

# Philologische Studien und Quellen

Volker Sliepen

## Der Minnebund mit Gott

Modelle religiöser Liebe  
im legendarischen Erzählen

**ESV** ERICH  
SCHMIDT  
VERLAG

100 Jahre







# Philologische Studien und Quellen (PhSt)

Herausgegeben von  
Bernd Bastert, Jürgen Brokoff, Volker C. Dörr, Jörg Kilian,  
Thomas Niehr und Jens Pfeiffer

Band 290

# Der Minnebund mit Gott

## Modelle religiöser Liebe im legendarischen Erzählen

Von

**Volker Sliepen**

ERICH SCHMIDT VERLAG

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

**Weitere Informationen zu diesem Titel finden Sie im Internet unter**  
[ESV.info/978-3-503-23789-0](http://ESV.info/978-3-503-23789-0)



Dieses Werk ist lizenziert unter der  
Creative-Commons-Attribution 4.0 Lizenz (CC-BY).

Diese Lizenz erlaubt die private und kommerzielle Nutzung, solange der Autor als  
Urheber des Werks genannt wird.

Weitere Informationen unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Open Access-Veröffentlichung wurde gefördert  
von der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf.

Umschlagabbildung unter Verwendung des Bildes  
„Transzendenz“ von Claudia Brunke-Gregory.

ISBN 978-3-503-23789-0 (gedrucktes Werk)

ISBN 978-3-503-23790-6 (eBook)

DOI <https://doi.org/10.37307/b.978-3-503-23790-6>

ISSN 0554 - 0674

Alle Rechte vorbehalten

© Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. KG, Berlin 2024

[www.ESV.info](http://www.ESV.info)

Satz: Arnold & Domnick, Leipzig

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

## Danksagung

Die vorliegende Studie wurde im Dezember 2018 an der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf als Dissertation angenommen. Für den Druck habe ich sie überarbeitet und aktualisiert.

Die Auseinandersetzung mit legendarischen Texten begann am Ende meines Studiums. Sie ließ mich im Laufe der Zeit in philosophische und nicht zuletzt auch theologische Themen vordringen, die mit einem Germanistikstudium im herkömmlichen Sinn nicht mehr allzu viel gemein haben. Umso mehr danke ich meinen akademischen Lehrerinnen und Lehrern, die mir – die thematische Assoziation sei mir gestattet – immer hilfreich und nahbar zur Seite standen und meine Studien in einem stets anregenden, zugewandten Austausch begleitet haben. Mein größter Dank gilt meiner Doktormutter Prof. Dr. Ricarda Bauschke. Ihre Seminare haben mich für die Germanistische Mediävistik begeistert und durch ihre Förderung konnte ich diese Begeisterung als wissenschaftlicher Mitarbeiter an meine Studierenden weitergeben. Ebenfalls danken möchte ich meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Helmut Brall-Tuchel, der mich in die Tradition des akademischen Spaziergangs eingeführt hat und dessen kritische Anmerkungen mein Projekt haben reifen lassen. Prof. Dr. Caroline Emmelius danke ich für hilfreiche Diskussionen, PD Dr. Michael R. Ott für konstruktive Anmerkungen, durch die ich meine Argumentation in fortgeschrittener Phase schärfen konnte. Nicht zuletzt geht mein herzlicher Dank an Prof. Dr. Bernd Bastert und PD Dr. Jens Pfeiffer für die freundliche Aufnahme in die Reihe ‚Philologische Studien und Quellen‘ und an Dr. Carina Lehnen vom Erich Schmidt Verlag für die professionelle und hilfsbereite Zusammenarbeit.

Widmen möchte ich diese Arbeit meiner Familie, meinen Freunden und den vielen Studierenden, die ich bisher in Düsseldorf, Bochum und Osnabrück betreuen durfte. Den Studierenden danke ich für ihre Offenheit und die fröhlichen, bereichernden Momente, meinen Freunden für Treue, Unterstützung und wertvolle Zeit, meiner Familie für ihr bedingungsloses Vertrauen in mich.



# Inhaltsverzeichnis

Danksagung .....	<u>5</u>
<b>1 Einleitung</b> .....	<u>9</u>
<b>2 Von der Überwindung der Welt zum weltabgewandten In-der-Welt-sein</b> .....	<u>19</u>
2.1 Der frühchristliche Bericht über das Martyrium des Bischofs Polykarp .....	<u>23</u>
2.2 Die spätantike Martinsvita des Sulpicius Severus .....	<u>38</u>
2.3 Zusammenfassung .....	<u>56</u>
<b>3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende</b> .....	<u>61</u>
3.1 Konstantins <i>conversio</i> – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne .....	<u>67</u>
3.2 Wort und Tat im Zeichen von Wahrheit und Gottesminne .....	<u>104</u>
3.3 Zusammenfassung .....	<u>121</u>
<b>4 Erzählen von (weiblicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Margaretenlegende</b> .....	<u>129</u>
4.1 Die Ausgestaltung der Erzählwelt .....	<u>137</u>
4.2 Gottesliebe versus irdische Liebe .....	<u>154</u>
4.3 Christliche Opferbereitschaft versus heidnisches Opfer .....	<u>176</u>
4.4 Das Metazeichen des Wunders und irdischer Fortschritt .....	<u>193</u>
4.5 Zusammenfassung .....	<u>207</u>
<b>5 Thematische Schwerpunkte und Denkfiguren des legendarischen Erzählens</b> .....	<u>223</u>
5.1 Der Konnex von Opfer und Wunder .....	<u>223</u>
5.1.1 Die Funktion des Opfers .....	<u>226</u>
5.1.2 Die Funktion des Wunders .....	<u>232</u>
5.2 Zeitlichkeit im Spannungsfeld von Messianismus, Eschatologie und Fortschritt .....	<u>234</u>
5.3 Von göttlicher und menschlicher Liebe .....	<u>239</u>
<b>6 Fazit</b> .....	<u>247</u>
<b>7 Abkürzungsverzeichnis</b> .....	<u>255</u>
<b>8 Literaturverzeichnis</b> .....	<u>257</u>
<b>Register</b> .....	<u>273</u>



# 1 Einleitung

Bei kaum einem anderen Forschungsgegenstand der Germanistischen Mediävistik haben sich Betrachtungsweise und Auseinandersetzung in den letzten Jahrzehnten so sehr gewandelt wie beim Thema Legenden. Ich möchte diesen Wandel einleitend an drei thematischen Entwicklungslinien aufzeigen und setze dazu auf der allgemeinsten Ebene an: beim Begriff Legende und der Transformation zum legendarischen Erzählen.

Die ältere Forschung hat sich früh mit der Frage beschäftigt, was eine Legende ist bzw. sein soll und was sie nicht ist bzw. nicht sein soll. In seiner erstmals 1961 erschienenen Monographie geht Hellmut Rosenfeld von einer weiten begrifflichen Annäherung aus – dem Wort Legende liegt das von *legere* abgeleitete Gerundiv *legenda* zugrunde, ‚das, was gelesen werden soll, das zu Lesende‘ –, um die Bedeutung sogleich auf das Erzählen von einer heiligen Person einzuengen: „Im Bereiche der Wissenschaft bedeutet ‚Legende‘ eine religiöse Erzählung besonderer Art, die Erzählung von einem christlichen Heiligen, und steht gleichberechtigt neben Gattungsbezeichnungen wie Sage, Märchen, Mythos und Novelle.“<sup>1</sup> Dieser für die Zeit typische Versuch einer Gattungsbestimmung schreibt sich in eine lange Tradition quellen-, motiv- und stoffgeschichtlicher Arbeiten ein, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts versucht haben, die Gattung Legende von anderen verwandten Gattungen abzuheben und zu unterscheiden. Arbeiten wie die des Theologen Adolf Harnack (1890),<sup>2</sup> des Jesuiten und Kirchenhistorikers Hippolyte Delehaye (1905),<sup>3</sup> des Physiologen und Psychologen Wilhelm Wundt (1908),<sup>4</sup> aber auch die des Kunsthistorikers, Sprach- und Literaturwissenschaftlers André Jolles (1930)<sup>5</sup> sowie des Germanisten und Volkskundlers Rosenfeld (ab 1951/52)<sup>6</sup> zeigen ein frühes interdisziplinäres Interesse an der Legende, das maßgeblich von theologischen, psychologischen und ethnologischen Fragestellungen getragen wurde.<sup>7</sup> Vertreterinnen und Vertreter der Germanistischen Mediävistik haben sich erst verhältnismäßig spät mit Legenden beschäftigt. In den 1970er und 1980er Jahren wurde den Texten „vor dem Hintergrund des unsicheren, zunehmend auch grund-

---

1 Hellmut Rosenfeld: *Legende*. 4., verbesserte und vermehrte Auflage. Stuttgart 1982 (Sammlung Metzler 9), S. 2; vgl. S. 1 f.

2 Adolf Harnack: *Legenden als Geschichtsquellen*. Ein populärer Vortrag. In: *Preussische Jahrbücher* 65/3 (1890), S. 249–265.

3 Hippolyte Delehaye: *Les légendes hagiographiques*. 4. Auflage. Bruxelles 1955.

4 Wilhelm Wundt: *Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos*. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (1908), S. 200–222.

5 André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. 8., unveränderte Auflage. Tübingen 2006 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).

6 Hellmut Rosenfeld: *Die Legende als literarische Gattung*. In: *GRM* 33 (1951/52), S. 70–74.

7 Vgl. Rosenfeld 1982, S. 5 f.

sätzlich als problematisch aufgefassten Gattungsbegriffs<sup>8</sup> ihre ‚Literaturfähigkeit‘ abgesprochen, so dass literaturgeschichtliche und literaturwissenschaftliche Relevanz der Legende weit auseinanderklafften.<sup>9</sup> Mit Edith Feistners 1995 erschienener Habilitationsschrift rückte die Kategorie der Gattung wieder in den Fokus. Auf der Grundlage eines historisch variablen Verständnisses von Gattungen gelang es Feistner, die formale Gleichsetzung der Legende mit einem ‚einfachen, naiven unreflektierten Bericht[.]‘<sup>10</sup> zu überwinden und stattdessen die Vielfalt der Ausprägungen und ihrer diskursiven Vermittlung hervorzuheben.<sup>11</sup> Einerseits war der Versuch, „eine gattungstypologische Bestimmung auf struktureller Ebene vorzunehmen“,<sup>12</sup> ein sehr einflussreicher Impuls für die Forschung, andererseits brachte der Fokus auf die narrativen Basisstrukturen neue Beschränkungen und Vereinfachungen ‚der‘ Legende mit sich. Ein knappes Vierteljahrhundert später wenden sich Elke Koch und Julia Weitbrecht in der Einleitung zum Buchprojekt *Legendarisches Erzählen* gegen „ein universal und überhistorisch gültiges Gattungsverständnis“.<sup>13</sup> Die Zäsur des Ansatzes zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Autorinnen und Autoren den Begriff Legende weitestgehend durch das titelgebende *legendarische Erzählen* ersetzen und damit den narratologischen Fokus auf die Art und Weise des Erzählens richten. Ferner wird die als zu schematisch empfundene, ahistorische Unterteilung in Märtyrer- und Bekennerlegende aufgegeben.<sup>14</sup> Insgesamt legt die begrifflich konsequent verfolgte Neuausrichtung

ein offenes Textkonzept [zugrunde], das vom Vitenschema des Heiligenlebens ausgeht und eine gewisse textuelle oder narrative Einheit voraussetzt, gleichzeitig aber die diskursive Offenheit in Bezug auf Sujet, Form und Funktionalisierung systematisch zu erfassen erlaubt. Das titelgebende ‚legendarische Erzählen‘ bezieht sich, vergleichbar mit ‚höfischem Erzählen‘, weniger auf eine feste literarische Form als auf eine Praxis, und ist daher auch nicht auf eine Textsorte zu beschränken. Jedoch kann mit dem Fokus auf die ‚Heiligenerzählung‘ der Kernbereich, in dem dieses Erzählen sich in seiner ganzen Heterogenität entfaltet, eingegrenzt werden.<sup>15</sup>

- 8 Elke Koch und Julia Weitbrecht: Einleitung. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21, hier S. 11.
- 9 Vgl. Ulrich Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*. Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1) und vgl. ders.: *Legenden*. In: Volker Mertens und Ulrich Müller (Hrsg.): *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984 (Kröners Taschenausgabe 483), S. 40–60.
- 10 Rosenfeld 1982, S. 10.
- 11 Vgl. Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- 12 Koch und Weitbrecht 2019, S. 11.
- 13 Ebd., S. 13.
- 14 Vgl. ebd., S. 14 f.
- 15 Ebd., S. 13 f.

Hinter diesem Ansatz verbirgt sich nicht weniger als ein Paradigmenwechsel. Dies trifft auch auf die Stellung des wichtigsten lateinischen Legendaris zu. Während Feistner für ihr methodisches Kapitel als Materialbasis die *Legenda aurea*<sup>16</sup> zugrunde legt, kommen die Autorinnen und Autoren der mittelalterlichen Fallstudien zu dem Urteil, dass sich die Goldene Legende „gerade nicht als repräsentativ für legendarisches Erzählen im Mittelalter erweist“.<sup>17</sup> Um den mittelalterlichen Texten gerecht werden zu können, zeichnen sie die diachrone Entwicklung von Heiligkeitsmodellen nach und legen ihr Augenmerk dabei stärker auf die in der Spätantike entstehenden Konsolidierungs- und Institutionalisierungsprozesse.<sup>18</sup> Dieser Herangehensweise ist letztlich auch die 2021 publizierte Dissertationsschrift von Felix Prautzsch verpflichtet, der in den drei großen Hauptkapiteln zu Martyrium, Krieg und Konversion Modelle christlicher Identitätsbildung in der Konfrontation mit dem Heidentum herausarbeitet und dabei jeweils in der Spätantike ansetzt.<sup>19</sup> Im Unterschied zu dem von

- 
- 16 Die um 1263/67 entstandene *Legenda aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine gilt als wirkmächtigste lateinische Legendensammlung des Mittelalters. Jacobus de Voragine/Jacopo da Varazze: *Legenda Aurea – Goldene Legende. Legendae Sanctorum – Legenden der Heiligen*. Lateinisch/Deutsch. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli, 2 Bände. Freiburg, Basel, Wien 2014 (Fontes Christiani Sonderband). Das Legendar wurde nach den Heiligenfesttagen innerhalb des Kirchenjahres (*per circulum anni*) angeordnet und zeichnet sich durch die epochemachenden Typus der *Legenda nova* aus. Dabei handelt es sich um „gekürzte Legendenfassungen, die in Struktur und Sprachgebung dem *sermo humilis* („schlichte Rede“) verpflichtet [sind].“ Otfried Ehrismann: *Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter*. Eine Einführung. Darmstadt 2011 (Einführungen Germanistik), S. 105. Das Werk wurde in viele Volkssprachen übersetzt und diente als Grundlage für volkssprachliche Legendare wie das *Passional*. Es wurde insgesamt in über 1000 Handschriften überliefert und vor 1500 öfter gedruckt als die Bibel. Überdies hatte es einen großen Einfluss auf Kunst und Volksfrömmigkeit. Vgl. Werner Williams-Krapp: *Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine*. In: PBB 101/2 (1979), S. 252–276, hier S. 252f.
- 17 Koch und Weitbrecht 2019, S. 21. Methodische Bedenken gegen die Wahl der *Legenda aurea* und den erst seit dem 13. Jahrhundert verbreiteten „Typ der *legenda abbreviata*“ hatte bereits Karl-Ernst Geith erhoben. Karl-Ernst Geith: Rezension zu Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: GRM 47/4 (1997), S. 463–466, hier S. 464.
- 18 In einem ähnlichen Sinn weist Karl Viëtor 1931 darauf hin, dass jede Gattungsgeschichte das Wachsen der Gattung aus den Anfängen heraus beleuchten muss und dabei nicht nur die wirkmächtigen Repräsentanten in den Blick nehmen darf. Vgl. Karl Viëtor: *Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte*. Bern 1952, S. 308f.
- 19 Felix Prautzsch: *Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum*. Berlin, Boston 2021 (Literatur, Theorie, Geschichte 20).

Weitbrecht, Benz, Hammer und anderen verfassten Band kommt der *Legenda aurea* bei Prautzsch eine wichtigere Rolle zu. Mit dem lateinischen Legendar und dem volkssprachlichen *Passional* werden in den Interpretationskapiteln jeweils die beiden wichtigsten Legendensammlungen des 13. Jahrhunderts untersucht, ehe der Blick auf volkssprachliche Einzellegenden geweitet wird. Da Prautzsch seine Arbeit methodisch und bei der Verortung der Texte im jeweiligen ‚Sitz des Lebens‘ sehr nah an Feistner ausrichtet,<sup>20</sup> scheint mir die Vorbild- und Leitfunktion der Goldenen Legende mitunter zu stark gewichtet. Ich werde in den folgenden Kapiteln umgekehrt von Einzellegenden ausgehen und die in diachroner wie synchroner Betrachtung des spätantiken und mittelalterlichen legendarischen Erzählens gewonnenen Ergebnisse mit dem volkssprachlichen *Passional*<sup>21</sup> kontrastieren. Da der Minnebund mit Gott, so meine Ausgangsüber-

---

20 Vgl. dazu exemplarisch ebd., S. 30–63.

21 Das *Passional* ist das einflussreichste deutsche Verslegendar. Es wurde Ende des 13. Jahrhunderts gedichtet, umfasst insgesamt 110.000 Verse und wurde vom anonym gebliebenen Dichter in drei Bücher gegliedert. Buch I erzählt die Passion Christi sowie Leben und Mirakel von Maria, Buch II erzählt die Geschichten der Apostel, Buch III die der Heiligen. Als wichtigste Quelle nutzt der Verfasser die lateinische *Legenda aurea* des Jacobus, die er in weitgehend eigenständiger Weise übersetzt, bearbeitet und ergänzt. Zum Verhältnis des *Passional* zur Vorlage vgl. auch die Überlegungen in Kap. 4.5. *Passional*: Buch I. Marienleben. Herausgegeben von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91,1). *Passional*: Buch II. Apostellegenden. Herausgegeben von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91,2). Der dritte Band liegt vor in: *Das Passional*: Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male herausgegeben und mit einem Glossar versehen von Friedrich Karl Köpke. Quedlinburg, Leipzig 1852 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 32), Nachdruck Amsterdam 1966. Die Versangaben werden im Folgenden mit der Signle P im Fließtext wiedergegeben, die Schreibung der s-Laute wird vereinheitlicht. – Das in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts intensiv rezipierte Werk verlor ab Mitte des 14. Jahrhunderts an Einfluss und wurde durch die neu entstehenden Prosalegendare abgelöst. Als wichtige Quelle des um 1400 erschienenen monumentalen Prosalegendars *Der Heiligen Leben* wirkte das *Passional* besonders nach. Vgl. *Passional* 2013 (I), S. XI, S. CCXLVI. *Der Heiligen Leben*, 1: *Der Sommerteil*. Herausgegeben von Margit Brand, Kristina Freienhagen-Baumgardt, Ruth Meyer und Werner Williams-Krapp. Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 44). *Der Heiligen Leben*, 2: *Der Winterteil*. Herausgegeben von Margit Brand, Bettina Jung und Werner Williams-Krapp. Tübingen 2004 (Texte und Textgeschichte 51). Diese „verbreitungs- und wirkungsmäßig bedeutsamste volkssprachliche Legendensammlung des europäischen Mittelalters“ ist bereits voll und ganz auf die veränderten Rahmenbedingungen laikaler Rezeption ausgerichtet und als hagiographisches Nachschlagewerk für Laien konzipiert. Werner Williams-Krapp: *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20),

legung, vor allem über Figurenrede und szenische Konfrontation gestaltet wird, bilden die stark auf den scholastisch-exegetischen Kommentar und liturgische Bedürfnisse ausgerichteten Texte der *Legenda aurea*<sup>22</sup> in meiner Analyse keinen Schwerpunkt.

Eine zweite wichtige Entwicklungslinie innerhalb des legendarischen Erzählens entspringt jüngeren systemtheoretischen Ansätzen, in denen die im 19. Jahrhundert wurzelnde religionswissenschaftliche Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zu einem differenztheoretischen Modell entwickelt worden ist. Wichtige Beiträge lieferte in diesem Zusammenhang ab den 2000er Jahren Peter Strohschneider.<sup>23</sup> Heiligkeit wird von Strohschneider als Distanzkategorie verstanden. Diese könne nur über die paradoxe Verfügbarmachung des Unverfügbaren und den sprunghaften Übergang von Immanenz zu Transzendenz erzählt werden. Die auf Luhmanns Systemtheorie fußende Trennung hat Andreas Hammer auf Grundlage einer breiten Textbasis relativiert und modifiziert. Hammer

---

S. 188 und vgl. Ehrismann 2011, S. 105 f. Die laikale Vermittlungsstrategie und die Förderung des Werkes durch den Buchdruck trugen maßgeblich zur Verbreitung der Sammlung, aber auch zu ihrem Niedergang bei. Wurde das Legendar im Jahr 1502 noch mit einer hohen Auflage von 1000 Exemplaren aufgelegt (vgl. Konrad Kunze: Art. ‚Der Heiligen Leben‘ (‚Prosa-‘, ‚Wenzelpassional‘). In: <sup>2</sup>VL 3 (1981), Sp. 617–625 und vgl. Ehrismann 2011, S. 108), so kommt es zu Beginn der 1520er Jahre zu einem radikalen Kurswechsel, nachdem die Druckereien in den religiösen, politischen und kulturellen Machtkampf eingreifen und die seit langem schwelende theologische Kritik an dem zum Inbegriff der Legende gewordenen Legendar aufgreifen: „Mehrere Legenden und Legendare werden 1521 zum letzten Mal gedruckt, nach den Wormser Ereignissen [Martin Luther wird zum Ketzler erklärt] wenden sich die Offizinen entschieden dem reformatorischen Schrifttum zu, die aus dem Mittelalter stammenden Legendenwerke werden nie mehr aufgelegt.“ Werner Williams-Krapp: Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550. In: Kristina Freienhagen-Baumgardt und Katrin Stegherr (Hrsg.): Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften von Werner Williams-Krapp. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), S. 209–225, hier S. 225. Damit schafft die basal anmutende Entscheidung der Druckereien Tatsachen, die den Legendendiskurs machtvoll (um)strukturieren und das Ende der ‚alten‘ Legende Realität werden lassen.

22 Vgl. Prautzsch 2021, S. 11.

23 Peter Strohschneider: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘. In: Christoph Huber (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Tübingen 2000, S. 105–133. Ders.: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘. In: Gert Melville und Hans Vorländer (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Köln, Weimar, Wien 2002, S. 109–147. Ders.: Weltabschied, Christusbachfolge und die Kraft der Legende. In: GRM 60 (2010), S. 143–163.

stellt fest, dass legendarische Texte keineswegs nur von einer grundsätzlichen Inkommensurabilität und Unverfügbarkeit des Heiligen geprägt sind.

Es fällt [...] auf, dass bei einer Vielzahl von Legenden eine solche Differenzlogik, die eine generelle Unverfügbarkeit der Transzendenz Gottes ansetzt, nicht vorhanden ist, im Gegenteil: Ein Großteil der mittelalterlichen Legenden – das gilt für die lateinischen wie für die volkssprachlichen – lösen das systemtheoretische Primat der Unverfügbarkeit gerade nicht ein, sondern zeigen vielmehr, wie ihre heiligen Protagonisten stets und unhinterfragt über die Transzendenz und die Wirkmächtigkeit Gottes verfügen können.<sup>24</sup>

Stattdessen betont Hammer den transgressiven, ambigen Status von Heiligkeit, der sich mit Rudolf Otto durch ein Sowohl-als-auch von Anziehung (*mysterium fascians*) und Abschreckung (*mysterium tremendum*) auszeichne. Heiligkeit werde erstens über die modellbildende *imitatio Christi* erzählt, zweitens „anhand dialektisch aufeinander bezogener Basisoppositionen, die gerade keine reinen Dichotomien abbilden, sondern vielmehr Spannungsfelder“,<sup>25</sup> und drittens über Umschlagmomente. Das legendarische Erzählen, so argumentiert auch Felix Prautzsch, ist also durch die Wechselbeziehung von Immanenz und Transzendenz geprägt; es ist eine narrative Bearbeitung der zwischen ihnen verlaufenden Grenze.<sup>26</sup>

Elke Koch und Julia Weitbrecht gehen in ihrer Einleitung einen Schritt weiter und stellen infrage, inwieweit ein transzendenzreligiöses Konzept überhaupt alle frömmigkeitsgeschichtlichen Ausprägungen des Christentums erfassen kann. Die berechtigte Kritik an differenztheoretischen Modellen und der wichtige Hinweis auf diejenigen Texte, „die Heilsvorstellungen unter das Vorzeichen der Vermittlung statt der Unüberbrückbarkeit [stellen]“,<sup>27</sup> werden mit der Kritik an einem universalen Konzept von Heiligkeit verbunden. Mit der zumindest implizit angesprochenen Frage, ob sich Immanenz und Transzendenz überhaupt zur Beschreibung religiöser Literatur eignen, scheint mir indes ein Paradigmenwechsel forciert zu werden.<sup>28</sup> Ich werde im Folgenden an dem spannungsgela-

---

24 Andreas Hammer: Heiligkeit als Ambiguitätskategorie. Zur Konstruktion von Heiligkeit in der mittelalterlichen Literatur. In: Oliver Auge und Christiane Witthöft (Hrsg.) unter redaktioneller Mitarbeit von Steve Riedl und Susanne Koch: Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption. Berlin, Boston 2016 (Trends in Medieval Philology 30), S. 157–178, hier S. 158.

25 Andreas Hammer: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin, Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10), S. 441.

26 Vgl. zur religionswissenschaftlichen und systemtheoretischen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz sowie zur Forschungsdebatte ausführlich Prautzsch 2021, S. 26–29.

27 Koch und Weitbrecht 2019, S. 16.

28 Vgl. ebd.

denen Begriffspaar festhalten. Dabei soll versucht werden, die Wechselseitigkeit sowie räumliche und zeitliche Überblendungen von Immanenz und Transzendenz in den Blick zu nehmen und sie im Sinne des wissenschaftlichen Beobachters an die Erzählebenen rückzubinden. Grundlegend hierfür ist die These, dass im legendarischen Erzählen gerade nicht „die Weltlage eines Gesellschafts-systems [gestaltet wird], das sich in Raum und Zeit von Unbekanntem umgeben weiß“,<sup>29</sup> sondern eine ‚Weltlage‘, die sich von Bekanntem umgeben weiß, von der paradoxen Zusammenführung von Vergangenheit und Zukunft.

Die dritte Entwicklungslinie betrifft das komplexe und diffizile Verhältnis von theoretischem Zugriff und Textarbeit. Obwohl kaum ein Forschungsfeld eine derartige Fülle an Textmaterial aufweist, wurde in kaum einer Richtung so wenig mit den Texten selbst gearbeitet wie in der Legendenforschung. Gleichzeitig wurde immer wieder über ‚das‘ Wesen der Texte geschrieben. Der Versuch, Legenden auf eine essentialistische Weise zu erklären, weist dabei in zwei entgegengesetzte Richtungen: Am einen Ende der Skala befindet sich der gläubige, beteiligte Beobachter, am anderen Ende der Skala steht ein rationaler, unbeteiligter Beobachter. In einer zugespitzten Form beschwört Rudolf Otto genau diese Unterscheidung, wenn er die Leserinnen und Leser zu Beginn seiner Ausführungen auffordert, sich eines spirituellen Augenblicks zu besinnen oder die Lektüre seines Buches aufzugeben.<sup>30</sup> Natürlich gibt es zwischen diesen Extrempositionen viele Abstufungen und natürlich weist auch die Skala Schnittstellen auf. Bei genauerer Betrachtung stellt sich vor allem der Gegensatz beteiligt-unbeteiligt als problematisch dar, da viele Zugriffe des zweiten Typs moralisch wertende, aneignende Lesarten sind. Dies wird bereits bei Johann Gottfried Herders 1797 erschienener Abhandlung *Ueber die Legende* deutlich. Nach der vielzitierten Definition der mittelalterlichen Texte als „Lebensbeschreibungen und Geschichten, die durch das, was Andacht vermöge, zur Nachfolge reizen sollten“,<sup>31</sup> versucht der Theologe und Dichter in der Auseinandersetzung mit der überholten Denkart der mittleren Zeiten die Notwendigkeit für eine aufgeklärte Legendenliteratur zu lancieren. Auf eine ganz ähnliche Weise geht es André Jolles in seiner Studie aus dem Jahr 1930 darum, die Gültigkeit der Geistesbeschäftigung (*imitatio*) von einem als abgesondert aufgefassten mittleren Alter auf andere Zeiten auszudehnen: nach hinten zum antiken Siegergesang und nach vorne zur modernen Sportberichterstattung.<sup>32</sup> Ästhetische Vorbehalte gegenüber dem

29 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband, Kapitel 1–3. 1. Auflage. Frankfurt a.M. 1997, S. 232.

30 Vgl. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17.–22. Auflage. Gotha 1929 (erstmalig Breslau 1917), S. 8.

31 Johann Gottfried Herder: Zerstreute Blätter. VI. Ueber die Legende. Gotha 1820. Neue Auflage, Online-Ausgabe: Düsseldorf 2009, S. 267–294, hier S. 270. <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/pageview/255352>.

32 Vgl. Jolles 2006, S. 56–61.

Untersuchungsgegenstand äußert auch noch Ulrich Wyss in seinen Studien zur Legende. So zeigten lediglich „Experten für ritterliche Romanliteratur“ an den Rändern des Stoffes, „wie Legenden als Literatur vorgestellt werden könnten.“<sup>33</sup> In allen drei Fällen, so unterschiedlich sie auch gelagert sind, scheint der Zugriff auf die Texte ‚von außen‘ und ‚von oben‘ zu erfolgen: von einer als überlegen wahrgenommenen Gegenwart und/oder einem überlegenen ästhetischen und stilistischen Normhorizont.

Auch neuere Arbeiten haben den Versuch unternommen, die Legende erschöpfend zu behandeln. Edith Feistners Typologie analysiert über 50 verschiedene Heiligenlegenden im Vergleich zu ihrer lateinischen Vorlage und volkssprachlichen Parallelversionen.<sup>34</sup> Angesichts der Materialfülle und des strukturalistischen Ansatzes ist es nicht verwunderlich, dass die Betrachtungsweise weit von einer Arbeit mit den Texten entfernt ist.<sup>35</sup> Darüber hinaus bringt die schier unübersichtliche Forschung zur Legende und zum legendarischen Erzählen Probleme mit sich. Eine Forschungsübersicht ist nur noch dadurch möglich, dass die Wiedergabe großer Leitlinien mit dem Hinweis auf Unvollständigkeit ergänzt wird<sup>36</sup> oder die Auseinandersetzung mit Konzepten wie Heiligkeit und legendarischem Erzählen elaborierte theoretische Abhandlungen erzeugt. Letzteres ist dann problematisch, wenn eine Arbeit zu stark in Theorie- und Analyseteil(e) zerfällt, wenn die in der Auseinandersetzung mit der Forschung gewonnenen theoretischen Prämissen ein solches Eigengewicht haben, dass sie in der Analyse nur noch bestätigt werden – statt in ihr kritisch hinterfragt oder aus ihr heraus entwickelt zu werden.<sup>37</sup> So erweist es sich als sehr sinnvoll, dass die Autorinnen und Autoren des Bandes *Legendarisches Erzählen* die Konzepte von Heiligkeit und Heiligkeitsmodelle nicht an das Textmaterial herantragen, sondern an diesem erarbeiten. Die aus langen diachronen Textketten gewonnene „systematisierende[] Zusammenschau“<sup>38</sup> kann naturgemäß weder die Einzelstudie in

---

33 Wyss 1980, S. 52f.

34 Vgl. Konrad Kunze: Rezension zu Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: ZfdPh 117/3 (1998), S. 432–434, hier S. 433.

35 Vgl. Johannes Spicker: Rezension zu Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: PBB 121/2 (1999), S. 311–316, hier S. 316.

36 Vgl. die erste Fußnote zu Beginn der Einleitung in Koch und Weitbrecht 2019, S. 9.

37 Dies scheint mir tendenziell auf Prautzschs Arbeit zuzutreffen, auf deren Einleitung (S. 1–23) ein großes Theoriekapitel folgt (S. 24–86), ehe im ersten Hauptkapitel zunächst theoretische Überlegungen zum Martyrium diskutiert werden (S. 87–99), hier in Auseinandersetzung mit dem spätantiken Martyrium des Polykarp. Die theoretischen Überlegungen zum Martyrium und Prautzschs Ergebnisse werden in Kapitel 2 noch einmal ausführlich aufgegriffen.

38 Koch und Weitbrecht 2019, S. 18.

den Vordergrund stellen noch alle behandelten Texte ausführlich interpretieren. Man könnte allerdings kritisch fragen, ob narratologische Zugänge zu stark dazu tendieren, ihren Gegenstand in der technischen Beschreibungsebene von Modellen, Optionen, Variationen und Transformationen aufgehen und dadurch gewissermaßen unsichtbar werden zu lassen. Demgegenüber verfolgt die vorliegende Arbeit das Ziel, den Eigenwert der philologischen Textarbeit zu betonen. So werden die Texte ausführlich zitiert, um sie mit literaturwissenschaftlichen, narratologischen und kulturwissenschaftlichen Methoden und Begriffen zu analysieren. Eine solche Herangehensweise kann indes nur einen Ausschnitt des legendarischen Erzählens beleuchten. Um dennoch eine möglichst große Bandbreite abzudecken, besteht das Untersuchungskorpus aus spätantiken und mittelalterlichen Texten, aus Viten und Passionen, unbekannteren und bekannten Texten, Einzellegenden und Texten aus Legendaren, männlichen und weiblichen Protagonisten. In Kapitel 2 wird die historische Perspektive auf die frühchristliche Heiligenverehrung mit einer systematischen Betrachtung ihrer Genese verbunden. Dazu werden mit dem (unbekannteren) griechischen *Martyrium Polycarpi* und mit der (sehr bekannten) lateinischen *Vita Martini* zwei Texte ausgewählt, in denen spätantike Bischofsheligkeit verhandelt wird. In Kapitel 3 wird die Betrachtung auf hoch- bis spätmittelalterliche Texte ausgeweitet. Mit der Fallstudie zur Silvesterlegende wird die thematische Linie des Bischofsheiligen (in diachroner wie synchroner Perspektive) fortgeführt, ehe in der Fallstudie zur Margaretenlegende in Kapitel 4 Konzepte weiblicher Heiligkeit in synchroner Perspektive in den Blick genommen werden. In den Fallstudien zu einzelnen mittelalterlichen Heiligenerzählungen muss „die Frage nach verschiedenen Narrativierungen von Heiligkeit mit den jeweiligen Produktions- und Rezeptionszusammenhängen, ihren medialen, sozialen und institutionellen Kontexten“<sup>39</sup> enggeführt und zusammengedacht werden.

Die Germanistische Mediävistik hat die Forschung zum legendarischen Erzählen in den letzten Jahren und Jahrzehnten grundlegend bereichert. Im Wandel von der Schemaliteratur zur „Vielgestaltigkeit“<sup>40</sup> des Erzählens spiegeln sich natürlich auch die methodischen Zugriffe auf vormoderne Literatur wider. Es scheint mir nun den Versuch wert, auf der Basis der in jüngster Zeit diskutierten narrativen Optionen wie Heilsnähe, Medialität, Mittlerschaft, Virginität, Braut-schaft und Ehe einen Schritt zurückzutreten und noch einmal grundlegende Denkfiguren, Motive und Themen in den Blick zu nehmen. Dass das legendarische Erzählen bei aller Variabilität auch von thematischen Konstanten geprägt ist, hat jüngst Felix Prautzsch am Beispiel der identitätsstiftenden Konfrontation von Heiligen und Heiden gezeigt. In einem ähnlichen Sinn soll nun versucht werden, den Themenbereich der religiösen Liebe für das legendarische Erzählen fruchtbar zu machen.

---

39 Ebd., S. 19f.

40 Ebd., S. 13.

Die Idee für diesen Ansatz beruht auf zwei miteinander verschränkten Überlegungen: Zum einen kommt das Wortfeld Liebe und Minne in (verschiedensten) legendarischen Texten rein zahlenmäßig so häufig vor, dass sich mir die Frage nach einer spezifischen Struktur und Funktion aufgedrängt hat. Zum anderen erschien mir Feistners Befund fraglich, dass der Variabilität auf der Ebene des *discours* eine schematische *histoire*-Ebene entgegensteht, auf der lediglich von der „Hingabe an den Willen Gottes“<sup>41</sup> erzählt werde. Was diese Hingabe ist, bleibt indes eine Leerstelle, da Feistners auf die Bauform gerichtete Argumentation die „absolute[] Bezogenheit auf Gott“<sup>42</sup> sogleich mit dem göttlichen Wunder in Beziehung setzt und die Frage, wie und worin sie sich äußert, damit gewissermaßen im Keim erstickt. Ich begreife die Ebenen *histoire* und *discours* im Folgenden nicht als strukturalistischen Dualismus, sondern im Sinne einer Leitdifferenz. Auf diese Weise soll versucht werden, zwischen ihnen zu vermitteln, neue Fragen an das ‚Was‘ der Erzählung zu formulieren und die Zugänge auf der Ebene des ‚Wie‘ in den Dienst der Interpretation zu stellen.<sup>43</sup> Es soll gezeigt werden, dass dem Wortfeld Liebe, respektive Minne, eine über die topische Verwendung hinausgehende narrative Funktion zukommt – interessanterweise nicht nur bei weiblichen, sondern auch bei männlichen Heiligkeitsmodellen. Das Ziel der Arbeit besteht darin, diese narrative Funktionalisierung zu beschreiben, zu konzeptualisieren und interpretatorisch zu erfassen.

---

41 Feistner 1995, S. 47.

42 Ebd.

43 Vgl. dazu ausführlich den theoretischen Ansatz von Anne-Katrin Federow, Kay Malcher, Marina Münkler: Narratologie und das Erzählen der mittelhochdeutschen Heldenepik. Eine Einleitung in orientierender Absicht. In: Dies. (Hrsg.): Bruchige Helden – brüchiges Erzählen. Mittelhochdeutsche Heldenepik aus narratologischer Sicht. Berlin, Boston 2017 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 11), S. 1–20, hier S. 2–5.

## 2 Von der Überwindung der Welt zum weltabgewandten In-der-Welt-sein

Die literarischen Zeugnisse frühchristlicher Heiliger sind von entscheidender Bedeutung für Genese und Verankerung des spätantiken und mittelalterlichen Heiligendiskurses. Die Spätantike erweist sich in diesem Zusammenhang als „formative[] Phase“, in der

verschiedene Modelle von Heiligkeit emergieren, die eine hohe kulturelle und soziale Verbindlichkeit erlangen. Dabei finden unterschiedliche narrative Optionen (im Sinne von Mustern und Topoi) Verwendung, die im Zuge ihrer Verfestigung zu Signaturen und Elementen der Modelle werden, zugleich aber in ihrer Aktualisierbarkeit flexibel bleiben. Optionen sind dabei nicht als einfache Bausteine im erzähltheoretischen Sinne zu verstehen, sondern als Möglichkeiten, in Rückbindung an unterschiedliche religiöse Diskurse und Praktiken Heiligkeit erzählerisch zu entfalten. In unterschiedlichen religiösen Zusammenhängen können diese Optionen durch Legendenerzähler modifiziert werden, neue können entstehen oder kombinatorisch aus bereits vorhandenen entwickelt werden.<sup>44</sup>

Im Folgenden werden mit dem Martyrium des Polykarp und der Martinsvita des Sulpicius Severus zwei einflussreiche Texte dieser Frühphase untersucht, ohne sie vorschnell auf ein Differenzkriterium zu reduzieren und sie lediglich als Prototypen von Märtyrer- und Bekennerlegende, rotem und weißem Martyrium aufzufassen. Diese grundlegende Unterscheidung zwischen Märtyrer- und Bekennerlegende geht auf die Patristik zurück und ist am ehesten als theologische Reflexion über sich verändernde historische Rahmenbedingungen zu fassen.<sup>45</sup> Elke Koch und Julia Weitbrecht resümieren:

Als Raster retrospektiver Selbstverortung besitzt die Typisierung somit durchaus Relevanz, darf aber nicht übergeneralisiert werden. Sie hat sich jedoch insbesondere in der Germanistik als literaturwissenschaftliches Beschreibungsmodell durchgesetzt, nachdem Edith Feistner die Unterscheidung von Märtyrer und Bekenner auf eine narrative Tiefenstruktur umgelegt hat.<sup>46</sup>

Die von Feistner vorgenommene Unterteilung in eine syntagmatische Basisstruktur (Märtyrerlegenden) und eine paradigmatische Reihung (Bekennerlegenden) spielt für meine Herangehensweise hier und in den nachfolgenden Kapiteln nur eine untergeordnete Rolle. Dagegen werde ich versuchen, die „Gleichzeitigkeit und Überlagerung unterschiedlicher Modellierungen von Heiligkeit“<sup>47</sup> in den

---

44 Koch und Weitbrecht 2019, S. 14.

45 Vgl. ebd.

46 Ebd., S. 14 f.; vgl. Feistner 1995, S. 23–48.

47 Koch und Weitbrecht 2019, S. 15.

Blick zu nehmen. Maximilian Benz hat dazu mit der *Vita Antonii* des Athanasius, der *Vita Pauli* des Hieronymus und der *Vita Martini* des Sulpicius drei Texte untersucht, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe entstanden sind und „neue Optionen heiligmäßigen Lebens [hervorgebracht haben], nicht koevolutionär, sondern in imitativ-aemulativer Bezogenheit.“<sup>48</sup> Ich möchte der Gleichzeitigkeit und Überlagerung in zwei Texten nachgehen, die auf den ersten Blick sehr unterschiedlich und ohne Bezug zueinander sind: auf der einen Seite das „wohl zwischen Ende 161 und 168 n. Chr.“<sup>49</sup> entstandene Martyrium des Polykarp, das außerhalb der Althilologie nach wie vor recht unbekannt ist, auf der anderen Seite die 396/397 verfasste und innerhalb der Mediävistik sehr gut erforschte Martinsvita des Sulpicius.<sup>50</sup>

Entstehungsbedingungen und Textgenese des griechischen Polykarp-Martyriums sind in der Althilologie sehr umstritten und können hier nur schlaglichtartig wiedergegeben werden. Gerd Buschmann kommt im Jahr 1998 zu dem Urteil, dass sich alle Versuche, einen ursprünglichen, historischen Kern des Martyriums von literarisierten Interpolationen abzugrenzen, als haltlos erwiesen haben. Folglich seien die kommentierenden Elemente des Textes und insbesondere die Engführung mit der Passion Christi von Beginn an Bestandteil des Martyriumsberichtes gewesen.<sup>51</sup> Auf dieser Grundlage nimmt Felix Prautzsch in seiner Dissertationsschrift ausgiebig auf das Martyrium des Polykarp Bezug, um die Herausbildung des christlichen Märtyrertitels nachzuzeichnen.<sup>52</sup> Dabei kommt Prautzsch, der Argumentation von Norbert Brox folgend, zu dem Urteil, dass „[d]ie technische Verwendung des Märtyrerbegriffs“ im Sinne des Bluteugen zu diesem frühen Zeitpunkt „bereits voll entwickelt [ist]“.<sup>53</sup> Was hier zunächst folgerichtig erscheint, wird zu einem fraglichen Befund, wenn

---

48 Maximilian Benz: Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike. In: Julia Weitbrecht, ders., Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 115–136, hier S. 133.

49 Otto Zwierlein: *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum, 2: Textgeschichte und Rekonstruktion*. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius. Berlin, Boston 2014 (Untersuchungen zur antiken Kultur und Geschichte 116), S. 107. Für eine frühere Datierung um 155/156 n. Chr. spricht sich Gerd Buschmann aus. Vgl. *Das Martyrium des Polykarp*. Übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann. Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6), S. 39 f.

50 Vgl. hierzu exemplarisch Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273) und vgl. Prautzsch 2021, S. 203–214.

51 Vgl. Buschmann 1998, S. 37 f.

52 Vgl. Prautzsch 2021, S. 91–99.

53 Ebd., S. 93; vgl. Norbert Brox: *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. München 1961 (Studien zum Alten und Neuen Testament 5), S. 227.

man die umfangreiche, von Prautzsch nicht berücksichtigte Monographie Otto Zwierleins aus dem Jahr 2014 heranzieht. Gegen Gerd Buschmann und gegen die These einer frühen, mit der Passion Christi verwobenen Langfassung führt Zwierlein eine auf 420 n. Chr. datierte armenische Kurzfassung an. Zwierlein sieht in diesem lange Zeit vernachlässigten Überlieferungsträger kein verkürztes Exzerpt einer syrischen Übersetzung von Eusebs Kirchengeschichte, sondern eine Übertragung ihrer ursprünglichen Form (ca. 295 n. Chr.):

Es wird nun hier die These vertreten, daß die armenische Übersetzung **arm<sup>M</sup>** die Martyriumfassung der Erstedition der Eusebianischen *Kirchengeschichte* repräsentiert, während alle anderen Überlieferungsträger auf eine redigierte Form des *Martyrium Polycarpi* zurückgehen (**α**), in der sich die Erfahrungen der Christenverfolgung unter Diokletian und Galerius spiegeln.<sup>54</sup>

Mit Hilfe von **arm<sup>M</sup>** gelingt es Zwierlein, ein altphilologisches Forschungsdesiderat zu bedienen und einen griechischen Urtext des Martyriums zu rekonstruieren.<sup>55</sup> Dieser Schritt hat gravierende Konsequenzen für Textgestalt und Bedeutungsebene. Zwierlein schlussfolgert, dass die Urfassung

noch keine theologischen Ausdeutungen, nur sparsame Anklänge an die Passion Jesu und eine einzige Wundererzählung auf dem Höhepunkt der Handlung [enthalten hat]: das Feuerwunder auf dem Scheiterhaufen, stilisiert nach der biblischen Geschichte von den drei Jünglingen im Feuerofen [...].<sup>56</sup>

Folgt man diesem Befund, dann gehen die den gängigen Editionen zugrundeliegenden griechischen Handschriften allesamt auf das zwischen 307 und 312 konzipierte *Martyrium Polycarpi post Diocletiani vel Galerii* (**α**) zurück. Diese Fassung wiederum ist um 400 n. Chr. vom sogenannten Pseudo-Pionius (**β**) überarbeitet worden, einem Redaktor, „der unter der Maske des Märtyrers Pionius ein Corpus von Polykarp-Schriften zusammengestellt und redigiert hat.“<sup>57</sup> Damit wären alle modernen Ausgaben gemäß Zwierleins Hypothese maßgeblich durch **α** und **β** geprägt.<sup>58</sup> Während Zwierlein im zweiten Teil seiner monumentalen Studie versucht, die redaktionellen Überarbeitungen des Urtextes argumentativ abzutragen und dabei vor allem über den Pseudo-Pionius sehr wertend urteilt, möchte ich umgekehrt exemplarisch anschaulich machen, wie im 4. Jahrhundert über einen langen Zeitraum an einem unfesten Text gearbeitet worden ist.<sup>59</sup> Dabei

54 Zwierlein 2014 (2), S. 112, vgl. S. 108–112.

55 Otto Zwierlein: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum, 1: Editiones criticae. Berlin, Boston 2014 (Untersuchungen zur antiken Kultur und Geschichte 116).

56 Zwierlein 2014 (2), S. 107.

57 Ebd., S. 268.

58 Vgl. dazu das sehr aufschlussreiche *Codicum stemma* in Zwierlein 2014 (1), S. 14.

59 Der Begriff geht zurück auf Joachim Bumke: Der unfeste Text. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert (1996). In: Kai Bremer und Uwe Wirth (Hrsg.): Texte zur modernen Philologie. Stuttgart 2010 (RUB 18724), S. 269–286.

können auch hier nur schlaglichtartig die Erkenntnisse Zwierleins zur Textgeschichte und Rekonstruktion berücksichtigt werden. Ich werde im Folgenden die rekonstruierte Fassung als Vergleichsfolie heranziehen, mich aber weiterhin maßgeblich auf die (mutmaßlich später entstandene) Langfassung stützen, die von Dehandschutter ediert und von Buschmann abgedruckt und übersetzt worden ist.<sup>60</sup>

Während im Polykarp-Text die Arbeit am Begriff des Martyriums charakteristisch zu sein scheint, transportiert die Ende des 4. Jahrhunderts geschriebene Martinsvita des Sulpicius das (zeitgleich) in Ägypten, Syrien und Kleinasien entstandene Heiligkeitsideal des asketischen Bekenners in den Westen und markiert damit den Beginn einer beispiellosen Erfolgsgeschichte: Während sich die heiligen Wüstenväter in die Abgeschiedenheit der Einöde zurückziehen, um gleich Christus durch Weltflucht den Verlockungen der Dämonen zu widerstehen,<sup>61</sup> agiert Martin von Tours in der Zivilisation oder zumindest an der Schwelle zu dieser. Der Protagonist sucht die Verwirklichung des asketischen Lebens also nicht primär in der Weltflucht, wie Seidl und Hammer annehmen,<sup>62</sup> sondern in einer dialektischen Denkfigur: In dem von Heiden bedrohten Gallien wird Martins Weltabgewandtheit zum notwendigen Kriterium, um weltzugewandt wirken zu können und als Kämpfer Christi für die Lebenden einzutreten. Gerade die in der historischen Person angelegte Ambivalenz (und Ambiguität) zwischen Kriegsdienst, Askese und Gewaltverzicht scheint dafür ausschlaggebend zu sein, dass der Protagonist im Laufe des Mittelalters unterschiedliche Rollen einnehmen und etwa zum Schutz- und Kriegsheiligen stilisiert werden konnte.<sup>63</sup> Jene strukturelle Widersprüchlichkeit (respektive Mehrdeutigkeit) prädestiniert Martin zu einem Prototyp, der in seiner spannungsreichen Ausgestaltung auch auf andere ‚Krieger‘ wie etwa Georg, vor allem aber auf „neue Heilige“

---

60 Sofern nicht anders angegeben, zitiere ich Text und Übersetzung im Folgenden mit der Sigle MPol aus der Ausgabe von Buschmann 1998.

61 Das berühmteste Beispiel für die Weltflucht bildet die Vita des heiligen Antonius, die im 4. Jahrhundert von Athanasius verfasst wurde. Athanasius von Alexandrien: Vita Antonii. Griechisch/Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Peter Gemeinhardt. Freiburg, Basel, Wien 2018 (Fontes Christiani 69).

62 Vgl. Andreas Hammer und Stephanie Seidl: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.) in Verbindung mit Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Heidelberg 2010 (Beihefte zur GRM 42), S. IX–XX, hier S. XVII.

63 Vgl. grundlegend Klaus Schreiner: Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, vom Soldaten Christi zum Schutz- und Kriegsheiligen: Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours. In: Andreas Hammer und Stephanie Seidl (Hrsg.) in Verbindung mit Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Heidelberg 2010 (Beihefte zur GRM 42), S. 25–46 und vgl. Prautzsch 2021, S. 213 f.

ohne „breite frühchristliche Legenden- und Verehrungstradition“<sup>64</sup> stilbildend gewirkt haben dürfte.

## 2.1 Der frühchristliche Bericht über das Martyrium des Bischofs Polykarp

In seinem Kapitel „Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike“ des Buchprojektes *Legendarisches Erzählen* verweist Maximilian Benz an einer Stelle auf die *Vita Polycarpi*, um die Spielräume des Martyriums exemplarisch zu veranschaulichen: „In der wohl kurz nach 300 erweiterten Fassung des *Martyrium Polycarpi* (17,3) begreift man *μάρτυρας* *ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου*, also die Märtyrer wie Schüler und Nachahmer des Herrn.“<sup>65</sup> Benz nimmt hier Bezug auf Otto Zwierlein und die mutmaßlich zu Beginn des 4. Jahrhunderts entstandene  $\alpha$ -Fassung. Interessanterweise wird die *imitatio Christi* an dieser Stelle nicht direkt mit dem Blutzugnis gleichgesetzt, sondern mit der Vorstellung eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses überblendet. Betrachtet man den kompletten Abschnitt (17,3), so werden zwei Dinge deutlich: Erstens wird die intradiegetische Lehrer-Schüler-Beziehung auf die extradiegetische Rezipientengemeinschaft ausgeweitet, wodurch es stets aufs Neue möglich ist, sich in die Beziehung ‚einzuschreiben‘. Narrativiert wird diese entzeitlichte Nachfolge zweitens durch eine zeitübergreifende Konstante des menschlichen Zusammenlebens: die Liebe.

[MPol 17,3] τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλεῖα καὶ διδάσκαλον· ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.

[17,3] Denn diesen verehren wir als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir in angemessener Weise als Jünger und Nachahmer des Herrn wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König und Lehrer; wenn doch auch wir deren Teilhaber und Mitjünger würden!

Otto Zwierlein hält den Passus und das gesamte Kapitel MPol 17 für unecht. Das Fehlen in arm<sup>M</sup> stelle „ein Indiz [dar], daß dieser apologetische Passus als Sonderinterpolament auf dem Rand eines der Hyparchetypi aufgetragen worden war und danach teils weiterhin als Randzusatz mitgeschleppt, teils integriert, teils vielleicht auch mit einer nota critica (oder punktierten Linie) als

64 Andreas Hammer: Geschichtlichkeit und Exemplarizität: Die Viten des Bischofsheiligen Ulrich von Augsburg. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, ders. u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 185–216, hier S. 185.

65 Benz 2019, S. 119f.

spurium gebrandmarkt war.“<sup>66</sup> Ungeachtet dieser Feststellung und Hypothese ist die untersuchte Textstelle ein Versuch, das komplexe Beziehungsgefüge zwischen Gemeinschaft, Märtyrer und Christus zu ordnen und die Hingabe der gläubigen Gemeinschaft an die Märtyrer (*ἀγαπῶμεν* = wir lieben) über eine angemessene Form der Liebe (Agape) zu fassen – eine geistige Bewunderung, die sich im Wunsch nach Teilhabe und Nachahmung manifestiert. Die unübertreffliche Zuneigung<sup>67</sup> der Märtyrer zu Christus bedingt zwar einerseits das Streben der Gläubigen, setzt diesem jedoch andererseits eine Grenze. Mit dieser Grenze kann indes nur das Martyrium im Sinne des Blutzweignisses gemeint sein: Was für die Märtyrer Ausdruck größter Liebe zu Christus ist, bleibt für die Gläubigen unerreichbar. Prautzsch betont hier mit Buschmann lediglich allgemein die „Traditionskette der Nachahmung“,<sup>68</sup> ohne jedoch auf die über den Begriff Liebe vermittelte Differenz zwischen Märtyrern und Gläubigen einzugehen.<sup>69</sup>

Bezeichnenderweise ist die Engführung von Martyrium und Agape auch das zentrale Thema am Beginn des Briefes. Während Buschmann die Authentizität des Briefeingangs hervorhebt, hält Zwierlein ihn in weiten Teilen für ein um 400 entstandenes Interpolament des Pseudo-Pionius (β). Der Redaktor habe „das *Martyrium Polycarpi* zum Ausgangspunkt seiner Sammlung von Polykarp-schriften machen [wollen]“<sup>70</sup> und daher folgerichtig eine eigene Markierung gesetzt. Die ursprüngliche Fassung ohne den Einschub veranschlagt Zwierlein folgendermaßen:

MPol 1,1[a] *ἐγράψαμεν ὑμῖν, ἀδελφοί, τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας καὶ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὅστις ὡσπερ ἐπισφραγίσας διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ κατέπαυσεν τὸν διαγισμόν. {f...} 2,2 τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν {{καὶ φιλοδέσποτον}} τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν [...].*<sup>71</sup>

66 Zwierlein 2014 (2), S. 202 f.

67 Hier folge ich der Übersetzung von Zwierlein in ebd., S. 203.

68 Prautzsch 2021, S. 99.

69 An dieser Stelle sei auf Rudolf Otto verwiesen, dessen Beschreibung der numinosen Sphäre des Heiligen auch für MPol und die zwischen Anziehung und Abstoßung changierende Kraft der Liebe erhellend ist. Für Otto ist die Sphäre des Heiligen „nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur dadurch helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß. Man kann dieses Verfahren unterstützen, indem man ihr Ähnliches oder auch ihr charakteristisch Entgegengesetztes, das in anderen, bereits bekannten und vertrauten Gemütsbereichen vorkommt, angibt und dann hinzufügt: ‚Unser X ist dieses nicht, ist aber diesem verwandt, jenem entgegengesetzt. Wird es dir nun nicht *selber* einfallen?‘ Das heißt: unser X ist nicht im strengen Sinne lehrbar, sondern nur anregbar, erweckbar – wie alles, was ‚aus dem Geiste‘ kommt.“ Otto 1929, S. 7.

70 Zwierlein 2014 (2), S. 210.

71 Ebd., S. 211 f.

[1,1a] Wir schreiben euch, Brüder, von dem, was sich mit denen, die ihr (Blut-) Zeugnis gaben, und (besonders) mit dem seligen Polykarp zugetragen hat, der wie mit einem Siegel durch sein Zeugnis die Verfolgung beendete. [2,2] Denn wer würde nicht ihren Edelmut und ihre Standhaftigkeit bewundern?<sup>72</sup>

Interessant ist hier zunächst, dass Zwierlein den Anschluss MPol 2,2 zu τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν verkürzt und damit das dritte Kolon καὶ φιλοδέσποτον dem Pseudo-Pionius zuordnet. Ohne diese Weglassung schließt der Passus (in Buschmanns Übersetzung) wie folgt: „Denn wer würde nicht ihren Edelmut, ihr Standhalten und ihre Liebe zum Herrn bewundern?“ Damit wird der Leitgedanke aus 17,3 an prominenter Stelle aufgegriffen und variiert: Zum einen wird die Rezipientengemeinschaft zur Bewunderung aufgefordert, zum anderen wird das Wesen des Märtyrers grundlegend erörtert. Da das dem Willen Gottes gemäße Martyrium zuvor in Abschnitt 2,1 als ‚selig‘ und ‚edelmütig‘ bezeichnet wird, läuft die Argumentation, so scheint es mir, auf eine Steigerung hinaus. Boudewijn Dehandschutter hält fest, dass mit ‚selig‘ (μακαρία) und ‚edelmütig‘ (γενναῖα)

zwei Terminologien zusammen[gebracht werden], zwei Strategien, die ‚biblische‘ (vgl. die Seligpreisung der Verfolgten in Mt 5,10–12) und die ‚philosophische‘, welche die ethische Ahnung der ‚Tugend‘ durch die Einführung einer athletischen Terminologie evoziert und so den Tod der Märtyrer als den Kampf um eine ‚noble‘ Sache darstellt.<sup>73</sup>

Die Argumentation in MPol steht somit exemplarisch für einen in der Spätantike einsetzenden Prozess, der biblische und philosophische Tradition zusammenführt und die antike Vorstellung des edlen Philosophen-Todes<sup>74</sup> in einen christlichen Kontext transformiert. Das Christentum beginnt sich „als eine Philosophie zu verstehen [...], die die innerliche Kraft besitzt, sich der Drohung des ‚Tyrannen‘ zu widersetzen“<sup>75</sup> und der weltlichen Unterdrückung die christliche Vision eines seligmachenden und ehrenvollen Todes entgegenzustellen.<sup>76</sup> Edelmut, Standhaftigkeit und Liebe zu Gott bilden spätestens seit 400 nach Christus einen aufsteigenden Dreischritt, um das Christsein in seiner extremen Form verwirklichen zu können.

<sup>72</sup> Ebd., S. 211.

<sup>73</sup> Boudewijn Dehandschutter: *Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp*. In: Sebastian Fuhrmann und Regina Grundmann (Hrsg.): *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? Leiden*, Boston 2012 (*Ancient Judaism and early Christianity* 80), S. 191–202, hier S. 196 f.

<sup>74</sup> Zur Vorbildfunktion des *exemplum Socratis* vgl. Klaus Döring: *Exemplum Socratis*. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum. Wiesbaden 1979 (*Hermes Einzelschriften* 42).

<sup>75</sup> Dehandschutter 2012, S. 193.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

Da der Märtyrer ein Werkzeug Gottes ist, bleibt das Martyrium an den Ratsschluss Gottes gebunden: Es darf nicht aus Eigeninitiative resultieren. Diese Grundbedingung schildert der (mutmaßliche) Redaktor naturgemäß zu Beginn seines Einschubs und überführt sie in eine Beschreibung der Agape:

[MPol 1,1b] *σμεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἀνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον. [1,2] περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῆ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοῦς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστίν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς.*

[1,1b] Denn fast alles, was voring, geschah, damit der Herr uns von oben das dem Evangelium gemäße Martyrium zeige. [1,2] Denn er wartete ab, um ausgeliefert zu werden, wie auch der Herr, damit auch wir seine Nachahmer würden, indem wir nicht nur unser eigenes Geschick, sondern auch das der Nächsten im Auge haben. Denn es ist das Wesen wahrer und starker Liebe, nicht nur sich selbst retten zu wollen, sondern auch alle Brüder.

Zwierlein arbeitet heraus, dass sich die kausal angebotenen Begründungen sprachlich nicht nahtlos an 1,1a anfügen und ihrerseits Fragen aufwerfen.<sup>77</sup> Doch auch wenn der Text durch die Eingriffe an den Schnittstellen Stringenz einbüßt, geben sie der Argumentation zweifelsohne eine thematische und erzähltheoretische Rahmung. Zwierlein selbst betrachtet die kausale Anknüpfung an das evangeliumsgemäße Martyrium – „Denn er wartete ab, um ausgeliefert zu werden“ (MPol 1,2) – als

eine antimontanistische Einengung des Gedankens auf den Gegensatz zu dem Verhalten des vom  $\alpha$ -Redaktor eingeschwärzten Phrygers Quintus [...]: man solle sich nicht selbst zum Martyrium drängen, sondern – wie Christus (Mt 26,36–46par) – zuwarten, bis man (den Behörden) ‚ausgeliefert‘ wird.<sup>78</sup>

In der Tat wendet sich der Text an dieser Stelle programmatisch „gegen jede egoistisch-enthusiastische Martyriumskonzeption“,<sup>79</sup> wie sie seit dem 2. Jahrhundert insbesondere von montanistischen Anhängern einer endzeitlichen Prophetie vertreten worden ist. Gegen die Einengung des Gedankens spricht aber allein schon die Tatsache, dass dem ichbezogenen Streben zum Heil die Vorstellung einer altruistischen Agape entgegengesetzt wird – und sich sowohl das dem Evangelium gemäße Martyrium als auch die (extradiegetische) Glaubensgemeinschaft an der wahren und starken Liebe Gottes messen muss.<sup>80</sup> Damit wird der Gedanke nicht verengt, sondern auf das grundlegende soziale Verhalten des Menschen in der Welt und die Beziehung des Einzelnen zu Gott ausgeweitet.

77 Vgl. Zwierlein 2014 (2), S. 211–215.

78 Ebd., S. 214.

79 Buschmann 1998, S. 87.

80 Vgl. auch ebd., S. 86 f.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Mensch nicht gleich Mensch ist. Die Erzählung stellt an markanten Stellen die Differenz zwischen den gläubigen Christen und den erwählten Ausnahmemenschen heraus. Diese Differenz manifestiert sich in der das Menschenmögliche übersteigenden Leidensfähigkeit und der größtmöglichen Entrückung der Märtyrer. So heißt es in der ersten Lobeshymne auf die edlen Märtyrer Christi:

[MPol 2,2] [...] οἱ μάλιστα μὲν καταξανθέντες, ὥστε μέχρι τῶν ἔσω φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν θεωρεῖσθαι, ὑπέμειναν, ὡς καὶ τοὺς δὲ καὶ εἰς τοσοῦτον γενναιοῦτος ἐλθεῖν, ὥστε μῆτε γρῦζαι μῆτε στενάξαι τινὰ αὐτῶν, ἐπιδεικνυμένους ἅπασιν ἡμῖν, ὅτι ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ βασανιζόμενοι τῆς σαρκὸς ἀπεδήμουν οἱ γενναιοῦτατοι **μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ**, μᾶλλον δέ, ὅτι παρεστὼς ὁ κύριος ὠμίλει αὐτοῖς. [2,3] καὶ προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνον βασάνων, διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐξαγοραζόμενοι. [Hervorhebung v. V.]

[2,2] Die einen, durch Geißelhebe zerfleischt, so daß bis zu den Adern und Blutgefäßen im Innern der Bau des Körpers sichtbar wurde, hielten stand, so daß auch die Zuschauer Mitleid hatten und wehklagten. Sie kamen aber zu einem solchen Maß an Edelmütigkeit, daß keiner von ihnen jammerte oder stöhnte; sie zeigten uns allen, daß die sehr edelmütigen **Märtyrer Christi** in jener Stunde der Folterung außerhalb des Körpers weilten, mehr noch, daß der Herr ihnen zur Seite stand und ihnen zuredete. [2,3] Sie richteten ihren Sinn auf die Gnade Christi und verachteten die irdischen Foltern; während einer einzigen Stunde erkaufte sie das ewige Leben. [Hervorhebung v. V.]

Die Textstelle kann exemplarisch für den Versuch der Forschung stehen, die „Fixierung des Begriffs μάρτυς als term. techn. für den Blutzugehen im MartPol“<sup>81</sup> nachzuzeichnen. Unter anderem gehen Baumeister, Brox und Buschmann davon aus, dass der Märtyrertitel in den Jahrzehnten nach 140 in Kleinasien plötzlich aufkommt und im Polykarpmartyrium zum ersten Mal in christlicher Literatur voll ausgeprägt ist.<sup>82</sup> Auch Prautzsch folgt dieser Argumentation und hebt dabei a priori den „enge[n] Zusammenhang der Entstehung des Märtyrerkultes mit der Herausbildung einer Theologie des Martyriums“<sup>83</sup> und die frühe „Normierung des Martyriums“<sup>84</sup> hervor.

Otto Zwierlein macht hingegen plausibel, dass der Passus und die von Buschmann angeführten Belegstellen für die Blutzugehenschaft fast ausschließlich nachträglich hinzugefügt worden sind: eine von α, die anderen von β.<sup>85</sup> Wo dies wie in 14,2 (τῶν μαρτύρων σου) nicht der Fall ist, sei die ursprüngliche Bedeutung

81 Ebd., S. 98.

82 Vgl. Theofried Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980 (Münsterische Beiträge zur Theologie 45), S. 260; vgl. Brox 1961, S. 227; vgl. Buschmann 1998, S. 100.

83 Prautzsch 2021, S. 94.

84 Ebd., S. 95.

85 Vgl. Zwierlein 2014 (2), S. 251.

von μάρτυς noch präsent und der Märtyrer „Christi Zeuge“ – „und zwar durch seine evangelistische Tätigkeit.“<sup>86</sup> Dieser Befund spricht nicht gegen die These einer Normierung des Martyriums, er verlagert die theologische Ausdifferenzierung aber zeitlich deutlich nach hinten: in das 4. Jahrhundert und insbesondere an die Wende zum 5. Jahrhundert. Da Hagiographen wie Sulpicius fast zeitgleich an einem neuen Heiligkeitstypus arbeiten (dem ‚Bekennereiligen‘), ist davon auszugehen, dass sich beide Formen vielfach überlagern und eine einfache Gleichsetzung des μάρτυς-Begriffes mit dem Blutzeugnis ohnehin zu kurz greift. Interessanterweise ist Zwierein der Meinung, dass für den μάρτυς Polykarp nicht das Blut- und Tat-, sondern das Wortzeugnis die entscheidende Bezugsgröße bleibt.<sup>87</sup> Ich werde diesen Gedanken aufgreifen, möchte zunächst aber dem Zusammenspiel von Martyrium und Agape weiter nachgehen und die oben zitierte Textstelle genauer untersuchen.

Die Entrückung der Märtyrer wird durch die grausame Folter und die drastische Zurschaustellung der Wunden hervorgehoben. Ihre Sinnstruktur entfaltet die Passage jedoch durch die räumliche Gestaltung und Zusammenführung von innen und außen, oben und unten. Die Geißelhiebe zerstören die Körperhülle der Gemarterten, bis das Innere sichtbar wird und mit diesem gleichsam die Widerstandskraft nach außen strahlt. Während der irdische Körper veräußerlicht wird und entbehrlich ist, kann die Gnade Gottes nur durch das verinnerlichte geistige Streben erreicht werden. Diese geistige Bewegung ist der Kern des Martyriums: Sie ist so stark, dass die Märtyrer ihr Leben hingeben und ihr Geist außerhalb der menschlichen Hülle weilt. Während er zur Transzendenz strebt, richtet sich der göttliche Geist in entgegengesetzter Weise auf die Immanenz und steht seinen Heiligen helfend und gnädig zur Seite. Zwierein erinnert die Szene „an die Polykarpvita, wo Ps.-Pionius seinen Helden bei der (durch viele Wunderzeichen verklärten) Bischofsweihe im Geiste sehen läßt, wie die Füße des bei ihm anwesenden Christus auf dem Boden stehen.“<sup>88</sup> Damit wird weder lediglich die Perspektive vertauscht<sup>89</sup> noch geht die Stelle völlig im kontrastiven Bezug von Passion und Leiden des Heiligen auf.<sup>90</sup> Vielmehr scheinen sich die Sphären von Immanenz und Transzendenz zu einer spirituellen *communio* zu verdichten, so dass das irdische Dasein des Heiligen auf das Erreichen eines glückseligen, ewigen Zustandes gerichtet wird.<sup>91</sup> Weiter heißt es im Text:

---

86 Ebd., S. 248.

87 Vgl. ebd., S. 246–252.

88 Ebd., S. 221.

89 Vgl. ebd.

90 Vgl. Hammer 2016, S. 162f., der den kontrastiven Bezug zwischen Passion und Heiligenlegenden betont. Während die Distanz zwischen Transzendenz und Immanenz in der Passion von der Seite Gottes her überbrückt werde, erzählten Legenden aus der entgegengesetzten Perspektive, wie der Mensch die Distanz zu Gott überwinden könne.

91 Den Begriff Verdichtung entlehne ich von Ludger Lieb, der das Phänomen mit Blick auf Hartmanns *Gregorius* als eine Erzählstrategie der „ungewöhnliche[n]

[MPol 2,3] *καὶ τὸ πῦρ ἦ αὐτοῖς ψυχρὸν τὸ τῶν ἀπηνῶν βασιανιστῶν. πρὸ ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φνεῖν τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεπννόμενον, καὶ τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνους δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου, οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἦδη ἄγγελοι ἦσαν.*

[2,3] Kalt war ihnen das Feuer der entmenschten Folterknechte. Denn sie hatten vor Augen, dem ewigen und niemals verlöschenden Feuer zu entfliehen, und mit den Augen des Herzens erblickten sie die Güter, die für die Standhaltenden aufbewahrt sind und die kein Ohr gehört, kein Auge gesehen und die in keines Menschen Herz gekommen sind, die aber vom Herrn jenen gezeigt wurden, die nicht mehr Menschen, sondern schon Engel waren.

Die Passage veranschaulicht den Moment der Überblendung von Immanenz und Transzendenz. Auf der einen Seite stehen oder besser fließen die Märtyrer, die mit den Augen des Herzens in die Tiefe des Raumes vordringen und die Grenze zur Transzendenz überschreiten. Auf der anderen Seite steht Gott, der den Märtyrern den Raum visuell öffnet und die werdenden Engel mit dem Hindurchtreten kategorisch von den Menschen scheidet.<sup>92</sup>

Zwierlein zeigt an dieser Stelle detailliert auf, wie der  $\beta$ -Redaktor am Text arbeitet, indem er das in MPol 11,2 auftretende Feuermotiv nach vorne zieht und so „eine grundsätzliche, abstrakte Bewertung des Verhaltens der Märtyrer“<sup>93</sup> vornimmt. Auf diese Weise überführt er die Feuermarter und die Furcht vor dem ewigen Höllenfeuer in die Vorstellung einer Zuflucht in das Gottesreich, um die Passage sodann in eine leicht abgewandelte Version des 1. Korinther 2,9 münden zu lassen: Mit den Worten des Paulus werden die Märtyrer Zeuge dessen, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“ Dass MPol hier auf das programmatische „die ihn lieben“ (*ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, Hervorhebung v. V.) verzichtet, spricht nicht gegen die kontextuelle Bedeutung der Agape, sondern dafür, dass diese von der Differenz zwischen Engeln und Menschen überblendet wird. Auf Basis der paulinischen Autorität wird das Martyrium in MPol als wechselseitige Tat der Liebe verklärt: Zum einen besitzt der Märtyrer eine übermenschliche Liebeskraft, zum anderen wird die Transformation des Menschen zum Engel als Geschenk der Gnade und des Heiligen Geistes zelebriert. Das Feuermotiv erweist sich somit nicht als „unzeitig“,<sup>94</sup> da es an dieser zentralen

---

Nähe“ begreift. Ludger Lieb: Hartmann von Aue. Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich. Berlin 2020 (Klassiker-Lektüren 15), S. 146, vgl. S. 146–179.

92 Ich verweise auf Sarina Tschachtli: *durluhtic als ein glasevaz*. Durchlässiges Erzählen in Konrads Legenden. In: Norbert Kössinger und Astrid Lembke (Hrsg.): Konrad von Würzburg als Erzähler. Oldenburg 2021 (BME Themenheft 10), S. 113–125, die in ihrem Beitrag u. a. die Öffnung des Körpers hin zur Transzendenz am Beispiel der Herzmetapher herausarbeitet.

93 Zwierlein 2014 (2), S. 217.

94 Ebd., S. 216.

Stelle des Textes dazu genutzt wird, der Feuermarter das innere Feuer des Märtyrers und die Liebe Gottes (Agape) programmatisch entgegenzustellen.

Auch in der Haupthandlung kommt dem Feuer eine leitmotivische Funktion zu. Folgt man Zwielerins Argumentation, dann bildet sich dieses Leitmotiv aber erst kurz nach dem Jahr 300 heraus, da der Altphilologe sämtliche Visionen und Offenbarungen der Arbeit des  $\alpha$ -Redaktors zuschreibt.<sup>95</sup> Drei Tage vor seiner Gefangennahme hat Polykarp eine solche Vision. In sein Gebet vertieft sieht er, „daß sein Kopfkissen vom Feuer verzehrt [wird]“ (MPol 5,2). Der Protagonist wendet sich an die Umstehenden und spricht in prophetischer Vorwegnahme der Ereignisse: „Ich muß lebendig verbrannt werden“ (MPol 5,2). Hatte sich der Heilige zuvor seiner Verhaftung durch Flucht in zwei Landhäuser entzogen und damit in der argumentativen Logik des Textes vorbildlich gehandelt, hat er nun die Aufgabe und Pflicht, sein auserwähltes Schicksal anzunehmen. Nachdem er von einem gefolterten Sklaven verraten wird, gibt der Bischof die Flucht auf und legt sein Leben in die Hand Gottes: „Auch noch von dort aber hätte er an einen anderen Ort fliehen können, aber er wollte es nicht, sondern sagte: ‚Der Wille Gottes geschehe!‘“ (MPol 7,1). Die Szene stellt für Zwielerin eine Reaktion auf die umstrittene Flucht des Bischofs Cyprian während der Christenverfolgung unter Kaiser Decius von Januar 250 bis April 251 dar – „gerechtfertigt allein im Sinne eines Versuchs, die montanistische Martyriumseuphorie zu desavouieren“.<sup>96</sup>

Aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Sicht ist hier das zur Martyriumsentscheidung führende Zusammenspiel von Gott und Bischof wichtig. Polykarp muss den sich offenbarenden Gott erkennen. Er muss beurteilen, dass sich die Botschaft an ihn, und zwar nur an ihn richtet. Er muss die existenzielle Dimension jener Botschaft wahrnehmen und er muss sie in eine sprachliche Erkenntnis überführen, ein Wortzeugnis, das sich an seine (intra- wie extradiegetischen) Glaubensbrüder und -schwestern richtet. Das Motiv des brennenden Kissens sollte denn auch nicht nur auf Stringenz und Rationalität hin untersucht werden,<sup>97</sup> sondern auf seinen symbolischen Gehalt. Das brennende Kissen verkehrt die Vorstellung von Ruhe, Gemach und Behaglichkeit in ihr Gegenteil. Es symbolisiert einen Vorgang, der den Bischof aus seiner ‚Komfortzone‘ herausführt und ihm die Zukunft weist. Diese besteht nun vordergründig darin, sich wie Christus ausliefern und in dessen Nachfolge als Märtyrer verbrennen zu lassen. Darüber hinaus evoziert die Annahme des Vorganges in der ersten Person Singular („Ich muß lebendig verbrannt werden“) die Vorstellung eines

---

95 Vgl. ebd., S.29.

96 Ebd., S.151.

97 Da Polykarp Tag und Nacht betet, könne ihn die (Traum-)Vision nicht im Schlaf ereilen. Zwielerin sieht in der Szene folglich eine missglückte Interpolation des  $\alpha$ -Redaktors, gegen den er polemisch argumentiert: „Wie kann man beim Beten ausgerechnet das Kopfkissen in Flammen sehen – und dieses dann auf den eigenen Verbrennungstod deuten? Der koptische Übersetzer fand dies zu Recht so unbegründet, daß er das Kopfkissen durch das Gewand ersetzte.“ Ebd., S.180.

positiv besetzten, freiwillig erzwungenen Opfers. Dieser paradox anmutenden Opfervorstellung entspricht die ambige Feuersymbolik, denn natürlich scheint hinter dem bedrohlichen Feuer der Heiden das überlegene göttliche Feuer auf, und natürlich schwingt in dem erkennenden Ausruf auch das geistige Feuer Polykarp's mit, ohne das ein standhaftes Martyrium nicht möglich ist. Damit wird die Vision als Erwählung Polykarp's durch Gott lesbar: Die zeichenhafte Erwählung ist notwendige Voraussetzung, um „das dem Evangelium gemäße Martyrium“ (MPol 1,1) erleiden zu können. Somit ist der Erwählung von vornherein die Möglichkeit eingeschrieben, mit Wort- und Tatzeugnis auf sie antworten zu können.

