuerst eine Predigt des Ingolstädter Theologieprofessors Martin Eisengrein (QR1), in der Rauscher – anknüpfend an einen Schwankroman des 15. Jh.s (°VL 1, 1043–1045), in der der Teufel unter diesem Namen auftritt, – als *Bruder Rausch* tituliert wird [...]« (Knedlik/Kipf 2016).
- 33 Dazu etwa Schneider 2014, Sp. 1037: »In ihrem Kampf gegen den Mißbrauch des Heiligenkultes und des Reliquienwesens griff die Reformation auf das augustini-sche Wunderverständnis und dessen Kritik zurück, ohne die Realität von Wundern grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Aufklärung dagegen verwies Wunder in den Bereich der Fiktion und des Aberglaubens«. Ähnlich differenziert sieht es auch Brückner 1974, S. 36: »Die Reformation förderte schließlich die radikale inhaltliche Abkehr von dem, was das Mittelalter unter dem ›geistlichen Sinn des Wortes‹ verstanden hatte, nämlich die vielfach entfaltbare, künstlich-

kunstvolle Bedeutungsexegese des Allegorisierens, Moralisieren, Etymologisierens und dergleichen mehr. Diese Art hermeneutischer Prinzipien steht jedoch in gewandelter Form auch noch auf dem für die Neuzeit charakteristischen Wege der Geisteswissenschaften zwischen Humanismus und Historismus, auf dem Wege zu rationalistischen Denkformen hin durch sich entwickelnde Geistesbeschäftigung mit dem meßbaren Faktischen, dem exakt Tatsächlichen an greifbarer ›Wahrheit‹.

- 34 Dass eine unterschiedliche Bestimmung von ›Wunder‹ zu wesentlichen Problemen, ja bis hin zu Paradoxien führen kann, wird nirgends deutlicher als hier. Denn sicherlich kann man bei Rauscher wie bei den meisten anderen Protestanten, die sich am Heiligenwunder abgearbeitet haben, davon ausgehen, dass sie einen Wirklichkeitsbegriff hatten, der darauf fußte, »dass sich das Göttliche in der Welt offenbart«, und damit bei ihnen »eine Repräsentation der ›Realität‹ anzusetzen ist, die »ohnehin schon das Wunderbare mit umfasst« (Manuwald 2017, S. 216). Solch ein Wirklichkeitsbegriff aber verträgt sich nach heutiger Auffassung kaum mit der stellenweise äußerst rationalen Herangehensweise Rauschers. Man würde doch eher meinen, dass Wunder entweder Teil der Realität sind und damit auch in den Erzählwelten Plausibilität beanspruchen können, oder aber, dass sie eben nicht real sind und daher auch keine Existenzberechtigung in Erzählungen mit konkretem Wirklichkeitsbezug haben. Eine Zwischenstellung aber, wie sie Rauscher einnimmt, bei der das Wunder, nämlich das göttliche bzw. biblische, prinzipiell für real gehalten wird, nicht aber in den Erzählwelten ganz bestimmter Erzählungen, mutet widersprüchlich an. Denn warum gibt sich Rauscher so viel Mühe, die Wunderzeit wieder und wieder mit rationalen Mitteln zu destruieren – womit er ja einer generellen Wunderkritik Tür und Tor öffnet –, anstatt einfach mit Luther ganz apodiktisch zu behaupten, dass Heilige keine Wunder und Mirakel wirken können, Gott aber schon?
- 35 Dazu Haferland 2014, S. 107, weiter in Bezug auf Luthers Kritik an der Heiligenverehrung: »Es mag Schwierigkeiten bereiten, den Protestantismus als Säkularisierungsbewegung zu verstehen, aber er bedeutet kirchengeschichtlich sehr wohl eine Säkularisierung, und das nicht nur im Sinne der Auflösung überkommener katholischer Alltagspraktiken«.
- 36 So Soergel 1993, S. 643: »[...] the popularity of these prodigies points to a general explanatory crisis that afflicted Lutheranism in the wake of its attempts to do away with the traditional functionalism of the medieval Church«. Dazu auch Schenda 1970, S. 43: »Sie brauchten einen ungeheuren Aufwand von Exempla und Prodigien geschichten [...], die keineswegs weniger phantastisch waren als

- die Mirakel der Katholiken, und für die sie charakteristischerweise das katholische Wort ›Wunderwerk‹ übernahmen, um auf ihre Auffassung von der Macht Gottes und von moralischen Normen ihren Gläubigen sinnfällig zu machen. Sie brauchten das Instrument Legende ebensowohl wie die Katholiken [...]«.
- 37 Nach Feistner 2001, S. 256, hat die Wirklichkeitsverankerung der Legende ihre Funktion darin, dass sie »in der Figur des Heiligen eine Brücke zwischen Immanenz und Transzendenz sichtbar zu machen strebt, nicht bloß die Wahrnehmung einer Differenz zwischen beiden Ebenen indiziert, sondern geradezu daraufhin angelegt ist, im Medium der Thematisierung dieser Differenz Wirklichkeit zu reflektieren [...]«. Auch Münkler 2009, S. 42f., erkennt im Protestantismus wachsende Anforderungen an den Gläubigen: »Der Weg zum Heil muss nunmehr allein bestritten werden, und dieser Weg ist gekennzeichnet von Ängsten und Anfechtungen, in denen keine Heiligen mehr angerufen werden dürfen, sondern in denen der Christ allein vor Gott bestehen können muss. Gerechtfertigt werden kann der Mensch allein durch den Glauben, aber dieser Glaube wird von jeder institutionellen Verbindlichkeit gelöst und von allen Praktiken entbunden, die mit Heilsgarantie versehen waren. Damit ändern sich auch die Geltungsbedingungen der Legende fundamental. Die Erzählungen von dem im Leben der Heiligen sich verwirklichenden Heil, vom Hineinragen der Transzendenz in die Immanenz, von den Wundern, die die Heiligen vor und nach ihrem Tod vollbracht haben sollen, [...] negieren aus evangelischer Sicht das Prinzip der *sola gratia* und fördern damit den Aberglauben«.
- 38 Feistner 1995, S. 362f., fasst es treffend zusammen: Rauscher führe die Legenden ad absurdum, indem er »sie mit zunehmender Rigorosität jeglicher bildlicher Überhöhung entkleidete, auf die Folie alltagspraktischer Erfahrungswirklichkeit gleichsam ›abstürzen‹ ließ und daraus nebenbei noch einen propagandistisch wirksamen komisch-satirischen Effekt erzielte. Die *materia* wurde hier derart radikal in Frage gestellt, daß die diskursive Vermittlung überhaupt nur mehr darin bestand, sie zu pulverisieren«.
- 39 Bei Vergerio, der 52 Legenden aus den ›Dialogi‹ Gregors extrahierte, sind die Randbemerkungen – wie ja auch der Rest von ›De Gregorio Papa‹ – auf Latein abgefasst, und der Beurteilung von Schenda 1974, S. 190, kann man sich nur anschließen: »Diese Marginalien sind weder originell, noch tragen sie Wesentliches zur Legendenkritik bei«, seine Ausrufe erinnerten »eher an Parlamentsdebatten als an theologische Gespräche«; vgl. dazu ebenfalls Schenda 1970, S. 36.
- 40 Dass diese Auseinandersetzung gerade in den mit ›Erinnerung‹ betitelten Abschnitten von Rauschers ›Papistischen Lügen‹ stattfindet, ist mit Sicherheit kein

Zufall. Dem frühneuhochdeutschen Lexem ›Erinnerung‹ kommen je nach Gebrauchskontext unterschiedliche Bedeutungen zu, im geistlichen Diskurs am ehesten ›Vergegenwärtigung, Vergewisserung, Erinnerung, Gedächtnis‹ bzw. metonymisch: ›Erinnerungszeichen‹, aber auch ›geistliche Belehrung, Unterweisung‹, vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 5,2, Sp. 3403f. Im konfessionellen Streit wird die den Heiligen in der Catholica zukommende Art von *memoria*, was mit ›Gedächtnis‹ oder eben ›Erinnerung‹ übersetzt werden kann, hier gewissermaßen ›überschrieben‹: »Die Verschärfung der Gegensätze zwischen den christlichen Konfessionen führte dazu, daß auch Gedächtnis, Lobgesang, Dankgebet und Nachahmung der Heiligen entgegen der ›Augsburgischen Konfession‹ von 1530 schwanden« (Rosenfeld 1982, S. 29). Dazu mochte geführt haben, dass die ›Confessio Augustana‹ lediglich »in einer Kann-Bestimmung die *memoria sanctorum, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem*« gestattete (Schenda 1970, S. 31); vgl. dazu auch Münkler 2015, S. 141f.

- 41 Eine ähnliche Beschreibung dieses Phänomens findet sich auch bei Ehlert 1995, S. 201: »Erst mit dem Aufkommen der mechanischen Uhren, dem zunehmenden kulturellen Gewicht der Städte und dem wachsenden wirtschaftlichen Einfluß der Kaufleute entgleitet die Zeit der Bestimmung durch Theologie und Kirche [...]; Zeitgeber ist nicht mehr (oder nicht mehr ausschließlich) das Geläut der Kirchenglocken, sondern ist die Rathausuhr, der Zeitbegriff wird säkularisiert und präzisiert«.
- 42 Bei Gloy [u. a.] 2004, S. 529, werden folgende Parameter festgesetzt, anhand derer sich das Verhältnis zwischen modernem und neutestamentlichem Zeitbegriff beschreiben lasse: »a) quantitativer *versus* qualitativer Zeitbegriff; b) objektiv-chronometrische Bestimmung von Zeit *versus* subjektives Zeitempfinden; c) globale Vertaktung von Zeit *versus* mehrere voneinander unabhängige Zeitmaße; d) physikalischer *versus* religiöser Zeitbegriff. Es ist jedoch eher von einer deutlichen Akzentverschiebung in einigen Parametern als von einem pauschalen Gegensatz auszugehen«.
- 43 Vgl. zu den theoretischen Prämissen meines Vorgehens insbesondere Ehlert 1995, S. 202f.: »Untersucht man also die Zeitkonzeption (oder Zeitkonzeptionen) eines Werkes, eines Autors oder einer Epoche, so erhält man zugleich Aufschlüsse über die Mentalität, die darin sedimentiert ist und zum Ausdruck kommt.«
- 44 Die Strategie Rauschers ist also allem Anschein nach aufgegangen, vgl. Derron 2004, Sp. 366: »R[auscher] schrieb die ›Centurien‹ für eine breite Leserschicht;