Polykarp wird nach seiner Verhaftung unter lautstarkem Jubel der in einem Atemzug genannten Heiden und Juden in eine Arena geführt und verhört.<sup>98</sup> Erfüllt und begnadet von der ihm Mut zusprechenden Stimme Gottes bekennt sich der unerschrockene Bischof drei Mal zu Christus (vgl. MPol 9–11) – und ruft damit den Zorn des Prokonsuls sowie der umstehenden Menge hervor:

[MPol 12,1] *Ταῦτα δὲ καὶ ἕτερα πλείονα λέγων θάρσους καὶ χαρᾶς ἐνεπέμπματο, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦντο, ὥστε οὐ μόνον μὴ συμπεσεῖν ταραχθέντα ὑπὸ τῶν λεγομένων πρὸς αὐτόν, ἀλλὰ τοῦαντίον τὸν ἀνθύπατον ἐκοσῆναι, πέμψαι τε τὸν ἑαυτοῦ κήρυκα ἐν μέσῳ τοῦ σταδίου κηρῶσαι τρίς· Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι. [12,2] τοῦτου λεχθέντος ὑπὸ τοῦ κήρυκος, ἅπαν τὸ πλῆθος ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τῆν Σμυρναῖαν κατοικούντων ἀκατασχέτω θυμῷ καὶ μεγάλῃ φωνῇ ἐπεβόα· Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ πολλοῦς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυεῖν.*

[12,1] Während er dieses und anderes mehr sagte, wurde er voll Mut und Freude und sein Angesicht war erfüllt von Gnade, so daß er nicht nur nicht die Fassung verlor, eingeschüchtert von dem gegen ihn Gesagten, sondern im Gegenteil der Prokonsul außer sich geriet, seinen Herold in die Mitte des Stadions schickte und verkünden ließ: ‚Polykarp hat sich dreimal als Christ bekannt.‘ [12,2] Als der Herold das ausgerufen hatte, schrie die ganze Menge der Heiden und Juden aus Smyrna mit unbändiger Wut und lauter Stimme: ‚Dies ist der Lehrer der Asia, der Vater der Christen, der Vernichter unserer Götter, der viele lehrt, nicht zu opfern und anzubeten.‘

Wie Gerd Buschmann festgestellt hat, schwingt in der unbändigen Wut der dem Spektakel beiwohnenden Menschenmenge eine verhohlene Bewunderung mit, die in ihrem verächtlichen Ausdruck die Überlegenheit des Märtyrers gerade nicht leugnet, sondern bestätigt. Folglich wird der Bischof durch die rhetorische Ver-

<sup>98</sup> Judenpolemik und Antisemitismus sind für Zwierlein erst in den Bearbeitungsstufen des Textes hinzugekommen. Der Altphilologe geht davon aus, dass die Erwähnung in 12,2 auf den Archetypus  $\omega$  (ca. 260–280) zurückgeht und dessen an den Evangelien orientierte Reihung ‚Juden und Heiden‘ durch den  $\alpha$ -Redaktor an die veränderten historischen Rahmenbedingungen angepasst worden ist. Vgl. ebd., S. 252f.

siertheit des Verfassers „nicht nur zum standhaften und begnadeten Bekenner stilisiert, sondern zu der christlichen Autorität Kleinasiens schlechthin, zum Vater der Christen, der über wahrhaft prophetische Fähigkeiten verfügt.“<sup>99</sup> Darüber hinaus rekurriert das Zeugnis des Polykarp auf die Passion Christi: Das dreimalige Bekenntnis erinnert die dreifache Leugnung des Messias durch Petrus und das dreifache Liebesbekenntnis des Jüngers zu Christus (Johannes 21,15–17). Durch diese für das Martyrium typische „Überbietungs- und Inversionslogik“<sup>100</sup> wird Polykarp typologisch zum ‚neuen‘ Petrus erhoben und zum Bindeglied zwischen Erde und Gottesreich, zum Hüter der Schafe Gottes erkoren.<sup>101</sup>

Die Vorbereitung der Hinrichtung nimmt (mutmaßlich) der  $\alpha$ -Redaktor zum Anlass, um antijüdische Stereotype zu bemühen<sup>102</sup> und den Kult des frühen Christentums von den Wurzeln des Glaubens abzuheben und zu distanzieren. Wie bei der Kreuzigung Christi im Neuen Testament werden nicht die römischen Statthalter für die Ermordung schuldig gesprochen, sondern „die Juden [ , die] – wie es ihre Gewohnheit ist – besonders eifrig mith[e]lfen“ (MPol 13,1). Darüber hinausgehend werden Polykarps Martyrium und die Kreuzigung Christi durch mehrere Verweise enggeführt: Da ist zum einen die Forderung der Vollstrecker, den Protagonisten an den errichteten Scheiterhaufen anzunageln, was durch ihn selbst abgewendet wird:

[MPol 13,3] *εὐθέως οὖν αὐτῷ περιτίθετο τὰ πρὸς τὴν πυρὰν ἠρμοσμένα ὄργανα. μελλόντων δὲ αὐτῶν καὶ προσηλοῦν, εἶπεν· Ἀρετέ με οὕτως· ὁ γὰρ δοῦς ὑπομείναι τὸ πῦρ δώσει χωρὶς τῆς ὑμετέρας ἐκ τῶν ἥλων ἀσφαλείας ἄσκυλον ἐπιμείναι τῇ πυρᾷ.*

[13,3] Sofort wurde das Material, das für den Scheiterhaufen vorbereitet war, um ihn herumgeschichtet. Als sie ihn aber auch noch annageln wollten, sagte er: ‚Laßt mich so; denn der, der mir die Kraft gibt, das Feuer zu ertragen, wird mir auch die Kraft geben, ohne eure Sicherheit auf Grund der Nägel unbeweglich auf dem Scheiterhaufen auszuharren.‘

Da ist zum anderen die Bezugnahme auf das Isaak-Opfer und das Lamm Gottes, die dem abschließenden Gebet vorausgeht und den Bogen zu der Aufopferung Polykarps spannt, der sich seinem Herrn – dem Leben entsagend – hingibt:

[MPol 14,1] *Οἱ δὲ οὐ καθήλωσαν μὲν, προσέδησαν δὲ αὐτόν. ὁ δὲ ὀπίσω τὰς χεῖρας ποιήσας καὶ προσδεθείς, ὡσπερ κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφορὰν, ὀλοκαύτωμα δεκτὸν τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατὴρ, δι’ οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως παντὸς τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἱ ζῶσιν ἐνώπιόν σου· [14,2] εὐλόγω σε, ὅτι ἡζήωσάς*

99 Buschmann 1998, S. 204.

100 Prautzsch 2021, S. 117.

101 Zur Bedeutung des Petrus-Kultes für Kirche und Kaiserreich vgl. Arnold Angehend: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. 2., überarbeitete Auflage. München 1997, S. 225–229.

102 Vgl. Zwierlein 2014 (2), S. 183, S. 252.

με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσία πνεύματος ἁγίου· ἐν οἷς προσδεχθεῖν ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θύσῃ πίονι καὶ προσδεκτῇ, καθὼς προητοίμασας καὶ προφανέρωσας καὶ ἐλήρωσας, ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς θεός.

[14,1] Die aber nagelten ihn zwar nicht an, banden ihn aber fest. Er aber, die Hände auf dem Rücken und festgebunden, wie ein ausgezeichnete Widder aus einer großen Herde zur Opferrgabe, zum Gott wohlgefälligen Brandopfer bereitet, blickte zum Himmel und sprach: Herr, Gott, Allmächtiger, Vater deines geliebten und gelobten Knechtes Jesus Christus, durch den wir die Erkenntnis über dich empfangen haben, Gott der Engel und Gewalten und aller Schöpfung des ganzen Geschlechts der Gerechten, die vor deinem Angesichte leben, [14,2] ich dankopfer dir, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, teilzunehmen in der Zahl der Märtyrer an dem Kelch deines Christus zur Auferstehung ins ewige Leben von Seele und Leib in der Unvergänglichkeit heiligen Geistes; unter ihnen möchte ich heute vor deinem Angesichte aufgenommen werden in einem fetten und wohlgefälligen Opfer, wie du es zuvor bereitet, vorher offenbart und erfüllt hast, trugloser und wahrer Gott.

Die zitierten Textstellen lassen erkennen, was der Text unter einem evangeliumsgemäßen Martyrium versteht. Zum einen müssen die Parallelen zu Christus hervorgehoben werden. Dazu gehört etwa auch der (mutmaßliche) Zusatz der  $\alpha$ -Fassung in 13,2, nach dem Polykarps Körper bereits zu Lebzeiten als Medium der Kontaktheiligkeit<sup>103</sup> verehrt wird und er selbst „als Objekt heiligmäßiger Verehrung erscheinen soll.“<sup>104</sup> Zum anderen scheint der Text das Martyrium von der Passion abzugrenzen. So schließt Prautzsch:

Mit der Thematisierung der Nägel wird Polykarps Tod auf dem Scheiterhaufen mit dem Kreuzestod Christi parallelisiert, wobei die Differenz zwischen Christus und seinem Märtyrer gewahrt bleibt, wenn letzterer schließlich ‚nur‘ festgebunden wird; andererseits wird damit sein heroisches Leiden herausgestellt, das er mit Gottes Beistand besteht.<sup>105</sup>

103 Von der Kontaktheiligkeit Christi erzählt etwa die Veronikalegende. Vgl. dazu grundlegend Julia Weitbrecht: Kontaktheiligkeit. Die Medialität von Heil in der Veronika-Legende. In: Dies., Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S.45–63. Im mittelhochdeutschen *Passional* werden die Veronikalegende und das Motiv der Kontaktheiligkeit in der Pilatusvita eingesetzt, um den Gegner Christi zu überführen und das Böse durch die in das Tuch wie den Rock Christi eingegangene Agape zu bannen. Vgl. Volker Slieden: Auf der Schwelle zum gegenwärtigen Heil: Von utopischen Räumen, Zeiten und Menschen in mittelalterlichen (Anti-)Legenden des *Passional*. In: Oliver Victor und Laura Weiß (Hrsg.): Europäische Utopien – Utopien Europas. Interdisziplinäre Perspektiven auf geistesgeschichtliche Ideale, Projektionen und Visionen. Berlin, Boston 2021, S.69–86, hier S.72–77.

104 Zwierlein 2014 (2), S.242.

105 Prautzsch 2021, S.98.

Gerd Buschmann hat in Bezug auf MPol 14 auf die „Lehre von der Eucharistie als Opfer“ verwiesen: „Die Eucharistie gewährt einerseits Anteil an der Sühnekraft des Todes Christi (katabatische Funktion), vgl. 2 Kor 5,14f.; Jes 53,11f., und nimmt andererseits zugleich in das Tun Christi hinein (anabatische Funktion).“<sup>106</sup> Vor diesem Hintergrund werden Abgrenzung und Differenz als Überformung der Passion lesbar: Da Christus die als Schmach gedachten Stigmata bereits in ein Zeichen des Sieges gewandelt hat, kann sein Nachfolger Polykarp im Wissen um die Erlösung über die Kreuzigung des Heilands hinausgehen und freiwillig auf das Annageln verzichten. Auch Polykarps Rede (14,2) fügt sich hier nahtlos ein, denn diese zeugt nicht nur von einer demutsvollen Hingabe an den Willen Gottes, sondern vor allem von einer zutiefst selbstsicheren Haltung: Im Bewusstsein seiner Erwählung greift er die Vorstellung des archaisch-kultischen (Brand- und Dankes-)Opfers auf und überführt sie in eine nach innen gewendete christliche Opferlogik. Zwierlein nimmt an, dass der Verweis auf die Teilhabe am Kelch Christi und an der Vollkommenheit des Heiligen Geistes nachträglich durch die  $\alpha$ -Redaktion vorgenommen worden ist.<sup>107</sup> Doch auch in der von ihm rekonstruierten griechischen Fassung handelt es sich bereits um ein legitimes Selbstopfer:

[MPol 14,2] εὐλογῶ σε ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὄρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων σου· ἐν τούτοις γάρ ἐγγιῶ ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ προσδεκτῇ.<sup>108</sup>

[14,2] I praise you, for you have found me worthy of this day and hour, to have a share in the number of your witnesses; for among them I will approach your sight today as an acceptable sacrifice.<sup>109</sup>

Es bleibt also mit Buschmann festzuhalten, dass der Text (schrittweise) die Vorstellungen von Martyrium und Eucharistie im Begriff des Opfers vereint.<sup>110</sup>

Dies lässt sich auch am folgenden Abschnitt nachvollziehen, in dem das Gebet des Auserwählten seine Wirkung nicht verfehlt. Die geistige *communio* zwischen Gott und seinem Märtyrer wird durch die Teilhabe an der transzendenten Schöpferkraft sogleich visuell in Szene gesetzt und sinnlich erfahrbar. Statt von den Flammen verzehrt zu werden, hüllt sich das Feuer um den Leib des Auserwählten, statt Brandgeruch verströmt es Wohlgeruch:

[MPol 15,1] Αναπέμψαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμῖν καὶ πληρώσαντος τὴν εὐσὴν, οἱ τοῦ πυρὸς ἄνθρωποι ἐξῆψαν τὸ πῦρ. μεγάλῃς δὲ ἐκλαμψάσης φλογός, θαῦμα εἶδομεν, οἷς ἰδεῖν ἐδόθη· οἱ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα. [15,2] τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος ποιῆσαν ὡσπερ ὄσθη πλοίου ὑπὸ πνεύματος πληρουμένη, κύκλω περιτεΐξειεν τὸ

106 Buschmann 1998, S. 245.

107 Vgl. Zwierlein 2014 (2), S. 185–193.

108 Zwierlein 2014 (1), S. 10.

109 Ebd., S. 11. Übersetzung von Daniel Kölligan.

110 Vgl. Buschmann 1998, S. 246.

*σώμα τοῦ μάρτυρος· καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη, ἀλλ' ὡς ἄρτος ὁτόμενος ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος. καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἁρωμάτων.*

[15,1] Als er das Amen hinaufgesandt und das Gebet vollendet hatte, zündeten die dafür zuständigen Menschen das Feuer an. Mächtig loderte die Flamme empor; ein Wunder sahen wir, denen es gegeben war, es zu sehen, und uns war es vorbehalten, die Geschehnisse den Übrigen zu verkünden. [15,2] Denn das Feuer nahm die Form einer Wölbung an, wie ein vom Wind aufgeblähtes Schiffssegel, und umhüllte ringsum (schützend) den Leib des Märtyrers. Er befand sich mittendrin, nicht wie Fleisch, das brät, sondern wie Brot, das gebacken wird, oder wie Gold und Silber, das im Schmelzofen gereinigt wird. Auch empfanden wir einen solchen Wohlgeruch wie von duftendem Weihrauch oder von irgendeinem anderen der kostbaren Rauchwerke.

Auch das durch Gott gewirkte Wunder ist mit sinnstiftenden und sinnlichen Anspielungen auf die Eucharistie durchsetzt. Das gebackene Brot ist das gemarterte und auferstandene Fleisch des Erlösers, der Weihrauch versinnbildlicht die feierlich-liturgische Dimension des Sakraments, das aufgeblähte Schiffssegel stellt eine Verkörperung der christlichen Kirche selbst dar.<sup>111</sup> Sollte die Erwähnung des backenden Brotes tatsächlich erst auf den Pseudo-Pionius zurückgehen, wie Zwierlein annimmt, so hat der Redaktor den eucharistischen Gehalt des Polykarp-Opfers erkannt und verstärken wollen. Keinesfalls aber ist der Brotvergleich „unpassend“<sup>112</sup> oder gar „inhaltlich anstößig“.<sup>113</sup> Die räumliche Gestaltung der Szene macht deutlich, dass der sterbliche, der Immanenz angehörende Körper des Märtyrers im Wunder eine neue, transzendente Außenhülle erhält. Diese legt sich schützend um den Leib und vervollkommnet den im Inneren befindlichen Körper, der bereits in der Immanenz zur Teilhabe an der überzeitlichen Transzendenz befähigt wird.<sup>114</sup> Somit wird das christologische Opfer durch das Wunder vergegenwärtigt und ‚gefeiert‘ – und das kultische Opfer durch den Machterweis zunächst abgewiesen. Ob man hier einen Widerspruch zu Polykarps Vision in MPol 5,2 sehen muss – schließlich werde der Hei-

111 Der religiöse Diskurs ist grundlegend durch die Bedeutung der olfaktorischen Komponente geprägt. In allen antiken Kulturen finden sich Beispiele dafür, dass die Anwesenheit der Götter und das Prozedere des Opfers angenehmen Duft verbreiten. Das Neue Testament und der christliche Kult bringen verstärkt das Gebet und die geistige Opfergabe mit Wohlgeruch in Verbindung. So ist für das gesamte Mittelalter die Vorstellung prägend, dass Heilige den himmlischen Duft des Paradieses auf Erden verströmen. Folglich kann auch das Fleisch des Heiligen nicht sterben (und verwesen), sondern nur den Duft der Unverwestheit ausstrahlen. Vgl. dazu grundlegend: Angenendt 1997, S. 119–122 und S. 149–152.

112 Zwierlein 2014 (2), S. 232.

113 Ebd., S. 231.

114 Vgl. hierzu die Ausführungen zur Ambiguität des Heiligen in Hammer 2016.

lige gar nicht verbrannt und getötet<sup>115</sup> –, ist fraglich, wenn man die Mehrdeutigkeit der Feuermetapher berücksichtigt und bedenkt, dass der Text ein Wunder schildert, bei dem es auf den Prozess der Läuterung und die Transformation von Mensch zu Engel ankommt.

Entsprechend muss Polykarp durch menschliche Hand sterben:

[MPol 16,1] *Πέρασ γοῦν ἰδόντες οἱ ἄνομοι μὴ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ πυρὸς δαπανηθῆναι ἐκέλευσαν προσελθόντα αὐτῷ κομφέκτορα παραβῆσαι ξιφίδιον. καὶ τοῦτο ποιήσαντος, ἐξῆλθεν περιστέρα καὶ πλῆθος αἵματος, ὥστε κατασβέσαι τὸ πῦρ καὶ θανατάσαι πάντα τὸν ὄχλον, εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξύ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν·*

[16,1] Als endlich die Gottlosen sahen, daß sein Leib nicht vom Feuer verzehrt werden konnte, befahlen sie, daß der Vollstrecker zu ihm träte und den Dolch hineinstoße. Und als er dies tat, kam (eine Taube und) eine solche Menge Blut hervor, daß das Feuer verlosch und die ganze Menge sich wunderte, welcher Unterschied zwischen den Ungläubigen und den Auserwählten besteht.

Der Dolchstoß bringt einen großen Blutschwall hervor, durch den das heidnische Feuer ausgelöscht wird und sich die zur Schmähung gedachte Opferung Polykarps vor aller Augen in einen institutionellen Triumph der Frühkirche verkehrt. Bezeichnenderweise erinnert die große Menge Blut abermals an Abendmahl und Kreuzesopfer des Messias: Christus selbst ist in dem narrativ inszenierten Wunder durch den Laib Brot, den Wohlgeruch, das Blut und die Taube<sup>116</sup> präsent. Damit ist dem Wunder ein ontosemilogischer Status eingeschrieben, der die Erlösungstat vergegenwärtigt und gleichzeitig die eschatologische Dimension der Heilstat verkündet.<sup>117</sup> Um die Herrschaft Gottes auf Erden abschließend zu erneuern, muss Polykarp aus dem irdischen Leben scheiden, muss seine Seele vom Antlitz der Erde verzehrt und in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen werden. Anders als der mit Worten übereifrig zum Martyrium drängende Quintos ist Polykarp nicht nur Lehrer des Wortes, sondern tätiger Vollender. So schließt der Bericht in den überarbeiteten Fassungen  $\alpha$  und  $\beta$  mit einer Einordnung des Bluteignisses und seiner Rückbindung an das evangeliumsgemäße Martyrium:

[MPol 19,1] [ $\alpha$ ] *Τοιαῦτα τὰ κατὰ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὃς σὺν τοῖς ἀπὸ Φιλαδελφίας δωδέκατος ἐν Σμύρῃ μαρτυρήσας, [ $\beta$ ] μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται, ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι· οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος, ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἔξοχος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον.*

115 Vgl. Zwierlein 2014 (2), S. 183.

116 Die Erwähnung der Taube (*περιστέρα καὶ*) geht vermutlich auf  $\beta$  zurück. Sie bleibt hier ohne konkrete Funktion. Vgl. ebd., S. 234.

117 Das Kunstwort onto-semiologisch geht auf Jochen Hörisch zurück. Die Verschränkung der Logik des Seins mit der der Zeichen ist für Hörisch paradigmatisch im Abendmahl ausgebildet. Vgl. dazu Jochen Hörisch: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. 5. Auflage. Frankfurt a.M. 2015 (Edition Suhrkamp 1692).

[19,1] Soviel über den seligen Polykarp, der – mit denen aus Philadelphia – als zwölfter in Smyrna das Martyrium erlitt, doch er allein bleibt allen ganz besonders im Gedächtnis, so daß auch durch die Heiden überall von ihm gesprochen wird. Er war nicht nur ein ausgezeichneter Lehrer, sondern auch ein herausragender Märtyrer, dessen Martyrium, da es dem Evangelium Christi gemäß geschah, alle nachzuahmen begehren.

Am Ende sticht die Unmittelbarkeit des Martyriums heraus, die nicht zuletzt auch von den anwesenden Heiden verstanden wird<sup>118</sup> – und über den Text auf die Rezipientenebene hinausstrahlt. Das Wunder offenbart also die geistige *communio* zwischen Christus und Polykarp und ist zugleich das Medium für die unmittelbare menschliche Erkenntnis des göttlichen Heilssinns. Die Gemeinschaft der Christen wiederum beglaubigt das Geschehen des im Schmelzofen geheiligten Bischofs in Wir-Form und verkündet die Botschaft der göttlichen Tat durch den schriftlich fixierten Bericht. Folglich ist der Text selbst das Medium, das den (ge)offenbarten Heilssinn als Forderung nach Erkenntnis in sich trägt. Damit übergreift das textuell inszenierte Wunder die Figuren- und Rezeptionsebene und macht Heilssinn sinnlich erfahrbar. Da der Text ein Martyrium gemäß dem Evangelium schildert und damit de facto die Erlösungstat weiterschreibt, tritt er zudem in eine spannungsgeladene wie produktive Relation zu den sakralen Texten des biblischen Kanons. Vor allem die Kreuzigung Christi erweist sich hierbei als Prototyp einer Leidensform, die in der sprachlichen Formgebung erneuert wird und symbolisch wiederkehrt.<sup>119</sup>

Die Interpretation hat den besonderen Stellenwert von narrativen Strukturen herausgearbeitet, die auf die sinnstiftende Zusammenführung differenter Paradigmen und Ordnungen zielen: außen und innen, oben und unten, Offenbarung und Erkenntnis, Erwählung und Treue, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Immanenz und Transzendenz. Da die Ergebnisse für sich genommen nur Einzelbeobachtungen sind, wird im Folgenden ein frühchristlicher Text als Vergleichs- und Kontrastfolie untersucht, der sich hinsichtlich seiner Bauform vom Martyrium des Polykarp grundlegend unterscheidet, so legt es zumindest die strukturalistische Unterteilung in Märtyrer- und Bekennerlegenden nahe. Neben der spezifischen Argumentationsstruktur des Textes sollen so Gemeinsamkeiten, Unterschiede und mögliche Akzentverschiebungen herausgearbeitet werden.

---

118 Vgl. Buschmann 1998, S. 349f.

119 Vgl. hierzu auch den Aspekt des Wiedererzählens bei Franz Josef Worstbrock: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Walter Haug (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128–142, hier S. 135–141.

## 2.2 Die spätantike Martinsvita des Sulpicius Severus

Mit dem Ende der Christenverfolgung und dem Erstarben des Christentums wird eine neue Form des Heiligen etabliert. Auch der *confessor* nimmt das Blutzeugnis willentlich in Kauf, wird jedoch durch äußere, von ihm nicht zu verantwortende Umstände nicht mit dem Tod belohnt. Wie der Blutzeuge zeugt auch der Bekenner mit Worten, Taten und Glaubensstärke. Dass er nicht mit seinem Blut zeugt, hindert Zeitgenossen nicht daran, den Titel *martyr* auf den lebenden Bekenner zu übertragen. So bezeichnet Paulinus von Nola (gest. 431) Victricius von Rouen (gest. 407) als „*martyr vivus* [...]“, da er allen Gläubigen als ‚Beispiel an Vollkommenheit der Tugend und des Glaubens‘ diene (*Epistula* 18,9f.).<sup>120</sup> Mit Paulinus, Victricius und Martin, ihres Zeichens allesamt Bischöfe, und dem Schriftgelehrten Sulpicius sind vier miteinander bekannte Zeitgenossen federführend an der Entstehung des neuen Heiligkeitsideals beteiligt.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen Märtyrern und Bekennern läuft also letzten Endes ins Leere. Der Titel *martyr vivus* zeugt aber von einer nachhaltigen Verschiebung des Martyriums in das Leben: Während das Martyrium des Polykarp (auch in den Fassungen der Redaktoren) primär auf die Veranschaulichung eines jenseitig verhafteten Heilssinns ausgerichtet ist, rückt die Ende des 4. Jahrhunderts entstandene Martinsvita des Sulpicius den Missionsgedanken und damit die irdische Heilserwartung in das Zentrum der Heiligenverehrung. Martin von Tours ist der erste mönchische Asket, der im Kampf gegen die Heiden Wunder vollbringt, Ungläubige bekehrt, Kranke und Verwundete heilt, dem Teufel widersteht – und Tote zu neuem Leben erweckt. Die Vita verleiht dem Mönch „systematisch [...] die Züge von Propheten, Aposteln, Märtyrern und Bekennern“ und integriert „damit verschiedene anerkannte Modelle von Heiligkeit“.<sup>121</sup> Der Protagonist wird von seinem Hagiographen zu einer apostolischen „Heilsgestalt mit messianischen Zügen“<sup>122</sup> verklärt, deren Wirkungszeit die Gegenwart ist.

Bereits als Kind verfügt Martin über außergewöhnliche und begnadete Fähigkeiten. Obwohl er als Heide geboren wird, widmet er sein Leben dem Dienst an Gott:

[VM 2,4] *Mox mirum in modum totus in Dei opere conversus, cum esset annorum duodecim, eremum concupivit, fecissetque votis satis, si aetatis infirmitas non fuisset impedimento. Animus tamen, aut circa monasteria aut circa ecclesiam semper intentus, meditabatur adhuc in aetate puerili quod postea devotus inplevit.*

---

120 Peter Gemeinhardt: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. München 2010 (C. H. Beck Wissen), S. 28.

121 Gerlinde Huber-Rebenich: Nachwort. In: Sulpicius Severus: Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von ders. Stuttgart 2010 (RUB 18780), S. 118. Der Text wird künftig mit der Sigle VM im Fließtext zitiert.

122 Ebd., S. 117.

[2,4] Alsbald wandte er sich auf wunderbare Weise ganz dem Dienst an Gott zu: Im Alter von zwölf Jahren brannte er darauf, Einsiedler zu werden, und hätte seinen Wunsch auch in die Tat umgesetzt, wenn nicht sein zartes Alter ihn daran gehindert hätte. Aber sein Sinn kreiste ständig um Eremitentum und Kirche, und er bereitete sich geistig schon im Knabenalter auf das vor, was er später gottergeben erfüllte.

Martins geistiges Trachten ist seinem jungen Alter weit voraus – die Reminiscenz an den Topos des *puer senex* ist offenkundig.<sup>123</sup> Wie Christus legt der begnadete Martin mit zwölf Jahren die Reife eines Erwachsenen an den Tag, seine Weisheit verheißt die Bestimmung, die sich im Alter erfüllen wird.<sup>124</sup> Martins Nächstenliebe, Duldsamkeit und Demut übersteigen das Menschenmögliche: So wird bereits der Knabe als Heiliger tituliert (*sacra inlustris pueri*, VM 2,2) und ist folglich lange vor seiner *conversio* zum Nachahmer Christi prädestiniert. Einerseits wird Martin wegen seiner schier übermenschlichen Hingabe an den Willen Gottes aus der Gesellschaft ausgesondert, andererseits zeigt sich gerade in dieser Aussonderung seine der Immanenz verhaftete Wirkungsmacht. So steht er den Notleidenden bei, hilft den Elenden, speist die Bedürftigen und behält von seinem Sold nur das zurück, was er zum täglichen Leben benötigt (vgl. VM 2,8).

Als der Soldat in der Kälte einen nackten Bettler sieht, gibt er diesem die Hälfte seines Mantels – so erzählt es die als Exempel für Barmherzigkeit in das kulturelle christliche Gedächtnis eingegangene Geschichte der Mantelteilung. Die Textstelle darf allerdings nicht auf ihre didaktisch-paränetische Funktion reduziert werden, da die Nächstenliebe nicht im profanen Sinne altruistisch ist, sondern über die Ausnahmestellung Martins und einen Erkenntnisprozess (*intelligere*) narrativiert wird:

[VM 3,1] *Qui cum praetereuntes ut sui misererentur oraret omnesque miserum praeterirent, intellexit vir Deo plenus sibi illum, aliis misericordiam non praestantibus, reservari.*

[3,1] Dieser flehte die Vorübergehenden an, sich seiner zu erbarmen, [aber] alle gingen an dem Elenden vorbei. Da erkannte der von Gott erfüllte Mann, dass jener ihm vorbehalten sei, da die anderen keine Barmherzigkeit übten.

Maximilian Benz hat überzeugend dargelegt, dass sich Sulpicius mit der Einkleidung des Bettlers in einen vestimentären Code einschreibt, der auf die *Vita Antonii* des Athanasius und die *Vita pauli primi eremitae* des Hieronymus verweist. Doch während der Vorgang der Ent- und Einkleidung in den Viten der Wüstenväter auf die Stunde ihres Todes bezogen ist,<sup>125</sup> wird er in der *Vita Martini* zum

123 Vgl. Prautzsch 2021, S. 209.

124 Vgl. dazu Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 11. Auflage. Tübingen, Basel 1993, S. 108–112.

125 Antonius vermachte seinen verschlissenen Mantel dem Bischof Athanasius. Dieser hatte das Kleidungsstück dem Eremiten einst geschenkt, so dass nun etwas von dessen Charisma auf den Schreiber zurückgeht. Paulus hingegen bittet

Sinnbild des Lebens modelliert. „Martin gibt dementsprechend auch nicht alles her, weil er die Welt verlässt, sondern behält sich die Hälfte, die er für sein Leben in der Welt noch benötigt.“<sup>126</sup> Der Heilige ist „in die Zwänge innerweltlichen Handelns eingebunden“.<sup>127</sup> So darf er seine Uniform nicht komplett ablegen, da der Vorgang zweifellos als Akt der Revolte gewertet würde und das Ende von Martins ohnehin problematischer Soldatenkarriere<sup>128</sup> nicht durch Ungehorsam und ‚Fahnenflucht‘, sondern göttliches Geheiß eingeleitet werden soll.

Die Übergabe des Kleidungsstücks greift den in der *Vita Antonii* ausgeführten Gedanken einer charismatischen Übertragung auf und transformiert ihn nach Maßgabe der *Vita Pauli* in eine invertierte Überbietungslogik. Einerseits spielt der Text in 3,2 mit einer unmittelbaren Übertragung der Barmherzigkeit auf die anwesenden Soldaten, denen die Mantelteilung zu Herzen geht, sofern sie nicht über das Aussehen des ‚verstümmelten‘ Soldaten lachen.<sup>129</sup> Andererseits überträgt Martin mit der Kleidung sein Charisma auf den nackten Bettler, der hier allerdings metonymisch für Christus selbst steht und nun wiederum sein Charisma auf den Protagonisten übergehen lässt. Dieser Vorgang vollzieht sich durch eine nächtliche Vision, die Martin im Schlaf heimsucht:

[VM 3,3] *Nocte igitur insecta, cum se sopori dedisset, vidit Christum chlamydis suae, qua pauperem texerat, parte vestitum. Intueri diligentissimè Dominum vestemque, quam dederat, iubetur agnoscere. Mox ad angelorum circumstantium multitudinem audit Iesus clara voce dicentem: Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit. [3,4] Vere memor Dominus dictorum suorum, qui ante praedixerat: quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis, se in paupere professus est fuisse vestitum; et ad confirmandum tam boni operis testimonium in eodem se habitu,*

---

Antonius an seinem Sterbebett, ihn (nach dem Tod) mit dem von Athanasius geschenkten Mantel zu bedecken. Die Bitte erweist Paulus als Wissenden und soll Antonius überdies Trost spenden. Eine posthume Übertragung des heiligmässigen Charismas findet in invertierter Form statt, da Antonius nun die aus Palmblättern geflochtene Tunica des Paulus am Oster- und Pfingstfest überstreift. Auf diese Weise verhandelt die Vita des Paulus ihren Überlegenheitsanspruch gegenüber der Vita des Antonius am Beispiel der Kleidung. Vgl. dazu grundlegend Benz 2019, S. 122–127.

126 Ebd., S. 132f.

127 Ebd., S. 132.

128 Vgl. dazu exemplarisch Timothy D. Barnes: *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen 2010 (Tria corda 5), S. 199–234.

129 Die mittelalterliche Passionaldichtung übernimmt die auseinanderstrebende Reaktion auf Martins Mantelteilung, verstärkt allerdings die Seufzer der verständigsten Soldaten zu umfänglicher Reue: *er leit genuger schimpfwort / umb daz er sus verstumpfet reit. / ouch wart ir genuc beweit, / den ez tet ummazen we, / daz si nicht hie gaben e / deme durftigen etewaz, / sit si ez heten verre baz / danne dirre iunge ritter. / diz wart genugen bitter / mit ruwe, die uf sie vacht* (P S. 593/V. 82–91). Vgl. Prautzsch 2021, S. 212, der den Spott der Soldaten nicht an die Stofftradition zurückbindet, wodurch er als Zusatz des *Passional* erscheint.

*quem pauper acceperat, est dignatus ostendere. [3,5] Quo viso, vir beatissimus non in gloriam est elatus humanam, sed bonitatem Dei in suo opere cognoscens, cum esset annorum duodeviginti, ad baptismum convolvavit.*

[3,3] In der darauffolgenden Nacht nun sah Martin im Schlaf Christus mit dem Teil seines Mantels angetan, mit dem er den Armen bedeckt hatte. Ihm wurde befohlen, den Herrn ganz aufmerksam zu betrachten und das Gewand, das er hergegeben hatte, wiederzuerkennen. Als bald hörte er Jesus laut und deutlich zu der Menge der umstehenden Engel sagen: ‚Martin, der noch Katechumene ist, hat mich mit diesem Gewand bedeckt.‘ [3,4] Wahrhaft eingedenk seiner Worte, die er vormalig gesprochen hatte: ‚Was immer ihr einem dieser Geringssten getan habt, das habt ihr mir getan‘, gab der Herr offen zu erkennen, dass er [selbst] in dem Armen bekleidet worden war; und um seinem Zeugnis für die so gute Tat Nachdruck zu verleihen, geruhte er, sich in demselben Gewand zu zeigen, das der Arme empfangen hatte. [3,5] Durch diese Vision ließ sich der glückselige Mann nicht zur Begierde nach menschlichem Ruhm hinreißen, sondern erkannte in seinem Werk die Güte Gottes; so beeilte er sich, als er achtzehn Jahre alt war, die Taufe zu empfangen.

Die Offenbarung wird im Sinne einer geistigen *communio* als Erkenntnisakt inszeniert, dessen zentrale Bedeutung um die Worte ‚wiedererkennen‘ (*agnoscere*), ‚erkennen‘ (*cognoscere*) und ‚bekennen/Zeugnis ablegen‘ (*testimonium*) kreist. Martin hat Christus durch seine liebende Tat bekannt und ihn selbst in den Mantel gekleidet. Christus gibt sich in eben diesem zu erkennen, er legt für Martin Zeugnis ab und bekennt den auserwählten Menschen. Martin wiederum erkennt nun, dass seine Tat nur auf dem Grundakt der Güte und Liebe Gottes beruhen kann und beschließt, sich ganz und gar als Christ zu bekennen und taufen zu lassen. Damit wird der aus Matthäus 25,40 entlehnte Satz „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ aus seinem endzeitlichen Kontext gelöst und zu einer „Immanenzemphase“<sup>130</sup> geformt, auf deren Boden sich der Katechumene nun bewähren muss.

---

<sup>130</sup> Benz 2019, S. 132, vgl. ebd. Dass die Immanenz in der Legendarik eine wesentliche Rolle spielt, hat bereits der Neugermanist Hans-Peter Ecker in seiner 1993 erschienenen Habilitationsschrift gezeigt. Legenden unterstützten das grundlegende Bedürfnis des Menschen nach Bewältigung des Daseins (Unterstützungskriterium, S. 213). Sie seien in der Wirklichkeit verankert (Wirklichkeitskriterium, S. 174) und leiteten ihre Konfliktstruktur aus der spannungsgeladenen Verortung in Immanenz und Transzendenz, Realität und Utopie ab (Konfliktkriterium, S. 197). Vgl. Hans-Peter Ecker: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76). An Kritik zu Eckers kulturanthropologischer Herangehensweise im Allgemeinen und seinen allgemeinen Schlussfolgerungen im Speziellen hat es nicht gefehlt. Vgl. dazu Konrad Kunze: Rezension zu Hans-Peter Ecker: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76). In: *Fabula* 35/3 (1994), S. 329–330; vgl. Edith Feistner: Rezension zu Hans-Peter Ecker:

Während menschliche Erkenntnis im Martyrium des Polykarp der Vision nachgeordnet wird, ist sie in der Martinsvita ursächlich für die nächtliche Offenbarung. Wenngleich beide Protagonisten vor dem Erkenntnismoment ein vorbildliches Leben führen und sich ihr Handeln nicht grundlegend von dem späteren unterscheidet, zieht die Gotteserfahrung hier wie dort eine radikale Veränderung des Lebens nach sich. In beiden Fällen müssen die Protagonisten ein Martyrium durchlaufen: hier mit dem Zielpunkt des evangeliumsgemäßen Blutzugnisses, dort mit dem Zielpunkt eines der Mission verschriebenen Lebenszeugnisses. Damit ist der Stellenwert Martins ungleich höher als der Polykarps: Seine genuine und von Christus bezeugte Aufgabe besteht darin, das Evangelium als neuer Christus zu verkünden und als künftiger Bischof in der Welt institutionell zu verbreiten.

Dazu muss sich Martin natürlich taufen lassen und das Militär verlassen. Dass er diesen letzten Schritt nach erfolgter Taufe nicht direkt vollzieht, erklärt der Text damit, dass er sich von einem freundschaftlich verbundenen Tribun zu einer längeren Dienstzeit erweichen lässt und seinem Abschied in der Folge mit gespannter Erwartung entgegenseht (*expectatione suspensus*, VM 3,6). Und natürlich habe er sich auch in der dreijährigen Waffenzeit vor der Taufe weder mit

---

Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76). In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 147/1 (1995), S. 134–135 und vgl. Susanne Köbele: Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: PBB 134/3 (2012), S. 365–404, hier S. 373 f. In maximaler Distanz zu Ecker verengt Strohschneider das Spannungsgefüge zwischen Immanenz und Transzendenz auf den Umschlag zur Heiligkeit. „Gerade insofern sie Heiligkeit im Prozess von Abscheiden aus der Immanenz und Christus-*imitatio* narrativ repräsentiert, kann Legendarik – paradoxerweise – als Ort der Nähe, ja der Präsenz des Fernen und einer – mythischen – Wirkmächtigkeit aufgefasst werden.“ Strohschneider 2010, S. 160. Dies ist freilich ein sehr eng gefasstes Verständnis des legendarischen Erzählens. An der Martinsvita lässt sich konstatieren, dass Heiligkeit gerade nicht durch einen Sprung aus der Welt veranschaulicht wird, sondern durch eine Verlagerung in die erzählte Welt. Auf eine ähnliche Weise verschiebt sich im Laufe des Mittelalters die Vorstellung des Todes vom eschatologischen Weltgericht zum Gericht am Ende des Lebens. Philippe Ariès spricht in diesem Zusammenhang von einer Individualisierung des religiösen Alltagsbewusstseins. Vgl. Philippe Ariès: Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München, Wien 1980, S. 136–141 und S. 777–781. Maßgeblichen Anteil an dieser Bewegung, die dem Einzelschicksal und damit auch dem Leben als solchem eine größere Bedeutung beimaß, hatten adlige Konversen. Vgl. Ernst Tremp: Laien im Kloster. Das hochmittelalterliche Reformmönchtum unter dem Ansturm der Adelskonversionen. In: Eckart Conrad Lutz und ders. (Hrsg.): Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996. Freiburg/Schweiz 1999 (Scriniurn Friburgense 10), S. 33–56.

kameradschaftlichen Exzessen noch mit Blutvergießen schuldig gemacht.<sup>131</sup> Die Forschung wertet dies mithin als Verschleierung der sehr langen und sehr erfolgreichen Militärkarriere des historischen Martin von Tours.<sup>132</sup> Zentral ist hier aus germanistischer Sicht, dass das Verlassen des Militärs von Sulpicius zu einer Schlüsselstelle ausgebaut wird. Felix Prautzsch hat die Bedeutung zu Recht in der Kontrastierung zweier *militia*-Ansprüche gesehen: Dem weltlichen Dienst am Kaiser steht der geistliche Dienst an Gott gegenüber, der immanenten die transzendente Gewalt, der physischen die spirituelle Gewaltausübung.<sup>133</sup> Ich möchte zunächst diesen Befund an zwei Textstellen ausdifferenzieren, ehe ich auf die Argumentationsführung von Prautzsch zurückkomme.

Als die Barbaren in Gallien einfallen, ist die Zeit der Tat für Martin gekommen. Ähnlich wie Polykarp muss Martin in gespannter Erwartung den richtigen Zeitpunkt erkennen (*oportunum tempus*, VM 4,2), um sich selbst ausliefern und sein Leben der Gnade Gottes anvertrauen zu dürfen. Dabei wird die Szene über eine mehrschichtige Geschenk- und Opfermetaphorik inszeniert. Zunächst weist Martin das übliche Geldgeschenk des Caesars vor der Schlacht zurück. Er bittet öffentlichkeitswirksam um Entlassung und bekennt sich zum Soldaten Christi:

[VM 4,2] *Tum vero oportunum tempus existimans, quo peteret missionem – neque enim integrum sibi fore arbitrabatur, si donativum non militaturus acciperet –: [4,3] hactenus, inquit ad Caesarem, militavi tibi; patere, ut nunc militem Deo. Donativum tuum pugnaturus accipiat; Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet.*

[4,2] Da aber erschien ihm der passende Zeitpunkt gekommen, um seine Entlassung zu bitten. Er glaubte nämlich, keine freie Hand mehr zu haben, wenn er das Geschenk annähme, war er doch nicht mehr bereit, weiterhin Kriegsdienst zu leisten. [4,3] [Und so] sagte er zum Caesar: ‚Bis jetzt habe ich dir gedient; lass mich nun Gott dienen. Dein Geschenk mag empfangen, wer bereit ist, in den Kampf zu ziehen; ich bin ein Soldat Christi: Mir ist es nicht erlaubt zu kämpfen.‘

Es geht an dieser Stelle um den Erhalt bzw. die Steigerung von Handlungsautonomie und so transformiert der Protagonist seine weltliche Abhängigkeit in ein himmlisches Dienstverhältnis, von dem er sich naturgemäß einen immateriellen, höheren Lohn verspricht. Nachdem ihn Caesar Julian der Feigheit vor der Schlacht bezichtigt, ja bezichtigen muss, bietet Martin im Gegenzug sein Leben an. Clare Stancliffe hat herausgestellt, dass hier die Märtyrerakten von Soldatenheiligen Modell stehen und die Bereitschaft zum Blutzeugnis betont wird.<sup>134</sup>

131 Vgl. Prautzsch 2021, S. 209; vgl. Huber-Rebenich 2010, S. 78.

132 Vgl. Judith Rosen: Martin von Tours. Der barmherzige Heilige. Darmstadt 2016 (Historische Biografie), S. 68 und vgl. Prautzsch 2021, S. 208 f.

133 Vgl. Prautzsch 2021, S. 204 f.

134 Vgl. Clare Stancliffe: St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus. Oxford 1983 (Oxford Historical Monographs), S. 141–148.

Der Protagonist kann den Vorwurf der Feigheit in der Folge nicht nur entkräften, sondern in ein Zeichen von Stärke verkehren. Erzählt wird diese (erneute) Umkehrung und Überbietung über das Opfer und die Überblendung von heidnischem und frühchristlichem Opferkult.

[VM 4,4] *Tum vero adversus hanc vocem tyrannus infremuit dicens eum metu pugnae, quae postero die erat futura, non religionis gratia detractare militiam.* [4,5] *At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior: si hoc, inquit, ignaviae adscribitur, non fidei, crastina die ante aciem inermis adstabo et in nomine Domini Iesu, signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus.* [4,6] *Retrudi ergo in custodiam iubetur, facturus fidem dictis, ut inermis barbaris obiceretur.* [4,7] *Postero die hostes legatos de pace miserunt, sua omnia seque dedentes. Unde quis dubitet hanc vere beati viri fuisse victoriam, cui praestitum sit ne inermis ad proelium mitteretur.*

[4,4] Da aber geriet der Tyrann auf diese Worte hin in Zorn und entgegnete, Martin verweigere den Kriegsdienst aus Angst vor der Schlacht, die am folgenden Tag bevorstehe, nicht um seines Glaubens willen. [4,5] Aber Martin antwortete unerschrocken, ja durch den Einschüchterungsversuch umso standhafter: ‚Wenn dies[e Weigerung] meiner Feigheit, nicht meinem Glauben zugeschrieben wird, will ich mich am morgigen Tag unbewaffnet vor die Schlachtreihe stellen und im Namen des Herrn Jesu, vom Kreuzeszeichen statt von Schild oder Helm geschützt, furchtlos in die feindlichen Formationen eindringen.‘ [4,6] Man ließ ihn also in Gewahrsam nehmen, um ihn, in Erfüllung seiner Worte, unbewaffnet den Barbaren vorzuwerfen. [4,7] Am folgenden Tag schickten die Feinde Gesandte zu Friedensverhandlungen, übergaben all ihr Hab und Gut und [unterwarfen] sich. Wer könnte da noch zweifeln, dass dies wahrhaft ein Sieg des seligen Mannes war, dem [die Gnade] widerfuhr, nicht unbewaffnet in den Kampf geschickt zu werden?

Martin ist bereit, sich zu opfern. Er selbst hat die Gewissheit, durch seine Hingabe das Geschenk der Gnade hervorrufen zu können. Der Caesar wiederum geht auf das Vorhaben Martins ein, um diesen wie ein Tier den Barbaren vorzuwerfen. Allein zur Schlacht kommt es nicht, da Gott das Opfer des Heiligen annimmt und sich die Heiden auf sein Geheiß unterwerfen. Wie in MPol wird auch hier die martyrologische Bedeutung des Blutzugnisses aufgerufen und in den ambigen Begriff des Opfers integriert. Der Vorgang der Opferung ist doppel-sinnig, weil sich in ihm die Überlegenheit der verinnerlichten Opferbereitschaft über das kultische Opfer erweist. Die Inversions- und Überbietungslogik trifft also nicht nur auf Blut-, sondern auch auf Wort- und Tatzeugnisse zu.<sup>135</sup> Wichtig

---

135 Dass die Inversions- und Überbietungslogik „nicht nur das Martyriumsnarrativ, sondern letztlich das legendarische Erzählen insgesamt bestimmt“, stellt Prautzsch in einem Nebensatz mit Blick auf die Katharinenlegende fest, ohne dass er diesem Befund in den Texten der Bekennerheiligen nachgeht. Prautzsch 2021, S. 144.

ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Martin auf den richtigen Zeitpunkt wartet, um tätig zu werden. Daraus ergibt sich eine paradoxe Konstellation: Wenn gleich er allzeit zur Hingabe des Lebens bereit ist, kann sich die Möglichkeit dazu nur situativ ergeben. Es ist also grundsätzlich folgerichtig, hier von einem Umschlagmoment zu sprechen. Felix Prautzsch deutet die Textstelle wie folgt:

Die Szene [...] markiert daher den stärksten Umschlag seiner Vita, das endgültige Heraustreten aus allen immanenten Bindungen und die völlige Hingabe an die Forderungen der Transzendenz. Denn auch wenn Martins Lebenswandel schon zuvor als heiligmäßig beschrieben wird, findet seine Heiligkeit hier syntagmatisch ihren sinnfälligsten Ausdruck. Unverkennbar ist dabei die Stilisierung des Geschehens nach dem Muster der Soldaten-Märtyrer, nur dass die Konfrontation mit den kaiserlichen Ansprüchen hier nicht im Blutzeugnis endet, sondern erst der Beginn von Martins Wirken als ‚Streiter Gottes‘ in der Welt ist.<sup>136</sup>

Man kann dem zunächst systemlogisch entgegenhalten, dass der Text Martins „endgültige[s] Heraustreten aus allen immanenten Bindungen“ gerade nicht erzählt, ja den Übertritt des Lebenden in die *communio sanctorum* gar nicht erzählen kann, und den Heiligen daher zu einem *martyr vivus* stilisiert, für den die immanenten Bindungen von geradezu grundlegender Bedeutung sind und bis zuletzt bleiben.<sup>137</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Prautzsch seine Argumentation auf der Basis strukturalistischer Unterscheidungskriterien entwickelt. So leitet er aus dem Wendepunkt eine „formale Zweiteilung der Vita“<sup>138</sup> ab: Auch wenn beide Teile über die *militia Christi* miteinander verbunden bleiben, markiere der Umschlag die Differenz zwischen dem Syntagma des Martyriums und der paradigmatischen Reihung der anschließenden Wundertaten.<sup>139</sup> Dem (oben ausgeführten) Motiv der Geburtsheiligkeit komme im Lichte des Umschlags eine zweifache Funktion zu. Mit den Worten Prautzschs:

Die immer schon paradigmatisch behauptete innere Unvereinbarkeit von Militärdienst und Heiligkeit wird in der Konfrontation mit dem heidnischen Kaiser nach dem Muster der Soldatenheiligen syntagmatisch verdichtet. Diese Stilisierung betont zudem die chronologische Diskontinuität zwischen der militärischen Vergangenheit und dem späteren religiösen Leben, im Sinne einer konsequenten, allumfassenden und endgültigen *conversio* in ein heiligmäßiges Leben, die auch noch den letzten Zweifel über die Heiligkeit des Protagonisten ausräumen soll.<sup>140</sup>

---

136 Ebd., S. 205.

137 Vgl. auch Benz 2019, S. 131–133.

138 Prautzsch 2021, S. 205.

139 Vgl. ebd., S. 205 f.

140 Ebd., S. 209 f.

Während Prautzsch den „dramatische[n] Abschied aus dem Militär“<sup>141</sup> als Höhepunkt der Stilisierung zum Heiligen auffasst und von vornherein auf die lose Verbindung zwischen Mantelteilung und ‚eigentlicher‘ *conversio* verweist,<sup>142</sup> möchte ich mit Maximilian Benz umgekehrt das „entdramatisierte[ ] Konversionsnarrativ“<sup>143</sup> hervorheben. Mit der Mantelteilung wird die von Beginn an angelegte und von Martin gelebte „Hinwendung zu den Bedürftigen Programm.“<sup>144</sup> Diese Hinwendung wird über strukturelle Verklammerungen narrativiert: Menschliche Erkenntnis führt zu Erwählung und zu menschlicher Opferbereitschaft, die wiederum in den Gnadenerweis mündet. Diese strukturellen Klammern lassen sich jedoch nicht an einer einzigen Textstelle festmachen; sie ziehen sich wie ein Gewebe durch den Text und gestalten so Martins notwendige Verstrickung in seine weltliche wie geistliche Laufbahn.

Die *conversio* vom *miles* zum *miles Christi* lässt sich mit Prautzsch als Figur der Transformation verstehen.<sup>145</sup> Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Martins Verwandlung zum Heiligen mit dem Abschied aus dem Militär keinen Abschluss findet und sein Heiligkeitsideal immerzu weitergeformt wird. Aus diesem Grund bietet es sich an, diesen Prozess nicht als „Moment des größtmöglichen Umschlags“,<sup>146</sup> sondern als religiöse Bewährungsprobe respektive -tat aufzufassen. Der aktive Prozess des Sich-Bewährens zeugt von der herausgehobenen Stellung des Heiligen, dessen *imitatio Christi* von Sulpicius bis an die Grenze der dogmatischen Glaubenslehre und darüber hinaus gestaltet wird.<sup>147</sup>

Nachdem sich der Heilige als göttliches Instrument im Kampf gegen die gallischen Heiden öffentlich und vor aller Augen bewiesen hat, darf er ‚seine‘ Fähigkeiten nun im klösterlichen Raum auf eine neue Stufe heben: Die Totenerwe-

---

141 Ebd., S.209.

142 Vgl. ebd., S.203.

143 Benz 2019, S.131.

144 Ebd.

145 Vgl. Prautzsch 2021, S.210.

146 Ebd.

147 Die Argumentation von Prautzsch läuft insgesamt auf eine Modifikation der modellhaften Trennung in Märtyrer- und Bekennerlegende hinaus. Auch der übergreifende Aspekt der *militia Christi* scheint mir strukturell bei Feistner vorgeprägt zu sein. Die von Prautzsch konstatierte „völlige Hingabe [Martins] an die Forderungen der Transzendenz“ (S.205) findet ihre Entsprechung in der „Hingabe an den Willen Gottes“ (Feistner 1995, S.47), in der Feistner die primäre Gemeinsamkeit zwischen den Legendentypen auf der Ebene der *histoire* ausmacht. Auch Peter Strohschneider und Susanne Köbele betonen die Differenz zwischen der aktiven Bereitschaft des Heiligen (zur Nachfolge) und seinem passiven Status „als Objekt göttlichen Heilshandelns.“ Köbele 2012, S.376; vgl. Strohschneider 2010, S.147–149. Demgegenüber möchte ich im Folgenden das entgrenzende Potenzial des legendarischen Erzählens hervorheben, das in der Handlungsautonomie des Heiligen, im Handeln mit Gott, sichtbar wird und systemtheoretisch letztlich nicht mehr einzuholen ist.

ckung eines Katechumenen ist einer der Höhepunkte der lateinischen Vita. Als der Taufbewerber in Martins Abwesenheit an hohem Fieber erkrankt und ohne das Sakrament verstirbt, ist der nach drei Tagen wiederkehrende Martin über den Tod seines Bruders entsetzt. Durch das innige Bezeugen von Trauer und Mitleid wird er vom Heiligen Geist ergriffen und dazu befähigt, seinen Gefährten zu neuem Leben zu erwecken:

[VM 7,2] *Corpus in medio positum tristi maerentium fratrum frequentabatur officio, cum Martinus flens et eiulans accurrit. [7,3] Tum vero, tota sanctum spiritum mente concipiens, egredi cellulam, in qua corpus iacebat, ceteros iubet, ac foribus obseratis super exanimata defuncti fratris membra prosternitur. Et cum aliquandiu orationi incubuisset sensissetque per spiritum Domini adesse virtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat eventum. Vixque duarum fere horarum spatium intercesserat, videt defunctum paulatim membris omnibus commoveri et laxatis in usum videndi palpitare luminibus.*

[7,2] Die trauernden Brüder waren um den in der Mitte aufgebahrten Leichnam zum Totengebet versammelt, als Martin weinend und wehklagend herbeieilte. [7,3] Da aber fühlte er sein ganzes Herz erfüllt vom Heiligen Geist, hieß die übrigen die Zelle, in der der Leichnam lag, verlassen und warf sich hinter verschlossener Tür über die entseelten Glieder des verstorbenen Bruders. Und als er eine Zeitlang inbrünstig gebetet und gespürt hatte, wie sich durch den Geist des Herrn Wunderkraft einstellte, da richtete er sich ein wenig auf und erwartete, den Blick auf das Gesicht des Toten geheftet, unverzagt die erfolgreiche Wirkung seines Gebets und der göttlichen Barmherzigkeit. Und kaum waren etwa zwei Stunden vergangen, da sah er, wie sich nach und nach alle Glieder des Toten regten, wie seine Augen zuckten und sich öffneten, um zu sehen.

Auf narrativer Ebene wird die göttliche Wunderkraft durch die Sinnesorgane erfahren und über das Auge sichtbar gemacht. Ähnlich wie Polykarp richtet der Bekenner sein Herz auf die transzendente Macht, bis er die spirituelle Vereinigung mit den inneren Augen fühlt. Durch die körperliche Nähe zum Toten und das innige Gebet kann die Kraft Gottes (über das Medium) in den Körper des Toten fließen. Die Heilsfigur selbst hat die Zeit und Muße, das Wirken der göttlichen Barmherzigkeit mit eigenen Augen zu verfolgen, und der zu neuem Leben erweckte Gefährte sieht und bezeugt zuallererst den Heilsbringer (vgl. VM 7,5–7,7). Diese doppelte visuelle Beglaubigung wird durch eine extradiegetische dritte Instanz ergänzt, die in den geschriebenen Worten die Überlegenheit des christlichen Glaubens wahrnehmen soll. Insgesamt erinnert die Totenerweckung an die alttestamentliche Elisa-Erzählung (2. Könige 4,33–37), wie ja auch die Eremiten in der *Vita Antonii* in den Spuren von Elisa und Elia gehen.<sup>148</sup>

148 Vgl. Benz 2019, S. 127.

Anders als in den Geschichten des Alten Bundes geht der Kampf für den Glauben in der Vita des Martin in weiten Teilen gewaltlos vonstatten, da Ungläubige durch die göttliche Wirkungsmacht und bloße Präsenz Martins in Scharen bekehrt werden. Akte der Gewalt richten sich nur gegen den Eremiten selbst. Nachdem er einen heidnischen Tempel abgerissen hat und sich daran macht, einen als Gottheit verehrten Baum zu fällen, regt sich in den Reihen der Heiden Widerstand. Martin wird gefesselt und aufgefordert, den Baum im Vertrauen auf seinen Gott aufzufangen:

[VM 13,6] *Iamque paulatim nutare pinus et ruinam suam casura minitari. [13,7] *Pallebant eminus monachi et periculo iam propiore conterriti spem omnem fidemque perdididerant, solam Martini mortem expectantes. [13,8] *At ille confisus in Domino, intrepidus opperians, cum iam fragorem sui pinus concidens edidisset, iam cadenti, iam super se ruenti, elevata obviam manu, signum salutis opponit. Tum vero, – velut turbinis modo retro actam putares, – diversam in partem ruit, adeo ut rusticos, qui tuto in loco steterant, paene prostraverit.***

[13,6] Und schon neigte sich die Kiefer ein wenig und kündigte ihren drohenden Sturz an. [13,7] Die [abseits stehenden] Mönche erleichteten, hatten [schon], durch die nahende Gefahr in Angst und Schrecken versetzt, alle Hoffnung und Zuversicht verloren und erwarteten nur noch Martins Tod. [13,8] Aber dieser harrte, auf Gott vertrauend, unerschrocken aus und streckte der Kiefer, die schon mit [lautem] Krachen im Fall begriffen war, just als sie niederstürzen und ihn unter sich begraben wollte, mit erhobener Hand das Kreuzeszeichen entgegen. Da aber stürzte sie – wie von einer Art Wirbelsturm zurückgeschleudert, hätte man meinen können – in die entgegengesetzte Richtung, so dass sie die Bauern, die an einem sicheren Ort gestanden waren, fast niedergestreckt hätte.

Die Szene ist als Opferung Martins konzipiert: Der Heilige ist die Opfergabe, die auf Drängen der Heiden dargebracht werden soll, um den Gegner ihres Kultes zu vernichten.<sup>149</sup> Martin aber nimmt das Opfer an und überführt den kultischen Ritus in die Introversion des Opfers. Im Vertrauen auf die göttliche Gnade und seinen auserwählten Status richtet der Bekenner seine geistigen Kräfte auf die transzendente Macht. Versinnbildlicht wird jene geistige Gemeinschaft durch das *signum salutis*, das als Zeichen des Heils die Kreuzigung Christi und damit das christologische Selbstopfer vergegenwärtigt. Die Macht Christi trotz den (physikalischen) Naturgewalten und wirbelt den Baum im letzten Moment herum, so dass er als Zeichen der Überlegenheit des wahren Gottes den heidnischen Bauern umgekehrt als Drohgebärde vor die Füße fällt. Das Metazeichen verfehlt nicht seine unmittelbare Wirkung. So geht der oben zitierte Textabschnitt nahtlos mit einer Schilderung der Folgen der Wunderevidenz einher:

---

149 Anscheinend binden die Fesseln nicht Martins Hände. Sind seine Hände gebunden, weist die Textstelle eine Inkonsistenz auf. Vgl. Huber-Rebenich 2010, S. 84. Denkbar ist auch, dass die irdischen Fesseln im Moment der geistigen *communio* hinfällig sind.

[VM 13,9] *Tum vero, in caelum clamore sublato, gentiles stupere miraculo, monachi flere prae gaudio, Christi nomen in commune ab omnibus praedicari [...].*

[13,9] Darauf aber erhob sich ein lautes Stimmengewirr zum Himmel: Die Heiden staunten über das Wunder, die Mönche weinten vor Freude, und Christi Name wurde von allen gemeinsam gepriesen.

Die durch Martin sichtbar werdende Überlegenheit des christlichen Glaubens zielt sowohl auf die unmittelbare Bekehrung der Heiden als auch auf die unmittelbare Sichtbarmachung der Überlegenheit des Zölibitertums, dessen Machterweis den ängstlichen Mönchen in Martins Gefolge erkennbar überlegen ist. Damit wird die Festigung und Erneuerung der Herrschaft Gottes durch das verhinderte Opfer augenblicklich auf der intradiegetischen Erzählebene wirksam und strahlt überdies natürlich auch auf die extradiegetische Ebene aus.

Die Episode bildet den Auftakt einer ganzen Reihe von Wundertaten, denen das aufopferungsvolle Selbstopfer des Bekenner zugrunde liegt. Nachdem Martin einen heidnischen Tempel angezündet hat, drohen die Flammen auf das benachbarte Haus überzugreifen. Ohne zu zögern, wirft er sich im Vertrauen auf Gott von oben in bzw. auf die Flammen und drängt die Naturgewalt auf den Tempel zurück:

[VM 14,2] *Quod ubi Martinus advertit, rapido cursu tectum domus scandit, obvium se advenientibus flammis inferens. Tum vero, mirum in modum, cerneret contra vim venti ignem retorqueri, ut compugnantium inter se elementorum quidam conflictus videretur. Ita virtute Martini ibi tantum ignis est operatus, ubi iussus est.*

[14,2] Sobald Martin dies bemerkt hatte, stieg er in raschem Lauf auf das Dach des Hauses und warf sich den herankommenden Flammen entgegen. Da aber hätte man – o Wunder – sehen können, wie das Feuer gegen die Kraft des Windes zurückgedrängt wurde, so dass widerstreitende Elemente miteinander zu kämpfen schienen. So hat durch die Wunderkraft Martins das Feuer nur dort gewirkt, wo es nach seinem Befehl wirken sollte.

Gerlinde Huber-Rebenich hat darauf verwiesen, dass Martins Kampf gegen das Feuer mit auffallend vielen militärischen Ausdrücken geschildert wird.<sup>150</sup> Der Heilige zeichnet sich bei Sulpicius nicht als heroischer Schlachtenkämpfer, sondern als göttliches Werkzeug aus, dessen Kampf auf die Überwindung von Naturgesetzen sowie Leben und Tod zielt. Damit wird die alte Tradition von Martin als *miles* überschrieben und der Bekenner zum *miles Christianus* transformiert. Der Verfasser

münzt [...] nicht nur auf der Handlungsebene, sondern bis in die Mikrostruktur des Textes hinein den ehemaligen Soldaten zum Streiter Christi um und integriert so die problematische militärische Vergangenheit in das Bild des Heiligen.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Vgl. ebd.

<sup>151</sup> Ebd., S. 114; vgl. Prautzsch 2021, S. 203–211.

Interessanterweise verzichtet der Erzähler an dieser Stelle auf die Absicherung eines durch Gott gewirkten Wunders: Im Widerstreit mit dem Feuer scheint Martin durch die Umkehrung und Verinnerlichung der Opferlogik aus eigenem Antrieb über Wunderkraft zu verfügen (*virtute Martini*, VM 14,2). So wie Polykarp durch die transzendente Macht im Inneren geschützt wird – das Feuer wölbt sich wie das Segel eines Schiffes im Wind –, so wird der Heilige hier als Verkörperung der Ekklesia selbst zur transzendenten Macht des Windes. Die Textstelle hebt Martins Heiligkeitsideal auf eine neue Stufe, da er qua seines Willens zum Thaumaturgen wird und die christliche Herrschaft weiterschreibt. Damit ist Martin mehr als ein Mann Gottes (*vir Dei*), „durch den Gottes Gnade in der Welt wirkt.“<sup>152</sup> Vielmehr wird die Figur mit einer radikalen Handlungsautonomie ausgestattet, die Kraft ihrer selbst (und mit der stillschweigend vorausgesetzten Einwilligung Gottes) auf die Transzendenz zugreifen kann.

Sulpicius stellt durch die Aneinanderreihung von Wundertaten Martins exorbitante Wirkungsmacht heraus. Die Wunderbezeugungen werden jedoch immer wieder durch Einschübe unterbrochen, die auf die Sichtbarmachung seiner genuinen Bischofstätigkeit zielen. So heißt es etwa:

[VM 15,4] *Plerumque autem contra dicentibus sibi rusticis, ne eorum fana destrueret, ita praedicatione sancta gentiles animos mitigabat ut, luce eis veritatis ostensa, ipsi sua templa subverterent.*

[15,4] Meistens aber, wenn Bauern ihn mit Worten davon abbringen wollten, ihre Heiligtümer zu zerstören, erweichte er die Herzen der Heiden mit frommer Predigt, so dass sie, da sich ihnen das Licht der Wahrheit gezeigt hatte, selbst ihre eigenen Tempel vernichteten.

Die Passage scheint ein Korrelat zum überbordenden Wunderwirken zu sein. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich bei der Schilderung von Martins Predigtstätigkeit allerdings keineswegs um eine Demuts- und Bescheidenheitstopik. Der Heilige ist schlichtweg fähig, das göttliche Licht der Wahrheit allein durch seine Worte zu verkünden und den *logos* ohne die Zutat von Wundern zu vermitteln. Als Medium der Wahrheit erweicht Martin kraft seiner Liebe und Hingabe die Herzen der Zuhörer, die seine Predigt nicht auslegen müssen, sondern unmittelbar verstehen und entsprechend handeln. Natürlich handelt es sich hier um einen rhetorischen Kunstgriff des Dichters, der die Wirkung von Martins Worten hyperbolisch hervorhebt, den genauen Wortlaut aber verschweigt. Auch die Schilderung der folgenden Wundertat spielt mit einer demütigen und bescheidenen Haltung Martins. Als der Heilige inmitten einer Volksmenge in der Kirche von einem Greis aufgefordert wird, sein schwerkrankes Kind zu heilen, zeigt sich Martin sichtlich erschrocken:

---

<sup>152</sup> Prautzsch 2021, S. 205; vgl. Arnold Angenendt: Martin als Gottesmann und Bischof. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), S. 33–47, hier S. 36 f.

[VM 16,4] *filia mea moritur misero genere languoris, et, quod ipsa est morte crudelius, solo spiritu vivit, iam carne praemortua. Rogo ut eam adeas atque benedicas: confido enim quod per te reddenda sit sanitati.* [16,5] *Qua ille voce confusus obstipuit, et refugit dicens hoc suae non esse virtutis, senem errare iudicio, non esse se dignum per quem Dominus signum virtutis ostenderet.*

[16,4] ‚Meine Tochter stirbt an einer entsetzlichen Krankheit und, was noch schlimmer ist als der Tod selbst: sie lebt nur [noch] im Geist, im Fleisch ist sie schon gestorben. Ich bitte dich, zu ihr zu gehen und sie zu segnen. Ich vertraue nämlich darauf, dass sie durch dich genesen kann.‘ [16,5] Durch diese Worte verwirrt, geriet Martin in Bestürzung, wich zurück und sagte, dass dies nicht in seiner Macht liege; der Greis befinde sich im Irrtum; er, Martin, sei nicht würdig, dass der Herr durch ihn ein Zeichen seiner Macht gebe.

In der Öffentlichkeit gibt sich der Heilige allem Anschein nach bescheiden und möchte sich nicht selbst als neuer Christus offenbaren,

in dessen Nachfolge er als Wunderheiler und Totenerwecker ja steht. So fanden denn die bisherigen Erweckungswunder regelmäßig zwar nicht heimlich, aber doch hinter verschlossener Tür statt. In Trier scheut Martin vor dem Spektakulären der Situation zurück. Möglicherweise ist diese Darstellungsweise ein Reflex auf Anfeindungen aus klerikalen Kreisen, denen Martin für sein Wirken ausgesetzt war.<sup>153</sup>

Blickt man auf den theologischen Gehalt der zitierten Passage, ergeben sich ganz handfeste Gründe für Martins Verwirrung durch die gesprochenen Worte. Denn was der Greis hier erbittet, ist nichts anderes als die Zusammenführung von *soma* (Körper) und *sema* (Sinn). Genau dies ist die Botschaft des Johannes-Evangeliums. Jochen Hörisch formuliert: ‚Das Wort ward Fleisch, das Sein ward Sinn, soma und sema verschränken sich: so lautet die ebenso frohe wie esoterische Botschaft, die das Evangelium des Johannes ergehen läßt.‘<sup>154</sup> Vor diesem Hintergrund wird Martins Wunderwirken als spirituelle Erneuerung des Bundes verständlich:

[VM 16,7] *Ac primum, quae erant illius familiaria in istius modi rebus arma, solo prostratus oravit. Deinde, aegram intuens, dari sibi oleum postulat. Quod cum benedixisset, in os puellae vim sancti liquoris infundit, statimque vox reddita est.* [16,8] *Tum paulatim singula contactu eius coeperunt membra vivescere, donec firmatis gressibus populo teste surrexit.*

[16,7] Und zuerst griff er zu den Waffen, die er in solchen Situationen immer benutzte: Er warf sich zu Boden und betete. Dann betrachtete er die Kranke und verlangte, dass man ihm Öl reiche. Nachdem er dieses gesegnet hatte, flößte er ihrem Mund das kraftspendende heilige Nass ein, und auf der Stelle wurde ihr die Stimme wiedergegeben. [16,8] Sobald sie mit dem Öl in Berüh-

<sup>153</sup> Huber-Rebenich 2010, S. 85.

<sup>154</sup> Hörisch 2015, S. 57.

rung kamen, begannen sich sodann die einzelnen Glieder allmählich wiederzubeleben, bis sich das Mädchen [schließlich] auf gekräftigten Beinen vor den Augen des Volkes erhob.

Die spirituelle Wiedergeburt erfolgt über eine Modellierung der Botschaft des Johannes: Das zeichenhafte Gebet und das sinnhafte Metazeichen des gesegneten Öles erwecken das Wort (die Stimme) und mit diesem das Fleisch (den Körper) zu neuem Leben. Der sprachlich-zeichenhafte Sinn wird hier zum Anfangspunkt einer Erneuerungsbewegung, die im Zeichen des in Christus offenbarten Wortes steht.

Die unmittelbare Wirkung des sinnlich erfahrbaren Wortes entfaltet die Martinsvita auch in Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift. Nachdem der Asket das Bischofsamt in Tours übernommen hat, und zwar äußerst widerwillig, muss er sich gegen die ihn verleumdenden Bischöfe zur Wehr setzen. Unter diesen hat sich ein *Defensor* besonders eifrig hervorgetan. Dieser Widersacher wird bei einer Lesung des Prophetenwortes öffentlich bloßgestellt:

[VM 9,5] *Nam cum fortuito lector, cui legendi eo die officium erat, interclusus a populo defuisset, turbatis ministris, dum expectatur qui non aderat, unus e circumstantibus, sumpto psalterio, quem primum versum invenit, arripuit. [9,6] Psalmus autem hic erat: ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et defensorem. Quo lecto, clamor populi tollitur, pars diversa confunditur. [9,7] Atque ita habitum est divino nutu psalmum hunc lectum fuisse, ut testimonium operis sui Defensor audiret, qui ex ore infantium atque lactantium, in Martino Domini laude perfecta, et ostensus pariter et destructus esset inimicus.*

[9,5] Denn da zufällig der Lektor, der an diesem Tag für die Lesung zuständig war, in der Volksmenge feststeckte und fehlte, nahm angesichts der Verwirrung der Geistlichen, während man auf den Abwesenden wartete, einer der Umstehenden den Psalter zur Hand und stürzte sich auf den ersten Vers, den er fand. [9,6] Der Psalm aber lautete so: ‚Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du Lob bereitet wegen deiner Feinde, um den Feind und Widersacher [= *defensor*] zu vernichten.‘ Nach dieser Lesung erhob das Volk ein lautes Geschrei, und die gegnerische Partei geriet in Auflösung. [9,7] Man war der Ansicht, dass dieser Psalm auf göttliches Geheiß gelesen worden sei, damit *Defensor* ein Schriftzeugnis für sein Handeln höre. Dieser sei aus dem Mund von Kindern und Säuglingen, da sich das Lob des Herrn in Martin erfüllt habe, als Feind bloßgestellt und zugleich vernichtet worden.

Der aus der *Vetus Latina* übernommene Psalm 8,3 verdeutlicht, dass der sakrale Text in der Martinsvita nicht als Selbstzweck zitiert wird, sondern eine direkte Wirkung entfaltet. Damit wird das Wort Gottes von seiner Auslegungstradition befreit und in eine augenblickliche textuelle Vermittlung transformiert. Diese Vermittlung zielt auf das spontane Sichtbarwerden des göttlichen Geistes, sie kann auch von ungebildeten Kindern und Säuglingen erkannt werden. Dass

auch Martins schriftlichen Zeugnissen eine sakrale Dimension innewohnt, zeigt ein Brief des Heiligen, welcher der Tochter des ehemaligen Präfekten Arborius in Abwesenheit Martins auf die Brust gelegt wird und sogleich das Fieber des Kindes heilt:

[VM 19,2] *Quae res apud Arborium in tantum valuit, ut statim puellam Deo voverit et perpetuae virginitati dicarit.*

[19,2] Dieses Ereignis hinterließ bei Arborius einen so starken Eindruck, dass er das Mädchen sogleich Gott gelobte und für immer der Jungfräulichkeit weihte.

Die Beispiele indizieren, dass das Medium Text auch in der Martinsvita in einer spannungsreichen wie produktiven Relation zum biblischen Wort steht. Im Vergleich zum Martyrium des Polykarp zeichnet sich der Prozess der schöpferischen Erneuerung (Martin als neuer Christus) durch ein weitaus höheres Maß an Gestaltungsfreiheit aus, die den Anspruch auf Erfüllung des Verheißenen offen betont und den Text als solchen sakralisiert.

Sulpicius schreibt in seiner *Vita Martini* über einen Bischof, der zur Abfassungszeit des Werkes noch lebt und bereits zu Lebzeiten als Heiliger verehrt werden soll. Er löst diese Herausforderung durch eine radikale ‚Immanenzformel‘. Auf diese Weise wird jeder Zweifel am Wahrheitsgehalt des Erzählten den neidisch-unfähigen Bischöfen aufgebürdet und mit den ‚Ungläubigen‘ zugleich aus der siegreichen Ekklesia ausgeschlossen (vgl. 27,3–6). Zur finalen Bekräftigung des Wahrheitsgehaltes führt Sulpicius an, dass ihn die objektive Glaubwürdigkeit des Geschehens und seine subjektive Liebe zu Christus zum Schreiben veranlasst hätten. Mit dem Marker ‚Liebe‘ wird zugleich die Diegese überschritten und die (lesende) Glaubensgemeinschaft in das Lohnversprechen inkludiert.

[VM 27,7] *Ego mihi conscius sum me, rerum fide et amore Christi impulsus, ut scriberem, manifesta exposuisse, vera dixisse; paratumque, ut spero, habebit a Deo praemium, non quicumque legerit, sed quicumque crediderit.*

[27,7] Ich kann für mich bezeugen, dass ich, durch die Glaubwürdigkeit der Ereignisse und die Liebe zu Christus zum Schreiben veranlasst, [nur] augenscheinlich Bewiesenes dargelegt und Wahres gesagt habe. Und so hoffe ich auf Gottes Lohn zwar nicht für alle, die es lesen, aber für alle, die es glauben.

Nach dem Tod des Bischofs im Jahr 397 verbreitete sich die Fama seiner Heiligkeit rasant. Sulpicius selbst trug dazu maßgeblich durch drei zwischen 403 und 404 entstandene Briefe bei, in denen die Wirkkraft von Martins Mönchtum beschworen wird, die derjenigen der oströmischen Bischöfe weit überlegen sei.<sup>155</sup> Ende des 5. Jahrhunderts machte sich der fränkische König Chlodwig die Martinsverehrung zu eigen und gründete zu seinem Andenken Klöster und Kirchen. „Chlodwigs Vorlieben für den hl. Martin sind Ausdrucksformen einer

---

155 Vgl. Prautzsch 2021, S. 207f.; vgl. Rosen 2016, S. 28.

politischen Religiosität, die auf der Überzeugung beruht, dass Heiligenverehrung ein unverzichtbarer Faktor des militärischen Erfolgs und der politischen Stabilität sei.<sup>156</sup> Trotz der für seine Vita entscheidenden Ablehnung des Militärdienstes, des Verzichts auf physische Gewalt und des asketischen Lebensideals wird Martin im frühen Mittelalter zum kriegerischen Schlachtenhelfer stilisiert und zu dem Garant für militärischen Erfolg und politische Stabilität der Merowinger und Karolinger.<sup>157</sup> Diese Entwicklung hängt eng mit einer Akzentverschiebung zusammen, durch die neben der vorbildlichen Lebensführung nun die nach dem Tod des Heiligen gewirkten Wunder in den Fokus rücken.<sup>158</sup> Klaus Schreiner resümiert:

Erst im Himmel, von dem aus er sich im Interesse seiner Verehrer in militärische Konflikte einmischte, nahm er Züge eines siegbringenden Helden an. Als himmlischer Held und Heiliger erfüllte er die Erwartungen seiner Verehrer. Er kämpfte für sie und belohnte ihre treue Gefolgschaft durch Siege über ihre Feinde. Sein Heldentum beruhte auf der frommen Fiktion seiner Verehrer.<sup>159</sup>

Martins politische Instrumentalisierung hat also früh extreme Ausmaße angenommen. Die Möglichkeit, den Heiligen in Anspruch zu nehmen, liegt „in seiner allgemeinen Anrufbarkeit [...] begründet“<sup>160</sup> und ist damit eng mit dessen Fürbitten- und Mittlerfunktion verbunden. Als Interzessor kann er zwischen Gott und Mensch treten, Strafen abwehren und Heil erwirken. Arnold Ange-

---

156 Schreiner 2010, S. 30.

157 Diese Politisierung und Militarisierung des Heiligen wurde von Merowingern wie Karolingern gleichermaßen betrieben und diente der Legitimierung und Stabilisierung von Herrschaft. Vgl. ebd., S. 30–37. Die von Schreiner konstatierte „politische Religiosität“ der Franken ist dabei mutmaßlich weder rein ideologischer noch rein pragmatischer Natur. Der fränkische Adel fand in den Heiligen einen Ersatz für die bis dato an heroischen Spitzennahmen orientierte geschichtliche Erinnerung. So konnte die germanische Vorstellung einer Geblütsheiligkeit fortleben und das Ansehen von Familie und Sippe gestärkt werden. Vgl. Friedrich Prinz: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). 2., durchgesehene und um einen Nachtrag ergänzte Auflage. München 1988, S. 489–496. Vgl. mit Blick auf den Machtwechsel von Merowingern zu Karolingern Gemeinhardt 2010, S. 47.

158 Exemplarisch lässt sich diese Entwicklung an den Schriften des Gregor von Tours nachvollziehen, der Ende des 6. Jahrhunderts ein Sammelwerk über frühchristliche Märtyrer (*Liber in gloria martyrum*), gallische Heilige (*Liber in gloria confessorum*, *Liber vitae patrum*) sowie eine Martinsvita (*Liber IV de virtutibus sancti Martini*) kompiliert hat. Vgl. Gemeinhardt 2010, S. 36. Andreas Hammer untersucht die Akzentverschiebungen zwischen zeitgebundener Individualität und überzeitlicher Exemplarik am Beispiel der Viten des Bischofsheiligen Ulrich und hebt dabei die Rolle des institutionalisierten Kultes hervor. Vgl. Hammer 2019.

159 Schreiner 2010, S. 46.

160 Prautzsch 2021, S. 213.

nendt führt das im Verlauf der Spätantike immer größer werdende Interesse an Mittlerfiguren auf die Deifizierung des Christusbildes zurück: „Der Gottmensch Jesus Christus erschien immer ausschließlicher als Gott, rückte als solcher von den Menschen weg und wurde so in seiner Mittlerfunktion beeinträchtigt.“<sup>161</sup> An die Stelle des Heilands traten fortan Heilige und Gottesmänner, die als nahbare Ansprechpartner fungierten und in der Lage waren, zwischen Christus respektive Gott und den Menschen zu vermitteln.<sup>162</sup> Das zeitgleich entstandene Leitbild der Mediatrix Maria richtete sich primär an weibliche Religiöse. Anders als Christus blieb die Gottesmutter bis ins späte Mittelalter hinein nahbar, auch wenn sich an ihre ungebrochene Mittlerfunktion weibliche Heilige anschließen konnten. Von der herausgehobenen Stellung der Mittlerin Maria zeugt nicht zuletzt Martin Luthers Agitation gegen den Marienkult. Nachdem er 1519 die Angewohnheit kritisiert, Heilige bei Krankheiten oder in der Stunde des Todes anzurufen,<sup>163</sup> wendet er sich 1521 gegen die Verehrung Marias. Zwar sei Maria nach wie vor Vorbild, sie dürfe jedoch nicht als Mediatrix verehrt werden.<sup>164</sup> In den 1530er Jahren weitete Luther seine Kritik am Mittlergedanken aus: Der Weg des Christen zum Heil müsse fortan alleine und ohne Beistand beschritten werden. Damit wird die übergreifende Idee der *communio sanctorum* ebenso aufgegeben wie der Gedanke des Interzessors und der Wallfahrten.<sup>165</sup> Luthers Polemik gegen die Heiligen und gegen die Legende gipfelt in der 1537 herausgegebenen *Lügend von S. Johanne Chrysostomo*.<sup>166</sup> Der Text übernimmt die *Chrysostomos-Legende* aus *Der Heiligen Leben* nahezu unverändert und setzt sich durch paratextuelle Eingriffe wie Vorrede, Nachwort und Glossen kommentierend mit dem Sinngehalt der spätmittelalterlichen Legende auseinander. Die wertende Lesart zielt darauf, das Eingreifen der Heiligen in das Leben des Christen zu kritisieren. Dabei kommt es dem Reformator weniger auf Textkritik als vielmehr darauf an, die Heiligenverehrung per se dem Verlachen preiszugeben und sie als

161 Angenendt 1997, S. 82.

162 Für die Ausnahmemenschen bleibt Christus Bezugspunkt. Sie orientieren sich an seinem ambigen Status als wahrer Gott und wahrer Mensch. Andreas Hammer formuliert: „Christus ist Mensch und Gott zugleich, er ist gestorben und hat damit zugleich das Leben ermöglicht, das Stigma des Kreuzesopfers schafft zugleich das Heil für die Menschheit, und an dieser exemplarischen Ambiguität sind – in Martyrium und Askese gleichermaßen – die Heiligen orientiert.“ Hammer 2016, S. 163.

163 Vgl. Martin Luther: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. In: WA 2, S. 685–697, hier S. 690.

164 Vgl. Martin Luther: Magnificat verdeutscht und außgelegt. In: WA 7, S. 544–604, hier S. 568f.

165 Vgl. Wolfgang Hieber: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Würzburg 1970, S. 319.

166 Vgl. Martin Luther: Die Lügend von S. Johanne Chrysostomo. In: WA 50, S. 48–64.

Zeugnis päpstlicher Lügen zu ächten.<sup>167</sup> Theologisch knüpft Luthers Polemik an die spätantike Gnadenlehre Augustins an. Nach dieser können Menschen nicht durch ihre Werke und ihr Handeln, sondern allein durch die Gnade errettet werden, jenen „unvorgreifliche[n] Akt des souveränen Gottes, der zum Heil und zum Unheil auswählt, wen er will, ohne auf die sittliche Willensqualität des zu Begnadenden zu achten.“<sup>168</sup> Damit fungierte die Legende als Feindbild, um die Befreiung des ursprünglichen und wahrhaftigen Gotteswortes von menschengemachten Auswüchsen zu postulieren.<sup>169</sup>

### 2.3 Zusammenfassung

Mit dem *Martyrium Polycarpi* und der *Vita Martini* wurden einleitend zwei Texte aus dem Kanon der frühchristlichen Heiligenverehrung herangezogen, die man unbesehen als sehr unterschiedlich einstufen würde: hier eine klassische Märtyrer-, dort eine klassische Bekennerlegende; vereint lediglich in ihrer modellhaften Vorbildfunktion für den nachfolgenden Heiligendiskurs. Die Analyse hat jedoch gezeigt, dass die Unterschiede größtenteils der Forschung zuzuschreiben sind und die beiden spätantiken Texte an den gleichen narrativen Optionen arbeiten und diese auf ähnliche Art und Weise entfalten. Dies trifft vor allem auf die Arbeit am Martyriumsbegriff zu.

Otto Zwierlein hat in seiner monumentalen Studie plausibel gemacht, dass der Titel Märtyr ( $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ ) in MPol keineswegs von Beginn an voll ausgeprägt ist und sich erst in verschiedenen Bearbeitungsstufen des Textes ‚entwickelt‘. So ist es vor allem der Redaktion des Pseudo-Pionius (unmittelbar nach der Abfassung der *Vita Martini*) um 400 nach Christus zu verdanken, dass der Text die Zeugnisternologie um das Blutzugnis erweitert. Hierbei handelt es sich nicht um eine semantische Verengung des  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ -Begriffes, sondern um eine

---

167 Vgl. zur protestantischen Legendenpolemik und zur protestantischen Legendenbildung grundlegend Marina Münkler: 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: Peter Strohschneider (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, New York 2009 (DFG-Symposium 2006), S. 25–61, hier S. 40–46. Luther zählte die Legende zu den *fabulae fictae*, wendete sich eindringlich gegen die Mittlerfunktion der Heiligen, ließ die Texte als Erbauungsliteratur jedoch weiterhin gelten. Vgl. Ehrismann 2011, S. 106 f.

168 Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta. 3., vollständig durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart 2013 (RUB 19479), S. 26 f.

169 Die Geschichte der christlichen Orden und Klöster zeigt, dass religiösen Aufbrüchen stets eine Rückbesinnung auf den Glaubenskern inhärent ist. Vgl. Georg Schwaiger und Manfred Heim: Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte. 3., durchgesehene Auflage. München 2008 (C. H. Beck Wissen), S. 43 f.

Überblendung von Wort-, Tat- und eben Blutzeugnis. Diese Polysemie wird dadurch ergänzt, dass der Vorgang des Wort-, Tat- und Blutzeugnisses konsequent durch die Agape (ἀγάπη) überformt wird. Auf diese Weise wird das Martyrium zu einem Akt der Liebe umcodiert, so dass dem letztendlich blutigen Zeugnis des Märtyrers die Spitze genommen wird. Dieser Vorgang wird vom Redaktor mit der Agape der Glaubensgemeinschaft eingeführt und in eine spannungsvolle Abhängigkeit überführt: Obwohl die Liebe der Märtyrer zu Gott die Liebe der intra- wie extradiegetischen Gläubigen bedingt, unterscheidet sie sich in der blutigen Konsequenz des Zeugnisses kategorisch von der irdischen Hingabe. Das komplexe Verhältnis zwischen Gott, Märtyrern und Gläubigen wird über verschiedene Stufen der Agape narrativiert, da diese als zeitübergreifende Konstante des Zusammenlebens das Modell einer entzeitlichten Nachfolge spiegelt, in das sich Gläubige jederzeit einschreiben können.<sup>170</sup>

170 Ich möchte an dieser Stelle auf André Jolles' Studie verweisen und Möglichkeiten und Grenzen in der Beschäftigung mit seinem Denken aufzeigen. Für Jolles sind Legenden durch die Geistesbeschäftigung der *imitatio* geprägt. Er begreift Nachahmung hier nicht im allgemeinen Sinne, sondern perspektiviert sie auf eine athletische Vorstellung: die tätige Tugend. Da er den Heiligen als höchste Verkörperung der Tugend begreift, bewege sich das Streben des Gläubigen zwischen Nachahmung und Unnachahmbarkeit. „Er [der Heilige] ist als höchste Stufe der Tugend unerreichbar und liegt in seiner Gegenständlichkeit doch wieder in unserem Bereiche. Er ist eine Gestalt, an der wir etwas, was uns allseitig erstrebenswert erscheint, wahrnehmen, erleben und erkennen und die uns zugleich die Möglichkeit der Betätigung veranschaulicht – kurz, er ist im Sinne der Form ein imitabile.“ Jolles 2006, S. 36. Die Analyse von MPol (17,3) hat gezeigt, dass der Text diesen Prozess des nachahmenden Strebens über die Agape narrativiert. Die Liebeskraft geht freilich über die Tugendhaftigkeit des Heiligen und der Glaubensgemeinschaft hinaus: Sie wird zum Träger der Un-/Möglichkeit, „sich so [zu] verwandeln, daß man in etwas anderes eingeht“ (ebd.). Während Jolles mit dem begrifflichen Konzept von Nachahmung und ‚Eindeutung‘ einen wichtigen Punkt des legendarischen Erzählens erfasst hat, sind seine Ausführungen zur Einfachen Form verunklarend. Jan-Dirk Müller kommt 2007 zu dem Urteil, dass die Einfache Form „ein wissenschaftliches Konstrukt [ist], das aus der Vielfalt von Kurzerzählungen wiederkehrende Muster heraushebt und sie ‚quer‘ zu ihrer thematischen und motivgeschichtlichen Kategorisierung ordnet.“ Jan-Dirk Müller: Protonarrative – Einfache Formen – Mythos. In: Ders. (Hrsg.): Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007, S. 23–28, hier S. 25. Skepsis ist auch mit Blick auf die Rolle der Sprache in Jolles' Werk angebracht. So hat Victor Klemperer bereits 1930 aufgezeigt, dass der Schritt von der Geistesbeschäftigung zum sprachlichen Gebilde und zur Sprachgebärde der Einfachen Form dem Ziel dient, „ein möglichst aktives und anthropomorphes Wort“ für den Vorgang einer „Sprachvergottung“ zu schaffen. Victor Klemperer: Rezension zu André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle/Saale 1930. In: Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 51 (1930), Sp. 404–416, hier Sp. 404f. Sprache wird bei Jolles als schöpferisch-tätige, autonome Macht

Dieser Gedanke ist auch in der *Vita Martini* präsent, etwa wenn der Schreiber über die Liebe des Hagiographen zu Christus legitimiert und gleichzeitig die Brücke zu der Rezeption des Werkes sowie der Hoffnung auf Lohn geschlagen wird. Szenen wie diese können immer auch als topisch gedeutet werden, und zweifellos hebt MPol die Bedeutung der Liebe markanter hervor als die *Vita Martini*, was allein schon an der Häufigkeit des Gebrauchs von ἀγάπη liegt. Dass der Liebe auch im Gefüge des lateinischen Textes eine programmatische Funktion zukommt, wird durch die Verschiebung des Martyriums zum Zeugnis des Lebens deutlich. Einerseits können so Martins Nächstenliebe (*caritas*) und Barmherzigkeit (*misericordia*) prononciert werden, andererseits benötigt Martin die gleiche exorbitante Hingabe und Opferbereitschaft wie Polykarp. In beiden Texten wird das Opfer spiritualisiert und als invertierte Überbietung des heidnischen Kultopfers ‚gefeiert‘: Während Polykarps finales Opfer den Sinngehalt von Eucharistie und martyrologischem Liebeszeugnis in sich vereint, ist Martins auf Dauer gesetzte Opferbereitschaft stärker durch die Funktion seiner Verstandeskkräfte und die Fähigkeit des Erkennens geprägt. Martin erkennt, dass der Bettler ihm vorbehalten ist; er erkennt den richtigen Zeitpunkt, um sein Ausscheiden aus dem Militär zu forcieren.

Wenn man wie Felix Prautzsch in der *Vita* eine „formale Zweiteilung“<sup>171</sup> sehen will, so muss die Trennlinie keinesfalls zwangsläufig zwischen einer Zeit vor und nach der *conversio*, also dem Abschied aus dem Militär, verlaufen. Die *Vita* lässt sich ebenso stringent in ein Leben vor und nach Martins Vision einteilen. Grundsätzlich trifft diese Zweiteilung der Diegese auch auf MPol zu, allerdings bleibt das Vorleben des Heiligen hier weitestgehend eine Leerstelle. Die Rezipienten erfahren lediglich, dass Polykarp bis ins hohe Alter hinein ein gottgefälliges Leben geführt hat und diesem auch während der Christenverfolgung stets treu geblieben ist. In beiden Fällen bedarf es eines Erweckungserlebnisses, das die außerordentliche Hingabe zu Gott auf eine höhere Ebene hebt. Dieses Erlebnis inszenieren die Texte anhand einer Vision, durch die sich Gott in einem geistigen Akt den Protagonisten mitteilt und dadurch eine spirituelle Gemeinschaft zwischen Transzendenz und Immanenz herstellt. Die Offenbarung ist ein Wendepunkt im Dasein der Heiligen, sie macht das Erkennen des vorgezeichneten Weges nötig.

---

verstanden, so dass der (sich selbst schaffende) Schritt von der mittelalterlichen Legende hin zur modernen Sportberichterstattung, vom Heiligen zum Sportler, von der Tugend zum Rekord naheliegt (vgl. Jolles 2006, S. 60f.). Natürlich könnte man auch in der Agape eine Geistesbeschäftigung im Sinne Jolles' sehen und man könnte diesem sprachlichen Gebilde auch in der modernen ‚Heiligen‘-Verehrung nachgehen, kulturelle Idole und ihre kultische Verehrung in den Blick nehmen. Allerdings liegt diesen Vergleichen immer ein ahistorischer und letztlich aneignender Blick zugrunde. Die Analyse des historisch gewachsenen *Martyrium Polycarpi* hat ganz konkret gezeigt, dass bei der Überformung des Martyriums durch die Agape mehrere Redaktoren am Werk waren – und keine entmenschlichte Sprachmacht.

171 Prautzsch 2021, S. 205.

Auf der Metaebene wird hinter diesem spezifischen Zusammenspiel von (göttlicher) Offenbarung und (menschlicher) Erkenntnis ein grundlegendes Seinsverständnis von Erwählung und Treue deutlich. So erkennt Martin in seiner barmherzigen Tat die alle Wirklichkeit umgreifende Güte Gottes. Dadurch erfasst der intelligibilisierte Heilige, dass er als erwählter Vollender des geschriebenen Wortes fortan in Treue auf den Bund mit Gott antworten und die irdische Geschichte gestalten muss. Nachdem göttliche Gnade und Liebe die Opferbereitschaft Martins in einen triumphalen, gewaltlosen Sieg über die Heiden gewandelt haben, kann der Bekenner an der wundersamen Schöpferkraft in der Folge eindrucksvoll teilhaben. Die göttliche Kraft legt sich dabei nicht wie bei der Marter Polykarps von außen schützend um den Leib des Heiligen. Vielmehr scheint Martin mit ihr so durchflutet zu sein, dass sie sich aus seinem Inneren heraus Bahn bricht: So vermag er kraft des von ihm geschlagenen Heilszeichens mit erhobenem Arm den auf ihn fallenden Baum herumzuwirbeln. Während sich der Heilige hier (wie der gemarterte Polykarp) zunächst in einer defensiven, scheinbar aussichtslosen Position befindet und sein Blick nach oben gerichtet ist, tritt er bei der Bekämpfung des Feuers von vornherein in einer offensiven und beherrschenden Rolle auf, die durch die Blickrichtung nach unten geprägt ist. Dieser auffällige Kontrast könnte darauf zurückzuführen sein, dass Martin mit der spirituellen Vergegenwärtigung der Erlösungstat einen neuen Status erreicht. Da er durch seine Opferbereitschaft die Entsagung des Lebens in Kauf nimmt und das *signum salutis* (VM 13,8) die Herrschaft Gottes bekräftigt, hat sich der Heilige nicht nur bewährt, sondern als Heilsbringer qualifiziert. Als solcher kann er sich nun von oben herab in die Flammen stürzen und selbst zum Schutzmantel des Glaubens werden.

In der Folge ist Martin dazu befähigt, die göttliche Wahrheit sowohl durch Worte als auch durch Taten zu verkünden. Als Medium des göttlichen *logos* führt er Geist und Materie/Körper zusammen und macht so den universalen Heilssinn im Hier und Jetzt sinnlich erfahrbar. Auf diese Weise wird Martin zum Erfüller dessen, was im biblischen Wort verheißen ist. Als neuer Christus kämpft er für das geschichtliche Heil des Menschen und schreibt damit die Erlösungstat fort. Während MPol das Blutzeugnis als triumphalen Endpunkt der Christenverfolgung inszeniert und den Weg des Märtyrers zur transzendenten Glückseligkeit gestaltet, erzählt die *Martinsvita* vom Streben nach irdischem Glück. Das *hic et nunc* erweist sich dabei (in beiden Fällen) als Zwischenzeit, die vom Kampf Gut gegen Böse geprägt ist und von der vollkommenen Glückseligkeit am Ende der Zeit kündigt.

Wenn Erkenntnisfähigkeit und Heiligkeit Hand in Hand gehen, dann erzählt die *Vita Martini* von einer schrittweisen Entfaltung des Heiligkeitsideals – obgleich diese Entfaltung in einem paradoxalen Spannungsverhältnis zu der von Beginn an behaupteten Heiligkeit des Protagonisten steht. Auch das spiritualisierte und auf das Leben ausgedehnte Martyriumsverständnis lässt sich mit der Figur der Progression besser fassen als mit der des Sprunges. Prautzschs Deutung einer

syntagmatischen Verdichtung von Martins Heiligkeit im Moment des maximalen Umschlags verengt die Vita auf die Integration des problematischen Militärdienstes. Der Versuch, das Syntagma des Martyriums von der paradigmatischen Reihung der sich anschließenden Wundertaten abzugrenzen, greift letzten Endes zu kurz.<sup>172</sup> Er lässt außer Acht, dass Martins Martyrium an das Leben gebunden wird und über das Verlassen des Militärs hinausgreift. Er geht überdies von einer systemischen Rollenverteilung aus, nach der die Wunder nicht durch den Heiligen selbst, sondern nur durch Gott gewirkt werden können. Das aber erzählt die Vita gerade nicht. Martins Wunderwirken übersteigt nicht nur „das sonst für Heilige übliche Maß“,<sup>173</sup> sondern auch die Grenze dessen, was ein Heiliger aus eigener Kraft leisten kann und aus dogmatischer Sicht leisten darf. Der Heiligkeitsentwurf ist eng mit der Idee des *martyr vivus* verwoben: Er besticht dadurch, dass der Protagonist wie Christus den Tod überwunden hat und nun das Leben in radikaler Handlungsautonomie gestalten kann. Diese Handlungsautonomie richtet „sich gleichwohl nicht an weltimmanenten Maßstäben, sondern dem Evangelium [aus].“<sup>174</sup>

Die exemplarisch für die frühchristliche Heiligenverehrung untersuchten Texte weisen eine Fülle von strukturellen, motivischen und thematischen Gemeinsamkeiten auf, die man als christologisches Stoffsubstrat bezeichnen kann.<sup>175</sup> Es soll nun im mediävistischen Untersuchungsteil der Arbeit überprüft werden, ob und inwieweit die vielfach in der Spätantike wurzelnden mittelalterlich-volkssprachlichen Heiligenlegenden diesen tiefenstrukturellen Kern aufgreifen, variieren und aktualisieren. Im Kontext dieser Fragestellung werden die räumliche und zeitliche Ausgestaltung der Erzählwelten und die narrative Funktion kultureller Paradigmen wie Offenbarung und Erkenntnis, Opfer und Wunder, Erwählung und Treue untersucht. Besondere Aufmerksamkeit wird der Frage zuteil, wie die Texte den auserwählten Menschen, Gott und die Rezipientengemeinschaft gestalten und welche Bedeutung dabei der religiösen Liebe zukommt. Darüber hinaus wird die Rolle des Mediums Schrift analysiert: Neben dem Blick auf die Inszenierung der gesprochenen (und durch den Text verschriftlichten) göttlichen Wahrheit stehen das Verhältnis von Legende zu sakralem Text und die literarische Selbstreflexivität der Texte im Fokus der Betrachtung.

---

172 Vgl. ebd., S. 205f., der mit der Hervorhebung des sprunghaften Umschlags der systemtheoretischen Argumentation von Peter Strohschneider folgt.

173 Ebd., S. 205.

174 Benz 2019, S. 131.

175 Vgl. Christine Lubkoll: Art. ‚Stoff, literarischer‘, ‚Stoff- und Motivgeschichte/Thematologie‘. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 4., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart, Weimar 2008, S. 684–687.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Es ist immer noch umstritten, wann die kultische Verehrung des Bischofs Silvester eingesetzt hat. Silvester I. war der erste römische Papst, der nicht das Martyrium erleiden musste. Seine Amtszeit erstreckte sich von 314 nach Christus bis zu seinem Tod am 31. Dezember 335. Sie fiel damit in die wirkmächtige Ära Konstantins des Großen und begann ein Jahr nach der sogenannten Mailänder Vereinbarung, in der Konstantin, Kaiser des Westens, und Licinius, Kaiser des Ostens, die Glaubensfreiheit für alle Religionen proklamiert und die rechtliche Stellung des Christentums gestärkt hatten. Der Papst hat in diesem politischen Entscheidungsprozess weder eine wesentliche Rolle gespielt noch nahm er am richtungsweisenden Konzil von Nicäa teil, das von Konstantin 325 einberufen wurde und sich mit der Wesensart Christi sowie dem Arianismus auseinandersetzte.<sup>176</sup> Die außergewöhnliche Bedeutung des Papstes für das Christentum resultiert also weniger aus seiner politisch-historischen Größe als vielmehr aus der ideellen Dimension seiner Regentschaft. Silvesters Regierungszeit war dazu prädestiniert, den Sieg des Christentums über das Heidentum zu verkörpern.

Wie Martin von Tours verkörpert er „[a]ls heiliger Bischof [...] ein wichtiges altkirchliches und frühmittelalterliches Heiligkeitsideal“; anders als Martin muss sich Silvester nicht in der Peripherie Galliens gegen verstockte Bischöfe behaupten, sondern kann das Christentum aus seinem Kern heraus erneuern und zum „Begründer des römischen Kirchenwesens“<sup>177</sup> avancieren. Wie die Martinslegende ist auch diejenige Silvesters bis ins späte Mittelalter hinein präsent. Doch während die Martinsvita vor allem „stil- und formbildend“ bleibt – „immer wieder greifen spätere Hagiographen direkt oder indirekt darauf zurück, zitieren, vergleichen oder überhöhen die Darstellungsweise ‚ihres‘ Heiligen mit der von Sulpicius vorgegebenen Beschreibung“<sup>178</sup> –, ist die Vita Silvesters allein deshalb erzählenswert, weil ihn seine symbolisch aufgeladene Lebensleistung unter allen Heiligen einzigartig macht.<sup>179</sup>

Diese Lebensleistung wurde früh schriftlich fixiert. Gisela Schmitt und zuletzt Felix Prautzsch datieren die Entstehung der ersten Fassung der *Actus Silvestri* auf das Ende des 4. Jahrhunderts, Andreas Hammer hält mit der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert auch einen späteren Zeitpunkt für möglich.<sup>180</sup> Fest steht,

---

176 Vgl. Gisela Schmitt: Art. ‚Silvester I.‘ In: BBKL 10 (1995), Sp. 338–341.

177 Prautzsch 2021, S. 289; vgl. Klaus Brinker: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts. Bonn 1966, S. 12.

178 Hammer 2019, S. 185.

179 Vgl. Prautzsch 2021, S. 296 und vgl. Wyss 1973, S. 245.

180 Vgl. Schmitt 1995, Sp. 341, vgl. Prautzsch 2021, S. 289 und vgl. Hammer 2015, S. 409.

dass die älteste Fassung A1 früh durch eine zweite, überarbeitete Fassung B1 ergänzt wurde und neben diese bald eine dritte Mischfassung B2 sowie unterschiedliche spätere Mischformen traten. Für die volkssprachlichen Versionen der mittelalterlichen Silvesterlegende sind vor allem die Fassungen A1 und B2 maßgeblich. Die Versionen und Zweige unterscheiden sich insbesondere in der Stellung der Drachenepisode: Während diese in A1 das Ende der Legende bildet, tritt sie in B1/2 an den Beginn.<sup>181</sup> Die Auseinandersetzung mit dem Menschenfeind findet hier vor der Heilung des Aussatzes statt, so dass Auseinandersetzung und Heilung zusammen „einen in sich stimmigen Abschnitt mit zwei bedeutenden Wunder- und Bekehrungstaten“<sup>182</sup> formen.

Die strukturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Zweigen und Versionen resultieren sicherlich auch daraus, dass Viten nicht vom Ende, d.h. vom Martyrium (im Sinne des Blutzeugnisses) her gedacht werden müssen und die einzelnen Handlungsteile freier miteinander verknüpft werden können.<sup>183</sup> Darüber hinaus eignet sich die Legende des Papstes wie kaum eine zweite dazu, „auf höchster politischer Ebene das Verhältnis von *imperium* und *sacerdotium*“<sup>184</sup> zu thematisieren. Von diesem Umstand zeugt nicht zuletzt die auf der Legende basierende *Constitutum Constantini*. Die um 800 entstandene und im 15. Jahrhundert als Fälschung enttarnte Bestimmung Konstantins macht den Papst und dessen Nachfolger zu Herrschern über das weströmische Reich und verleiht der Kirche damit kaiserliche Macht. Die sogenannte Konstantinische Schenkung stellte im gesamten Mittelalter einen Bezugspunkt für den Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht dar, der vor allem im Investiturstreit an Schärfe gewann.<sup>185</sup> Somit können Unterschiede zwischen den Versionen sowie die Wahl der lateinischen Fassung auch auf die jeweils zugrundeliegende Funktionalisierung des Stoffes zurückzuführen sein, mit der „das Verhältnis von *imperium* und *sacerdotium*“<sup>186</sup> im Akt des Wiedererzählens je neu ausgelotet worden ist. Mit Blick auf die Stellung der Legende im legendarischen Korpus konstatiert Helmut Brall-Tuchel: „Thematisch gesehen handelt es sich um die wichtigste Gründungslegende des mittelalterlichen Christentums; keine wichtige Sammlung von Legenden läßt sie aus.“<sup>187</sup>

---

181 Vgl. zur Textgeschichte Herma Kliege-Biller: ... *und ez in tiusch getilte bringe von latine*. Studien zum *Silvester* Konrads von Würzburg auf der Basis der *Actus Silvestri*. Münster 2000, S. 33–48; vgl. Hammer 2015, S. 408 f.; vgl. Feistner 1995, S. 151 f.

182 Hammer 2015, S. 411 f.

183 Vgl. Feistner 1995, S. 33–45.

184 Ebd., S. 151.

185 Vgl. ebd.

186 Ebd.

187 Helmut Brall-Tuchel: Drachen und Drachenkämpfe in Geschichtsschreibung, Legende und Roman des Mittelalters. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 57/2 (2006), S. 213–230, hier S. 220.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Da die volkssprachlichen Fassungen tatsächlich z.T. erhebliche Unterschiede aufweisen, werden an dieser Stelle zur Orientierung und zum besseren Nachvollzug zunächst die vier maßgeblichen Stationen der Handlung (nach A1) wiedergegeben.<sup>188</sup>

1. Die Vorgeschichte der Legende setzt mit der Jugend Silvesters zur Zeit der Christenverfolgung ein. Silvester wird christlich erzogen. Er nimmt den christlichen Prediger Timotheus bei sich auf und geht damit erstmals auf Konfrontation zu den römischen Machthabern. Nachdem sein Lehrmeister und Weggefährte Timotheus in Ausübung der christlichen Missionslehre ausgeliefert und ermordet wird, soll Silvester dem römischen Statthalter Tarquinius die Besitztümer des Toten übergeben. Stattdessen prophezeit der Christ seinem heidnischen Widersacher vor Gericht den nahen Tod, woraufhin dieser beim anschließenden Essen an einer Fischgräte erstickt. Das wundersame Ereignis verbreitet sich schnell. Silvester wird zum Papst gewählt und sieht sich nun den Anfeindungen Konstantins ausgesetzt. Während er sich mit seinem Gefolge vor der Macht des Kaisers in eine Berghöhle zurückzieht, wird der Tyrann auf göttliches Geheiß vom Aussatz heimgesucht.
2. Da die Krankheit mit herkömmlichen Arzneien nicht geheilt werden kann, empfehlen die Ratgeber Konstantin ein Bad in Kinderblut. Tausende Kinder werden auf Befehl des Kaisers von ihren Müttern getrennt und gewaltsam herbeigeht. Jedoch kommt das Menschenopfer nicht zustande, weil Konstantin beim Anblick der wehklagenden Mütter von Mitleid übermannt wird. In der darauffolgenden Nacht erscheinen ihm die Apostel Petrus und Paulus: Konstantin wird aufgefordert, sich in die Obhut des Lehrmeisters Silvester zu begeben und sein Leben dem Dienst an Gott und der Menschheit zu widmen. Der herbeigeholte Papst erkennt, dass Gott für ihn nicht das Martyrium vorgesehen hat, und beginnt mit der Unterweisung Konstantins. Er tauft den Kaiser, der daraufhin geheilt aus dem Becken steigen kann.<sup>189</sup> Das Wunder markiert den Beginn einer neuen christlichen Zeitrechnung. Die ersten sechs Tage im Leben des ‚neuen‘ Kaisers werden denn auch als Schöpfungsakt stilisiert, bei dem Kaiser und Papst die Einheit von Glaube, Kirche und Staat festschreiben und das Zusammenleben der christlichen Gemeinschaft regeln. Auf diesem vorläufigen Höhepunkt der Macht erreicht den Kaiser ein Brief

---

188 Vgl. dazu auch Hammer 2015, S.410f.

189 Die Taufe des Kaisers durch den Papst ist ahistorisch. Tatsächlich wurde Konstantin erst unmittelbar vor seinem Tod durch Eusebius von Nikomedia getauft, den die Forschung lange Zeit fälschlicherweise für einen Anhänger der Arianer hielt – so auch Prautzsch 2021, S.290. Vgl. Markus Vinzent: Art. ‚Eusebius von Nikomedia‘. In: *4RGG 2* (1999), Sp. 1678. Eine späte Taufe war übrigens durchaus üblich, da sie den Vorteil hatte, dass der Getaufte sündenfrei sterben konnte. Vgl. dazu Alexander Demandt: *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* 2., vollständig bearbeitete und erweiterte Auflage. München 2007 (Handbuch der Altertumswissenschaften, Abteilung 3, Teil 6), S.100.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

seiner zum Judentum konvertierten Mutter Helena. In diesem äußert sie ihr Bedauern über Konstantins Bekenntnis zum Christentum und fordert ihren Sohn zum Glauben an den jüdischen Gott auf.

3. Konstantin nimmt den familiären Glaubensstreit zum Anlass, um eine öffentliche Disputation zwischen Christen- und Judentum festzusetzen und so die Überlegenheit des christlichen Glaubens vor den Augen der gelehrten Welt proklamieren zu können. Zweifellos ist dieses Streitgespräch dem historischen Konzil von Nicäa nachempfunden. Statt Heiden und Arianern treten in der Legende zwölf jüdische Schriftgelehrte in zwölf Rededuellen gegen einen christlichen Vertreter an. Der Disput zwischen den jüdischen Weisen und Papst Silvester kreist „um einschlägige Themen frühchristlicher Apologetik und Dogmatik: die Trinität, die Natur Christi, die Jungfräulichkeit Marias, Christi Tod und Auferstehung u.a.m.“<sup>190</sup> Dabei schafft es Silvester, einen Redner nach dem anderen zum Verstummen zu bringen und die beiden Schiedsrichter Crathon und Zenophilus zu überzeugen (in Zweig B sitzt Konstantin dem Disput selbst vor). Den spektakulären Höhe- und Schlusspunkt des Streites bildet das sogenannte Stierwunder. Nachdem der letzte und weiseste jüdische Gelehrte einen herbeigeholten Stier durch den vermeintlichen Namen Gottes tötet, wähnt die jüdische Partei den Sieg auf ihrer Seite. Silvester aber erkennt darin das Werk des Teufels und erweckt den Stier mit Gottes Hilfe zu neuem Leben. Das Wunder macht den Triumph augenfällig: Helena, die Gelehrten und tausende Anwesende bekehren sich.
4. Den Abschluss des Heiligenlebens bildet die Drachenepisode. Im tarpeischen Felsen hat sich ein Drache eingenistet, der durch seinen Pestgestank das Volk tötet (viele Fassungen sprechen von Kindern und älteren Menschen). Nun bitten ausgerechnet die heidnischen Priester Silvester um Hilfe und geloben, im Falle seines Sieges den christlichen Glauben anzunehmen. Als Reaktion auf die Bedrohung setzt der Papst ein dreitägiges Fasten an. Darauf erscheint ihm der Apostel Petrus in einer Vision und gibt genaue Instruktionen zur Bekämpfung des Drachen. Silvester macht sich auf den Weg zur Höhle und sperrt den ihm wehrlos ausgelieferten Drachen bis zum jüngsten Gericht hinter Türen und Ketten ein. Rom wird vom Pesthauch befreit, die Priester bekehren sich und der christliche Glaube triumphiert.

Die Besonderheit der Legende besteht in der Gestaltung von zwei miteinander verwobenen Viten, die das spannungsreiche Wechselspiel zwischen geistlicher und weltlicher Macht verkörpern. Auf der Metaebene indes macht die Legende die Geschichte des Christentums zum Thema und symbolisiert auf diese Weise

---

190 Anmerkung des Herausgebers Mathias Herweg zum Religionsdisput zu Turaz. In: Die Kaiserchronik. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Mathias Herweg. Stuttgart 2014 (RUB 19270), S.196. Künftig werden die Versangaben im Fließtext mit der Sigle ‚KC‘ angegeben.

einen christlichen Gründungsmythos, der im steten Wiedererzählen vergegenwärtigt wird.

Im Folgenden werden mit der Silvesterlegende der *Kaiserchronik* (steht A1 nahe), der Silvesterlegende des *Passional* (Mischtyp C<sup>191</sup>) und dem *Silvester* Konrads von Würzburg (B2) drei volkssprachliche Fassungen untersucht, die auf den ersten Blick disparat erscheinen. Der Silvesterteil der um 1150 in Regensburg entstandenen *Kaiserchronik* ist „als umfangreicher und zentraler Abschnitt innerhalb des Werkes profiliert und stellt so einen exemplarischen Fall für die volkssprachliche Rezeption der Legende im chronikalischen Kontext dar.“<sup>192</sup> Die besondere Stellung der Legende wird etwa durch den anschließenden Binnenepilog (V. 10619–10633) und die typologisch-heilsgeschichtliche Werkstruktur markiert, mit der Karl der Große als neuer Konstantin und Leo als neuer Silvester (V. 14308–15091) das Reich ‚zu den Deutschen bringen‘.<sup>193</sup> Die mehr als ein Jahrhundert nach der *Kaiserchronik* entstandene Version des *Passional* ist dage-

---

191 Die *Legenda aurea*, wichtigste Quelle des *Passional*, verwendet den späteren Mischtyp C. Dieser ist eine Verschmelzung von A1b und B2. Vgl. ausführlich zur Textgeschichte und den Unterschieden der einzelnen Fassungen Wilhelm Pohlkamp: Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten. In: *Francia* 19/1 (1992), S. 115–196, hier S. 120f.; vgl. Kliege-Biller 2000, S. 33–48.

192 Feistner 1995, S. 152f.

193 Die zweisprachige Reclam-Ausgabe des Grundtextes A beinhaltet (immerhin) rund 6000 der 17283 Verse der *Kaiserchronik*. Nicht zufriedenstellend ist der Umstand, dass nur fünf von 19 mittelalterlichen Abschnitten vertreten sind und dass die zentralen Kapitel zu Constantin/Silvester und Karl/Leo aufgrund ihres Umfangs und ihrer narrativen Heterogenität nicht im Volltext vorliegen. Da der umfangreiche Religionsdisput zu Turaz (2180 Verse), die Drachenepisode (107 Verse), der sich unmittelbar anschließende Binnenepilog (14 Verse) sowie Karls Pilgerreise und Feldzug nach Rom (486 Verse) nur als Paraphrasen vertreten sind, werden die entsprechenden Textstellen zitiert aus: *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*. Herausgegeben von Edward Schröder. Hannover 1892. Reproduktion Dublin, Zürich 1969 (MGH Dt. Chroniken I.1). Künftig werden die Versangaben im Fließtext mit der Sigle ‚KC a‘ angegeben. – Mit Blick auf die Begründung Herwegs für die Auslassung könnte man zum einen einwenden, dass „narrativ heterogene[] Abschnitte“ angesichts der grundlegenden Heterogenität des Quellenmaterials – die Chronik besteht ja maßgeblich aus Legenden, Sagen und mündlichem Erzählgut – wenig verwunderlich sind. Vgl. das kurze Kapitel von Mathias Herweg: Zur Konzeption dieser Ausgabe. Nutzungshinweise. In: *Kaiserchronik* 2014, S. 459–463, hier S. 461. Zum anderen berührt die Wertung auch das Verständnis von Historizität und Faktualität, da ausgelassene Episoden immer auch als ‚weniger authentisch‘ oder weniger wichtig verstanden werden könnten. Gegen das Konzept des Faktualen und damit auch gegen die Unterscheidung faktual-fiktional wendet sich Sonja Glauch: Fiktionalität im Mittelalter. In: Tilmann Köppe und Tobias Klauk (Hrsg.): *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin, Boston 2014 (Revisionen 4), S. 385–418; dies.: *Fiktionalität im Mittelalter; revisited*. In: *Poetica* 46/1 (2014), S. 85–139.

gen Bestandteil einer umfassenden Sammlung von Heiligenlegenden (Buch III). Der Dichter folgt zwar größtenteils der *Legenda aurea*, allerdings hat er die radikale Kürzungsstrategie des lateinischen Legendars an vielen Stellen rückgängig gemacht. Ohnehin kann man bei der Silvesterlegende nicht von einer kurzen Fassung sprechen. Mit rund 3000 Versen (V. 7806–10618) ist die Legende für ein Legendar außergewöhnlich lang; länger ist im 3. Buch des *Passional* nur das Heiligenleben des Kirchenvaters Augustin. Konrads von Würzburg *Silvester*<sup>194</sup> schließlich ist mit 5222 Versen der längste Text der Fallstudie. Die „zwischen 1258/60 und 1274“<sup>195</sup> entstandene Einzellegende wurde im Auftrag des Baseler Domherren Luetold von Roeteln in die Volkssprache übertragen.<sup>196</sup> Während die ältere Forschung den Text des für seinen geblühten Stil gerühmten Berufs dichters aufgrund der Nähe zur lateinischen Quelle ästhetisch abgewertet hat,<sup>197</sup> hat die jüngere Forschung aus Konrads Legenden „hochkomplexe Gebilde konstruiert“, „die ihr eigenes hagiographisches Verfahren, ihre Geltungsstrategien samt der Heiligsprechung ihrer Protagonisten als ‚Indiz ihrer Literarizität‘ miterzählen“.<sup>198</sup> Diese Herangehensweise spiegelt sich auch in der Gattungsdiskussion wider, in der Hammer den Text aufgrund seines poetischen Status und seiner Literarisierungstendenz zur hybriden Legendenepeik gezählt hat.<sup>199</sup> Die drei volkssprachlichen Fassungen sind also durch maßgebliche Unterschiede in Bezug auf ihre konzeptionelle Gestaltung und kontextuelle Einbettung gekennzeichnet. Anders als die *Passional*-Fassung weisen die Version der *Kaiserchronik* und Konrads Einzellegende „in einen nicht primär hagiographischen Kontext“; und während sich die Legende des Legendars mutmaßlich an geistliche Laien richtet, wenden sich die beiden anderen Versionen „weniger an ein geistlich-klerikales denn an ein laikal-adeliges Publikum“.<sup>200</sup>

---

194 Konrad von Würzburg: Die Legenden I (Silvester). Herausgegeben von Paul Gereke. Halle/Saale 1925 (ATB 19). Die Versangaben werden künftig im Fließtext mit der Sigle S wiedergegeben.

195 Prautzsch 2021, S. 290.

196 Vgl. zur Entstehung ausführlich Feistner 1995, S. 157 f.

197 So etwa noch Horst Brunner, der die Schmucklosigkeit der Prologe und Epiloge von Konrads Legenden hervorhebt. Vgl. Horst Brunner: Art. ‚Konrad von Würzburg‘. In: <sup>2</sup>VL 5 (1985), Sp. 272–304, hier Sp. 286. Heute wird sprachliche Einfachheit als intentionale Stil­kategorie aufgefasst. Vgl. dazu grundlegend Silvia Reuvekamp: *Perspektiven mediävistischer Stilforschung. Eine Einleitung*. In: Elizabeth Andersen, Ricarda Bauschke-Hartung, Nicola McLelland und dies. (Hrsg.): *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation*. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf. Berlin, Boston 2015, S. 1–13.

198 Köbele 2012, S. 380 f.

199 Vgl. Hammer 2015, S. 409.

200 Ebd., S. 410.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

Damit bieten die heterogenen Versionen einen idealen Versuchsfall, um sie in Hinblick auf einen gemeinsamen tiefenstrukturellen Kern zu analysieren. Davon zeugen auch die Forschungsarbeiten der letzten Jahre: In seiner Habilitationsschrift *Erzählen vom Heiligen* untersucht Andreas Hammer im abschließenden Kapitel die drei Silvesterlegenden, um seine erarbeiteten Analysekriterien zum *Passional* zu überprüfen und auf eine breitere Basis zu stellen.<sup>201</sup> Zuletzt hat sich Felix Prautzsch in seiner Dissertationsschrift eingehender mit der Silvesterfigur befasst.<sup>202</sup> Er betrachtet die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zwischen Heiligkeit und Heidentum und versteht *conversio* (mit Blick auf Silvester), *martyrium* und *militia Christi* als Medien religiöser Kommunikation, welche die für das Christentum grundlegende Unterscheidung von fremder und eigener Kultur, Verdammnis und Heil, Immanenz und Transzendenz stets aufs Neue aushandeln und fortschreiben.<sup>203</sup> Ich möchte im Folgenden die „strukturierende Funktion [dieser Diskurse] innerhalb der spezifischen religiösen Kommunikation des legendarischen Erzählens“ und den damit einhergehenden Aspekt der „semantische[n] Anschlussfähigkeit“<sup>204</sup> aufgreifen und auf einen anderen Gesichtspunkt ausrichten. Es soll gezeigt werden, dass die innere Konversion Konstantins und damit letztlich die Konstruktion seiner Heiligkeit durch die Darstellung eines raum- und zeitübergreifenden Minnebundes mit Gott narrativiert werden. Konrads Fassung nimmt hier, so meine These, keinen Sonderstatus ein, wenngleich der versierte Dichter die sinngebende Struktur äußerst anspruchsvoll inszeniert und – mit Sarina Tschachtli gesprochen – *durliuhtic* macht.<sup>205</sup>

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

Die *Silvesterlegende der Kaiserchronik* blendet Silvesters Kindheit und Jugend aus. Stattdessen setzt die Handlung mit der Wahl Konstantins, einer kurzen Beschreibung des Kaisers und dem Gebot Gottes ein:

*der hêrre was dannoh haiden,  
iedoh was er vil bescaiden.  
von gote ez bechom:  
der cunich siechen began.* (KC V. 7810–7813)

Das Partizipialadjektiv *bescheiden* zielt nicht nur auf die Verstandeskkräfte – Herweg wählt die Übersetzung *klug* –, sondern kann darüber hinaus auch *verstän-*

201 Vgl. ebd., S. 408–431.

202 Im Zentrum des Interpretationskapitels steht Konrads *Silvester*; vergleichend werden auch die Fassungen der *Legenda aurea* und des *Passional* herangezogen. Vgl. Prautzsch 2021, S. 289–337.

203 Vgl. ebd., S. 379–383.

204 Ebd., S. 380.

205 Vgl. dazu Tschachtli 2021.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

*dig, besonnen, zurückhaltend* sowie *untadelig, rechtschaffen* bedeuten.<sup>206</sup> Damit sind allesamt ethische Kategorien angesprochen, die Konstantin in einem ausgesprochen positiven Licht zeigen. Es ist bedenkenswert und geradezu symptomatisch, dass Konstantin mit keinem Wort als Christenverfolger eingeführt wird. Allem Anschein nach wird hier der Versuch unternommen, diesen Makel von vornherein zu tilgen.<sup>207</sup> Das starke Verb *bekomen* kann den Vorgang des passiven Erleidens ausdrücken (*erscheinen; zuteil werden, widerfahren*). Im vorliegenden präpositionalen Dativ wird allerdings der aktive Vorgang betont: *kommen/ausgehen/stammen aus/von*.<sup>208</sup> Es handelt sich hierbei also weniger um eine Strafe Gottes als vielmehr um eine Prüfung. Während die göttliche Strafe ein selbstverschuldetes Vergehen voraussetzt, ist der religiösen Prüfung die Forderung nach dem Sich-Bewähren und damit ein in die Zukunft gerichtetes Moment eingeschrieben.

Die Handlung läuft nun in wenigen Versen auf ebenjene Prüfung hinaus. Ein weiser Mann verspricht dem unheilbar Kranken durch das Bad im Kinderblut Heilung. Er knüpft diese dabei sogar an sein eigenes Leben: *nemach ih dih nihte gesunt unt hailen, I haiz mih hâhen oder stainen* (KC V.7826f.). Die in Aussicht gestellte Wirkung des Menschenopfers steht also auf der Textebene nicht infrage: Der Meister ist kein Scharlatan, die Heilung ist greifbar nahe. Es ist der Anblick der jammervollen Mütter, der Konstantin zur inneren Umkehr (*conversio*) bewegt:

*als er der muoter jâmer resah,  
vil hêrlîche er duo sprah:  
.dû hâst mir ainen ubelen rât getân;  
ih enwil diu kindelîn niht haizen slahen.  
ih wil mînen lip verkiesen,  
ê ih welle verliesen  
alsô manich kindelîn.  
nu verbiete mirz mîn trehtîn:  
bezzer ist, daz ih aine resterbe,  
ê sô manich menniske von mînen sculden rewerde.  
dîn erzenie nevorder ih niet mêre,  
sprah der tiurlîche hêrre. (KC V.7830–7841)*

In diesem Ineinandergreifen von Sehen und Erkennen und der visuell vermittelten Suche nach Wahrheit sieht Christiane Witthöft einen formgebenden und

---

206 Beate Hennig: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. In Zusammenarbeit mit Christa Hepfer und unter redaktioneller Mitwirkung von Wolfgang Bachofer. 6., durchgesehene Auflage. Berlin, Boston 2014, S. 29.

207 Auch Hammer konstatiert die Tendenz des Textes, Konstantins Makel abzuschwächen, bleibt in der schlussendlichen Beurteilung der Figurenkonzeption aber vage: Der Kaiser werde, „obzwar Christenverfolger, dennoch kaum negativ dargestellt“. Hammer 2015, S. 415.

208 Hennig 2014, S. 24.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

handlungsbestimmenden „thematische[n] Schwerpunkt“ der gesamten Legende, „der bislang nicht im Fokus der Forschung gestanden hat.“<sup>209</sup> Sowohl im ersten als auch im zweiten Legendenteil, der umfangreichen Disputation, werde „das Thema des ‚sehenden Erkennens‘ *in actu* umgesetzt.“<sup>210</sup> Witthöft möchte in ihrem Aufsatz vor allem aufzeigen, dass der Religionsdisput nicht statisch, sondern von einer dynamisch-dialogischen Struktur sowie Präsenzeffekten geprägt ist.<sup>211</sup> Dagegen soll hier im Folgenden der von ihr herausgearbeitete „Zusammenhang von Sehen und Erkennen, von Glauben, Erkenntnis und sichtbarem Beweis“<sup>212</sup> noch einmal grundlegender auf den Aspekt der (religiösen) Minne fokussiert werden.

Wie wird die visuelle Erkenntnis des Kaisers erzählt? Konstantins Rede und die Figur werden als ethisch vorbildlich markiert. Das (durch *vil* gesteigerte) einleitende Adverb *hêrlîche* lässt sich unter anderem mit *vornehm, edel, auserwählt; mächtig, stolz, groß; großmütig; feierlich, ehrenvoll* übersetzen, und das die Passage beschließende Adjektiv *tiurlîche* bedeutet z. B. *kostbar, herrlich; ausgezeichnet; tapfer, tüchtig*.<sup>213</sup> Konstantin spricht also in einer überaus vornehmen und ausgezeichneten Art und Weise, er selbst ist ein vornehmer und ausgezeichneter Herr. Dies wird daran ersichtlich, dass seine Gesinnung ganz von christlichen Tugenden erfüllt ist und ihn Mitleid und Barmherzigkeit veranlassen, das Leben der Kinder dem eigenen vorzuziehen. Damit legt Konstantin eine große christliche Opferbereitschaft an den Tag: Er ist willens, das eigene Leben preiszugeben und das eigene Fatum Gott zu überantworten. Der zentrale Satz – *nu verbiere mirz mîn trehtîn* (KC V.7837) – ist ein Bekenntnis zum christlichen Gott. Dieses zeugt von einer verständigen (*bescheiden*), sich unterordnenden, ja beinahe demütigen Haltung des Kaisers. Ob die im konjunktivischen Modus geäußerte Hoffnung auf Hilfe und Beistand ein Zeichen dafür ist, dass der „Gesinnungschrist“ Konstantin „mit der ethischen Entscheidung noch ringt“,<sup>214</sup> ist mit Blick auf die Rahmung der wörtlichen Rede (*hêrlîche, tiurlîche*) fraglich. Zieht man den vorangehenden Abschnitt der *Kaiserchronik* über den Vater Flavius Valerius Constantius hinzu (KC a V.7604–7805), bestätigt sich die positive Zeichnung Konstantins. So begehrt das Kind gegen den Plan des Vaters auf, Helena lediglich zur Nebenfrau (Kebse) und nicht zur Ehefrau zu nehmen. Es heißt:

209 Christiane Witthöft: Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben. Die christlich-jüdische Disputation der Silvesterlegende in der ‚Kaiserchronik‘. In: Marion Gindhart und Ursula Kundert (Hrsg.): *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*. Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 20), S.291–310, hier S.301. Interessanterweise geht Witthöft auf die oben zitierte Textstelle im Rahmen ihrer Argumentation gar nicht ein.

210 Ebd., S.304.

211 Vgl. ebd., S.293–301.

212 Ebd., S.294.

213 Hennig 2014, S.147 und S.318.

214 Mathias Herweg: Stellenkommentar. In: *Kaiserchronik* 2014, S.442.

*die frowen wolt er duo kebesen.  
duo wart daz kint frevele  
unt gewan ze siner jugende  
maniger slahte tugende.  
den hailigen gelouben er geliepte,  
die toufe er gezierte,  
mit michelre arbaît  
beherte er die cristenhait,  
sô nie nehain irdiscer hêrre  
in dirre werlte mêre. (KC a V.7614–7623)*

Konstantin wird hier ganz im Sinne des *puer senex* gezeichnet. Er besitzt die Reife eines Erwachsenen und erwirbt bereits im Kindesalter alle erdenklichen Tugenden und die Liebe zum heiligen Glauben. Mehr noch: Die außerordentliche Befähigung des Kindes wird über seine Taufe und große Mühsal zur Kräftigung der gesamten Christenheit führen. Damit kündigt der Text die einzigartige Stellung Konstantins bereits im Vorhinein an. Die Erzählinstanz entwirft hier das ambige Bild eines exzeptionellen Herrschers: Als Heide kann Konstantin (noch) kein Ideal verkörpern, und doch wird der Figur von Beginn an christliche Idealität eingeschrieben. Dieser vermeintliche Widerspruch wird auch in einer doppelten Sorge Konstantins greifbar. So sorgt er sich sowohl um seine Mutter als auch um seine eigene Stellung und Reputation: *ez wæren lasterlichiu dinch, / hiezen mih die vursten kebselinch* (KC a V.7646f.). Da im Wissen um die eigene Ausnahmestellung allein schon der potenzielle Vorwurf der unehelichen und damit illegitimen Herkunft bedrohlich wirken und im Keim erstickt werden muss, ist das Verhalten Konstantins notwendigerweise ichbezogen.

Die Grundlage für Konstantins spätere Großtaten ist die Liebe zum heiligen Glauben. Eben diese im Kinde verheißene Liebe – zur Mutter, zu sich selbst und zu Gott – wird durch den Anblick der leidenden Mütter vergegenwärtigt und auf eine neue, existenzielle Stufe gehoben. Damit wird die Szene zu einer Bewährungsaufgabe im Hier und Jetzt: Konstantin muss sich wandeln respektive gewandelt werden. Das Bekenntnis zu Gott ist also eine visuell vermittelte und sprachlich geäußerte Erkenntnisleistung. „Erkenntnis ist ein sehender Akt“,<sup>215</sup> der hier durch das Ineinandergreifen von Nächstenliebe, Selbstliebe und Gottesliebe gekennzeichnet ist.

Die Gemeinsamkeiten zur Martinsvita des Sulpicius sind offenkundig: Wie bei Martin folgt auf das Bekenntnis eine nächtliche Offenbarung. Die Vision ist auch hier ein (göttliches) Bekenntnis, durch das die Apostel Petrus und Paulus ihren Nachfolger auf Erden erwählen und Konstantins Heilsweg vorzeichnen. Das übergreifende Wort der gesamten Szene ist denn auch *volgen*. Hatte der Heiler Konstantin eingangs aufgefordert, ihm weltliche Folge zu leisten (*sô solt*

---

215 Witthöft 2010, S. 302.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

*dû mir volgen*, KC V. 7820), fordern die Gottesboten vom Kaiser, dem geistlichen Vater und Arzt Silvester nachzuzufolgen (*volge dem hailigen hêrren*, KC V. 7859).

Noch grundlegender sind die über den Namen Paulus vermittelten strukturellen Analogien. Wie Paulus ist auch Konstantin zunächst Heide und Christenverfolger, wie Paulus wird er nach seiner Bekehrung den christlichen Glauben prägen und sich um die Kirchenmission verdient machen.<sup>216</sup> Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Aspekt der existenziellen Wende. Die Wende trägt für den Protagonisten maßgeblich zur Ausprägung seiner Identität bei, da sie „Davor“ und ‚Danach‘ narrativ in ein Verhältnis setzt und in der Abgrenzung vom ‚alten Ich‘ paradoxal aufeinander bezieht“. So wie Paulus „[n]ur im Wandel vom Saulus [...] überhaupt denkbar [ist]“,<sup>217</sup> muss Konstantin der werden, zu dem er zu werden bestimmt ist. Die Figur der Wende geht also mit einer neuen Perspektive auf das Alte einher, das überwunden und zugleich auf eine agonale Weise präsent gehalten werden muss.

Felix Prautzsch hat in seinen Überlegungen zur Konversion auf die grundlegende Bedeutung des Paulus für die Ausprägung der christlichen Gesinnung und Geisteshaltung verwiesen. Während die (paulinische) *conversio* vordergründig die Überwindung des fremden Heidentums versinnbildlicht, geht es zugleich um die eigene Fremdheit in der Welt.

Fremdheit ist im christlichen Verständnis also nicht auf das religiös Andere – den ‚Unglauben‘ der Heiden als Gegenbild zum wahren Glauben der Christenheit – beschränkt und entfaltet in diesem Sinne auch gar nicht ihr eigentliches identitätsstiftendes Potential. Vielmehr ist sie als *conditio humana* wesentlich ein Phänomen im religiös Eigenen: Alle Menschen sind in dieser Welt fremd und auf dem Weg zu Gott, in dem allein sie ihre eigene Identität beziehungsweise *wiederfinden* können und sollen. Das gilt für die Heiden gleichermaßen wie für die Christen, bestimmt aber im Sinne kollektiver Identitätsbildung das Selbstverständnis der *christianitas*, zu der sich die Heiden erst noch bekehren müssen.<sup>218</sup>

Bei aller Gegensätzlichkeit zwischen Christen und Heiden erschöpft sich das strukturelle Element der Konversion also gerade nicht in binären Oppositionen oder dem bloßen Abarbeiten am Heidentum, sondern in einem die Gegensätze übergreifenden Ziel.<sup>219</sup> Dieses Ziel ist primär an den Weg des Gläubigen zu Gott und die Überwindung der eigenen existenziellen Fremdheit in der Welt gebun-

---

<sup>216</sup> Vgl. Hammer 2015, S. 413 f.; vgl. Prautzsch 2021, S. 304 f.

<sup>217</sup> Julia Weitbrecht, Werner Röcke, Ruth von Bernuth: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, Boston 2016 (Transformationen der Antike 39), S. 1–5, hier S. 2.

<sup>218</sup> Prautzsch 2021, S. 274.

<sup>219</sup> Paulus selbst hat seine Wende denn auch „nicht als Abkehr vom Judentum [...], sondern als dessen eigentliche Erfüllung [verstanden]“. Ebd.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

den: Es wird im legendarischen Erzählen, wie mir scheint, über das Motiv der Minne erzählt.

So wie Paulus nach seinem Erweckungserlebnis die traditionelle jüdische Vorstellung des Gesetzes(gottes) zugunsten einer christozentrischen Weltsicht hinter sich lässt und „Gnade zum soteriologischen Kern- und Schlüsselbegriff“<sup>220</sup> seiner Missionslehre macht, so wird auch die Wende Konstantins über die übergreifende Botschaft der Gnade respektive Liebe narrativiert. Kaum hat der neue Tag begonnen, sendet Konstantin seine im Zeichen von Minne, Freundschaft und Versöhnung stehende *botschaft* aus:

[...] *duo sant er sîne botschaft.  
du der bot den bâbes an sach,  
ih wil iu sagen, wie er sprach:  
.hêrre, durh minne unt durh liebe  
chum dû vil sciere  
ze Constantinô dem chunige,  
er gehabet sih laider ubele.  
du endarft dih nehain wîle sûmen,  
er enbîtet dîn lebendic kûme.* (KC V.7867–7875)

Silvester freut sich über die Worte des Boten und wähnt sein Martyrium für Gott gekommen. Das seltsam anmutende Missverständnis könnte einerseits dem Umstand geschuldet sein, dass der Dichter an dieser Stelle den (topischen) Willen zum Martyrium erwähnen musste. Andererseits bietet es ihm Gelegenheit, das Missverstehen durch das Wiedererkennen eines Bildes von Petrus und Paulus sichtbar zu machen und Silvester eine Erkenntnis formulieren zu lassen.<sup>221</sup> Diese liest sich wie folgt:

*Der bâbes viel ze gote sîne venie,  
er sprach wider zu dem chunige:  
.daz hât dir got ze liebe getân.  
nû mache dich ime gehôrsam,  
volge der gotes lère.  
daz sint die hailigen hêrren,  
die dich an dem lîbe machent gesunden  
unt die sêle lôsent von den sunden.  
sô bin ich der arzât,  
der dir daz gotes wort vor saget;  
got hât dirz getân ze minnen:  
er wil dich im selbem ze ainem dienstman gewinnen.* (KC V.7920–7931)

Silvesters Deutung lässt in der Vision und Prüfung durch den Aussatz einen auf der Liebe Gottes beruhenden Heilsplan erkennen. Der oberste Lehnsherr (*treh-*

220 Wolfgang Weiß: Art. ‚Paulus, Apostel‘. In: BBKL 7 (1994), Sp. 45–57, hier Sp. 55.

221 Vgl. auch Witthöft 2010, S. 301.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

*tin*) hat Konstantin erwählt und fordert nun seinerseits Treue und Dienst ein. Mit der Dienstmetaphorik aber wird das als Arznei verschriebene Wort Gottes in die liebende Tat überführt. Konstantin entschließt sich dementsprechend augenblicklich, den Willen Gottes und seines Stellvertreters auf Erden zu realisieren. So kann er geheilt aus dem von Silvester gesegneten Taufbecken steigen: *als ain niwe gebornez chindelîn* (KC V. 7947). Damit ist Konstantin ein Nachfolger von Paulus: Er ist im paulinischen Sinne zur Bekehrung und zum Glauben gekommen – und neu geschaffen worden (2. Kor. 5,7f.).<sup>222</sup>

---

#### Exkurs: Das Wunder als messianisches Ereignis

Das Wunder ist mehr als nur ein Eingreifen Gottes in die Immanenz. Ich möchte an dieser Stelle an Amelie Bendheims Überlegungen zum Wunder anknüpfen, die auf der linguistischen Zeichentheorie aufbauen und sich damit verallgemeinern lassen – auch wenn sie mit Blick auf das Stierwunder in Konrads Silvesterlegende formuliert sind. Bendheim untersucht das Wunder hinsichtlich „sein[es] zeitraumüberschreitende[n] Potenzial[s]“<sup>223</sup> und konstatiert eine daraus resultierende narratologische Ambivalenz:

Einerseits ist es in den linear-horizontalen Erzählverlauf eingebunden, [...] andererseits ist es diesem Erzählverlauf enthoben, indem es auf vertikaler Achse auf ein Außerhalb, ein Oberhalb des narrativen Syntagmas verweist. Das Wunder führt aus dem Zeitrahmen der Diegese heraus, mit ihm wird die erzählte Zeit in Richtung einer zeitlosen Ewigkeit verlassen.<sup>224</sup>

---

222 Die Verbindung von Silvester und Konstantin vereint Heiligkeit mit christlichem Herrschaftsanspruch. Auf analoge Weise schreibt die *Passio Agnetis* die Silvesterlegende für eine weibliche Gemeinschaft fort, wenn die an Lepra erkrankte Constantia, Tochter Kaiser Konstantins, am Grab der Heiligen Agnes geheilt wird und das Wunder neue Familienkonstellationen begründet. Vgl. Julia Weitbrecht: Brautschaft und keusche Ehe. In: Dies., Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 159–182, hier S. 166.

223 Amelie Bendheim: Zeichenhafte Überlegenheit. Zur Transgressivität des Stierwunders in der ‚Silvesterlegende‘ Konrads von Würzburg. In: Dies. und Martin Sebastian Hammer (Hrsg.): *ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen*. Oldenburg 2021 (BME Themenheft 9), S. 81–106, hier S. 81. Vgl. auch die Überlegungen von Elke Koch: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der *Navigatio Sancti Brendani* und der Siebenschläferlegende (*Passio* und *Kaiserchronik*). In: Susanne Köbele und Coralie Rippl (Hrsg.): *Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 75–99.

224 Bendheim 2021, S. 92.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Da durch das Wunder so ein neuer Erzählrahmen mit eigener Gesetzmäßigkeit eröffnet wird, könne die entzeitlichte Transzendenz hervortreten und „[d]ie (Erzähl-)Gegenwart [...] als Vergegenwärtigung eines Zukünftigen gestaltet werden.“<sup>225</sup>

In dieser Vergegenwärtigung des Zukünftigen könnte in der Tat ein wesentliches Element des christlichen Wunders bestehen. Das Wunder ist allerdings nicht nur auf das Zukünftige ausgerichtet und vom Ende her zu denken, es ist zugleich auch auf die Vergangenheit ausgerichtet und vom Vergangenen her zu denken. Um diese doppelte Ausrichtung auf das Vergangene wie Zukünftige verständlicher zu machen, möchte ich vorschlagen, das Wunder als messianisches Ereignis zu verstehen. Die messianische Zeit kann mit Giorgio Agamben und seinen Überlegungen zum paulinischen Römerbrief als Denkfigur verstanden werden, in der sich die chronologische Zeit (*chronos*) in einem Punkt (*kairos*) zusammendrängt und

eine Rekapitulation bewirkt, eine Art summarische Verkürzung aller Dinge, sowohl der himmlischen als auch der irdischen – d.h. von allem, was sich von der Schöpfung bis zum messianischen ‚Jetzt‘ ereignet hat, von der Gesamtheit des Vergangenen.<sup>226</sup>

Das (wundersame) Ereignis bemächtigt sich der irdischen Zeit und schafft so einen verdichteten Moment: Zum einen wird die abgeschlossene Vergangenheit auf diese Weise zu einer un abgeschlossenen. Zum anderen ist der zusammengedrängten Zeit des *kairos* eine „Füllung und Vollendung“ eingeschrieben, „die dem eschatologischen *plērōma* vorausgeht, in dem dann Gott ‚alles in allem‘ sein wird. Das messianische *plērōma* ist also eine Verkürzung und eine Antizipation der eschatologischen Vollendung.“<sup>227</sup> Das Wunder erinnert also die Vergangenheit und nimmt die (eschatologische) Rettung in der Erzählwelt vorweg.

Mit Blick auf das legendarische Erzählen scheint mir entscheidend, dass in der Diegese jedes Handeln auf den Messias, alles auf den ‚besonderen‘ Zeitpunkt (*kairos*) ausgerichtet wird. Damit verschiebt sich die Perspektive vom Ende der Zeit auf die Gegenwart, auf eine besonders verdichtete und besonders wichtige Zeit(spanne): Mit Agamben gesprochen „ist das Messianische nicht das chronologische Ende der Zeit, sondern die Gegenwart als Forderung nach Vollendung, als das, was ‚im Namen des Endes‘ steht“.<sup>228</sup> In der Legende wird diese Forderung nach Vollendung von den männlichen und weiblichen Protagonisten getragen

---

225 Ebd., S. 93, vgl. ebd., S. 92 f.

226 Giorgio Agamben: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. 1. Auflage. Frankfurt a.M. 2006 (Edition Suhrkamp 2453), S. 90.

227 Ebd.

228 Ebd., S. 90 f. Das Zitat im Zitat geht auf den Kirchenschriftsteller Tyconius zurück: *licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est*. Tyconius: The Book of Rules. Herausgegeben von William S. Babcock. Atlanta 1989, S. 110.

und durch ihre narrativ gestaltete Beziehung zum Höchsten ausgedrückt. Es wird im Folgenden der These nachgegangen, dass nicht nur das Wunder, sondern auch die Beziehung zu Gott ein ‚Fenster‘ ist, durch das „man entsprechend schauen, betrachten und erkennen [kann]“.<sup>229</sup> Während Amelie Bendheim im Rekurs auf Armin Schulz und Peter Strohschneider die Distanz zur Transzendenz und ihre prinzipielle Unverfügbarkeit betont,<sup>230</sup> gehe ich davon aus, dass im legendarischen Erzählen sehr wohl „eine unmittelbare Nähe zum Geschauten etabliert werden [kann].“<sup>231</sup> Es wird nun versucht, die Ergebnisse der Überlegung auf das erzählte Wunder der Heilung Konstantins und die Silvesterlegende(n) anzuwenden und dabei vor allem die Arbeiten von Witthöft (den Zusammenhang von Sehen und Erkennen) und Tschachtli (die Durchlässigkeit des Erzählten) aufzugreifen.

.....

Zurück zur *Kaiserchronik*: Der *waltinde got* (KC V.7957) selbst ist in der wundersamen Wiedergeburt Konstantins präsent und verkehrt die zeichenhaften Stigmata des Kaisers in Heilsmale. Die spirituelle Gemeinschaft erinnert die Heilstat Christi und nimmt die Sündhaftigkeit der Welt durch die Taufe hinweg. Gleichzeitig spannt das Wunder den Bogen zu den Kindern und rekapituliert die angedachte Opfertat. Da Konstantin die Kinder verschont hat, kann er nun vervollkommenet und selbst zu einem sündenfreien Kind werden, das sein Heidentum in der Taufe opfert. Rekapitulation und Rettung, Vergangenheit und Zukunft gehen im messianischen Ereignis eine typologische Verbindung ein.<sup>232</sup>

Mit der Taufe Konstantins beginnt ein sechstägiges Schöpfungswerk, in dem Kaiser und Papst ihre reichspolitische Verantwortung gemeinsam in eine neue Gesetzgebung überführen. Dabei wird die Partnerschaft zwischen weltlicher und geistlicher Macht an den Tagen zwei bis fünf durch eine rituelle Handreichung zelebriert: An Tag zwei und drei ergreift der Papst die Hand des Kaisers, an Tag vier und fünf ergreift der Kaiser die Hand des Papstes. In dieser bis ins Detail geord-

---

229 Bendheim 2021, S. 89. Zum Bild des Fensters vgl. Armin Schulz: *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*. Berlin, Boston 2012, S. 144. Die Vorstellung des Fensters schließt auch die (textübergreifende) Ebene des Kultes mit ein. So geht der Theologe Martin Ohst davon aus, dass sich in der kultischen Vergegenwärtigung des Martyriums „ein Sichtfenster [öffnet], durch welches der Glaube das ihm verheißene jenseitige Heil erkennen kann“. Martin Ohst: *Beobachtungen zu den Anfängen des christlichen Heiligenkultes*. In: Johannes Laudage (Hrsg.): *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*. Brühl, Düsseldorf 2004 (*Studia humaniora* 37), S. 9–28, hier S. 16.

230 Zur Unverfügbarkeit der Transzendenz Gottes vgl. Strohschneider 2002, S. 109–147. Gegen eine strikte Differenzlogik argumentiert Andreas Hammer, der den ambigen Status von Heiligkeit und die Teilhabe an Immanenz und Transzendenz betont. Vgl. Hammer 2016, S. 158.

231 Bendheim 2021, S. 90, vgl. S. 89 f.

232 Vgl. Agamben 2006, S. 91 f.

neten Zusammenarbeit hat bereits Nellmann die programmatische Leitidee der *Kaiserchronik* vermutet.<sup>233</sup> Feistner hat zu Recht darauf verwiesen, dass auch Tag sieben im Sinne einer auf Augenhöhe erfolgenden Kooperation zu sehen ist. Diese besteht darin, dass „der Papst den Kaiser krönt (vv. 8116–34), während umgekehrt der Kaiser eine Predigt über den Glauben hält (vv. 8135–90).“<sup>234</sup> In dieser fordert Konstantin die Römer auf, sich zu besinnen, die neue Ordnung anzunehmen und die alte zu überwinden. Wie aber passt der Inhalt der Glaubenspredigt zu dem herausgestellten Gedanken der partnerschaftlichen Kooperation?

Die programmatische Leitidee der Rede besteht in der Unvereinbarkeit von (reiner) Gottesliebe und (unreiner) Götzenverehrung. Den Ausgangspunkt der religiösen Unterweisung bildet die Fleischwerdung Gottes:

*got ruochte sich erbarmen  
uber unsich mennisce arme:  
er sant uns sîn selbes sun,  
zerlösen uns von den sundun. (KC V.8140–8143)*

In der Person Christi hat Gott dem Menschen Erbarmen, Gnade und Erlösung geschenkt. Diese raumsemantische Hinabsenkung Gottes wird nun mit einer gegenläufigen Bewegung verbunden – dem Aufwärtstreben des Menschen:

*er haizet unser rehter vater, wir haizen sîniu kint.  
alle di im gehôrsam sint  
di besizent sîn rîche.  
nû suln wir wider grîfen,  
dienen unserem rehten scepfare. (KC V.8154–8158)*

Kennzeichnend für die Passage ist der Fokus auf eine sinnliche Gemeinschaft mit Gott. Der eingeforderte Gehorsam weist auf das Hören und Folgeleisten hin,<sup>235</sup> das starke Verb *grîfen* bedeutet *tasten, fühlen, greifen, fassen, hand an etw. legen*.<sup>236</sup> Auf diese Weise verschränkt das räumlich geprägte Bild den Dienst- und Lohngedanken mit einer Teilhabe am Reich Gottes (*besizent*). Dabei lässt die Szene zunächst offen, ob es sich um die Vorstellung einer Teilhabe am transzendenten oder immanenten Gottesreich handelt. Konstantin wechselt nun die Perspektive und geht vom Glauben zu einer Betrachtung des Unglaubens über. Die menschengemachten Götzen können ihre Augen, Ohren, Nasen, Münder, Hände und Füße nicht benutzen (vgl. KC V.8168–8182), sie haben weder *gesin*

233 Vgl. Eberhard Nellmann: Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und frühen Stauferzeit. Annelied – Kaiserchronik – Rolandslied – Eraclius. Berlin 1963 (Philologische Studien und Quellen 16), S. 95–111.

234 Feistner 1995, S. 153.

235 Herweg übersetzt treffend mit *Alle, die auf ihn hören* (KC V.8155).

236 Matthias Lexer: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38., unveränderte Auflage. Stuttgart 1992, S. 76 und vgl. Henning 2014, S. 134.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

*noch gedanch* und sind *gar unraine* (KC V.8181 f.).<sup>237</sup> Christiane Witthöft resümiert:

Diese auch aus kontroverstheologischen Traktaten bekannten Äußerungen sprechen den Götzen eine Erkenntnisfähigkeit ab. Erinnert wird man an das antijüdische Motiv der blinden Synagoga, welches das vermeintliche Unvermögen der Juden darstellt, den wahren Glauben zu sehen und somit zu verstehen. Ohne Sinne keine Erkenntnis, keinen Glauben.<sup>238</sup>

Die Rede über die sinn(en)lose Götzenverehrung führt die Zuhörer also zunächst in eine Aporie, um sie sodann zur religiösen Wahrheit zu geleiten:

*.[...] ich pit iuch algemaine:  
rechennet ainen wären got,  
den Silvester hât gebredigot.  
gehabet iuch ze dem hailigen Christe:  
er ist ain gruntveste  
aller guoten dinge;  
habet ir zuo im minne,  
er ist anegeunge unt ende.'* (KC V.8183–8190)

Die Grundbedingung für die Gemeinschaft mit Gott ist die Minne des Menschen. Liebe wird hier zu einer quasi göttlichen Macht erhoben. Sie ist das Bindeglied zum göttlichen *logos*, zu Anfang, Ende und Sinn von Welt und Wirklichkeit. Damit wird der Bogen zum Anfang der Rede gespannt: Die Liebe und das liebende Gedenken des Menschen befähigen ihn zu einer spirituellen *communio* mit Gott in Immanenz und Transzendenz.

Konstantins Rede wird aber nur im Kontext des messianischen Ereignisses ganz verständlich. Sie ist Rekapitulation, Urteil über die Vergangenheit und in die Gegenwart gerichteter Appell an die Römer, den Augenblick der Entscheidung herbeizuführen<sup>239</sup> und die Götzen zu vernichten: *swaz mennicken hant mac gemachen, / daz mag ouch mennicken hant zebrechen* (KC V.8166 f.). Die Glaubenspredigt bringt also das Bewusstsein für eine besonders ‚durchsichtige‘ Zeit zum Ausdruck, in der die göttliche Ordnung als *Ordo amoris* institutionalisiert werden kann und soll. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist die oberste Ebene und der Zielpunkt eines lehnsrechtlich geprägten Modells, das in den Tagen zuvor sukzessive aufgebaut worden ist und in der Glaubensrede Konstantins kulminiert. Der *Ordo amoris* wird auf den untergeordneten Ebenen durch die Ordnung des Hofes und der weltlichen Rechtsprechung (Tag 7), die Ordnung des päpstlichen Hofes und des geistlichen Lebens (Tag 6) bis hin zu den Messen für die Apostel (Tag 5), die Engel (Tag 4), den Heiligen Geist (Tag 3), Gottes Weis-

237 Vgl. dazu die nahezu identische Struktur in der Margaretenlegende Hartwigs in Kap. 4.3.

238 Witthöft 2010, S. 302.

239 Vgl. dazu mit Blick auf Paulus die Argumentation von Agamben 2006, S. 91 f.

heit (Tag 2) und das Lob der *milte* (Tag 1) gespiegelt und institutionell verankert. Auf diese Weise entstehen eine lehnsrechtliche Pyramide und Struktur, deren grundlegende Merkmale Liebe und Gemeinschaft, Erwählung und Treue sind. Auf der Sinnebene des Textes wird somit deutlich, dass die „göttliche Ordnung“ nicht „einer Feudalordnung angeglichen“<sup>240</sup> wird, sondern die Feudalordnung die göttliche Ordnung widerspiegeln und verkörpern soll.