- Sprache und Stil seines Werks paßte er gekonnt dem Geschmack eines Publikums an, das in erster Linie Unterhaltungsliteratur wünschte«.
- 45 Auch Williams-Krapp 1984, S. 704, ist der Meinung, Rauscher prangere »nicht mehr – wie Luther – die in diesen Texten anzutreffenden theologischen Widersprüche an, sondern begnüg[te] sich weitgehend mit einer mit Spott glossierten Wiedergabe von Fabulösem«.
- 46 Insofern muss man auch dem Urteil widersprechen, dass Rauscher in seinen ›Erinnerungen‹ nichts Wesentliches zu bieten habe, weswegen sich der Leser dessen Lektüre oftmals sparen könne (Schenda 1974, S. 239). Darüber hinaus findet sich die »gezielte Kritik«, die Schenda (ebd., S. 252), in Rauschers Kommentaren vermisst, durchaus, wie aufgezeigt werden konnte. Überhaupt ist das Urteil Schendas im Großen und Ganzen sehr vernichtend: Rauscher habe Intelligenz und höhere Einsicht gefehlt (ebd., S. 255) und selbst zum Polemiker habe er wenig getaugt, da es ihm »zu sehr am Wissen und am Witz« fehlte (ebd., S. 258). Spätere Forscher waren da schon etwas gnädiger, wenn sie sich im Grunde auch nicht weit von der Position Schendas entfernten: »Wie auch immer man die Intelligenz Rauschers einschätzen möchte, die Bände stellen einen Fundus an kleineren Wundererzählungen des Mittelalters dar – gesehen durch die Brille eines kampfeslustigen protestantischen Theologen, der Geschmack an der Darstellung der aus seiner Sicht absurdesten ›Historien‹ aus der Glaubenswelt seiner katholischen Gegner gefunden hatte und seine Ausgabe ganz zeitgemäß mit beißendem Spott und zotigem Humor und ohne besondere theologische Tiefgründigkeit kommentierte« (Burmeister 1998, S. 191f.). Einen wertneutralen und an den literarischen Funktionen der Gattung orientierten Ansatz bietet mit dem Konzept der ›Lügende‹ als ›Metalegende‹ neuerdings Sablotny 2019, hier insbesondere S. 163.
- 47 Auch Sablotny (2019, S. 162), die sich in Ihrem Aufsatz zur Metalegende ebenfalls mit Rauschers ›Centurien‹ befasst, führt ›Don Quichote‹ als frühes Beispiel für »literarische Selbstreflexivität im engen, spezifischen Sinne einer Gattung über die Gattung« an.
- 48 An dieser Stelle muss noch einmal betont werden, dass Rauscher als Hofprediger (!) eben gerade nicht die dem genuin mündlichen Medium zugehörigen Predigten nutzte, um Kritik an der Catholica zu üben (»Im Gegensatz zu seinen ›Centurien‹ wird für seine Predigten die denunziatorische Polemik gegen die kath[olische] Kirche nicht bestimmend« [Knedlik/Köpf 2016]). Vielmehr verlagerte er seinen Fokus auf die Legenden- und Mirakelsammlungen, die über Jahrhunderte das Verständnis von ›Erzählung‹ im schriftlichen wie im mündlichen Bereich (Tischlesungen) und unter den Geistlichen wie auch den Laien, wenn auch überwiegend unbeabsichtigt, so doch maßgeblich mitbestimmten.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- ›PL1‹ Rauscher, Hieronymus: Hundert auserwelte grosse vnuerschempte feiste wolgemeste erstunckene Papistische Lügen, s. l., 1562 (= VD16 ZV 17431, hier – wenn nicht anders angegeben – zitiert nach dem Exemplar der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle (Saale) [Electronic ed. 2010], Misc. cat. 1,73, [Digitalisat](#))
- ›PL2‹ Rauscher, Hieronymus: Centuria Secunda. Das ander Hundert der Auserwelten grossen Vnuerschempten Feisten wolgemesten erstunckenen Baptistischen Lugen, Laugingen, 1564 (= VD16 R 400, hier zitiert nach dem Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek, München, 4 Polem. 2443, [Digitalisat](#))

### Sekundärliteratur

- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- Brückner, Wolfgang: Historien und Historie. Erzählliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts als Forschungsaufgabe, in: Ders. (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 13–123.
- Burmeister, Heike A.: Der ›Judenknabe‹. Studien und Texte zu einem mittelalterlichen Marienmirakel in deutscher Überlieferung, Göppingen 1998 (GAG 654).
- Derron, Marianne: Art. Rauscher, Hieronymus, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 11 (2004), Sp. 364–367.
- Dinzelbacher, Peter: Die Zeit in der urbanen Mentalität des Mittelalters, in: Katzinger, Willibald (Hrsg.): Zeitbegriff. Zeitmessung und Zeitverständnis im städtischen Kontext, Linz 2002 (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas / Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung 17), S. 21–38.
- Dinzelbacher, Peter: Lebenswelten des Mittelalters. 1000–1500, Badenweiler 2010 (Bachmanns Basiswissen 1).
- Drascek, Daniel: Art. Zeitbestimmung, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 14 (2014), Sp. 1260–1265.
- Ecker, Hans-Peter: Art. Legende, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 8 (1996), Sp. 855–868.
- Ehlert, Trude: Zeit des Heils – Zeit der Welt. Wandel in der Konzeption der Zeit in deutschen Dichtungen des Mittelalters, in: Dilg, Peter [u. a.] (Hrsg.): Rhythmus

- und Saisonalität. Kongreßakten des 5. Mediävistenverbandes in Göttingen 1993, Sigmaringen 1995, S. 199–214.
- Eichenberger, Nicole: Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinkonzepte des Mittelalters, Berlin [u. a.] 2015 (Hermaea, Germanistische Forschungen, N.F. 136).
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1990 (Suhrkamp-Taschenbuch 1751).
- 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: Legende, Märchen, Legendenmärchen. Zur Interdependenz von Gattungspragmatik und Gattungsmischung, in: *ZfDA* 130 (2001), S. 253–269.
- Flögel, Carl Friedrich: Geschichte der komischen Litteratur, Bd. 3, Liegnitz/Leipzig 1786.
- Gloy, Karen [u. a.]: Art. Zeit, in: *TRE*, Bd. 36 (2004), S. 504–554.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Zeit des Raums, in: Berz, Peter [u. a.] (Hrsg.): *FAKTisch*. Festschrift für Friedrich Kittler zum 60. Geburtstag, München 2003, S. 331–338.
- Haferland, Harald: Säkularisierung als Literarisierung von Glaubenselementen der Volksliteratur. Wiedergänger und Vampire in der ›Krone‹ Heinrichs von dem Türlin und im Märe von der ›Rittertreue‹ bzw. im ›Märchen vom dankbaren Toten‹, in: Köbele, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin 2014 (*Literatur – Theorie – Geschichte* 4), S. 105–138.
- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: *BmE* 1 (2018), S. 109–193 ([online](#)).
- Herrmann, Friedrich Bernhard: Bericht des H. R., Diacon an St. Lorenz in Nürnberg, über die Entlassung der interimsfeindlichen Geistlichen im Nov. 1548, in: *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte* 6 (1899), S. 280–287.
- Holtzhauer, Sebastian: Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert, Göttingen 2019.
- Horn, Martina: Parodie und Satire in der Legende des Spätmittelalters und zur Zeit der Reformation, in: Breier, Edine (Hrsg.): *Parodie und Satire in der Literatur des Mittelalters*, Greifswald 1989 (*Deutsche Literatur des Mittelalters / Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Institut für deutsche Philologie* 5), S. 55–65.
- Knedlik, Manfred/Kipf, J. Klaus: Art. Hieronymus Rauscher, in: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620 (VL 16)*, Bd. 5 (2016), Sp. 209–219. (hier ohne Spaltenangabe zitiert nach der online stehenden »Verfasser-Datenbank. Autoren der

- deutschsprachigen Literatur und des deutschsprachigen Raums: Von den Anfängen bis zur Gegenwart«)
- Manuwald, Henrike: Der Heilige Rock – gestrickt. ›Magischer Realismus‹ in Bruder Philipps ›Marienleben‹?, in: Quast, Bruno/Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 203–220.
- 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 [u. a.] 2009, S. 25–61.
- Münkler, Marina: Legende/Lügende. Die protestantische Polemik gegen die katholische Legende und Luthers ›Lügend von St. Johanne Chrysostomo‹, in: Schwerhoff, Gerd/Piltz, Eric (Hrsg.): Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter, Berlin 2015, S. 121–147.
- Rosenfeld, Hellmut: Legende, 4., verbesserte und vermehrte Aufl., Stuttgart 1982.
- Roth, Klaus: Art. Zeit, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 14 (2014), Sp. 1242–1251.
- Sablotny, Antje: Metalegende. Die protestantische Lügende als invektive Metagattung, in: BmE 2 (2019), S. 148–200 ([online](#)).
- Schenda, Rudolf: Die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: AKG 52 (1970), S. 28–48.
- Schenda, Rudolf: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: Brückner, Wolfgang (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 178–259.
- Schneider, Ingo: Art. Wunder, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 14 (2014), Sp. 1035–1043.
- Schnyder, André: Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: ›Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo‹ bei Luther und Cochläus, in: Archiv für Reformationgeschichte – Archive for Reformation History 70 (1979), S. 122–140.
- Schreiner, Klaus: *Discrimen veri ac falso*. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: AKG 48 (1966), S. 1–53.
- Soergel, Philip M.: The Counter-Reformation Impact on Anticlerical Propaganda, in: Dykema, Peter Alan/Oberman, Heiko Augustinus (Hrsg.): Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe. Proceedings of an International Colloquium held Sept. 20–22 1990 at the University of Arizona (Tucson/Ariz.), Leiden [u. a.] 1993 (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), S. 639–653.
- Weigel, Maximilian: Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 13 (1938), S. 151–175.

- Williams-Krapp, Werner: Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter, in: Grenzmann, Ludger/Stackmann, Karl (Hrsg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien – Berichtsbände 5), S. 697–707.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986. (Texte und Textgeschichte / Würzburger Forschungen 20)
- Ziegeler, Hans-Joachim: Wahrheiten, Lügen, Fiktionen. Zu Martin Luthers ›Liegend von S. Johanne Chrysostomo‹ und zum Status literarischer Gattungen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Haug, Walter (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna Vitrea 16), S. 237–262.

### **Anschrift des Autors:**

Dr. Sebastian Holtzhauer  
Universität Hamburg  
Fakultät für Geisteswissenschaften  
Ältere deutsche Literatur  
Institut für Germanistik  
Überseering 35  
22297 Hamburg  
E-Mail: [sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de](mailto:sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de)

*Britta Bußmann*

## Erzählen in den Lücken der Vorlage

### Albrechts ›Jüngerer Titurel‹, Wolframs ›Parzival‹ und das Problem der Plot-Zeit

*Abstract:* Harald Haferland hat die These aufgestellt, dass Zeit in mittelalterlichen Texten nicht als eine von der Handlung unabhängige Zeitleiste erscheine, sondern sich primär in der Abfolge der Ereignisse ausdrücke (BmE [1] 2018, S. 145 und S. 150). Der vorliegende Beitrag diskutiert die These am Beispiel von Albrechts ›Jüngerem Titurel‹. Ansatzpunkt ist dabei, dass die bereits von Wolfram initiierte Parallelführung von ›Parzival‹- und ›Titurel‹-Handlung es Albrecht als Fortsetzer des ›Titurel‹ gestattet, die Handlung des ›Parzival‹ als Orientierungspunkt heranzuziehen und sie mit Ereignissen des ›Jüngerem Titurel‹ abzugleichen. Zeit wird damit zwar nicht als Zeitleiste, wohl aber als Netz von Relationen fassbar.

Begutachteter Beitrag, publiziert im Dezember 2020.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ 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/), d. h. die in ihr publizierten Beiträge dürfen unverändert zu nicht-kommerziellen Zwecken unter Angabe von Autor und Publikationsort weitergegeben und veröffentlicht werden.

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

ISSN: 2568-9967

## 1. Zur Einführung

Am zweiten Morgen nach seinem Aufbruch aus Soltane, kurz nachdem er die unglückliche Jeschute ihres *vingerlîn*[s] und ihres *fürspan*[s] beraubt (›Parzival‹ 132,10f.) und sie in ihrem Zelt zurückgelassen hat, trifft der junge Parzival am Fuß eines Felsens unvermittelt auf seine Cousine Sigune. Sie hält ihren toten Geliebten Schionatulander im Arm und nennt Parzival auf dessen Frage: *wer gap iun ritter wunden?* (›Parzival‹ 138,30) nicht nur den Namen des Mörders, Orilus (›Parzival‹ 141,8f.), sondern offeriert ihm zudem zwei durchaus divergierende Begründungen für die tödliche *tjoste*. Einerseits sei Schionatulander im Dienst für Parzival gestorben, dessen Land er verteidigt habe: *dirre fürste wart durch dich erslagen, / wand er dîn lant ie werte* (›Parzival‹ 141,2f.). Andererseits gibt sie an, dass eine Hundeleine Schionatulander sein Leben kostete und er bei seinem Tod auch ihr, Sigune, diente:

ein bracken seil gap im den pîn.  
in unser zweier dienste den tôt  
hât er bejagt, und jâmers nôt  
mir nâch sîner minne.  
(›Parzival‹ 141,16–19)

In dieser in ihrer Knappheit kryptisch bleibenden Antwort zeichnen sich Umriss einer Vorgeschichte des Paares ab, die Wolfram im ›Parzival‹ nicht weiter verfolgt hat,<sup>[1]</sup> die er aber offenbar im Nachgang in einem zweiten Gralroman auserzählen wollte. Dieser Text, der ›Titulek‹, ist freilich Fragment geblieben. Tatsächlich ausformuliert hat der Eschenbacher lediglich zwei nicht direkt miteinander verbundene Passagen, die allem Anschein nach der Anfangspartie des Romanprojekts zuzurechnen sind.<sup>[2]</sup> Sie erzählen, wie sich Sigune und Schionatulander am Hof in Kanvoleiz ineinander verlieben (Fragment I) und wie Sigune Schionatulander auf die Quest nach der mit

einer mysteriösen Inschrift bestickten Leine des Bracken Gardeviaz schickt (Fragment II).

Wenngleich sich auf dieser Basis nur Vermutungen über den Fortgang des ›Titurel‹ äußern lassen, genügt das Vorhandene, um die intrikate inhaltliche wie zeitliche Verschränkung beider Gralromane sichtbar zu machen. Weil Sigunes und Schionatulanders Begegnung, wie sich erst im ›Titurel‹ herausstellt (›Titurel‹ 37), Folge der nur im vorgängigen ›Parzival‹ erzählten Hochzeit von Herzloyde und Gahmuret ist und Wolfram den tragischen Tod Schionatulanders von vornherein in die ›Parzival‹-Chronologie eingefügt hat, hätte die Haupthandlung des ›Titurel‹ – die unglückliche Liebesgeschichte – wohl parallel zum Schluss von Buch II und zum Beginn von Buch III des ›Parzival‹ verlaufen sollen. Wolframs zeitlich weiter ausgreifender Erstling gibt demnach gleich in mehrfacher Hinsicht den Rahmen für den Nachfolgetext vor (vgl. Lorenz 2002, S. 49). Sowohl bestimmte Schlüsselereignisse (die Hochzeit in Kanvoleiz, der Tod Schionatulanders am zweiten Tag von Parzivals Reise zum Artushof) als auch die ungefähre zeitliche Erstreckung der Liebeshandlung des ›Titurel‹ sind durch den ›Parzival‹ bereits fixiert.<sup>3</sup> Im Detail vorformuliert ist die ›Titurel‹-Chronologie damit aber nicht, vielmehr gestaltet Wolfram den Übergang von Buch II zu Buch III des ›Parzival‹ skizzenhaft und in relativ großer zeitlicher Raffung: Parzivals Jugend in der Einöde Soltane bis zum Aufbruch an den Artushof präsentiert er in wenigen Dreißigern (›Parzival‹ 116,5–129,4). Er siedelt die ›Titurel‹-Handlung also in den narrativen Lücken seines ersten Gralromans an, wobei es sich bei diesem Erzählen in den Lücken des Vorgängertextes gleichzeitig um ein Erzählen ›hinter dem Text‹ oder, anders gesagt, um ein Erzählen außerhalb des narrativen Fokus des ›Parzival‹ handelt. Vom ›Parzival‹ her betrachtet, in dem sich Wolfram in der Kanvoleiz-Partie auf eine äußerst knappe Darstellung von Herzloydes und Gahmurets Ehearrangement konzentriert (›Parzival‹ 101,7–20), verlieben sich Sigune und Schionatulander ungesehen, quasi ›hinter den Kulissen‹, doch wird dieser Erzählstrang im ›Titurel‹-Fragment I in den Vordergrund gehoben.<sup>4</sup> Der ›Titurel‹

und der ›Parzival‹ bilden demzufolge beide die Hintergrundhandlung für den jeweils anderen Text (so nur mit Blick auf den ›Parzival‹ Mohr 1978, S. 103).

Wolfram hat seine Pläne für den ›Titurel‹ nicht vollenden können. Als Fortsetzer der Bruchstücke erbt Albrecht die oben beschriebene Konstellation allerdings für seinen ›Jüngerer Titurel‹ und verstärkt die Parallelführung von ›Parzival‹- und ›Titurel‹-Handlung sogar noch, da er nicht nur die Erzähllücke zwischen dem Ende des zweiten ›Titurel‹-Fragments und der ersten Sigune-Szene des ›Parzival‹ schließt, sondern seine Geschichte über Tschinotulanders<sup>5</sup> Tod hinaus bis zum Auszug der Gralgemeinschaft ins Reich des Priesterkönigs Johannes fortsetzt. Hierfür verfolgt er einerseits Sigunes Schicksal weiter, indem er Wolframs Sigune-Szenen wiedererzählt, ergänzt und miteinander verbindet. Andererseits erhebt er Parcifal nach Tschinotulander zum zweiten *herren der aventure* (›JT‹ 5131,1f.; vgl. insgesamt ›JT‹ 5130–5133) und erzählt dessen Aventiuren während des Zeitsprungs nach der ersten Gawan-Partie (›JT‹ 5571–5807).<sup>6</sup> Dabei greift er auf die Andeutungen über diese Phase zurück, die Wolfram im Prolog des ›Parzival‹-Buchs IX (›Parzival‹ 434,11–30) und in Parzivals Prahlrede vor dem Artushof in Buch XV macht (›Parzival‹ 771,24–772,30). Im Vergleich zu Wolfram wäre daher womöglich zusätzlich mit einer qualitativen Ausweitung der Parallelführung zu rechnen, denn wie das Beispiel der Parcifal-Aventiuren verdeutlicht, stützt Albrecht sich für die Entwicklung der Handlungslinien des ›Jüngerer Titurel‹ explizit auf unausgeführte Erzählkerne des ›Parzival‹ (Lorenz 2002, S. 50). Innerhalb des von Wolfram übernommenen Modells von ›Titurel‹ und ›Parzival‹ als Hintergrundgeschichte des jeweils anderen Textes führt dies zu einer sehr engen Verzahnung, weil vieles von dem, was im ›Jüngerer Titurel‹ passiert, im ›Parzival‹ zumindest schon angesprochen worden ist. Ob Wolfram eine ähnlich engmaschige Verbindung zwischen ›Parzival‹ und ›Titurel‹ geschaffen hätte, ist keineswegs sicher.<sup>7</sup> Bei Albrecht wird man dieses Vorgehen jedenfalls auch als Reaktion darauf werten müssen, dass für den ›Titurel‹ keine separate Quelle

existiert und der Fortsetzer sich so stofflich allein am ›Parzival‹ orientieren konnte.

Selbstverständlich ist die Etablierung zeitlich synchronisierter Parallelhandlungen kein Spezifikum des ›Parzival‹-›Titurel‹-Erzählkomplexes. Dass sich die Handlung punktuell oder für einen Episodenzusammenhang in zwei unterschiedliche Stränge trennt, ist beispielsweise eine Grundbedingung für das für den höfischen Roman typische Erzählmuster der rechtzeitigen Rettung (Störmer-Caysa 2007, S. 125f.). Hartmann von Aue realisiert es etwa in der Entscheidungsszene im ›Armen Heinrich‹, wenn Heinrich sich während der Vorbereitung des Arztes für die Tötung des Mädchens doch noch zum Verzicht auf das Opfer durchringt, oder in Iweins miteinander verstrickten Hilfetaten für Lunete und die Familie von Gawains Schwester (Störmer-Caysa 2007, S. 121–132). Ganz unabhängig von seinem Verhältnis zum ›Titurel‹ ist im ›Parzival‹ der zweite Teil in zwei an die Figuren Parzival und Gawan geknüpfte Handlungsstränge aufgespalten (vgl. Sablotny 2020, S. 67–74; Mohr 1978, S. 103f.; Steinhoff 1964, S. 44–65). Beim ›Jüngeren Titurel‹ liegt jedoch insofern ein Sonderfall vor, als hier eine später gedichtete Erzählung in ihrer Gesamtheit im selben narrativen Universum und zeitgleich zur ›Parzival‹-Handlung angesiedelt ist. Die Mehrsträngigkeit des Erzählens ergibt sich daher erst über die Textgrenzen hinweg und mit zeitlichem Verzug, so dass als Folge der ›Parzival‹ (mit den oben bereits für den ›Titurel‹ diskutierten Einschränkungen) als zeitlicher Rahmen für den ›Jüngeren Titurel‹ dient und dies den Rezipienten bewusst ist. Dies macht den ›Jüngeren Titurel‹ zu einem interessanten, wenngleich in dieser Ausprägung wohl singulären Gegenbeispiel zu der jüngst von Harald Haferland formulierten These, dass im mittelalterlichen Erzählen Zeit »der erzählten Handlung, d. h. dem Plot, nachgeordnet« sei und immer nur dann bestimmt werde, »wenn die Handlung oder der Text/die Gattung es erforder[e]« (Haferland 2018, S. 145). Denn mit der Ereignisfolge des ›Parzival‹ existiert für den ›Jüngeren Titurel‹ gewissermaßen eine vorgängige und unabhängige Zeitleiste, so wie es Haferland nur für modernes Erzählen beschreibt

(Haferland 2018, S. 145), die sich freilich aus einem anderen fiktiven Text ableitet. Neben der in der Forschung mit Blick auf Gleichzeitigkeits-Phänomene üblicherweise aufgeworfenen Frage nach den herangezogenen Synchronisierungstechniken (vgl. etwa Sablotny 2020, S. 67–74, oder Steinhoff 1964, gestützt auf die Terminologie von Zielinski 1901) stellt sich deswegen zusätzlich die Frage, ob und wie der ›Parzival‹ für den ›Jüngeren Titurel‹ als Datierungshilfe fungiert und welche Auffassung von Zeit sich daraus gegebenenfalls ablesen lässt. Beide Aspekte sollen im Folgenden im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen.

## 2. Modulares Erzählen und der Begriff der ›Plot-Zeit‹

Haferlands Thesen zur Zeitdarstellung in mittelalterlichen Erzähltexten stehen nicht für sich allein, sondern sind Teil und Folge seiner Überlegungen zu den grundsätzlichen Unterschieden zwischen mittelalterlichem und modernem Erzählen. Diese macht er hauptsächlich an der verschiedenartigen Organisation der Narration fest: Moderne Erzählungen verfügten in der Regel über ein narratives Kontinuum, d. h. einen den gesamten Text umfassenden, fortschreitend entwickelten Erzählbogen. Mittelalterliche Groß Erzählungen setzten sich hingegen oftmals aus kleineren narrativen Einheiten zusammen, welche »in sich geschlossen« seien und insofern eine zunächst auf sich bezogene Erzähllogik aufwiesen (Haferland 2018, S. 109f., Zitat S. 109). Haferland differenziert in diesem Zusammenhang zwischen Episoden und den sog. ›Modulen‹. Mit diesem von ihm neu geprägten Terminus bezeichnet er solche Erzählsequenzen wie etwa ›Iweins Wahnsinn‹ (vgl. Haferland 2018, S. 120–126), welche »einen Ereignisteilverlauf [behandeln], der aus den Dichtungen nicht hinwegzudenken ist« (Haferland 2018, S. 109). Module ließen sich daher nur bedingt ersetzen und seien positionsfest (Haferland 2018, S. 118). So könne Iweins Wahnsinn zwar nötigenfalls durch ein anderes Krisenelement substituiert werden, die Krise an sich müsse aber geschehen, sonst wäre der Plot irreparabel beschädigt

(Haferland 2018, S. 125f.). Episoden könnten hingegen in einer Handlungskette »leicht von ihrem Platz verrückt«, »vertauscht« oder sogar »ausgetauscht« werden (Haferland 2018, S. 118).<sup>8</sup>

Entscheidend für die hier geführte Diskussion um die Zeitdarstellung ist nun, dass dem episodisch oder modular, jedenfalls blockhaft, organisierten mittelalterlichen Erzählen in Haferlands Überzeugung zusammen mit dem narrativen Kontinuum jene Elemente fehlen, die in modernen Erzählungen darauf abzielen, dass die Rezipienten das narrative Kontinuum mental konstruieren können. Dies seien ausführliche, der jeweiligen Handlungssequenz vorangestellte Ortsangaben, eine genaue Beschreibung der Situation mit all ihren Begleitumständen und eben auch die Etablierung einer nachvollziehbaren, kleinteiligen und ebenfalls vorgängigen Zeitleiste (Haferland 2018, S. 143f.). Haferland folgert:

Sind im Mittelalter Zeit, Raum und Situation der erzählten Handlung, d. h. dem Plot, nachgeordnet und werden je nur angegeben, wenn die Handlung oder der Text/die Gattung es erfordert, so dass ggf. sämtliche derartige Angaben vernachlässigt werden können oder ausfallen, so stellt der moderne Roman sie der Handlung explizit voran. [...] Werden also im Mittelalter erzählte Zeit, erzählter Raum und erzählte Situation vom Plot eingefasst und umfasst, so umfassen sie in der Moderne ihrerseits den Plot. (Haferland 2018, S. 145)

Haferland geht es dabei allerdings um mehr als um das bloße Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein solcher Angaben. Denn selbst wenn mittelalterliche Texte lokale, temporale und situative Spezifizierungen besäßen, würden diese auf andere Art und Weise vermittelt werden als in modernen Texten. Kennzeichen des modernen Erzählens sei die Separierung – Haferland benutzt hierfür das Stichwort der ›Unabhängigkeit‹ – von Orts-, Zeit- und Situationsangaben vom Plot, einerseits durch die Verlagerung der Ver- gabe der entsprechenden Informationen vor den eigentlichen Beginn der Handlungssequenz, andererseits durch das, was Haferland die ›kontingente

Armierung« der Schilderungen nennt: Die Orts-, Zeit- und Situationsdarstellungen enthalten dann auch solche Aspekte, die weder einem rhetorisch vorgeprägten Typus folgen (etwa: *locus amoenus*) noch immer schon unmittelbar notwendig für die Handlung seien. Beides sei hingegen typisch für mittelalterliche Texte (Haferland 2018, S. 146–150).