Während die *Kaiserchronik* von Beginn an auf die Gemeinschaft von weltlicher und geistlicher Macht ausgerichtet ist und Konstantin aus diesem Grund positiv gezeichnet wird, ist **die Silvesterlegende des *Passional*** zunächst durch eine konventionelle, agonale Struktur geprägt. Die Legende beginnt mit der oben skizzierten Vorgeschichte Silvesters. Dieser verfügt über eine besondere prophetische Gabe, mit der er nicht nur den Tod des Tarquinius prophezeit, sondern auch die alltäglichen Geschehnisse der Menschen ergründet – und damit Christen wie Heiden an sich bindet. Grundlage für diese außergewöhnliche Fähigkeit des Deutens (*erduten*, P S. 64/V. 65) ist das edle Herz Silvesters. So heißt es:

*Dirre selbe gute man  
der lute vil an sich gewan  
mit tugenthaftem lebene.  
er gienc vor in so ebene,  
daz er geviel in beiden,  
den cristen und den heiden.  
ein liebliche antlitze  
wisete er in guter witze,  
wand im des edelen herzen stam  
was luter und minnesam.  
dar uz vloz ein ursprinc,  
der im mit wisheit alle dinc  
wol unterscheiden konde. (P S. 64/V.49–61)*

Silvesters liebendes Herz ist ein Quell der Weisheit. Auffällig sind in diesem Zusammenhang die Naturmetaphorik und die Symbolik des sprachlichen Bildes. So ist der Stamm des Herzens zugleich ein Spross, aus dem etwas Neues hervorsprossen, herausfließen und herausspringen (*ursprinc*) kann. Mit anderen Worten: Silvester ist bereits von Jugend an dazu bestimmt, ein neues christliches Geschlecht zu begründen – „womit seine Integrationsfähigkeit als Heiliger, der die Christen in ihrem Glauben bestärken und die Heiden zu Gott bekehren kann, vorweggenommen ist.“<sup>241</sup> Das besondere „Charisma“ des Heiligen und seine „transzendente[n] Ansprüche“<sup>242</sup> werden ganz konkret durch das sprachliche Bild transportiert, das die Gemeinschaft mit Gott in Analogie zur *Kaiserchronik* über das Herz gestaltet:

240 Hammer 2015, S.416.

241 Prautzsch 2021, S.297.

242 Ebd.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

*in sines edelen herzen grunt  
was Cristes name so ergraben,  
daz er in lieb konde haben  
mit werken und mit worten,  
daz man in allen orten  
zu rechter not in zeigen sach.* (P S. 64/V. 70–75)

Zentral ist das Wort *ergraben*. Das mittelhochdeutsche Verb wird auch für Inschriften verwendet und bedeutet so viel wie *ingeschrieben*, *eingemeißelt* oder *eingraviert*.<sup>243</sup> *Cristes name* hat sich in das Herz Silvesters eingegraben und dieses dazu befähigt, den Erlöser mit Worten und Taten zu lieben. In ihrer Untersuchung zur Inschriftlichkeit von mittelalterlichen Minnereden haben Michael R. Ott und Flavia Pantanella den besonderen Status der Herzinschrift betont. Am Beispiel von *Der Minne Porten* zeigen sie auf, dass das Herz als Speichermedium der Liebe eine Art imaginiertes Schriftstück darstellt, ein Schriftstück, das nicht im klassischen Sinne rezipiert werden kann und eine „nicht für jeden bestimmte[ ] Botschaft [beinhaltet]: die des exklusiven Wissens über die rechte Minne.“<sup>244</sup> Der Befund lässt sich auch auf die Legende des *Passional*, vielleicht sogar auf das legendarische Erzählen als solches übertragen, sofern man ein besonderes Verständnis von Exklusivität zugrunde legt: Zum einen wird die Herzinschrift als exklusive Auszeichnung des Papstes lesbar. Da Silvester mit göttlicher Liebe verziert und veredelt wird, vermag er fortan Gott zu lieben und zum christlichen Vorreiter der Mission zu werden. Folglich ist die Herzinschrift eine Chiffre für die wechselseitige Bindung zwischen Gott und seinem irdischen Stellvertreter. Zum anderen wird der Papst zum Träger und Botschafter der Herzinschrift, die er durch seine Taten sichtbar und erfahrbar macht bzw. machen muss. Damit entfaltet die in der Herzinschrift gespeicherte Minnebindung ihren eigentlichen Sinn erst in der christlichen Mission, d.h. in der Konfrontation der Gemeinschaft mit den als feindlich markierten Kräften. Und so wie die Herzinschrift für die Gemeinschaft der Gläubigen auf der intradiegetischen Ebene *in allen orten* (S. 64/V. 74) sichtbar wird, soll die Schrift des Herzens auch durch das extradiegetische Publikum dekodiert und in die Welt getragen werden. Ich werde in der Zusammenfassung darauf zurückkommen.

Als klassischer Antagonist ist Konstantin (zunächst) das genaue Gegenteil von Silvester: Er trägt nicht Liebe, sondern *haz unde nit* und *groze[ ] grimmekeit* (P S. 65/V. 16f.) in seinem verhärteten Herzen. Die zornige Gesinnung des grau-

243 Vgl. hierzu grundlegend die Habilitationsschrift von Urban Küsters: *Marken der Gewissheit. Urkundlichkeit und Zeichenwahrnehmung in mittelalterlicher Literatur*. Düsseldorf 2012, S. 285–389.

244 Michael R. Ott und Flavia Pantanella: *Geschriebenes erzählen. Erzählte Inschriften in Minnereden aus narrativer, poetologischer und materialer Perspektive*. In: Iulia-Emilia Dorobanțu, Jacob Klingner, Ludger Lieb (Hrsg.): *Zwischen Anthropologie und Philologie. Beiträge zur Zukunft der Minneredenforschung*. Heidelberg 2014, S. 329–362, hier S. 351.

samen Christenverfolgers wird für Silvester und das Christentum zu einer derart existenziellen Gefahr, dass Gott den Kaiser mit dem Aussatz belegt:

[...] *do Constantinus alzuvil  
nach zornlicher grimmekeit  
an der reinen cristenheit  
sinen willen getreib  
unde noch an dem mute bleib,  
daz er in me wolde schaden,  
do wart er selber uberladen  
durch die benante sache  
mit hertem ungemache.  
er do uzsetzec wart. (P S. 65/V. 42–51)*

Die Unterschiede zur Fassung der *Kaiserchronik* sind augenfällig: Konstantin scheint über keinerlei positive ethische Gesinnung zu verfügen. Der Aussatz hat folglich keinen Prüfungscharakter. Er ist Bestrafung für das widergöttliche Vergehen der *ungevuge[n] marterat* (P S. 65/V. 21), eine Bestrafung, mit der Gott größeres Leid verhindern und von der Christenheit abwenden will. Darüber hinaus stammt der grausame Rat zum Bad in Kinderblut nicht von einem unbestimmten weisen Mann, sondern von Konstantins heidnischen Priestern, die im Bunde mit den Götzen und damit dem Teufel stehen:

*seht, wa die erwarten  
sprachen mit den abgoten.  
nach des tuvels geboten  
si mit ein ander bunden  
einen rat in den stunden,  
dar uf geviel ir aller sin. (P S. 65/V. 58–63)*

Die Textstelle greift die Vorstellung einer okkulten Zeremonie und einer Beschwörungsformel auf. Dass der Teufel als Drahtzieher hinter den Götzen (und dem Rat zum Menschenopfer) steht, bringt auch den Kaiser selbst – *er was Constantinus genant / unde den abgoten undertan* (P S. 65/V. 26f.) – in Verbindung und Gemeinschaft mit dem Versucher.

Als sich der Kaiser auf den Weg zu seinen Priestern und den 3000 gewaltsam herbeigeholten Kindern macht, kommt ihm der Zug der wehklagenden Mütter entgegen. Konstantin blickt die wild gestikulierenden, ihren Kopfschmuck herunterreißenden Frauen an und *in sin herze im do brach / die tugent rechter mildekeit* (P S. 66/V. 26f.). Mit dem programmatischen Wort *mildekeit* wird die höchste adelige Herrschaftstugend des Mittelalters angesprochen: die Freigebigkeit. *Milte* umfasst neben *Freigebigkeit* die Bedeutungen *Güte*, *Gnade*: *Großmut*, *Edelmüt*; *Sanftmüt*<sup>245</sup> und ist demzufolge häufig im Kontext von christlicher Barmherzig-

---

245 Hennig 2014, S. 215.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

keit und Nächstenliebe verortet.<sup>246</sup> In seiner Rede zum Volk führt Konstantin denn auch ein Gesetz an, nach dem es selbst im Krieg (unter Todesstrafe) verboten ist, Kinder zu töten. Die Argumentation des Kaisers schlägt den Bogen vom Schutz fremder Kinder (Feindesliebe) zur Liebe zu den eigenen Kindern bis hin zur Überwindung hochmütiger Selbstliebe:

*nu merket alle wol dar an,  
welch ein untugent ez muste sin,  
ob ich alle die kindelin  
durch mich zu tode lieze erslan,  
die nicht den tot verdienet han.* (P S. 66/V. 76–80)

Wie in der *Kaiserchronik* ist Konstantin unvermittelt bereit und willens, sein eigenes Leben preiszugeben und sich für das Weiterleben der Kinder zu opfern (vgl. P S. 66/V. 81–S. 67/V. 4). Er beweist darüber hinaus ein beachtliches Reflexionsniveau, das die Opfertat mit Wertlosigkeit und bösem Denken gleichsetzt und dabei auf der Metaebene die eigene Verblendung thematisiert:

*waz hilfet die groze mankraft,  
ob wir dar enbinnen  
verblinden an den sinnen  
unde lazen uns mit irrekeit  
angesigen die bosheit  
und vor ir vlihen alsam zagen [...].* (P S. 66/V. 62–67)

Die Passage kann nur auf die Götzenverehrung und das Blendwerk des Teufels anspielen. Allem Anschein nach hat dieser Konstantins Sinne (bis zum Anblick der Mütter) so getrübt, dass die ethische Herrscherqualität dadurch verdeckt worden ist. Die über das Herz einbrechende *mildekeit* entfacht dann eine so große Kraft, dass Konstantin unmittelbar sein Urteilsvermögen wiedererlangt und kraft seines Herzens mit Sanftmut und Liebe sprechen kann. Sanftmut und Liebesfähigkeit werden so zum Inbegriff der kaiserlichen Herrschertugend stilisiert. Vor diesem Hintergrund entfaltet der Anfang seiner Rede das Ideal eines weltlichen Neubeginns im Zeichen missionarischer Liebe:

*die keiserliche werdekeit  
uz mildekeit entspringet;  
hievon ir kraft betwinget  
manige diet unde ir lant.* (P S. 66/V. 40–43)

Durch das Verb *entspringen* wird eine Analogie zu Silvesters geistlichem *ursprinc* erkennbar. Damit ist der Erkenntnis des Kaisers das Moment der Umkehr eingeschrieben – noch vor der eigentlichen Bekehrung durch die Taufe. Konstantins Erkennen der Liebe und des rechten Weges wird durch seine nächtliche Vision von den Aposteln Petrus und Paulus belohnt. Dass es sich um einen Lohn und eine Offenbarung Gottes handelt, macht der Erzähler eigens deutlich. Gott sieht

---

246 Vgl. Hammer 2015, S. 413.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

die guten Taten Konstantins (*die gutelichen dinc*, P S. 67/V. 52) und lässt diese *nicht ungelonet* (P S. 67/V. 54): In derselben Nacht wird *er von gote alsus bedaht* [...] (P S. 67/V. 60).

Diese Erzählhaltung ist charakteristisch für die Legende und das *Passional* als solches. Sie dient dazu, narrative Leerstellen zu schließen, Zwischenglieder einzufügen und die Handlung nachvollziehbarer zu machen. So inszeniert der Text die Erscheinung der Apostel nicht als entrückte Traumvision, sondern als *kumft* (P S. 67/V. 69). Bereits vorher heißt es schlicht: *die zwene aposteln quamen do / hin zu Constantino* [...] (P S. 67/V. 63f.). Petrus und Paulus scheinen also tatsächlich anwesend zu sein. Sie geben Konstantin handfeste und konkrete Instruktionen mit auf den Weg (Zerstörung der Tempel, Aufbau der Kirchen), die der Herrscher in der *Kaiserchronik* allesamt eigenständig tätigt. Silvester wiederum ergreift beim Anrücken der Boten die Gelegenheit, seine um ihn versammelten Glaubensbrüder emphatisch auf das bevorstehende Schicksal des Martyriums einzuschwören (vgl. P S. 68/V. 34–55).

Die Zusammenkunft von weltlicher und geistlicher Macht steht im Zeichen der Versöhnung. Allerdings rückt die religiöse Unterweisung nicht den kooperativen Gedanken, sondern den einseitigen Gehorsam gegenüber Silvester ins Zentrum. Auf der Sinnebene des Textes ist dies notwendig, da der Katechumene Konstantin die Grundlagen des christlichen Glaubens weder durchdrungen noch verinnerlicht hat und zunächst einmal in törichter Weise fragt, was es denn mit den großen Göttern Paulus und Petrus auf sich habe (vgl. P S. 68/V. 82–95). Als Heide ist Konstantin, so die klerikale Logik, zwangsläufig ungezähmt und unkultiviert. Um dies zu ändern, greift der Text an dieser Stelle die Natur- und Herzensmetaphorik der Schilderung Silvesters auf. Auch hier steht die spirituelle Gemeinschaft mit Gott im Fokus:

*got propfte uf einen wilden stam  
alda an Constantino  
so vil genaden, unz er do  
wuchs nach des gelouben spur.  
mit alle sines herzen kur  
under Silvestrum er sich gab,  
daz er nicht wolde wichen ab  
von siner guten lere,  
die er immer mere  
wolde halden vor ein recht.* (P S. 69/V. 30–39)

Die Symbolik greift die (raumsemantische) Vorstellung einer sich von oben vollziehenden spirituellen Befruchtung und Veredelung (*pfropfen*, das Propfreis) auf. Gott veredelt den wilden Stamm des Herzens durch die Ausgießung von Gnade (Emanation). Auf diese Weise wird das Bild eines sich herablassenden, barmherzigen Gottes evoziert. Gott begießt das Herz, so dass es *nach des gelouben spur* wachsen kann. Der Akt der Gnade ist also ein Bindeglied, das seinerseits ein (raumsemantisch) nach oben gerichtetes Hervorspriessen aus der Kraft des

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

Herzens nach sich zieht. So wird deutlich, dass Immanenz und Transzendenz in der spirituellen Gemeinschaft des Kaisers mit Gott überbrückt werden und Konstantin im entgrenzenden geistigen Akt an der Macht und Lehre Gottes teilhat.

Auf der strukturellen Ebene signalisiert der Symbolgehalt von Stamm und Herz, dass Konstantin als Entsprechung Silvesters zu einem neuen weltlichen Stammhalter erwählt wird. Nicht zuletzt ist die Szene also auch ein Bekenntnis zu Konstantin, der die gute Lehre nun auf den Weg bringen und institutionell verankern soll. Da der Gnadentakt somit die Forderung nach Vollendung in sich trägt, wird die Taufe Konstantins durch das Bild des Pfropfens auf allegorischer Ebene bereits antizipiert.<sup>247</sup>

Die Handlung läuft nun unmittelbar auf die Taufe hinaus. Zuvor muss der Kaiser sieben Tage fasten und sich reinigen (vgl. P S. 69/V.40–43). Dies zeigt zum einen, dass Konstantin noch Katechumene ist und seine Bekehrung noch nicht öffentlich und rituell sanktioniert worden ist. Zum anderen kann hierin auch ein hagiographisches Erzählschema gesehen werden, das die Wertigkeit des Weltlichen dem Geistlichen unterordnet. In diese Richtung weist auch die vom Umfang her sehr kurz gehaltene siebentägige Rechtsprechung des Kaisers. Anders als in der *Kaiserchronik* geht es im *Passional* fast ausschließlich um allgemeine Glaubensgrundsätze und eine rudimentäre Struktur der Kirche, namentlich um das Primat Gottes, die Gotteslästerung, die Lästerung gegen Christen, Kirchenasyl sowie den Bau von Kirchen. Mit weltlicher Macht setzt sich gezielt nur der Passus über die Stellung des Kaisers auseinander, in dem Konstantin bündig den Gehorsam aller Bischöfe gegenüber der Krone einfordert (vgl. P S. 69/V.92–S. 70/V.54).

Der Fokus der Legende liegt nicht auf der Etablierung einer neuen rechtlichen Weltordnung, sondern auf der Ausgestaltung eines spirituellen Gründungsaktes der *civitas*. Konstantins edler Sinn (*als in twanc sin edelsin*, P S. 70/V.64) nötigt ihn denn auch dazu, das zu Schaden gekommene Münster des heiligen Petrus zu besuchen. Im Gedenken an seine alte Sünde und die Untaten der Priester wird er von einer großen Andächtigkeit (*innekeit*, P S. 70/V.80) erfasst:

*sin alde sunde er vor sich nam,  
die er alda klagete.  
so starke si missehagete  
sime tugenthaften herzen,  
daz er mit grozen smerzen  
weinte ummazen sere.* (P S. 70/V.82–87)

Die Andacht des Kaisers ist eine innere Sammlung und religiöse Versenkung, bei der sich Vergangenheit und Gegenwart, Sehen und Spüren, Geist und Körper in einem Moment größter Spannung und Verdichtung zusammendrängen.

---

<sup>247</sup> Vgl. dazu die strukturellen Analogien des Gnadentaktes in der Margaretenlegende des *Passional* in Kap. 4.5.

Konstantin sieht das Vergangene vor sich und durchlebt es auf diese Weise noch einmal. Während er bei der Vergegenwärtigung einerseits große Schmerzen empfindet, steht die damit verbundene Innerlichkeit andererseits ganz im Zeichen der *mildekeit* – sie ist Mitleid, Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Sanftmut und Liebe zugleich. Die körperlichen Schmerzen verweisen auf eine existenzielle Dringlichkeit, die sich nun unvermittelt Bahn bricht. Konstantin beschließt, die Vergangenheit zu ‚überschreiben‘ und ein neues Münster (auf den Mauern des alten) zu bauen. Er beginnt, an Ort und Stelle mit dem Spaten zu graben, bis er zwölf Körbe voll Erde auf seinem Rücken hinausgetragen und das sinnbildliche Fundament der neuen Kirche ausgehoben hat. In dieser Szene wird deutlich, dass Konstantin durch sein inneres Leiden und die auf sich genommene körperliche Mühsal die alte Sündhaftigkeit Gott als symbolisches Opfer darbringt. Auf diese Weise kann der Kaiser sich selbst verzeihen und zu einem neuen Apostel werden, der die Botschaft der Gnade und der *mildekeit* in die Welt trägt. Dieses spezifische Zusammenspiel von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe ist in einen typologischen Kontext eingebettet, der das Neue als Vollendung des Alten begreift. Bezeichnenderweise gräbt sich Konstantin regelrecht in den Boden ein (*Constantinus der herre gut / grub und grub also tief*, P S. 70/V. 98–S. 71/V. 1). Auf der symbolischen Ebene gräbt er sich damit gleichzeitig in den Namen Gottes ein. Der Vorgang erinnert an die Beschreibung Silvesters, in dessen Herz der Name und die Liebe Christi seit seiner Jugend eingegraben sind.

Auch die zuvor erfolgende Taufe Konstantins findet im Namen Gottes statt: *in des gotes namen drin / den keiser er dar in stiez* (P S. 69/V. 60f.). Während die Wiedergeburt Konstantins in der *Kaiserchronik* ohne Wunderbezeugungen erzählt wird, ist die Taufe hier eindeutig als sichtbares Wunder Gottes markiert. So sehen die (intradiegetisch) Anwesenden und die durch die Ekphrase zum Zuschauer gemachten (extradiegetischen) Zuhörer ein herrliches Licht über dem Taufbecken; Konstantin bezeugt, dass er Christus neben sich erblickt.

*Seht! wie got do schowen liez,  
daz er alle cristen  
vrolich wolde vristen  
mit disme Constantino.  
ein schone liecht sach man do,  
daz ob deme toufe erblicte.  
got ez also schichte  
durch sin lob in der stunt,  
daz Constantinus wol gesunt  
uz deme toufe bequam.  
[...] er sagete deme bischove,  
daz er in rechter nehe  
Iesum Cristum sehe,  
der im alda erschinen was.  
do er von suche genas,  
des vreute sich Silvester.*

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

*der keiser wart ie vester  
an des gelouben reinekeit.  
ein liecht entstunt der cristenheit,  
daz in allen was ein trost. (P S. 69/V. 62–85)*

Die Taufe steht ganz im Zeichen der gnädigen Liebe Gottes und von Präsenzeffekten. Durch den im Akt der Heilung anwesenden Christus wird die Erlösungstat erinnert und gefeiert. Das Lichtwunder offenbart die Gegenwart im Zeichen des Vollendeten und als Forderung nach Vollendung: Ein Licht entsteht der Christenheit. Damit ist auch Silvesters und Konstantins Aufgabe umrissen, die Christenheit in dieses neue Licht zu führen.

Die beiden kontrastiv sowie responsiv angelegten Erzählstränge von Silvester und Konstantin machen deutlich, dass die narrative Welt durch die Minnengemeinschaft mit Gott und durch Erwählung und Treue gestaltet ist. Das Heilungswunder ist ein Umschlagpunkt, an dem Konstantins Stigmata in Heilsmale verkehrt werden. Eine solche Verkehrung kann sich nur als ‚sprunghaftes‘ Eingreifen Gottes in die Erzählwelt vollziehen. Das bedeutet jedoch nicht, dass Konstantins Gesinnungswandel – wie Hammer veranschlagt – keine Entwicklung zugrunde liegt.<sup>248</sup> Vielmehr wird die Bekehrung schrittweise in der grenzüberschreitenden Gemeinschaft mit Gott vorbereitet. Modus dieser Entwicklung ist das Ineinandergreifen von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe. Ein besonderes Merkmal der Gestaltung liegt in dem Zusammenspiel von raumübergreifender Bildlichkeit und einer religiös geprägten Naturmetaphorik des Wachsens, Fließens und Sprießens. Ich komme darauf zurück.

Wenn man **Konrads von Würzburg *Silvester*** über die Differenzen zu den anderen Fassungen erschließt, werden die Besonderheiten der religiösen Liebeskonzeption deutlich. In diesem Zusammenhang sticht vor allem Konstantins Konfrontation mit den Müttern der 3000 Kinder hervor. Die Szene weicht nicht nur inhaltlich, sondern auch durch einen maßgeblichen Irritationseffekt von der Version der *Kaiserchronik* und des *Passional* ab. Auf dem Weg zu seinem Thronsaal und dem geplanten Massenopfer kommt dem Kaiser *ein hêr von wîben* (S V. 961) entgegen (gezogen), eine gewaltige *schar* (S V. 964) wehklagender Frauen, die so groß ist, dass man sie *nicht gezeln* (S V. 965) kann. Konrad hat das Aufeinandertreffen als kriegerische Konfrontation gestaltet<sup>249</sup> und die erbarmungswürdige Klage der Mütter (*die liute wol erbarmen / ir strengen swære mohten*, S V. 968f.) ‚dramatisiert‘:

*zervüeret unde enpflohten  
hetens alle ir valwez hâr.  
ir brüiste lüter unde klâr*

<sup>248</sup> Vgl. Hammer 2015, S. 414.

<sup>249</sup> Vgl. auch Witthöft 2010, S. 294f., die auf das verglichen mit der *Kaiserchronik* geradezu agonale Vokabular hinweist, mit dem der Dichter den Disput als Glaubenskampf umschreibt.

*stuonden ouch entdecket,  
enblæzet unde enblecket  
ir sîten wâren unde ir lîp.  
diu selben vrôudelôsen wîp  
ir liechten hende wunden  
und guzzen an den stunden  
mangen bitterlichen trahen:  
man sach si netzen unde twahen  
ir ræselechten wangen.  
si kâmen her gegangen  
schriend unde ruofende,  
klagend unde wuofende  
vielens alle nider hie  
vûr den keiser ûf diu knie. (S V.970–986)*

Die Passage ist durch Eindringlichkeit und Augenscheinlichkeit gekennzeichnet. Das Leiden der Mütter ist evident: Es wird über ein Meer von Tränen, die Freudlosigkeit des fahlen Daseins, die Hemmungslosigkeit der Trauer offenbar und in der Logik des Textes als nackte Wahrheit entblößt. Die Frauen ziehen nicht einfach am Kaiser vorbei, sondern suchen diesen aktiv als Zielpunkt auf, um vor ihm auf die Knie zu fallen. Umso erstaunlicher und eben irritierender ist Konstantins Reaktion. Nachdem der Dichter (eigens) betont, dass der Anblick jung und alt gleichermaßen erschreckt (vgl. S V.987–991), fordert der Kaiser seine Hofdiener auf, ihm das Schauspiel zu erschließen:

*Constantîn der rîche  
ze sînem ingesinde sprach:  
,entsliezent mir diz ungemach,  
daz dîse vrouwen twinget.  
wes vihtet unde ringet  
in leide ir minneclîcher lîp?  
wer war diu wûnneclîchen wîp,  
daz di gebârent sich alsô?’ (S V.992–999)*

Konstantin sieht das Leiden und die davon ausgehende Macht (*vehnten, ringen*). Das Leid als solches und der Grund der Klage bleiben für den Kaiser jedoch abstrakt und ungreifbar. Die Reaktion zeichnet sich durch kognitive Dissonanz und eine Fehlleistung aus: Das Offensichtliche und Wahre wird nicht erkannt, stattdessen werden die Körper und damit die Frauen selbst als begehrenswert (*minneclîch*) und erregend (*wûnneclîch*) aufgefasst.<sup>250</sup> Diese Reduktion auf das Körperliche und die sexuelle Begierde ist durch den Kontext als unpassend und unsittlich markiert und rückt das weltliche Begehren in den Bereich der wolüstigen Sünde. Es mangelt dem Kaiser an dieser Stelle an der Herrschertugend

<sup>250</sup> Ich begreife das Adjektiv *wûnneclîch* an dieser Stelle mit dem Lexer als ‚wünne erregend‘, wobei *wünne* nicht ‚Freude‘, sondern ‚Lust‘ meint. Lexer 1992, S. 328.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

der *milte*. Diese schließt zum einen Empathie, Mitleid, Erbarmen, Barmherzigkeit, Sanftmut und Freigebigkeit ein und steht zum anderen wie im *Passional* im Kontext der Nächsten- und Selbstliebe. Dass es dem Kaiser an Achtung vor dem Leben der Mitmenschen und vor dem eigenen Leben fehlt, wird durch den Fortgang deutlich. Nachdem ihm ein Diener die Situation erklärt und in der präsentischen Vergegenwärtigung (*die trürent unde weinent / um der kleinen kinde tât*, S V. 1008f.) an die bevorstehende Opfertat erinnert, so als sei diese bereits geschehen, wird der Kaiser urplötzlich von Erbarmen und Mitleid übermannt:

*der keiser von dem mære  
erschrac in sinem herzen  
und liez der kinde smerzen  
vil sêre sich erbarmen.  
er dâhte: ‚owê mir armen,  
wie kan mîn iemer werden rât!  
gestat ich dirre meintât  
daz man diz bluot vergiezen sol,  
ich weiz ân allen zwîvel wol,  
sô vil hie kinde wirt erslagen,  
daz ich sô mange schulde tragen  
muoz vor gotes ougen.‘ (S V. 1014–1025)*

Konstantin wird durch die Verbalisierung der beabsichtigten Tat erschüttert. Das beim Anblick der Frauen zuvor geweckte sexuelle Begehren ist durch den Akt des Erschreckens nun einer Verinnerlichung gewichen. Erschrecken bedeutet hier: zu Herzen gehen lassen. Folglich kann Konstantin das Leiden der Kinder nun imaginieren und in sein Herz lassen. Vom Leid der Mütter ist interessanterweise gar nicht mehr die Rede, da sich dieses durch eine Verhinderung des Opfers auflösen und sogar in Glück verkehren lässt. Das Erbarmen des Herzens gilt den Kindern, die Gedankenrede aber gilt Konstantin selbst. In dieser geht es ausschließlich um die Achtung des Herrschers vor sich selbst (Selbstliebe) und das Wissen um die eigene Schuld vor den Augen Gottes. Dieses gedankliche Eingeständnis des Schuldigseins ist ein Akt der Demut und ein rhetorisch geschickt inszeniertes (indirektes) Bekenntnis zum christlichen Gott. Selbstliebe bedeutet in diesem Kontext die Wertschätzung des Selbst und die Abkehr von hochmütiger Selbstherrlichkeit.

Die Wandlung des Kaisers wird nun durch eine Herzensmetapher versinnbildlicht, die zum Beginn der Szene zurückverweist. Während eingangs das an Freuden und hoher Gesinnung schwache Herz Konstantins betont wird (*sin herze an vrôuden heiser / unde an hôhem muote was*, S V. 950f.), wird nun der Sieg der gnädigen *milte*<sup>251</sup> über die *grimmekeite* veranschaulicht:

---

251 Prautzsch fasst *milte* als christliche Barmherzigkeit auf und stellt die für die Konversion zentrale Gotteserkenntnis Konstantins heraus, lässt die Bedeutung der Herzensmetapher für die innere Umkehr aber unbeachtet. Vgl. Prautzsch 2021, S. 303f.

*sus vlôz im âne loughen  
diu sælde in sînes herzen grunt [...]  
diu keiserliche milte  
der rœmischen hêrschaft  
wart vollecliche sigehaft  
an der grimmekeite dô,  
die von dem kapitôliô  
die meister hâeten vunden.  
vil heize bî den stunden  
begunde weinen Constantin:  
diu keiserlichen ougen sîn  
von rehter milte wurden naz. (S V. 1026–1039)*

Göttliche Güte und Vollkommenheit fließen in das Herz des Kaisers. Da er kurz zuvor seine Schuld beklagt hat, und zwar *vor gotes ougen* (S V. 1025), werden sein Herz und die Augen Gottes in unmittelbare Nähe zueinander gestellt. Damit wird das Herz in der Figurenrede durchlässig für die göttliche Gnade: Fast scheint es, als würden aus den Augen Gottes Tränen des Mitleids in das Herz fließen.<sup>252</sup> Auf jeden Fall wird Konstantin in dieser Szene (wie im *Passional*) sinnbildlich von Gott zum Heil erwählt, lange bevor der Aussatz geheilt wird.

Die gesamte Szene zeichnet sich durch das Zusammenspiel von Erschrecken, Liebe und dem Erkennen der Wahrheit aus. Dem einleitenden Wort *minneclich* kommt hierbei eine katalysatorische Funktion zu, durch die weltliches Begehren und mit diesem einhergehendes Verkennen der Wahrheit in verinnerlichte Liebesfähigkeit und Erkennen der Wahrheit transformiert werden.<sup>253</sup>

<sup>252</sup> Vgl. dazu auch Tschachtli 2021, S. 114–119.

<sup>253</sup> Mireille Schnyder führt die *conversio* grundlegend auf eine existenzielle Verunsicherung und Verwirrung zurück, die sie mit Augustin als Staunen bezeichnet: „Staunen als Moment der Verwirrung, eines Affekt-Clusters, der sich in Furcht fasst oder dann in Wissens-Begehren löst, wird in Bekehrungsnarrativen immer wieder als Initialmoment der *conversio* eingesetzt. Es ist ein Moment, der aus jedem Narrativ fällt, in dem Raum und Zeit implodieren und das Subjekt sich (in der Wahrnehmung) auflöst, um sich dann neu zu artikulieren (Bild der Wiedergeburt).“ Dabei unterscheidet Schnyder zwei Arten des Staunens: (erstens oder a) das erschreckte Staunen (*stupor*) und (zweitens oder b) das epistemologische, mit dem Wunsch nach Wissen einhergehende Staunen. Obgleich Konstantin in der vorliegenden Szene von der Erkenntnis überwältigt wird (a) und er kein Suchender oder Zweifelnder ist (b), scheinen hier beide Formen ineinander-zufließen. Für Konstantins Reflexionsvermögen (b) spricht auch die Rolle der Sprache: Das gesprochene Wort, die *mære*, ist ausschlaggebend für den Wandel. Vgl. Mireille Schnyder: Staunen und *conversio*. In: Julia Weitbrecht, Werner Röcke, Ruth von Bernuth (Hrsg.): Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, Boston 2016 (Transformationen der Antike 39), S. 169–185, Zitat S. 170 f.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

Der Begriff *minneclich* wird im Zusammenhang mit Konstantin nur noch an einer weiteren Stelle verwendet: Im zweiten Handlungsteil nämlich rühmt der zu Gericht sitzende Kaiser die Rede Silvesters *mit minneclichen worten* (S V. 3559). So unscheinbar die Formulierung auf den ersten Blick ist, so entscheidend ist das von Konstantin gerühmte Thema der Rede. In der Auseinandersetzung mit dem sechsten jüdischen Meister läuft die Argumentation Silvesters auf die zentrale Glaubensbotschaft des Christentums hinaus. Christus wird vom Papst zum Überwinder der adamitischen Sünde stilisiert. Die gnadenvolle Taufe markiert den Sieg über den *grimmen* Tod. Sie wird von Silvester als Wiedergeburt des Menschen gepriesen, in der dieser sein Blut und seine Glieder mit dem Blut und Fleisch Christi vereinigen (*gesellen*), den Teufel überwinden und das ewige Leben ‚erschließen‘ kann. Konrad lässt Silvester dies wie folgt formulieren:

*[...] Krist, unser lieber trehtin,  
den liuten allen wider geben  
ein stætic unde ein êwic leben.  
In solher mâze als alle die  
den grimmen tût erwurben hie  
die von Adame kâmen,  
sus vunden unde nâmen  
daz leben alle die vür wâr  
der lip in deme toufe klâr  
vil schône wart geboren wider  
unde ir bluot und ouch ir lider  
in selben gar ze guote  
gesellet hânt dem bluote  
und ouch dem vleische Kristes,  
der mit der kraft sîns listes  
den leiden tiuvel überwant.  
er gap mit sîner edeln hant  
uns daz paradîse wider  
unde entslöz die porte sider  
des lebens êwecliche  
dort in dem himelriche.’ (S V. 3534–3554)*

Die Taufe ist ein Geschenk Gottes, das die Immanenz durchlässig für die transzendente Botschaft macht und eine spirituelle Gemeinschaft mit Gott herstellt. Diese wird im Text über das Verb *gesellen* angezeigt. Die (reflexive) Bedeutung des Wortes reicht von *sich zusammentun/zusammenschließen (mit), Freundschaft schließen; sich begeben (zu)*<sup>254</sup> bis hin zu *in [ein] Liebesverhältnis treten*.<sup>255</sup> Folglich geht es hier um das im Zeichen freundschaftlicher Intimität stehende Verhältnis zwischen Christen und Christus und den Aspekt der Transformation von Tod in Leben, Sünde in Gnade.

<sup>254</sup> Hennig 2014, S. 114.

<sup>255</sup> Lexer 1992, S. 65.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Es ist interessant, dass Konrad ausgerechnet an dieser Stelle das programmatische Wort *blüemen* verwendet. Während der Dichter Silvesters Sprache und Erscheinungsbild zu Beginn *als ein geblüemet wise* (S V.495) beschreibt – der Versuch, „den Glanz Silvesters rhetorisch einzuholen“,<sup>256</sup> wird sogleich reflektiert und in einen Unsagbarkeitstopus überführt –, überlässt er den Schmuck des Lobes hier der Figur des Kaisers:

*Nû disiu rede ein ende nam,  
dô wart der keiser lobesam  
den werden bâbest rüemende  
und sinen pris dâ blüemende  
mit minneclichen worten.  
er lobte in allen orten  
sîn antwurt und die rede sîn  
und tet im hôhe wirde schîn.* (S V. 3555–3562)

Der weltliche Kaiser muss den Wahrheitsgehalt der göttlich inspirierten Rede *mit minneclichen worten* erkennen und bestätigen. Doch hinter dem Gewährsmann wird auch hier – mit Tschachtli gesprochen – die Rede des Dichters sichtbar, dem die durchaus heikle Aufgabe zukommt, die schöpferische Sprache Gottes nachzuahmen und ihr eine neue Form zu geben. Konrad geht hier nicht so weit wie im Prolog des Trojanerkrieges, in dem er die Begnadung des Dichters durch Gott explizit macht.<sup>257</sup> Vielmehr öffnet sich hier eine Deutungsdimension, die in der ‚blümenden‘ Verherrlichung des begnadeten Papstes zugleich ein (verstecktes) lobpreisendes Schmücken des Dichters erkennen lässt.<sup>258</sup> Auf der strukturellen Ebene der Legende wird folglich ein Rahmen erkennbar, der über das Wort *minneclich* gestaltet wird und vom sündigen Verkennen bis zum vollendeten Erkennen göttlicher Wahrheit reicht. Bezieht man diesen Rahmen auch auf Konrad, so erstreckt er sich von der einleitenden Selbstbezeichnung *tump* (vgl. S V.82) bis hin zu den lieblichen und geblühten Worten der Dichtkunst. Der Weg von der Einfalt bis zur Zierde der sinnlichen Worte ist ein Weg des Herzens und der inszenierten Wiederschöpfung:

*daz sich dar nâch mîn herze sent  
daz ich diz buoch verrichte  
und ez in tiusch getichte  
bringe von latîne.* (S V. 84–87)

Auch im ersten Handlungsteil lässt sich eine Struktur konstatieren, bei der das Wort *Minne* als zentraler Marker der Gemeinschaft mit Gott fungiert. Verglichen mit den anderen Fassungen verwendet Konrad den Begriff deutlich seltener und

---

256 Tschachtli 2021, S. 120.

257 Vgl. Ricarda Bauschke: Der Dichter als Schöpfer. Zur Heiligkeit des Sprechens bei Konrad von Würzburg. In: Wilhelm G. Busse (Hrsg.): *Schöpfung: Varianten einer Welt*. Düsseldorf 2013 (Studia Humaniora 46), S. 99–116, hier S. 110–116.

258 Vgl. Tschachtli 2021, S. 120–122.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

deutlich intentionaler. Der Beginn der Handlung ist zunächst einem hagiographischen Erzählhabitus verpflichtet: Silvester ist ein begnadetes Kind, das über äußerliche Schönheit und mannigfaltige innere Tugenden verfügt. Seine Mutter Justâ trägt *gegen himel hôhe enbor / ze gote ir reinez herze* (S V. 102 f.) und auch der vortreffliche Knabe richtet das Verlangen des Herzens immerzu auf Gott aus:

*daz kint was ein vil schoener knabe  
und wart genant Silvester.  
ze gote stuont sîns herzen ger  
und pflac vil manger hôhen tugent.  
sîn klâriu werdîu siuziu jugent  
mit êren was geblüemet sus.* (S V. 110–115)

Die Figurenbeschreibung erscheint auf den ersten Blick typisch für die Legende, und doch wird an Stellen wie dieser ein besonderes Erzählverfahren Konrads deutlich:

Es überrascht nicht, dass *klâr* und *rein* zu den häufigsten Epitheta der Heiligen gehören. Die Bezeichnungen zielen auf moralische Unbeflecktheit, leisten das aber gerade durch eine Bildlichkeit ungetrübter, (blick- oder licht-)durchlässiger Materie. Die Figuren werden als durchlässig auf das Gute hin beschrieben [...].<sup>259</sup>

Der Text lenkt den Blick des Rezipienten von Beginn an auf das mit Tugenden und Jugend geschmückte Herz, mehr noch: Er gibt den Blick in das Herz frei und macht die sehrende Bewegung des jugendlichen Herzens räumlich sichtbar. Dem Wort *blüemen* kommt auch hier eine Signalwirkung zu, durch die der Körper und das Erzählte als solches „durchlässig für eine tieferliegende Wahrheit“<sup>260</sup> werden. Diese tieferliegende Wahrheit wird nun unmittelbar beim Namen genannt. Silvesters Mutter gibt ihren im Zeichen der Prädestination stehenden Sohn in die Obhut des Lehrmeisters Cyrînus. Dieser unterweist ihn in der Tugendlehre – und richtet sein Herz auf die wahrhaftige Gottesminne aus.

*dem bevalh sîn muoter in  
durch die sælde und den gewin  
daz er in tugende lêrte  
und im sîn herze kêrte  
ûf die wâren minne gotes.* (S V. 117–121)

Das Stichwort Gottesminne gibt dem Streben des Herzens zunächst einmal einen Ziel- und Fixpunkt. Allerdings wird hier nicht die räumliche Distanz zwischen den Protagonisten und Gott betont. Im Gegenteil verweisen die Metapher des Herzens und der Begriff Minne auf eine Relation der Nähe. Diese Nähe wird durch die gedenkende Tätigkeit des Herzens anschaulich. Sie macht Gott bzw. die göttliche Botschaft lebendig, sie macht eine Anwesenheit des Abwesenden

---

259 Ebd., S. 115.

260 Ebd., S. 119.

möglich und zeugt so von der Präsenz des Transzendenten in der Erzählwelt. Mit Bezug auf die drei legendarischen Erzählungen Konrads formuliert Sarina Tschachtli:

Die Figuren werden in jeweils eigener Weise vom Transzendenten durchdrungen: von eindringlicher Rede bei Pantaleon, von gutem *muot* („Silvester“, V. 149) bei Silvester und von göttlichem *lieht* („Alexius“, V. 951) bei Alexius. Diese Bildlichkeit ist programmatisch; sie macht die Heiligen – der Pragmatik der Legende entsprechend – auf eine transzendente Wahrheit hin durchlässig.<sup>261</sup>

Man könnte ergänzen, dass sich Silvesters *muot* aus der Minne zu und von Gott speist und sich in dieser Metapher die Grundbeziehung des Ausnahmemen-schen zu Gott verdichtet. Es bleibt festzuhalten: Die transzendente Minne Gottes ist an das Herz Silvesters gebunden und erinnert damit an die Herzinschrift im *Passional*.

Silvester wächst heran und wird in den christlichen Orden eingeführt. Der Text hält sich nicht mit Details zu Glaubensfragen auf und betont vielmehr die vorbildliche Haushaltung, mit der der Jüngling *nâch gotes êren* (S V. 134) das Gastrecht ausübt und mit der Tür zu seinem Haus zugleich auch die Tür zu seinem Herzen öffnet (vgl. S V. 148).<sup>262</sup> Durch beide Türen tritt mit Timotheus nun ein Gast ein, der in der Folge als Lehrer, Freund und Wegbereiter eine wichtige Rolle und katalysatorische Funktion für Silvester einnimmt. Das Verhältnis zwischen Timotheus und Silvester ist in der jüngeren Forschung intensiv diskutiert worden. Ich komme später darauf zurück, möchte an dieser Stelle aber zunächst auf die Figurenbeschreibung des Timotheus eingehen und diese um kulturelles Wissen erweitern.

---

#### Exkurs: Die Zeit und Aufgabe des Apostels

Timotheus wird als *gotes bote* (S V. 163) bezeichnet. Es handelt sich also um einen Gesandten Gottes, dessen Aufgabe es ist, *gotes wort* (S V. 199) zu predigen. Als Prediger ist Timotheus kraft seiner begnadeten Sprache so erfolgreich, dass er Scharen von Ungläubigen bekehrt: Er *kunde liute vil ze gote / wîsen unde lêren sus* (S V. 164f.); *sîn ûzerweltiu zunge / bekêrte liute unmâzen vil* (S V. 204f.). Seine Missionstätigkeit wird folglich zu einer ernstzunehmenden Gefahr für die heidnischen Machthaber, so dass er von seinen Widersachern ausgeliefert und hingerichtet wird. Des Nachts schleicht sich Silvester zu dem Toten, um den Leichnam in sein Haus zu holen. Am folgenden Tag wird er neben seinem Lehrer Paulus bestattet; über den Gräbern lässt eine edle Dame zu Ehren der Toten ein Münster errichten. Die Ereignisse um das Blutzeugnis werden so stark gerafft, dass sein Martyrium im Vergleich zum apostolischen Dasein im Hintergrund bleibt. Kurzum: Der Text macht die Figur zu einem Apostel. Allerdings wird

---

261 Ebd.

262 Vgl. ebd., S. 116f.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

der wahrscheinlich um 303 in Rom gestorbene Timotheus<sup>263</sup> im Neuen Testament an keiner Stelle direkt als solcher bezeichnet. Er wird folglich auch nicht von Christus mit der Verkündigung betraut, wohl aber von Paulus.<sup>264</sup> Predrag Dragutinović fasst die Stellung von Timotheus und das Verhältnis zu Paulus anhand des Neuen Testaments so zusammen:

Dass Timotheus wohl der wichtigste und der vertrauteste Mitarbeiter des Paulus war, ist an mehreren Indizien ablesbar: Er wird als Mitabsender zahlreicher Briefe genannt (vgl. 2Kor 1,1; Phil 1,1; 1Thess 1,1; Phlm 1; vgl. auch Kol 1,1; 2Thess 1,1), begleitete Paulus auf seinen Reisen und wurde von ihm regelmäßig mit verschiedenen Aufträgen auf Reisen gesandt. Paulus betrachtete ihn als seinen ‚Mit-Missionar‘. Außerdem bezeichnet Paulus Timotheus als seinen Sohn (‚wie einen Sohn‘, 1Kor 4,17), ‚Bruder‘ (z.B. 2Kor 1,1), ‚Knecht Christi‘ (Phil 1,1) und ‚Mitarbeiter‘ (1Thess 3,2; Röm 16,21).<sup>265</sup>

Wesentlich scheint mir an dieser Stelle, dass durch den Namen Paulus ein kontextueller Rahmen gesetzt wird, mit dem eine spezifische Sinnstruktur einhergeht. Interessanterweise macht der Text die erfolgreiche Mission durch eine neuerliche Herzmetapher anschaulich:

263 Vgl. Ekkart Sauser: Art. ‚Timotheus von Rom‘. In: BBKL 17 (2000), Sp. 1376–1377.

264 Elke Koch hat am Beispiel der biblischen Apostelgeschichte gezeigt, wie sich die Bedingungen der Zeugenschaft und ihre Beglaubigungsstrategien im Laufe der Narration verändern: ‚War zum Beginn der *Apostelgeschichte* Zeugenschaft noch als Prerogativ der Apostel eingeführt worden, so erscheint sie damit im letzten Handlungsabschnitt als ein übertragbares Konzept. [...] Die Berufung ist fakultativ geworden [...]. Neue Aspekte sind hinzugekommen: die *imitatio Christi* ebenso wie die *imitatio apostolorum*. Beide werden für die bald darauf einsetzende Konzeptualisierung personaler Heiligkeit besondere Bedeutung gewinnen.“ Elke Koch: Optionen des Erzählens von Märtyrereheiligen. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 89–113, hier S. 95. Die Zeugenschaft wird also von den berufenen Aposteln auf den ‚13. Apostel‘ Paulus ausgeweitet und von diesem auf Timotheus übertragen, ehe Silvester in der Nachfolge des Märtyrers zum Zeugen wird. Zur Bedeutung der Apostelaussendung vgl. Verena Linseis: *Aussendung – Mission – Migration. Zur Szene der Apostelaussendung im Geistlichen Spiel*. In: PBB 134/4 (2012), S. 512–539. Zur Genese der problematischen Beziehung zwischen Paulus und der von ihm ausgesandten Apostolin Thekla und dem Wandel des Virginitätsideals von den *Acta Pauli et Theclae* bis zur Thekla-Legende in *Der Heiligen Leben* vgl. Johannes Traulsen: *Virginität und Lebensform*. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 137–158.

265 Predrag Dragutinović: Art. ‚Timotheus‘. o.O. 2020. [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/54032](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/54032).

*er [Timotheus] kunde in gotes himeltrôn  
der sêlen wunder schicken  
und manic herze entstricken  
ûz starkem ungelouben. (S V.208–211)*

Mit Tschachtli gesprochen wird hier eine „Metaphorik der Durchlässigkeit“<sup>266</sup> deutlich. Diese gibt den Körpern räumliche Tiefe. Sie macht die erzählte Welt transparent für die Verbindung zum Transzendenten, für das Durchdrungen-sein der Welt von Transzendenz, und lenkt so den Blick auf den Prozess der Transformation von Sünde zu Heil.<sup>267</sup> Die Predigtätigkeit des Timotheus wird damit auch vor dem Hintergrund der paulinischen Botschaft lesbar, da Sünde durch das Wort in Gnade und Liebe umschlägt. Sie kann darüber hinaus mit einem Zeitverständnis zusammengedacht werden, das ebenfalls auf Paulus Bezug nimmt und bereits zur Beschreibung des legendarischen Wunders herangezogen worden ist.

Zunächst ist es wichtig, den Unterschied zwischen Apostel und Prophet deutlich zu machen. Grundsätzlich ist das Wirken des Propheten auf die Zukunft gerichtet und das des Apostels auf die Gegenwart. Während die Rede des Propheten formelhaft beginnt und er „von Gott ein Wort erhält, das ihm nicht eigentlich gehört“, muss der Apostel „seinen Auftrag als Bevollmächtigter zu einem bestimmten Zweck mit Hellsicht ausführen und die Worte der Verkündigung alleine finden.“<sup>268</sup> Dabei bezieht sich die Rede des Apostels immer und in allem auf den Messias und die durch seine (temporäre) Anwesenheit bereits vollzogene Erlösung. Agamben formuliert:

Der Apostel spricht ausgehend von der Ankunft des Messias. An diesem Punkt muß die Prophezeiung schweigen: Die Ankunft ist, jetzt, wirklich vollbracht [...]. Das Wort geht auf den Apostel über, den vom Messias Gesandten, dessen Zeit nicht mehr die Zukunft, sondern die Gegenwart ist. Daher ist bei Paulus der technische Ausdruck für die Ankunft des Messias: *ho nyn kairós*, die ‚Jetztzeit‘; daher ist Paulus ein Apostel und nicht ein Prophet.<sup>269</sup>

Genau diese Jetztzeit ist die Zeit von Timotheus und Silvester. In diesem Sinne kann die erzählte Zeit der Legende als messianische Zeit verstanden werden. Timotheus spricht nicht die Worte des Messias. Er spricht nicht für den Messias, er spricht wie der Messias, kann also über dessen begnadete Sprache verfügen und sie gemäß seinem Auftrag gestalten und formen. Die legendarischen Protagonisten setzen das Werk des Heilands fort, sie nutzen die von diesem in Gang gesetzte besondere Zeit – die Zeit, die bis zur Aufhebung von Zeit bleibt. Dazu schreibt Agamben:

---

266 Tschachtli 2021, S. 119.

267 Vgl. ebd. Tschachtli argumentiert hier mit Blick auf Konrads *Alexius* (V. 950).

268 Agamben 2006, S. 73.

269 Ebd., S. 75.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

Diese zusammengedrängte Zeit [...] dauert bis zur *parousía*, bis zur vollständigen Anwesenheit des Messias, die mit dem Tag des Zorns und dem Ende der Zeit (das unbestimmt bleibt, obwohl es kurz bevorsteht) zusammenfällt. Hier explodiert die Zeit, oder vielmehr: sie implodiert in einen anderen Äon, die Ewigkeit.<sup>270</sup>

Wenn die legendarische Zeit nicht mit der profanen Zeit<sup>271</sup> gleichzusetzen ist und stattdessen als verdichtete Zeit, als Forderung nach Vollendung betrachtet werden kann, überrascht es nicht, dass die Figuren Anteil an der Transzendenz haben und die legendarische Welt von Transzendtem durchdrungen ist.<sup>272</sup> Da die Figuren in der Nachfolge des Grenzen überschreitenden Gottmenschens Christus selbst Grenzen überschreiten,<sup>273</sup> können die Kategorien Immanenz und Transzendenz jederzeit überblendet werden und sich zu einer Art Brennpunkt verdichten.

---

Grenzüberschreitung ist auch das Stichwort für die Beschreibung des Verhältnisses von Timotheus und Silvester. Hartmut Bleumer hat die Figuren als Funktionsträger untersucht und darauf verwiesen, dass der Tod des Märtyrers

einen Überschuss [erzeugt], der das Ende zugleich überschreitet. Am einfachsten ist die Struktur dieser Grenzüberschreitung vielleicht mit Hilfe des strukturalistischen Aktantenmodells zu beschreiben: Das vollständige praktisch-aktantiale Scheitern des Protagonisten vollzieht sich im Namen der christlichen Werte und führt so zu einem ebenso vollständigen axiologischen Ertrag, über den sich die Geschichte fortpflanzt. Timotheus gilt als Heiliger und seine Heiligkeit wirkt nun in der Geschichte Silvesters weiter, die zunächst ebenfalls auf ein Martyrium hinzulaufen scheint [...].<sup>274</sup>

Bleumers Erklärung stellt – so erhellend sie auch ist – ein Beispiel für den von Köbele konstatierten „maximale[n] Theorie-Abstand“<sup>275</sup> der jüngeren Forschung dar. Während Bleumer festhält, dass die Heiligkeit in der Geschichte Silvesters weiterwirkt, stellt Hammer mit direktem Bezug zu Bleumer leicht abweichend heraus, dass „die Heiligkeit des Märtyrers Timotheus [...] nach dessen Tod auf den

---

270 Ebd., S. 77.

271 Der *chronos* erstreckt sich für Agamben von der Schöpfung bis zur Auferstehung. Vgl. ebd., S. 76 f.

272 So auch Andreas Hammer mit Blick auf den ambigen Status der Heiligkeit. Legendenden erzählen demzufolge davon, wie der (Ausnahme-)Mensch bereits zu Lebzeiten die Distanz zu Gott überbrückt und an der Transzendenz Anteil hat, noch bevor er durch seinen irdischen Tod entrückt und in die transzendente *communio sanctorum* aufgenommen wird. Vgl. Hammer 2016, S. 165 f.

273 Vgl. ebd., S. 163.

274 Hartmut Bleumer: ‚Historische Narratologie‘? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg. In: Harald Haferland und Matthias Meyer (Hrsg.): *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*. Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 231–261, hier S. 244.

275 Köbele 2012, S. 380.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Bekenner Silvester übergeht“.<sup>276</sup> Köbele bezeichnet „Timotheus als Präfiguration Silvesters“<sup>277</sup> und Prautzsch sieht in der Verbindung von Timotheus und Silvester eine (typologische) Überwindung des Martyriums durch den Bekennerheiligen. Mit Bleumer schließt er: „Das Martyrium, das Timotheus erleidet, wird mit Silvester ins Bekenntnis, dieses wiederum ins Wunder gewendet, das schließlich zur Konversion der Heiden führen wird [...]“.<sup>278</sup> Der strukturalistische Ansatz und die kausale typologische Verkettung sind natürlich plausibel, können in ihrer schematischen Verdichtung aber nur ein Schlaglicht auf die konkrete funktionale Rolle der Figuren werfen. Vielleicht werden die Beziehung zwischen Timotheus und Silvester und die Struktur des ersten Handlungsteils greifbarer, wenn man sie aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive im Kontext von Opfertat und Totenritus betrachtet – und dabei den fließenden Übergang von der Prophetie zum Apostelamt berücksichtigt.

Mit Blick auf die Gründungsgewalt sozialer Gemeinschaften und ihre spezifischen Beglaubigungsmymthen formuliert René Girard:

[D]er Tote befindet sich gegenüber der Gemeinschaft insgesamt in einem zum versöhnenden Opfer analogen Verhältnis. In der Trauer der Hinterbliebenen schwingt ein eigenartiges Gemisch von Schrecken und Erleichterung mit, das den Entschluß zu gutem Handeln fördert. Der abgesonderte Tote scheint so etwas wie ein Tribut zu sein, der dafür bezahlt werden muß, daß das gemeinsame Leben weitergehen kann. [...] Das versöhnende Opfer stirbt, so scheint es, damit die als Ganzes ebenfalls vom Tod bedrohte Gesellschaft zur Fruchtbarkeit einer neuen oder erneuerten kulturellen Ordnung auferstehen kann.<sup>279</sup>

Mit dem Tod des Timotheus wird die Gewaltspirale gegen die christliche Gemeinschaft unterbrochen. Der Gottesbote wird wie Christus als eine Art Sühneopfer aus der Gemeinschaft ausgesondert und zum Heil erwählt, damit auf den Grundfesten seiner irdischen Taten eine neue Kirche und eine erneuerte kulturelle Ordnung entstehen können. Auf diese Weise verstärkt das notwendige, positiv konnotierte Opfer die Herrschaftsgewalt Gottes. Es richtet die besänftigte Gewalt in invertierter Form gegen den Feind des Glaubens. Erzählt wird diese Inversion über die Figur der Prophetie, genauer: eine in die Jetztzeit transformierte und damit vollendete, zum Ende gekommene Prophetie.<sup>280</sup> Silvester

---

276 Hammer 2015, S.416.

277 Köbele 2012, S. 387.

278 Prautzsch 2021, S.299, vgl. S.298f.

279 René Girard: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. 3. Auflage. Frankfurt a.M. 1999 (Fischer Taschenbuch Verlag 10970), S. 374f.

280 Vgl. auch ebd., S.390f.; vgl. auch Prautzsch 2021, S.110f., der in seinen theoretischen Überlegungen zum Martyrium zu Recht den Aspekt der Gewaltüberwindung durch den Märtyrer betont. Mit Blick auf Konrads *Silvester* aber spielt archaische Gewalt gegen die Feinde sehr wohl eine entscheidende, über die Bekehrung hinausgehende Rolle.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

prophezeit Tarquinus nämlich keinen möglichen, sondern einen definitiven, keinen fernen, sondern einen unmittelbar bevorstehenden Tod. Mehr noch: Er richtet seinen Widersacher und spricht wie Christus ein Urteil über ihn, ein Urteil im Namen dessen, was im Evangelium geschrieben steht:

*ich spriche ein urteil über dich,  
daz an dem êwangeliô  
geschriben stât. ez wirt alsô  
geschaffen, dû vil tumber,  
daz dû des tôdes kumber  
liden muost an dirre naht. (S V. 358–363)*

Auffällig ist hier die Zusammenführung von gesprochenem und geschriebenem Wort. Das gesprochene Wort wird auf diese Weise massiv aufgewertet und, so glaube ich, in den Rang des kanonischen Wortes erhoben. Bezeichnenderweise kann Silvester nun wie Gott urteilen. Die Formulierung ‚wie Gott‘ zielt nicht darauf ab, die Unterschiede zwischen Silvester und Gott zu nivellieren. Sie soll vielmehr deutlich machen, dass die Möglichkeiten des Apostels durch den Anbruch der messianischen Zeit und die dadurch entstandene Präsenz Gottes umfassend geworden sind. Einerseits kann er nach hinten schauen und das erfüllen, was geschrieben steht. Andererseits kann er nach vorne schauen und dem schlussendlichen Urteil Gottes im Hier und Jetzt vorgeifen. Auch an dieser Stelle scheint mir ein Hinweis auf Paulus angebracht, der im zweiten Kapitel des Römerbriefes das Gericht über alle Menschen mit den Worten schließt: „wie ich es in meinem Evangelium verkünde“ (Röm 2,16). Hier wie dort sind es die Worte des Apostels, die das Geschriebene wahr werden lassen und es damit ‚fortschreiben‘. Die Referenz auf Römer 2 liegt aber auch inhaltlich nahe, da die Argumentation die missionarische Sicht auf eine zweigeteilte Welt thematisiert:

Denen, die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, gibt er ewiges Leben, denen aber, die selbstsüchtig sind und nicht der Wahrheit gehorchen, sondern der Ungerechtigkeit, widerfährt Zorn und Grimm. (Röm 2,7f.).

Das ist das Credo der Legende. Während Timotheus ewiges Leben gewährt wird, richtet sich der Zorn Gottes auf Tarquinus. Der Dichter hat die Erfüllung des Urteilspruches als feindliche Rache (*an dem sich got dô swinde rach*, S V. 448) inszeniert und die Semantik der Gastzene verkehrt. So heißt es:

*in die kelen im dar abe  
kam von geschichte ein starkez bein.  
dâ von sîn wunne gar verswein  
und im sîn vröude was verspart,  
wand ez verkêret drinne wart [...]  
dô nam sîn leben ungeslah  
ein ende jæmerlichen.*

*der tât kam im geslichen  
durch sînes valschen herzen tor,  
als im gesaget hæte vor  
der reine man Silvester.* (S V. 398–419)

Die wahre Minne Gottes verkehrt sich in wahre Rache. Diese nimmt ihren Weg über das unwahrhaftige und treulose Herz des Tarquinius und lässt diesen qualvoll an einem Knochen (*bein*) ersticken.<sup>281</sup> Sarina Tschachtli hat an dieser Stelle zu Recht auf die Metapher des Herztors und die Durchlässigkeit des Erzählten verwiesen:

Während zuvor das offene Herz Silvesters seine Rezeptivität für das Gute verbildlichte, ist es hier gerade das für die christliche Lehre verschlossene Herz, das durch den vorhergesagten Tod wider Willen geöffnet wird. Der Tod schleicht sich hinein, und mit dem Tod wird zwar nicht die Figur, aber doch die erzählte Öffentlichkeit empfänglich für die Richtigkeit von Silvesters Rede. Im Tod wird also selbst der Widersacher der Christen durchlässig für die Einsicht, auf die die Erzählung zielt.<sup>282</sup>

Während dem Heiden auf der Metaebene somit das Hausrecht entzogen wird und er den neuen Tag nicht erlebt, geht Silvester gestärkt aus der Situation hervor. Er muss sich jedoch als würdig erweisen. Nachdem er zum neuen Papst gewählt worden ist, will er seine Erwählung in die Tat überführen:

*alsam die sældenrichen tuont,  
sus tet der üz erwelte man:  
sîn herze ûf gotes minne bran  
und wolte sich erbarmen  
über mangan armen,  
der sîner helfe ruochte.* (S V. 566–571)

Das zentrale Wort an dieser Stelle ist Minne. Silvester brennt auf Gottes Minne. Gemeint ist hier sowohl die Liebe zu Gott als auch das Verlangen nach der Minne von Gott. Als Stellvertreter Gottes auf Erden kann der Papst die Liebe als Geschenk einfordern und sich dem Zugeneigtsein Gottes versichern.<sup>283</sup> Das gilt im Übrigen auch für Konrads *Alexius*, dessen gleichnamiger Protagonist „als Geschenk Gottes in den Text eingeführt (*Alexius*, V. 118–122) [wird]“ und „mit seinem Namen (V. 122) [...] unmittelbar die Zuschreibung einer wahren Liebe zu Gott und die Auszeichnung der Vollkommenheit durch Gott [erhält]“.<sup>284</sup> Bis

281 Die Wendung *ze beine gēn* bedeutet tatsächlich *zu Herzen gehen, tiefen Eindruck machen*. Lexer 1992, S. 12. Anscheinend spielt Konrad hier auf diese räumliche Bewegung an.

282 Tschachtli 2021, S. 117.

283 Eine häufig vernachlässigte Bedeutung von Minne ist: *das zur Erinnerung geschenkte, geschenk überh.* Lexer 1992, S. 140.

284 Sabine Griese: Heilige Helden in Konrads von Würzburg Legenden. In: Volker Honemann und Nine Miedema (Hrsg.): *Geistliche Literatur des Mittelalters und*

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

in die Formulierung hinein gestaltet Konrad die grundlegende Gemeinschaft des Heiligen mit Gott im *Alexius* identisch: *sin herze sam ein heizer kol | in der gotes minne bran.*<sup>285</sup>

Die Handlung im *Silvester* läuft nun auf die zentrale Bewährungstat im Zeichen der Liebe hinaus: die Auseinandersetzung mit dem im Berg Tarpëiô hausenden Drachen. Mit seinem todbringenden Gestank verkörpert der Drache die „gottfeindlichen Mächte in der Welt, nämlich Heidentum und Häresie.“<sup>286</sup> Sein Pesthauch legt sich wie ein Schleier des Todes über Rom und rafft *vil manic kleine kindelin / unde ouch alter liute gnuoc* (S V. 710f.) dahin. Damit ist der Drache als ‚böse‘ markiert, ohne dass auf der Textebene eine Gleichsetzung mit dem Teufel erfolgt bzw. erfolgen müsste. Timo Rebschloe hat mit Blick auf die *Legenda aurea* festgehalten, dass Drachen in der christlich-hagiographischen Überlieferung „lebensfeindliche Kräfte [sind], die eine ideale, in diesem Falle christliche Ordnung stören, bis sie gebannt, getötet oder auf andere Weise unschädlich gemacht werden.“<sup>287</sup> Der Drache ist also Feindbild und Störfaktor zugleich und muss zu gegebener Zeit beseitigt werden. Von entscheidender Bedeutung ist also erstens der Zeitpunkt: Silvester ist ‚nun‘, d. h. jetzt, dazu auserkoren, die feindliche Macht zu besiegen. Hinzu kommt zweitens, dass die Bedrohung narrativ nicht lediglich mit dem heidnischen Opferkult verbunden wird,<sup>288</sup> sondern mit dem ihm überlegenen christlichen Opfer. Nachdem der Protagonist ein dreitägiges Fasten anberaunt, gibt Petrus seinem Nachfolger in einer Vision genaue Anweisungen, wie der Drache zu besiegen ist. Die wichtigsten Verse betreffen die Vorbereitung auf die Tat:

*ganc zuo dem berge, dâ man giht  
dar inne sî der trache noch,  
und ê dû kêrest in daz loch  
sô brinc dar gote daz offer din.* (S V. 786–789)

Silvester soll Gott ein Opfer darbringen. Es dürfte sich an dieser Stelle weniger um ein rituelles Opfer handeln als vielmehr um die Vorstellung eines verinnerlichten Opfers, das Silvester qua innerer Einkehr und Kraft seines reinen Willens vollbringt (*mit reinem willen*, S V. 819),<sup>289</sup> Der eigentliche Vorgang des Opfern und der anschließenden Bannung des Drachen im Inneren der Höhle wird von Konrad nicht auserzählt. Erwähnt wird lediglich, dass der Papst *nû* von der Kraft Gottes so gestärkt ist, dass er mutig in den Berg hinabsteigt:

---

der Frühen Neuzeit. Festgabe für Rudolf Suntrup. Frankfurt a. M. 2013 (Medieval to Early Modern Culture 14), S. 55–67, hier S. 65.

285 Konrad von Würzburg: Die Legenden II (Alexius). Herausgegeben von Paul Ge-reke. Halle/Saale 1926 (ATB 20), V. 150f.

286 Brall-Tuchel 2006, S. 219f.

287 Timo Rebschloe: Der Drache in der mittelalterlichen Literatur Europas. Heidelberg 2014 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 83.

288 Vgl. Prautzsch 2021, S. 300.

289 Vgl. die eucharistische Opferszene in der *Kaiserchronik* in Kap. 3.2.

*nû was eht er sô rehte wol  
gesterket von der gotes kraft  
daz er vil harte unangesthaft  
gienc dar nider in den berc  
und drinne ganzer tugende werc  
mit hôhem vlîze worhte.* (S V.824–829)

Das Opfer hat die Gemeinschaft mit Gott so gefestigt, dass Silvester jetzt über die Kraft Gottes verfügen und den Drachen endgültig bannen kann. Das Hinabsteigen in die *tiefe[] wüeste* (S V.674) wird auf diese Weise zu einer invertierten Opfertat, mit der die Vergangenheit – der Drache ist schon geschwächt – abgeschlossen und im Zeichen der vollendeten Zukunft gestaltet wird.<sup>290</sup> Silvester tritt durch den *Descensus ad inferos* in eine Analogie Christi ein.<sup>291</sup> Das Bannen des Drachen erweist sich in diesem Kontext als Initiationsritus, mit dem der heidnische Kult durch eine neue christliche Ordnung ersetzt wird. Der als zyklisch beschriebene ‚teuflische‘ Opferkult, bei dem der Drache einmal im Monat von Zaubernern gespeist wird (vgl. S V.676–691), weicht also einer christlichen Zeitrechnung, mit der Silvester unmittelbar vor der Drachenepisode das Gedenken an die Heiligen und den rituellen Lauf der Woche festsetzt (vgl. S V.634–655). Auf der strukturellen Ebene vollendet die Opfertat Silvesters somit das Versöhnungsoffer des Timotheus. Der neue Papst ist durch den Drachenbann zu einem vollwertigen Apostel geworden, der in der Gegenwart die Heilsbotschaft Gottes verbreiten kann und den finalen Sieg über das Heidentum ‚nur noch‘ in die Tat umsetzen muss. Der Kern der Episode besteht meines Erachtens jedoch weniger in dem Aspekt der Präfiguration oder in der ‚Begnadung Silvesters durch den Apostelfürsten‘.<sup>292</sup> Der Fokus auf die (finale) Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden lässt (zwangsläufig) die Frage in den Hintergrund treten, wie der Text den dreifachen Sieg der christlichen Gemeinschaft (über den Drachen, über Konstantin und über ‚die‘ Juden) narrativiert: durch die exklusive Minneggemeinschaft mit Gott und eine daraus resultierende neue Opfervorstellung.

Auf der Handlungsebene wird Konstantin nun vom Aussatz befallen. Analog zur Tarquinus-Szene richtet sich die göttliche Rache auf den Kaiser: *des kërte zuo dem mâle / got ûf in die räche sîn* (S V.890f.). Wieder verkehrt sich die wahre Minne Gottes in wahre Rache. Allerdings hat sich durch den Drachenbann Silvesters etwas Grundlegendes geändert: Da der Drache als Verkörperung der gottfeindlichen Mächte aus der Einflussosphäre des Irdischen exkludiert und die Herrschaft der *civitas Dei* damit gestärkt worden ist, kann Konstantin in die erneuerte weltliche Ordnung inkludiert werden. Allerdings muss dieser Einschließung eine Ausstoßung und Aussonderung aus der Gesellschaft voraus-

290 Zu den Parallelen zur Johannes-Apokalypse vgl. Brall-Tuchel 2006, S. 220f.

291 Vgl. Köbele 2012, S. 387; vgl. Prautzsch 2021, S. 299.

292 Prautzsch 2021, S. 301.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

gehen. Die Rache Gottes ist denn auch ein Akt der gewollten Demütigung, mit der eine Unterwerfung unter die Allmacht eingefordert wird:

*er tet an im vil harte schîn  
daz er ie was gewaltic  
und daz vil manicvaltic  
ist sîn ère und sîn genuht.  
er sluoc in mit der miselsuht  
dur sine bitterlichen art,  
sô daz er üzsetzic wart  
und amme libe wart entstalt.  
des wart betrüebet sîn gewalt  
und al sîn keiserlicher ruom. (S V. 892–901)*

Schon vor der Bestrafung betont der Text, dass der Christenverfolger mit seinem Unglauben stets gegen Gott kämpft: *und streit vil sêre wider gote* (S V. 881). Genau diesen Kampf gegen Gott und die eigene Selbstherrlichkeit aber gibt der Kaiser durch seinen erkenntnisgeleiteten Gesinnungswandel auf. Dass die in sein Herz fließende *milte* ganz im Zeichen der Minne steht, wird unmittelbar nach Konstantins Rede über die Schonung der Kinder deutlich:

*Sus seit man uns daz er gebüte  
daz man diu kint dâ lieze leben.  
er hiez si balde wider geben  
ir muotern unde ir ammen.  
von rehter güete vlammen  
sîn herze wart enzündet  
und al sîn muot durchgründet  
mit ganzer milte viure. (S V. 1168–1175)*

Die Passage markiert einen Übergang. Konrad greift mit der Flammen- und Feuermetaphorik eine weltliche Liebesdarstellung auf und transformiert diesen in der hagiographischen Literatur eindeutig negativ besetzten Topos in die Gutheit und Güte einer religiös geprägten Minne und Herrschaftstugend.<sup>293</sup> Obschon äußerlich nach wie vor versehrt, hat Konstantin sich innerlich gewandelt. Als Folge der bzw. Zeichen für die Wandlung des Herzens wird er in der Nacht von den Aposteln Petrus und Paulus im Traum heimgesucht und mit der Voraussage seiner Gesundung belohnt (vgl. S V. 1218–1223). Die Vision wird Konstantin also nicht „einfach so“<sup>294</sup> zuteil: Sie ist kausal mit der Minnemetaphorik des Herzens verknüpft.

Die Handlung nimmt nun den gewohnten Lauf. Silvester wird zum Lehrmeister des lernwilligen Kaisers, seine Unterweisung bereitet Konstantin schrittweise

---

<sup>293</sup> Vgl. die negative Konnotation weltlicher Begierde in der Margaretenlegende in Kap. 4.2.

<sup>294</sup> Prautzsch 2021, S. 305.

auf die Taufe vor. Wieder werden der Wandel und die Entwicklung von Konstantin und Silvester durch den Begriff Minne verdeutlicht:

*swaz man zuo dem toufe sol  
râtes unde lère pflegen,  
die leite im vür der gotes degen  
mit reinen worten minnesam.  
und dô diu vesperzît bekam,  
dô hiez er in balde gân  
in den sal ze Laterân  
und gienc ouch er mit im dar in.  
vil guot was der geloube sîn  
in sînes herzen andâht.  
er het in ûf die strâze brâht  
der wâren gotes minne dô. (S V. 1736–1747)*

Die zitierte Passage zeichnet sich durch eine mehrschichtige Gemeinschaft aus, deren strukturelles Merkmal die Minne ist. Zunächst wird die Verbindung zwischen Silvester und Konstantin durch die liebevollen Worte der christlichen Lehre und den gemeinsamen Weg zum päpstlichen Palast (Lateran) manifest. Diese über das Medium der reinen Worte verbundene irdische Gemeinschaft wird sogleich in eine geistig-transzendente Gemeinschaft überführt, über die Silvester und Konstantin mit Gott verbunden sind. Den Ausgangspunkt bildet Silvesters Gedenken an Gott. Mit dieser im Zeichen der Minne stehenden Andacht bringt er Konstantin auf den Weg zur wahren Minne Gottes. Ob die Unterweisung „für die ‚eigentliche‘ Konversion nichts Neues [bringt]“, sie lediglich „dazu [dient], in der Verhandlung von Heidentum zum Christentum die bereits vollzogene innere Umkehr als einen diskursiven Prozess verständlich zu machen“,<sup>295</sup> ist zumindest fraglich. Es greift meines Erachtens zu kurz, diesen diskursiven Prozess nur vom Endpunkt (den Wunderbezeugungen) her zu deuten, da er über die Wegstruktur und die Gemeinschaft narrativiert wird. Minne ist hier (wiederum) durch ein Sowohl-als-auch markiert, das die (weghafte) Liebe zu Gott und die von Gott ausgehende Liebe übergreift. Diese Minnegemeinschaft wird nun von Silvester mit Worten eingefordert:

*sô ruoch uns hie besunder  
zeigen dîner tugende reht  
und lâz ouch hiute dînen kneht  
rein unde süber werden,  
der ûf al der erden  
ein vürste vil gewaltic ist.  
verlich im wider die genist  
und lâ verswinden sîniu leit,  
dar umbe daz diu kristenheit*

---

295 Ebd., S. 306.

### 3.1 Konstantins *conversio* – Erkenntnis und Offenbarung im Zeichen der Minne

*sîn vröuwe zeime herren sich  
und einen schirmer lobelich  
an im gewinnen müeze.* (S V. 1810–1821)

Wie in der *Kaiserchronik* ist das Zusammenspiel zwischen einer raumsemantischen Abwärts- und Aufwärtsbewegung für die Szene kennzeichnend. Silvester fordert die Herablassung und Hilfe Gottes ein (*ruochen*) und stellt Konstantins Heilswirken zum Wohle der Welt antizipierend in Aussicht. Damit zeigt sich Silvester hier bereits in der Funktion des (heiligen) Fürbitters.<sup>296</sup> Der Wunsch nach dieser räumlichen und zeitlichen Überbrückung von Transzendenz und Immanenz wird durch das Wunderwirken Gottes augenblicklich gewährt. Das von oben kommende Lichtwunder (*dô von himel kam der schîn*, S V. 1847) ist ein Geschenk, in dem Christus wie in der Fassung des *Passional* selbst präsent ist und von Konstantin erkannt und gesehen wird (vgl. S V. 1856 f.).

Mit dem Umschlagen der Stigmata in Heilsmale ist Konstantins Stationenweg der Verherrlichung von und durch Gott (*durch des willen er in dô / vil gar beschænet hæte*, S V. 1866 f.) noch nicht zu Ende. Ein letztes Mal markiert das Wort Minne eine prozesshafte Steigerung der Wertigkeit Konstantins. Nach der siebentägigen Rechtsprechung wird der Kaiser von Reue und Mitleid übermannt. Sein Weg führt ihn in das Haus der *zwelfboten* (S V. 1969), wo er zu Ehren der Apostel das Fundament für ein neues Münster gräbt und zwölf mit Erde gefüllte Körbe von der Stelle wegträgt. Durch diese Handlung hat er *vröude an sich gelesen / in der wâren minne gotes* (S V. 1996 f.). Konstantin hat sich durch den Minnedienst wie Silvester zu einem Gottesboten qualifiziert. Auch hier ist das Zusammenspiel von Nächstenliebe, Selbstliebe und Gottesliebe zentral. So darf Konstantin als Lohn für seine treue Minne sein tiefes Leid vergessen und mit seiner eigenen Geschichte den Frieden machen: *ûf die gnâde sîns gebotes / herzeleides er vergaz* (S V. 1998 f.). Beim Anbruch des nächsten Tages hat der Kaiser eine Erkenntnis. Er beschließt, das Münster an Ort und Stelle des Laterans zu Ehren Gottes zu bauen (vgl. S V. 2003–2025) und damit zugleich den Papst und sich selbst zu ehren.

In seiner grundlegenden Struktur und dem Fokus auf die Weg- und Prozesshaftigkeit der Minne weist der erste Handlungsteil maßgebliche Parallelen zur Version des *Passional* auf. Allerdings hat Konrad sich mit Bedacht für die B2-Fassung der Silvesterlegende entschieden. Der Dichter nutzt die Drachenepisode, um die Szene zu einer zentralen Bewährungsaufgabe für Silvester zu funktionalisieren und Kohärenz zu erzeugen: über die aufsteigende Minnedarstellung, die Ablösung des heidnischen Kultes durch die Initiation des christlichen Ritus und das gesteigerte christologische Opfer. Dabei gelingt es Konrad, eine an den Terminus Minne gebundene Entwicklung der Protagonisten darzustellen. Diese ist durch das Zusammenspiel von Nächstenliebe, Selbstliebe und Gottesliebe gekennzeichnet und mündet schrittweise in die spirituelle Gemeinschaft mit

---

296 Vgl. Hammer 2015, S. 417 und vgl. Prautzsch 2021, S. 306.

Gott und die Überbrückung von Immanenz und Transzendenz im Zeichen des Wunders. Die vielfachen Spiegelungen und Korrespondenzen zwischen den Erzählsträngen, das typologische, zurück- und vorausweisende Erzählen, die Reflexion über die eigene Geschichtlichkeit der Legende offenbaren einen überaus versierten Dichter, der die Stilmittel des höfischen Erzählens souverän, selbstbewusst und gezielt einsetzt.<sup>297</sup>

## 3.2 Wort und Tat im Zeichen von Wahrheit und Gottesminne

In der Fassung der *Kaiserchronik* ist die Auseinandersetzung zwischen Konstantin und seiner Mutter maßgeblich durch die Opposition von Christen und Heiden geprägt. Während Helena in allen bekannten Fassungen Jüdin ist, hat sie der Dichter hier zu einer Heidin gemacht und auf diese Weise die agonale Struktur der *Chanson de Geste* und die Dynamik der Kreuzzugssituation in die Handlung integriert.<sup>298</sup> Und während die Kaiserin den Konflikt provoziert und in ihrem zweiten Brief damit droht, Rom und die gesamte Christenheit zu zerstören (vgl. KC V. 8298–8305), begreift Silvester den Streit Konstantins mit seiner Mutter als göttliche Fügung, um das Christentum in einen richtungsweisenden Kampf mit Worten zu führen:

*Der bâbes sprach zu dem poten dô:  
nû sage dem chunige Constantîno:  
er mach wol frô sîn,  
jâ wil selbe mîn trehtîn  
sîn namen an im geêren,  
die christenhait gemêren.  
ain sent muozen wir loben:  
lâzen wir zesamen komen  
wîse unde alte,  
di der ê under juden und haiden walten.  
dar engegen vuoren wir diu kint,  
diu in gaistlichem leben sint,  
vernemen die rede iewederthalp,  
lâzen mînem trâhtîn den gewalt,  
swelhe mit rehte werden uberwunden,  
daz die an den stunden  
ir gemuote kêren,  
swi si der hailige gaist lêre [...].’ (KC a V. 8322–8339)*

Die Rhetorik des Papstes spricht Bände: Er lässt dem Kaiser die freudige Gewissheit des Triumphes überbringen, so als sei alles Weitere reine Formsache. Dass er ferner die Unterweisung des Verlierers durch den Heiligen Geist einfordert,

<sup>297</sup> Vgl. zu den Spiegelungseffekten Köbele 2012, S. 385.