Bezogen auf das hier interessierende Problem der Zeitangaben heißt das: Während sich in modernen Texten kleinteilige Zeitleisten finden, bei denen identifizierbare Daten genannt und Jahre, Tage sowie gegebenenfalls einzelne Tageszeiten unterschieden und durch kontingente Informationen (z. B. Angaben zum Wetter) konkretisiert werden, gibt es nach Haferland hierfür in mittelalterlichen Texten bestenfalls Ansätze, wie etwa die Tagesfolgen, mit deren Hilfe Wolfram die »Parzival«-Handlung strukturiert. In der Regel fehle dann freilich eine überzeugende Korrelierung von Handlungszeit und Handlungsmenge, so dass den einzelnen Tagen oftmals zu viel Handlung zugewiesen werde (Haferland 2018, S. 151). Überwiegend aber bilde sich die Handlungszeit lediglich durch die Abfolge der Ereignisse ab und werde nicht weiter spezifiziert (Haferland 2018, S. 150). Es ist, so bleibt zu folgern, also primär das Vorwärtsgehen der Handlung, das *dô*, *dô*, *dô* der Erzählung, das das Verstreichen der Zeit andeutet. In diesem Sinn handelt es sich bei der erzählten Zeit in mittelalterlichen Texten um eine Plot-Zeit – ein Begriff, den Haferland selbst nicht benutzt, den aber Anja Becker und Albrecht Hausmann im Titel ihres Panels beim Deutschen Germanistentag 2019, aus dem vorliegender Beitrag hervorgegangen ist, gewählt haben, um seine Ausführungen zusammenzufassen.

Im Detail lässt sich an diesem Befund durchaus Kritik üben. Problematisch erscheint vor allem, dass Haferland seine Argumentation anhand einer Analyse von Gustave Flauberts ›Madame Bovary‹ expliziert, ohne wirklich zu klären, ob dieser Text für die Entwicklung des modernen Erzählens in seiner Gesamtheit einzutreten oder hier gar den Endpunkt dieser Entwicklung zu markieren vermag.<sup>9</sup> Gerade eines der Hauptmerkmale, an denen Haferland die vermeintlich typische Entwicklung modernen Erzählens

festmacht, nämlich die durch ihre Voranstellung erreichte Separierung von Orts-, Zeit- und Situationsbeschreibungen vom eigentlichen Plot, ist zu nächst einmal ein Kennzeichen realistischer Romane und nicht des modernen Erzählens an sich. In vielen Romanen des 20. Jahrhunderts werden die Beschreibungen wieder sehr viel kürzer und/oder verbinden sich mit der Handlung.<sup>10</sup> Sieht man von diesem Punkt ab und konzentriert sich auf Haferlands Beobachtungen zum mittelalterlichen Erzählen, decken sich diese jedoch weitgehend sowohl mit allgemeinen Leseindrücken als auch mit den Maßgaben, welche die zeitgenössischen *Artes versificatoriae* bezüglich der Verwendung von Orts- und Zeitbeschreibungen formulieren. Matthäus von Vendôme, der sich am ausführlichsten zu ihnen äußert, bestätigt insbesondere Haferlands Befund, dass der narrative Nutzen den Einsatz dieser Beschreibungen steuert. Orts- und Zeitbeschreibungen seien häufig überflüssig (*superflua*; ›Ars versificatoria‹ I,110) und sollten weggelassen werden, wenn sie die Aussage nicht unterstützen: *Nisi enim temporis aut loci amminiculo aliquid auditori velimus intimare, supersedendum erit loci descriptioni* (›Denn wenn wir dem Hörer durch [eine Beschreibung] der Zeit oder des Ortes nichts Unterstützendes mitteilen wollen, wird eine Beschreibung des Ortes zu unterlassen sein‹; ›Ars versificatoria‹ I,110). Haferlands Befund kann daher, mit den genannten Abstrichen, als Basis für eine Auseinandersetzung mit der Zeitdarstellung im ›Jüngerem Titulek‹ dienen, zumal er die Herstellung eines temporalen Kontinuums ohnehin stärker mit der Inserierung von Zeitangaben als mit der Beschreibung von Zeitpunkten verbindet.

### 3. Zeit im ›Jüngerem Titulek I: Zeit als messbare Größe

Wendet man sich vor dem Hintergrund von Haferlands Überlegungen zunächst der Frage zu, wie die Kategorie ›Zeit‹ im ›Jüngerem Titulek‹ überhaupt zur Darstellung kommt, bleibt festzuhalten, dass Zeit in einigen Pas-

sagen des Textes durchaus als messbare – d. h. tendenziell als berechenbare – Größe erscheint. Ähnlich wie Haferland es bereits für den ›Parzival‹ beobachtet hat (Haferland 2018, S. 150f.), gehört der ›Jüngere Titurel‹ folglich zu der Gruppe mittelalterlicher Texte, die Ansätze zur Etablierung einer Zeitleiste zeigen (zu den messbaren Daten und Zeitspannen im ›Jüngeren Titurel‹ vgl. Brode 1966, S. 141–152). Albrecht nutzt hierfür verschiedene Strategien. So überbrückt er größere Zeitsprünge durch Generationenfolgen und kombiniert diese Angaben z. T. mit Verweisen auf realweltliche Ereignisse. Zu Beginn seiner Erzählung verfolgt er etwa den Stammbaum der Graffamilie bis zu deren Spitzenahn Senabor zurück, in dessen Lebenszeit die Kreuzigung Christi fällt:

Sin ene [= Senabor] was ein heiden. ob der sit wart getoufet?  
des wart mir nicht bescheiden, wan daz geschach, do Jesus wart verkoufet  
von Judas und erlost di werld mit alle,  
ich meine, di sich vrien mit toufe wolden von Adames falle.  
(›JT‹ 102)

Solche Bezugnahmen auf realweltliche Ereignisse sind im ›Jüngeren Titurel‹ allerdings selten. Im Stammbaum findet sich lediglich für das erste christliche Mitglied der Familie, Senabors Sohn Parille, noch eine solche Datierung. Parille lässt sich zu der Zeit taufen, als Jerusalem durch Vespasian besetzt wurde. Albrecht spielt damit auf den Jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.) an, der 70 n. Chr. mit der Eroberung Jerusalems endete (Neukirchen 2006, S. 97f.; Brode 1966, S. 141):

Do man getouft Parillen, Jerusalem besezen  
wart durch des kuniges willen, des got mit siner pfleg nicht hat vergezzen,  
Vespasion, der drizic stunt dri tusent  
der Juden in Jerusalem het mit heres kreften umbe klusent  
(›JT‹ 109).

In den Schlussteilen des Romans datiert Albrecht den Tod Lohrangrins zudem auf das Jahr 500 n. Chr.: *geburt diu Jesu Kristes fumpf hundert jar*

*do was vor der geschichte* (›JT‹ 6042). Besonders gut fügen sich diese Daten nicht zusammen, da in den Anfangsteilen auch berichtet wird, dass Titurel vierhundert Jahre lang körperlich jung ist wie andere mit dreißig Jahren (*er sol vier hundert jar noch sin der jugende / sam eteslicher drizik;* ›JT‹ 266,3f.)<sup>11</sup> und erst nach dem Tod seiner Frau Richaude aus Trauer anfängt zu altern (›JT‹ 468f.). Die Gesamtzeitspanne, die die erzählte Zeit des ›Jüngeren Titurel‹ abdeckt, müsste demzufolge eigentlich länger sein als fünfhundert Jahre. Man könnte daher vermuten, dass die Zeitangaben eher symbolischen Charakter haben und anzeigen sollen, dass das Erzähluniversum grundsätzlich in der realen Welt anzusiedeln ist (kritisch auch Brode 1966, S. 142 und S. 151f.).

Aus dem ›Parzival‹ übernimmt Albrecht zudem die Technik, zentrale Handlungsabschnitte in Tagesfolgen aufzuschlüsseln (Brode 1966, S. 152f. und S. 160) und zunächst unbestimmt bleibende Zeitspannen durch Figuren oder den Erzähler nachrechnen zu lassen (vgl. für den ›Parzival‹ Haferland 2018, S. 150f.; Bumke 2004, S. 200f.; zur Zeitdarstellung im ›Parzival‹ grundlegend: Weigand 1938). Wenn Ekunat als eigentlicher Empfänger des Gardivias und des Brackenseils in der Gerichtsverhandlung, die am Artushof um den rechtmäßigen Besitzer von Bracke und Leine geführt wird, angibt, dass der Hund ihm *vore gester* (›JT‹ 1466,2) entlaufen sei, dann kann das Publikum diese Angabe unmittelbar nachvollziehen. Es hat nämlich Tschinotulanders Suche nach Gardivias bis zu diesem Zeitpunkt vorgeführt bekommen. Die Rezipientinnen und Rezipienten wissen daher, dass Sigune und Tschinotulander den Hund noch am Tag seines Entlaufens finden (*Er was ouch Ekunate des tages alerst entrunnen;* ›JT‹ 1204,1) und dass Tschinotulander die Verfolgung des wiederum flüchtigen Tieres sofort aufnimmt und seit Suchbeginn zwei Nächte im Wald verbracht hat (vgl. ›JT‹ 1167–1368; Tag 1: ›JT‹ 1167–1308; Tag 2: ›JT‹ 1309–1368). Schon im Zusammenhang mit dieser Szene kommentiert der Erzähler, dass das Paar durch den Fund des Hundes *leit [...] / und not gen zweinzic jaren* erleben

werde (›JT‹ 1170,3f.). Zumindest in ihrer Größenordnung wird diese Information bestätigt, wenn Sigune Parcifal bei ihrem dritten Treffen berichtet, dass sie und Tschinotulander einander nahezu zwanzig Jahre lang geliebt haben (*gen zweinzic jaren*; ›JT‹ 5487,4).<sup>12</sup>

Albrecht handhabt diese Gliederungselemente freilich im Ganzen weniger souverän als Wolfram. Hierzu gehört, dass er im Vergleich zum Eschenbacher zu unpräziseren Zeitangaben neigt. Im ›Jüngerem Titurel‹ fehlen z. B. auf den Tag genaue Berechnungen, wie sie Trevrizent im ›Parzival‹ anstellt: Dieser kann seinem Neffen im Detail aufzeigen, dass zwischen ihrer ersten Begegnung in Buch V und ihrer zweiten Begegnung in Buch IX viereinhalb Jahre und drei Tage vergangen sind (*fünfthalp jâr unt drî tage*; ›Parzival‹ 460,22). Vor allem aber fällt es Albrecht schwer, einzelnen Zeitabschnitten realistische Handlungsmengen zuzuordnen. Einzeltagen mutet er vielfach viel zu viel an Handlung zu. So kann Tschinotulander Sigune nach dem Verlust des Brackenseils nach Kanfoleis begleiten, sich für die anstehende Quest nach der Leine ausrüsten, von Sigune verabschieden, in den Wald zurückkehren und die Spur des Hundes aufnehmen, bevor es das erste Mal Nacht wird (›JT‹ 1222–1306). Dass einzelnen Tagen »eine Geschehensmasse von z. T. unwahrscheinlichem Umfang« aufgebürdet wird, kritisiert Haferland allerdings auch mit Blick auf Wolfram (Haferland 2018, S. 151). Das Problem scheint mir bei Albrecht indes noch verschärft zu sein.