<sup>298</sup> Vgl. Feistner 1995, S. 154f.

offenbart die überlegene christozentrische Weltsicht: Nach dogmatisch-christlichem Verständnis müssen die Wahrheit und der Sieg natürlich auf Seiten der Christen sein.<sup>299</sup> Somit ist der Konfrontation von vornherein das Bestreben inhärent, den institutionell verankerten *Ordo amoris* durch die Bekehrung der Heiden (auf die Welt) auszudehnen.<sup>300</sup>

Beide Parteien machen sich auf den Weg zum *sent* nach Turaz. Der Text betont „die demütige geistliche Vorbereitung der Christen in vv. 8424–37 im Gegensatz zum ‚übermuot‘ der Heiden in vv. 8464–73“.<sup>301</sup> Er transformiert die Demut aber sogleich in die siegesgewisse Kreuznahme und einen durch den Kaiser eingeforderten Beistand:

*er manete got verre,  
daz im niene mahte gewerren  
daz michel haiden her.  
er sprach: wir hân sô getân her:  
ist daz got der christenhaite ruochet,  
und iz dî haiden an uns versuochent,  
si nemegen uns scentliche entrinnen,  
ir nechumet niemer nehainer hinnen.  
und chôme engegen uns elliu irdeniskiu diet,  
wir verzageten an der christenhaite niet.* (KC a V. 8450–8459)

<sup>299</sup> Vgl. Witthöft 2010, S. 296; vgl. Prautzsch 2021, S. 320f.

<sup>300</sup> Silvesters Argumentation spiegelt ein Verständnis, das der Historiker Franz-Josef Schmale für die Hagiographie im Allgemeinen veranschlagt hat: In dieser werde „ein Geschichts- und Realitätsbegriff wirksam – zwar nicht grundsätzlich anders als in der übrigen Geschichtsschreibung des Mittelalters, aber extremer ausgeprägt –, der sich vom modernen Begriff unterscheidet und diesen übersteigt. Aus ‚wissendem‘ Glauben heraus sind auch Gott und dessen Handeln als in der Geschichte wirksame Macht einbezogen. Nach Äußerungen aus dem Mittelalter sind die Heiligen geradezu das Medium, durch das Gott auch nach Abschluß der biblischen Offenbarung weiterhin das Heil wirkt, so wie er es in der Vergangenheit durch Patriarchen und Propheten, durch Christus, die Apostel, Märtyrer und Bekenner gewirkt hat.“ Franz-Josef Schmale: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. Darmstadt 1985, S. 113. In diesem Sinne hat auch Hans Robert Jauss darauf verwiesen, dass das Christlich-Wunderbare die Wahrscheinlichkeit der erzählten Handlung nicht infrage stellt, sondern ihr einen höheren providenziellen Sinn zuspricht und die Überlegenheit des christlichen Gottes veranschaulicht. Vgl. Hans Robert Jauss: Epos und Roman. Eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts (1961). In: Ders. (Hrsg.): Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, S. 310–326, hier S. 317f.

<sup>301</sup> Feistner 1995, S. 155.

Dem Wort *manen* kommt hier und im Folgenden eine programmatische Funktion zu: Das schwache Verb bedeutet *erinnern, ermahnen, auffordern, antreiben*,<sup>302</sup> und obwohl Hennig (im Unterschied zum Lexer) auch die Bedeutungen *anflehen, bitten* aufführt,<sup>303</sup> kommt in der Textstelle meines Erachtens keine demütige Geste, sondern eine selbstbewusste Aufforderung zum Ausdruck. Die durch Konstantin vertretene christliche Seite liefert sich nicht bloß dem Willen des wartenden Gottes aus. Vielmehr erinnert sie Gott selbstbewusst an die Gemeinschaft (*wir*) und gemahnt ihn daran, sich ihrer anzunehmen und für sie zu sorgen (*ruochen*). Die Auseinandersetzung hat also eine identitätsstiftende und existenzielle Dimension, die sich auch im Religionsdisput immer wieder niederschlägt.<sup>304</sup> Höhepunkt des Wortgefechtes ist das Stierwunder, das im Vergleich zu den anderen Versionen am Morgen des dritten Tages stattfindet. Da der Abend zuvor damit endet, dass Silvester öffentlich die Fähigkeit Gottes bekräftigt, zu töten und zum Leben zu erwecken (vgl. KC a V.10016–10019), ist die Erwartungshaltung der Menge entsprechend groß. Nachdem der zwölfte jüdische Gelehrte Zambri den Stier mit einem einzigen ins Ohr geraunten Wort niederstreckt (vgl. KC a V.10049–10051), droht die Situation zu eskalieren. Der Zorn auf die Christen ist so groß, dass Helena das Brechen des Friedens unter Todesstrafe stellt. Nachdem drei Tage vergangen sind und der Stier von Hunden und Vögeln bis auf die Knochen zernagt worden ist, schreitet Silvester zur Tat. Er betont seine Opferbereitschaft zum Martyrium und fordert Gott zu Hilfe und Zuneigung auf: *aller diner wunder man ich dich* (KC a V.10272). Drei Mal fällt er nun auf die Knie. Beim ersten Mal ruft er die Fleischwerdung Gottes und Mariä Empfängnis durch den Heiligen Geist in Erinnerung, beim zweiten Mal erinnert er an Taufe, Kreuzigung, Höllenfahrt, Auferstehung und das Aussenden des Heiligen Geistes, beim dritten Mal gebietet er dem Stier aufzustehen und lammfromm zu sein. Hammer hat hier zu Recht den Befehlscharakter Silvesters herausgestellt, „wobei er nicht im Namen Jesu handelt, sondern seinen Befehl als direkter Stellvertreter Gottes auf Erden einfach ausspricht in der Gewissheit auf göttliche Hilfe.“<sup>305</sup>

Das Prozedere des Gedenkens wird nun durch das rituelle Kreuzeszeichen abgeschlossen. Unmittelbar danach erblicken die Anwesenden ein Wunder: Die aass-fressenden Hunde und Vögel rennen herbei, um aus ihren Mündern den Körper des Stieres zu emanieren.

*alse sancte Silvester daz cruce volletete,  
die hunde îlten sâ ze stete,  
grôz unde claine,  
die vogele algemaine;  
zir aller gesiht*

---

302 Lexer 1992, S.133.

303 Hennig 2014, S.207.

304 Vgl. dazu grundlegend die Ausführungen von Witthöft 2010.

305 Hammer 2015, S.421.

*chom iz hin widere | gerihte,  
 dô samente sich daz gebaine.  
 die juden gestuonden in nie sô laide.  
 ûf spranch der pfar gesunt,  
 er rescutte sich an der stunt,  
 daz der maister Zambrî selbe jach,  
 daz er in dâ vor nie sô scônen gesach.* (KC a V. 10315–10326)

Das Wunder soll „natürlich auch auf den vorab diskutierten Wahrheitsgehalt der Auferstehung Christi bezogen werden“.<sup>306</sup> Da der Stier schöner ist als zuvor und sich vor den Augen aller zu Fleisch zusammensetzt, handelt es sich aber nicht lediglich um eine Analogiebildung, sondern um eine wiederholende Steigerung. Damit erscheint es nicht abwegig, die Szene als erneute Fleischwerdung Gottes im Zeichen der vergegenwärtigten Heilstaten zu verstehen. Auf jeden Fall ist der Stier, mit Andreas Hammer gesprochen, ein Opfertier von unzerstörbarem Leben, und genau jenes unzerstörbare Leben und jene Abkehr vom heidnischen Opferkult werden durch den christlichen Ritus der Taufe verkörpert. Zambrî selbst überredet in der Folge die immer noch zaudernde Helena, sich zum christlichen Glauben zu bekennen; mit Helena, den jüdischen und heidnischen Gelehrten nehmen 83 500 Heiden die Taufe entgegen. Mit der Massentaufe bewahrheitet sich zum einen Silvesters Verheißung vor der Reise: *daz die an den stunden / ir gemuote kâren, / swi si der hailige gaist lère* (KC a V. 8337–8339). Zum anderen werden die Bekehrten in die christliche Gemeinschaft integriert. Die für alle evidente Gewalt Gottes wird in einen Ritus transformiert, der den Gewalt- und Rachezyklus gegen die Gemeinschaft unterbindet und diese von innen heraus reinigt und stärkt.

Der letzte Abschnitt der *Kaiserchronik* ist zweigeteilt. Zunächst werden die Konstantinische Schenkung und die Geschichte Konstantins erzählt, danach berichtet die Legende über Silvesters Drachenbann. Beide Teile sind über ihre heilsgeschichtliche Dimension und ihre jeweiligen (Glaubens-)Nöte miteinander verbunden. Der erste Teil (KC V. 10401–10510) beginnt kurios: In den römischen Landen herrscht eine Hungersnot und so sieht der Kaiser seine Zeit gekommen. Er überträgt Silvester die Herrschaftsgewalt über das Reich sowie die Finanzen und macht sich mit den (männlichen) Römern am Ende des Jahres auf den Weg ins Ungewisse. Woher die Hungersnot rührt, warum sie mit den zur Verfügung stehenden finanziellen Mitteln nicht behoben wird und wie viele Römer Konstantin mit auf seine Reise nimmt, erzählt der Text nicht. Interessanterweise wird die Übertragung des Reiches mit der Minne des wahren Gottes in Verbindung gesetzt: Die Schenkung erfolgt *durch des wâren gotes minne* (KC V. 10416). Damit aber scheint der Istzustand durch einen Mangel an Gottes Gnade und Liebe gekennzeichnet zu sein. Die sehr vage beschriebene Hungersnot (*Der hunger wuohs ze Rôme in dem lande, / daz jâr wart harte enblanden, / daz*

306 Witthöft 2010, S. 306.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

*liut hête michel ungemach*, KC V. 10401–10403) ist damit Sinnbild eines Mangels an religiöser Nahrung und der Entschluss Konstantins zum Aufbruch Sinnbild einer religiösen Sehnsucht. In diesem Sinne entfaltet auch das einleitende *der chaiser iz hêrlîchen an sach* (KC V. 10404) seine volle Bedeutung: Konstantin begreift den gegenwärtigen Zustand des Reiches als nicht genügend und sieht genau darin eine Forderung nach Vollendung. Damit wird die Not zu einer Bewährungsaufgabe, durch die Konstantin in Nächstenliebe (*daz liut suochet unsich*, KC V. 10407) und Gottesliebe (*durch des wâren gotes minne*, KC V. 10416) das Heil auf Erden mehren will. Seine Mission ist zugleich eine heilsgeschichtliche. In der Vision eines Engels wird ihm aufgetragen, Konstantinopel zu einem zweiten christlichen Herrschaftssitz auszubauen und dort sein ewiges Vermächtnis aufzubauen:

*der engel aver zuo im sprach:  
„hie wirt dû sedelhaft!  
bowe dise hovestat,  
si sol an dem jungisten dîn urchunde sîn,  
daz gebiutet dir von himele mîn trehtîn.“* (KC V. 10434–10438)

Der Erkenntnis Konstantins folgt die Offenbarung. Diese schließt nun auch die Selbstliebe mit ein: Der Kaiser wird ausdrücklich aufgefordert, sich selbst mit der heilsgeschichtlichen Tat ein urkundliches (An-)Recht auf das Gottesreich zu ‚schreiben‘. Mit Augustin gesprochen kommt damit in der *caritas* der Gottesliebe auch die wahre Selbstliebe zu ihrer Erfüllung.<sup>307</sup>

Konstantin steht nun vor einem Dilemma. Einerseits muss er sein Versprechen halten, dass die Römer nach Ablauf eines Jahres wieder auf römischem Boden stehen, andererseits steht mit der Offenbarung fest, dass die Römer ihre Heimat nicht wiedersehen werden. Der Kaiser greift zu einer List. Er lässt heimlich Briefe an die Ehefrauen der Römer aussenden und gemahnt diese, im Namen der Treue (*er hiez si manen der triwen*, KC V. 10468) nach Konstantinopel aufzubrechen. Parallel dazu lässt er eine Insel mit römischer Erde bedecken. Die List geht auf. Konstantin löst sein Versprechen ein, er regiert in einer invertierten Analogie Christi 30 Jahre und sechs Monate und wird nach seinem Tod von Engeln in den Himmel geleitet (vgl. KC V. 10449–10510).<sup>308</sup>

Wie bei der Einführung des Kaisers zu Beginn der Handlung stellt Mathias Herweg auch bei der finalen ‚Täuschung‘ die Frage nach der ethischen Integrität

---

307 Vgl. Bernhard Casper: Liebe. In: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe 3. München 1973, S. 860–867, hier S. 862. Vgl. Klaus Oschema: Art. ‚Liebe, Freundschaft‘, ‚Caritas‘. In: Gert Melville und Martial Staub (Hrsg.): Enzyklopädie des Mittelalters 1. Darmstadt 2008, S. 263 und S. 265 f.

308 Die Amtszeit Konstantins spiegelt das (vermeintliche) Alter Jesu Christi bei seiner Taufe wider. Dadurch wird der Kaiser mit der menschlichen Seite des Heilands verbunden und zum weltlichen Heilsbringer stilisiert.

Konstantins. Die Deutung speist sich vor allem daraus, dass die Verlegung des Herrschaftssitzes nach Konstantinopel in der *Kaiserchronik* nur eine vorübergehende Episode ist und der folgende Kaiser wieder in Rom residiert. Bei Herweg heißt es:

Die Täuschung hinterlässt das Bild eines ethisch fragwürdigen Kaisers; ob dieses durch den gleichfalls mit List erreichten Nachzug der Familien korrigiert oder eher noch verstärkt wird, bleibe dahingestellt; in jedem Fall setzen schon die Umstände ihrer Gründung die oströmische Residenz nachhaltig ins Zwielicht.<sup>309</sup>

Der Textabschnitt gibt eine solche Deutung meines Erachtens nicht her. So steht der gesamte Auszug unter dem Signum der großen Klugheit und Kunstfertigkeit: *daz tet er durch grôze liste* (KC V.10422). Da *liste* an dieser Stelle nicht im Sinne einer Täuschungsabsicht zu sehen ist, übersetzt Herweg zu Recht mit „Das tat er in berechnender Klugheit.“ Zudem entfaltet die Passage ihren Sinngehalt ja erst durch das Zusammenspiel von *caritas* und Selbstliebe, Erkenntnis und göttlicher Offenbarung. Die Gründung Konstantinopels steht damit im Zeichen einer heilsgeschichtlichen Gemeinschaft zwischen Konstantin und Gott. Diese spirituelle Gemeinschaft wird durch die wiederhergestellte irdische Gemeinschaft von Männern und Frauen gespiegelt und vervollkommen. Augenfällig ist auch hier das Verb *manen*, das im Handlungskontext als *gemahnen* und *erinnern* die nachdrücklich positiv besetzte Gemeinschaft mit Gott in Erinnerung ruft. Auf diese Weise kann die Vereinigung der Geschlechter als Vereinigung von geistlicher und irdischer Welt, Gottesliebe und irdischer Liebe verstanden werden. Der Gründungsmythos Konstantinopels verkehrt die Not Roms in das Heil Roms. In dieser Vereinigung von irdischer Geschichte und Heilsgeschichte wird das greifbar, was der Kirchenvater Orosius in seiner theoretischen Schrift *Historiarum adversum paganos*<sup>310</sup> das Moment faktischer Entwicklung genannt hat.<sup>311</sup> Diese faktische Entwicklung steht im Einklang mit Gott und ist nicht moralisch-ethisch verwerflich, selbst wenn für den nächsten Kaiser die Rückkehr nach Rom vorgesehen ist.

Der zweite Teil des letzten Abschnitts erzählt in kurzen Zügen (KC a V.10511–10618) die Bannung des Drachen durch Silvester. Auch hier ist die Stadt in Not, auch hier kommt eine spezifische Verbindung von irdischer Geschichte und Heilsgeschichte zum Tragen. Der Drache verkörpert die gottfeindlichen Mächte, sein unheiliger Geruch lässt den Unglauben wieder emporsteigen. Die Situation ist deutlich als Glaubenskrise gekennzeichnet. Betroffen sind diejenigen, denen es an Stärke und Beständigkeit des Glaubens mangelt:

---

309 Mathias Herweg: Stellenkommentar. In: *Kaiserchronik* 2014, S. 444.

310 Paulus Orosius: *Historiarum adversum paganos libri septem, Liber apologeticus*. Herausgegeben und ediert von Karl Zangemeister. Wien 1882, Neudruck Hildesheim 1967 (CSEL 5).

311 Vgl. dazu Schmale 1985, S. 46.

*sumeliche cristen,  
di mit gote niht wâren veste,  
die sprâchen, wâ ir grôzer got wære?  
wie im daz gezæme?  
und wi er ouch daz verdolte,  
daz si sô getânes tôdes retweln solten?* (KC a V. 10521–10526)

Die Unbeständigkeit des gerade erst erworbenen Glaubens mündet in eine vorwurfsvolle Theodizee-Frage, die das menschliche Leiden und die Allmacht Gottes in ihrer Unvereinbarkeit pointiert. Dieser Vorwurf ist theologisch brisant, und so wird er auch a priori mit dem Wankelmut in Verbindung gesetzt. Die Lage ist dennoch ernst, da die gottfeindlichen Mächte nun im Inneren der christlichen Gemeinde wirksam geworden sind. Daraufhin gebietet Silvester den Bewohnern der *civitas* ein dreitägiges Fasten, das Tragen der Kreuzestracht, Freigebigkeit und Keuschheit. Die Situation aber macht ein grundlegendes Opfer notwendig:

*An dem vierden tage –  
zewâre ich iu daz sage –  
dô opferte der hêrre guot  
gotes lîchnâmen und sîn pluot.* (KC a V. 10537–10540)

Das eucharistische Opfer evoziert die Gemeinschaft mit Christus. Dieser wird in der rituellen Danksagung leiblich und durch sein Blut vergegenwärtigt: Christus ist präsent. Damit ist dem Opfer Silvesters das Moment der Versöhnung und Sühne eingeschrieben. Das Sühneopfer soll das Leiden in Erlösung und die in die Gesellschaft hereingebrochene „böartige Gewalt in Stabilität und Fruchtbarkeit“<sup>312</sup> verkehren. Dazu braucht Silvester die transzendente Hilfe seines Vorgängers Petrus. Der Papst kniet vor dem Altar zu Ehren des Apostels und erinnert diesen an die von Gott verliehene Fürbittefunktion (vgl. KC a V. 10551–10554). Sogleich erscheint der Apostel und übergibt ihm einen Schlüssel. So ist auch Petrus auf der Textebene real, präsent und sichtbar. In Analogie zu der Konstantin-Episode werden dadurch die Ebenen der irdischen Geschichte und der Heilsgeschichte miteinander verschränkt. So äußert Petrus:

*„Silvester, wârer gotes scalch,  
nû hâstû von gote den gewalt  
ze lösen und ze binden  
von suhten joch von sunden:  
swaz dû ûf der erde gebiuest, daz ist getân.  
nû aver dû mîn helfe der zuo wellest hân,  
nim disen sluzzel in dîne hant,  
dâ mit besliuz dû den vâlant [...]“* (KC a V. 10559–10566)

---

312 Girard 1999, S. 390.

Auf Erden besitzt Silvester qua seines Amtes die Gewalt zu lösen und zu binden. Um das Böse in dem *Descensus ad inferos* zu bannen, benötigt er jedoch einen Schlüssel, der nur durch die transzendente Macht des heiligen Petrus überbracht werden kann. Silvester macht sich auf den Weg zum Mendelberg. Er verfolgt den vor ihm fliehenden teuflischen Drachen und sperrt ihn im hintersten Teil der Höhle ein.

*„dû vil unrainer hunt!  
nû arnest dû hie zestunt  
swaz dû mennischen dehainem  
in der werlte ie getæet ze laide‘.* (KC a V. 10588–10591)

Die Verwünschung des Bösen macht deutlich, dass der Drache das Sühneopfer ist, das aus der Immanenz ausgeschlossen wird. Die Bannung des Bösen bis zum Jüngsten Tag zeitigt ihre Wirkung folgerichtig in der Erzählwelt. Hier verkehrt sich durch die Sühne des Drachen Unreinheit in Reinheit, Leid in Erlösung und Trauer in Freude. Der Drachenbann ist ein Versöhnungssopfer im Zeichen der heilsbringenden Freude und der Gemeinschaft zwischen dem irdischen Stellvertreter Gottes und dem obersten Schutzherren Gottvater:

*[...] lûte rief wîp und man,  
si sprâchen: ‚lop und êre  
muost dû hân iemer mêre‘.  
si lobeten mîn trehtîn,  
tanti patroni,  
daz si got sô rechante,  
daz er in ze hûs sante  
ain sô tiurlîchen lêrvære.  
des froweten sich iemer Rômære.* (KC a V. 10605–10613)

Im Unterschied zu den anderen Fassungen ist in **Konrads Silvester** zwischen dem ersten und zweiten Handlungsteil ein Übergang integriert. Dieser gut 350 Verse umfassende Abschnitt ist auf dem vorläufigen Höhepunkt der Machtentwicklung vor dem Eintreffen des mütterlichen Briefes eingefügt und reflektiert die Situation des Christentums aus Sicht Konstantins. Der Kaiser lässt seinen Thron in das neu errichtete Münster setzen, er lässt die Menschen aus der Stadt vor sich hintreten und hält Gericht (vgl. S V. 2080–2083). Konstantin ist mit dem Erreichten nicht zufrieden, da zu viele Menschen *in tiefes ungelouben pful* (S V. 2079) verharren und sich insbesondere „die Würdenträger der Stadt“<sup>313</sup> nicht freiwillig bekehrt haben. Felix Prautzsch stellt heraus, dass die gesamte Passage aus der Sicht Konstantins wie seiner Anhänger der Frage nachgeht, inwieweit die Konversion zum Christentum auf Freiwilligkeit oder auf Zwang beruhen soll respektive darf. Während die Menschenmenge den Kaiser implizit zu Gewaltmaßnahmen anzustacheln versucht – *swer Krist niht üeben wolte dâ, | daz im der*

313 Prautzsch 2021, S. 307.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

*keiser trüege sâ / vil offenliche vientschaft* (S V. 2281–2283) –, reagiert Konstantin deeskalierend. Da Gott niemanden zum Glauben zwingt (vgl. S V. 2342–2345), dürfe auch er die Menschen *nicht jagen [...] noch trîben* (S V. 2349), sondern nur *mit liebe [...] gebiten / daz si bekêren gerne sich* (S V. 2352f.).<sup>314</sup> Diese „zugestandene Freiheit in Glaubensdingen“ bleibt für Prautzsch „nicht ohne Widersprüche“, da „der kaiserliche Großmut [...] offenbar darauf [gründet], dass der Gegensatz zum Heidentum ein temporaler ist, dass also die Taufe nicht ewig abgelehnt werden wird, sondern Aussicht auf Bekehrung besteht“.<sup>315</sup> Bezieht man (auch hier wieder) die im Text deutlich werdende Herz- und Minnemetaphorik mit ein, ergibt sich ein konkreter inhaltlicher Grund für Konstantins Äußerungen.

So referiert der Kaiser einleitend über den gegenwärtigen Zustand des Glaubens und legt dabei eine Reflexionsleistung an den Tag, die auf der Metaebene die eigene Situation und Entwicklung vom Unglauben bis zur Bekehrung widerspiegelt und in eine grundlegende Forderung mündet:

*Wê den verschamten herzen  
die vür der sêle smerzen  
heilsames râtes niht engernt.  
daz si vil nützer lêre enbernt,  
daz kumt dâ von daz alle zît  
ir sin alsô verdecket lît  
mit trüeber ungewizzenheit  
daz diu vil hôhe tugent breit  
noch der wârheite schîn  
ze keiner hande zît dar in  
mac geliuhten noch gegân,  
dâ von hie werden ûf getân  
des klâren herzen ougen,  
daz offen unde tougen  
die wârheit künne wol gespehen.  
er sol an wîsen rât hie sehen  
unde an liehter künste glanz,  
alsô daz lûter unde ganz  
sîn geloube müge sîn.  
diu wâre minne sol dar in  
glesen unde schône komen [...].’ (S V. 2087–2107)*

Die Passage ist von zentraler Bedeutung für die Struktur und Thematik der Legende. Konstantin erkennt, dass der Unglauben aus einer trüben Unwissenheit resultiert. Durch diese liegt der Verstand (*sin*) des Menschen unter einem Schleier begraben, so dass die Augen des Herzens verstockt sind und das Tugendhafte keinen Weg hineinfindet. Damit beschreibt der Kaiser exakt die Situ-

---

<sup>314</sup> Vgl. ebd., S. 308.

<sup>315</sup> Ebd.

ation, der er selbst beim Anblick der wehklagenden Mütter ausgesetzt war. Im Nachgang wird somit auf der Metaebene der Handlung aufgezeigt, warum der Kaiser nicht zu einer adäquaten kognitiven Beurteilung der Situation fähig gewesen ist. Gleichzeitig transportieren die Worte Konstantins die Lösung und das Credo der gesamten Legende: Das Verkennen kann nur durch das Sehen der wahren Minne in das Erkennen der Wahrheit verkehrt werden. Minne meint hier nicht einfach eine Eingebung Gottes, sondern eine wechselseitige, über das Auge und Herz vermittelte Gemeinschaft mit Gott.

Versprachlicht wird diese Gemeinschaft durch die Beschreibung des lichtdurchlässigen Körpers. In dieser bildlichen Durchlässigkeit hat Sarina Tschachtli zu Recht ein spezifisches Erzählideal Konrads gesehen, das „in markanten Metaphoriken wie der Herztür und dem durchleuchteten Körper [ausgedrückt wird], die den Figuren eine hermeneutische Tiefe zuschreiben und zugleich den Text ästhetisieren“.<sup>316</sup> Jene hermeneutische Tiefe besteht für Tschachtli darin, dass die Figuren für eine Durchdringung durch das Transzendente geöffnet werden und die Legende damit „auf eine transzendente Wahrheit hin durchlässig [gemacht wird]“.<sup>317</sup>

Ich möchte an dieser Stelle darüber hinausgehend stark machen, dass die Herzmetaphorik in dieser, aber auch in anderen Legenden stets auf die übergeordnete Minnethematik verweist. Die Essenz der Textpassage (S V.2087–2107) besteht darin, dass der Begriff Minne ein Medium zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Einerseits wird das Vergangene im Gedenken Konstantins an den (eigenen) Unglauben vergegenwärtigt, andererseits fordert der Kaiser das Geschenk und die Gabe der Minne Gottes geradezu ein. Die weise und kluge Lehre (*wise[r] rât*, S V.2102) antizipiert die Rede Silvesters und den Sieg der Worte über die jüdische Glaubensgemeinschaft. Und auch der Glanz der herrlichen Künste (*liehter künste glanz*, S V.2103) scheint bereits auf das nachfolgende Wunder hinzudeuten und die Erweckung des toten Stieres zu neuem Leben vorwegzunehmen. Worte und Wunder stehen also von vornherein im Zeichen der Minne und damit auch im Zeichen der Wahrheit (*wâre minne*, S V.2106).

Da das Wort Minne bis zu diesem Punkt ein zentraler Marker der metalegendarischen Erzählstruktur ist, verwundert es zunächst, dass der Begriff im gesamten zweiten Handlungsteil nicht verwendet wird. Um den Blick für **die intentionale Besonderheit von Konrads Silvester** zu schärfen, ist es sinnvoll, die Silvesterlegende des *Passional* zum Vergleich heranzuziehen. Es ist zudem notwendig, sich auf die theologische Argumentation des Disputes einzulassen. Zuletzt hat Prautzsch noch einmal betont, dass diese „auch und gerade bei Konrad in ausführlicher Breite wiedergegeben wird und damit das narrativ Notwendige weit überschreitet“.<sup>318</sup> Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Funktion

316 Tschachtli 2021, S. 122.

317 Ebd., S. 119.

318 Prautzsch 2021, S. 323.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

des Disputes bei Konrad wie im *Passional* nicht lediglich allgemein „in der Darstellung christlichen Heilswissens für das Legendenpublikum“<sup>319</sup> zu suchen ist. Konkret besteht die Funktion darin, Wort und Tat zu vereinen, die Erneuerung des Bundes durch die Minnegemeinschaft und die paulinische Botschaft selbst anschaulich zu machen.

Eine der zentralen Szenen des Disputes bezieht sich (in allen Fassungen) auf die Vorstellung der Personeneinheit<sup>320</sup> des Gottmenschen. In der Version des *Passional* äußert der achte jüdische Meister Aroel Zweifel an der Mensch- und Fleischwerdung des vollkommenen Gottes. Silvester, dessen Herz und Verstand durch den heiligen Geist erleuchtet sind (vgl. P S. 80/V. 64–67), unterbricht Aroel und führt das Unverständnis des Juden auf dessen fehlendes Wissen um die Liebe zurück:

*„daz dir alsulche mere  
sint vremde und ouch swere  
zu verstêne in dinen sinnen  
und nicht macht gewinnen  
den rechten wec uf rechten strich,  
daz dunket mich nicht unmugetlich,  
wand du der liebe nicht enweist [...]“* (P S. 80/V. 69–75)

Wie alle Erklärungen Silvesters speist sich auch diese aus einer typologischen Deutung. Der jüdische Gelehrte weiß nicht um das Wesen der Liebe, da er nicht verstehen kann, dass das Wort der Schöpfung bereits der Sohn ist (*gotes wort, sin lieber sun / vor aller zit was geborn [...]*) (P S. 80/V. 80 f.) und das Wort im Zeichen der Liebe gleichzeitig Sinn von Welt und Wirklichkeit (*logos*) ist. Die Argumentation des Papstes ist also keineswegs rhetorischer, sondern stets hermeneutischer Natur.<sup>321</sup> Sie geht folglich von der Schöpfung sogleich zur zentralen Erlösungstat in der Fleischwerdung Gottes über und betont an dieser Stelle ausdrücklich den Wunsch Gottes, das menschliche Leiden zu erfahren.

*er wolde pine dulden.  
von disen selben schulden,  
als ich mich versinne,  
twanc in sin hohe minne  
nach des menschen kunne.  
uz riches himels wunne  
stiez si in in die menscheit,  
daran er ouch die martere leit [...]“* (P S. 81/V. 9–16)

---

319 Ebd.

320 Den Terminus entlehne ich vom Theologen Falk Wagner: Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer. In: Jörg Dierken und Christian Polke (Hrsg.): *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze von Falk Wagner*. Tübingen 2014 (Dogmatik in der Moderne 9), S. 505–528.

321 Vgl. Bleumer 2010, S. 256.

Die Menschwerdung Gottes steht im Zeichen der hohen Minne. Dabei ruft die Formulierung sogar die Vorstellung einer personifizierten Minne auf, die Gott zwingen und auf die Erde hinabstoßen kann. Die Macht der Liebe ist derart stark, dass der Höchste ihr entsprechen und das Mitleiden erfahren muss. Die Passage zeigt sehr deutlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Konrads Fassung auf. Konrad stellt zwar ebenfalls das freundschaftliche, in Liebe gestaltete Verhältnis zwischen Menschen und Christus heraus. Allerdings wird diese *vriuntschaft* nicht durch den mitleidenden Gott, sondern durch den Menschen Christus errungen, der Adams Sündhaftigkeit im Erleiden des Todes typologisch überwinden kann. Während Konrad letztlich die menschliche Leidens- und Liebesfähigkeit betont, setzt die *Passional*-Fassung Gott konsequent in Relation zum Gebot der Minne. In der Rede gegen den neunten Meister äußert der Papst mit Blick auf das Jüngste Gericht:

*den vrunden er sich zeigt  
da selbes mensche und got,  
nach der minne gebot,  
die got unde menscheit  
wiset in rechter einekeit.  
daz ist der hohesten vreude bant,  
als unser geloube macht erkant,  
den wir zu rechte uns han erkorn.* (P S. 82/V. 70–77)

Der menschgewordene Gott wird sich nach dem Gebot der Minne seinen Freunden offenbaren. Die Minne tritt auch hier als handelnde Macht auf, sie führt Gott und die Menschheit in rechtmäßige *einekeit*. Gemeint ist hier die Vereinigung und Einheit von Gott und Menschen im Bund (mit) der (übergeordneten) Minne. Die religiöse Liebe wird auf diese Weise zu einer vereinigenden und entgrenzenden Kraft stilisiert. Die Radikalität dieser Vorstellung zeigt sich darin, dass das Substantiv *einekeit* oder *einecheit* im hagiographischen Kontext meist die Dreifaltigkeit Gottes ausdrückt. Konrad verwendet das Wort in der Auseinandersetzung mit dem ersten jüdischen Meister: *ich einekeit betiutet, / mërunge wir enbiutet* (S V. 2955 f.); im Barlaam Rudolfs von Ems heißt es: *diu gotes drivalte einekeit* (351,33).<sup>322</sup>

Exemplarisch wird das Gebot der Minne durch Christus verkörpert, der qua seiner aufopferungsvollen Tat das ewige Leben erkaufte und das Schicksal des Menschen gewendet hat. Dies ist die zentrale Botschaft Silvesters in der Rede gegen den elften Meister:

*nach der minne gebot,  
die des bekentnisse git,  
Crist starb hie in der zit  
uf daz sin grimmiger tot  
ein ende were aller not [...].* (P S. 85/V. 14–18)

<sup>322</sup> Neben *einzigkeit*, *einheit*; *einigkeit* führt der Lexer die Bedeutungen *einsamkeit* und *alleinsein* auf. Lexer 1992, S. 36.

Die Einheit von Gott und Mensch im Bund der Minne wird also durch das Bekenntnis zum Ausdruck gebracht. Minne ist Bekenntnis; das Zeichen der Minne aber ist der Name Gottes. Hammer hat zu Recht darauf verwiesen, dass es bei dem zwölften und entscheidenden Duell in der *Passional*-Fassung um die Macht des Namens geht. Mit den Worten Zaras ist Silvester nicht würdig, *die vil groze heilikeit, / die an den namen ist geleit* (P S. 86/V. 90f.), zu durchdringen.<sup>323</sup> Die in der Tötung des Stieres zum Ausdruck kommende Vorstellung „einer unmittelbaren Wirkung des Wortes [...] findet ihren stärksten Ausdruck in der Magie, wo sie sich nicht zuletzt in der Formelhaftigkeit der Zaubersprüche niederschlägt.“<sup>324</sup> Der jüdische Meister Zara wird von Silvester in der Tat zunächst verwundert in die Nähe eines Zauberers oder Wunderpredigers gerückt (*eya, lieber, nu sich / wie du hast mit worten mich / bestricket in ein wunder*, P S. 86/V. 70–72), um sodann entzaubert zu werden. Es geht hierbei um „das für die Hagiographie typische Spannungsfeld von Wunder und Magie“.<sup>325</sup> Hinter der Magie Zaras aber wird das Judentum selbst greifbar: Zwar konnten Juden nach christlich-mittelalterlicher Vorstellung durchaus mit dem Teufel paktieren. Vor allem aber nimmt das Judentum eine zentrale Bedeutung für die christliche Identitätsbildung ein, da ihm der Glaube an die Auferstehung und das ewige Leben fehlt und dieser Mangel, so betont Paulus, gottgewollt ist.<sup>326</sup> Das finale Wunder ist daher ein Sieg des Lebens über den Tod. Mit Blick auf die Urkunde des Herzens arbeitet Urban Küsters eine paulinische Metaphorik heraus, welche die Essenz des Stierwunders auf den Punkt zu bringen scheint. Paulus stellt

der alttestamentlichen Gesetzesschrift mit ihren steinernen Tafeln eine spirituelle Urschrift des Geistes entgegen und befördert damit jene Trennung von lebendigmachendem Geist und tötendem Buchstaben, die er wenig später im gleichen Brief (2 Kor. 3,6) im Blick auf den neuen Bund des Geistes auch ausformuliert. Jenseits des kulturellen Zeichensystems Schrift sind Herz und Leib des Gläubigen selbst Urkunde und Brief Gottes.<sup>327</sup>

Während der durch Lesen erlernte Buchstabe Zaras tötet, entsteht der neue Bund des lebendigmachenden Geistes durch eine Urschrift: den in Silvesters Herz eingravierten Namen Gottes. Auf diese Weise erfüllt das Stierwunder *in dem namen Iesu Cristi* (P S. 89/V. 49) das, was zu Beginn verheißen wird:

---

323 Vgl. Hammer 2015, S. 418.

324 Ebd.

325 Ebd., S. 419.

326 Vgl. Prautzsch 2021, S. 313–318. Prautzsch kommt zu dem Schluss, dass „[d]ie theologische Auseinandersetzung [des Mittelalters] mit dem Judentum [...] erst einmal nicht die zeitgenössischen Juden [meint], sondern die historischen beziehungsweise typologischen der christlichen Apologetik. Deren Anfänge liegen im 2. und 3. Jahrhundert, also in der Zeit, in der sich das Christentum noch als Minderheit einer gleichgültig neutralen bis offen ablehnenden heidnischen Mehrheitsgesellschaft gegenübersteht.“ S. 318.

327 Küsters 2012, S. 322.

*in sines edelen herzen grunt  
was Cristes name so ergraben,  
daz er in lieb konde haben  
mit werken und mit worten,  
daz man in allen orten  
zu rechter not in zeigen sach.* (P S. 64/V. 70–75)

Diese spirituelle Gemeinschaft zwischen Silvester und Gott übergreift von Beginn an Worte und Taten und mit ihnen auch Immanenz und Transzendenz. Das finale Stierwunder ist damit zugleich auch ein Sieg im Namen der Minne über das bloße Namenszeichen der hebräischen Wort- und Gesetzesreligion. Somit wird hier exakt das veranschaulicht, was Paulus als Gesetz des Lebens und Abkehr vom reinen Buchstabenglauben eingefordert hat.<sup>328</sup>

Wie im *Passional* spielen Worte, Taten und der Name Gottes auch **bei Konrad** im letzten Duell eine zentrale Rolle. Wenn der von der „Apostasie seiner Glaubensgenossen erzürnt[e]“ Zambri nach der kultischen Tötung des Stieres nun „Taten statt Worte“ fordert und seinen vermeintlichen Sieg über Silvester mit der „Kraft von Taten gegenüber der mangelnden Evidenz von Worten“<sup>329</sup> begründet, kann er (in der Logik des Textes) aufgrund seiner Verstocktheit nicht wissen, dass Silvester im Namen des lebendigmachenden Geistes spricht und somit über Worte und Taten gleichermaßen gebieten kann.<sup>330</sup> Vor dem Stierwunder fordert Silvester dann auch die Offenbarung des Namens ein:

*der tac ist komen und diu zît  
daz din name üf erden  
goffenbæret werden  
mac vor den liuten allen.* (S V. 5078–5081)

Während Zambris geflüsterter Name als „Akt ‚zeichenloser‘ Gegenwartsbezo-genheit“ verstanden werden kann und „der Deutungsprozess [...] nicht über die Bezeichnung hinaus[führt]“,<sup>331</sup> hat das lautstarke Sprechen Silvesters im

328 Vgl. Hans Hübner: Art. ‚Dekalog III: Neues Testament‘. In: TRE 8 (1981), S. 415–418.

329 Prautzsch 2021, S. 332.

330 Für Zara, den Vertreter des Alten Bundes (im *Passional*), müssen „Worte im Blick auf die Gotteserkenntnis immer *zwivilliche* (P 86, 14) bleiben“. Ebd., S. 333. Dies gilt aber nicht für den Vertreter des Neuen Bundes, für den die Zeit gekommen ist, Worte und Taten zusammenzuführen.

331 Bendheim 2021, S. 97. Vgl. auch Susanne Baumgartner: Heiligkeit und Aura in Konrads von Würzburg *Silvester*. In: Ulrich Johannes Beil, Cornelia Herberichs und Marcus Sandl (Hrsg.): Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin. Zürich 2014 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 27), S. 117–134, hier S. 128f. Baumgartner arbeitet (im Rekurs auf Benjamin) Zambris auratische Strategien zur Legitimierung des falschen Wunders heraus und verweist auf das Überspringen hermeneutischer Prozesse sowie Formen der Entmedialisierung.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Namen Gottes einen zeitübergreifenden Verweischarakter. Es rekapituliert die Vergangenheit, indem es an die Kreuzigung erinnert (vgl. S V. 5093–5099) und den Stier *in Jēsu Kristes namen* (S V. 5093) auferstehen lässt. Es vollendet die Gegenwart und greift dem Ende und der eschatologischen Rettung voraus, indem es das einstmals wilde Geschöpf nun lammfromm *in deme namen sîn* (S V. 5101) leben lässt: *ân alle missewende* (S V. 5111), bis *ûf daz ende, I daz dir von Kriste geordent sî* (S V. 5112f.). Silvesters zeichenhafte Worte werden nun unmittelbar durch das Wunder bestätigt: *ûfstuont der ohse leides vrî* (S V. 5114). Sie werden vom Dichter nicht vermittelt – Konrad verzichtet hier auf Formulierungen wie *Nû disiu rede ein ende nam* (S V. 5041) o.Ä. –, sondern entfalten ihr Potenzial performativ und augenblicklich: In der raum- und zeitübergreifenden Gemeinschaft des Heiligen mit Gott muss das Zeichen nicht interpretiert werden.<sup>332</sup>

Das Wunder ist der Höhe- und Endpunkt der Handlung, und doch ist es in letzter Konsequenz lediglich eine Veranschaulichung dessen, was Silvester zuvor mit Worten bereits angekündigt hatte. Gegenüber dem elften Meister äußert er den Anspruch, mit seinen Worten nicht nur die gestellte Frage beantworten, sondern das Heil der ganzen Welt erschließen zu wollen: *ich sol gemeinliche noch / entsliezen al der werlte heil* (S V. 4360f.). Worte sind es dann natürlich auch, die jene durch den Text vermittelte Erschließung des Heils „in der Gegenwart des Legendenerzählers und seines Publikums“<sup>333</sup> erfahrbar machen und sie damit aktualisieren.

Die *Passional*-Fassung offenbart eine Erzählhaltung, die Gott möglichst nahbar darstellt und keine Gelegenheit auslässt, die intra- wie extradiegetische Gemeinschaft mit Gott im Bund der Minne zu pointieren. Dagegen ist das Christusbild bei Konrad komplexer. Zum einen erscheint der Messias durch die Herausstellung seiner menschlichen Erniedrigung und die typologische Engführung mit Adam nahbar:

*er leit ouch spot vil manicvalt  
durch die vuoge und den gelimpf  
daz von uns aller tiuvel schimpf  
mûg übersiget werden.  
er wart dar umbe ûferden  
genidert und gewachtet  
daz wir dort gemachet  
gewaltic wûrden unde hôch.  
daz man diu kleit im abe zôch,  
daz leit er ouch, als ich iu sage,  
durch daz der erste nacketage*

---

332 Anders Bendheim, die den durch das Wunder eingeforderten Interpretations- und Vermittlungsprozess in der doppelten Publikumseinbindung betont. Vgl. Bendheim 2021, S. 93 f.

333 Prautzsch 2021, S. 336.

*der von Adam uns erbet an,  
verdecket würde an mangem man  
der gerne tuot den willen sin. (S V. 4452–4465)*

Zum anderen und zugleich wird diese Relation der Nähe, die für den willigen Gläubigen spirituelle Wärme und Kleidung spendet, mit Blick auf das Jüngste Gericht durch eine abschreckende Wirkung ergänzt. Christus bleibt als Sohn der Bezugspunkt: Er wird dem Heiligen alles gewähren, den Menschen aber sowohl zornig als auch gerecht entlohnen:

*ze sines vater zeswen dort  
gewalteclichen sitzet er,  
dar umbe daz er dâ gewer  
die heilgen alles des si biten.  
er wil mit zornlichen siten  
ze jungest anz gerihte komen,  
dur daz er, als ich hân vernomen,  
geb iegellichem, der dâ stât,  
den lôn den er verdienet hât. (S V. 4512–4520)*

Diese spannungsgeladene Beschaffenheit einer gnädigen und zornigen, liebenden und rächenden göttlichen Macht könnte ein Leitmotiv der gesamten Legende sein. Gnade und Liebe Gottes werden über den Begriff Minne und die Gemeinschaft mit seinen Auserwählten Silvester und Konstantin verdeutlicht. Wie diesen alles gewährt wird, was sie in der Minne zu Gott erbitten, so wird den Heiligen beim Jüngsten Gericht durch den Fürbitter Christus alles gewährt werden. Dagegen tritt die göttliche Macht gegen ihre Feinde (wie in der *Kaiserchronik*) als rächende Instanz auf. So unerbittlich die Kraft Gottes gegenüber den Widersachern ist, so Schrecken erregend ist sie gegenüber der christlichen Gemeinde. Der vom Himmel kommende Lichtstrahl bei Konstantins Taufe ist so hell, *daz er die liute erschrahte / und in vil gar bedahte / ir antlitz unde ir ougen* (S V. 1837–1839). Das im Zeichen der Minne stehende Wunder der göttlichen Offenbarung ist für die Anwesenden ein Mysterium, das sowohl faszinierend als auch erschreckend ist.

Ähnliches gilt für das finale Stierwunder. Auch dieses ist durch ein mehrschichtiges Näheverhältnis geprägt. Die augenscheinliche, durch den Blick evozierte Nähe zwischen Silvester und der göttlichen Instanz (vgl. S V. 5058–5060) inkludiert das auf Silvester und Gott schauende (und diesen erkennende) intradiegetische Publikum. Bendheim schließt daraus sehr weitgreifend:

Der Vermittlungsprozess erscheint dabei als wiederholbarer Akt, der jedem daran Partizipierenden Teilhabe am Göttlichen gestattet; was Silvester exemplarisch im Wunder vorführt, soll letztlich für jeden möglich erscheinen.<sup>334</sup>

---

334 Bendheim 2021, S. 95 f.

Damit lässt sich der Bogen natürlich über die Diegese hinaus zur mittelalterlichen Gemeinschaft der Gläubigen spannen.<sup>335</sup> Dass das Zusammenspiel von intra- und extradiegetischer Ebene im legendarischen Erzählen bedeutsam ist, hat etwa Johannes Traulsen mit Blick auf das *Väterbuch* überzeugend herausgearbeitet. Und auch für das *Passional* und Konrads Legende(n) scheint mir zu gelten, dass die Erzählungen immer wieder

Zugangsmöglichkeiten für die Rezipienten [eröffnen], indem diese in den Paratexten angesprochen werden, der Text selbst teilweise familiarisiert wird und bestimmte Haltungen und Tugenden (*minne*, Demut) als über den Text hinausreichend inszeniert werden.<sup>336</sup>

Der Aspekt der Wiederholbarkeit des Vermittlungsprozesses trifft meines Erachtens jedoch stärker auf das *Passional* zu als auf Konrads Legende. In der Einzellegende scheint es mehr darum zu gehen, Gläubige und Juden auf den spirituellen Weg zu bringen und dabei stets den zornigen Gott (des Alten Bundes) präsent zu halten. Nachdem Silvester den Stier zum Leben erweckt hat, fallen die anwesenden Juden zu seinen Füßen und bitten ihn, sie vor Gottes Argwohn und Bestrafung zu schützen. Mit Mireille Schnyder gesprochen ist dieses „erschreckte Staunen, als leerer Moment einer Angstüberwältigung, Teil des Machtdiskurses und an Mündlichkeit und performative Präsenz gebunden“.<sup>337</sup> Gleichzeitig aber wird diese Leere durch etwas Neues gefüllt. So betont der Text, dass den Juden durch den Anblick des Wunders das Herz mit Tau benetzt worden ist und sie vom Geist (der Wahrheit) erleuchtet worden sind:

*si vielen alle bi der vrist  
ze vüezen dâ Silvestrô  
und bâten in gemeine dô  
daz er genâde in tæte  
und got von himel bæte  
daz in niht arges wûrre.  
an dem gelouben dÛrre  
ir herze was dâ vor gesîn,  
daz hæte in unser trehtîn  
mit sîme touwe erviuhtet;  
ez wart dâ schône erliuhtet  
mit sîme geiste reine. (S V.5132–5143)*

<sup>335</sup> Vgl. ebd., S. 97 f.

<sup>336</sup> Johannes Traulsen: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘. Berlin, Boston 2017 (Hermaea. Neue Folge 143), S. 247.

<sup>337</sup> Schnyder 2016, S. 171. Dazu passt auch die staunende Furcht der Heiden vor dem Baumwunder, das Martin mit Gottes Hilfe durch das Kreuzeszeichen wirkt (*gentiles stupere miraculo*, VM 13,9).

Die strukturellen Parallelen zur einleitenden Konstantin-Episode sind augenscheinlich. Der Akt des Erschreckens geht den anwesenden Juden so zu Herzen, dass die göttliche Gnade und die durch den Geist verkörperte Wahrheit in ihre Herzen hineinfließen können. Dieser Akt der doppelten Emanation verdeutlicht, dass Furcht, Liebe und Wahrheit hier zusammengedacht werden und eine Einheit darstellen. Diese Einheit wird durch den Namen Gottes und damit durch den *logos* selbst verkörpert.

### 3.3 Zusammenfassung

In der *Silvesterfassung der Kaiserchronik* wird ein stufenweise gestalteter christlicher Heilsweg dargestellt. Dabei besteht das besondere (typologische) Merkmal darin, dass sich die Struktur des ersten Handlungsteiles wiederholt und auf das Gesamtwerk hinausweist. So wie Konstantins Gesinnungswandel in der rituellen Taufe sanktioniert wird, wird die apostolische Botschaft der Liebe durch die rituelle Handreichung von Papst und Kaiser öffentlich sichtbar und in einem grundlegenden Gesetz institutionalisiert. Und schließlich ist Konstantins Rede am Ende des ersten Handlungsteiles eine Verlebendigung des Gesetzes im Zeichen des liebenden Wortes. Im zweiten Handlungsteil muss sich der *Ordo amoris* in einem Kreuzzug des Glaubens vor Gericht bewähren. Dabei wird das Wort in die Tat transformiert. Die Heilsordnung wird über die Taufe der Heiden nach dem Stierwunder und das eucharistische Sühneopfer des Drachenbanns sowie die Gründung einer zweiten *grundveste* (KC V. 10443) in der Welt entfaltet und ritualisiert. Auf diese Weise wird die Ordnung in das kirchliche Leben der Glaubensgemeinschaft integriert und für Andacht, Gedenken und Vergegenwärtigung geöffnet.<sup>338</sup>

Die besondere Struktur der Legende spiegelt sich in ihrer heilsgeschichtlichen Dimension wider. Konstantins Aufbruch aus Rom wird im Kontext eines sinnbildlichen religiösen Mangels zu einer notwendigen Bedingung, um das Heil auf Erden zu mehren. Wie bei dem Verzicht auf das magische Blutopfer oder wie bei Martins Mantelteilung offenbart die Szene ein sehr spezifisches Verständnis von *caritas*: In der Liebe (des Ausnahmemenschen) zum Nächsten ist immer auch die Liebe zu Gott und die Liebe zum Selbst inbegriffen. In diesem spezifischen Ineinandergreifen von Nächstenliebe, Gottesliebe und Selbstliebe ist die erkenntnisgeleitete Gründung Konstantinopels eine in die Heilsgeschichte gewendete Wiederholung und Steigerung der einleitenden Prüfung des heidnischen Kaisers. Ähnliches gilt für Silvester: Die Gefahr durch den heidnischen Kaiser wiederholt sich in und steigert sich zu einer Gefahr biblischen Ausmaßes. Die Gewalt des Drachen muss durch das rituelle Opfer beendet und in Freude verkehrt werden.

<sup>338</sup> Vgl. dazu auch Brall-Tuchel 2006, S. 221.

### 3 Erzählen von (männlicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Silvesterlegende

Genau diese Struktur einer ins Rituelle gewendeten Andacht und Gemeinschaft mit Gott wird auch im Kontext des Werkes deutlich. So fordert der sogenannte Binnenepilog das Gedenken und den Lobgesang für Silvester ein:

*swer daz liet vernomen habe,  
der sol einen pater noster singen  
in des hailigen gaistes minne:  
ze lobe sancte Silvester dem hailigen hêrren [...].* (KC a V. 10619–10622)

Die geistige Gemeinschaft zwischen Silvester und den Rezipienten wird durch die Minne des Heiligen Geistes verkörpert und durch den reziproken Liedcharakter unterstrichen. Während das freudebringende Lied eine musikalische Andacht und Antwort des Hörers einfordert, stellt der Text selbst das Gedenken an die Heilstat Silvesters in einen werkimmanenten typologischen Zusammenhang: Wenn Karl der Große bei seinem Feldzug gegen Rom auf dem Mendelberg, d. h. auf dem Bergrücken des unter ihm gebundenen Drachen, beim Anblick der Stadt drei Tage und Nächte Halt macht, um die göttliche Erlaubnis zum Weiterzug einzuholen, dann wird damit auf der Metaebene auch dem Sühneopfer gedacht.

*,wir muozen ê got flêgen,  
wir muozen daz urloup dâ ze im gewinnen:  
sô megen wir denne samfte ringen [...].'* (KC a V. 14582–14584)

Am nächsten Morgen verheißt Gottes Stimme die Ankunft des Schwaben Gerolt und den Sieg. Gott selbst fordert Karl auf, Rache über die Feinde ergehen zu lassen (vgl. KC a V. 14589–14596). Dieser weite typologische Bogen zeigt sehr eindrücklich, dass Sühne, Opfer, Rache und Gewalt wechselseitig aufeinander bezogen sind. Während Gewalt nach außen ein probates Mittel zur Verwirklichung der christlich-heilsgeschichtlichen Ordnung ist, so beruht der Ordo nach innen auf der Grundfeste eines Minnebundes mit Gott.

**Die Fassung des *Passional*** erzählt dagegen eine klassisch anmutende Legende. Es geht dem Erzähler nicht darum, das partnerschaftliche Element zwischen *sacerdotium* und *imperium* hervorzuheben und in seiner Struktur bis ins kleinste Detail sichtbar zu machen. Konstantin agiert denn auch nicht auf Augenhöhe, sondern ist seinem Lehrmeister Silvester in allen Punkten nachgeordnet. Symptomatisch dafür ist der Vorwurf der Heidenpriester, in dem sie die durch den Drachen ausgelöste Glaubenskrise mit dem Beginn von Konstantins Amtszeit verbinden. Der Kaiser verspricht den Priestern daraufhin Rat und wendet sich an Silvester (vgl. P S. 90/V. 54–64). Dessen Reaktion macht das Machtverhältnis deutlich und zeigt, für wen diese Aufgabe bestimmt ist:

*,herre min, la daz sin,  
ich wil gar den willen din  
volvuren an den sachen  
und disen bosen trachen  
in Cristes namen so binden,  
daz er muz erwinden  
von aller erge, die er hat'. (P S. 90/V. 66–72)*

In Glaubensfragen ist natürlich der Papst die höchste Autorität. Bezeichnend ist in dieser Situation jedoch die selbstverständliche Siegesgewissheit, mit der Silvester die finale Aufgabe in Angriff nimmt. Nachdem sich der Bund mit Gott in der *einekeit* der Minne vollzogen hat und der Stier im Namen Gottes, d.h. im Namen der Minne, zu neuem Leben erweckt worden ist, muss der Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte nun lediglich *in Cristes namen* zu Ende gebracht werden (*volvüeren*). Tatsächlich steht der Bann des Drachen ausdrücklich im Zeichen des Endes. Petrus ist hier nicht der Überbringer eines transzendenten Schlüssels. Er übermittelt Silvester ein spezifisch christliches Zeitverständnis, das die besondere Zeit zwischen Auferstehung (vgl. P S. 91/V. 7–21) und zweiter Wiederkehr Christi beschwört und die Gegenwart folglich als messianische Zeit auffasst:

*.[...] der selbe tugenderiche Crist  
uns hernider kumftec ist  
an der werlde endes zil,  
als er urteilen wil  
aller menschen sache;  
hie von du boser trache,  
du tuvel tuvelhafter bote,  
geboten si dir nu von gote,  
daz du niemanne schade sist,  
und alhie verborgen list  
biz uns derselbe tac kume,  
der dinen gewalt gar verdrume.’* (P S. 91/V. 22–33)

Die messianische Zeit hat die profane Zeit ergriffen. Folglich ist der Drache für Silvester und seine beiden Begleiter keine Gefahr. Während die anwesenden Zauberer vom Gestank fast getötet werden, kann der Heilsbringer dem seiner Kräfte beraubten Drachen (*wand er lac sunder krefte gar*, P S. 91/V. 70) den Mund zubinden und den Knoten mit dem Kreuzeszeichen versiegeln. Mit der Wiederholung der Worte des Apostels<sup>339</sup> und der rituellen Bindung wird der Drache und mit ihm der Teufel unschädlich gemacht und aus dem Einflussbereich des Irdischen getilgt. Hammer hat in diesem Zusammenhang auf die Macht der Credo-Formel verwiesen:

Sie ist heilsgeschichtlich und bildet (in der Folge) die Voraussetzung für das Wirken des Heiligen in der Heilsgeschichte. [So] [...] erweist sich auch hier die außerordentliche Qualität liturgischer Inserate, da diese Formel in einzigartiger Verdichtung den gesamten heilsgeschichtlichen Horizont zu eröffnen vermag, in dem der Heilige auf Erden zu wirken imstande ist.<sup>340</sup>

339 Petrus fordert Silvester auf, seine Worte zu wiederholen: *sprich alsulche wort zu im* (P S. 91/V. 5). Der Akt des Wiederholens der umfangreichen Worte (V. 7–33) bleibt im Text eine Leerstelle.

340 Hammer 2015, S. 425.

Die Worte des Petrus tragen tatsächlich den gesamten heilsgeschichtlichen Horizont in sich. Allerdings resultiert dieser Umstand weniger aus einer sprachmagischen Formelhaftigkeit als vielmehr aus der außerordentlichen Verdichtung eines zeitübergreifenden Heilswirkens im Namen der Minne. Wie in der *Kaiserchronik* ist auch hier das Gebot der Minne Anfang und Ende zugleich. So wird die Einheit Silvesters mit Gott im Bund der Minne von Beginn an narrativ gestaltet. Silvester vollbringt die Bekehrung Konstantins und die Wiedererweckung des Stieres durch den in ihm eingegrabenen Namen der Liebe Gottes. Diese räumlich inszenierte spirituelle Gemeinschaft kulminiert in ein die Zeit übergreifendes messianisches Ereignis, das die *communio sanctorum* bereits im Hier und Jetzt gegenwärtig werden lässt. Das Credo der Legende ist die heilige Minne Gottes und diese ist auch für die irdische Glaubensgemeinschaft bindend. So wie die Figuren Silvester und Konstantin Gott immer wieder *manen* und die Minne einfordern können, so fordert nun auch der Erzähler das extradiegetische Publikum zur gemeinschaftlichen Minne auf:

*ouch so mane ich uch darobe,  
daz ir daz hohste gotes gebot  
behaldet vlizeclich durch got.  
daz ist sin heilige minne;  
ir sult ouch aldarinne  
mit bruderlichen sinnen  
gar steteclich uch minnen,  
daz ist ein sulche sicherheit,  
die uch ane zwivel treit  
zu himele in erlichen siten. (P S.92/V.61–70)*

**In Konrads von Würzburg *Silvester*** fungiert der Begriff Minne als struktureller Marker, um die Weg- und Prozesshaftigkeit der Protagonisten und der Legende als solcher zu verdeutlichen. Minne und Wahrheit bilden eine Einheit, mit der das Wort Silvesters und damit indirekt auch die Dichtkunst Konrads als begnadet und geheiligt gerühmt werden. Der Weg zur Heiligkeit wird noch deutlicher als in den anderen Fassungen als Aufstieg im Namen der wahren Minne in Szene gesetzt und mit der zentralen Heilstat der Überwindung des Todes eingeführt. Durch diese stufenweise gestaltete Gemeinschaft mit Gott wird jedoch nicht gegen einen „Negativzustand drohenden Heilsverlusts“<sup>341</sup> anezählt. Da auch der zweite Handlungsteil unter der Prämisse der Einforderung der wahren (Herzens-)Minne steht – *diu wære minne sol dar in* (S V.2106) –, erschließt sich nicht, warum die von Köbele aus dem *Pantaleon* entlehnte Wendung *trûren stæren* als Negativformel programmatisch sein sollte.<sup>342</sup> Gleichwohl zeigt die Legende, dass der Sinn von Welt und Wirklichkeit über die *ratio* des gläubigen

341 Köbele 2012, S. 374.

342 Vgl. ebd. und vgl. Konrad von Würzburg: *Pantaleon*. 2. Auflage. Herausgegeben von Winfried Woesler. Tübingen 1974 (ATB 21), V.2147–2149.

Menschen hinausgeht und neben dem faszinierenden (*mysterium fascinans*) stets ein schreckliches und mitunter auch furchteinflößendes Element (*mysterium tremendum*) besitzt. Dabei erinnert das über die Punkte Wahrheit, Liebe, Schauer, Furcht und Erkennen gestaltete Konzept an die Liebesauffassung von Konrads Zeitgenossen Thomas von Aquin. Ich möchte im Folgenden abschließend eine Lesart mit Thomas wagen.<sup>343</sup>

Liebe geht in der Legende Konrads vom Wahren und Guten aus. Der Mensch ist dabei zunächst in der Rolle des passiven Empfängers: Konrants innere Bekehrung findet im Modus des passiven Erleidens statt. Der schauderhafte Schrecken geht ihm zu Herzen und bewegt sodann seinen Willen. Auch die christliche und jüdische Gemeinschaft erleidet den Anblick des Tauf- und Stierwunders. Dieser ist deshalb erschreckend, weil er über die *ratio* und die gesamte Schöpfung auf das Wahre und Gute hinausweist. Das passive Erleiden der Liebe wird von Konrad immer wieder mit der Emanation und der Herzensmetapher in Beziehung gesetzt. Da der Liebende in der Liebe durch das Geliebte vervollkommen wird, ist das Selbst immer inbegriffen. Folglich entwickelt sich die Liebe von Silvester und Konstantin schrittweise. Diese schrittweise Vertiefung der Liebe wird im Text über den Marker Minne und die spirituelle *communio* signalisiert. Da diese Form der vollkommenen Liebe sogar das Erkennen übersteigen kann,<sup>344</sup> lässt sich Silvesters Gottesliebe (*sîn herze ûf gotes minne bran*, S. V. 568) beim Gang in die Hölle scheinbar durch keine sprachlichen Vergleiche wiedergeben: Der Bann des Drachen muss bei Konrad eine Leerstelle bleiben.

Silvester ist der einzige Protagonist, der weder erschauert noch sichtbar leidet. Im ersten Handlungsteil wird die einzig heikle Stelle nicht auserzählt, im zweiten Teil spricht er mit der Zunge Gottes. Felix Prautzsch sieht Silvester folgerichtig als eine „in der Transzendenz verankert[e]“ Ausnahmestaltung, die aufgrund ihrer Exklusivität „zur Integrationsfigur gegenüber dem heidnischen Fremden werden [kann]“.<sup>345</sup> Sofern der „Modus des ‚Erschreckens‘“ mit der Initiation der Liebe in Zusammenhang steht, besitzt er folglich einen klaren Transzendenzbezug und ist nicht durch die „Uneinholbarkeit ‚reiner‘ Transzendenz“<sup>346</sup> gekennzeichnet. Das Erschrecken der Christen beim *falschen* Stierwunder muss denn

343 Es soll an dieser Stelle keine direkte Verbindung zu Thomas konstruiert werden. Ob es für Konrad möglich gewesen ist, dessen Schriften zu rezipieren, und ob diese im klerikalen Umfeld bereits kurz nach ihrer Entstehung kursierten, muss wohl hypothetisch bleiben. Vielleicht zeugen die Parallelen aber auch grundlegender davon, dass im Laufe des 13. Jahrhunderts in klerikalen wie laikalgebildeten Kreisen eine zunehmende Auseinandersetzung mit der aristotelischen Bildungstradition einsetzte.

344 Vgl. zur Liebesauffassung des Thomas von Aquin überblicksartig Casper 1973, S. 62.

345 Prautzsch 2021, S. 330.

346 Köbele 2012, S. 393.

auch von der Liebe und dem Erkennen der Liebe abgegrenzt werden. So wie Konstantin zu Beginn die Wahrheit aufgrund seines verschlossenen Herzens zunächst nicht erkennt, verkennen auch zahlreiche Christen die Situation aufgrund ihres törichtigen Verstandes (*blæder sin*, S V.4808). Den Christen fehlt es an der Festigkeit des Glaubens, ihre Liebe ist – mit Thomas gesprochen – noch nicht tief genug in Gott eingedrungen.<sup>347</sup>

Es ist sinnvoll, in der Legende mehrere Ebenen und Wertigkeiten zu unterscheiden: Erstens kommt der narrativen Ausgestaltung des Minnebundes zwischen Silvester, Konstantin und Gott exemplarhafte Qualität zu. Zweitens wird die Gemeinschaft der Christen auf der Textebene als fragil gezeichnet. Dies wird auch daran ersichtlich, dass die bekehrte Gemeinschaft der Juden naturgemäß den Zorn des alttestamentlichen Gottes fürchtet. Für die Gemeinschaft der Rezipienten kann drittens der Sinn von Welt und Wirklichkeit am ehesten über den *compassio*-Gedanken und das in der *imitatio Christi* vergegenwärtigte Leiden erfahrbar werden. Mit ihrem programmatischen Erleiden der Liebe weist Konrads Legende auf eine Frömmigkeitshaltung hin, die das Leiden Christi spirituell vertiefen und die damit verbundene Trauer gerade nicht stören will.<sup>348</sup> Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, dass der Text im Prolog *marter* und *tugent* (S V.22f.) an den auditiven Rezeptionsprozess und die didaktische Erbauung des *edel[en] herze* (S V.24) bindet.<sup>349</sup>

Im Vergleich zu den anderen Fassungen zeichnet sich Konrads *Silvester* durch ein ausgesprochen hohes Maß an sprachlicher und rhetorischer Versiertheit sowie Komplexität aus. Der größte Unterschied könnte jedoch darin liegen, dass Konrad den Disput im zweiten Handlungsteil nicht primär im Sinne von Rede und Gegenrede gestaltet, sondern die Redeform zur Gesprächsform erweitert. Die deutlich dialogischer orientierten Passagen versuchen immer wieder, den Status quo des Gesprächs festzuhalten und so den Nachvollzug zu erleichtern. Der vorsitzende Richter Konstantin greift an mehreren Stellen in das Gespräch ein. So gebietet er dem achten Meister Aroel zu schweigen, da dieser aus Dummheit oder Bosheit hinter den Stand des Gespräches zurückgehen und das Erreichte infrage stellen will (vgl. S V.3965–3986). Silvester zeigt sich dagegen als gesprächsbereiter, da überlegener Teilnehmer, wenn er etwa den siebten Meister Bonoim selbst zu einer Nachfrage ermutigt (vgl. S V.3663f.). Diese Szenen und die vermittelnde Funktion des Kaisers verdeutlichen das Bild einer emotionalen, an der (religiösen) ‚Logik‘ des fortlaufenden Gesprächs orientierten Dar-

---

347 Vgl. auch Schnyder 2016 und ihre Überlegungen zum erschreckten Staunen (*stupor*), S.171.

348 Diese Vorstellungen werden ab dem 14. Jahrhundert in der Christus- und Marienverehrung im Rahmen der *Imago pietatis* und *Mater Dolorosa* zentral und fließen in die bildende Kunst des Spätmittelalters ein.

349 Sabine Griese sieht in der ‚Gottfriedsche[n] Publikumsmetapher [...] ein[en] Hinweis auf das angezielte Publikum [...], das sowohl einen Liebesroman (*Tristan*) als auch Legenden lese.“ Griese 2013, S.62.

stellung. Ricarda Bauschke hat herausgestellt, dass Konrad nicht nur erfreuen (*delectare*), nützen (*prodesse*) und belehren (*docere*) will, sondern die Aufgabe des Redners darüber hinaus im Bewegen (*movere*) sieht:

In der Gerichtsrede meint dies die Persuasion, die Überzeugung des Auditoriums von der Schuld oder Unschuld des Angeklagten. Auf die Dichtkunst gemünzt verbirgt sich dahinter emotionale Einlassung, empathisches Miterleben des Erzählten.<sup>350</sup>

Zum einen geht es Konrad bei der literarischen Inszenierung seines Gerichtsgesprächs genau um dieses Miterleben.<sup>351</sup> Zum anderen öffnet sich in der Überzeugungskraft der Rede ein Blickfenster zur Vorbildlichkeit der eigenen Dichtkunst. Sarina Tschachtli hat diesen Fokus auf das Erzählen treffend als „für sich sprechen lassen“ der Taten des Heiligen<sup>352</sup> bezeichnet und die Herausforderung des Dichters als „ästhetische Aporie“:

Der Versuch, das gnadenvolle Sprechen eines Heiligen erfahrbar zu machen, also das eigene Sprechen auf die Rede eines anderen hin durchlässig zu machen, verlangt zugleich Schlichtheit in der Beschreibung und Exaltiertheit im Lob – und führt damit an die Grenze des Beschreibbaren.<sup>353</sup>

Damit reflektiert Konrad seine eigene Meisterschaft, an der sich künftige Dichter in der Nachahmung orientieren müssen. In diesem selbstbewussten Umgang mit der *materia* im Akt des Wiedererzählens und Wiederschöpfens besteht zweifellos die poetologische Innovationskraft Konrads.<sup>354</sup> Vielleicht kann man in der Tendenz zur Dialogform sowie der aristotelisch geprägten Minnedarstellung eine Hinwendung zur Psychologisierung und zur philosophischen Argumentation erkennen, welche die Grenzen des mittelalterlichen Literaturverständnisses und des legendarischen Erzählens berührt.

350 Bauschke 2013, S. 104.

351 Felix Prautzsch spricht genau das an, wenn er betont, dass die Gerichtsszene nicht „durch menschliche Gelehrsamkeit“, sondern durch die diskursiv verhandelte „geistliche[ ] Haltung“ der Christen gewonnen wird. Prautzsch 2021, S. 326.

352 Tschachtli 2021, S. 121.

353 Ebd.

354 Vgl. Bauschke 2013, S. 105 f.



## 4 Erzählen von (weiblicher) Vollendung: Erzählmodelle in der Margaretenlegende

Margareta mit dem Wurm,  
Barbara mit dem Turm,  
Katharina mit dem Radl,  
das sind die drei heiligen Madl.<sup>355</sup>

Margareta von Antiochien ist eine der wichtigsten und populärsten weiblichen Heiligen des Mittelalters.<sup>356</sup> Zusammen mit Barbara und Katharina bildet sie die Gruppe der Hauptjungfrauen (*virgines capitales*), zu der auch Dorothea und Christina gezählt werden können. Margarete ist eine prototypische Vertreterin der jungfräulichen Märtyrerin. Sie wird darüber hinaus zu den vierzehn Nothelfern gezählt und als Patronin des Nähr- und Gebärstandes verehrt. Diese spannungsreiche Kombination aus Jungfräulichkeit und Fruchtbarkeit dürfte maßgeblich für die Beliebtheit und Strahlkraft der Heiligen verantwortlich sein. Da sie der Legende nach von adeliger Abstammung ist, nach dem Bruch mit ihrer Familie jedoch in ärmlichen Verhältnissen lebt, bietet die Figur ein über die klösterliche Gemeinschaft hinausgehendes, ständeübergreifendes Identifikationspotenzial.<sup>357</sup>

Historisch ist die Heilige weder bezeugt noch ist eine Märtyrerakte überliefert. Die maßgebliche lateinische Vita des selbsternannten Gewährsmannes Theotimus – in der Forschung als Pseudo-Theotimus bezeichnet – stammt erst aus dem 10. Jahrhundert.<sup>358</sup> Sie ist die wichtigste Quelle für eine Vielzahl von

---

355 Der volkssprachliche Merkspruch bringt den Kampf der drei heiligen Jungfrauen gegen ihre Marter zum Ausdruck: Margareta ‚entkommt‘ dem Inneren des Lindwurms, Barbara dem heidnischen Gefängnis (Turm) und Katharina dem sie zerbrechenden Folterinstrument (Radl). Vgl. zur Geschichte der Verehrung Margaretas, Barbaras und Katharinas z. B. Joachim Schäfer: Art. ‚Drei Heilige Mädchen‘. In: Ökumenisches Heiligenlexikon. o. O. 2022. [https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Heilige\\_Maedchen.html](https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Heilige_Maedchen.html).

356 In der Forschung wird der Name Margareta (wie im Folgenden) durch das deutschsprachige Margarete wiedergegeben. Der Name leitet sich vom altgriechischen *margarites* (μαργαρίτης) ab und bedeutet: die Perle. Über das lateinische *margarita* gelangte der Name in den deutschen Sprachraum. Zu der *margarita*-Margarete-Metapher vgl. Friedrich Ohly: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977, S. 286 f.

357 Vgl. Feistner 1995, S. 91–116; vgl. Josef Johannes Schmid: Art. ‚Margareta‘. In: BBKL 18 (2001), Sp. 855–859; vgl. auch Karl Baus: Art. ‚Margareta, hl.‘ In: *ThK* 7 (1962), Sp. 19.

358 Vgl. Maria E. Müller: Die heilige Margarete, der Teufel und André Jolles. In: Nine Miedema, Angela Schrott und Monika Unzeitig (Hrsg.): Sprechen mit Gott. Redesenzen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 127–144, hier S. 133.

lateinischen wie volkssprachlichen Versionen und wurde im 15. Jahrhundert von Mombritius in das *Sanctuarium* aufgenommen.<sup>359</sup> Da der Margaretenkult bereits im 4. Jahrhundert in der Ostkirche (hier ist der gebräuchliche Name Marina) verbreitet war und ab dem 7. Jahrhundert auch im Westen populär wurde, ist ein frühes, verloren gegangenes Schriftzeugnis jedoch mehr als wahrscheinlich. Ob es sich dabei um eine ‚authentische‘ Märtyrerakte oder eine von Beginn an „aus Versatzstücken anderer Passionen montiert[e]“<sup>360</sup> Vita gehandelt hat, muss hypothetisch bleiben.<sup>361</sup> Vor allem aber verkennt die Trennung von historisch-verbürgter Quelle und nachträglich konstruierter Vita, „dass es schon in der frühchristlichen Märtyrerliteratur immer um die narrative Inszenierung und Deutung eines Geschehens geht.“<sup>362</sup> Für den jeweiligen ‚Erfolg‘ eines Heiligen und seine kultische Verehrung ist also das narrative Zusammenspiel von *histoire* und *discours* deutlich wichtiger als der Aspekt der Historizität.

Die Legende ist in der Zeit der Christenverfolgung verortet und erzählt von dem Martyrium Margaretes im altkirchlichen Patriarchat Antiochien.<sup>363</sup> Die Handlung setzt mit einer kurzen Schilderung von Kindheit und Jugend ein: Margarete, Tochter des Patriarchen Theodosius, wird von einer Amme christlich erzogen und beim Hüten der Schafe vom heidnischen Landesherrn Olibrius erblickt. Je nach Textfassung bringt dieser sogleich seinen Wunsch zum Ausdruck, das junge Mädchen zu ehelichen oder zur Konkubine zu nehmen. Da sich die *maget* der Aufforderung widersetzt und als Christin bekennt, wird sie vor Gericht verhört und anschließend gefoltert. Nach dieser ersten Folterung wird Margarete in den Kerker gesperrt. Der Aufenthalt dort unterbricht die Konfrontation mit Olibrius und führt die standhafte Bekennerin stattdessen in den Kampf gegen den Teufel in Drachengestalt. Die Auseinandersetzung mit dem Menschenfeind erfolgt

---

359 Boninus Mombritius: *Passio sanctae Margaritae virginis et martyris*. In: *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* 2. Paris 1910, Nachdruck Hildesheim, New York 1978, S. 190–196; vgl. Werner Williams-Krapp: Art. ‚Margareta von Antiochien‘. In: *VL* 5 (1985), Sp. 1239–1247.

360 Müller 2012, S. 133.

361 Das Martyrium des Bischofs Polykarp illustriert die Bedeutung des gemeinschaftlichen Lesens und Verlesens der *passio* für den frühchristlichen Kult. Es ist schwer vorstellbar, dass die Heiligenverehrung allein durch Mund-zu-Mund-Propaganda Verbreitung fand. Die schrittweise Literarisierung des Stoffes und die Briefform legen zudem die Vermutung nahe, dass die schriftliche Inszenierung der Viten für den frühen Kult mindestens so wichtig gewesen ist wie dogmatische Fragen nach der Authentizität des Berichteten.

362 Prautzsch 2021, S. 104.

363 Große Verfolgungswellen fanden in Antiochien zwischen 303 und 313 n. Chr. statt. Vgl. Robert Wace: *La vie de sainte Marguerite*. Edition, avec introduction et glossaire, par Hans-Erich Keller. *Commentaire des enluminures du ms. Troyes 1905* par Margaret A. Stones. Tübingen 1990 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 229), S. 6–8.

zumeist auf ausdrücklichen Wunsch der Märtyrerin; nach ihrem Sieg erblickt Margarete einen zweiten, gebundenen Teufel in Menschengestalt, der ihr bereitwillig über das Wirken des Bösen in der Welt Auskunft erteilt. Am nächsten Morgen werden Verhör und Folter fortgesetzt: Margarete wird verbrannt und anschließend ertränkt, doch göttliche Wunder verhindern ihren Tod. Die anwesende Menschenmenge bekehrt sich daraufhin zum Christentum und wird auf Geheiß des unnachgiebigen Herrschers getötet. Schließlich befiehlt Olibrius, Margarete enthaupten zu lassen. In ihrem letzten Gebet erbittet sie, nach ihrem Tod irdisches Heil wirken zu können. Das Ableben und somit die letztlich erfolgreiche Exekution der als Not- und Geburtshelferin stilisierten Mediatrix geht je nach Fassung mit weiteren Wundern einher.

Während bei der Silvesterlegende die prominente Fassung von Konrad heraussticht und bis heute zu einzelnen Untersuchungen anregt, wurden die Margaretenlegenden früh en bloc miteinander verglichen. Neben der Studie von Gerrit Gijsbertus van den Aniel aus dem Jahr 1933<sup>364</sup> ist hier vor allem die 1995 erschienene Habilitationsschrift von Edith Feistner zu nennen. Märtyrerlegenden sind für Feistner durch eine syntagmatische Basisstruktur geprägt. Dem von ihr herausgearbeiteten Basisnexus aus Verhör, Haft und Hinrichtung<sup>365</sup> entsprechend unterteilt sie die Margaretenlegenden auf der Ebene der *histoire* in die Segmente ‚Kindheit und Jugend‘ (Vorgeschichte), ‚Verhaftung und erste Konfrontation‘, ‚Verhör und erste Foltern‘, ‚Der zentrale Kerkeraufenthalt‘ und ‚Letzte Foltern und Tod‘. Während Feistners strukturalistisches Erzählmodell und insbesondere die typologische Unterscheidung in Märtyrer- und Bekennerlegenden in der Forschung als überholt gelten,<sup>366</sup> sind die interpretatorischen Befunde der Arbeit kaum hinterfragt worden – trotz des starren Analyserasters und obwohl „mitunter stärker Ergebnisse von Lektürearbeit präsentiert werden, anstatt diese selbst in den Vordergrund zu rücken.“<sup>367</sup>

So folgt noch Felix Prautzsch in seinem Dissertationskapitel zu Margarete sowohl bei der Auswahl der volkssprachlichen Einzellegenden als auch in Fragen der diskursiven Vermittlungsleistung in nahezu allen Punkten Feistners Argumentation.<sup>368</sup> Freilich werden ihre Befunde von Prautzsch stärker funktionalisiert und auf die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum ausgerichtet.<sup>369</sup> Während die Texte in der Spätantike primär zur christ-

---

364 Gerrit Gijsbertus van den Aniel: Die Margaretenlegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933.

365 Vgl. Feistner 1995, S. 26–33.

366 Vgl. dazu exemplarisch Koch und Weitbrecht 2019, S. 15.

367 Spicker 1999, S. 316.

368 Vgl. Prautzsch 2021, S. 127–132. Feistners abschließendem Werturteil folgend, lässt Prautzsch Hartwigs Fassung und die der anonymen ‚Marter‘ bei seiner Analyse außen vor.