Umgekehrt hat Albrecht aber auch Schwierigkeiten, für größere Zeitspannen genug Handlung zu generieren: Orientiert man sich an der von Sigune genannten Frist von fast zwanzig Jahren für die Dauer ihrer Liebesbeziehung zu Tschinotulander (vgl. ›JT‹ 5487,4), ist von einer Aventure-Phase von deutlich mehr als zehn Jahren auszugehen: Zur Errechnung muss lediglich die im ›Jüngerem Titurel‹ indes in ihrer zeitlichen Erstreckung nicht genau spezifizierte Phase bis zur Brackenseil-Szene abgezogen werden. Albrecht füllt diese Spanne im Wesentlichen durch drei Kriege – Tschinotulanders Orientfahrt, den Krieg gegen Orilus und Lehelin um Parcifals Erbländer und den in diesen Konflikt eingelagerten Krieg zwischen

Artus und Lucius –, welche er aber nicht in einer Weise präsentiert, dass sie eine so lange Zeit zu überbrücken scheinen (vgl. Brode 1966, S. 152f.). Verantwortlich für diesen Eindruck ist primär der Umstand, dass Albrecht weitestgehend auf geeignete explizite Zeitangaben (z. B. Jahreszählungen) verzichtet<sup>13</sup> und die Dauer der Kriege vorwiegend indirekt thematisiert, etwa durch den Hinweis auf die Kriegsmüdigkeit von Tschinotulanders Gefolgsleuten (vgl. ›JT‹ 471of.).

Letztlich fehlt dem ›Jüngeren Titurel‹ demnach eine überzeugende Korrelation zwischen der zeitlichen Mikrostruktur, d. h. den Tagesfolgen, mit deren Hilfe Albrecht zentrale Erzählsequenzen untergliedert, und einer zeitlichen Makrostruktur, die die Gesamtlänge eines Handlungsabschnitts angeben würde. Hinzu kommt, dass mögliche Zeitsprünge nicht – oder nur rudimentär – angezeigt werden (Brode 1966, S. 153). Schon zu Beginn der Aventure-Handlung ist beispielsweise ein solcher im Text bestenfalls angedeuteter Zeitsprung zu vermuten: Sigune und Tschinotulander treffen auf den Hund Gardivias, als sie auf dem Rückweg von einem Besuch in Soltane sind, den sie deswegen unternommen haben, weil sie Herzeloude und den kleinen Parcifal *in so langen ziten nie gesehen* (›JT‹ 1152,3). Der Besuch knüpft allerdings im Erzählerbericht unmittelbar an Tschinotulanders Schwertleite an (›JT‹ 1117–1151), die wiederum direkt auf Herzeloudes Abreise nach Soltane folgt (vgl. ›JT‹ 1116), ohne dass klar wird, was *in so langen ziten* an dieser Stelle meint. In der Besuchs-Szene selbst wird Parcifal als *jung[ ]* (›JT‹ 1157,1) und *nach des libes cleine* (›JT‹ 1159,2) bezeichnet; Tschinotulander kann ihn noch auf dem Arm tragen (›JT‹ 1160,1). Er ist also im Säuglings- oder im Kleinkindalter, so dass, sollte hier tatsächlich ein Zeitsprung angedacht sein, dieser höchstens ein oder zwei Jahre überbrücken könnte (vgl. ähnlich Brode 1966, S. 142f.).

Fasst man die bisherigen Beobachtungen zusammen, scheint der ›Jüngere Titurel‹ zumindest auf den ersten Blick Haferlands eingangs zitierten Befund zu bestätigen und keineswegs, so wie in der Einleitung angedeutet, als Gegenbeispiel zu seinen Thesen zu fungieren: Obwohl es Versuche gibt,

der Erzählung eine Zeitleiste zu unterlegen, bleiben diese oberflächlich (vgl. Brode 1966, S. 152f.). Nimmt man die Messbarkeit der Zeit zum Maßstab, überwiegt daher insgesamt eine durch den Plot gesteuerte Zeitdarstellung, die das Verstreichen von Zeit zwar in der Abfolge der erzählten Ereignisse abbildet, die tatsächliche Dauer der einzelnen Handlungsschritte aber oftmals nicht oder nur unzureichend konkretisiert (vgl. Haferland 2018, S. 150). Es ist nicht ganz auszuschließen, dass die Ansätze zur Entwicklung einer Zeitleiste, vor allem die Tagesgliederungen, primär dem Umstand geschuldet sind, dass Albrecht sich an den im ›Parzival‹ eingesetzten Strukturmitteln orientiert. Solche Übernahmen gibt es im ›Jüngerem Titurel‹ immer wieder, weil Albrecht mit ihrer Hilfe planvoll den Eindruck der Identität der Erzählerfiguren von ›Parzival‹ und ›Jüngerem Titurel‹ erzeugt. Albrecht inszeniert sich in seinem Text nämlich gerade nicht als fremder Fortsetzer der ›Titurel‹-Fragmente. Stattdessen übernimmt er über weite Strecken seines Romans die Wolfram-Rolle, erzählt also unter dem Namen seines Vorgängers, und behauptet, nicht den ›Titurel‹ fortzuführen, sondern als Wolfram mit der Erzählung des ›Titurel‹ den ›Parzival‹ neu zu erzählen, um die Verständnisschwierigkeiten seines durch die Komplexität des ›Parzival‹ überforderten Publikums auszuräumen (siehe zu dem Problem grundlegend Neukirchen 2004; vgl. überdies Neukirchen 2006, S. 41–92; Bußmann 2011, S. 11–13 und S. 141–153):

Die fluge dirre spelle für den tumben lüten  
für oren gar zu snelle. durch daz müz ich hie wortlich bedüen,  
iz lat sich sanfter danne hasen vahn,  
ich mein, di sint erschellet: an süche bracken mac man iz ergahn.  
(›JT‹ 50)

#### 4. Zeit im ›Jüngerem Titurek II: Zeit als Relation

Die Zeitdarstellung einzig und allein daraufhin zu befragen, ob sie durch die Inserierung von Daten oder durch die Definition von Zeitspannen untergliedert ist und ob man diese an einen unabhängigen Kalender zurückbinden kann, führt für den ›Jüngerem Titurek‹ allerdings in gewisser Weise in die Irre. Denn durch die in der Einleitung bereits thematisierte besondere Konstellation, die durch den Zusammenhang von ›Parzival‹- und ›Titurek‹-Handlung entsteht, verfügt Albrecht über ein weiteres Mittel, um Zeit zu verdeutlichen: den Abgleich mit der ›Parzival‹-Handlung, d. h. die Synchronisierung einzelner Ereignisse des ›Jüngerem Titurek‹ mit solchen im Vorgängertext.

Dass sich hier für den Nachfolgeroman Darstellungsmöglichkeiten ergeben, deutet sich bereits in Haferlands Überlegungen zur Zeit im ›Parzival‹ an. Am Beispiel der Beschreibung des Morgens, an dem Parzival zum Gral berufen wird (›Parzival‹ 774,28–778,12), arbeitet er heraus, dass den Zeitschilderungen des Eschenbachers zwar in der Regel kontingente Situationsfaktoren fehlen, die den jeweils beschriebenen Tag zu einem bestimmten Tag machen würden, dass es sich bei ihm aber – wie das für alle Erzähltexte gilt – selbstverständlich trotzdem um einen »bestimmte[n] Tag im Rahmen des Plots« handele (Haferland 2018, S. 154f., Zitat S. 155). Das heißt jedoch auch: Spätestens dann, wenn der ›Parzival‹ durch den ›Titurek‹ bzw. den ›Jüngerem Titurek‹ ergänzt wird, wird die Frage nach der durch Situationsfaktoren etablierten Kontingenz obsolet. Aus Sicht des zweiten Gralromans nämlich, so könnte man argumentieren, ersetzt die Verbindung der einzelnen Zeitabschnitte mit bestimmten Handlungselementen in gewisser Weise immer schon die Ausstattung mit kontingenten Beschreibungselementen. Unabhängig davon, ob der Tag der Gralberufung als typischer, strahlender Sonntag geschildert wird oder nicht – es gibt nur den einen Tag, an dem Parzival zum Gral gelangt und die erlösende Frage stellt. Mindestens im

Rückblick wirkt die Handlung also als Kontingenz erzeugendes, aussonderndes Element. Im ›Parzival‹ wird dieser Effekt sogar vorgeführt: Der Ausgangspunkt für Trevrizents Berechnung der Zeitspanne zwischen dem ersten und zweiten Aufeinandertreffen mit Parzival ist dessen Frage, wie lange es her sei, dass er den Eid für Jeschute geleistet und dabei Trevrizents Lanze gestohlen habe (*wie lanc ist von der zîte her, / hêr, daz ich hie nam daz sper?*; ›Parzival‹ 460,17f.).

Rein technisch legt Albrecht die Verweise auf den ›Parzival‹ dabei z. T. ähnlich an wie die schon vorgeführten Abgleiche der Handlung des ›Jüngeren Titurel‹ mit der Weltgeschichte, nur dass er statt realweltlichen Ereignissen nun solche der Erzählwelt referentialisiert und durch den Anschluss mit *dô* als zeitgleich zu einem Ereignis des ›Jüngeren Titurel‹ kennzeichnet. Die Heidin Ekuba erteilt Artus und Ginover beispielsweise weitere Auskünfte über Parcifals Halbbruder Feirefiz und seine Frau Secundille, als Parcifal nach der Anklage durch die Gralbotin Kundrie vom Plimizoel wegretet: *wan Ekuba wart iz dem kunige sagende / und ouch der kuniginne, do Parcifal sin ors was dannen tragende* (›JT‹ 5299,3f.; vgl. ›Parzival‹ 333,1–15). Vielfach flicht Albrecht die Anspielungen auf den ›Parzival‹ freilich auch ein, ohne sie in der beschriebenen Weise explizit als Datierung zu markieren. Dennoch wird in solchen Fällen natürlich eine zeitliche Relation zwischen der Handlung beider Romane hergestellt. Als Sigune Herzeloude während Tschinotulanders Orientfeldzug z. B. ein zweites Mal in Soltane besucht, ist Parcifal inzwischen alt genug, um – wie bei Wolfram berichtet – mit Bogen und Bolzen Vögel zu jagen: *der was nu so gewahsen, daz er bogel unde poltzel kunde howen* (›JT‹ 4443,4; vgl. ›Parzival‹ 118,4–7).

Ebenso wie die Tagesgliederung geht die Technik der Relationsbildung zwischen ›Parzival‹ und ›Titurel‹ zumindest dem Prinzip nach auf Wolfram zurück. Der Eschenbacher lässt nämlich zu Beginn des ›Titurel‹ die Erzählung von Sigunes Jugend in die ›Parzival‹-Handlung einmünden, indem er das um Herzeloydes Hand veranstaltete Turnier von Kanvoleiz erwähnt (*unze ir minne wart gedient vor Kanvoleiz mit den speren hurteclliche*;

›Titurel‹ 35,4) und im Anschluss die Handlung des ›Parzival‹-Buchs II skizziert:

Wie Gahmuret schiet von Belakänen  
 unt wie er werdecliche erwarp die swester Schoysîänen  
 unde wie er sich enbrach der Francoisine,  
 des wil ih hie gewîgen unt iu künden von magetlicher minne.

(›Titurel‹ 37)

Wie das Beispiel zeigt, nutzt Wolfram den Abgleich zwischen ›Parzival‹- und ›Titurel‹-Handlung also nicht nur als Datierungshilfe, sondern überdies dazu, Zeitsprünge zu signalisieren.<sup>14</sup> Der Verzicht auf eine erneute Wiedergabe von Gahmurets Werbung um Herzeloide, die er im ›Parzival‹ bereits erzählt hat, und die Ankündigung, stattdessen von *magetlicher minne* (›Titurel‹ 37,4) berichten zu wollen, bedeutet schließlich immer schon, zusammen mit dem Erzählinhalt auch erzählte Zeit auszulassen: Die Liebesgeschichte von Sigune und Schionatulander beginnt erst in der Phase nach der Hochzeit von Gahmuret und Herzeloide, als Schionatulander in Gahmurets Gefolge nach Kanvoleiz gekommen ist (vgl. ›Titurel‹ 40 und 46f.).

Als Teil des ›Titurel‹ ist diese Strophe zugleich Teil des ›Jüngerer Titurel‹, so dass Albrecht Wolframs Zeitsprung-Technik direkt in seinen Roman inkorporiert. Er ahmt sie dann im weiteren Verlauf des ›Jüngerer Titurel‹ nach und verwendet in ähnlicher Weise wie Wolfram Anspielungen auf Ereignisse des ›Parzival‹, um innerhalb der Erzählung vorspulen zu können.<sup>15</sup> So fasst Albrecht Wolframs drittes Treffen zwischen Parzival und Sigune, welches in der Chronologie des ›Jüngerer Titurel‹ bereits die vierte Begegnung von Parcival mit seiner Cousine ist, nur knapp zusammen und schließt mit der Bemerkung: *wie er bi ir und Trefizent nu were / und ander sin geverte, daz seit ein ander bûch mit gantzem mere* (›JT‹ 5850,4). Aufgrund der vage bleibenden Formulierung *und ander sin geverte* ist nicht ganz klar, wie weit Albrecht den Zeitsprung über Buch IX des ›Parzival‹ hinaus ausdehnt, zumal er direkt im Anschluss mit Sigunes Tod (›JT‹ 5851–5869) und Ekunats finalem Zweikampf gegen Orilus (›JT‹ 5870–5922)

Ereignisse erzählt, die irgendwann innerhalb der von den ›Parzival‹-Büchern X–XV abgedeckten Zeitspanne stattfinden müssen. Wichtiger als eine genaue chronologische Platzierung ist für Albrecht allerdings, diese beiden Ereignisse mit Parcifals Schicksal zu verknüpfen, indem er sowohl Sigunes Sterben als auch Ekunats Sieg mit Parcifals Berufung zum Gral verbindet, sie also auf das Ende des von ihm überbrückten Zeitabschnitts bezieht. Den Bericht über Sigunes Tod beginnt er daher mit der Klage darüber, dass sie Anfortas Erlösung durch Parcifal nicht mehr erlebt hat (*Biz daz er kumt zem grale und Anfortas was gebende / mit vrage sunder twale gesuntheit, we, daz si doch nicht diu lebende / Sigune was, so wer ir leit geringet!*; ›JT‹ 5851,1–3); die Erzählung von Ekunats Sieg über Orilus beschließt der Hinweis, dass Ekunat von Parcifals Berufung zum Gral erfährt, als er sich am Artushof von seinen schweren Kampfwunden erholt (*Biz Ekunat geheilde, im kom ein liebez mære / von Artus unvermeilde, wie Parcifal der klar zem grale were / herr und vogt und Anfortas genesende*; ›JT‹ 5921,1–3). Offenbar kommt es Albrecht primär darauf an, die Haupthandlungen beider Romane – nämlich die Gralsuche und die Brackenseil-Handlung – zu einem parallelen Ende zu führen: Ekunat trägt das Brackenseil im finalen Kampf gegen Orilus als Helmzier; es wird vollständig zerstört (›JT‹ 5886f.) (vgl. zur Zerstörung als Endpunkt der Aventure des Brackenseils Neukirchen 2006, S. 255). Alles, was danach passiert (Lohrangrins Aussendung,<sup>16</sup> die Übersiedlung der Gralgemeinschaft nach Indien; ab ›JT‹ 5999), hat schon im ›Parzival‹ gleichsam Epilog-Charakter (vgl. zum ›Parzival‹-Schluss und seinen Irritationsmomenten Bumke 1991), daran ändert sich im ›Jüngerer Titurel‹ nichts.<sup>17</sup>

Eng sind beide Romane naturgemäß auch bei der Schilderung des Zweikampfes von Orilus und Tschinotulander miteinander verzahnt, da das Resultat dieses erst im ›Jüngerer Titurel‹ auserzählten Ereignisses – Tschinotulanders Tod – bereits im ›Parzival‹ Thema ist und Sigune hier als um Schionatulander Trauernde zur Wissensvermittlerin für Parzival wird.

Wenngleich der tödliche Zweikampf bei Wolfram außerhalb des Erzählfokus liegt, umkreist der Eschenbacher ihn mehrfach, weil Orilus und Sigune ihre Version des Geschehenen gegenüber Jeschute und Parzival darlegen (vgl. ›Parzival‹ 135,20–24 und 141,2–24). Inhaltlich sind damit zwar keineswegs alle Fragen bezüglich der *tjoste* ausgeräumt,<sup>18</sup> die zeitliche Verortung ist jedoch weitestgehend geklärt: Parzival findet die schlafende Jeschute im Zelt, als Orilus sie für einen morgentlichen Ausritt allein gelassen hat (*dâ si der wirt al eine liez*; ›Parzival‹ 130,20), bei dem er auf Schionatulander trifft, mit ihm kämpft und ihn tötet (*als hiute morgen, dô ich streit / und eine fürsten frumte leit*; ›Parzival‹ 135,21f.). Kurz nachdem Parzival mit samt Jeschutes Ring und Spange davongeritten ist, kehrt Orilus zurück (*eine wîle*; ›Parzival‹ 132,26). Schionatulander stirbt folglich wahrscheinlich ungefähr zur selben Zeit, als Parzival sich bei Jeschute aufhält (vgl. Parshall 1981, S. 97), wobei Wolfram auf eine noch detailliertere Klärung der zeitlichen Zusammenhänge verzichtet.

Die schon von Wolfram initiierte Parallelführung von Zweikampf und Ringraub ist für Albrechts Text von entscheidender Bedeutung, denn sie liefert ihm das Argument, um Tschinotulanders Niederlage gegen Orilus rechtfertigen zu können: In der Forschung wird dies für Wolfram in der Regel als weniger problematisch empfunden, weil Orilus kampferfahrener ist als der junge Schionatulander – dieser sei, wie Ebenbauer anmerkt, »der Herausforderung [der Brackenseil-Suche] nicht gewachsen« (Ebenbauer 1979, S. 379; siehe zudem Lorenz 2002, S. 237).<sup>19</sup> Albrecht hat seinen Tschinotulander hingegen zum eigentlich unbesiegbaren Helden stilisiert, der überdies schon mehrfach erfolgreich gegen Orilus gekämpft hat. Bei ihrem letzten Aufeinandertreffen hat nur Jescutes Intervention den Tod seines Kontrahenten verhindert (›JT‹ 4933–4940). Albrecht ist daher unter größerem Zugzwang, Tschinotulanders Niederlage zu erklären. Hierzu entwickelt er die Vorstellung des glücksbringenden *saelde*-Goldes, aus dem Jescutes Ring und Spange besteht. Nur solange Parcifal diese noch nicht gestohlen hat, kann Orilus Tschinotulander besiegen (Ebenbauer 1979,

S. 379–385; zur allgemeinen Diskussion um diese Konstruktion und zur damit verbundenen Frage nach Tschinotulanders Verschuldung seines Todes vgl. Lorenz 2002, S. 237–255, sowie Neukirchen 2006, S. 223–246). Für Albrecht genügt es daher nicht, eine generelle Parallelisierung von Ringraub und Zweikampf vorzunehmen, er muss den Ablauf beider Szenen detaillierter aufeinander abstimmen und festlegen, dass der tödliche Schlag geschieht, bevor Parzival in Jeschutes Zelt eindringt und der unsanft Geweckten beide Schmuckstücke nimmt (›Parzival‹ 131,15–18). Tschinotulanders Tod hätte, wie der Erzähler des ›Jüngerer Titurel‹ klagt, demzufolge vermieden werden können, hätte der Kampf nur ein wenig länger gedauert:

Mit clag ich aber varende bin Graswalder vogete,  
daz sich alhie niht sparende diu tjoste was und sich niht langer zogete  
an der lenge gen einer halben mile:  
diu kraft der stein, des golde wer disehalp gevallen an die zile.

Jescute niht erkande die edelkeit so güte.  
ein jungelinc si pfande dar an, was si iz het in swacher hûte  
alzehant, do ditze was geschehende.  
ey furst zu Graswaldan, so müst er dir des siges sin der jehende!  
(›JT‹ 5093f.)

So effektiv Albrecht die ›Parzival‹-Referenzen zur Zeitdarstellung einzusetzen weiß, das Verfahren steht ihm nicht überall zur Verfügung. Auf das Romanganze des ›Jüngerer Titurel‹ bezogen variiert schließlich die Dichte an Informationen, die Albrecht dem ›Parzival‹ entnehmen kann, weil der Aventure-Teil des ›Jüngerer Titurel‹ mit dem Ende von Buch II und dem Beginn von Buch III synchron zu gerade jenen Partien des ›Parzival‹ verläuft, die Wolfram nur skizzenhaft auserzählt. Detaillierte Bezugspunkte bieten sich daher erst für die Zeit nach dem Tod von Tschinotulander an, wenn Albrecht die Geschichte parallel zur Aventure-Phase des ›Parzival‹ führen kann. Albrecht muss das Verfahren demzufolge ergänzen. Wie bereits in der Einleitung diskutiert, wertet er hierzu einerseits die Vorgeschichten

für Figuren aus, die Wolfram in Dialogen, Erzählerbemerkungen und Figurenberichten in den ›Parzival‹ inseriert, und integriert diese Vorgeschichten in die Handlung des ›Jüngeren Titurel‹. Durch die Synchronisierung mit dem ›Parzival‹ schreibt Albrecht den ›Jüngeren Titurel‹ andererseits in jene allumfassende Erzählwelt – und mithin auch in deren innerweltliche Chronologie – ein, die Wolfram geschaffen hat, als er seinen Gralroman als Teil eines alle Artusromane miteinander verbindenden arthurischen Erzähluniversums konzipiert hat. Der ›Jüngere Titurel‹ ist dadurch über die Bezugnahmen auf den ›Parzival‹ hinaus mit anderen Texten, insbesondere mit demjenigen Hartmanns, verbunden, zumal Albrecht die interne Chronologie des von Wolfram kreierten Erzähluniversums nicht nur aufgreift, sondern weiter ausbaut. Während der Eschenbacher sich vor allem darauf konzentriert, die ›Erec‹-Handlung als Teil der Vorgeschichte des ›Parzival‹ zu etablieren, da er sie chronologisch der Elterngeneration von Schionatulander zuordnet, dessen Onkel und Vater im Sperberkampf bzw. im Kampf gegen Mabonagrín gestorben sind (›Parzival‹ 178,11–26), integriert Albrecht beispielsweise auch die ›Iwein‹-Handlung in die Erzählwelt. So heiraten Laudine und ihr erster Mann Askalon auf dem großen Hoffest von Floritschanze, das sich an Tschinotulanders vergebliche Suche nach Gardivias anschließt: *Die schönen Laudulie, di gap man Ascalone, / [...], der Kalocrianden da so schone / hinderz orse valte bi dem brunnen* (›JT‹ 1782,1–3). Die Formulierung im Präteritum legt nahe, dass die *tjoste* zwischen Askalon und Kalogrenant bereits stattgefunden hat; der Kampf zwischen Askalon und Iwein ist aber (wie es angesichts der gerade erst stattfindenden Heirat von Askalon und Laudine nicht anders sein kann) noch als zukünftig zu denken: *Durch die [Laudine] da bi dem brunnen sit uber lank ein striten / her Ywein müst erkunnen* (›JT‹ 1645,1f.). Für diese Angaben beachtet Albrecht demzufolge auch die relative Chronologie zwischen ›Erec‹ und ›Iwein‹. Letzterer behandelt schließlich ebenfalls bereits den ›Erec‹ als Vorgeschichte der eigenen Figuren.

## 5. Schlussfolgerungen

Weil mit dem ›Parzival‹ derjenige Roman der Paarkonstellatation ›Parzival – ›Titurel‹ zuerst gedichtet worden ist, dessen narrativer Schwerpunkt auf den in der Diegese zeitlich später angeordneten Handlungsteilen liegt, wird die Plot-Zeit des ›Parzival‹ immer schon zur zeitlichen Vorgabe für den ›Titurel‹ und damit auch für dessen Fortsetzung, den ›Jüngeren Titurel‹. Albrecht kann die Ereignisse des ›Parzival‹ daher als Orientierungspunkte für die Zeitdarstellung seines eigenen Roman heranziehen, da die mit den Ereignissen verbundenen Zeitabschnitte selbst in den Fällen, in denen Wolfram keine Zeitleisten einsetzt, durch die ›Parzival‹-Handlung konkretisiert und damit einzigartig geworden sind. Man weiß über den Tag von Schionatulanders Tod aus dem ›Parzival‹ zwar nichts, außer dass es der zweite Tag von Parzivals Reise an den Artushof ist, als Schionatulanders Todestag ist er aber unverwechselbar.