369 Dazu betrachtet er zwei miteinander verschränkte Ebenen des Martyriums: „die Zeichenhaftigkeit des Geschehens, seine Performanz, und die Möglichkeiten zur

lichen Identitätsbildung beigetragen hätten, werde der Aspekt „der religiösen Selbstbehauptung gegenüber dem Heidentum“<sup>370</sup> im historisch gewachsenen christlichen Mittelalter in die Auseinandersetzung mit dem inneren Heidentum des Menschen transformiert. Auf diese Weise erschienen äußere Feinde immer auch als innere, so dass der Glaubenshaltung des Märtyrers stärkeres Gewicht zukomme und die spirituelle Dimension des Martyriums herausgestellt werde.<sup>371</sup> Prautzsch macht in diesem Zusammenhang vor allem zwei Punkte stark: Zum einen betont er mit Andreas Kraß die „paradoxe[] Logik der Inversion von Gegensätzen“, durch die im Martyrium „Schwäche zu Stärke, Schmerz zur Lust, Niederlage zum Sieg, Tod zum Leben“<sup>372</sup> gewandelt werden. Dank einer den Texten eigenen Überbietungslogik werde so „das Erleiden von Fremd-Gewalt zum freiwilligen Selbst-Opfer erklärt und beides in der höheren Gewalt Gottes transzendent ab[ge]sichert.“<sup>373</sup> Zum anderen hebt er die Bedeutung „geistliche[r] Tugenden“ heraus – „am Beispiel von Margareta etwa Glaubenstreue, Standhaftigkeit, Leidensfähigkeit und unerschütterliches Gottvertrauen.“<sup>374</sup>

Eine Verzahnung beider Punkte findet bei Prautzsch jedoch nur in Ansätzen statt – und genau hier möchte ich ansetzen: Neben dem Aspekt der Überbietung scheint der Vorgang einer nach innen gerichteten Annahme des Opfers in den Texten eine wichtige Rolle einzunehmen. Im Folgenden soll dieser Introversion des Opfers nachgespürt werden, um sie stärker mit der spirituellen Dimension der Texte zu verbinden. „Glaubenstreue, Standhaftigkeit, Leidensfähigkeit und unerschütterliches Gottvertrauen“ werden folglich nicht primär als geistliche Tugenden verstanden, sondern als eine auf Gott gerichtete Form der Spiritualität. Damit einhergehend zeigt sich in den Tugenden Margaretes nicht

---

diskursiven Glaubenskonfrontation, also der Vermittlung und Verhandlung von Glaubensinhalten, die es bietet.“ Ebd., S. 112. Das Zusammenspiel von Zeichen und Wort hat auch Maria E. Müller in ihrem 2012 erschienenen Aufsatz „Die heilige Margarete, der Teufel und André Jolles“ in den Blick genommen. Wenn gleich es Müller primär darum geht, Jolles' Vorstellung einer sich selbst schaffenden Sprachgebärde mit dem Performanzbegriff zu verbinden, betont sie die Vermittlungsleistung der Erzähler- und Figurenreden, die „im Unterschied zu den vorliterarischen Elementen historisierbaren Kriterien der Stilistik, Rhetorik und Poetik [unterliegen] und [...] als Scharnier [fungieren], das die Beweglichkeit der Legende zwischen Einfacher Form und Kunstform bewirkt.“ Müller 2012, S. 144.

370 Prautzsch 2021, S. 122.

371 Vgl. ebd., S. 122f.

372 Andreas Kraß: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Ders. und Thomas Frank (Hrsg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a.M. 2008, S. 143–168, hier S. 166.

373 Prautzsch 2021, S. 117.

374 Ebd., S. 123.

lediglich die „didaktisch-paränetische Funktion“<sup>375</sup> der volkssprachlichen Texte. Wichtiger als der Vermittlungsgestus scheint das in den Margaretenlegenden verhandelte Erzählmodell eines radikalen Minnebundes. Damit möchte ich an die Untersuchungen von Johannes Traulsen und Julia Weitbrecht anknüpfen, die mit ihren Beiträgen „Virginität und Lebensform“<sup>376</sup> sowie „Brautschaft und keusche Ehe“<sup>377</sup> dem legendarischen Erzählen jenseits der Typologien nachgegangen sind.<sup>378</sup> So stellt Weitbrecht einleitend heraus:

Legendarisches Erzählen entwirft vielfältige neue Formen der Vergemeinschaftung, die ein Leben im Verzicht auf Ehe und Reproduktion propagieren, dabei aber zugleich an weltlichen Beziehungsformen wie Verlobung und Ehe orientiert bleiben. Diese Modellierungen beruhen bei großer Variabilität auf einem paradoxen Verhältnis von Entsagung und Erfüllung, von Produktivität im Verzicht, das Paulinus von Nola auf die Formel einer *fructuosa castitas*, einer fruchtbaren Keuschheit, gebracht hat.<sup>379</sup>

Diese Fruchtbarkeit im Geiste bei gleichzeitiger Unfruchtbarkeit im Fleische<sup>380</sup> scheint mir eng mit der Vorstellung des Opferkultes und der Introversion des Opfers verbunden, kurz: mit der Entsagung. In diesem Sinne wird der freiwillige Verzicht auf die Ehe und weltliche Güter durch „ein spezifisches Näheverhältnis zu Christus“<sup>381</sup> (über)kompensiert. Diesem Näheverhältnis ist, so formulieren es Susanna Elm und Barbara Vinken aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, eine „besondere[] Art der Erkenntnis, der Liebe und des Begehrens“<sup>382</sup> eingeschrieben. Am Beispiel der mittelhochdeutschen Margaretenlegende soll gezeigt werden, wie sich diese besondere geistige *art* der Heiligen im Streben nach Vollkommenheit manifestiert und in der paradoxen Figur eines erzwungen-freiwilligen Martyriums, eines invertierten und introvertierten Opfers ihren Höhepunkt findet.

---

375 Ebd.

376 Traulsen 2019, S. 137–158.

377 Weitbrecht 2019, S. 159–182.

378 Zur Unterscheidung von Virginität und Keuschheit vgl. Traulsen 2019, S. 138.

379 Weitbrecht 2019, S. 159.

380 *Virginibus secundum carnem sterilitas infecunda, secundum spiritum fructuosa castitas adest.* (Jungfrauen sind unfruchtbar im Fleisch, aber im Geist ist die Keuschheit fruchtbar.) Pontius Meropius Paulinus: *Epistulae* – Briefe. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Matthias Skeb. Freiburg, Basel, Wien 1998 (Fontes Christiani 25/3), S. 928.

381 Weitbrecht 2019, S. 160.

382 Susanna Elm und Barbara Vinken: Braut Christi. Familienformen im Spiegel der *sponsa*. In: Dies. (Hrsg.): Familienformen in Europa im Spiegel der *sponsa*. Paderborn 2016, S. 7–23, hier S. 7.

Dazu werden mit der Wallersteinischen *Margarete*,<sup>383</sup> Wetzels von Bernau *Margarete*,<sup>384</sup> Hartwigs von dem Hage *Margarete*<sup>385</sup> und der anonymen Marter der heiligen *Margarete*<sup>386</sup> vier volkssprachliche Einzellegenden untersucht. Das konkrete Vorgehen ist dabei zwei Prämissen verpflichtet: Zum einen beruht die Untersuchung wie in den vorangegangenen Kapiteln auf dem Prinzip des „*close reading*“, d.h. ein[em] genaue[n], allen Bedeutungsnuancen und sprachlichen Effekten eines Textes nachspürende[n] Lesen“.<sup>387</sup> Zum anderen folgt die Untersuchung nicht der in der Forschung lange Zeit üblichen Einteilung in Handlungssegmente wie Vorgeschichte, Konfrontation, Verhör und erste Folter etc.<sup>388</sup> Durch die Gliederung in die Punkte ‚Die Ausgestaltung der Erzählwelt‘ (4.1), ‚Gottesliebe versus irdische Liebe‘ (4.2), ‚Christliche Opferbereitschaft versus heidnisches Opfer‘ (4.3) und ‚Das Metazeichen des Wunders und irdischer Fortschritt‘ (4.4) sollen innere Struktur und narrative Gestaltung der Erzählmodelle stärker herausgearbeitet sowie Parallelen und Divergenzen zwischen den Fassungen profiliert werden. In Punkt 4.5 werden die Ergebnisse noch einmal gebündelt und in einem letzten Schritt mit der Margaretenlegende des *Passional* verglichen. Mit der Fassung des *Legendars* wird ein Text untersucht, der zwar hinsichtlich Form und Vermittlungsgestus von den (hochmittelalterlichen) Einzellegenden abweicht, an dem spezifischen Erzählkern und den narrativen Verfahren der untersuchten Versionen jedoch durchaus partizipiert. Das Kapitel schließt mit allgemeinen Überlegungen zur diskursiven Vermittlung, die ich auf Basis der Analyse für jeden Text noch einmal kritisch betrachten möchte.

---

383 Karl Bartsch hielt fälschlicherweise Wetzels von Bernau für den Verfasser des Fragments: Wetzels [sic!] heilige Margarete. In: Germanistische Studien. Supplement zur Germania 1 (1872), S. 1–30. Künftig werden die Versangaben mit der Sigle WaM im Fließtext wiedergegeben.

384 van den Aniel 1933, S. 125–156. Die Versangaben werden künftig im Fließtext mit der Sigle WeM wiedergegeben.

385 Wolfgang Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition. Göppingen 1976 (GAG 193), S. 259–304. Versangaben werden künftig im Fließtext mit der Sigle HaM wiedergegeben.

386 Moriz Haupt: Die Marter der heiligen Margareta. In: ZfdA 1 (1841), S. 151–193. Haupt bietet die Legende in einem synoptischen Abdruck von handschriftlichem und rekonstruiertem Text. Aufgrund der nicht unerheblichen Zahl der von ihm vorgenommenen Eingriffe wird im Folgenden auf den Text des handschriftlichen Abdrucks zurückgegriffen. Die Schreibweise *js* wird mit *z* wiedergegeben; Versangaben werden mit der Sigle MM im Fließtext angegeben.

387 Peter Wenzel: Art. ‚New Criticism‘. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): Grundbegriffe der Literaturtheorie. Stuttgart, Weimar 2004 (Sammlung Metzler 347), S. 191–195, hier S. 192f.

388 Dieses Vorgehen hat erstmals van den Aniel in seiner vergleichenden Studie der Margaretenlegenden profiliert: Vgl. van den Aniel 1933, S. 16–103.

**Die Wallersteinische Margaretenlegende** ist lediglich unikal und fragmentarisch überliefert – die Handlung bricht bei der Schilderung der ersten Folter ab.<sup>389</sup> Einen entscheidenden Anhaltspunkt für die Datierung liefert die Nennung der Gönnerin Clementia von Zähringen. Edith Feistner resümiert:

Da die Herzogin wegen Erbstreitigkeiten nach dem Tod ihres Mannes Bertold V. von ihrem Schwager Egeno von Urach bzw. von dessen Sohn zwischen 1218 und 1235 gefangengehalten wurde, ist das Werk also entweder vor 1218 oder nach 1235 anzusetzen. Für beide Datierungen gibt es Argumente: Für die frühere spricht der rege literarische Betrieb am Zähringer Hof unter Bertold, für die spätere der tatsächlich suggestive Anspielungszusammenhang zwischen Margaretens Kerkerhaft in der Legende und der Kerkerhaft in Clementias Biographie, der freilich im Text selbst nicht aktualisiert ist und keineswegs unbedingt eine Voraussetzung dafür sein mußte, daß eine ohnehin so allgemein beliebte Heiligenlegende in die Volkssprache übersetzt wurde.<sup>390</sup>

Die Anrede Clementias als *diu edel herzoginne* (WaM V. 20) könnte darauf verweisen, dass die Gönnerin die Dichtung noch zu Lebzeiten Bertholds in Auftrag gegeben hat – zumindest sind eine zweite Heirat oder eine eigenständige Herrschaft nach 1235 nicht belegt. Auch der Umstand, dass auf dem Witwensitz der Herzogin in Burgdorf „schwerlich die Voraussetzungen für die Abfassung umfangreicher epischer Werke gegeben waren“,<sup>391</sup> spricht am ehesten für eine Datierung vor dem Jahr 1218.<sup>392</sup> **Wetzels Margaretenlegende** ist ebenfalls unikal, aber vollständig in der Konstanzer Handschrift überliefert und lässt sich auf eine Entstehungszeit um 1235 eingrenzen.<sup>393</sup> Den entscheidenden Anhalts-

---

389 Ihren Namen verdankt die Legende van den Anel, der das im Besitz des Freiherrn von Löffelholz in Wallerstein befindliche Fragment Wallersteiner Bruchstück nannte. Vgl. ebd., S. 8.

390 Feistner 1995, S. 92 f.

391 Joachim Bumke: Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300. München 1979, S. 239, vgl. ebd.

392 Für eine frühe Datierung hat sich neben Bumke auch Volker Mertens ausgesprochen: „Die Datierung nach 1235 hat eher weniger Wahrscheinlichkeit als eine frühere: da der Autor sie *diu edel herzoginne* (v. 20) nennt, ist die Abfassungszeit am ehesten noch in die Lebenszeit Bertholds zu setzen – daß Berthold selber kein frommer Mann gewesen sein soll, hindert nicht, seiner Frau geistliche Neigungen zuzusprechen.“ Volker Mertens: Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption. Zürich, München 1978 (MTU 67), S. 77. Edith Feistner hat Mertens irrtümlischerweise eine Spätdatierung unterstellt. Vgl. Feistner 1995, S. 93. Einen späten Entstehungszeitraum hat zuletzt auch Felix Prautzsch angenommen, wobei er die Argumente für eine Frühdatierung nicht anführt. Vgl. Prautzsch 2021, S. 129 f.

393 In der Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Sammelhandschrift des Konstanzer Stadtarchivs wird der Text zusammen mit Hartmanns *Gregorius* überliefert. Vgl. Edith Feistner: Art. ‚Wetzels von Bernau‘. In: <sup>2</sup>VL 10 (1999), Sp. 975–977, hier Sp. 975.

punkt und *terminus ante quem* für die Datierung stellt die Erwähnung Wetzels im *Alexander* Rudolfs von Ems dar.<sup>394</sup> Dort wird der Verfasser der *Margarete* im Dichterkatalog an prominenter Stelle genannt und als Freund sowie einflussreiches Vorbild stilisiert: *Sante Margarēten lebn / hât uns gefuoge vür gegeben / mîn vriunt her Wetzel*.<sup>395</sup> **Hartwigs Margarete** ist mit 1738 Versen die mit Abstand längste Legende der Fallstudie. Aufgrund seiner Sprache und seines Reimschemas wird der Text auf das Ende des 13. Jahrhunderts datiert.<sup>396</sup> Die **Marter der heiligen Margarete** nimmt unter den hier untersuchten Einzellegenden zunächst einen Sonderstatus ein. Der Text wurde (von Haupt und Vogt) aufgrund seiner Reimbindungen früh in die Zeit zwischen 1150 und 1200 datiert und gilt noch Feistner „als älteste, wengleich durch späte Überlieferung entstellte Margaretenlegende in deutscher Sprache“.<sup>397</sup> Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Erwähnung der heiligen Elisabeth von Thüringen (*fraw elspet*, MM V.83), die durch die frühe Datierung zur Interpolation eines Redaktors erklärt werden muss. Da „M. und Elisabeth auch andernorts zusammen genannt werden“,<sup>398</sup> plädiert Werner Williams-Krapp für eine Entstehung in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts – ein Vorschlag, dem ich mich anschließen möchte. Auch in Bezug auf ihre Quelle unterscheidet sich die ‚Marter‘ von den drei anderen Fassungen. So scheint der Text auf einer Variante des Pseudo-Theotimus zu basieren, die mit Motiven aus der älteren Rebdorf-Version (BHL 5308) vermischt ist.<sup>399</sup> Einigkeit besteht hingegen dahingehend, dass es sich bei der mit 762 Versen sehr kurzen Einzellegende um eine „schmucklose Version“<sup>400</sup> handelt, die „stilistisch und erzähltechnisch in der Tat ‚archaisch‘ anmutet.“<sup>401</sup>

„Die Reihenfolge, in der die Werke hier genannt sind und in der Folge miteinander verglichen werden, kann also [letztlich] keinen Anspruch auf chronologische Ordnung erheben.“<sup>402</sup> Aus praktischen Gründen bietet es sich jedoch an, den möglicherweise ältesten, Fragment gebliebenen Text der Wallersteinischen Version voranzustellen und die hinsichtlich ihrer Quelle abweichende ‚Marter‘ am Ende zu behandeln.

---

394 Zur relativen Chronologie von Rudolfs Werk vgl. Helmut Brackert: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968 (Germanische Bibliothek. Reihe 3: Untersuchungen und Einzeldarstellungen), S. 15–23.

395 Rudolf von Ems: *Alexander*. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Herausgegeben von Victor Junk. Leipzig 1928 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 272), Nachdruck Darmstadt 1970, V. 3259–3261.

396 Vgl. Feistner 1995, S. 93.

397 Ebd.

398 Williams-Krapp 1985, Sp. 1241.

399 Vgl. Feistner 1995, S. 94.

400 Williams-Krapp 1985, Sp. 1241.

401 Feistner 1995, S. 93.

402 Ebd., S. 93 f.

## 4.1 Die Ausgestaltung der Erzählwelt

**Die Wallersteinische Legende** beginnt mit einem ausführlichen, zweiteiligen Prolog: Im *prologus praeter rem* (WaM V. 1–72) stellt der konsequent in Ich-Form berichtende Verfasser den Beweggrund für seine Dichtung dar:

*Mîn herze ist leider sô verzaget  
daz mîn zunge selten saget  
diu mære diu von gote sint.  
ich bin gewesen dâ her ein kint,  
daz mich der mære baz gezam  
dâ von ich muot der welte nam  
dan dâ mit ich geschulde  
des wâren gotes hulde.  
muoz ich ze mînem teile  
ame jungsten urteile  
al der worte rede geben  
diu ich allez mîn leben  
durch müezikeit gesprochen hân,  
wie solz mir armen danne ergân?  
sô bin ich wætliche  
mir ze schedeliche  
gên der helle geheldet.* (WaM V. 1–17)

Der *revocatio*-Topos stellt das vormalige weltliche Dichten und Sprechen des Erzählers in einen kindlich-naiven, das eigene Seelenheil gefährdenden Zusammenhang. Die mit dem Widerruf einhergehende Forderung nach einer inneren *versio* ist typisch für geistliche Dichtung und weist Parallelen zur Exordialsentenz in Hartmanns von Aue *Gregorius* auf. Dort heißt es zu Beginn des Prologes:

*Mîn herze hât betwungen  
dicke mîne zungen  
daz si des vil gesprochen hât  
daz nâch der werlde lône stât:  
daz rieten im diu tumben jâr.<sup>403</sup>*

Interessanterweise bindet der Dichter die Furcht vor dem Jüngsten Gericht und die daraus resultierende Notwendigkeit einer Umkehr an mehrere aufeinander bezogene Faktoren: Den Anlass zu Hoffnung und Mut bildet das leuchtende Vorbild der Gönnerin *Clementia* von Zähringen, deren Bitte, *sant Margrêten buoche* [...] / *in tiuschez getihte* (WaM V. 24–26) zu übertragen, der Dichter *ûf drîer hande zuoversiht* (WaM V. 28) entsprechen will. Die grundlegende Zuversicht basiert

403 Hartmann von Aue: *Gregorius*. Herausgegeben von Hermann Paul, neu bearbeitet von Burkhart Wachinger. 16., unveränderte Auflage. Berlin, New York 2011 (ATB 2), V. 1–5.

auf dem Mittler Christus, dessen Inspiration, Beistand und Hilfe das gottgefällige Dichten überhaupt erst ermöglichen können:

*zem êrsten daz mir Crist dar zuo  
verlihe unde helfe tuo  
daz ich ez volbringe. (WaM V.29–31)<sup>404</sup>*

Die zweite *zuoversiht* betrifft die Bedeutung des (vollendeten) Werkes als solches: Zwar gibt der Verfasser vor, dass die Dichtung *mîniu tumbe wort* (V.38) nicht ungeschehen machen kann. Doch er erhofft sich natürlich, dass seine Worte am Jüngsten Tag auf die Waage gelegt werden und die heilige Margarete persönlich *mit ir vil schœnen liste* (WaM V.41) Gnade an ihm und seiner Auftraggeberin erwirken kann.

Neben der Fürsprache der Märtyrerin bittet der Erzähler auch um die Hilfe des heiligen Michael, *der dâ leit diu gewihte zuo* (WaM V.44). Dem Erzengel, der in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte Adam und Eva aus dem Paradies vertreibt und mit seinem lodernen Flammenschwert den Baum des Lebens bewacht (1. Mose 3,23f.), wird in der Offenbarung des Johannes am Ende aller Tage eine besondere Funktion zuteil: Michael ist es vorbehalten, die Toten zum Leben zu erwecken und ihre Seelen in Empfang zu nehmen. Er schützt die reine Frau, eine Verkörperung der Ekklesia, davor, vom Drachen verschlungen zu werden (Offenbarung 12,1–17) und leitet so den finalen Untergang des Menschenfeindes ein (Offenbarung 20,1–15). Damit versinnbildlicht Michael den Anfang und Ende übergreifenden Kampf gegen das Böse und den siegreichen, überzeitlichen Dienst für die Gemeinschaft Gottes. Darüber hinaus wird der Erzengel ab dem 12. Jahrhundert in Texten und Bildzeugnissen verstärkt mit dem Attribut der Ritterrüstung ausgestattet. Die militärische ‚Aufrüstung‘ verbindet die Vorstellungen von Heiligkeit, Helden- und Rittertum und prädestiniert die Figur als Vorkämpfer der *militia Christi*.<sup>405</sup> Genau hierin erweist sich auch die Funktion Margaretes: Durch ihren siegreichen Kampf gegen den Drachen wird die Protagonistin zu einer personifizierten Soldatin Christi und engelsgleichen Gestalt stilisiert. Margarete kommt beim Kampf gegen das Böse eine zentrale Funktion zu, weil sie in den Spuren Michaels die Sündhaftigkeit der Menschen erinnert und den Sieg über den Drachen präfiguriert. Elke Koch hat auf die Bedeutung des Eigennamens für die Heilsmittlerschaft innerhalb des legendarischen Erzählens im Allgemeinen verwiesen und am Beispiel des Mi-

404 Das starke Verb *verlihen* umfasst die Bedeutungen *verleihen, geben, schenken; darlegen; zugestehen* und evoziert damit die Vorstellung einer Gabe. Hennig 2014, S. 395.

405 Vgl. dazu grundlegend Wolfgang Haubrichs: Michael – Fürst der *militia caelestis* und Patron der Ritterschaft. In: Andreas Hammer und Stephanie Seidl (Hrsg.) in Verbindung mit Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Heidelberg 2010 (Beihefte zur GRM 42), S. 1–24.

chael im Speziellen die Besonderheiten eines figuralen Heiligenkultes herausgestellt, der ohne ‚irdischen‘ Namen und Biographie auskommen muss und daher besonders anknüpfungsfähig erscheint. Kochs abschließende Ausführung zielt auf die Funktion des Engels bei Jacobus, lässt sich jedoch auch auf andere legendarische Erzählungen wie die Wallersteiner Legende übertragen:

So leitet Jacobus dazu an, in Michaels Namen Heilsgeschichte und Himmels-sphäre, Eschatologie und erfahrbares Heil zu vergegenwärtigen, wie es in der Liturgie des Tages vorgesehen ist. Für diese Funktion sind episodische narrative Einheiten, wie sie die biblischen Passagen und Mirakel bilden, nicht nur hinreichend, sondern pragmatisch sinnvoller als eine chronologisch verknüpfende biographische Struktur.<sup>406</sup>

Die Fürbitte des Erzählers für das Seelenheil gipfelt in der Formulierung:

*wan ich ir bete wol gehüge  
die sie durch uns ze Criste bôt  
in ir mârterlichen nôt,  
daz der niht helfe lôs belibe  
swer ir marter buoch geschriben  
oder swer ez schriben hieze,  
daz in got geniezen lieze  
an allen sinen dingen.* (WaM V. 52–59)

Dabei verdeutlicht die poetologische Reflexion über das dichterische Wort und das Medium Schrift, dass die Geschichte der Heiligen und der Akt des Dichtens unmittelbar aufeinander bezogen sind: Zum einen ist die Darstellung Margaretes explizit an ihre leuchtende Weisheit und tätige Kunstfertigkeit (*liste*) gekoppelt, zum anderen werden Wort und Schrift des Dichters an die Begnadung, das Seelenheil und damit an die Überführung in Sinn, Kraft und Tat gebunden. So wie die Heilige ihr Leben den nachgeborenen Christen hingegeben hat und als Nothelferin Mittlerin des Heils ist, sind Dichter und Auftraggeberin als irdische Mittler in die Pflicht genommen, das Hoffnung spendende und nachahmungswürdige Exempel zu erinnern und zu verbreiten.<sup>407</sup>

<sup>406</sup> Elke Koch: Bedingungen und Elemente des Erzählens von jenseitiger Heilsmittlerschaft: Namenspraxis und Mirakelstruktur in Michael-Legenden. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 25–44, hier S. 44.

<sup>407</sup> Die Stelle weist Parallelen zu Reinbots von Durne *Georg* auf. Dort ruft der Dichter den Heiligen selbst an, „um die Gnade der Inspiration zu erbitten“ und seine Dichtung beginnen zu können. Kraß 2008, S. 148. Im Epilog wiederum werden die Rezipienten und allen voran die bereits zu Beginn christologisch überhöhten Auftraggeber der Gnade Gottes anempfohlen – sofern sie die Dichtung wertschätzen. Andreas Kraß resümiert: „Wer die Legende liebt und versteht, der fördert sein Seelenheil; wer sie aber so sehr liebt und so gut versteht, dass er sie hat dichten lassen, darf umso mehr auf die Gnade Gottes hoffen.“ S. 150.

Während der primäre Zweck des dichterischen Wortes auf das jenseitige Heil gerichtet ist, muss der Dichter die irdische Dimension seiner Zuversicht demonstrativ verschweigen. Die Hoffnung auf eine angemessene (finanzielle) Entlohnung

*muoz von mir sîn verswigen,  
ich hân sô dicke genigen  
ir vil milten hende,  
durch die ich nu genende  
an dîze selbe büechelin,  
daz ich des wil vil sicher sîn  
daz sie mich niht lâze  
verderben ûf der strâze. (WaM V. 61–68)*

Mit dieser dritten Zuversicht leitet der Dichter mit einem Bescheidenheitstosop – *swie klein dar zuo mîn künste sîn* (WaM V. 70) – zum *prologus ante rem* über (WaM V. 73–110), der die Situation zur Zeit des Frühchristentums exponiert und das Geschehen in die mittelalterliche Erzählgenwart überführt.

Die *rede* (WaM V. 71) des Erzählers setzt thematisch mit der Ausbreitung der Heiden ein, deren ureigene Aufgabe die Jagd auf Christen ist – *wan ez got verhenggen wolte* (WaM V. 80). Die Christenverfolgung wird dergestalt zu einer von Gott auferlegten Prüfung, welche die heiligen Märtyrer im Namen der Christen auf sich nehmen und infolge derer sie die Heiden durch ihre unbedingte Treue zu Gott bekehren müssen. Somit nimmt das Erstarken der Heiden im Heilsplan Gottes eine wichtige Funktion ein, wie es in der Geschichtstheologie des Orosius theoretisch reflektiert wird: Ihre Herrschaft und ihre Bekehrung erscheinen als Gottesurteil, das die Schwächung des Christentums in ein Symbol der Stärke und des Sieges überführen soll.<sup>408</sup> Dass dieser Kampf nicht der Vergangenheit angehört, sondern dauerhaft und gegenwärtig ist, verdeutlicht die vom Erzähler ausgeführte heidnische Motivation, die mit derjenigen der Märtyrer enggeführt wird:

*swer sich cristenliches namen  
niht enwolte beschamen,  
vil unlange der wart  
vor der marter gespart,  
wan sie woltenz dâ für hân,  
dô sie ie mê heten getân  
den cristen ze sêre,  
daz dâ von wüehse ir êre  
und daz sie dâ mit ir gote  
gar nâch sînem gebote  
dienten wol ze danke.  
.....*

408 Vgl. Hans-Werner Goetz: Die Geschichtstheologie des Orosius. Darmstadt 1980 (Impulse der Forschung 32), S. 126–130.

*für wâr daz sie ouch tâten:  
wan der got den sie hâten  
der hât noch hiute für guot  
swaz man ze übele getuot,  
und ist daz sîn stæter site,  
daz im gedienet ist dâ mite.* (WaM V.81–98)

Der Dichter beschreibt das Verhalten der Heiden und des heidnischen Gottes mit mittelalterlich-höfischen Termini: So wie der Heidengott böse Taten aus seiner *stæten* und damit überzeitlichen Gewohnheit (*sîte*) heraus einfordert, wird das Dienen der Heiden als Streben nach weltlichem Ansehen aufgefasst. Auf diese Weise werden weltliche *êre* und *dienest* problematisiert und das Heidentum der überzeitlichen Einflussphäre Satans angenähert. Der Perspektivwechsel ist ein rhetorischer Kunstgriff, um das Geschehen an die extradiegetische Erzählebene heranzuführen und gegenwärtiges negatives Verhalten mit unchristlichem Handeln gleichzusetzen. Das letzte Wort des Prologes aber haben die guten, vorbildlichen Taten der Märtyrer, die *den wec gein himelrîche* (WaM V.100) antreten und

*die in des lambes bluote rôt,  
daz umbe uns leit den bitterm tôt,  
ir wîzen stôle wuoschen sô  
daz sie ze himelrîche frô  
dem selben lambe nâch gânt  
dem sie hie sus gevolget hânt.* (WaM V.105–110)

Der Verweis auf die christologische Opfertat stilisiert die Märtyrer zu Nachfolgern des Gotteslammes, in dessen Blut die Heiligen ihre weiße Stola, d.h. ihr geistliches Leben waschen und so ihr irdisches Dasein frohen Mutes überwinden können. Während Rot einerseits Symbol des Opferblutes Christi und der Blutzengen, andererseits Farbe der feurigen Liebe und der Herrschaftsgewalt Gottes ist, spiegelt die Farbe Weiß Unschuld und Reinheit, aber auch Tod und Wiedergeburt wider. Damit symbolisiert sie die Teilhabe der Heiligen am ungebrochenen Licht der ewigen Wahrheit, Herrlichkeit und Verklärung.<sup>409</sup>

<sup>409</sup> In der Agneslegende der *Legenda aurea* werden Weiß und Rot auf den Bräutigam Christus bezogen: *et sic sponsus candidus et rubicundus ipsam sibi sponsam et martyrem consecravit.* – So weihte der weiße und rote Bräutigam sie sich zur Braut und Märtyrerin. *Legenda aurea* 2014 (I), S. 398; vgl. auch Weitbrecht 2019, S. 165; vgl. zur Farbensymbolik grundlegend Klaus Grubmüller: Art. ‚Farbensymbolik‘. In: RLW 1 (2007), S. 564–566; vgl. Ingrid Bennewitz und Andrea Schindler (Hrsg.): *Farbe im Mittelalter I. Materialität – Medialität – Semantik. Akten des 13. Symposiums des Mediävistenverbandes vom 1. bis 5. März 2009 in Bamberg.* Berlin 2011.

Auf diese Weise werden Leiden in Lieben, erlittene Gewalt in Herrschaftsgewalt transformiert und die Ebenen Immanenz und Transzendenz überblendet; zudem wird die Erzählwelt der Wallersteinischen Margaretenlegende durch das Aufgehen der irdischen in der jenseitigen Sphäre als Abfolge von Vorbild und Nachahmung konstituiert. In diesen Zusammenhang lässt sich auch der eingangs zitierte *revocatio*-Topos sinnstiftend verorten. Das rhetorische Stilmittel verweist hierbei weniger auf das individuelle ‚Schicksal‘ des Erzählers (oder eine autobiographische Wende) als vielmehr auf das exemplarische Streben des Menschen zu Gott. Während der Mensch auf der Ebene des Wollens durch das göttliche Vorbild befähigt ist, die *conversio* zu vollziehen, ist er auf der Ebene des Erreichens auf die Hilfe und Begnadung durch Gott und die Märtyrerin angewiesen. Das irdische Leben erscheint dergestalt als immerwährende Prüfung, die nur durch die einander bedingende menschliche und göttliche Tat ‚bestanden‘ werden kann.<sup>410</sup>

Diese im Prolog narrativ inszenierte Ausgestaltung der Erzählwelt erfährt ihren prägnantesten Ausdruck in der ersten Rede Margaretes vor ihrem Peiniger Olibrius. Auf dessen Frage *fröuwelin, sage mir, / bistu fri ode eigen?* (WaM V. 340f.) antwortet die vor Gericht Gestellte *unverzaget* (WaM V. 344):

*got hât an mich geleit  
zweier hande vrîheit.  
diu eine ist mich an geborn,  
die andern hân ich mir erkorn.  
von einer hân ich den gewin  
deich keines menschen eigen bin;  
von der andern ich hân  
daz ich den zwîvel niht bestân.  
wan dô ich got mir erkôs,  
die eigenschaft an mir verlôs  
der tiufel des eigeniu kint  
alle sündære sint.  
dick ist mir got gewesen bî  
und bin von abgoten frî.  
von disen dingen beiden  
kan mich nieman gescheiden.’ (WaM V. 345–360)*

Gott hat Margarete mit zwei Freiheiten ausgestattet und sie (erstens) als freien und (zweitens) als entscheidungsfähigen Menschen geboren. Die angeborene Freiheit bringt es mit sich, dass Margarete keinem Menschen noch einem irdi-

---

410 Zum Zusammenhang von *conversio* und *revocatio* im Minnesang vgl. Susanne Reichlin: Interferenzen und Asymmetrien. Zu einigen Kreuzliedstrophen Hartmanns und Reinmars. In: Susanne Köbele und Bruno Quast (Hrsg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 175–195, hier S. 191–194.

schen Richter untertan und eigen sein kann.<sup>411</sup> Freiheit zur Wahl verlangt nach einer Gegenwahl und so hat sich die Protagonistin in einem zweiten Akt der Freiheit Gott erwählt (*erkiesen*). Diese gegenseitige Freiheitstat evoziert die Vorstellung eines unbedingten und grundlegenden Treuebundes, der die Heilige in die Lage versetzt, dem Zweifel standzuhalten und der teuflischen Versuchung der Sünde zu widerstehen. Es ist in diesem Zusammenhang zu überlegen, ob sich der Bund nicht in einem umfassenderen Sinn als Akt der religiösen Liebe deuten lässt: Demnach wäre die erwählende Liebe Gottes der freie Grundakt, auf den Margarete in freier Gegenliebe erkennend und zustimmend antwortete.

Dass es im Kontext der *sponsa* um Dreiecksbeziehungen, Formen von Erwählung und Autonomie geht, hat Julia Weitbrecht an dem einflussreichen spätantiken Erzählmodell der *Passio Agnetis* gezeigt. Wie Agnes tritt Margarete „nicht als Verzichtende auf, sondern als Frau, die ‚bereits vergeben‘ ist“. Dabei agiert sie dezidiert selbstbewusst, hebt allerdings nicht wie Agnes ihren „sozialen und ökonomischen Status“,<sup>412</sup> sondern die Grundbedingung ihres existenziellen Daseins hervor. Vielleicht lässt sich auch die erste, grundlegende Zuversicht des Dichters als Ringen um Autonomie und spirituelle Nähe zu Gott verstehen. Zwar ist auch hier nicht explizit von der Liebe Gottes die Rede. Doch der Akt des Dichtens lässt sich zumindest implizit als ‚Antwort‘ auf die Erlösungstat deuten. In diesem Sinne gründeten Hoffnung und Zuversicht des Dichters auf der liebenden Tat Gottes bzw. Christi, auf dessen stellvertretende Erlösung die menschliche Tat in Treue und Gegenliebe antworten kann.

Menschliche Entscheidungsfähigkeit und die Vorstellung des Lebens als Prüfung sind auch für **Wetzels Margaretenlegende** essenziell. Im Unterschied zur Wallersteiner Version beginnt der *prologus praeter rem* (WeMV. I–55) mit einer sentenzhaften didaktischen Belehrung, welche die theologischen Rahmenbedingungen der Erzählwelt absteckt und vorbildhaftes Verhalten von negativem abhebt:

*Wess muotte ze ganczer tugent ste,  
der höre vnd merke dester me,  
wa man icht guotter dinge sage.  
sehe dz er nit daran verzage  
er antuot das beste wa er muge,*

411 Der Pseudo-Theotimus nennt Olibrius *praefectus* (Mombritus 1978, S. 191–196). Die allgemeine Bedeutung des Wortes ist ‚Vorsteher‘, ‚Aufseher‘ oder ‚Befehlshaber‘, außerhalb des römischen Staates kann auch ‚Statthalter‘, ‚Landvogt‘ oder ‚Burggraf‘ gemeint sein. Die Übersetzung *rihter* greift zwar den Herrschafts- und Regierungsaspekt auf, stellt aber stärker als das Lateinische den Aspekt des zu Gericht Sitzens heraus. Dadurch wird Olibrius zum einen zum weltlichen Gegenspieler des Ewigen Richters stilisiert, werden Immanenz und Transzendenz antithetisch gegenübergestellt. Zum anderen greift der Aspekt die den Juden zugesprochene Schuld an der Kreuzigung Christi auf.

412 Weitbrecht 2019, S. 163, vgl. ebd.

*behüte sich vor valscher luge,  
vor hasse vnd och vor nide;  
vntrüw er och gar vermide,  
hacz, herhait vnde spott,  
so minnet in v̄nser herre gott  
vnd all die welt besunder.* (WeM V. 1–11)

Die Geschichte richtet sich an den tugendhaften, verständigen und vor allem lernwilligen Rezipienten. Tugendhaftes Verhalten und eine unverzagte Lebensweise werden so zu einer Grundbedingung, um die Liebe Gottes und der Welt gewinnen zu können. Die Minne Gottes erscheint hier einleitend als etwas, das nicht per se verfügbar und vorhanden ist, sondern durch stete Mühen erworben werden muss. Im Unterschied zur Wallersteinischen Margaretenlegende nimmt Wetzels im Prolog nicht auf Christus und die Erlösungstat, sondern auf den Sündenfall Adams und Evas und die durch diesen in die Welt gekommene *gross arbeit* (WeM V. 32) Bezug. Die Ursünde bildet dergestalt den Fixpunkt, um gegenwärtige sündige Taten mit dem Ungehorsam der ersten paradisischen Menschen gleichzusetzen und gleichzeitig ihre Gottvergessenheit mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu kontrastieren:

*es ist ain michel wunder  
dz wir so rechte arkennt dz,  
wie gar Adam gottes vergass  
do er in v̄ber horte  
vnd sin gebotte zestorte  
do er von Efen schulde  
ferworchte gottes hulde;  
won er von ir rautte kam  
dz er ward vngehorsam.  
des sölent wir gedenken:  
so wir die sele senkent  
mit täglicher sünde  
in dz abgründe,  
so sind wir vngehorsam  
rechte alz Efa vnd alz Adam,  
do sy der schlang verriet  
vnd vss dem paradis schied.  
wie gar sy gottes vergassent  
do sy dz obez assent!* (WeM V. 12–30)

Das große Wunder liegt in der Gabe des Menschen begründet, der Gottvergessenheit Adams und Evas die Reflexionsfähigkeit und das Erkennen des richtigen Weges entgegenzusetzen. Im Gedenken an die Ursünde des Menschen und die Vertreibung aus dem Paradies ist somit das Vermögen angelegt, das eigene Seelenheil zu erlangen. Während Adam und Eva vom verbotenen Obst aßen und aus dem Gottesreich verstoßen wurden, kann sich der folgsame Mensch,

um im sprachlichen Bild zu bleiben, von Gott nähren und das ewige Reich (der Erkenntnis) erschließen.

*Nun laussent wir vns dz zämen  
dz wir nit bild von in nement!  
wir süllent gehorsam sin gott  
vnd gern halten sin gebott;  
dz frumet vns ewenklich  
ze dem ewigen rich. (WeM V. 33–38)*

Anstatt sich Adam und Eva zum Vorbild zu nehmen, soll sich die aus Erzählinstanz und Publikum bestehende Gemeinschaft der Gläubigen mit *ernst vnde fliss* (WeM V. 40) und mit sehnsüchtigem Herzen dem wahren, dreifaltigen Gott hingeben.

*So raut aber ich sunder spott  
dz üwer hercze gerende sy  
an die vil herren namen dry,  
die ze ainer waren gotthait  
gelobet alle Cristenhait. (WeM V. 42–46)*

Während der erste Teil des Prologes konsequent die Wir-Form bemüht und die theologischen Prämissen auf allgemeingültiger, didaktischer Ebene ‚neben‘ der eigentlichen Handlung verhandelt, führt der *prologus ante rem* (WeM V. 56–102) den selbstbewussten Dichter in Ich-Form ein. So wie *ainem sinne, dem andern muot, / dem dritten kunst, dem vierden guott, / dem fünfften richer sälden hord* (WeM V. 69–71) nach göttlicher Wahl verliehen worden sind, verfügt auch der Erzähler über gottgegebene Fähigkeiten. Diese sind freilich sprachlicher Natur und nach eigener Aussage des Dichters zutiefst begrenzt (vgl. WeM V. 73–79). Der Bescheidenheitstopos geht (wie in der Wallersteiner Fassung) mit einer *re-vocatio* einher: Während er sich in früherer Zeit für das eitle Wort der weltlichen Aventure und damit für die Lüge entschieden hat (vgl. WeM V. 80–83), fällt seine Wahl nun auf die wahre Rede:

*sid ich nun han ir baiden wal,  
so wil ich luqi stören.  
ob ir es geruochen hören  
so tuo ich û mit wortten kund  
ain rede, geware vncz an den grund. (WeM V. 84–88)*

Bezeichnend ist hier zum einen die Betonung der Wahlfreiheit, mit welcher der Erzähler sein persönliches Anliegen einer gottgefälligen Dichtung begründet und damit den richtigen vom falschen Weg abhebt. Zum anderen zeugen die Worte des Dichters von einem unbedingten Anspruch: Sie wollen im tiefsten Wortsinne wahr und wahrhaftig sein und werden verlautbart, um Gott das eigene Seelenheil anzuempfehlen und die Nothelferin und Botin Margarete als Königin der Märtyrer lobzupreisen:

*Die [rede] nam in sinen schowe  
Weczal von Bernowe  
vnd wil sy berüffen vmb das,  
das ir üme wünschent dester bas  
der sele haile hin ze gotte.  
wünschent och dz üwer botte  
der raine maget süsse  
ze gott wesen müsse,  
der lebñ ich hie künden wil  
ze recht vncz an ir endes zil.  
won derselben rainen maget  
hatt mit ir martter hie bejaget,  
die sy durch gottes huld laid,  
dz sy ze himel dü crone trait.* (WeM V. 89–102)

Die Nähe zum Prolog in Hartmanns von Aue *Der arme Heinrich* ist augenfällig.<sup>413</sup> Während es dort primär um die Inszenierung von (neuartiger) Gelehrsamkeit geht, geht es bei Wetzal um die Inszenierung von Wahrheit. Auf der Metaebene des Textes werden Wort und Schrift nämlich an die göttliche Wahrheit und die theologische Vorstellung des *logos* herangeführt. So wie der *logos* Christus als ein von Gott erschaffenes Werkzeug fungiert, das selbst Gott und Welt ist, fühlt sich der Dichter dazu auserkoren (*beruofen*), Gottes Sinn, Kraft und Tat durch seine Dichtung zu formen und zu verbreiten. Auf diese Weise stilisiert Wetzal sich zum Sprachrohr Gottes und sein Werk zum göttlich inspirierten Wort. Hinter dem Bescheidenheitsgestus des Dichters verbirgt sich also eine zutiefst selbstbewusste theologische Sinnstruktur, der durchaus ein religiöses Risiko bzw. eine riskante Erzählstrategie inhärent ist.

Die im Prolog angelegte Bedeutung menschlicher Wahlfreiheit wird in der einleitenden Schilderung Margaretes aufgegriffen. Dass die in eine heidnische Familie geborene Protagonistin von Gott qua Geburt erwählt worden ist und auf die erwählende göttliche Liebe mit menschlicher Gegenliebe antwortet, macht der Text von Beginn an deutlich:

*Do sy was kume tages alt  
do wontent nahen ir herczen bi  
die herren gottes namen drÿ.  
von den ward sy enzündet*

413 Dort lautet der Beginn: *Ein ritter sô gelêret was / daz er an den buochen las / swaz er dar an geschriben vant: / der was Hartman genant, / dienstman was er zOuwe. / er nam im manige schouwe / an mislichen buochen: [...] und swer nâch sinem libe / si hære sagen ode lese, / daz er im bittende wese / der sêle heiles hin ze gote.* Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Herausgegeben von Hermann Paul, neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 18., unveränderte Auflage. Berlin, New York 2010 (ATB 3), V. 1–7, 22–25.

*alz dû geschriff vns kûndet,  
so dz ir hercze sunder stritt  
nach gottes minne ze aller zitt  
bran sam des füres flam. (WeM V. 130–137)*

Herz- und Liebesmetaphorik erinnern stark an Konrads Beschreibung von Silvester und Alexius. Hier wie dort ist die gleich einer Flamme brennende Liebe Ausdruck der inneren Haltung und der beständigen Gedanken, welche die Figuren jederzeit an respektive auf Gott richten. Interessanterweise spannt der Text bei der Beschreibung von Margaretes Auserwähltheit noch einmal den Bogen zu einer didaktischen Sentenz, welche die Entscheidungsfreiheit des Menschen anhand des Gegensatzpaares *vestes hercze* – *schwaches hercze* exemplifiziert:

*sy kond alwegen dien tiefeln wider stritten  
der mengen man verlaitet hatt  
vnd sûnder ist aller missetaut.  
gen der muotes veste  
ez kunde nicht gebesten  
des tiefelz lere vnd och sin rautt,  
wen wer ain vestes hercze haut  
der enthebt sich der dinge wol  
der sich dehaïn man enthaben sol.  
dz tuot ain schwaches hercze nicht:  
wa das den vesten muot arsicht  
den || laut es sich licht vberkomen,  
das hand ir offte wol vernomen. (WeM V. 149–161)*

Während sich das schwache Herz leicht bezwingen lässt (*überkomen*), kann sich das feste, starke Herz dem Bösen enthalten (*entheben*). Die antithetische Metapher des Herzens macht den Körper des Menschen durchlässig. Sie lenkt den Blick auf das Innenleben und hebt so Hingabe und Liebe zur göttlichen Schöpfung von Wankelmut und Vergänglichkeit ab. Das feste Herz ist folglich Symbol der Liebesfähigkeit des Menschen, die sich in der Ausnahmegehalt vollkommen erfüllt. Während Margarete mehr ist als nur ein Mensch und dem Bösen durch ihre beispielhafte Minne zu Gott widerstehen kann, ist der gewöhnliche Mensch zwischen Gut und Böse angesiedelt. Bevor der Text die Konfrontation zwischen Margarete und Olibrius beschreibt, nimmt er die im Prolog angelegte Zwiespältigkeit des Menschen noch einmal auf, um sie mit dem *vanitas*-Gedanken sowie der Vorbildhaftigkeit der Heiligen engzuführen:

*wan wir sind mit listen  
alle haiden vnd cristen  
alz wir wol beschaident!  
wir sind togen haiden  
vnd offentlich cristen gar!  
der sele tuond wir klaine war;  
maget des libes werden rautt,*

*wir ne ruochent wie es der sele gaut.  
dz ist ain jämerlichû nott  
alz vns ie begriffet der tod,  
vnd beginet vns mit trûwen  
erst vnsere sünde rûwen  
vnd vnsere grossen missetaut.  
O wol ûm ward, wer denne haut  
geworben alz dû raine maget  
die sich dem tûfel hatt entsaget  
vnd allen sinen werken. (WeM V. 179–195)*

Verglichen mit dem Vergänglichkeitsstos in Hartmanns *Der arme Heinrich* geht die Passage Wetzels über die Feststellung hinaus, *daz wir in dem tôde sweben / so wir aller beste waenen leben.*<sup>414</sup> So ist das *vanitas*-Motiv in der Legende in die Aufhebung der starren Differenz zwischen Heiden und Christen eingebettet. Das heimliche Weiterleben heidnischer Gesinnung verdeutlicht die Notwendigkeit einer umfassenden inneren Hinwendung zum christlichen Leben, die mehr sein soll als ein öffentliches (Lippen-)Bekenntnis. Damit gelingt es dem Dichter noch stärker als in der Wallersteiner Version, die Gefahren des Heidentums aus der Spätantike in die mittelalterliche Lebenswelt zu transferieren. Heidnische Gesinnung erschöpft sich bei Wetzels nicht in negativen Taten, sie erscheint in einem umfassenderen Sinn als ambivalente innere Haltung des Menschen, der stets aufs Neue zwischen Gut und Böse entscheiden – und dabei seine Sterblichkeit und das Seelenheil allzeit in den Blick nehmen muss.<sup>415</sup>

**Hartwig** stellt seiner *Margarete* keinen eigentlichen Prolog voran. In markantem Gegensatz zu Wetzels und dem Verfasser der Wallersteiner Legende tritt der Dichter nahezu vollständig hinter die *materia* zurück. Ihr Profil gewinnt die Legende folglich nicht durch literarische Selbstreflexivität, sondern durch eigene Akzente der einleitenden theologischen Verortung.<sup>416</sup> Der Text, vom *briester theotimus* (HaM V. 4f.) zur Lobpreisung Margaretes niedergeschrieben, setzt mit der Kreuzigung des Gottmenschen Christus ein. Kreuzigung, Auferstehung, *Descensus Christi ad inferos* markieren den Beginn einer besonderen Zeit, in welcher der Sieg des Lebens über den Tod und der Kampf der Christen gegen das Heidentum aufeinander bezogen werden:

*Hie hebt sich an das buoch alsus:  
Nâch der zît, daz wârer got  
Crist waeterliches willen bôt,*

414 Ebd., V. 95 f.

415 Vgl. dazu auch Prautzsch 2021, S. 129.

416 Dass es treffender ist, von einer Einleitung zu sprechen, hat bereits Palmer in seiner Rezension zu Schmitz herausgestellt. Vgl. Nigel Palmer: Rezension zu Wolfgang Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition. Göttingen 1976 (GAG 193). In: PBB 101/1 (1979), S. 126–130, hier S. 129.

*Gecruetzet an der menschai starb,  
ze hell dô den rawb erwarb  
Den guoten sêlen, die er lôt  
Und dô er wârer suezter trôst  
Auch nâch der frawde widerkunft  
des starken kampfes signunft,  
Als ie nu leben des tôdes bant,  
Mit der signuenft ueberwant,  
Darnâch dô der gotes barn  
nu was ze hymel ufgevarn  
Und von den zwelf gotesboten,  
den er ze taeufen hêt geboten,  
Der lueten nâch cristen orden  
was vil gelaubig worden,  
Nâch den selben zîten sît  
hêt criste vil maengen widerstrît. (HaM V. 6–24)*

Kreuzigung und Aufopferung des Messias lassen sich als eine die Geschicke des Menschen wendende Tat verstehen. Mit dem Tod und der Auferstehung des Mensch und Fleisch gewordenen Gottes hat dieser die *guoten sêlen* aus der Hölle geraubt und ihnen die jenseitige Verheißung des ewigen Lebens zuteil werden lassen. Der Abstieg Christi in die Unterwelt wird hierbei als messianisches Ereignis lesbar, das außerhalb der chronologischen Zeit steht, die Zeit ergreift und die Herrschaft Gottes dadurch bereits in der Gegenwart Realität werden lässt. Auch die Taten der Apostel (*gotesboten*) zeugen von der Anwesenheit des Messias und dem Bezug zur Jetztzeit: Die Heilsbotschaft wird im Hier und Jetzt verbreitet und in die Welt getragen. Während nun einerseits die im Zeichen des Endes stehende Verheißung des Sieges bereits antizipatorisch gegenwärtig ist und die Macht Satans eingeschränkt wird, ist andererseits der letztendliche Sieg über das Böse an die zweite Wiederkehr Christi und das Jüngste Gericht gebunden. Die erzählte Zeit der Legende erscheint auf diese Weise als Zwischenzeit, in der Gut und Böse, Christen- und Heidentum unentwegt miteinander konfrontiert werden und sich die Überlegenheit des christlichen Glaubens stets aufs Neue gegen die heidnischen Widersacher bewähren muss. Hartwigs ausführliche Beschreibung der mannigfaltigen grausamen Christenverfolgung (vgl. HaM V. 31–89) mündet folgerichtig in eine (die Einleitung abschließende) Dialektik von irdischer Bedrohung und jenseitigem Heil:

*dô des vil was ergangen  
Und dô der haydens scherpf ias,  
daz kristen vil gemartert was  
Die all ir lôn in hymels thrôn  
Enphiengen und die êwige chrôn. (HaM V. 90–94)*

Hartwigs Margarete kommt (ebenfalls) als vollkommenes Kind zur Welt. Es heißt zu Beginn:

*In den iâren wart geborn  
ain blueendiu rôs aun dorn,  
diu edelt magt sant Margrêt,  
die got erwelt im selber hêt  
Und im si ze ainer brût nam.  
dâvon der rainen wol gezam,  
Das auch si got ir kuesch gehiez.* (HaM V.95–101)

Margaretes Hingabe manifestiert sich – wie in der Wallersteinischen Legende und im Unterschied zu Wetzel – in ihrem Verlangen, Gott ihre Keuschheit anzubefehlen und diese bis ans Lebensende gegen ihre Feinde zu verteidigen. Der Terminus *brût* verweist hier auf die Verlobung und Brautschaft mit Gott. Da Margarete als Rose ohne Dornen auf die Welt kommt, stehen Dasein und Ehe im Zeichen einer entsexualisierten himmlischen Liebe und bilden überdies einen markanten Gegenpol zur irdischen Gewalt der Christenverfolgung. Der Text stellt das Leben Margaretes auf diese Weise als beispielhaft dar und stilisiert die Figur also eine dem Zeitlichen enthobene Blume des Paradieses. Er setzt die Heilige also in Analogie zur *Rosa mystica* Maria und liefert damit ein Beispiel für die vielfältige allegorische Mariensymbolik des hohen Mittelalters. Übrigens greift auch Thomas Mann in seinem Spätwerk *Der Erwählte* auf den Marientitel zurück, wenn er die folgenschwere Begegnung von Sibylla und Grigorß ausgerechnet an Mariä Empfängnis stattfinden lässt: „Am Tage, da die Herrlichste, Ros ohne Dorn, im Fleische, doch zugleich durch Eingießung des Geistes, sündenlos, empfangen wurde (dies unser wohlgeprüfter Glaube) [...]“<sup>417</sup> So wie Mutter und Sohn bei Mann in den Spuren von Gottesmutter und Christus gehen, so wird Margarete in der mittelalterlichen Legende der Gottesmutter angenähert und zu einer Erlöserfigur stilisiert.<sup>418</sup>

Dass es sich bei Margaretes Geburt um eine Geburt im Geiste Gottes handelt, offenbart der Begriff *ainborn* (HaM V.112): Dieser bezeichnet Margaretes eingeborene Kraft und bringt zur Sprache, dass die Heilige – in Analogie zu Maria und Christus – nicht lediglich Mensch ist, sondern am Göttlichen und an der göttlichen Gemeinschaft von Geburt an teilhat. Damit stellt der Text ein Beispiel für das Konzept der heiligen Brautschaft dar. „Die ihm zugrundeliegende

---

417 Thomas Mann: *Der Erwählte*. Roman. Herausgegeben und textkritisch durchgesehen von Heinrich Detering und Maren Ermisch. Frankfurt a. M. 2021 (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe 11,1), S. 149.

418 Auch in der Georgslegende Reinbots werden die Protagonisten Georg und Alexandrina „als neuer Christus und neue Maria, als Himmelskönig und Himmelskönigin“ ‚gefeiert‘. Zudem wird hier auch der Körper des männlichen Märtyrers durch die Verwendung von Naturmotiven wie Blumen oder Rosen erotisiert, ohne die Männlichkeit infrage zu stellen. Vgl. Kraß 2008, S. 152–159, Zitat S. 157.

Vorstellung ist nicht die, daß die Jungfrau durch ihre Jungfräulichkeit zur Braut oder vielmehr zur Gattin Christi wird, sondern daß umgekehrt ihre Vermählung mit Christus die Verpflichtung zur Jungfräulichkeit in sich schließt.“<sup>419</sup> Da dies in der Textlogik ein Akt von großer Selbstverständlichkeit ist, spielen die Wahl- und Entscheidungsfreiheit der Heiligen und des Menschen bei Hartwig an dieser Stelle nur eine untergeordnete Rolle. Dies dürfte auch daran liegen, dass der Verfasser deutlich mehr an einer heilsgeschichtlich-theologischen Didaxe interessiert ist als an einer Vergegenwärtigung der Geschichte, die wie bei Wetzel auf die Drohkulisse menschlicher Vergänglichkeit zielt.

Wie bei Hartwig nimmt auch die **Marter der heiligen Margarete** zu Beginn Bezug auf eine die Gesicke des Menschen wendende Tat. Der in Relation zum Umfang der Dichtung auffallend ausführliche Prolog (MM V. 1–84) entfaltet die einleitende Bitte des Dichters um Beistand und Inspiration vor dem Hintergrund der Erlösung.

*Got vater vnd der sun  
Vnd der heylig geyst dar zw  
Helff das jch volpringe  
Jn der warn mynne  
Dy wunder also manigfalt  
Dy da hye sind gezalt  
Got du pist aller ein herr gar vest  
Du zaychenst aller pest  
Nwn nach der alten schuld  
Zw vnser erlosung huld  
Vnd auch dj groz gab dein [...] (MM V. 1–11)*

Zum einen werden auf diese Weise Ursünde und ewiger Fall, Heilstat und Vollkommenheit kontrastiv aufeinander bezogen, zum anderen wird der Heilsweg des Menschen hin zu *dem starcken vrtail* (MM V. 26) des Jüngsten Gerichts mit dem Vermögen des Dichters eingeführt, sein Werk in der wahren Minne auf den Weg und zu Ende zu bringen. Die inhaltlichen Parallelen zur Wallersteinischen Legende sind offenkundig: Die implizit angesprochene *zuoversiht* des Erzählers gründet auf dem Geschenk Gottes (*gâbe*). Dieses Geschenk ist die Geburt des Erlösers durch die Gottesmutter Maria, die vom Erzähler gemäß christlicher Mariologie-Vorstellung zur ersten Adressatin des Heilshandelns stilisiert wird. Der Fokus des Erzählens liegt damit allerdings nicht auf der Kreuzigung Christi, sondern auf der das Leben schenkenden Heilstat Gottes. Im Zentrum des Prologs steht nun die Frage, wie der Mensch auf die Gabe Gottes antworten kann und muss. Der Erzähler reflektiert:

419 Josef Schmid: Art. ‚Brautschaft, heilige‘. In: RAC 2 (1954), Sp. 528–564, hier Sp. 559.

*Wye müg wir da der gab dein  
Gar gedancken der gothait fein  
Ja süllen wir doch nit lassen  
Vnd süllen vns der sünden massen  
Mit dein gnaden manichualt  
Vnd mit gottes chrafft gewalt  
Der sullen wir wol getrawen  
Mit allen geistlichen frawen (MM V. 27–34)*

So wie der Dichter sein Werk in der wahren Minne gestaltet, ist der Mensch dazu auserkoren, auf Gottes Krafterweis mit geistlicher Treue zu antworten. Damit wird auch hier implizit deutlich, dass die Erwählung des Menschen seine liebende Treue, sprich das Zutrauen und die Hoffnung der als weiblich markierten Gemeinschaft nach sich ziehen muss.

Die kurz und prägnant konstituierte Grundbedingung der Erzählwelt wird im Folgenden im Sinne einer geistlichen Lehre weiter ausgeführt. Auf der einen Seite stehen dabei die aufopferungsvolle Tat Gottes und der Mediatrix-Gedanke im Fokus. Diese beiden Aspekte werden über das erlösende sowie keusche Blut miteinander verbunden und zur geistlichen Nahrung des Menschen verklärt. Auf der anderen Seite werden das Gedenken an die Schrift und die göttliche Lehre unterstrichen, die sich der Mensch erwählend zu eigen machen soll:

*Dj geschriff sol vns lernen seyn  
Das got mit seynem pluet vill rayn  
Ist vnser gleystlich narung aller gemain  
Vnd auch sein heylige ler  
Pring vns von hin jn sölher er  
Vil sälig ist auch dj sel  
Dy dj warn gottes ler  
Enphächt nuer mit raynem gemüet  
Vnd erwelt auch mit güet  
Auch vil sälig ist dj christenhait  
Dy do behalt dj magt allain  
Vntzt zw der gottes chunfft rayn (63a)  
Wan wyer so guet nit sein  
Sam das gottes magdein  
Dy nw mit jerm chewschen pluet  
Vnd mit dem stäten muet  
Chaufft hat dj gottes guet  
Da mit sy vns nw all pehuet  
Nw muez sy vnser pot sein [...] (MM V. 58–75)*

Die Anspielung auf die vollkommene Ankunft Gottes (*Vntzt zw der gottes chunfft rayn*) evoziert in diesem Kontext wie bei Hartwig die zweifache Bedeutung der Parusievorstellung: Während Gott und Maria einerseits in der irdischen Gegenwart anwesend sind, erwartet der Mensch andererseits die Wiederkehr und das

ewige Reich des richtenden Gottes. In der verdichteten Zwischenzeit, die bis zur Aufhebung der Zeit bleibt, soll der Mensch die Geschichte in Treue und Gedenken an die Heilstat gestalten. Davon abgesehen dient die zur eigentlichen Handlung überleitende Passage dazu, diejenigen Aspekte zu betonen, „die auf Margarete als Nachfolgerin Mariens in der *virginitas* und als Nachfolgerin Christi in ihrem blutigen, die Erlösung bestätigenden Martyrium übertragen [werden]“.<sup>420</sup>

Die vier Fassungen der Margaretenlegende entfalten in ihrem Prolog bzw. ihrer Einleitung eine je spezifische theologische Rahmung, die als Scharnier zur eigentlichen Handlung, Figurendarstellung und Rezipientenlenkung dient. Damit handelt es sich bei der Erzählwelt um eine übergeordnete Ebene, die in ihrer Programmatik für das Verständnis der gesamten Dichtung entscheidend ist. Dies wird dadurch unterstrichen, dass bereits kleinere Akzentverschiebungen (der religiösen Schwerpunktsetzung; des dichterischen Selbstverständnisses) ausreichen, um die Bedeutung des gesamten Textes nachhaltig zu verändern. So inszenieren der Verfasser der Wallersteiner Legende und Wetzel von Bernau ihre eigene Absage an die weltliche Dichtung (*revocatio*) als Grundstein, um die Wahl- und Entscheidungsfreiheit des Menschen im Allgemeinen und der heiligen Margarete im Speziellen herauszustellen. Beiden Texten ist der hohe Grad an literarischer Selbstreflexivität gemein, mit der das dichterische Wort den topischen Bescheidenheitsgestus unterläuft und den Anspruch auf religiöse Wahrheit untermauert. Doch während die von der vergegenwärtigten heidnischen Bedrohung ausgehende Gefahr in der Wallersteiner Legende hinter eine grundlegende *zuoversicht* (auf Erlösung) zurücktritt, wird die Wirkmacht des Heidentums bei Wetzel durch den Verweis auf die alttestamentliche Sündentat und eine daraus erwachsende ambivalente innere Haltung des Menschen zusätzlich verstärkt. Auf diese Weise profiliert der Dichter das *vanitas*-Motiv und nimmt den extradiegetischen Rezipienten in die Pflicht, an sein eigenes Seelenheil und die rechtzeitige Umkehr zu denken.

Hartwig wiederum tritt in seiner Version gänzlich hinter die *materia* zurück. Im Zentrum steht hier die Darstellung einer heilsgeschichtlichen Wahrheit, die sich als besonders verdichtete Zeit zwischen Heilsoffenbarung und dem Reich Gottes ereignet und die von der bereits angebrochenen Gottesherrschaft durch die Taten der *gotesboten* zeugt. Eine solche (apostolische) Gottesbotin ist auch Margarete, die bei Hartwig deutliche(re) heilsgeschichtliche Züge trägt und qua Geburt in Analogie zu Maria und Christus gesetzt wird. Die Entrückung Margaretes verstärkt die Differenz zur Welt der ‚Normalgläubigen‘. In diesem Kontext macht das Fehlen einer zusätzlichen Beglaubigungsinstanz (Autor, Erzähler) deutlich, dass es Hartwig nicht um die Vergegenwärtigung der Geschehnisse im Sinne einer alltagspraktischen Didaxe (Wetzel) oder um bloße Laienkatechese, sondern um die spirituelle Versenkung und meditative Teilhabe an der Schrift

<sup>420</sup> Feistner 1995, S. 114.

gewordenen göttlichen Wahrheit geht.<sup>421</sup> Die Vorstellung der doppelten Parusie, d.h. der Anwesenheit und Wiederkunft Christi, ist auch für die Erzählwelt der ‚Marter‘ zentral. Ausgangspunkt der Schilderung ist hier das Geschenk der unbefleckten Geburt Christi. Diese für den Text zentrale Gabe dient dazu, den *virginitas*-Aspekt Margaretes hervorzuheben und ihn auf die Gemeinschaft der weiblichen Religiösen auszudehnen. Anders als bei Hartwigs Version geht es dem Text hier nicht um einen geistigen, sondern um einen erlebenden Nachvollzug. Ich möchte in der weiteren Analyse der ‚Marter‘ zeigen, dass der Text ekstatische Minne vehement und bildgewaltig zurückweist und die intra- wie extradiegetischen ‚Zuschauer‘ eine gleichsam ekstatische Wir-Gemeinschaft ausbilden.

Dem Virginitätsideal kommt in den Versionen eine gewichtige Rolle zu. Dass es bei Wetzel im Hintergrund bleibt und nicht gegen die weltliche Ehe ausgespielt wird, ist vermutlich als Zugeständnis an die Lebenswelt eines höfischen Publikums zu deuten. Jungfräulichkeit wird in den Texten jedoch nicht primär als asketischer Verzicht und Keuschheit, sondern vielmehr als bereicherndes Lebensmodell aufgefasst.<sup>422</sup> Dieses Lebensmodell wird über eine religiöse Liebesvorstellung erzählt, die sich in allen Texten als Treuebund zwischen Gott und Margarete manifestiert. Hartwig bezeichnet diese Verbindung als Brautschaft, Wetzel lässt Margarete in Minne zu Gott entflammen. Je nach didaktischer Intention kann die spirituelle Minnevorstellung auch auf allgemeingültiger sowie poetologischer Ebene verhandelt werden. So erhebt Wetzel das feste, liebende Herz zur Grundbedingung des menschlichen Strebens nach dem Guten, und der Verfasser der ‚Marter‘ setzt seine Dichtung selbst mit der wahren Minne gleich. Hinter diesem Verfahren, das Sinnebenen jederzeit hinzufügen oder weglassen kann, lässt sich das besondere Artificium des Wiedererzählens vermuten.<sup>423</sup> Ich werde darauf zurückkommen.

## 4.2 Gottesliebe versus irdische Liebe

Die religiöse Liebe zwischen Gott und Margarete entfaltet ihre volle Sinnstruktur erst durch den Kontrast zu einer negativ konnotierten sexualisierten Liebesvorstellung. Es wird im Folgenden untersucht, mit welchen Mitteln die Texte den Dualismus von transzendiertem Treuebund und immanentem Begehren inszenieren und welche Schlussfolgerungen daraus über den Minnebund gezogen werden können.<sup>424</sup>

---

421 Grundsätzlich folgt diese Einschätzung Feistner, die den sehr allgemeinen Aspekt der Seelsorge meines Erachtens etwas zu stark betont. Vgl. ebd., S. 112.

422 Vgl. Traulsen 2019, S. 138.

423 Vgl. dazu grundlegend Worstbrock 1999.

424 Der Semiotiker Jurij M. Lotman formuliert mit Bezug auf den Blickpunkt eines Textes: „Da bedeutsam nur das ist, was eine Antithese besitzt, wird ein jedes kompositionelle Verfahren sinnunterscheidend, wenn es in die Gegenüberstel-

Die Protagonistin der **Wallersteinischen Margaretenlegende** wird vom Dichter als vollkommenes Geschöpf eingeführt. Während der Erzähler vorgibt, sein bisheriges Leben als unreifes *kint* (WaM V. 4) zugebracht zu haben, wird die Tochter des heidnischen Patriarchen Theodosius als begnadetes Kind beschrieben:

*dem gap got, als ich ez las  
ein weinigez tohterlîn,  
daz niht schœner kunde gesîn.  
daz selbe kint daz hête  
den namen Margarête.  
nâch sîner bûrte zehant  
wart von gote im gesant  
der vil heilige geist:  
der gab im guote volleist  
aller der reinikeit  
der ein kint in kintheit  
enpflegen sol oder mac. (WaM V. 120–131)*

In der Figurenzeichnung Margaretes verbinden sich zwei Topoi. Zum einen wird hier die antike Kalokagathie-Vorstellung christlich überformt: Margaretes geistige, vom Heiligen Geist gesandte Vortrefflichkeit korrespondiert mit ihrer körperlichen Schönheit; äußere Schönheit und innere *reinikeit* (Makellosigkeit) erheben die Märtyrerin zum menschlichen Maß aller Dinge. Zum anderen wird die Figur als *puer senex* dargestellt: Nachdem die von Gott erwählte Heidin in die Obhut einer Amme gegeben wird, erwählt sich das Kind nun ihrerseits Christus und die Christenheit zu Geliebten – im vollen Bewusstsein der Konsequenzen:

*sie [die Amme] zôch daz selbe frouwelin.  
ez was ir lieb unde zart,  
wan nie kein kint schœner wart,  
und minnet in ir kintheit  
Crist und die cristenheit.  
des wart ir vater ir gehaz:  
vil kleine ahte sie daz. (WaM V. 144–150)*

Terminus technicus für den Bund mit Christus und den Christen ist das Wort *minnen*. Die Minne ist Sinn und Selbstzweck eines Daseins, das qua Geburt den Bruch mit der am heidnischen Glauben festhaltenden Familie beinhaltet. Als Margarete im Alter von 15 Jahren die große Not und Klage der gemarterten Christen vernimmt, richtet sich der Blick sogleich auf das ihr bevorstehende Schicksal und den eigenen Tod:

---

lung zu einem kontrastierenden System einbezogen ist. Dort, wo der ganze Text in dem gleichen Typ von ‚Einstellung‘ durchgehalten ist, wird die ‚Einstellung‘ überhaupt nicht wahrgenommen.“ Jurij M. Lotman: Die Struktur literarischer Texte. Aus dem Russischen von Rolf-Dietrich Keil. 4., unveränderte Auflage. München 1993 (Uni-Taschenbücher 103), S. 374.

*wan sie dô des vil vernam,  
der sin ir von gote kam  
das sie sich in ir muote  
bevalch in sîne huote,  
und mante in stæticliche  
daz er reinicliche  
ir magetuom behielte  
und er ir sô wielte  
daz sie ir kiusche reine  
vor aller slahte meine  
unz an ir tôt bewarte. (WaM V. 173–183)*

Ausgangspunkt ist die göttliche Begnadung. Die Eingebung durch das göttliche Subjekt (*sin*) macht Margarete die Sinnhaftigkeit ihres Daseins bewusst. Dadurch kann sie selbst den Willen fassen, sich in die Obhut Gottes (*huote*) zu begeben und ihre Virginität bis zu ihrem Tod mit Gottes Hilfe zu verteidigen. Die Heilige ist somit nicht lediglich passives Objekt des göttlichen Heilshandelns, vielmehr ist sie als Begnadete dazu befähigt, Entscheidungen zu treffen. Die ‚Eigenleistung‘ Margaretes besteht folglich darin, die Sinnhaftigkeit des göttlichen Seins und damit sich selbst zu erkennen. Diese Verbindung von Gottes- und Selbsterkenntnis macht Margaretes geistigen Entschluss als Erkenntnisakt lesbar, infolgedessen sie Gott auffordern kann, ihr bis zum Tod mit Sinn, Kraft und Tat beizustehen. Wie in der Silvesterlegende signalisiert das Verb *manen* auch hier die herausgehobene Position der Figur. Hinter dieser Ausnahmestellung wird ein über die Minne vermittelter Bund sichtbar: Der dauerhafte Beistand bedingt ein dauerhaftes liebendes Gedenken. Das Adverb *stæticliche* verdeutlicht die Beständigkeit einer Minne, die eine spontane Erkenntnisleistung in Dauer überführen kann.

Während Margaretes Minne zu Gott also auf dem Erkennen und der steten Vergegenwärtigung (des Erkannten) basiert, dient die Minne des Olibrius als Negativfolie. Als der Richter Margarete und ihre Gefährtinnen beim Hüten der Schafe erblickt, ergreift die begehrende Liebe von ihm Besitz:

*der vil unquote  
begunde die juncfrouwen  
gar flizecliche an schouwen.  
sô wol sie im behagte  
daz er durch sie verzagte  
und sînes grimmes vergaz,  
frouwe Minne diu besaz  
sô vaste sîne sinne  
daz er nihtes gerte danne ir minne. (WaM V. 232–240)*

Die Entstehung der Minne wird gemäß dem ovidianischen Topos vom Auge als Einfallstor der Liebe geschildert. Ihre Kraft ist so mächtig, dass sie den als Saldisten und Gesellen des Teufels (vgl. WaM V. 200–213) gezeichneten Olibrius

in den Bann zieht und ihn seinen Grimm beim Anblick der Schönheit Margaretes für den Moment vergessen lässt. Edith Feistner ist der Ansicht, dass Olibrius „[n]ur bei einer Ausnahmegestalt wie Margarete [...] [von] Frau Minne betört“<sup>425</sup> werden kann. Allerdings ist im Erzählkontext von einer grundsätzlich positiven Darstellung weltlicher Minne nicht die Rede. Meines Erachtens nutzt der Erzähler die in der Antike wurzelnde Vorstellung einer begehrenden Liebesmacht, um die grausame Zerstörungsgewalt sinnlicher Begierde zu veranschaulichen.<sup>426</sup> Die absolute sinnliche Begierde ist die Komplementärseite zum uneingeschränkten sadistischen Begehren, von dem Olibrius durch keine höfischen Gepflogenheiten abgebracht werden kann. Die Christen sind dem Richter nämlich so verhasst,

*daz er noch trinken noch maz,  
weder singen noch sagen,  
weder beizen noch jagen,  
noch schæner vrouwen friuntschaft  
noch seiten spil noch ritterschaft  
nimmer dar vor erwelte  
swenn er die cristen quelte.* (WaM V. 220–226)

Dass „die höfischen Werte [...] dem Erzähler und seinem Publikum ein fragloses Gut sind“,<sup>427</sup> ist meines Erachtens nicht zwingend. Genauso denkbar ist eine kritisch-distanzierte Haltung gegenüber weltlichen Formen der *kurzewile*. Wenn Olibrius in diesem Sinne sogar weltliche Freuden ausschlägt, so verweist dieser Umstand viel eher auf die destruktive Dimension seiner rauschhaften Begierde. Im Übrigen ist der Antagonist durchaus in der Lage, höfisches Verhalten vorzutauschen. So leitet der *rihter* die verbale Konfrontation mit Margarete stets

425 Feistner 1995, S. 100.

426 Die antike Vorstellung einer zerstörerischen Liebesmacht wird auch im höfischen Roman thematisiert. So wertet etwa Wolfram von Eschenbach im *Parzival* die begehrende Liebe von Amor, Cupido und Venus als unheimlich und gewalttätig ab und setzt ihr eine auf *triuwe* basierende, dauerhafte (weltliche) Liebeskonzeption entgegen: *Manec mîn meister spricht sô, / daz Amor unt Cupidô / unt der zweier muoter Vênus / den liuten minne gebn alsus, / mit geschôze und mit fiure. / diu minne ist ungehiure. / swem herzenlichiu triuwe ist bî, / der wirt nimmer minne frî, / mit freude, etswenn mit riuwe. / reht minne ist wâriu triuwe. / Cupidô, dîn strâlê / mîn misset zallem mâle: / als tuot des hêrn Amores gêr. / sît ir zwêne ob mînnen hêr, / unt Vênus mit ir vackeln heiz, / umb solhen kumber ich niht weiz. / sol ich der wâren minne jehn, / diu muoz durch triuwe mir geschehn.* Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Studienausgabe, 2. Auflage. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schiroke. Berlin, New York 2003, hier Kap. 532, V. 1–18.

427 Prautzsch 2021, S. 131.

durch freundliche, wohlklingende Worte ein, um diese angesichts der *stæte* der Heiligen sodann in Zorn, Wut, Hass und Gräueltaten zu verkehren.<sup>428</sup>

*der rihtære enpfienç sie  
von êrste gûetliche.  
er kunde kûntliche  
verdecken sines herzen zorn  
mit schænen worten ûz erkorn.  
er begunde die vil sîezen  
senfteclichen grîezen  
unz er versuochte ob sie durch guot  
verkêren wolte ir stæten muot,  
den er an ir sô vesten jach. (WaM V. 430–439)*

Die Passage betont die Scheinhaftigkeit der schönen und mit Bedacht gewählten Worte, hinter denen eine listige Strategie sichtbar wird. Dies lässt freilich auch Rückschlüsse auf die Art der Minne des Olibrius zu.