In der Terminologie von Haferland könnte man folglich womöglich den gesamten ›Parzival‹ in seinem Verhältnis zum ›Jüngeren Titurel‹ als eine »voranstehende, nach vorn ausgerückte« Klärung von zeitlichen, räumlichen und situativen Zusammenhängen der gemeinsamen Erzählwelt beider Romane beschreiben (Haferland 2018, S. 145). Dies ist aber noch zu erweitern: Durch die intertextuelle Verknüpfung mit den hartmannschen Artusromanen weist die Erzählwelt des ›Parzival‹-›Titurel‹-Komplexes schließlich bereits bei Wolfram über sich hinaus und Albrecht dehnt dieses Erzähluniversum noch zusätzlich aus, indem er quasi jeden zu seiner Zeit bekannten höfischen Roman in es integriert. Obwohl die Verbindung zwischen diesen Einzeltexten – und als Konsequenz auch die Kreation des Erzähluniversums – eigentlich erst auf Wolfram und Albrecht zurückgeht, suggerieren beide, dass das Gesamterzähluniversum in seiner Existenz vorgängig ist. Dieses Gesamterzähluniversum regelt das zeitliche Verhältnis der einzelnen Texte und (zumindest der Fiktion nach) die textinterne Chronologie. Augenfällig wird das insbesondere in der Zeitsprung-Technik, die Wolfram und

Albrecht einsetzen: Wenn sie die Rezipientinnen und Rezipienten auffordern, die Handlung aus dem Gegentext zu ergänzen (etwa: *wie er bi ir und Trefizent nu were / und ander sin geverte, daz seit ein ander bûch mit gantzem mere*; >JT< 5850,4), dann appellieren sie nicht nur an das literarische Vorwissen des Publikums. Sie signalisieren vielmehr zudem, dass ›Parzival‹ und ›(Jüngerer) Titurel‹ nicht autark sind, sondern jeweils Ausschnitte einer Gesamtgeschichte bieten, die vollständig nur in der Zusammenschau ihrer Teile rezipierbar ist.

Folge der von Albrecht genutzten Technik des Abgleichs der Handlung des ›Jüngerer Titurel‹ mit der des ›Parzival‹ ist, dass Zeit in seinem Roman nicht – oder zumindest nicht zuvorderst – als Zeitstrahl funktioniert, d. h. sie besteht nicht aus einer Aneinanderreihung von Daten und Zeitabständen, die man linear anordnen könnte. Zeit in Albrechts Darstellung ist vielmehr zuvorderst ein Netz aus zueinander in zeitlicher Relation stehenden Ereignissen. Einen Strang dieses Netzes – denjenigen, der für den ›Jüngerer Titurel‹ besonders wichtig ist –, bildet die Abfolge der Ereignisse des ›Parzival‹; das gesamte Netz aber setzt sich aus den Handlungen aller Romane zusammen, die demselben Erzähluniversum angehören wie ›Parzival‹ und ›Jüngerer Titurel‹. Dieses Netz wird letztlich dadurch zusammengehalten, dass Zeit auf allen Ebenen gleich abläuft, unabhängig davon, ob man die Haupt- oder Nebenhandlungen betrachtet. In dem Zueinander von ›Parzival‹- und ›(Jüngerer) Titurel‹-Handlung wird dies plastisch nach außen gekehrt, aber bereits im ›Parzival‹ allein zeigt der Wechsel zwischen Parzival- und Gawan-Teilen dieses Faktum ebenso an wie der Umstand, dass »manche[ ] Nebenfiguren [...] ein nicht weiter besprochenes Leben ›jenseits‹ des Textes zu führen scheinen« (Stock 2007, S. 19f.), dessen Spuren offenbar werden, wenn sie wieder innerhalb der ›Parzival‹-Handlung erscheinen (am Beispiel der ›Sigune‹-Figur erörtert das Braunagel 1999, vgl. etwa S. 9 und S. 26–29; siehe überdies Parshall 1981, S. 41–43).

In seiner Auseinandersetzung mit der Zeitdarstellung in mittelalterlichen Texten konzentriert sich Haferland vor allem auf die Etablierung von

Zeitleisten als Anzeichen dafür, dass Zeit eine unabhängig vom Plot entwickelte Einheit ist. Das Phänomen zeitlich synchronisierter Parallelhandlungen und der mit ihnen verbundenen Frage, inwiefern sie Zeit als ebendurchstoßenden Faktor konfigurieren, blendet er hingegen weitestgehend aus. Dabei gilt dem Umgang mittelalterlicher Autoren mit Vorder- und Hintergrundgeschehen grundsätzlich schon sein Interesse. Er merkt in diesem Zusammenhang an, dass mittelalterliche Texte dazu tendieren, das Vordergrundgeschehen gegenüber dem Hintergrund zu isolieren (Haferland 2018, S. 135f.). Hierzu gehört dann freilich oftmals auch, dass das von Stock erwähnte ›Leben der Nebenfiguren jenseits des Textes‹ ein potentielles bleibt (vgl. Stock 2007, S. 20), das nie in den Vordergrund gehoben wird: Solche Figuren erleiden Zeit gerade nicht; wenn sie mehrfach auftauchen, scheinen sie unverändert. Dass das bei Albrecht und schon bei Wolfram anders ist, könnte man mindestens als entscheidenden Zwischenschritt auf dem Weg hin zur Etablierung einer vom Plot unabhängigen Zeitdarstellung einstufen.

## Anmerkungen

- 1 In den Sigune-Szenen des ›Parzival‹ gibt es keine weiteren Erklärungen bezüglich der Vorgeschichte des Paares. Sigune vermittelt Parzival Wissen über den Gral; auf das Brackenseil oder Schionatulanders Dienstverhältnis zu Parzival geht sie nicht mehr ein.
- 2 Auf Grundlage der beiden erhaltenen Textstücke lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen, was Wolfram für den ›Titurel‹ plante. In der Forschung werden der Grad der Fertigstellung (Handelt es beim ›Titurel‹ um ein Fragment oder ist der Text schon mit den beiden gedichteten Partien vollendet?) und der mögliche Inhalt (Neben der Brackenseil-Quest auch Einbezug der Anschouwe-Lalander-Fehde oder nicht?) kontrovers diskutiert. Einen guten Überblick über die wesentlichen in diesem Zusammenhang vertretenen Positionen bietet Lorenz 2002, S. 35–49. Ich selbst neige wie sie (Lorenz 2002, S. 37) der Ansicht zu, dass der Text unabgeschlossen ist. Das Anfangswort des zweiten Fragments, [s]us (›Titurel‹ 137,1), hat – wie

bereits Rahm herausgestellt hat – »deutlich aufnehmende Funktion« (Rahm 1958, S. 68). Dies legt nahe, dass es sich bei der Handlungslücke zwischen Fragment I und II auch um eine Textlücke handelt. Hinsichtlich der Gattungsfrage nehme ich wie Ruh an, dass Wolfram einen zweiten Gralroman entwickeln wollte (»Es zeichnen sich die Umrisse einer großen Dichtung, keines novellenartigen oder balladesken Gebildes ab«; Ruh 1980, S. 141). Die Wahl einer narrativen Großform entspräche zumindest Wolframs anderen überlieferten Erzähltexten ›Parzival‹ und ›Willehalm‹. Wenn dies stimmt, wären beide Fragmente vor Beginn der Aventure-Partie des Romans zu verorten. Ähnlich wie Lorenz (2002, S. 48f.) und Mohr (1978, S. 146) gehe ich zudem davon aus, dass die Fehdehandlung durchaus Teil des ›Titurel‹ hätte sein können: Sigunes oben zitierte Antwort an Parzival scheint jedenfalls darauf hinzudeuten, dass der Krieg für Schionatulanders Vita von Bedeutung ist.

- 3 Wie groß die Spanne zwischen Herzeloyses und Gahmurets Hochzeit und Parzivals Aufbruch an den Artushof genau ist, lässt Wolfram offen. Für die Kanvoleiz-Partie verdeutlicht er das Verstreichen der Zeit lediglich symbolisch, nämlich durch den Hinweis auf Herzeloyses achtzehn Hemden, die Gahmuret als Liebespfand im Kampf getragen und durchstoßen zurückgebracht hat, ehe er dem Hilferuf des Baruc folgt: *ahzeniu manr durchstochen sach / und mit swerten gar zerhouwen, / ê er schiede von der frouwen* (›Parzival‹ 101,14–16). Wie alt Parzival bei seinem Aufbruch aus Soltane ist (und das wäre ja die entscheidende Information, um die Jugendzeit messen zu können), erwähnt Wolfram ebenfalls nicht. Parzival wird als *knappe* (etwa ›Parzival‹ 128,14) und *knabe* (›Parzival‹ 129,5) bezeichnet, doch sind diese Benennungen im Mittelhochdeutschen im Hinblick auf eine Altersangabe unspezifisch und können beide sowohl ›Knabe‹, ›Knappe‹ als auch ›Jüngling‹ heißen (Lexer 1872, Sp. 1641f. und Sp. 1643). Man wird allerdings schon schätzen müssen, dass Parzival ungefähr fünfzehn Jahre alt ist, denn er ist körperlich dazu in der Lage, erwachsene Männer im Kampf zu schlagen.
- 4 Diese Aussage stimmt natürlich nur in der Zusammenschau beider Texte und ergibt sich für die Rezipientinnen und Rezipienten insofern erst nachträglich. Hält man sich nur an den ›Parzival‹, dann bleibt offen, wo und wie Sigune und Schionatulander sich ineinander verliebt haben.
- 5 Es hat sich in der vergleichenden Forschung zu ›Parzival‹, ›Titurel‹ und ›Jüngerem Titurel‹ eingebürgert, die unterschiedliche Schreibweise der Namen bei Wolfram und Albrecht zur Kennzeichnung der beiden Texte zu verwenden. Dies ist deswegen sinnvoll, weil Albrecht die Figuren neu konzipiert hat. Ich benutze daher Parzival, Sigune, Schionatulander, Jeschute usw. in Bezug auf Wolframs

Texte und *Parcifal*, *Sigune*, *Tschinotulander* und *Jescute* für den ›Jüngerer Titurel‹.

- 6 Albrecht übernimmt für *Parcifal* also jenen Titel, mit dem Wolfram Schionatulander im ›Titurel‹ eingeführt hat (*er wirt dirre âventiure hêrre*; ›Titurel‹ 39,4).
- 7 Wie oben bereits thematisiert (siehe Anm. 4) gibt der ›Parzival‹ keinen Hinweis darauf, dass sich *Sigunes* und *Schionatulanders* Liebesgeschichte bis nach Kannvoleiz zurückverfolgen lässt. Es ist also zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Wolfram auch an anderer Stelle neue Informationen eingebracht hätte und sich nicht die gesamte ›Titurel‹-Handlung aus dem ›Parzival‹ herleiten lässt. Viel hinge in diesem Zusammenhang davon ab, ob Wolfram – wie es Albrecht im ›Jüngerer Titurel‹ tut – die *Anschouwe-Lalander-Fehde* in einem vollendeten ›Titurel‹ aufgegriffen hätte (vgl. zur Diskussion darüber Anm. 2).
- 8 Modulares Erzählen, das *Haferland* mit der Entwicklung des höfischen Romans um 1200 verbindet, ist demzufolge schon ein Entwicklungsschritt, da es gegenüber dem älteren episodischen Erzählen einen »stringenten Erzählplan« (*Haferland* 2018, S. 113) aufweise und einen »integrierte[n] Plot mit einer durchlaufenden, zusammenhängenden und schlüssig motivierten Handlung« kenne (*Haferland* 2018, S. 115). Die Blockhaftigkeit der Module verhindert in *Haferlands* Augen allerdings immer noch ein wirklich kontinuierliches Fortschreiten der Handlung. *Iweins* Wahnsinn werde z. B. als prononciert zugespitzter Zustandswechsel erzählt, als plötzlicher Umschlag von höfischer Freude zu extremer Trauer, und sei nicht durch detailliert ausgeführte Entwicklungsschritte vorbereitet, wie man sie im modernen Erzählen erwarten würde (*Haferland* 2018, S. 122f.). Statt von einer plausiblen Psychologisierung werde die Darstellung daher durch ein bestimmtes, literarisch (u. a. durch *Chrétien*) vorgeprägtes Konzept von Krankheit getragen; das Modul ist nach *Haferlands* Terminologie in seiner Gesamtheit »konzeptuell [...] überschrieben« (*Haferland* 2018, S. 109).
- 9 *Haferland* ist sich dieser Problematik durchaus bewusst. Für ihn ist aber die »epochemachend[e]« Wirkung von ›*Madame Bovary*‹ ein ausreichendes Argument, damit der Text »exemplarisch für eine im und seit dem 19. Jahrhundert weitverbreitete Erzählweise« eintreten kann (*Haferland* 2018, S. 144).
- 10 Dies ist womöglich auch als ästhetisch-literarische Reaktion auf *Lessings* ›*Laokoon*‹ und die hier geäußerte Annahme zu werten, dass »Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie« und ausführliche Schilderungen insofern zu vermeiden seien (›*Laokoon*‹ XVI, S. 114f., Zitat S. 114). Dass mit Blick auf die Entwicklungslinien deskriptiver Werkpartien daher ganz andere, *Haferlands* Einschätzung sogar diametral entgegengesetzte Wertungen möglich sind, zeigt etwa die Diskussion der Beschreibungs-Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts:

Ebenfalls geschult an Lessings ›Laokoon‹, tendiert sie dazu, statische, d. h. von der Handlung getrennte, Schilderungen abzulehnen und solche Beschreibungen, die sich sukzessiv-dynamisch zusammen mit der Handlung entwickeln, als besonders vorbildlich einzuschätzen (eine knappe Übersicht über die Entwicklung der Debatte bietet Bußmann 2011, S. 26f.). Ich will diese Perspektive keineswegs privilegieren – die Übertragung der lessingschen Maxime auf vormoderne Texte birgt ihre eigenen Probleme (zuerst thematisiert durch Brinkmann 1928, vgl. schon S. 1f.) –, doch zeigt diese divergierende Wertung immerhin an, dass sich eine Entwicklungslinie vom mittelalterlichen zum modernen Beschreiben womöglich nicht mit der Zielsicherheit ziehen lässt, die Haferland suggeriert.

- 11 Die Aussage entstammt einem der Aventure-Gespräche des ›Jüngeren Titirel‹: Der Erzähler echauffiert sich darüber, dass die Aventure den fünfzigjährigen Titirel als *kint* bezeichnet (›JT‹ 266,1), wird dann aber über die ausgedehnte Lebensspanne der Figur belehrt.
- 12 Eigentlich müsste es zwischen beiden Zeitspannen eine Differenz geben: Die Zeit der Liebe ist länger als die Zeit der Quest. Von ersterer müsste man die Phase des Kennenlernens, die Zeit der Trennung während Gamurets fatalem Orientfeldzug und die Zeit von Tschinotulanders Rückkehr bis zum Beginnen der Brackenseil-Suche abziehen, um die Quest-Zeit zu erhalten.
- 13 So heißt es zwar, dass Tschinotulander und seine Gefährten nach dem siegreichen Orientfeldzug beim Baruc überwintern und erst im Frühling die Heimreise antreten (vgl. ›JT‹ 4383–4393). Solche Hinweise auf Jahreszeiten, die dazu dienen könnten, größere Zeitspannen anzuzeigen, setzt Albrecht aber nicht systematisch ein (vgl. auch Brode 1966, S. 153).
- 14 Vgl. zur Strophe Heinzle 1969, S. 99–101. In der Forschung ist die Verzichtserklärung des Erzählers (*des wil ih hie geswigen*; ›Titirel‹ 37,4) allerdings vor allem daraufhin untersucht worden, ob sie Aufschluss über die relative Werkchronologie gibt: Ist der ›Titirel‹ oder der ›Parzival‹ zuerst gedichtet worden, wird hier also zukünftig zu Erzählendes oder bereits Erzähltes ausgespart (vgl. Heinzle 1969, S. 100)?
- 15 Offenbar kommt es Albrecht dabei auch darauf an, Doppelungen mit solchen Szenen, die bereits Wolfram im ›Parzival‹ ausführlich erzählt hat, zu vermeiden. Sie erzählt er, wie Lorenz annimmt, nur dann neu, wenn er sie neu konzipieren möchte (Lorenz 2002, S. 221). Vgl. ähnlich Neukirchen 2006, S. 138.
- 16 Albrecht setzt Loherangrins erste Aussendung voraus, so wie sie der ›Parzival‹ erzählt (›Parzival‹ 823,27–826,28), und lässt seinen Lohrangrin dann noch ein zweites Mal ausfahren (›JT‹ 5999–6043).

- 17 Im ›Jüngeren Titurel‹ ist die Liebesgeschichte um Sigune und Tschinotulander, die ihr eigentliches Ende mit dem Tod Sigunes und der Zerstörung des Bracken-seils findet, in eine Rahmengeschichte eingestellt, die das Schicksal des Gralgeschlechts schildert.
- 18 Vor allem fällt in den beiden Berichten der unterschiedliche Wissensstand der Figuren auf: Sigune kann klar Orilus als Gegner von Schionatulander benennen und stellt einen Zusammenhang zwischen der *tjoste* und der Anschouwe-Lalander-Fehde her (›Parzival‹ 141,2–10), Orilus hingegen spricht gegenüber Jeschute nur von einem Fürsten, den er im Zweikampf besiegt habe (*als hiute morgen, dô ich streit / und eime fürsten frumte leit*; ›Parzival‹ 135,21f.). Identifizieren kann er ihn nicht; ein direkter Anlass für den Kampf wird aus seinem Bericht nicht ersichtlich. Hält man sich an Orilus, dann scheint Schionatunders Tod Folge einer Zufallsbegegnung zu sein. Zu diesen beiden differierenden Berichten siehe auch Lorenz 2002, S. 219f.
- 19 Ob das Argument tatsächlich zutrifft, ist allerdings auch davon abhängig, was Wolfram selbst für den ›Titurel‹ geplant hätte. Auch bei Wolfram sind ja zwischen Schionatunders Knappenzeit auf dem Orientfeldzug und seinem Tod wahrscheinlich ca. fünfzehn Jahre vergangen – genug Zeit, um ausreichend Kampferfahrung zu sammeln. Diese Zeitspanne ignoriert Ebenbauer, wenn er Wolframs Schionatulander als »Knabe« (Ebenbauer 1979, S. 379) bezeichnet. Ebenbauers Argument ist zudem darauf angewiesen, dass seine Annahmen über die Struktur des ›Titurel‹ (dass z. B. Schionatunders ritterlicher Ruhm nur behauptet und nicht auserzählt werden sollte) stimmen (vgl. Ebenbauer 1979, S. 377–379) – darüber kann man aber aufgrund des Erhaltungszustands des ›Titurel‹ tatsächlich nur spekulieren.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Ars versificatoria Matthieu de Vendôme [Matthäus von Vendôme]: *Ars versificatoria*, in: Faral, Edmond (ed.): *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents su la technique littéraire du Moyen Age*, Paris 1971, S. 106–193.
- JT Albrecht [von Scharfenberg]: *Jüngerer Titurel*. Nach den ältesten und besten Handschriften kritisch hrsg. von Werner Wolf, Bd. I, II/1 und II/2, Berlin 1955, 1964 und 1968 (DTM 45, 55 und 61).

- Albrecht: Jüngerer Titurel. Nach den Grundsätzen von Werner Wolf kritisch hrsg. von Kurt Nyholm, Bd. III/1 und III/2, Berlin 1985 und 1992 (DTM 73 und 77).
- Laokoon Gotthold Ephraim Lessing: Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie. Mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte. Mit einem Nachwort von Ingrid Kreuzer, Stuttgart 2003 (Universal-Bibliothek 271).
- Parzival Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Einführung zum Text von Bernd Schirok, Berlin/New York 1999.
- Titurel Wolfram von Eschenbach: Titurel, hrsg., übersetzt und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie, Berlin/New York 2003.

### **Sekundärliteratur**

- Braunagel, Robert: Wolframs Sigune. Eine vergleichende Betrachtung der Sigune-Figur und ihrer Ausarbeitung im ›Parzival‹ und ›Titurel‹ des Wolfram von Eschenbach, Göppingen 1999 (GAG 662).
- Brinkmann, Hennig: Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung, Halle a. d. Saale 1928.
- Brode, Hanspeter: Untersuchungen zum Sprach- und Werkstil des ›Jüngeren Titurel‹ von Albrecht von Scharfenberg, Diss. phil. Freiburg 1966.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach, 8., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar 2004 (Sammlung Metzler 36).
- Bumke, Joachim: Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin. Der offene Schluss des ›Parzival‹ von Wolfram von Eschenbach, in: DVjs 65 (1991), S. 236–264.
- Bußmann, Britta: Wiedererzählen, Weitererzählen und Beschreiben. Der ›Jüngere Titurel‹ als ekphrastischer Roman, Winter 2011 (Studien zur historischen Poetik 6).
- Ebenbauer, Alfred: Tschionatulander und Artus. Zur Gattungsstruktur und zur Interpretation des Tschionatulanderlebens im ›Jüngeren Titurel‹, in: ZfdA 108 (1979), S. 374–407.
- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in: BmE 1 (2018), S. 108–193 ([online](#)).

- Heinzle, Joachim: Wolframs Titurel. Stellenkommentar zu Lachmanns Ausgabe, Diss. phil. FU Berlin 1969.
- Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke – Müller – Zarncke, Bd. 1, Leipzig 1872.
- Lorenz, Andrea: Der ›Jüngere Titurel‹ als Wolfram-Fortsetzung. Eine Reise zum Mittelpunkt des Werks, Bern [u. a.] 2002 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 36).
- Mohr, Wolfgang: Zu Wolframs ›Titurel‹, in: Wolfram von Eschenbach: Titurel. Lieder. Mittelhochdeutscher Text und Übersetzung, hrsg. von dems., Göppingen 1978 (GAG 250), S. 101–161.
- Neukirchen, Thomas: *Dirre aventure kere*. Die Erzählperspektive Wolframs im Prolog des ›Jüngeren Titurel‹ und die Erzählstrategie Albrechts, in: Wolfram-Studien 18 (2004), S. 283–303.
- Neukirchen, Thomas: Die ganze *aventure* und ihre *lere*. Der ›Jüngere Titurel‹ Albrechts als Kritik und Vervollkommnung des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Heidelberg 2006 (Beihefte zum Euphorion 52).
- Parshall, Linda B.: The Art of Narration in Wolfram's ›Parzival‹ and Albrecht's ›Jüngerer Titurel‹, Cambridge [u. a.] 1981 (Anglica Germanica Series 2).
- Rahn, Bernhard: Wolframs Sigunendichtung. Eine Interpretation der Titurelfragmente, Zürich 1958 (Geist und Werk der Zeiten 4).
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Zweiter Teil: ›Reinhart Fuchs‹, ›Lanzelet‹, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg, Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 25).
- Sablotny, Antje: Zeit und *aventure* in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹. Zur narrativen Identitätskonstruktion des Helden, Berlin/Boston 2020 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 34).
- Steinhoff, Hans-Hugo: Die Darstellung gleichzeitiger Geschehnisse im mittelhochdeutschen Epos. Studien zur Entfaltung der poetischen Technik vom Rolandslied bis zum ›Willehalm‹, München 1964 (Medium Aevum 4).
- Stock, Markus: Lähelin. Figurenentwurf und Sinnkonstitution in Wolframs ›Parzival‹, in: PBB 129 (2007), S. 18–37.
- Störmer-Caysa, Uta: Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman, Berlin/New York 2007.
- Weigand, Hermann J.: Die epischen Zeitverhältnisse in den Gredichtungen Crestiens und Wolframs, in: PMLA 53 (1938), S. 917–950.
- Zielinski, Thaddaeus: Die Behandlung gleichzeitiger Ereignisse im antiken Epos. Erster Theil, Leipzig 1901.

**Anschrift der Autorin:**

Dr. Britta Bußmann  
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg  
Institut für Germanistik  
Ammerländer Heerstraße 114-118  
26129 Oldenburg  
E-Mail: [britta.bussmann@uni-oldenburg.de](mailto:britta.bussmann@uni-oldenburg.de)