Dass die Minne des Olibrius derjenigen Margaretes diametral entgegensteht, zeigt das erste Gebet der Heiligen. In diesem fordert die Figur in der Befehlsform Inspiration und Beistand ein und verbalisiert damit genau das, was die Erzählinstanz einleitend als erste Zuversicht für das Gelingen der Dichtung formuliert hat. Margarete nimmt die antiken Topoi der Liebesdarstellung auf und verkehrt die veräußerlichte Minne des weltlichen Richters in eine verinnerlichte, weltabgewandte und damit transzendierte Liebe:

*verlich mir dîne wisheit  
daz mîn zunge sî bereit  
ze antwûrten dem rihtære,  
des tûfels wîzenære.  
mir ist gelîch an dirre frist  
daz schâf daz undern wollen ist.  
der vogel sich mir gelîchet,  
den der vogelære erslîchet,  
und der hase an der stunde,  
swenne er vor des hundes munde  
wenket sorclîche.  
ouch wæn sich mir gelîche  
der visch swenne er kumt gevarn  
dâ in bestricket daz garn. (WaM V. 287–300)*

Allem Anschein nach fallen Äußerung und Erfüllung der Bitte performativ zusammen, da Margarete ab Vers 291 eine Reihe von wortgewaltigen und rhetori-

---

<sup>428</sup> Prautzsch stellt heraus, dass die negative Figurenzeichnung im Vergleich zur lateinischen Tradition in der Wallersteiner Fassung noch verstärkt wird. Vgl. ebd., S. 130.

risch versierten Naturmetaphern anstimmt, die symbolisch auf die antike Kunst des Jagens und der Liebe anspielen.<sup>429</sup> Maria E. Müller konstatiert:

Die Bildlichkeit wird entworfen vor dem Horizont der Christenjagd, die als alles beherrschende Leidenschaft des Olibrius geschildert und durch den Einbruch der Minne metaphorisch überformt wird. In allen, Himmel und Erde umspannenden Räumen, zu Land, zu Wasser und zur Luft, durch den Einsatz aller Elemente bei den Folterungen, wird er versuchen, die bedrängte Gottesbraut in seine teuflischen Fallstricke zu locken. Jedoch wird seine *ars*, die *ars venandi* und *amandi*, an der *kunst* (v. 269) der Braut Christi scheitern.<sup>430</sup>

Während die teuflische Liebe des Olibrius das Ziel hat, Margarete gewaltsam zu erobern und ihre Hingabe zu Gott zu zerstören, ist die Liebe der Figur von einer dulddenden, ihr eigenes Schicksal antizipatorisch vergegenwärtigenden Natur. So macht die allegorische Naturmetaphorik deutlich, dass Margarete ausgeliefert werden muss und als Auserwählte Gottes dazu bestimmt ist, das Martyrium zu erleiden. Ausschlaggebend ist auch hier das Zusammenspiel von göttlicher Eingebung und menschlicher Einsicht. Im Unterschied zu der oben untersuchten Erzählerrede (WaM V. 173–183) wird das Erkennen des Heilsweges an dieser Stelle durch die direkte Rede wiedergegeben. Die sprachliche Äußerung und das sich deutlicher abzeichnende ‚individuelle‘ Schicksal der Heiligen verleihen der Erkenntnis stärkeres Gewicht. Obwohl Margarete von Geburt an als begnadet und erwählt geschildert wird, ist ihre Heiligkeit an einen (Stationen-)Weg gebunden: einen schrittweisen Aufstieg der hingebungsvollen Liebe zur Gottes- und Selbsterkenntnis.

Während die Wallersteiner Legende himmlische und irdische Minne antithetisch gegenüberstellt und das durch *frouwe Minne* verursachte Begehren deutlich negiert, geht **Wetzel von Bernau** in seiner Fassung subtiler vor. Der Dichter verzichtet auf eine generelle Abwertung von Olibrius und weltlicher Minne. Vielmehr greift er zentrale höfische Begriffe und Vorstellungen auf, um in der szenischen Vergegenwärtigung von Rede und Gegenrede die Überlegenheit des Inneren über das Äußere literarisch zu visualisieren. Damit verwendet Wetzel ein höfisches Beschreibungsrepertoire, das auf die Bildlichkeit der Betrachtung setzt und den Zuhörer zum Zuschauer macht.<sup>431</sup>

429 Vgl. auch Müller 2012, S. 137.

430 Ebd.

431 Mit seinem Vermittlungsgestus kommt Wetzel höfischen Wertvorstellungen entgegen. Diese konziliante Haltung teilt der mutmaßliche Adlige mit vielen geistlichen Vertretern, die im 12. und 13. Jahrhundert auf den neuen Kulturraum des Hofes reagieren mussten. Vgl. dazu Klaus Schreiner: ‚Hof‘ (*curia*) und ‚höfische Lebensführung‘ (*vita curialis*) als Herausforderung an die christliche Theologie und Frömmigkeit. In: Gert Kaiser und Jan-Dirk Müller (Hrsg.): Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983). Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 6), S. 67–138, hier S. 123.

Wetzels Protagonistin ist innerlich von vornehmer Gesinnung und äußerlich derart anmutig, dass ihre Güte und Schönheit hyperbolisch für alle Zeiten als unvergleichbar herausgestellt werden. Dabei suggeriert der Erzähler (im Unterschied zur Wallersteinischen Legende) eine mündliche Erzählgemeinschaft, um die Hörer der Geschichte in einer Ekphrasis als Augenzeugen von Margaretes Geburt zu inszenieren:

*Nun sehent wa sin [Theodrus] wip gelac  
ainer tochter dū ward ie sa  
gehaissen Margretha  
vnd was edel vnd schön,  
der güte ich jemer chröne  
für alles dz ist menschvar,  
ob kaine muoter me gebar  
kind so recht wol gestalt. (WeM V. 122–129)*

Die Vereinigung von innerer Gutheit und äußerer Schönheit sondert die Heilige aus der irdischen Sphäre aus und prädestiniert sie zur (symbolisch) gekrönten Königin des Menschengeschlechts. Entsprechend wird sie nach ihrer Geburt von Gott in seine Obhut genommen und durch seine Kraft erwählt. Dabei greift die auf göttliche Eingebung zurückzuführende lodernde Flamme – ihre Minne *bran sam des füres flam* (WeM V. 137) – die antike Vorstellung einer gewaltigen, besitzergreifenden Liebesmacht auf und erhebt die äußerliche Kraft zu einer alles überstrahlenden inneren Hingabe.

Die Handlung läuft nun unmittelbar auf die Konfrontation von Margarete und Olibrius hinaus. Der von Wetzels zum *künig* (WeM V. 200) erhobene Herr des Landes sieht die Heilige mit ihren gleichaltrigen Gefährtinnen beim Hüten der Schafe und begehrt sie kurzerhand zur Frau. Auch hier spielen das Auge und der Blick eine entscheidende Rolle. Allerdings wird Olibrius nicht als ein von Frau Minne entzündeter Sadist beschrieben, der seine einzige Befriedigung aus dem Quälen der Christen zieht:

*nun sach er sȳ gebaren  
so rechte tugentlichen,  
dz sy im begonde lichen  
vnd ward ir hold von herczen.  
des gewan sy grosse schmerczen  
sider an dem libe:  
er begert ir ze wibe [...]. (WeM V. 208–214)*

---

Das Thema Laienbildung und die theologischen Vorbehalte gegenüber der *vita carnalis* blieben übrigens über das Hochmittelalter hinaus virulent. Vgl. Klaus Schreiner: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. In: Zeitschrift für historische Forschung 11/3 (1984), S. 257–354.

Die im Vergleich zur Wallersteinischen *Margarete* neutrale, weniger abwertende Schilderung des Heiden setzt sich in seiner ersten Rede zu den Boten fort. Während der *rihter* die Heilige dort im Falle ihrer Unfreiheit zur Konkubine nehmen will, bietet Wetzels Olibrius seiner Erwählten an, ihr falls nötig die Freiheit zu schenken und sie in jedem Falle zu ehelichen (vgl. WeM V. 219–226). Die Boten gehen sogar noch darüber hinaus und berichten Margarete, dass Olibrius sich ihr als Leibeigener unterwerfen möchte,<sup>432</sup> sofern sie von ihrer christlichen Gesinnung Abstand nimmt:

*.[...] wilt du bekeren dinen muott  
vnd werden mines herren wip,  
so gitt er dir guott vnde lib,  
bürge, lütt vnd land,  
frowe, gar in din hand  
ze aigen vnd ze lehen.  
er wil || dich jemer vlehen  
rechte alz er din aygen si.'* (WeM V. 238–245)

Die in Aussicht gestellte Unterordnung des Mannes unter die adelige Dame und Herrin greift höfische Rollenbilder auf und dürfte einem mit höfischem Erzählen vertrauten Publikum geschuldet sein. Gerade weil Olibrius nicht als fälscher, hinterhältiger Peiniger, sondern als mächtiger und beinahe galanter Edelmann stilisiert wird, ist die postwendende Antwort Margaretes umso schlagkräftiger:

*Sÿ sprach: .des sol er wesen vri;  
ich bin gemähelt ainem man,  
dem ich mines selber gar wol gan  
vnde den ich flehen wil.  
er haut gewalt an endes zil  
vber alle creature  
des dinen herren tûre.  
da von wil ich ime iemer me  
dienen wie es mir arge.'* (WeM V. 246–254)

Margarete bekennt sich freimütig zu der Vermählung mit Christus. Sie gibt in ihrer Antwort gleichzeitig zu erkennen, dass sie als Braut Christi gleich ihrem Gemahl den Anspruch hat, über alle irdischen Dinge zu verfügen. So erteilt sie den Boten und damit Olibrius appellativ die Freiheit, von der Brautwerbung Abstand zu nehmen. Freigebigkeit und Freiheit werden in dieser Szene also aus dem weltlichen Kontext gelöst und auf eine existenzielle Ebene gehoben. Dies wird auch durch die Dienstmetaphorik deutlich, die den irdischen Minnedienst

432 Auch im Vergleich zur lateinischen Vorlage des Pseudo-Theotimus hebt sich Wetzels einführende Schilderung des Königs positiver ab. Dass er Margarete ungeachtet ihres Standes heiraten möchte, findet sich nur in dieser Fassung. Das Motiv könnte auf Hartmanns *Der arme Heinrich* zurückzuführen sein. Vgl. Feistner 1995, S. 98 f.

in eine geistig-transzendente Dienstauffassung überführt. Margarete ist willens, für den *dienest* an ihrem göttlichen Gemahl auf irdische Güter zu verzichten und ihr irdisches Leben preiszugeben. Dass die Konfrontation von Olibrius und Margarete im Vergleich zur Vorlage (und zur Wallersteinischen Legende) lebendiger wirkt,<sup>433</sup> liegt maßgeblich an der narrativen Ausdifferenzierung von weltlicher und himmlischer (Dienst-)Minne. Die Funktion des Minnemotivs besteht in der Tat darin, „dass sich die höfischen Rezipienten in der Figur des Heiden wiedererkennen“ – „um [...] ihr eigenes ‚Heidentum‘ zu überwinden“,<sup>434</sup> muss die weltliche Minne jedoch in das komplementäre Gefüge einer spirituellen Brautschaft eingebunden werden.

Jene Differenz wird nun auf der Textebene durch das Wort *sin* explizit aufgegriffen und damit um eine (Sinn-)Ebene erweitert. Durch diese Form der Amplifikation werden sowohl Rede als auch Gegenrede strukturiert und die Überlegenheit einer transzendenten Sinnhaftigkeit über den profanen Sinn veranschaulicht. So antwortet einer der Boten auf Margaretens erstes Bekenntnis als Christin: *frowe, du bist ane sin, / vnd ist din rede ze nichte guott [...]'* (WeM V.236f.). Der König wiederum entgegnet der standhaften Heiligen auf ihren Rat, sich zum Christentum zu bekehren:

*[...]warvmb  
dunket ieman das ain wicht  
dz im ze lobende geschicht?  
wan mich entriege min sin,  
du muost geloben an in  
an den och wir gelobent.'* (WeM V.300–305)

Die Boten und Olibrius appellieren an Margaretens Verstand, sie argumentieren vor dem Hintergrund ihres eigenen, in der Handlungslogik beschränkten Sinnhorizontes. Margaretens Antwort verkehrt den Sinn der Aussage in sein Gegenteil; ihre Rede greift die Verstandes- und Geistesgabe auf und verbindet sie mit der Liebe zu und von Gott:

*sy sprach: ‚so muosse mich roben  
der gott, den ich da minne,  
aller mien sinne,  
e dz ich spautte oder fruo  
durch dich iemer v̇t getuo.  
och was ich in so guote  
so rechte wol gemuote,  
dz er mich nicht verderben laut;  
ich begie ain grosse missetaut.'* (WeM V.306–314)

---

433 Vgl. ebd., S.98.

434 Prautzsch 2021, S.130.

Während die Argumentation des Königs die Sinnhaftigkeit des Daseins auf die Unterwerfung unter irdische Gesichtspunkte wie die von Menschen gemachte Herrschaft sowie weltliche Güter zurückführt, ist Margaretes Dasein an die Sinnhaftigkeit der göttlichen Ordnung gebunden. In der Liebe zu Gott wird der Sinn des Seins sinnlich erfahrbar, so dass

*ir vester muott vnd ganczer sin  
en liesse sy nit wenken  
noch ir geloben senken.* (WeM V. 322–324)

Liebe ist für Margarete der alles Dasein bedingende Grundakt. Eben weil sie den Glauben von Gott (qua Geburt) erhalten hat, kann die Heilige diesen durch Taten der Treue bewahren, *stätte vncz an min ende / in aller missewende* (WeM V. 277 f.). Damit wird deutlich, dass die Intradiege in der Legende Wetzels durch Erwählung und Treue gestaltet ist. Während Margaretes Standhaftigkeit folglich auf der Barmherzigkeit des ewigen Richters über Leben und Seele basiert (vgl. WeM V. 272 f.), wird die weltliche Sinnfixierung des irdischen Richters als wankelmütig beschrieben. Seine *zornige[] vngbärde* (WeM V. 261) und sein Toben *recht alsam ain hund* (WeM V. 329) sind Ausdruck einer unsteten Gesinnung, die zwischen Erbarmungslosigkeit und situativem Erbarmen schwankt. Dabei spielt der Text auch mit Geschlechterrollen und ihrer bewussten Inversion: Beim Anblick der ersten Folter wird der König von den sichtbaren, von ihm selbst angeordneten Gräueltaten derart übermannt, dass er seinen Blick abwenden muss (vgl. WeM V. 361–365). Margarete wiederum erträgt die Folter mannhaft: Sie wird vom Erzähler als Virago gezeichnet, die mit den Augen des Herzens nicht ihr irdisches Leiden, sondern nur das ihr gebührende transzendente Heil sieht. Die vor der Folter an Gott gerichtete Bitte um Beistand verfehlt ihre Wirkung nicht:

*Sy batt ieren schöpphere  
dz er ir nott be || dächte  
vnd ir ze herczen brächte  
so vesten muott, so ganczen sin,  
das sy sich möchti wider in  
halten nach ir muote.  
des gewert sy gott der guotte;  
wan der laut nieman (vngemuote  
vnd laut nieman) vngewert  
der in zittlicher bette bett.* (WeM V. 334–343)

Der *gancze[] sin* hebt sich von dem durch Olibrius (und die Boten) angesprochenen gemeinen Sinn ab (*sensus communis*). Gemeint ist hier nicht der allgemeine menschliche Verstand, sondern ein umfassender und vollkommener innerer *sensus (animus)*, der den göttlichen Geist und Verstand an die Kraft des Herzens schließt und in die Tat überführt. Margaretes Fähigkeit, ihr Leiden liebend zu ertragen, greift damit die ursprüngliche Wortbedeutung von *sin* auf: Das Erlangen der himmlischen Krone und das Aufgehen in Gott sind beschwerlicher und

erkenntnisgeleiteter Gang, Reise und Weg.<sup>435</sup> Sinn- und Erkenntnissuche führen Margarete allerdings nicht auf die Reise in die Welt, sondern in die Isolation von der Welt.<sup>436</sup> So erfüllt sich ihre von vornherein angelegte Bestimmung erst in der Isolationshaft des Kerkers und nach der Bewährungsprobe des Drachenkampfes. In Kapitel 4.3 wird gezeigt, dass der Drachenkampf ein auf der aufopferungsvollen Liebe basierender Erkenntnisakt ist, der Margaretes Aufstieg zur vollkommenen Selbst- und Gotteserkenntnis symbolisiert und die göttliche Weltordnung sinnlich erfahrbar macht.

Gedenken, Vergegenwärtigen, Erkennen – das Emporsteigen zur Selbst- und Gotteserkenntnis ist auch für **Hartwigs Fassung** zentral. Zur Darstellung der aufsteigenden Minne Margaretes nutzt der Dichter im Besonderen Visualisierungstechniken, die auf den inneren Reife- und Reflexionsprozess, das Aufgehen Margaretes in Gott und die (räumliche) Zusammenführung von unten und oben gerichtet sind. Auf diese Weise wird die geistige Gemeinschaft der Heiligen mit Gott durch Hartwig von Beginn an konsequent vorbereitet. Dabei verfügt die Figur über ein außerordentliches Maß an freiheitlicher Entscheidungsgewalt, das ihrer heilsgeschichtlichen Disposition geschuldet ist.

Im Unterschied zu den anderen Fassungen liegt der Fokus der Figurenbeschreibung (eingangs) nicht auf einer hyperbolisch gestalteten äußeren Schönheit und Vortrefflichkeit, sondern auf der inneren Ausrichtung auf Gott. Dies wird bereits in Margaretes Erziehung durch die Amme und ihren Mann deutlich:

*diu heten bediu sunder wân  
Got Ihesum crist vor augen,  
an den sie gelaubten taugen  
Und kerten all ir sinn  
an in mit ganzer minn.  
Wie sie alsô ir wielten,  
daz si ir getriwe behielten.  
Do diu vil rain wart gezogen  
von mann und wib unbetrogen  
in dienst nâch kristen art  
In grôzer lieb mit zart  
Und das si reden kund*

435 Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 33 Bände. Leipzig 1854–1860 (Neudruck München 1984), Band 16, Sp. 1103–1152, hier Sp. 1103 f.

436 Da Sinn- und Erkenntnissuche auf den Prozess des Weges zielen, steht Heiligkeit im legendarischen Erzählen häufig „in direktem Zusammenhang mit der Reise und der Bewegung in der und durch die Welt“. Julia Weitbrecht: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 9. Hier scheint es jedoch stärker auf den inneren Weg des Sinn- und Erkenntnisprozesses anzukommen.

*und sich verstân begund.  
 si lërten si erkennen  
 den wâren got und nennen  
 Aun angeng ie drîualten  
 und auch aun end ainualten,  
 Daz kind der maed Ihesum crist  
 und swas von im ze glauben ist. (HaM V. 124–142)*

Margarete wird also von jungen Jahren an dazu erzogen, Gottes überzeitliche Schöpfung zu erkennen und ihre Verstandeskkräfte und Worte auf die Grundlagen des Glaubens und die treue Liebe zu Gott zu richten. Von zentraler Bedeutung für das Selbstverständnis ist dabei die Überführung der Gesinnung in den Willen, zu handeln und ein gottgefälliges Leben zu führen:

*si was guot ze ziehen,  
 Wan si des hayligen gaystes vol  
 Mit willen gar ervolt wol,  
 Swas man ir guoter lër seit  
 von kristenlicher gerehtkait,  
 Von vasten und wachn  
 und ander gueten sachen,  
 Bi naht und tag mit irem gebet  
 daz si zuo vil raines tet. (HaM V. 146–154)*

Die Hingabe an Gott zielt Margaretens junges Leben *mit guet, / mit wîshait und diemuot* (HaM V. 155 f.), ihre innere *tugent* ist derart *shoen* (HaM V. 160), dass die vom Geist Begnadete ihre Vollkommenheit gleichsam nach außen strahlt und nicht mehr als Kind wahrgenommen wird:

*Vil maeng, die si gesâhen,  
 irs hailes bâten und iâhen,  
 das si nit als ain kint erschin.  
 ir tugent und ir loblich sin  
 Erzayget si ze erkennen wîs  
 an ir lag hôhes wunsches brîs.  
 Dô sus diu rain gewuochs in got,  
 In den zîten kam ain bot,  
 der brâht ir laidiu maer. (HaM V. 167–175)*

Die Verbindung von kindlicher Unschuld und Reinheit mit Weisheit und Klugheit des Alters greift die Vorstellung des *puer senex* auf, in der Jugend und Alter typologisch aufeinander bezogen sind und sich in der kindlichen Verheißung die Bedeutung des Alten und Tradierten erfüllen wird. Vermittelt wird der Topos durch eine doppelte Metaphorik der Durchlässigkeit: So wie die Blicke der intradiegetischen Figuren durch Margarete hindurch die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung (*wunsches brîs*) erkennen können, so macht der Text den Prozess des Aufwachsens in Gott für die extradiegetische Rezeptionsgemeinschaft

durchsichtig.<sup>437</sup> Margaretes Aufwachsen ist ein Reife- und Reflexionsprozess, der sich im schrittweisen Aufstieg zur Selbst- und Gotteseerkenntnis manifestiert. Notwendige Bedingung für diese Entwicklung ist das Wissen um irdische Vergänglichkeit und jenseitiges Heil. Als das Kind von dem Tod seiner Mutter und dem Hass seines heidnischen Vaters erfährt, wird es von seiner Amme getröstet und an seine vornehmliche Aufgabe als Christin erinnert. Der Erzähler gibt Rat und Lehre in indirekter Rede wieder:

*Und ob ze kind irs vaters zorn  
durch kristen ê si hêt verkorn,  
Daz soelt si bevelhen got,  
im laysten cristenlich gebot;  
Wan er der vater hies,  
der den kristenn gehies  
fuer diser waelt zergaenclîchs leben  
sîn êwig rîch mit im ze geben.  
Nâch dem soelt all ir pfhleg wesen  
und mueterlich clag entwesen.  
Si clag denn den irfal,  
den ungelauben und irval.  
Darum muess ir getriw  
von tag ze tag niwe  
Mit voller lieb nâch muoter sit  
Ir immer sîn getailet mit. (HaM V. 209–224)*

Die Amme fordert Margarete auf, ihre Klage in die tägliche liebende Treue nach mütterlicher Sitte zu überführen und damit all ihr Streben auf das Erreichen des jenseitigen Lebens zu richten. Gleichzeitig spielt der Text irdischen Verlust und jenseitigen Gewinn durch die gegensätzlichen Vaterfiguren aus, da die Entscheidung für das christliche Gesetz den Zorn des irdischen Vaters nach sich zieht und die Entscheidung für den geistigen Vater Schutz vor ebendiesem verspricht. Auf diese Weise wird die himmlische Familie an die Stelle der irdischen Familie gerückt und die Märtyrerin weitestmöglich aus der irdischen Sphäre ausgegrenzt. Als die Heilige kurz darauf die Not und das Leiden der Christen vernimmt, wird sich Margarete ihrer vornehmlichen Aufgabe bewusst:

*[...] Ie groezer baid und vester ie  
si kraft und herz in got gevie,  
daz si von rainem kristentuom  
und kueschem madtuomes ruom  
Dehain marter bringen kuende,  
wie grôz si iemen fuende.  
Si wolt daz zergaenclîch leben  
mit willen um daz êwig geben. (HaM V. 241–248)*

---

437 Vgl. dazu mit Blick auf Konrads Legenden grundlegend Tschachtli 2021.

Die stetig wachsende göttliche Kraft und Liebe in ihrem Herzen münden in einen weitreichenden Entschluss: Margarete ist von dem Verlangen erfüllt, ihr irdisches Leben für das jenseitige preiszugeben. In Analogie zum christologischen Selbstopfer darf die Entscheidung nicht als rein aktive, den Tod selbsttätig wählende Tat geschildert werden. Vielmehr liegt der Fokus der Erzählung auf der wechselseitigen Beziehung von eingeborener Kraft (Erwählung durch Gott) und dem täglichen, tätigen Wachsen jener Gabe (Treue der Heiligen). Der Entschluss zur Selbstaufopferung erscheint auf diese Weise als zwangsläufiges Resultat eines schrittweisen Aufgehens (der Minne) in Gott. Damit wird deutlich, dass es Hartwig nicht lediglich „um die Belehrung über Glaubensgrundlagen wie Gotteserkenntnis, Trinität, Jungfrauengeburt, Ewigkeit und Vergänglichkeit“<sup>438</sup> geht, sondern die Beschreibungen in einen spezifischen Sinnzusammenhang eingebettet sind, der die existenzielle Sinnhaftigkeit des Ausnahmeseins veranschaulichen will. Ferner scheint der einleitende Abschnitt auch nicht primär auf „eine didaktische Perspektivierung und Rationalisierung des Geschehens“<sup>439</sup> zu zielen. Verglichen mit Wetzels Legende zeichnet sich Hartwigs Text geradezu durch das Zurücktreten didaktisierender Passagen und Sentenzen aus. Dies liegt zu einem nicht unerheblichen Teil daran, dass Hartwig das Geschehen deutlich weniger an die mittelalterliche Erzählwelt anpasst und sein Erzählgestus nicht auf die mündliche Erzählsituation gerichtet ist.

Während Margaretes Liebe zu Gott auf einem schrittweisen Erkenntnisweg basiert, wird die Minne des Olibrius vom Erzähler (wie in der Wallersteiner Fassung) als reine Begierde titulierte:

*Er sach die rainen guoten,  
die kueschen senftmuoten  
Sant Margrêten ûf blân [...].  
Dô huob er still und rait fuer,  
wan sines tummen herzen kiur  
Nâch ir enzuendet im veriah,  
daz er nie schoener meid gesach  
Sô zimlich und so lobsam,  
swâ er ie in diu lant kam.  
Hie mit durch siner minn begir  
gebôt er rîten zuo ir [...]. (HaM V.261–274)*

Die Minne entsteht aus einer situativen und damit tōrchten Wahl des Herzens. Sie wird als eine aus dem äußeren Sehakt resultierende Eingebung beschrieben, die den Herrscher augenblicklich entzündet und von ihm Besitz ergreift. Dass der weltlichen Minne des Olibrius bei Hartwig eine archaische, gewalttätige Komponente innewohnt, verdeutlichen die altertümlichen Formulierungen *karl* und *kon* (HaM V. 279), mit denen der Erzähler seiner Geringschätzung einer

<sup>438</sup> Feistner 1995, S. 97.

<sup>439</sup> Ebd.

potenziellen weltlichen Ehe Ausdruck verleiht. Margarete wiederum wird vom Anblick der nahenden Ritter in der Art der Keuschen und Klugen *mit scham enzuendet* (HaM V. 292). Im Unterschied zur Wallersteinischen Legende findet der erste Monolog Margaretes bereits vor der Ankunft der Boten statt.

*.lâz herr dich erbarmen,  
dich mich vil armen  
Und ner mich klainen waisen  
vor uebelr luet vraisen,  
Sô daz dîn endlôsiu kraft  
mich well werden sighaft  
an disen vîndin mîn und dîn,  
daz diu arm sêl mîn  
Nit werd enpffholhen und verlorn.  
zuo ainem bruetgâm erkorn  
hân ich armiu dîn dirn dich.  
[...] Nu send mir ze volleist  
dinen und des vaters suezzen gaist,  
der mînes lîbes walte,  
daz ich mîn kuesch behalte [...].’ (HaM V. 297–320)*

Die verbalisierte Hinwendung zu Gott rückt den Reflexions- und Erkenntnisprozess stärker in den Vordergrund. Die Worte machen zum einen deutlich, dass Margarete ihr Lebensziel in der Bewahrung ihrer Keuschheit sieht. Sie sind zum anderen eine direkte Aufforderung zum Beistand des Bräutigams und dienen dazu, die Teilhabe an der endlosen Kraft Gottes vorzubereiten.

Während die Begierde des Herrschers als besitzergreifend, zerstörerisch und aggressiv charakterisiert wird, ist Margaretes Liebe von einem bewahrenden und duldenden Impetus geprägt. Wie in der Wallersteinischen Version macht die sich anschließende Naturmetaphorik deutlich, dass Margarete ihr Schicksal erennend annimmt und ausgeliefert werden muss:

*.[...] dârzuo mîn zung in witz erhebe,  
ze sprechen mir getuerst geb.  
Wan als dem schâfouch ergêt,  
daz durch den vrâz der wolf stêt  
und als der vogel wirt betrogen,  
ûf cloben oder in netz gevlogen,  
als auch den visch der angel  
durch sîner waide mangel  
Gevangen mit dem koeder gît,  
samm hât der gotes widerstrît  
Auch mich dîn dirn bestriket  
und ûf mîn kuesch gestiket.  
[...] Entsperr mir des lebens tor,  
daz ich enpfâhe die frawd,*

*der gothait suez beschaeude,  
die fraeud ueber fraeude birt  
und der auch nimmer end wirt.* (HaM V. 321–340)

Olibrius' Minne entspringt einer willkürlichen und vom Erzähler als töricht bezeichneten Wahl des Herzens (*kuer*). Dagegen basiert die Hingabe der Heiligen auf einer *staete[n] kuer* (HaM V. 615), die Trost- und Hilfeersuchen auf der Gewissheit gründet, dass der Gottmensch Christus ihrer Seele nach dem Tod ewige Ruhe gewähren wird (vgl. HaM V. 612–616).

Um das Tor zum wahren Leben aufzusperren, wendet Margarete in der folgenden Konfrontation mit Olibrius und während ihrer Folter den Blick immer wieder vertikal nach oben. Gleichzeitig bittet sie Gott inständig, seinen Blick nach unten zu richten und ihr mit Sinn und Kraft beizustehen:

*nu lâ mich herr nit underwegen,  
Geruoch mîn stimm erhoeren  
ûs hôhen hymels choeren.  
durch willen dîner guet  
behuet mîn kuesches gemuet  
Vor dem leon, der gen mir gint  
und die ainhurn genent sint  
Und stôzen mit ir scharpfen horn  
gen der uebermueten zorn.  
Gib mir sinn und kraft,  
daz ich nit werde zwîuelhaft.  
Crist herr nu êr dîn gothait  
an mir und dîn almehtikait  
Und send her dîn tûben mir,  
die dîn taufer sach ob dir  
Bî dîner rainen tauf schweben,  
daz si mîn rains kuesches leben  
Behalte dîner suez,  
alsô daz ich hie mueze  
Guot bild geben den meiden,  
Von aller unkuesch schaiden  
Und wâren got dich crist ze iehen.* (HaM V. 698–719)

Margaretes Bitte ist eine im Bewusstsein ihrer Auserwähltheit verbalisierte Aufforderung an Gott, seinen Sinn und Geist auf sie zu richten, sich herabzulassen und ihr das Zeichen der göttlichen Offenbarung zu gewähren. Damit ist der Hingabe Margaretes der Wunsch inhärent, mit Gott in Kommunion zu treten und die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz im geistigen Akt zu überwinden. Die Rede zielt darauf, ihre eigene Stellung im göttlichen Ordo (*amoris*) zu verorten und sich als Werkzeug des Heils anzubieten. So wie die Taufe des Messias durch Johannes die Vorwegnahme des Kreuzestodes und den Kampf gegen Satan versinnbildlicht, wird Margarete zu einem neuen Sinn-

bild (*Guot bild*) der Christen, das die Erlösungstat durch den Kampf gegen das Böse und den Märtyrertod fortschreiben und die göttliche Überlegenheit erfahrbar machen kann. Dass auch Gott selbst in diesen Prozess einbezogen ist, markiert das Verb *geruochen* (HaM V. 699). Dieses symbolisiert eine sich von oben nach unten vollziehende räumliche Bewegung, die der von unten nach oben gerichteten Stimme der Liebenden entgegenstrebt und auf den Gemeinschaft stiftenden Sinn gerichtet ist. Bereits unmittelbar vor der ersten Folter äußert Margarete:

*„Ich wil durch ihesum crist mîn leben’,  
sprach dô diu rain, „geben,  
der sich durch mich in maeng nôt  
geruocht geben unz in den tôt,  
Der auch mîn kuesch behalten hât  
bisher aun all missetât,  
Daz ich der rainen meid chrôn  
auch doert mit in enpfah ze lôn.“* (HaM V. 531–538)

Die Passage greift die Vorstellung der Menschwerdung Gottes auf, in der sich der fleischgewordene Gott mitleidend geopfert und den nachfolgenden Menschen so das jenseitige Leben erschlossen hat. Folglich ist Margaretes Eifer darauf ausgerichtet, dieser grundlegenden, die Geschicke des Menschen wendenden Tat gerecht zu werden, emporzustreben und der *rainen meid chrôn* zu gewinnen. Das Verb *geruochen* fungiert also als Mittler zwischen Herablassen und Emporstiegen, Erwählung und Treue, Kreuzestod und Erlösung.

Um selbst zu einem Medium des Heils zu werden und die Gegenwart im Zeichen des Endes zu gestalten, muss Margarete ihre Liebe zu Gott in die Tat überführen und den Kampf mit dem Teufel aufnehmen. Sie äußert:

*„[...] dârzuo lâ mich hie geschên  
durch goetlich dîniu taugen  
den tiufel under den augen,  
der dînes riches mir enban  
und ich im doch nit hân getân,  
daz ich dem laiden obgelig  
mit dîner hilf und angesig.“* (HaM V. 720–726)

Die von Hartwig ausführlich geschilderten und stets aufs Neue variierten Figurenreden kreisen stärker als bei Wetzel um den inneren Erkenntnisprozess Margaretes. Während dort vor allem der Gegensatz von innen und außen narrativ in Szene gesetzt wird, entfaltet Hartwig den erkenntnisgeleiteten Aufstieg primär durch die räumliche Kontrastierung und Zusammenführung von oben und unten. Die im Vergleich zur Wallersteinischen Legende hölzern wirkende Sprache und die geringere stilistische und rhetorische Versiertheit dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Hartwig das Sinngefüge der Legende stringent entwickelt und es ihm nicht „um didaktische Absicherung [geht], bei der er

auch Längen und Wiederholungen in Kauf nimmt.<sup>440</sup> Das stete Wiederholen und Variieren der Figurenreden dient vielmehr dazu, die Beständigkeit der Brautschaft zu pointieren und der Heiligen Gelegenheit zu geben, ihr liebendes Gedenken stets aufs Neue zu artikulieren und zu entwickeln. Was aus Sicht der kürzenden *Legenda nova* als Länge oder Schwulst erscheint, ist dem Stilmittel der Amplificatio geschuldet, das die Aussagen über die himmlische Minne Margaretes erweitert und vom Wachstum und der Zunahme (griechisch *auxesis*) der Liebe zeugt.

Die Gottesminne Margaretes wird in der ‚**Marter**‘ als konstante Dimension verhandelt. Dies ist der zentrale Unterschied zu den bisher untersuchten Fassungen. Zwar wird auch hier die himmlische Liebe als Treuebund mit Gott inszeniert. Es geht dem Verfasser aber nicht darum, einen Aufstieg zu gestalten, sondern eine Gemeinschaft mit dem Publikum zu schaffen, die aus der radikalen ‚Abscheu‘ gegen die weltliche Minne (des Olibrius) ihre religiöse Selbstvergewisserung speist.

Der Text schildert das Verhältnis zwischen Gott und Margarete in wenigen Versen, um es sogleich stellvertretend auf das Martyrium der Heiligen zu beziehen:

*In den allten zeyten  
Vor allen schlechten lewten  
Do erwelt jm das gottes chind  
Zw seynem hymnlichen gesind  
Ein junckfraw so vein vnd gar chlar  
Sand margreth hyez sy zwar  
Zw der marter cham sy gar frue  
Dy säligen dy freyten sich auch dar zwe  
Sy lobten auch got geystlichen  
Das gab jn got jn seymen reychen (MM V. 85–94)*

Ausgangspunkt ist die Erwählung der Jungfrau zur himmlischen Familie durch Christus. Diese Erwählung zum Martyrium, d.h. zum blutigen Dienst an Gott, wird von der Freude der Seligen sowie der Lobpreisung Gottes begleitet und mit der Aufnahme in das Reich Gottes belohnt. Margarete, die bereits hier den Beinamen heilig (*Sand*) trägt, steht somit von Beginn an exemplarisch für die Ausnahmemenschen, die *Zw dem hymelreich sind [...] geporn* (MM V. 106) und ihr Leben aus diesem Grund für Gott hingeben. Es ist bezeichnend, dass die vom Erzähler aufgeführten Martern der verfolgten Christen ausschließlich diejenigen sind, die im Handlungsverlauf auch Margarete erleiden wird. Anders als Hartwig ist der Dichter der ‚**Marter**‘ folglich nicht um eine vollständige Auflistung der Gräueltaten bemüht, sondern um eine handlungsorientierte Vermittlung der

<sup>440</sup> Ebd., S. 103, vgl. ebd.

Geschichte, die „alle Daten in Handlung auflöst und jedes beschreibende oder kommentierende Verweilen meidet.“<sup>441</sup>

Auch die Schilderung von Margaretes Kindheit dient nur dazu, in kurzen Schritten auf die Konfrontation mit Olibrius hinzuführen. Ähnlich wie Hartwig geht es dem Dichter nicht darum, die Schönheits- und Prädestinationsaspekte der Heiligen hyperbolisch herauszustellen. Lediglich das Gebot der Amme, ihr Leben in großer Armut zu verbringen, ist dem Erzähler eine Erwähnung wert:

*Das teücht dj frawen guet  
Alles das dj fraw jr gepot  
Sy led mit armuet grosse not* (MM V. 130–132)

Das Armutsgebot dürfte freilich programmatischer Natur sein. So lässt die Betonung der heiligen Schrift als *gleystlich narung* (MM V. 60) die Schlussfolgerung zu, dass sich die Legende an ein mit asketischen Vorstellungen vertrautes Publikum gerichtet hat. Betrachtet man in diesem Zusammenhang das Ende des Prologs, in dem die Bitte um das ewige Leben mit den Botinnen Maria und *fraw elspet* (MM V. 83) narrativ verzahnt wird, lässt sich überlegen, ob die Erwähnung der heiligen Elisabeth nicht doch von vornherein Bestandteil des Textes war und dieser im Kontext der im 13. Jahrhundert erstarkenden Virginitäts- und Armutsideale zu verorten ist. Einen weiteren Anhaltspunkt für diese These liefert die Beschreibung der begehrenden Minne des Olibrius. Zwar dient diese auch in der ‚Marter‘ als Negativfolie, vor der sich die bewahrende Liebe der Heiligen umso positiver hervorheben kann. Allerdings tritt hier eine Komponente zutage, die stärker als in den anderen Versionen profiliert wird: die Wollust des Herrschers. Die lüsterne Begierde ist bereits beim ersten Anblick Margaretes so stark, dass Olibrius seine Boten zu ihr eilen lässt – in dem triebhaften Wunsch, die Jungfrau bei seinem Leben ehelichen zu müssen:

*Do sy an sach der grymmig büetreich  
Dy magt schön vnd herleich  
Er hyes zw jr rennen vnd sprengen  
Vnd dj magt gar pald jm pringen  
Er schwuer pey seynem leib  
Er wolt sy nemen zw aynem weib* (MM V. 139–144)

Damit ist der Rahmen abgesteckt, in dem sich das Verlangen des Herrschers sukzessive zu einer unbändigen und unstillbaren Begierde steigern wird. Nachdem die Boten zu ihm zurückgekehrt sind und ihm die Entsagung Margaretes mitgeteilt haben, verleiht Olibrius seiner besinnungslosen Begierde erstmals in einer Figurenrede Ausdruck:

---

441 Ebd., S. 97, vgl. ebd.

*Hyn wider last euch wesen gach  
 Vnd bringet mir das magedein  
 Oder jch muez verloren sein  
 Ja prinn jch in yerer mynne  
 Vnd muest auch verlyesen mein synne* (MM V. 188–192)

Die Minne frisst sich wie ein Feuer durch den von ihrer Wirkungsmacht Betroffenen, sie raubt dem Gepeinigten den Verstand und treibt ihn zur Übereilung. Ergreift die Minne in der Wallersteinischen *Margarete* den Verstand des Herrschers und lässt ihn dadurch seinen Grimm kurzzeitig vergessen (vgl. WaM V. 235–240), so führt sie hier zu einem totalen und als krankhaft markierten Vernunft- und Kontrollverlust, der die körperliche wie geistige Existenz bedroht. Der Terminus *gâhen/gâheit* verweist in diesem Zusammenhang unzweifelhaft auf die Weltsünde *luxuria*.<sup>442</sup> Damit wird die weltliche ‚Liebe‘ des Herrschers von Beginn an als sündhaft und widergöttlich abgewertet. Da sich Margarete seinem Willen standhaft widersetzt, lässt Olibrius die *maget* ausziehen und nackt vor sich stehen,

*Das er sy nw möcht beschawen  
 Mit sein fleyschlichen augen  
 Das tet er vmb das  
 Das jm wär dester pas  
 So er sy ye lenger an sach  
 Seynes hertzen vngemach  
 Da von ye grösser vnd schwärer layd* (MM V. 255–261)

Die physischen Blicke symbolisieren die Wollust des Herrschers, der seine Begierde unter keinen Umständen befriedigen kann und so lediglich die Qual seines Herzens mehrt. Edith Feistner resümiert:

Gerade die Unerreichbarkeit des schönen Körpers erhöht aber den Zorn des Olibrius und veranlaßt ihn, zur Folter zu schreiten. Die Unbeugsamkeit der Gefolterten provoziert ihn (v. 340!) [Dar zw was jm so gah] zur noch härteren Folter und, als auch dies nichts bewirkt, schließlich zur Feuerarter. Nachdem die in Liebe zu Gott Entflamte (vv. 375f.) unversehrt auch noch zu singen anhebt wie die Drei Jünglinge im Feuerofen nach Dan. 3.8ff. (vv. 392–398), kann er vor Wut nicht mehr an sich halten und läßt sie in den Kerker werfen.<sup>443</sup>

Der unbändigen Tobsucht und unstillbaren sexuellen Gier des Olibrius steht die bewahrende und in sich ruhende Gottesminne Margaretes diametral gegen-

442 Tomas Tomasek hat die Verbindung von *gâheit* und *luxuria* mit Blick auf Hartmanns *Gregorius* herausgearbeitet. Vgl. Tomas Tomasek: Verantwortlichkeit und Schuld des Gregorius. Ein motiv- und strukturorientierter Beitrag zur Klärung eines alten Forschungsproblems im *Gregorius* Hartmanns von Aue. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Neue Folge 34 (1993), S. 33–47, hier S. 43f.

443 Feistner 1995, S. 104.

über. So bekennt sich die Heilige bereits den Boten gegenüber zu ihrem *trächtein* (MM V. 160), der sie *jn seyner huet* (MM V. 162) hat und dem sie ihr jungfräuliches Leben verschrieben hat. Doch während die Boten die Worte des Olibrius der *maget* wortgetreu wiedergeben, wird die Wiedergabe ihrer Worte durch die Boten in einen umfassenderen Sinn übertragen, der den Aspekt der aktiven Vermählung und Erwählung betont und auf die Liebe zurückführt:

*Sj sprachen zw jerem herren  
Du darfft dich an sy nit cheren  
An dj magt tugenthafft vnd junckh  
Cristus ist jn jerer zung  
Got ist jr vorschilt  
Dem hat sy sich gantz verpflicht  
Vnd hat sich zw jm gemähelt  
Vnd jn zw lieb erwelt  
Durch seynen willen leyden tod  
Vnd chomen jn grosse not  
Ee das sy von jm entweicht* (MM V. 175–185)

Die Rede der Boten ist eine unverblümete Warnung an Olibrius, die offenlegt, dass die Worte der Heiligen in der Außenwahrnehmung mit der Zunge Christi gesprochen sind. Da die Boten im Sinngefüge des Textes schlichtweg die Wahrheit erkennen und ihre Unterlegenheit in der Auseinandersetzung von vornherein antizipieren, ist ihre Einschätzung der wechselseitigen Verbindung zwischen Gott und Margarete durchaus authentisch und glaubhaft. So wird in dieser Szene deutlich, dass Margarete auf ihre Erwählung durch Gott aktiv antwortet und sich Gott in Gegenliebe zum Gemahl erwählt hat. Damit greift die Handlung die im Prolog geäußerte Frage nach dem Gedenken an die göttliche Gabe der Erlösung auf und überführt diese in die exemplarische, wechselseitige Minne zwischen Gott und Ausnahmemenschen. Die Gottesminne Margaretes wird dabei als konstante Größe beschrieben: So wird die innere Ruhe und Zuversicht der Heiligen durch ihren *stätē muet* (MM V. 303) und die Unerschrockenheit (vgl. MM V. 308) im Angesicht der Folter unterstrichen. Olibrius dagegen tobt *Als ain wilder leb* (MM V. 291) und wechselt situativ von Zorn zu Sanftmut. Hinter seiner zur Schau getragenen Sanftmütigkeit (vgl. MM V. 313) verbirgt sich jedoch nichts anderes als sein im Text als krankhaft ausgestelltes Gemüt, vor dem Gott die Heilige beschützen soll:

*Sy pat auch got den weysen  
Das er sey nuer behüet  
Vor allem chrankem gemüet* (MM V. 294–296)

Während in den anderen Fassungen der Aufstieg der Heiligen zur Gottes- und Selbsterkenntnis auf Grundlage der Minne profiliert wird, wird die Minne in der ‚Marter‘ ohne Erkenntnisweg erzählt. Im Fokus des Erzählens steht hier eindeutig eine Dynamisierung des Geschehens, die weniger auf den geistigen als vielmehr auf den erlebenden Nachvollzug der Handlung zielt und theologische

Gelehrsamkeit folglich weitgehend beiseite lässt. Sinnbild dieses erlebenden Nachvollzugs ist der voyeuristische Blick auf die weltliche Liebe, der in seiner radikalen Ablehnung die entsexualisierte religiöse Liebe umso stärker hervortreten lässt.

Die untersuchten Margaretenlegenden entfalten ihre Sinn- und Bedeutungsstruktur durch den Dualismus von religiöser und weltlicher Minne. Letztere wird in allen Versionen als reine körperliche Begierde aufgefasst und grundlegend negiert. Dabei reicht die Spannweite der Ablehnung von einer Warnung vor weltlichen Werten und Wertmaßstäben (Wetzel) über eine Zurückweisung und Verneinung der törichten Begierde (Hartwig), eine diabolisierende Ächtung (Wallersteiner Fassung) bis hin zu einer Abscheu gegen die Wollust des fleischlichen Begehrens („Marter“). Diese Unterschiede resultieren aus divergenten Schwerpunktsetzungen und einer Rezipientenlenkung, die sowohl auf das Seelenheil einer weltlichen Adelsgemeinschaft zielen (Wetzel) als auch auf die asketische Bußfertigkeit weiblicher Religiösen und die rigoristische Bewahrung der lebenslangen Keuschheit („Marter“) gerichtet sein kann. Auf diese Weise bildet die weltliche Minne einen negativen Bezugspunkt, von dem sich die himmlische Minne umso positiver abheben kann.

Die Gottesliebe zeichnet sich in allen Redaktionen durch einen gemeinsamen Kern aus. Diese für die Legenden zentrale Basis ist die Gestaltung eines Minnebundes zwischen Gott und Margarete, der sich in wechselseitiger Erwählung und Treue manifestiert. Dabei kommt dem Terminus Minne eine entscheidende Bedeutung zu: Während die begehrende weltliche Minne situativ, oberflächlich, töricht, vernunftwidrig und zerstörerisch ist, wird die geistige Minne als tiefgründig, bewahrend und dauerhaft gepriesen. Das *stete* Gedenken an den Bund mit Gott ist die Grundbedingung, um über den Beistand Gottes dauerhaft verfügen zu können. Es eröffnet zugleich die Möglichkeit, die Erzählung auf den Prozess des Weges sowie den Bewährungscharakter zu fokussieren und im Sinne einer *Amplificatio* artifiziell zu erweitern. So wird die Weghaftigkeit in allen Fassungen (mit Ausnahme der „Marter“) als Zusammenspiel von göttlicher Begnadung, Offenbarung und menschlicher Erkenntnis gestaltet. Im Zentrum steht dabei der Aufstieg der Heiligen zur Selbst- und Gotteserkenntnis. Dieser wird auf je spezifische Weise realisiert: Wetzel hebt die Überlegenheit des Inneren über das Äußere am Beispiel einer doppelt konnotierten Sinnhaftigkeit (geistiger Sinn vs. gemeiner Sinn) hervor, Hartwig geht es darum, die Zunahme und das Wachstum der Liebe zu visualisieren sowie irdische und himmlische Ebene in der Brautschaft zusammenzuführen. Auch die Wallersteiner Fassung weist in diese Richtung, bevor sie vor der ersten Folter abbricht.

Damit wird deutlich, dass die Texte mit dem Aufstieg der Minne zugleich auf die (spirituelle) Teilhabe an der göttlichen Schöpferkraft hinauslaufen und diese schrittweise vorbereiten: So formuliert Wetzels Margarete den Anspruch auf Teilhabe als Freiheit gegenüber irdischen Belangen, Hartwigs deutlich entrücktere Protagonistin fordert die transzendente Verfügungsgewalt unverblümt ein.

Die Beispiele zeigen, dass der (kernhafte) Minnebund bereits im ersten Handlungsteil entwickelt, erweitert, vertieft oder zwecks einer Dynamisierung des Geschehens gekürzt („Marter“) wird. Da die Handlung der Margaretenlegende auf die Folter und das Martyrium hinausläuft, wird der Minnebund nun (zwangsläufig) um eine existenzielle Dimension ergänzt.

### 4.3 Christliche Opferbereitschaft versus heidnisches Opfer

Die Gegenüberstellung von christlicher Opferbereitschaft und heidnischem Opferkult wird in den Texten in Analogie zum Gegensatz von Gottesliebe und irdischer Liebe genutzt, um die Überlegenheit des christlichen über den heidnischen Glauben auf einer existenziellen Ebene anschaulich zu machen. Dabei dient die Auseinandersetzung mit dem Heidentum zwei dialektisch verschränkten Zielen: Durch die Konfrontation wird das Fremde nicht nur ausgegrenzt, sondern „in den Horizont des Eigenen ein[ge]ordnet.“<sup>444</sup> Gleichzeitig wird durch diesen Vorgang, ontologisch gesprochen, der Kern des Eigenen entborgen. Innerhalb dieses narrativen Grundkonfliktes zeigt sich Margaretes Opferbereitschaft in ihrer Fähigkeit, das liebende Gedenken in die (Heils-)Tat zu transformieren. Dazu muss sich ihre Gottesminne in der Abgeschiedenheit des Kerkers bewähren. Im Folgenden möchte ich den Dualismus von Opferbereitschaft und Opferkult zunächst am Beispiel der Wallersteinischen Legende herausarbeiten, ehe in den anderen Versionen das Schlüsselerlebnis des Drachenkampfes in den Mittelpunkt rückt.

In der **Wallersteinischen Legende** reitet Olibrius nach der ersten Konfrontation mit Margarete und ihrer Einkerkерung umgehend nach Antiochien,

*wan er in der selben stat  
siniu abgot gnäden bat  
und brähte dar sin offer in.* (WaM V.421–423)

Der *rihter* bittet die Götzen um Gnade und unterwirft sich den heidnischen Geboten und Gesetzen. Der Akt des Opfern ist eine Rückversicherung und der Versuch, aus der Konfrontation mit der Christin durch einen (zusätzlichen) Kraft- und Machterweis siegreich hervorzugehen. Als Olibrius *der gotes briute* (WaM V.428) am darauffolgenden Tag vor Gericht gegenübersteht, stellt er die *maget* in seiner Rede vor die Alternativen Folter und Tod oder Unterwerfung und Leben. Mit *schaenen worten ûz erkorn* (WaM V.434) führt er Margarete zunächst eine Reihe von Annehmlichkeiten vor Augen, um diese sogleich chiasmatisch in ihr Gegenteil zu verkehren. Dabei greift er die Beständigkeit Margaretes auf, um sie in Vergängliches und Vergänglichkeit umzuwandeln:

---

444 Prautzsch 2021, S. 6.

[...] *sô soltu wizzen wol daz wirt  
 dîn gemach ein arbeit,  
 dîn herzeliep ein herzen leit,  
 dîn liehtiu varwe missevar,  
 dîns heiles trôst verdîrbet gar  
 ein zwîvel wirt dîn zuoversiht,  
 dîn gelücke ein ungeschicht.  
 du wirst alsô gehandelt  
 daz dîn lachen sich verwandelt  
 in weinen daz von herzen gât.  
 dîn freude trûren ze ende hât.  
 vil schamliche wirt verleit  
 dîn weltliche wirdikeit,  
 und ist daz denn dîn meistiu nôt  
 daz ein vil schamlicher tût  
 dir her nâch wirt gegeben.  
 dâ mit sô endet sich dîn leben. (WaM V.458–474)*

Olibrius warnt die Heilige vor den Folgen einer fortgesetzten Gesetzesübertretung. Der angedrohte Tod durch Folter erscheint hierbei als höchste Form der Bestrafung und kann nur durch die vollkommene Unterwerfung unter die Gebote der Heiden und den weltlichen Richter abgewendet werden:

*da von ist dir niht sô guotes  
 sô daz du dich des muotes  
 kurzliche bewegest  
 und dich mit güete des verpflegest  
 daz du neigest dîn houbet  
 an die dîtze lant geloubet  
 und den diu hôchgeborne diet  
 verzihet ir opfers niet:  
 sô nim ich dich ze wibe,  
 und kunde dînem libe  
 ûferden nimmer baz geschehen. (WaM V.475–485)*

Margarete soll es ihrer adeligen Stellung gemäß dem hochgeborenen Volk gleich-tun und den Göttern das ihnen gebührende Opfer nicht versagen. Die dadurch in Aussicht gestellte weltliche Ehe mit Olibrius wird als vollkommenes Lebensziel angepriesen: Die eingeforderte Unterordnung bleibt damit stets weltlichen Instanzen und einem irdischen Bezug verhaftet. Die Engführung von Unterwerfung und heidnischem Opferritus wird von Margarete in ihrer direkten Entgegnung aufgegriffen. Sie möchte Olibrius' *rede anders tiuten* (WaM V.500) und verkehrt nun ihrerseits die Annehmlichkeiten der Welt und des Lebens dialektisch in die Trost- und Hoffnungslosigkeit eines ewigen Leidens:

*[...] mîn lachen wurde ein weinen,  
wolt ich dîn abgot meinen.  
mîner liechten wange schîn  
daz wurde ein êwic vinstereîn,  
mîns heiles trôst verdurbe,  
mîn zuoversiht ersturbe,  
und müest ze jungest durch nôt  
fürhten den êwigen tôt,  
der lip unde sêle quelt,  
zuo dem die sûnder sint gezelt.* (WaM V. 511–520)

Margaretes Entgegnung nimmt die Götzenverehrung zum Ausgangspunkt einer im Modus des Irrealis (Konjunktiv II) geäußerten Überlegung, mit der sie die Gefährdung des Seelenheils herausstellt und den Diesseitsbezug des Olibrius negiert. Prautzsch sieht in dieser Argumentation eine typische „martyrologische[] Überbietungs- und Inversionslogik“, mit der Margarete „das epistemische Defizit der Sicht des Heiden [benennt], wenn sie seine Worte ‚anders‘, also im richtigen Sinn auslegen will“.<sup>445</sup> Wie aber setzt der Text diese Struktur konkret um? Wie erzählt er den richtigen Sinn? Ich denke, dass er über eine spezifische ‚Durchlässigkeit‘ des Wortes *meinen* entfaltet wird. Das schwache Verb bedeutet u. a. *sinnen, denken, nachdenken; seine gedanken auf etw. richten*<sup>446</sup> und tritt auch in der Bedeutung *lieben, schätzen, begehren* auf.<sup>447</sup> Hinter der spielerischen Zurückweisung einer unmöglichen Zuneigung wird das sichtbar, was die Figur Margarete beständig begehrt. In der unmittelbar folgenden Rede wird die Ablehnung diesseitiger Gebote mit der Vorstellung einer transzendenten Brautschaft überblendet:

*ist aber daz ich verbir  
dîn gebot, sô wirt mir  
ze gewissem lône  
diu himelische crône  
und der êwege hûsrât,  
der dâ nimmer zergât.  
sô nimet mich ze wibe  
der mich ze sêle und libe  
immer wol berâten mac,  
der got der mîn dâ her pflac,  
des helfe und des wîse rât  
im selben gesigelt hat  
mînen reinen magetuon  
sô daz im nieman mac getuon  
dehein unreht dar an.* (WaM V. 521–535)

445 Ebd., S. 131.

446 Lexer 1992, S. 136.

447 Hennig 2014, S. 211.

Im gesamten Zusammenhang wird die Passage als verbalisierte Reflexion über die Gottesminne und die Introversion des Opfers lesbar. Die geistige Brautschaft mit Christus, *der ist min herre und ouch min man* (WaM V. 536), wird abschließend noch einmal auf dessen Erlösungstat zurückgeführt, *der sine hêren gotheit / verdacte mit der menscheit* (WaM V. 553 f.) und *der durch mich wart gemarterot* (WaM V. 578). In seinem Namen möchte Margarete ihr irdisches Dasein aufopferungsvoll preisgeben und die bereits geschehene Erlösungstat fortführen. Die Formulierung *durch mich* macht deutlich, dass die Vergangenheit im christologischen Denken unabgeschlossen ist und dem gegenwärtigen Sein zugrunde liegt. So ist es für die Märtyrerin Aufgabe und Pflicht, auf die Hingabe Gottes an den Menschen mit tätiger Gegenliebe zu antworten und die abgeschlossene Zukunft der *communio sanctorum* im Hier und Jetzt antizipatorisch zu vergegenwärtigen.

Die untersuchte Wechselrede verdeutlicht die rhetorische Versiertheit, mit welcher der Verfasser Immanenz und Transzendenz dialektisch engführt und so Margaretes Ausbruch aus der Abhängigkeit vom weltlichen Richter in eine transzendente Brautschaft mit Gott überführt. Das kultische Opfer und die Götzenverehrung werden auf diese Weise als hohle Machtinstrumente entlarvt, die durch christlichen Widerstand und Aufopferung überwunden werden können. Damit sind in Analogie zur lateinischen Martinsvita die erhabenen, schönen Worte auch hier nicht mehr als leere, auf Wirkung zielende Rhetorik. Sie bilden eine Negativfolie, vor der sich das vordergründig einfache Wort der Heiligen abheben kann.<sup>448</sup> In diesem Kontext verweist die Doppelbödigkeit des Verbs *meinen* auf eine Reflexions- und Metaebene, die den inszenatorischen Charakter der Textgestalt offenlegt. Damit macht sich der Dichter das gelehrte Erbe der Antike untertan, um die Überlegenheit des christlichen Glaubens über seine (antike) Gegnerschaft wirkmächtig und wortgewaltig zu demonstrieren.

**Wetzel** macht die Auserwähltheit der Protagonistin über die Differenz von außen und innen erfahrbar. Diese grundlegende binäre Struktur wird in der Kontrastierung von heidnischer, kultischer Opferlogik und der christlichen Inversion und Introversion des Opfers aufgegriffen: Während der Heide Theodrus seiner Tochter ein Kalb als Gott erkoren hat (vgl. WeM V. 112 f.) und seinen Glauben *stätte vncz an sin ende* (WeM V. 119) bewahrt, strebt Margarete danach, ihren gottgegebenen Glauben *stätte vncz an min ende* (WeM V. 277) zu verteidigen und durch die nach innen gerichtete Opferbereitschaft das jenseitige Leben zu erlangen. In der Logik des Textes geht die heidnische Götzenverehrung (wie in der Wallersteiner Fassung) mit einer Unterwerfung unter irdische Gebote sowie irdische Güter einher und steht damit sinnbildlich für die trügerischen und vergänglichen Verlockungen des Diesseits. Demgegenüber zielt das Beharren der Heiligen auf die Überwindung irdischer Herrschaftsansprüche und den Kampf

448 Vgl. dazu Kap. 2.2.

gegen den trügerischen Schein des Weltlichen. Margaretes Rede zu Olibrius bringt die konträren Positionen gleichnishaft zum Ausdruck:

*gedenk rechte, was dir tuge  
ere vnd guott ain kürzcer vrist.  
du waist wol, dz nicht lebendes ist  
es en habe endes zil  
so gott vber es verhengten wil;  
vnd wie der man verdienet haut  
der werch wirt um ze lesten rautt.  
Doch soltu wissen sunder stritt,  
das gewin an baiden löffen litt  
des himelz vnd der hellen.  
Nun merke, was dir gefelle,  
alz ich nun dir von in baiden  
gerne wil beschaiden:  
wan hie ain tatt sint tusement dört!  
dz ist ain strengger wuochers hort,  
wen sy mit sere wachset so  
dz si im die sele tuott vnfro.  
och ist dört ainer tusement hie  
vor gott in allen, die in hie  
mit süsser fröd gefallen [...]. (WeM V. 409–428)*

Wetzel lässt Margarete hier ganz im behrenden Duktus der Erzählinstanz auftreten. Auf diese Weise wird die Programmatik des Werkes auf Figurenebene aufgegriffen und durch die Autorität der überhöhten intradiegetischen Protagonistin bestätigt. Gleichzeitig überschreitet die appellative Rede die Grenzen der erzählten Welt, da sie sich nicht zuletzt an die extradiegetische Glaubensgemeinschaft wendet: Die Rezipienten sollen sich angesprochen fühlen. Die Verknüpfung des *vanitas*-Topos mit der adeligen Lebenswelt fasst die höfischen Zentralbegriffe *êre* und *quot* als gesellschaftliche Werte einer äußeren Qualität auf: Ruhm, Ansehen, gesellschaftliche Stellung, Besitz und Reichtum sind vergänglich und gefährden das Seelenheil. Unvergänglich sind jedoch irdische Taten, die im Himmelreich mit dem Tausendfachen vergolten und belohnt werden.<sup>449</sup> Von einer solchen Tat berichtet nun die Legende: Als Margarete nach der ersten Folter eingekerkert wird, bittet sie Gott von Herzen, sie den Feind des Menschen sehen zu lassen:

449 Dass diese Rhetorik durchaus verfangen hat und zahlreiche adelige Laien ihren weltlichen Besitz aufgegeben haben, belegen adelige Schenkungsurkunden. Die Hinwendung zur *vita religiosa* scheint sich dabei aus einer ambivalenten Spannung zu speisen: aus der Furcht vor dem strafenden Gott (*timore Dei*) und der Hoffnung auf den liebenden Gott (*amore Dei*). Vgl. auch Werner Goetz: Kirchenreform und Investiturstreit: 910–1122. 2., aktualisierte Auflage, bearbeitet von Elke Goetz. Stuttgart 2008 (Kohlhammer Urban-Taschenbücher 462), S. 56–59.

*Och batt die säldy riche  
von herczen innenkliche  
gott, ob es möchte geschehen  
dz ers ir figent liesse || sehen [...]. (WeM V. 480–483)*

Der Wunsch wird sogleich erfüllt. Aus einer Ecke des Kerkers sieht die Heilige einen Teufel *in aines trakken bilde* (WeM V. 514) auf sie zukommen. Das wunderbare Erscheinen des teuflischen Drachen stellt den Inbegriff des *mysterium tremendum* dar. Der Feuer speiende, Schwefelgestank verbreitende, zornig lärmende Drache zeigt eine *främde vnd willde* Gebärde (WeM V. 515). Er hat zottelige lange Haare, den obligatorischen Spitzbart, schwarze dicke Brauen, breite Füße, Eisenklauen; ein brennendes Schwert und *ain schlang gross* (WeM V. 530) zieren seinen Nacken (vgl. WeM V. 519–545). Margarete wird von der Gestalt und den durch sie hervorgerufenen Sinneseindrücken folgerichtig in Angst und Schrecken versetzt. Doch als der Teufel sich ihr nähert, erinnert sich die *maget*, dass sie selbst sein Erscheinen herbeigesehnt hat und der Drache nur auf Geheiß Gottes erschienen ist:

*ain michel wunder hie geschach:  
er begunde zuo ir gahen  
vnd kam ir also nahen(t)  
dz sy nun nicht mochte arwencken.  
Do begund sy erst bedenken  
dz sy gott hette gewert,  
des sy ie an in hett begert,  
vmbe ir vigenendes an gesicht. (WeM V. 550–557)*

Die Erinnerung an das Verlangen (*begern*), dem Teufel von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten und mit diesem aufopferungsvoll den Kampf aufzunehmen, löst die Furcht als bestimmende Emotion auf. An ihre Stelle tritt die faszinierende Kraft eines religiösen Begehrens (*mysterium fascinans*), das nun einen unmittelbaren Reflexionsprozess in Gang setzt. Vom Widersacher mit samt *ir lib vnd ir gebaine* (WeM V. 573) verschlungen, vermag Margarete dank ihrer innigen Zuversicht rechtzeitig das Kreuzeszeichen zu schlagen und den Teufel so von innen heraus zu besiegen. Der Erzähler konstatiert:

*Diss was ain zaichen grössklich;  
sy het ain guot zuoversicht  
vnd hett (for) ain crücz für sich geton  
vnd dar vmb muost er si gesunde lan  
von im, an alles vngemach.  
dz crücze in rechte ain zwig brach  
alz vns ir vigent hatt gesaget;  
des frowte sich dü raine maget. (WeM V. 577–584)*

Die Szene führt die Opposition von gut und böse, innen und außen vor Augen und wird von Wetzel ganz im Sinne eines Erkenntnisaktes des *homo interior*

konzipiert. Die Gemeinsamkeiten sowie Gegensätze zwischen der sinnlichen Wahrnehmung des äußeren Menschen und der Einsichtsfähigkeit des inneren Menschen hat Joachim Bumke mit Augustin am Verhältnis von körperlichem Sehen und innerem Schauen wie folgt erläutert:

Beim äußeren Seh-Akt kommen drei Dinge zusammen: ‚der Gegenstand, den wir sehen‘ (*res quam uidemus*), ‚das Schauen‘ selbst (*uisio*) und drittens ‚die Aufmerksamkeit der Seele‘ (*animi intentio*), die auf den geschauten Gegenstand gerichtet ist. Beim Erkenntnisakt des inneren Menschen kommen ebenfalls drei Dinge zusammen: an die Stelle des gesehenen Gegenstands tritt das ‚Gedächtnis‘ (*memoria*); an die Stelle der körperlichen *visio* tritt ‚eine ähnliche nach innen gerichtete Schau‘ (*intus similis uisio*); drittens ist die Aufmerksamkeit des inneren Menschen nicht auf den geschauten Gegenstand gerichtet, sondern auf das Gedächtnis. Wie das Auge des Körpers das Licht braucht, um sehen zu können, so muß auch das innere Auge erleuchtet werden, um zu erkennen.<sup>450</sup>

Bezogen auf die Kerkerzene wird somit folgende Lesart möglich: An die Stelle des furchteinflößenden Drachen tritt die *memoria*. Margaretes nach innen gerichtete Schau und die innere Fokussierung auf das Gedächtnis entzünden das innere Licht und mit diesem das Vertrauen in Gott (*zuoversicht*). Auf diese Weise wird ein unmittelbarer Erkenntnisprozess in Gang gesetzt, der sich im Kreuzeszeichen manifestiert und die Überlegenheit des inneren Glaubens über die äußere Bedrohung des Drachen bildgewaltig veranschaulicht. Obwohl Margarete durch den Anblick des Teufels erschreckt und geängstigt wird, kann sie durch den gottgegebenen *ganzen sin* mit den Augen des Herzens die göttliche Kraft sehen und entsprechend handeln. Damit wird die von Gott angeordnete Erscheinung des Unheiligen zu einer Bewährungsprobe und einem Erweckungserlebnis, um mit Gott selbst in *communio* zu treten und die *virtus* zur Abwehr der teuflischen Gefahr nutzen zu können. Bezeichnenderweise wird Margarete von dem Teufel verzehrt. Damit ist sie selbst die Opfergabe, die durch ihre nach innen gerichtete Opferbereitschaft über die göttliche Gegengabe des Wunders verfügen kann und den Drachen in zwei Teile zerbersten lässt. Die Lesart zeigt, dass der analysierten Passage eine komplexe theologische Bedeutungsstruktur inhärent ist. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um einen religiösen Kern, der an der gelehrten (lateinischen) Tradition partizipiert, die Komplexität jedoch hinter die Handlungsoberfläche zurücktreten lässt. Durch diese Simplifi-

---

450 Joachim Bumke: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach. Tübingen 2001 (Hermaea. Neue Folge 94), S. 38 f. Amelie Bendheim deutet die herausspringenden Augen des Stieres in Konrads *Silvester* als Sinnbild für unmöglich gewordene Erkenntnis. Sie verweist an dieser Stelle auf Joachim Bumke und die auf Augustin zurückgehende Bedeutung der Augen „als zentrales Medium der Wahrnehmung, Erkenntnis und Vernunft“, verfolgt diesen Befund aber aufgrund ihres Untersuchungszieles nicht weiter. Bendheim 2021, S. 91.

zierungsstrategie gelingt es Wetzel, komplexe Sinnstrukturen zu transportieren und zugleich sinnlich erfahrbar zu machen.

**Hartwigs Margaretenlegende** weist in eine analoge Richtung. Auch hier ist die Handlung durch den Gegensatz von heidnisch-ritueller Opferlogik und christlicher Selbstaufopferung (vgl. HaM V. 440-538) sowie den finalen Erkenntnisakt im Drachenkampf geprägt. Dabei nutzt Hartwig abermals räumliche Strukturen und Sinneseindrücke, um Margaretes Selbst- und Gotteserkenntnis stärker zu exponieren und die transzendierte Gemeinschaft mit Gott zu visualisieren. Allerdings ist der Figur ein retardierendes Moment eingeschrieben, das darauf zielt, ihr trotz oder gerade wegen der Ausnahmestellung Grenzen aufzuzeigen.

In ihrem ersten Bekenntnis zu Christus wird die Menschwerdung Gottes in direkter Rede als Krippenfahrt (*gotes barn*) vom Himmel auf die Erde geschildert. Die bildliche Abwärtsbewegung mündet in eine Zusammenführung von Himmel und Erde in der Personseinheit des Gottmenschen Christus, ehe die Blickrichtung durch den Kreuzestod und die stellvertretende Erlösung in eine Aufwärtsbewegung verkehrt wird. Im letzten Schritt springt der Blick von der Transzendenz des ewigen Reiches hin zur Antithese einer ewigen Verdammnis:

*Und Margarêt bin ich genant,  
Crist hân ich wâren got erkant.  
An den gelaub ich gotes barn,  
Von hymel ûf die erd gevarn,  
Geborn von sant Marien,  
aun suend der edeln frien,  
wâren menschen unde got,  
der hymel und erd hât gebot.’  
Er sprach: ‚sô betust du den an  
Und hâst gelauben an den man,  
den wilent die Juden viengen  
und an daz kruez hiengen?’  
Si sprach: ‚daz er gemartert wart,  
dâmit was in sîn rîch entspart,  
die er dâ haizet sîniu kint.  
aber diu des schuldig sint,  
Das er die marter hât verkorn,  
die sint ze hell aun end verlorn.  
alsô sint noch alle die,  
die in bîstande hie.’ (HaM V. 387–406)*

Der Einschub des Olibrius folgt einer topischen Argumentation. Am Beispiel der Schmährede des Heiden Dacian gegenüber seiner ‚untreuen‘ Gattin Alexandrina in Reinbots *Georg* zeigt Andreas Kraß eine heidnische Unbelehrbarkeit auf, die sich eins zu eins auf die vorliegende Textstelle übertragen lässt:

Indem er sein Unverständnis darüber zum Ausdruck bringt, dass man eine Person als mächtigen Gott verehren könne, die in demütigender Weise gequält und hingerichtet wurde, entlarvt er sich als unverbesserlicher Heide. Er hat die paradoxe Gedankenfigur des christlichen Martyriums nicht begriffen: die heilsgeschichtliche Ummünzung von Schwäche in Stärke, Tod in Leben, Schmerz in Freude, Niederlage in Sieg.<sup>451</sup>

Bei Hartwig schließt sich an die Unverbesserlichkeit des Heiden zudem ein anti-jüdisches Argumentationsmuster an, da der Herrscher als Nachfahre der (jüdischen) Gottesmörder bezeichnet und mit diesen verdammt wird.<sup>452</sup> Margaretes wortgewaltige Schmähung verurteilt den Richter als Sohn Satans, der als *got widerzamer irrer* (HaM V. 656) dessen Werk fortsetze. Seine teuflische Lehre wird in diesem Zusammenhang mit materiellen Gütern verglichen, die in Esse und Feuer zu Götzenbildern geschmiedet worden sind und die sinnliche Blindheit gegenüber dem wahren Glauben verkörpern. Margarete möchte folglich lieber Leid ertragen als die Abgötter anzubeten,

*die mit des tiufels lër  
von stain, von holtz, von êr,  
von silber und von gold,  
swer es haben moht und wolt,  
In ess sint gevlozen  
und sus in bild gegozen,  
Von menschen hend und geschniten  
oder wer sol diu wihntel biten,  
die menschenhend stoerent,  
der ôren nit gehoerent  
Und augen hânt und sint doch blind.* (HaM V. 631–641)

Die Schilderung erinnert stark an die Silvesterlegende des *Passional* und das Motiv des blinden Judentums.<sup>453</sup> Sie bildet die Negativfolie, vor der Hartwig den Wunsch der Heiligen nach Selbst- und Gotteserkenntnis nun narrativ ausgestaltet. Nachdem Margarete in den Kerker geführt worden ist, verlangt sie abermals, ihr den Feind (des Menschen) zu offenbaren. Dabei sind ihre Worte keine Bitte, sondern ein Postulat, das im Gestus einer mit Imperativen (*sich / Gebiut*) durch-

451 Kraß 2008, S. 163.

452 Die antijüdische Argumentation findet sich bereits in der lateinischen Vorlage des Pseudo-Theotimus. Sie wird vom Verfasser der Wallersteinischen Legende und von Hartwig aufgenommen, spielt bei Wetzel und in der ‚Marter‘ jedoch keine (auffällige) Rolle (vgl. Kap. 4.5). Man könnte grundlegender überlegen, inwieweit das geschilderte Heidentum und der Opferkult in der jüdischen Tradition stehen bzw. als jüdisch gezeichnet sind. Vielleicht lässt sich auch die Verehrung eines göttlichen Kalbs bei Wetzel in diesem (dort eher polemischen) Kontext verorten.

453 Vgl. Kap. 3.2; vgl. Witthöft 2010, S. 302.

zogenen Forderung geäußert und mit einer eigenartigen Klage über den Verlust des (weltlichen?) Vaters eröffnet wird.

*Mîn vater hat vergezen mîn,  
Mîn, des aynigen kindes sîn.  
Crist, herr, nu erbarm dich  
vil suezer vater ueber mich,  
das ich alsô hie erwerb,  
sô mir der lîb ersterbe,  
Das dir diu sêl suel genesen  
und in der zal der gerehten wesen.  
Vil starker rihter, wâres licht,  
das all vinstrin uebersieht,  
Nu sich wie mich anvichtet  
der vint gen mir verpfichtet  
Und hât mich in sîn aeht genomen.  
Gebiut im vor mîn aug komen,  
daz ich in seh und vrâge  
warumb er mîn lâge  
Und ich im doch zu schaden bin.  
dâ wer mîn leben mit dir hin  
Von kreweln und von starken schlaegen,  
wan das mich nert dîn goetlich segen,  
der mich beschirm noch dâvor,  
daz ich in haidnisch spôr  
Und in verdampnuter luet weg  
dehain opfer valschen goeten leg,  
die aun witz, taub und blint  
und stumme all und tôren sint. (HaM V.791–816)*

In dieser Textstelle verdichten sich meines Erachtens zwei Ebenen. Zum einen wird der Fokus auf das Zusammenspiel von sinnlicher und geistiger Wahrnehmung gelenkt: Ausgangspunkt der Anrufung ist das göttliche Licht, das gleichsam als richtendes Auge die Finsternis überschaut und den Teufel vor das Auge Margaretes bringen soll. Damit möchte die Heilige gewissermaßen mit Gott sehen, um den Teufel sogleich über seine Absichten befragen zu können. Der Kontrast zu der tauben, blinden, stummen, ohne Verstand getätigten Götzenverehrung macht deutlich, dass sich der Kampf gegen den Drachen umgekehrt vollziehen soll – mit geschärften Sinnen und einem geschärften Verstand.<sup>454</sup> Zum anderen scheint mir die Passage durch eine anmaßende Haltung geprägt zu sein, durch ein zu stark ichbezogenes Lamento der Figur. Dies wird vor allem

<sup>454</sup> Bezeugt wird die sich im Kerker abspielende Heilstat durch den geheimen Zeugen und Gewährsmann Theotimus, *Der durch ain enges venster sach / und ir gebet, swas si des sprach, / Las in sîn herz darunder / Und schraib es an besunder. / dô ges der guot sîn ampt begie, / ain krak ûs ainem winkel gie [...]* (HaM V.835–840).

in der Wendung *dâ wer mîn leben mit dir hin* deutlich, aber auch der verbalisierte Verlust des väterlichen Schutzes ist angesichts der zuvor geschilderten Erwählung des geistigen Vaters als trotziger Zweifel lesbar. Da Margarete das Erscheinen des Teufels gebieterisch zur Bewährungsaufgabe erklärt, wird durch „[d]ie Anrufung des erwählten Bräutigams Christus als Vater [...] [gerade nicht] die Schutzlosigkeit der vom leiblichen Vater Verstoßenen [pointiert].“<sup>455</sup> Es geht hier schlicht um die Frage, wie die Figur den Teufel mit der Macht Gottes in die Schranken weisen und damit dem Schicksal der sinnlosen Götzenanbetung entkommen kann. Die Figur bringt also nicht „ihre besondere Notlage zur Sprache“,<sup>456</sup> sondern eine im Bewusstsein ihrer Ausnahmestellung verbalisierte jugendliche Überhebung. Diese Deutung scheint auch durch die folgenden Verse plausibel.

Margarete wird durch den sich nähernden Drachen so geängstigt,

*daz ir diu kraft naeher entwaich  
Und ir diu bain erkrachten gar.  
wan si durch grôz ir ungebar  
Und nâh ertôtet des vergâz  
daz si hêt got gebeten, daz  
si muess gesehen ir widervart.  
des gewert mit vollen wart. (HaM V.860–866)*

Durch den nahenden Tod, vor allem aber wegen ihres unfreundlichen und anmaßenden Benehmens zuvor (*wan si durch grôz ir ungebar*) hat Margarete ihre Verstandeskkräfte kurzzeitig eingebüßt.<sup>457</sup> Das Zusammenspiel von *mysterium tremendum* und selbstverschuldetem Vernunftverlust ist so wirkmächtig, dass *diu liebes gotes brût* (HaM V.857) augenblicklich wie eine Blume zu verwelken droht und ihr die Farbe gänzlich aus dem Gesicht weicht (vgl. HaM V.858f.). Die Protagonistin aber schafft es, sich sogleich auf die Kraft Gottes zu besinnen, diese zu ergreifen, in sich aufzunehmen und dadurch das Kreuzeszeichen zu schlagen:

*Ein chraft si doch in got gevie  
Gevallen nider an diu knie,  
Bezaichent mit dem cruetze sich. (HaM V.867–869)*

Bezeichnend ist in diesem Kontext Margaretes devote Körpersprache (auf den Knien), die sich in der folgenden Lobpreisung des allmächtigen Schöpfergottes (*lâ dich erbarmen mich, / Unueberwunden wâren got. / Nu du allain hâst gebot [...]'*; HaM V.870–872) verbal fortsetzt. Hartwig hat das Lobgebet im Unterschied zu Wetzel unmittelbar auf das Kreuzeszeichen folgen lassen. Margarete äußert nun die Bitte, den Teufel mit Gottes Hilfe überwinden zu können:

455 Müller 2012, S. 138.

456 Ebd.

457 Der Lexer listet unter *ungebâr* (= *ungebærde*) die Bedeutungen *übles (unfreundliches, unziemliches, freudeloses, zuchtloses) benehmen u. befinden; hässlichkeit; jammergebärde; wehklagen*. Lexer 1992, S. 250.

*Got her, du von des hymels sal  
auch all tiufel werst ze tal,  
Sich wie min sêl in noeten lebt  
Und mir der vînt die gruobe grebt,  
Daz mich sîn vorhtlich ritter  
in sînen giel verschlicker.  
Nu biut mir herr dîn goetlich hant,  
daz ich den laiden vâlant  
Mit dir hie ueberwinde,  
daz er mich iht verschlind. (HaM V.885–894)*

Der auf der Demut vor Gott und der Welt basierende (nach oben gerichtete) Wunsch evoziert die bildliche Vorstellung einer von oben herabgereichten, mächtigen und beschützenden Hand. Gott, der den Propheten Jonas drei Tage und Nächte im Bauch eines Wals mit seiner Allmacht genährt und Daniel im Löwengarten vor den hungrigen Bestien beschützt hat (vgl. HaM V.901–908),

*der half auch ir, daz si genas  
Vor dem vil ungehiuren wurn  
mit dem sigrîchen sturn  
des kruezes, daz si fuer sich tet,  
alsô das ir raines gebet  
Gewuochs in ir in ainer last,  
dâvon der wurm enzwin brast  
Und ouch diu hailig unuerwunt  
belaib aun alliu mâl gesunt. (HaM V.916–924)*

Durch das Kreuzeszeichen ist Margarete in der Gemeinschaft mit Gott in der Lage, ihre Verstandeskräfte auf das Gebet zu richten und diese(s) zu einer solchen Stärke anwachsen zu lassen, dass der sie verschlingende Teufel von innen heraus zerbricht. Die Verwendung des Verbs *wahsen* verweist (auch hier) auf die Margarete innewohnende Kraft der Liebe, die durch die Liebe und das Licht Gottes gemehrt wird.

Auf der strukturellen Metaebene sind Kerkerszene und Teufelskampf durch Margaretes anmaßende Überhebung, den daraus resultierenden Vernunftverlust und die Überwindung des Vernunftverlustes durch die Kraft der Liebe miteinander verbunden. Der wesentliche Sinngehalt der Szene ergibt sich also aus der Interaktion von Vernunft und Liebe. Mit Wilhelm von St. Thierry gesprochen schaut Margarete mit dem Auge der Vernunft und dem Auge der Liebe. Um zur Erkenntnis zu gelangen, bedarf es allerdings des Zusammenspiels von *ratio* und *amor*.<sup>458</sup> Kurt Ruh konstatiert:

<sup>458</sup> Vgl. Guillaume de Saint-Thierry: Deux traités de l'amour de dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour. Textes, notes critiques, traduction par Marie-Madeleine Davy. Paris 1953 (Bibliothèque des textes philosophiques), S. 100.

[D]ie beiden Augen müssen ein einziges werden. Das geschieht durch gegenseitiges ‚Helfen‘: die Vernunft belehrt die Liebe, die Liebe erleuchtet die Vernunft. Sie werden zu *einem* Licht, nämlich in der *visio*.<sup>459</sup>

So ließe sich der Kampf zwischen Margarete und dem Teufel bei Hartwig wie folgt deuten: Überhebung und Zweifel am Beistand Gottes lösen einen unmittelbaren Vernunftverlust aus. Dieser Mangel an Vernunft wird in der existenziellen Erfahrung des bevorstehenden Todes durch Margaretes Liebe zu Gott kompensiert. Die Kraft der Liebe erleuchtet die Vernunft und erinnert die Protagonistin daran, sich mit dem Zeichen des Heils zu bekreuzigen. Die Verstandeskräfte wiederum belehren Margaretes Liebe. Sie raten zu Demut und gemahnen, dass es ihr Wunsch war, dem Teufel gegenüberzutreten und ihn mit Gottes Hilfe zu besiegen. Zusammen bilden beide Augen ein inneres sehendes Licht, das in Margarete zu einer solchen Kraft anwächst, dass sie den Teufel zerbersten lässt. Auf diese Weise stellen das Kreuzeszeichen und die damit verbundene wortgewaltige Rede einen aus dem inneren Licht und der Erleuchtung resultierenden Erkenntnisakt dar. Hugo von St. Victor hat die Überlegenheit des inneren über das äußere Sehen im 12. Jahrhundert so beschrieben:

*Habes alium oculum intus multo clariorem isto, qui praeterita, praesentia et futura simul respicit, qui suae visionis lumen et aciem per cuncta diffundit, qui occulta penetrat, subtilia investigat, luce aliena ad videndum non indigens, sed sua ac propria luce prospiciens.*<sup>460</sup>

Du hast aber ein anderes Auge innen, das viel klarer ist als jenes [das äußere Auge], und das das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige zugleich überblickt, das das Licht seines Schauens und seine Sehschärfe über alles ausbreitet, das das Verborgene durchdringt, das Feine erforscht, fremdes Licht zum Sehen nicht braucht, sondern mit einem, dem eigenen Licht schaut.<sup>461</sup>

Das innere Licht überschaut das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige zugleich. Genau diese Zusammenführung der Zeitebenen ist es, die der Drachenkampf bei Hartwig sinnbildlich aufgreift: Kreuzeszeichen, Gebet und Erzählerrede vergegenwärtigen die unabgeschlossene Vergangenheit, feiern die Überlegenheit der göttlichen Offenbarung und machen die abgeschlossene Zukunft antizipatorisch gegenwärtig.

---

459 Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 291.

460 Hugo von St. Victor: De vanitate mundi. In: PL 176. Turnhout o.J. Buch I, Vorrede, Sp. 704.

461 Übersetzung von Christel Meier: Malerei des Unsichtbaren. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Bildstruktur im Mittelalter. In: Wolfgang Harms (Hrsg.): Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposium 1988. Stuttgart 1990 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 11), S. 35–65, hier S. 40.

Sowohl bei Hartwig als auch bei Wetzel ist der zentrale Drachenkampf als Erkenntnisakt konzipiert, durch den Margarete mit Gott in Kommunion tritt und qua ihrer aufopferungsvollen Tat über die Gegengabe der göttlichen Macht verfügen kann. In beiden Texten ist hinter dem Erkenntnisakt eine theologische Struktur ersichtlich. Diese stellt eine christologische Quelle dar, aus der die Verfasser je nach Intention und Schwerpunktsetzung schöpfen können: Während bei Wetzel der Fokus auf der inneren Schau und der Gedächtnisleistung liegt, stellt Hartwig die Interaktion von Liebe und Vernunft und das Zusammenspiel der Sinneskräfte in den Mittelpunkt. Auf diese Weise wird Margaretes Vernunft- und Kontrollverlust betont und auf eine Hybris zurückgeführt. Präzise gesprochen besteht ihre Überhebung in fehlender Demut vor der Allmacht Gottes und in Ichbezogenheit, möglicherweise auch in ihrem Zweifel am Beistand Gottes. Es geht in diesem Kontext allerdings weniger darum, den Negativzustand eines drohenden Heilsverlustes mitzudenken und die Wunderevidenz zu hinterfragen,<sup>462</sup> als vielmehr darum, die Notwendigkeit einer existenziellen Grenzerfahrung aufzuzeigen. Gerade weil sich Hartwigs Protagonistin von Beginn an als auserwählter Mensch wahrnimmt und im Bewusstsein dieser entrückten und erhabenen Stellung agiert, kann sie nur durch die demütige Selbstaufopferung zum Heilswerkzeug Gottes werden. Der zentrale Kerkerarrest wird somit als Reifeprüfung für eine um Furcht und Vergänglichkeit wissende Liebe lesbar.

Die **Marter der heiligen Margarete** stellt der fleischlichen Minne keine weitere Antithese zur Seite. Die weltliche Begierde wird folglich nicht durch einen heidnischen Opferkult komplettiert, sie bleibt wirkmächtige Folie und Bezugspunkt, um die christliche Opferbereitschaft Margaretes zu exponieren. So äußert die Heilige zwischen ihrer ersten und zweiten Folter:

*Jch mag nicht becheren mein syn  
Zw deiner fleyschlicher mynn  
Dein will ist grawssamleich  
Vnd dein leben süntleich  
Wolstu mir aber volgen  
Vnd liest mein got holden  
So magstu darnach werlich  
Haben freyd jnn dem hymelreich  
Doch sag jch dir auch sicherlich  
Dy weyl ich bin vleyschleich  
In disen grossen nöten  
Las jch mich ee tötten  
Ee jch vercher meynen muet (MM V. 323–335)*

Margarete geißelt Olibrius' Willen zur fleischlichen Minne als sündhaft. Demgegenüber erhebt sie ihre keusche Gesinnung und die Bewahrung des keuschen Verstandes (*syn*) zu einem existenziellen Lebensziel, für das auch die Preisgabe

462 Vgl. Köbele 2012, S. 373 f.

des irdischen Lebens in Kauf genommen werden muss. Interessanterweise nutzt Margarete die antithetische Gegenüberstellung von irdischer und religiöser Minne respektive Opferbereitschaft, um gleichsam en passant einen *imitatio*-Gedanken einzubetten: Sie stilisiert sich selbst zum Vorbild und ruft Olibrius zu Nachahmung und zur Huldigung Gottes auf. Dass sie diesem auch noch die Freuden eines ewigen Lebens in Aussicht stellt, zeugt von ihrer herausgehobenen und durch den Erzähler vorab geheiligten Stellung. Die Wörter *volgen* und *holden* (MM V. 327 f.) werden von Olibrius vor der Feuermarter aufgegriffen:

*Wye tuestu magt alsu  
Wolstu mir noch volgen  
Dastu mich hyst halden  
Wildu aber nit haben mich  
So hays jch gar verprennen dich* (MM V. 366–370)

Der von Margarete versprochene Aufstieg zur Transzendenz wird durch den Herrscher in einen unbedingten weltlichen Unterwerfungshabitus und Vernichtungswillen verkehrt. Das Beispiel unterstreicht die Argumentation der ‚Marter‘, die das Transzendenzstreben der Protagonistin stets aufs Neue mit der Sündhaftigkeit eines weltlichen Lebens konfrontiert. Auf diese Weise wird deutlich, dass Margaretes Weg mit der Entsagung des irdischen Lebens enden muss.

Um das himmlische, ewig währende Leben zu erlangen, muss die Heilige auf der Handlungsebene den Teufel besiegen. Dieser erscheint in der ‚Marter‘ jedoch – wie in der Rebdorf-Version – nicht auf ihren Wunsch. Vielmehr hat der *laydige*] *helhunt* (MM V. 421) selbst Kunde von Margaretes Ausnahmedasein gewonnen und versucht sie deshalb, in der Abgeschiedenheit des Kerkers zu *betriegen* (MM V. 423). Ob der Teufel in Drachengestalt für das Legendenpublikum dadurch überraschend auftaucht, sei dahingestellt.<sup>463</sup> Allerdings zielt die Handlungsführung tatsächlich deutlich stärker auf die Dramatisierung der Ereignisse. So hält sich der Text nicht lange mit der Beschreibung des Drachen auf, sondern geht prompt in das mörderische Verschlingen der Heiligen und sein anschließendes Zerbersten über.

*Er verschlant sy gar graussamchlichen  
Vnd tet ir gar mördlichen  
Als sy jn jm was darjnnen  
Vnd wider cham zw jeren synnen  
Sy betzaychent sich sicherleich  
Mit dem heyligen chrewtzw vleyssikleich  
Der tra<sup>ck</sup>kh zerprast gebisleich  
Do ward sy den glauben vesten  
Des muest er durch not presten  
Er prast auch jn vyer stucke  
Von dem pauch vntzt an den rucke* (MM V. 433–443)

463 Vgl. Feistner 1995, S. 105f.

Die Szene spiegelt das typische Gestaltungsprinzip der ‚Marter‘ wider. Der Text entfaltet seine Dynamik durch eine spezifische Verdichtungs- und Kürzungsstrategie, die Sinnstrukturen konturiert und dabei bewusst auf Ausführungen verzichtet: Ausschlaggebend für den Sieg über den Drachen ist (auch hier) das Kreuzeszeichen, mit dem sich die Heilige in dem Augenblick segnet, in dem sie wieder zu Sinnen kommt. Der vorangegangene Verlust der Verstandeskkräfte bleibt im Text jedoch eine Leerstelle. Selbstverständlich kann diese durch den Rezipienten gefüllt werden, da der Schrecken der teuflischen Erscheinung (*mysterium tremendum*) die temporäre Einbuße des Verstandes plausibel macht. Abseits dieser Leerstelle ist das Vokabular an dieser Stelle signifikant: Im Vollbesitz ihrer Sinne vollzieht Margarete das Kreuzeszeichen mit einer unbesorgten (*sicherleich*), sprich erhabenen Gesinnung, die mit Beflissenheit, Eifer und Sorgfalt (*vleyssikleich*) gepaart ist. In der Sprache des Textes *bezeichnet* sich die Protagonistin mit dem Kreuz. Das schwache Verb *bezeichnen* bedeutet *bildlich vorstellen, mit einem Zeichen ausdrücken*.<sup>464</sup> Die Attribute verdeutlichen, dass die Heilige ihre Hingabe und Liebe zu Gott zeichenhaft ausdrückt und ihr Innerstes bildlich und symbolisch nach außen kehrt. Die folgende Offenbarung Gottes verspricht Margarete das ewige Leben und verheißt ihr darüber hinaus das Erscheinen des Teufels, bei dem es sich allem Anschein nach um Satan selbst und nicht um einen von vielen Teufeln handelt. *Do sprach dy gottes stymme / Zw dem heyligen chinde* (MM V.459f.):

*Nw soltu doch ee peschawen  
Mit deynen fleyschlichen augen  
Den tyefel also schwartzen  
Der das alles hat geraten  
Das dir dj hayden taten* (MM V.477–481)

Die inszenierte Rede Gottes zeigt, dass durch die fleischlichen Augen des Olibrius der Teufel selbst schaut und mit seinem lüsternen Blick auf die Welt zu heidnischen Taten anstachelt. Margarete darf also mit ihren fleischlichen Augen hinter die Oberfläche schauen, die Sinnhaftigkeit des göttlichen Seins erblicken und die Überlegenheit der göttlichen Wahrheit erkennen. Folgerichtig brennt der *Mit fewrein panden / Von engellischen handen* (MM V.491f.) gefesselte Teufel vor den Augen Margaretes (vgl. MM V.493f.). So wird die Unterlegenheit des sinnlichen Feuers bildgewaltig veranschaulicht und mit dem alles überstrahlenden inneren Feuer der Heiligen kontrastiert.

Die Interpretation der zentralen Kerkerzene zeigt, dass sich hinter der verdichtenden und kürzenden Handlungsoberfläche eine Tiefenstruktur verbirgt, die zwar nicht wesentlich für das grundsätzliche Verstehen der Dichtung ist, die als zusätzliches Sinnangebot das Verständnis aber sehr wohl erhöhen kann. Damit bedient sich die ‚Marter‘ eines poetischen Verfahrens, das die jüngere mediävistische Forschung als Kunst der *brevitas* titulierte hat. Mit Bezug auf die Legende

<sup>464</sup> Lexner 1992, S. 20.

lässt sich festhalten: Die erzeugten Leerstellen und Sinnangebote sichern den erlebenden Nachvollzug, sie lassen Raum für Spekulation und laden den Rezipienten (hier auf niederschwelligem Niveau) dazu ein,

in einer Art intellektuellen Spiels die narrativen Leerstellen der *Abbreviatio* aufzufüllen und die Formelemente in ihrer sinnstiftenden Funktion zu erkennen.<sup>465</sup>

Während die ‚Marter‘ das Stilmittel der verdichtenden Kürzung verwendet, zeichnen sich die anderen Fassungen in hohem Maße durch Ausschmückungen und Erweiterungen aus. So wird die Unterlegenheit des Heidentums im Wallersteiner Bruchstück sowie in Wetzels und Hartwigs *Margarete* sowohl an der weltlichen Minne als auch anhand des heidnischen Opferkultes ersichtlich. Die Schilderung des Kultes dient nicht nur einer Variation des Blickwinkels, sondern verleiht dem Geschehen eine existenzielle Bedeutung und bereitet den ‚Opfertod‘ der Märtyrerin inhaltlich vor. Margaretes christliche Opferbereitschaft ist die höchste Ausprägung der entsagungsvollen Gottesminne. In der Grenzerfahrung des Drachenkampfes erweist sich diese aufopferungsvolle religiöse Minne als Triebfeder, um die Distanz zwischen Immanenz und Transzendenz zu überbrücken und an der Gemeinschaft mit Gott teilzuhaben. Dabei wird die Bereitschaft zum Selbstopfer im Kerker gewissermaßen einer finalen Bewährung unterzogen. Die Texte inszenieren diese Bereitschaft allerdings nicht „im ungerührten Zerstörenlassen des eigenen Lebens“, d.h. in der „Distanz [Margaretes] zu sich selbst“.<sup>466</sup> So wird in der ‚Marter‘ umgekehrt das In-sich-Ruhen der Heiligen veranschaulicht, die sich selbst durch das Zeichen des Heils ausdrückt. Auch Hartwig gebraucht an dieser Stelle das Verb *bezeichnen*:

*Ein chraft si doch in got gevie  
Gevallen nider an diu knie,  
Bezaichent mit dem cruetze sich.* (HaM V. 867–869)

Die Protagonistin ist in diesem Augenblick durch einen ambigen Zustand gekennzeichnet: Sie ist sowohl Mensch als auch in Gott aufgegangen. Der Sieg über den Drachen markiert folglich einen Grenz- und Umschlagpunkt, der das liebende Gedenken durch die Selbst- und Gotteserkenntnis in die geistige *communio* mit Gott transformiert. Der Erkenntnisakt wiederum wird in diesem Sinne als Kippschalter lesbar, durch den die Blickrichtung von unten-oben zu oben-unten wechselt. Aus diesem Grund richtet sich die Perspektive nun auf die Offenbarung und das Wunderwirken Gottes. Dabei wird herausgearbeitet, dass

---

465 Nikolaus Henkel: Reduktion als poetologisches Prinzip. Verdichtung von Erzählungen im lateinischen und deutschen Hochmittelalter. In: Franz-Josef Holz-nagel und Jan Cölln (Hrsg.) in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung und Susanne Köbele: Die Kunst der *brevitas*. Kleine literarische Formen des deutschsprachigen Mittelalters. Rostocker Kolloquium 2014. Berlin 2017 (Wolfram-Studien XXIV), S. 27–55, hier S. 41.

466 Müller 2012, S. 136.

das Wunder die erzählte Zeit ergreift und durch die inszenierte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen die Herrschaft Gottes in der Erzählwelt gefestigt und fortgeschrieben wird.

#### 4.4 Das Metazeichen des Wunders und irdischer Fortschritt

Die Folter des ersten Handlungsteiles bzw. das Überleben der Folter wird von **Wetzel** nicht als Zeichen oder Wunder benannt. Erst das Bersten des teuflischen Drachen und Menschenfeindes wird mit den Worten *michel wunder* (WeM V. 550) und *zaichen grössklich* (WeM V. 577) beschrieben. Folglich handelt es sich bei der Drachenszene um die erste Darstellung des göttlichen Wunderwirkens. Dementsprechend erfährt der Rezipient zuvor nicht, ob die beschriebenen Wunden und Verunstaltungen Margaretes von Gott zeichenhaft getilgt werden (Modell des Auferstehungsleibes),<sup>467</sup> oder ob die Heilige über einen von vornherein gegen Folter immunen Körper verfügt (Märtyrer von unzerstörbarem Leben).<sup>468</sup> Vielmehr zeitigt die Marter ihre (natürliche) Wirkung, sie wird jedoch dank des himmlischen Beistands in nicht weiter kommentierter Weise überlebt. Die narrative Selbstverständlichkeit, mit der die Heilige die Folter erleidet und erduldet, schärft den Blick für die nachfolgenden, als Wunder titulierten und inszenierten Begebenheiten. Nachdem der Drache besiegt worden ist, verkehrt sich Margaretes Furcht in Freude und einen Lobgesang auf die göttliche Allmacht (vgl. WeM V. 601–620). Sogleich erblickt sie einen zweiten, an Händen und Knien gebundenen Teufel in Menschengestalt, der ihr bereitwillig Auskunft über Geschichte und Wirkmacht des Bösen erteilt. Als Margarete diesen im Bewusstsein ihrer Stärke und Überlegenheit mit Gewalt an den Haaren packt, zu Boden streckt und mit den Füßen auf seine Kehle tritt, wird ihr durch die göttliche Allmacht das jenseitige Heil verheißen. Die Heilige sieht im Kerker

*ain cruce vncz in den himel gan  
dar vff ain tube wol geton  
sass vnd sprach (zuo ir): Margretha,  
du solt wesen fro sa,*

467 Vgl. Caroline Walker Bynum: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1995 (Lectures on the history of religions. New Series 15); vgl. Hans-Jürgen Bachorski und Judith Klinger: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerverlegenden. In: Klaus Ridder und Otto Langer (Hrsg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld* (18.–20. März 1999), Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 309–333, hier S. 322 f.

468 Vgl. Konrad Zwierzina: *Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben*. In: *Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät, dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz*. Innsbruck 1909, S. 130–158.

*wan du bist || sälden riche  
mit gebett haust du...  
den trakken arschlagen.  
ich wil dir wärlichen sagen:  
dir ist berait schone  
ze himel rich ain crone;  
von dinen süssen worten  
offnet sich die himelborte  
nach loblichem prise  
ze dem fronen paradise.  
da hin solt du varen des bin ich botte'. (WeM V. 631–645)*

Das Kreuz ist die göttliche Entsprechung des von Margarete getätigten Kreuzzeichens. Während dieses den Drachen zu sprengen vermochte, scheint das göttliche Kreuz den gesamten erzählten Raum zu sprengen und die irdischen Mauern des Kerkers für den ungetrübten Blick in die Transzendenz durchsichtig zu machen. Das sichtbare Zeichen des Wunders evoziert eine visuelle Gemeinschaft mit Gott, in der sich Immanenz und Transzendenz im Sinne Tschachtlis zu einer Art vollkommenem ‚Körper‘ vereinen. Dieses Bild wird durch die sprechende Taube ergänzt, durch die der göttliche Geist im Akt des Wunders präsent ist und der Märtyrerin den Übertritt in die transzendente Gemeinschaft der Heiligen verheißt. Wunder und Offenbarung werden damit als Antwort auf die Tat Margaretes lesbar. Dass es sich bei jener Tat um eine selbstbestimmte handelt, wird vom Erzähler durch die oberste Instanz des göttlichen Wortes eigens hervorgehoben und beglaubigt: *mit gebett haust du... / den trakken arschlagen*.

Wetzel hat Margaretes Reaktion auf die Verheißung nicht als Figurenrede wiedergegeben, sondern die sinnliche Beschreibung der Gottesminne fokussiert:

*genade saget sy des gotte,  
vnd huob ze himel vff ir ogen  
hercze mund vn togen. (WeM V. 646–648)*

Die *maget* richtet Augen, Herz und Mund vertikal nach oben und spricht somit ihre Dankbarkeit mit den (inneren) Sinnesorganen aus. Die innere Aufmerksamkeit des *hercze* lässt vor ihrem geistigen Auge so das Antlitz Gottes hervortreten (*imaginatio*) und die Heilige an der göttlichen Wahrheit partizipieren.

In seinem freimütigen Geständnis führt *Belsabub* (WeM V. 654) nun die Sündhaftigkeit des Menschen auf seinen Einfluss zurück. Als einer von vielen Teufeln ist er in der Lage, dem klugen Menschen den Verstand zu rauben, so dass dieser *sinen frigen muot* (WeM V. 675) fahren lässt *vnd allen my minen willen tuott* (WeM V. 676). Diejenigen, die er *ane zaichen / des heren crucztes finde* (WeM V. 684f.), vermag *Belsabub* in seinen Bann zu ziehen, nur diejenigen, die treu an Gott festhalten, sind ihm überlegen. Da Margaretes Gewalt über ihn dermaßen groß ist, erzählt er ihr die ganze Geschichte des Teufelsgeschlechtes. Von König Salomon in einem Fass gefangen, wurden die Teufel nach dessen Tod in babylonischer Zeit

von Gold suchenden Menschen in die Freiheit entlassen *vnd stiftent sid in allen land / vntrūw, mord vnde brand* (WeM V. 733 f.). Erst Margarete gelingt es mit ihrer Tat, den teuflischen Einfluss einzugrenzen und den Bann Salomons wirkmächtig zu erneuern. Somit wird sie auf der Sinnenebene des Textes zum Werkzeug Gottes, das die göttliche Bestimmung durch die menschliche Liebe umsetzt und die Erlösung des Menschen fortschreibt. Folgerichtig äußert *Belsabub*:

*Nun hand wir grossen vnraut  
von dinen schulden vnd not;  
min bruoder lit von dir hie tod;  
dar zuo bin ich betwungen  
von diner werden zungen,  
das || ich mich nit geregen mag;  
ich lige recht alz ain ander sak  
vnder dir gebunden  
geschendet vnd vber wunden;  
des muosse ich vber mich bewegen.  
Nun han ich alles min leben  
dir, raine werdū süsse maget,  
vnd minen willen gar gesaget.* (WeM V. 752–764)

In der Abgeschlossenheit des Kerkers tritt Margarete in eine Analogie Christi ein und bestätigt, festigt und erneuert auf diese Weise die Herrschaft Gottes. Das narrativ ausgestaltete Wunder der Unterlegenheit des gefesselten Teufels erinnert die unabgeschlossene Vergangenheit, feiert die Überlegenheit des göttlichen *logos* und macht die transzendente Gemeinschaft der Gläubigen sowie den schlussendlichen Sieg gegen das Böse antizipatorisch gegenwärtig. An der Ausnahmeform Margarete wird auf diese Weise exemplarisch veranschaulicht, wie der liebende Mensch – mit Hugo von St. Victor gesprochen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich überblickt und so das göttliche Sein durch Taten sinnlich erfahrbar machen kann.

Margaretes Kampf gegen den Drachen respektive das Böse findet im Verborgenen statt. Während die erste Wunderbezeugung folglich dazu dient, die Auserwähltheit der Heiligen zu bestätigen und sie zu einem göttlichen Werkzeug des Heils zu küren, nutzt der Dichter den zweiten Handlungsteil, um die Überlegenheit des Wunderwirkens vor aller Augen auszuführen. Wetzels hat das der Gerichtssitzung und Marter beiwohnende Volk dabei zu adeligen Rittern und Damen gemacht:

*da stuond von rittern vnd von frowen  
michel wunder durch ane schowen,  
dz sy vernement märe  
wie sy verdurbe ald genäse.* (WeM V. 811–814)

Die ‚Mediaevalisierung‘ aktualisiert das Geschehen und macht die Bedrohung auf diese Weise für ein mittelalterliches Publikum erfahrbar. Allerdings verla-

gert sich der Fokus dadurch wie im Prolog von der Konfrontation mit einem fremden Heidentum zum Kampf gegen das eigene Heidentum (vgl. WeM V. 179–183). Darüber hinaus betont der Dichter eigens die Erwartungshaltung der Anwesenden, die als Schaupublikum große Wunder vernehmen wollen. Margarete wird nackt ausgezogen, aufgehängt und soll daraufhin verbrannt werden. Die Naturgewalt des Feuers korrespondiert mit den *haissen fürinen blicken* (WeM V. 877), die auf die schöne *maget* gerichtet sind und ihren Körper begehren. Die äußeren Blicke und das von außen auf die Heilige eindringende Feuer sind ihrem inneren Feuer diametral gegenübergestellt. Wie wirkmächtig diese innere Kraft ist, zeigt sich in der nun sichtbaren Unzerstörbarkeit des auserwählten Körpers. Der himmlische Beistand führt dazu, dass die Folter ihre Wirkung verfehlt und Margaretes Leib unabänderlich wie eine Rose erblüht:

*Davon ir arges nit beschach:  
ir lip an alles vngemach  
alsam ain rose bluote.  
wir lesent, dz dû guote  
dû rain vn wandelbäre  
vss der massen schöne wäre;  
wie hart ir lip gemartrot was,  
so luchte sy doch recht alz ain spiegel glas.* (WeM V. 897–904)

Glas kann Licht hindurchlassen und reflektieren, es kann jedoch nicht selbst leuchten. Wenn der Text Margarete im Angesicht der Feuermarter wie ein *spiegel glas* leuchten lässt, so werden auf die Figur Vorstellungen von Durchlässigkeit, Reflexionsfähigkeit und Lichterzeugung übertragen und in der Metapher des Spiegels gebündelt. Auf der einen Seite strahlt der Glanz transzendenter Vollkommenheit derart wirkmächtig aus Margarete heraus, dass sich – in der Umkehrung der Blickrichtung – ein Sichtfenster für das göttliche Wirken öffnet. Auf der anderen Seite reflektiert Margarete die von außen an sie herangetragenen Blicke des metaphorischen Feuers und richtet sie invertiert auf das mit ihrer Strahlkraft konfrontierte intra- wie extradiegetische Publikum. Auf diese Weise ist die Figur ein lichtdurchlässiges und Licht reflektierendes Beispiel für die leuchtende Gemeinschaft mit Gott.<sup>469</sup>

Da das Verbrennen der Heiligen erfolglos bleibt, beschließt Olibrius, sie zu ertränken. Er lässt ihr einen großen Bottich bereiten, sie an Händen und Füßen fesseln und in das tiefe Wasser stoßen. Margarete wiederum bittet Gott, ihr *ainen towff nach mines herczen (be)gir* (WeM V. 946) zuteil werden zu lassen und sie von allen Sünden zu befreien. Sogleich erscheint eine himmlische Taube, die Margarete eine kostbare Krone auf das Haupt setzt und sie dazu befähigt, ungebunden aus dem Wasser zu steigen (vgl. WeM V. 950–960). Die Szene ist als Wiedergeburt konzipiert: Die Märtyrerin wird auf Gottes Geheiß *erwaschen gar von*

<sup>469</sup> Zur Programmatik des Zusammenspiels von *durchliuhtec* und *glas* bei Konrad vgl. Tschachtli 2021.

*sünden* (WeM V.948) und kann dem umkodierten Taufbottich so als gekrönte Königin des zum jenseitigen Heil bestimmten Märtyrergeschlechtes entsteigen. Darüber hinausgehend wird die Heilige auf der Sinnebene des Textes zum Antitypus von Adam und Eva stilisiert. Im allegorischen Akt der Taufe büßt sie die durch die ersten Menschen in die Welt gebrachte Ursünde und überwindet so den unheilvollen, notwendigerweise sündigen Zustand des irdischen Daseins. Das Wunder erweist sich demnach als messianisches Metazeichen, das die Vergangenheit als unabgeschlossenes Geschehen weiterschreibt und im feierlichen Akt der Krönung zugleich die abgeschlossene Zukunft lebendig macht. Joseph Croitoru hat darauf hingewiesen, dass das Symbol der Märtyrerkrone in vielen Märtyrerlegenden nachträglich hinzugefügt worden ist, um die „ursprüngliche Ohnmacht als Verfolgte in ein Symbol kirchlicher Macht [umzumünzen]“ und „die geistige Überlegenheit des Märtyrers gegenüber seinen Verfolgern“<sup>470</sup> zu veranschaulichen. Diese geistige Überlegenheit der Märtyrerin wird hier neben der Krone durch die Herzmetapher und ihre Hingabe in der Minne zu Gott narrativiert.

Das Wunder evoziert in der intradiegetischen Erzählwelt eine unmittelbare Wirkung. Von der zeichenhaften Offenbarung erleuchtet, bekehrt sich die anwesende Menge augenblicklich zum Christentum – und wird auf Befehl des Königs hingerichtet:

*Och bekerte alz ich es las  
der mengy, die dar komen was  
vnd disû zaichen sahen an,  
wol fünff tusent starker man,  
ane kind vnd ane wip.  
die gabent alle ieren lip  
ze der maget an gesicht  
dem kûng vnd dem gericht.  
Da hiess sy der vnguote  
in ir selber bluote  
toffen all geliche. (WeM V.961–971)*

Die Hinrichtung der Männer, Frauen und Kinder wird analog zu dem an Margarete gewirkten Wunder als Taufe bezeichnet. Die bekehrte Menschenmenge bekennt sich mit ihrem Blut zu Gott und erlangt im Akt des Zeugnis-Ablegens das ewige, *vzergenglich leben* (WeM V.978). Das tausendfache Martyrium der Christen bleibt im Text freilich eine Leerstelle. Einerseits gewinnt die Szene dadurch an Eindringlichkeit und entzieht sich dementsprechend Plausibilitäts-

---

470 Joseph Croitoru: Der Märtyrer als Waffe. Zur Funktion des Selbstmordattentäters als Märtyrer. In: Andreas Kraß und Thomas Frank (Hrsg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a.M. 2008, S. 59–71, hier S. 62f.

fragen. Andererseits liegt der Fokus der Erzählung ohnehin auf der folgenden Ausgestaltung von Margaretens irdischem Tod.

Olibrius befiehlt seinem Henker Malchus, die Heilige zu enthaupten. Die Aufforderung ist ein Eingeständnis der eigenen Machtlosigkeit und eine rekapitulierende Zurschaustellung heidnischer Unterlegenheit. Der Henker aber ist durch das vorangegangene Geschehen derart gebannt (*mysterium fascinans*) und geängstigt worden (*mysterium tremendum*), dass er *alz vngetoffter gott* (WeM V. 1007) stärker fürchtet *denne des richters gebott* (WeM V. 1008) und Margarete ein letztes Gebet gewährt. In diesem bittet die Heilige um die Sündenvergebung derer, die Gott um ihretwillen anrufen, ihre Geschichte lesen, hören, sie erkennen, ihr huldigen und in ihrem Namen Kinder gebären.

*wes lip ze sünden ist gewetten  
es sig wip oder man,  
rüffet er gott an ir namen ernstlich an,  
er wirt da zu stunden  
von sünden ganz enbunden.* (WeM V. 1044–1048)

Margarete ist nicht nur ein Vorbild für die gesamte Christenheit, sondern auch eine Mittlerin des Heils (Mediatrix-Gedanke). Wer ihrer gedenkt, wird von allen Sünden erlöst und damit symbolisch wiedergeboren. Wie weit diese Sündenlosigkeit reicht und ob die (symbolisch und tatsächlich) neu geborenen Menschen per se von der Erbsünde befreit werden, verhandelt der Text nicht. Die Stilisierung Margaretens zur umfassenden Fürbitterin und Interzessorin steht allerdings in auffälligem Kontrast zu der mahnenden Haltung des Erzählers (*vanitas*-Motiv) und der ambivalenten Disposition des Menschen. Es ist denkbar, dass Wetzlar den erkenntnisgeleiteten Werdegang und die Exempelhaftigkeit Margaretens zum Anlass nimmt, um die (einleitende) Furcht vor Vergänglichkeit in die (schlussendliche) Zuversicht des Heils zu verkehren. Damit würde er eine konziliante didaktische Haltung einnehmen, die sowohl aufrütteln als auch versöhnlich stimmen möchte und am ehesten für eine auf Ausgleich bedachte höfische Erziehung angemessen scheint. Bezeichnenderweise zeugt Margaretens letzte Tat auf Erden von einer grenzenlosen Versöhnungsbereitschaft und einer Feindesliebe, die sogar für ihren Henker das jenseitige Heil erwirkt. Einzige Bedingung ist ihre eigene Tötung:

*„du enschlahest mich‘ sprach die magathin,  
so || sage ich warlichen dir:  
du haust tailen nicht mit mür  
in mines vatters riche,  
wan ich han magdlichen  
die welt vber wunden;  
ze disen stunden;  
da von solt du verzagen nicht.  
lauss zweyfelichū zuoversicht  
vnd schlach gnädenklichen [...].* (WeM V. 1118–1127)

Die Rede verdeutlicht, dass Margaretes aufopferungsvolles Dasein den gewaltsamen irdischen Tod bedingt. Die Überwindung der Immanenz wird so zu einem beinahe nebensächlichen Vorgang, dessen inhärente Gewaltstruktur in ein Überzeugungssystem überführt wird, das als gottgegeben und damit ‚natürlich‘ erachtet wird.

Die Ausgestaltung des göttlichen Wunderwirkens zielt auch in **Hartwigs Fassung** darauf, die Gemeinschaft mit Gott zu veranschaulichen und dessen Herrschaft auf Erden zu bestätigen und zu festigen. Der Text weist diesbezüglich viele Parallelen zu Wetzels Fassung auf. So tritt Margarete nicht nur in eine Analogie Christi ein, sondern wird regelrecht zur neuen Erlöserfigur und zur Erfüllerin des (durch Christus und Maria) Verheißenen verklärt. Allerdings geht es dem Dichter insgesamt weniger um eine lehrreiche Didaxe als vielmehr darum, die theologisch-heilsgeschichtliche Konzeption und Struktur der Legende herauszuarbeiten.

Hartwigs Protagonistin ist weder von vornherein gegen die Marter immun (Märtyrer von unzerstörbarem Leben) noch werden die Wundmale von Gott in einem Moment des Umschlags von ihrem Körper getilgt (Modell des Auferstehungsleibes). Vor allem die zweite Folter zeitigt unverkennbar Wirkung: So wird die an den Armen Aufgehängte von ihren Schergen mit Eisenhaken zerfleischt, *Bis an ir lib ueberal / das pluot vergozen ran ze tal* (HaM V. 733 f.). Das Fehlen eines himmlischen Beistandes hebt das Leiden und das sprachliche wie geistige Agieren hervor. So thematisiert Margarete in ihren ausführlich gestalteten Figurenreden immer wieder den Widerstand gegen das Gebot des irdischen Richters sowie den Wunsch nach Überwindung des Diesseits. Die Zerstörung des Drachen ist der Umschlagpunkt, an dem sie zum göttlichen Werkzeug erkoren wird. Es ist bezeichnend, dass die Figur dem Drachen durch ihr Kreuzeszeichen *aun alliu māl* (HaM V. 924) entsteigt. Einerseits vergegenwärtigt das Zeichen des Heils die Stigmata des christologischen Selbstopfers, andererseits besteht die Wirkung des Kreuzeszeichens gerade darin, die Wundmale der Heiligen a priori zu verhindern und die Unversehrtheit des verklärten Körpers zu feiern. Christus selbst scheint auf diese Art und Weise in dem Akt des Wunders präsent zu sein und die Wiedergeburt der Heiligen in Gott zu zelebrieren.<sup>471</sup> Dass es sich bei dieser zentralen Szene um einen raumsemantischen, Immanenz und Transzendenz überbrückenden Grenzpunkt handelt, legt der Terminus *māl* nahe. Das aus der Verbindung von *meil* (Fleck, Zeichen, Sünde, Schande) und *mal* (Zeichen, Fleck, Markierung) hervorgegangene Wort umfasst im übertragenen Sinne auch die Bedeutung des Grenzsteins.<sup>472</sup> Genau diesen spricht Margarete in ihrer Dankesrede nun explizit an. Nachdem die Heilige zu ihrer Linken einen an Händen und

471 Die (Wieder-)Geburt aus dem Drachen heraus ist ein zentraler Gesichtspunkt für den Margarete zugeordneten Gebärstand. So heißt es im Pseudo-Theotimus: *beata autem Margarita exiuit de utero draconis [...]*. Mombricitus 1978, S. 192.

472 Vgl. die Etymologie des Wortes ‚Mal‘ im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS): Art. ‚Mal, das‘. <https://www.dwds.de/wb/Mal#1>.

Füßen gebundenen Teufel in Mohrengestalt erblickt, preist sie Gott respektive Christus mit einem Hymnus:

*Si sprach: ‚got, herr Ihesus crist,  
Cueng aller cueng obrist,  
der wishait angeng allwâr  
Und fuerst ob aller engel schar,  
Du starker eggstain geviert,  
Ich frue mich, das ich sih geziert  
hie vor der guet der gothait dîn  
die kuesch und den gelauben mîn.  
Ein pfler der cristenhait,  
Crist, herr und aller wishait  
Genaedig êr und lob sí dir  
geseit von dîner dirn mir,  
daz des draken nagender rât  
dehain arg an mir ertwungen hât.  
Ich fraw mich, daz des kruezes kraft  
ain zaichen ist so sighaft [...]‘ (HaM V.933–948)*

Die Passage könnte dem fünffachen Schriftsinn nachempfunden sein: Die buchstäbliche Anrede *got, herr Ihesus crist* mündet in eine historische Auslegung (*Cueng aller cueng obrist*), sie wird typologisch gedeutet (*der wishait angeng allwâr*), tropologisch auf die Ebene der moralischen Sendung gehoben (*Und fuerst ob aller engel schar*) und schließlich anagogisch in den eschatologischen Wort-sinn überführt (*Du starker eggstain geviert*). Somit lässt sich der durch Gott/Christus gelegte *eggstain* nicht nur als Grundstein des christlichen Glaubens, sondern auch als Schlussstein des himmlischen Reiches deuten: Im Sinne der *Anagogia* verweist der Stein auf das durch den Gottmenschen errichtete Dach des geistlichen Gebäudes und evoziert damit die eschatologische Dimension des jenseitigen Heils. Die von Gott *geziert(e)* Margarete aber hat bereits im Hier und Jetzt Teil an der transzendenten Macht.

Nach dem Ende ihres Lobgebetes wird der zuvor gebundene *satânas* (HaM V.963) nun als *enbunden* (HaM V.965) beschrieben. Der im Vergleich zum Drachen ranghöhere Teufel kommt auf die Heilige zu, ergreift ihre Hände und bittet sie, seines Weges ziehen zu dürfen (vgl. HaM V.968–1011) – nicht ohne seine Niederlage in misogynen Worten zu kleiden. Margarete aber ist durch die vorangegangene Offenbarung derart gefestigt, dass sie keinerlei Furcht mehr verspürt und den seiner Kraft beraubten Teufel mit Leichtigkeit zu Boden drückt. Sie fordert ihn auf, zu offenbaren, *wie du zuo der getuerest komen, I diu got hât in ir herz genomen* (HaM V.1021 f.). Bevor der Teufel ihr Antwort geben kann (und muss), erscheint das heilige Kreuz Gottes,

*ob dem si saeldenrichiu rain  
in ainer tübenbild sach  
den suezzen gotesgaist und sprach:*

*Got liebiu Margarêt, du bist  
 diu hôh gesegent in ihesu christ,  
 daz du mit kueschem magtuom  
 ze werben hymlischen ruom.  
 die waelt hâst ueberwunden,  
 des tiufels kraft gebunden.  
 dâvon die engel fraw wis  
 dich fueren in daz paradîs  
 Und wartent dâ mit frawdên dîn. (HaM V. 1034–1045)*

Das Kreuz ist Symbol der Heilstat. Die alles übergreifende Macht Gottes wird durch den Heiligen Geist versinnbildlicht, der den Willen Gottes in Worte, Sinn, Kraft und Tat (*logos*) überführt und Margarete das jenseitige Leben verheißt. Verglichen mit Wetzlar hat Hartwig an dieser Stelle eine Umstrukturierung des Stoffes vorgenommen und den zweiten Teufel zu einem unterwürfigen Bittsteller degradiert. Das eigentliche Paradoxon aber besteht in der Ungefährlichkeit des (spontan) befreiten Teufels. Die Szene ist als Kontrapunkt zur Überhebung Margaretes vor dem Drachenkampf konzipiert. Da sie durch den Sieg über den Drachen zur Heilsbotin erkoren wurde, ist sie nun gegen menschliche Hybris gefeit und in der Position, den Teufel furchtlos zu befehlen. Dessen Harmlosigkeit macht die Konfrontation zu einer nahezu spielerischen Bewährungsprobe, die Margarete mit Leichtigkeit besteht, eben weil sie sie mit Leichtigkeit bestehen soll.

Mit der Vorwegnahme ihres Lebenszieles ist die Heilige gänzlich der irdischen Sphäre enthoben. So kann sie im Folgenden Einblicke in das überzeitliche Streben des Bösen gewinnen und *belial* (HaM V. 1075) zu einem umfassenden Geständnis nötigen: Den Ausgangspunkt seiner Schilderung bildet der Sturz Lucifers, mit dem die Teufel in den Schlund der Hölle fielen. Anstelle des Lichtträgers schuf Gott *mit sinn* (HaM V. 1167) und seiner *goetlichiu minn* (HaM V. 1168) den Menschen, der seitdem von den Verlockungen der Teufel heimgesucht wird. Die Ursünde, der Mord an Abel, die zur Sintflut führende Boshaftigkeit des Menschen, der Mord der Juden und des Pilatus an Christus sowie sämtliche menschliche Sündhaftigkeit resultieren aus dem Bestreben der Teufel, das Heil auf Erden zu mindern und den Menschen von Gottes Liebe zu entfremden. Lediglich der weise Salomon konnte die Macht Satans vorübergehend brechen, ehe der fleischgewordene Gott es vermochte, seine Stigmata in das Zeichen des Heils zu verkehren und durch den Abstieg in die Unterwelt zahlreiche Seelen aus der Hölle zu befreien (vgl. HaM V. 1163–1269). Ich zitiere eine zentrale Passage:

*daz selb kruetz, dâran er hie  
 Und im ze schaden was erdâht,  
 hat uens grôzen schaden brâht  
 Und tuont uens dik siglôs.  
 wan daz er sus die marter kôs*

*in menschenbild und den tôd  
dârzuo er sich mit willen bôt,  
dâ was der engel inn.  
sîn gothait hêt mit sinn  
Betrâhtet fuer daz hôh geschicht,  
daz wir dârum westen niht.  
Wir haben dâran auch missvarn,  
wan crist, der selb gotes barn,  
zuo uns dâ ab ze der hell kam,  
dârûs er maeng sêl nam,  
die im gehorsam wâren  
Innerhalb fuenftûsent iâren  
Und fuert si in daz paradîs. (HaM V. 1252–1269)*

In der mehr als 100 Verse umfassenden Schilderung geht es nicht lediglich darum, „zusätzliche Belehrungen und Erklärungen [zu entfalten]“ und dem Teufel einen „heilsgeschichtliche[n] Überblick [...] in den Mund [zu legen]“.<sup>473</sup> Vielmehr spannt die Rede den Bogen zu der eingangs von Hartwig situierten Erzählwelt: Die Aufopferung Gottes am Kreuz ist eine die Geschehnisse wendende Tat, mit der er dem aus Liebe geschaffenen Menschen das wahre Leben erschlossen und ihn zu liebender Treue verpflichtet hat. Die Zeit zwischen Erlösungstat und dem Reich Gottes zeichnet sich durch die Anwesenheit des Messias aus. Das Heil ist gegenwärtig, der Teufel wurde in seiner Machtfülle eingeschränkt, und der Mensch muss die Überlegenheit des christlichen Glaubens durch den Kampf gegen das Böse immer wieder aufs Neue unter Beweis stellen. In diesem Erzählrahmen aber kommt der heiligen Margarete eine entscheidende Funktion zu. So kann die Märtyrerin den von König Salomon getätigten Bann gegen die Teufel erneuern und das in biblischer Vorzeit verheißene göttliche Wort erfüllen. Darüber hinausgehend bezieht der Text Margaretes irdischen Tod exegetisch auf die Kreuzigung Christi. So äußert die Figur vor der Wasser-Marter:

*Gewaltes hymel und erd ob,  
sîn pîn des libes und mîn lob,  
Sîn beid gelaît ain opfer dir,  
nu send herr dîn tûben mir.  
Daz zimt dîn goetlich baermd wol,  
diu dînes suezzen gaistes vol  
hie segen des wazer trauf  
mir ze ainer wâren trauf,  
Diu in daz unzergaenclîch leben  
mir suel zuo dir gelaît geben. (HaM V. 1393–1402)*

Der durch Christus erlittene Schmerz und das Martyrium Margaretes (das *lob*) werden in der Figurenrede unterschiedslos als (Selbst-)Opfer für Gott beschrie-

---

473 Feistner 1995, S. 105.

ben. Auch die erbetene Taufe entfaltet ihr Sinnpotenzial durch eine christologische Deutung: Durch das Hinabsteigen in das Wasser wird Margarete wie Christus zur Mittlerfigur des Heils und dazu auserkoren, die stellvertretende Vergebung von Sünden zu gewähren. Ihre christusgleiche Stellung wird nun durch die Ankündigung ihres Übergangs in die Transzendenz in markante Worte gekleidet:

*Alsam ûs menschen stimm sprach  
diu tûb dô und daz geschah  
der kueschen rainen suezzen zuo:  
,Kum in die êwigen cristes ruo,  
Got liebiu, saeligiu Margarêt.  
Vor got dîn stuol beraitet stêt  
durch wâren gantzen cristentuom  
und rainen dînen magtuom,  
dâmit den cristes meiden  
von im nu ungeschaiden.’ (HaM V. 1429–1438)*

Die Protagonistin wird an Gott und die heiligen Jungfrauen ‚angesippt‘. Das Wort *ungeschaiden* ruft in diesem Zusammenhang die Vorstellung einer Ununterschiedenheit hervor – einer bis an die Verschmelzung heranreichenden Vereinigung von Gott und seiner Braut.

Ferner wird der Heiligen nach Vollendung ihrer Fürbitte für das Seelenheil der Menschen von der himmlischen Taube ein *dorn* (HaM V. 1508) gebracht, der den Symbolgehalt der Dornenkrone Christi aufgreift und das Zeichen der Schmähung in ein Zeichen des Heils verkehrt. Darüber hinaus stirbt der von Margarete erlöste Henker nach ihrer Tötung *ze der zeswen hant / [...] in got dâ zehant* (HaM V. 1653f.). Damit erweist sich Malchus als Verkörperung des guten Sünders, der an Christi rechter Seite gekreuzigt worden ist und mit diesem zusammen das Heil erlangt hat. Feistner hat zu Recht betont,

daß Margaretens Hilfsangebot bei der Sündenvergebung [im Unterschied zu Wetzels Fassung] nicht einfach automatisch funktioniert, sondern die ernste Reue des Delinquenten voraussetzt [...] [und] der Eindruck einer beliebigen ‚Heilsapotheke‘ auch dadurch vermieden [wird], daß die Versicherung des Engels wegbleibt, die Hilfe der Heiligen wirke selbst in allen jenen Fällen, die hier zu erwähnen vergessen wurde.<sup>474</sup>

Der ausschließliche Fokus auf den Vermittlungsgestus bringt dann allerdings sehr allgemeine und zum Teil auch fragliche Ergebnisse mit sich. So gehe es dem Dichter in der Schlusspassage lediglich um „die allgemeingültige religiöse Beispielhaftigkeit der Jungfrau“<sup>475</sup> und er bringe auf diese Weise noch einmal

474 Ebd., S. 107.

475 Ebd.

sein seelsorgerisches und didaktisches Interesse zum Ausdruck.<sup>476</sup> Es ist jedoch bedeutsamer, dass Hartwigs Erzählen einen theologischen Grenzbereich auslotet, der heilsgeschichtliches Sein in Sinn überführen und das Wort Gottes unmittelbar veranschaulichen und aktualisieren will. Die Beispiele haben gezeigt, dass Margarete nicht lediglich zur Nachahmerin Christi, sondern zur Vollenderin des Verheißenen stilisiert wird. Ich komme in der Zusammenfassung darauf zurück.

Verglichen mit diesem ausführlichen und ausschmückenden Erzählhabitus setzt **die ‚Marter‘** bei der Darstellung des göttlichen Wunderwirkens auf ein gegenläufiges, aber nicht minder radikales Konzept. In der extremen Verkürzung und Verdichtung des Geschehens wird die Gemeinschaft mit Gott bildgewaltig herausgestellt und die Sündhaftigkeit des Weltlichen als Antithese stets präsent gehalten. Damit setzt die ‚Marter‘ konsequent auf das sinnliche Erleben der Legende.

Da Margarete von vornherein heilig ist und sich allzeit in der *engel huet* (MM V. 287) befindet, kann *chain man / Seynen willen an jr pegan / Das was ein michel zaychen* (MM V. 281–283). Das Zeichenhafte des göttlichen Wunders besteht zunächst darin, dass der Tötungsversuch misslingt und der Körper der Heiligen stattdessen mit Foltermalen ausgezeichnet wird. Margaretes Blut begießt *das ertreich* (MM V. 302), das Abzucken ihres Fleisches entblößt ihre Knochen – ein unbarmherziger Vorgang, dessen Anblick vom Erzähler als *grausleich* (MM V. 364) verurteilt wird. Die Zurschaustellung der Wunden und Stigmata steht in starkem Kontrast zur Schilderung der anschließenden Feuermarter: Margarete ‚erleidet‘ den Akt des Verbrennens, *Als wenn sy gar chüel padet / Das jr das nichts schadet* (MM V. 389f.). Das vorangegangene Erbarmen Gottes (*Das erparmt vnserm trächtein*, MM V. 380) ist daher als Moment des Umschlags lesbar, in dem die Stigmata der Heiligen allem Anschein nach getilgt werden und sich Margarete als Märtyrerin von unzerstörbarem Leben offenbart. Auf diese Weise wird deutlich, dass Gott durch sein Erbarmen und Mitleiden im Feuerbad anwesend ist und im Akt der Gemeinschaft die Foltermale in Heilsmale verkehrt (Modell des Auferstehungsleibes). Mit Hans-Jürgen Bachorski und Judith Klinger fungiert der Körper der Märtyrerin hier als Zeichenträger, in den sich die weltlichen Schriftspuren der Gewalt einschreiben, um sodann von Gott gelöscht zu werden:

Auf vielfältige Weise widersetzen sich die Körper der Märtyrer dieser ‚Strafliturgie‘. [...] Je nachdrücklicher sich die Heiligkeit vergegenständlichen soll, desto gewalttätiger muß geschrieben werden und desto resistenter muß der Körper die Annahme der Schriftspuren verweigern.<sup>477</sup>

---

476 Vgl. ebd.

477 Bachorski und Klinger 2002, S. 317. Ein extremes Beispiel für das Modell des Auferstehungsleibes bietet Reinbots Georgslegende, in welcher sich der Heilige nach einer Vierteilung durch die Worte der Engel Cherubin und Michael zu neuem Leben zusammensetzt, ganz so, *als er ein meije ware*. Reinbot von Durne: Der Heilige Georg. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar und

In der Kerkerszene wird die *communio* mit Gott nun bildgewaltig veranschaulicht: Das von Margarete im Leib des Drachen geschlagene Kreuz wächst nach dem Tod des Menschenfeindes unmittelbar in den Himmel (*pegund hintz got gan*, MM V.446) und spannt so eine Verbindung von irdischer zu himmlischer Sphäre. Die verdichtete Handlung verstärkt die visuelle Komponente (des Aufgehens in Gott) und macht zugleich deutlich, dass Margaretes Handeln das in den Himmel wachsende Kreuz hervorgerufen hat. Nachdem sie mit der Verheißung des ewigen Lebens durch die Stimme Gottes belohnt wird, erscheint der brennende und gebundene Teufel vor ihren Augen und bittet die *maget* um Schonung (*Nw erzürn nit so sere*, MM V.496). Im Vergleich zu den anderen Fassungen tritt in dieser Konfrontation ein gewisses Vergnügen hervor, mit dem Margarete den Teufel körperlich wie verbal geißelt und ihn als *vnrayns as* (MM V.508) beschimpft:

*Dy junckfraw des gemaid ward  
Vil wenig ward er von jr gespart  
Sy zucht in auch pey dem part  
Vnd schlueg in vil hart  
Mit ayner gaysel groz [...] (MM V.497–501)*

Das Wort Aas bedeutet zunächst ‚Fleisch eines toten Körpers‘. Es begegnet ab dem 12. Jahrhundert als Schimpfwort<sup>478</sup> und liegt hier auch in übertragener Bedeutung vor: Der Teufel muss als Verkörperung des Unreinen von Margarete mit Gewalt bekämpft werden. Hinter dem Menschenfeind scheint damit der gemeine und niederträchtige Mensch durch. Folgerichtig legt der Erzähler dem *Satanas* in der folgenden Offenbarung keine heilsgeschichtliche Verortung, sondern ein Eingeständnis der sieben Todsünden in den Mund. So bekennt sich der Teufel zu Völlerei (*fras*), Wollust (*Pösew begir*), Trägheit (*trakhait*), Zorn (*Fluchen vnd auch schelten*), Neid (*neyd*) und Habgier (*Jch still auch schätz vnd gewant*), die er hochmütig als seine Künste (*dy list mein*) bezeichnet (vgl. MM V.513–532). Dieser Umstand zeigt, dass es der ‚Marter‘ allen voran um die Selbstvergewisserung des richtigen christlichen Verhaltens geht, die in der ekstatischen Geißelung weltlicher Sünde ihr Heil sucht.

---

Materialien zur Stofftradition. Herausgegeben von Christian Buhr, Astrid Lembke und Michael R. Ott. Berlin, Boston 2020, V.4749. Andreas Hammer resümiert: „Die Wiederauferstehung Georgs und seine körperliche Restituierung, die schon den hagiographischen Exegeten des Mittelalters großes Kopfzerbrechen bereitet hat und die deshalb auch in *Legenda aurea* und *Passional* sowie den davon abhängigen Legendaren *Der Heiligen Leben* und der *Elsässischen Legenda aurea* fehlt, führt bei Reinbot dazu, dass sich Georg künftig allen weiteren Folterversuchen gegenüber immun zeigt: Sämtliche ‚Schriftzeichen‘ auf seinem Körper verlöschen sofort wieder; so wachsen ihm z.B. die ausgerissenen Fingernägel gleich wieder nach usw.“ Hammer 2016, S. 172 f.

478 Vgl. die Etymologie des Wortes ‚Aas‘ im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS): Art. ‚Aas, das‘. <https://www.dwds.de/wb/Aas>.

Auch die letzte Folter durch Olibrius wird in der ‚Marter‘ bildgewaltig in Szene gesetzt: Der Richter lässt die an Händen und Füßen Gefesselte *jn den hayssen wag* werfen, *Do grosses feuer vnderlag* (MM V. 581 f.). Das wogende, heiße Wasser vermag die Heilige weder zu ertränken noch zu ‚kochen‘. Stattdessen sehen die Anwesenden die Kraft Gottes, die das Feuer mit Macht löscht und die Fesseln löst (vgl. MM V. 590–594). Der als *michel wunder* (MM V. 589) bezeichnete Vorgang evoziert auch hier die Vorstellung einer Taufe, bei der die Figur sündenfrei und neu geboren aus dem Wasser steigt. In Analogie zu der Drachenkampfszene verzichtet der Text darauf, Margarete den Wunsch nach einer Taufe in den Mund zu legen. Stattdessen vertraut er auch bei der Schilderung der letzten Marter ganz auf die Wirkmacht seiner Bildlichkeit und das visuelle Erleben der Szene.

Der Text läuft nun unmittelbar und ohne Umschweife auf das Ende zu. Edith Feistner merkt an: „Angesichts der Zielorientiertheit sticht die ausführliche Wiedergabe von Margaretens Fürbitten (vv. 633–686) vor der nur lapidar erwähnten Hinrichtung (v. 724) um so mehr ins Auge.“<sup>479</sup> Die Fürbitten stilisieren Margarete zur Not- und Geburtshelferin. Auffällig ist hier besonders die letzte Passage, die das keusche und kinderlose Dasein von Männern und Frauen aufgreift und in die Fürbittefunktion einschließt (vgl. MM V. 673–686). Das in der Tat nur beiläufig erwähnte Martyrium dient lediglich dazu, den Blick des Rezipienten auf den von Sinneseindrücken geprägten Übergang in die Transzendenz zu richten. Nach ihrem Tod hören die Anwesenden laute Leiche

*Von oben aus dem hymelreich  
Sy hörten auch vnd sahen  
Dy sel so pald hin gahen  
Mit grossem chlange  
Do ward sy schon enphangen  
Vnserm herren jerem traut  
Als gar ein austerwelte praut  
Jr gemähel nw enphahen sol* (MM V. 728–735)

Der Aufstieg der Seele wird von himmlischen Klängen begleitet, zudem ist die Vereinigung in der transzendenten Liebe auch visuell erfahrbar. Margaretens Übergang in die Ewigkeit wird in der ‚Marter‘ nicht von Wundern begleitet und flankiert. Der Erzähler beendet seinen Bericht mit einem kurzen Epilog, in dem er die im Prolog ausgeführte Mittlerfunktion von Maria und Margarete aufgreift (vgl. MM V. 739–744) und mit der Fürbitte um die Aufnahme in das Himmelreich schließt.

---

479 Feistner 1995, S. 108.

## 4.5 Zusammenfassung

Das verbindende und gleichzeitig übergeordnete Element der untersuchten Texte ist die religiöse Liebe Margaretes. Von Gott qua Geburt aus Liebe erwählt, muss die Protagonistin ihre Liebe zu Gott fortlaufend unter Beweis stellen. Terminus technicus dieses alle Widrigkeiten erleidenden und überwindenden Treuebundes ist die *Minne*. Minnen bedeutet für Margarete liebendes Gedenken. Gemeint ist hier eine geistige Haltung, die über das Nachdenken und Nachsinnen hinausgeht und auf die Vergegenwärtigung und Verlebendigung des Geliebten zielt. Damit ist der Minne von vornherein das (aufsteigende) Streben nach einer *communio* mit Gott inhärent. Auch wenn die finale Aufnahme in die transzendente Gemeinschaft der Heiligen nur sprunghaft durch Margaretes Tod erfolgen kann, wird das Aufgehen in die Transzendenz in den Texten peu a peu vorbereitet und mit dem Prozess des Erkenntnisweges korreliert.

Eine wesentliche Rolle kommt hierbei der Kerker- und Drachenepisode zu. Die Episode dient in den Texten dazu, die Liebes- und Leidensfähigkeit der Figur einer finalen Bewährung zu unterziehen und die lebensweltliche Distanz zwischen Liebender und Geliebtem zu überbrücken. Die Kerkerszene wird in diesem Zusammenhang (mit Ausnahme der ‚Marter‘) als Erkenntnisakt konzipiert, bei dem Margarete als Erkennende und Gott bzw. die göttliche Ordnung als Erkenntnisgegenstand inszeniert werden. So äußert die Märtyrerin (bei Wetzell und Hartwig) selbst den Wunsch, dem Teufel gegenüberzutreten. Sie erinnert sich zur rechten Zeit an ihr Vorhaben, sie schlägt das Kreuzeszeichen und erkennt so die Überlegenheit der göttlichen Weltordnung. Das spezifische Zusammenspiel von Gedächtnis, innerer Schau und innerem Licht (Wetzell) sowie von Vernunft und Liebe (Hartwig) übergreift die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz im Moment der spirituellen Gemeinschaft mit Gott. Der Erkenntnisakt lässt Margarete an der göttlichen Macht teilhaben, er hebt ihre Selbst- und Gottesliebe auf eine neue Stufe und transformiert das liebende Gedenken in die Heilstat.

Während es in der Margaretenlegende im dunklen Kerker auf das innere Licht der Protagonistin ankommt, wird das Gefängnis in der Katharinenlegende umgekehrt von göttlichem Glanz erleuchtet. In der Passionalfassung eilen die Königin und der Heerführer Porphyrios nachts zu der gemarterten Katharina und werden dort Augenzeugen einer Wunderheilung durch Engel. In beiden Fällen werden der geschlossene Raum des Kerkers und mit ihm die Herzen der Figuren durchlässig für eine Inversion der Machtordnung.<sup>480</sup> Während Katha-

480 Dieses Erzählmuster schildert z.B. auch die Matthiaslegende des *Passional*. Hier trauen sich die paralysierten Teufel nicht in den von Christus erleuchteten Kerker hinein, während der Apostel umgekehrt ungehindert hinausgehen kann: *Jesus, der juncvrouwen kint, / mit grozem liechte zu im quam. / den heiligen Mathiam / vil vruntlich er troste, / dar nach er in loste / von allen banden und keten, / die in e bestricket heten / nach siner viende willekur. / Cristus entsloz im alle tur; / do gienc*

rinas eigene Konversion zuvor über die Durchlässigkeit ihres Herzens narrativiert und ihr erlerntes paganes Wissen durch „ein momenthaftes Eindringen des [göttlichen] Wissens ins Herz“<sup>481</sup> in *volle kunst* (P S. 677/V. 31) transformiert worden ist, handelt es sich bei der nachfolgenden Umkehr der intradiegetischen Figuren um eine durch gleißendes Licht in das Auge gehende Erkenntnis. Diese Form der Erkenntnis ist für die Figuren (wie bei Silvester) nur als Schrecken erfahrbar und muss durch die Predigten Katharinas in „eine verstandesmäßige Aufnahme der neuen Wahrheit und Hinwendung zum neuen Glauben“<sup>482</sup> überführt und verstetigt werden.<sup>483</sup>

Hier wie dort arbeiten die Texte mit je eigenen Schwerpunkten am Zusammenwirken von Licht, Liebe, Herz und Geist; hier wie dort strahlt die geistige Minne der Figuren über die Textebene hinaus auf die extradiegetische Erzählgemeinschaft.<sup>484</sup> Dass Katharina mit der Königin und Porphirius gleichsam auch den christlichen Rezipienten auf sein künftiges Blutzeugnis einswört, halte ich für unwahrscheinlich. Dennoch lässt das inszenierte Geschehen die Gemeinschaft am ‚Blickgeschehen‘ teilhaben. Dies trifft sowohl auf die zerstörerische Glut des heidnischen Herzens als auch auf den geistigen Minnebund der bekehrten und ‚erleuchteten‘ Figuren zu.<sup>485</sup>

---

*Mathias ouch her vur* (Passional 2013 (II), V. 35162–35171). Zur Deutung des Kerkers als Wunschraum und zur Bildung eines utopischen Gemeinschaftsideals in der Katharinenlegende vgl. Sliepen 2021, S. 78–85.

481 Schnyder 2016, S. 175.

482 Ebd., S. 177f.

483 Vgl. ebd., S. 173–178.

484 Vgl. ebd., S. 182f. Vgl. auch Julia Weitbrecht: Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel. In: PBB 134/2 (2012), S. 204–219, hier S. 219, die den Aspekt der Gemeinschaftsbildung hervorhebt, „einer Gemeinschaft [...], die nicht lediglich Rezeptionsgemeinschaft, sondern auch Kult-, Glaubens- und Heilsgemeinschaft ist und die im fortwährenden Sprechen vom Unaussprechlichen ihr Objekt, das Heilige, je neu konstituiert.“

485 Vgl. Prautzsch 2021, S. 145–149 und vgl. Schnyder 2016, S. 182. Die systemtheoretische Untersuchung von Peter Strohschneider sieht in der Katharina-Nachfolge durch die Königin und den Heerführer den wesentlichen Kern der *imitatio* gegeben: das Durchschlagen göttlicher Gnade. Da Strohschneider die Andersartigkeit von Ordnungen betont, muss er nahezu zwangsläufig die Kognitions- und Reflexionsprozesse der Figuren abblenden: „Jenseits von Kognition und Reflexion wird *imitatio* vielmehr vor allem als eine Gnade erzählt, die einem zuteil wird, als Durchgriff der Transzendenz in die Immanenz. Weltabschied und Christus-*imitatio* sind nicht nur etwas, was man tut, sondern was einem zugleich widerfährt.“ Strohschneider 2010, S. 148. Es sind aber gerade jene geistigen Prozesse, durch die das aktive Handeln der Figuren und das passive ‚Erleiden‘ von Gnade narrativiert werden. Sicherlich ist „[i]hre Bereitschaft, heimlich der eingekerkerten Heiligen sich zu nähern (681.2: *mit nehe*‘), [...] notwendige, doch keineswegs hinreichende Bedingung ihrer Gottverähnlichung“ (S. 149). Aber diese notwendige Bedingung einer physischen wie spirituellen Nähe wird

Es wurde versucht, die Kerkerszene in den Margaretenlegenden als narratologische Schnittstelle systematisch zu erfassen.<sup>486</sup> So wird in der Schilderung meines Erachtens eine ambige Seins-Struktur greifbar, die sowohl zurück- als auch vorausweist und damit durch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen geprägt ist. Der gemeinsame Kern aller Fassungen besteht darin, dass durch den Sieg über den Drachen die unabgeschlossene Vergangenheit vergegenwärtigt und das Hier und Jetzt im Zeichen der vollendeten Zukunft gestaltet wird. Der teuflische Drache stellt demzufolge eine existenzielle Bewährungsaufgabe und finale Herausforderung dar, um die (vergangene) Sündhaftigkeit der Welt aufzurufen, sie im Zeichen der (vergangenen) Erlösung hinwegzusprenge und (im Zeichen der abgeschlossenen Zukunft) das göttliche Heil auf Erden zu erwirken. Auf diese Weise wird Margarete zu einer Erlöserfigur stilisiert, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überblickt, sowohl Mensch als auch in Gott aufgegangene Heilige ist und so bereits in der Immanenz teil an der transzendenten, im Zeichen des Endes stehenden Macht hat. Das Wunder ist folglich ein messianisches Ereignis, das die besondere Zeit ergreift und die Gegenwart als Forderung nach Vollendung begreift: Genauso wie Margaretes Sieg über den Drachen den Triumph über das Böse vorwegnimmt, präfiguriert Margaretes geistige Gemeinschaft mit Gott die transzendente *communio sanctorum*. Als messianisches Ereignis besitzt das Wunder dabei nicht nur einen performativen, sondern einen ontosemiologischen Status. Es führt als Metazeichen Sein und Sinn zusammen und macht Sinn auf Text- und Rezipientenebene unmittelbar erfahrbar.

Die Bewährung findet im Modus einer christlichen Opferbereitschaft statt, welche die Preisgabe des eigenen Lebens als gottgegeben und notwendig in Kauf nimmt. Dieser Prozess geht mit einer Abweisung des heidnischen und mitunter als jüdisch markierten Opferkultes einher. Auch hier lohnt ein Blick in die Katharinenlegende des *Passional*, in der die Protagonistin das eingeforderte Tieropfer als *affenvure* (P S. 670/V. 61) verweigert und dem ‚albernen‘ Staunen des Kaisers über seine Götzenbilder das wahre Staunen über die Schöpfung entgegensetzt.

---

über das Verb *begern* (Königin) sowie das Substantiv *begir* (Heerführer) erzählt (vgl. P S. 681/V. 13–22), die notwendige Erwählung über das zu Herzen gehende Staunen. Damit schreibt sich diese Szene und mit ihr auch die *imitatio* in einen Liebes- und Erkenntnisdiskurs ein, der die auserwählten Menschen Gott ähnlich macht. Vielleicht kann man in diesem Diskurs das ‚mythische‘ kulturelle Wissen ausmachen, das Strohschneider hinter seinem engen Nachfolgeverständnis wähnt (vgl. S. 148). Zum Begriff der Gottverähnlichung vgl. Robert Petsch: Die Lehre von den ‚Einfachen Formen‘. In: DVjS 10 (1932), S. 335–369, der die Versenkung des frommen Menschen in die Legende als Verwandlung des „feiernde[n] ‚Ich‘ in dasjenige des Heiligen“ (S. 351) beschreibt.

486 Vgl. Müller 2012, S. 140–144, die hier vor allem auf die Performanz des Drachen abzielt.

Hier wird die augustinische Differenz zwischen einem ästhetischen, fingierten, menschengemachten Staunen über Kunst als einem Illusionsphänomen und dem Staunen vor dem Schöpfungswerk aufgerufen. Eine Differenz, die sich nicht im Affekt auswirkt, sondern allein im Urheber des bestaunten Objekts zu finden ist. Der staunende Blick in die Literatur und Kunst [...] kann nicht – wie der staunende Blick in die Schöpfung – mit einer Erkenntnis von Wahrheit zusammengebracht werden.<sup>487</sup>

Der Text macht sogleich deutlich, wie die menschliche Antwort auf die kosmische Schöpferkraft ausfallen und in welchem Seins-Modus der staunende Blick des Menschen Erkenntnis generieren kann:

*ez ist umb in [Christus] also gewant,  
daz im deiswar ist unnot  
disses armen vihes tot.  
ein herze an guten sinnen,  
daz in getrulich minnen  
beide wil und kan,  
da lit sin lob mit hufen an. (P S. 670/V. 92–S. 671/V. 2)*

Inversion und Introversion des Opfers sollen im Modus eines verständigen, liebenden Herzens stattfinden. Im legendarischen Erzählen wird dies natürlich in erster Linie durch die herausgehobenen Figuren exemplarisch veranschaulicht. So wird die Heilige in der Margaretenlegende selbst zur Opfergabe, die vom Drachen verzehrt wird, die Gegengabe des göttlichen Wunders zur Vernichtung des Drachen nutzen und so Gottes Herrschaft bestätigen, festigen und erneuern kann. Damit stehen Kerkerszene, Marter und das Martyrium im Zeichen des christologischen Selbstopfers, das durch Margaretes Tat gefeiert und zugleich aktualisiert wird.

Mit der Engführung von Kreuzestod und Martyrium wird schließlich die Programmatik der eingangs geschilderten Erzählwelten aufgegriffen und bestätigt. Das dichterische Wort und die Legenden als solches wollen religiöse Wahrheit schildern und das Wort Gottes fortschreiben. Damit scheint mir der Anspruch der untersuchten Margaretenlegenden über ein sakrales Charisma hinauszureichen.<sup>488</sup> Die Texte legen zumindest nahe, dass Sakralität nicht auf ein festes, abgeschlossenes Textkorpus begrenzt ist, sondern im Akt des Wiedererzählens stets aufs Neue narrativ erzeugt werden kann.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass die thematischen Schwerpunkte religiöse Liebe, Opfer, Wunder und Zeitlichkeit zusammen einen christologischen Kern bilden, der die Basis für die artifizielle Ausgestaltung der Einzellegenden darstellt. Es wird nun mit Blick auf die **Margaretenlegende des *Passional*** skizziert, dass dieser Kern (über die *Legenda aurea*) auch in das wirkmächtige volkssprachliche

<sup>487</sup> Schnyder 2016, S. 179.

<sup>488</sup> Vgl. Strohschneider 2010, S. 153.

Legendar eingeht. Dabei verliert die Ausgestaltung ihr außergewöhnliches und gewagtes Moment, gewinnt dadurch aber gleichzeitig modellhaften Charakter.

Die rund 600 Verse umfassende Legende *Von Sante Margareten einer iuncvrowen* läuft zu Beginn rasch auf die grundlegende Beziehung zwischen Margarete und Gott hinaus. Margarete vernimmt in jungen Jahren die Reinheit und Sittlichkeit (*reinekeit*, P S. 327/V. 17) des christlichen Glaubens, sie erfährt, was sie durch edelmütige Jungfräulichkeit (*edele kuscheit*, P S. 327/V. 18) erreichen und von ihrem Herrn gewinnen (*eriagen*, P S. 327/V. 19) kann. Der nach oben, auf das jenseitige Leben gerichtete Blick der edlen Jungfrau korrespondiert mit dem Bedürfnis, Gott zu gefallen (*behagen*, P S. 327/V. 20). Gemeint ist hier keine menschliche Gefallsucht, sondern der Wunsch nach geistiger Gemeinschaft. Das schwache Verb *behagen* macht eine von Margarete ausgehende geistige Bewegung deutlich – Margarete spornt Gott zu einer Reaktion an, die der Text umgehend wie folgt formuliert:

*mit sime suzen towe  
ir reine herze er begoz.  
dar ir liebe harte groz  
wart nach gotes lere.  
in cristenlicher ere  
wart si heimelich getouft.  
si Cristo sich hete verkouft  
und bleib darnach sin reine brut. (P S. 327/V. 22–29)*

Die verdichtete Passage rekurriert auf mehrere theologische Bilder, die allesamt auf die visuelle Gemeinschaft zielen: Zunächst handelt es sich bei der Schilderung um eine symbolische Taufe. Gott tauft Margarete durch süßen Tau. Mit dieser Essenz des Heiligen begießt er das reine Herz, so dass in diesem die Begierde nach Gottes Lehre erwächst. Die Symbolik greift die (raumsemantische) Vorstellung einer sich von oben vollziehenden spirituellen Ausgießung (Emanation) auf. Die Verbindung von Tau und Herz evoziert die Bildlichkeit eines sich herablassenden und mitleidenden Gottes. Das Mitleiden Gottes im Akt der Begnadung ist das Bindeglied, das nun wiederum eine (raumsemantisch) nach oben gerichtete Liebe, Hingabe (*verkoufen*) und geistige Brautschaft nach sich zieht. Bereits unmittelbar zuvor ist im Text vom keimenden Samen des Glaubens durch eine Vielzahl heiliger Menschen die Rede (vgl. P S. 327/V. 11–15). Die Natur- und Herzmeteraphorik verbindet den Abschnitt mit dem der Silvesterlegende. Während dort das Motiv der Inschriftlichkeit die besondere Verbindung von Gott und Silvester narrativiert, rücken hier die durch die allegorische Taufe versinnbildlichte geistige *communio* und eine entsexualisierte religiöse Liebe zwischen Margarete und Gott in den Vordergrund.

Grundlegend für diese in Erwählung und Treue gestaltete Beziehung ist der Kampf der Protagonistin gegen ihre ‚inneren‘ Feinde. So heißt es im Prolog, einem Zusatz gegenüber der *Legenda aurea*:

*Margareta die gute,  
die mit der zuchte rute  
vor gote lobelich genuc  
an ir die sunde nidersluc  
und zu heiligeme lebene trat [...].* (P S. 326/V. 1–5)

Die Figur wird hier zu einer siegreichen Kämpferin gegen ihre Sündhaftigkeit stilisiert. Das wirkmächtige Bild von Selbstzüchtigung und einer aktiven Heiligung ist freilich mehr als „eine allgemeine Würdigung der Heiligen“.<sup>489</sup> Felix Prautzsch stellt heraus, dass hier „die äußere Glaubenskonfrontation zu einer inneren umcodiert [wird].“<sup>490</sup> Es handelt sich also um eine programmatische Formel, die den aktiven Kampf gegen weltliche Sünde zum Lebensziel und zum Beweggrund für einen Übertritt in die *communio sanctorum* erhebt. Auf diese Weise kommt der Bewahrung von Reinheit und Keuschheit eine „didaktisch-paränetische Funktion“<sup>491</sup> für die Rezipienten zu. Diese Funktion wird in der Folge allerdings nicht lediglich in „andächtig umschreibender mystischer Sprache“<sup>492</sup> geschildert, sondern ganz konkret in die Metaphorik des Minnedienstes und der Minnegemeinschaft gekleidet. Ich möchte an dieser Stelle auf eine Parallele zur Legende Maria Magdalenas hinweisen. Die für das Mittelalter maßgebliche Erzählung über die Heilige stammt aus der *Legenda aurea* und wird vom Dichter des *Passional* in die Apostellegenden des zweiten Buches aufgenommen. In der eigens mit einer Vorrede versehenen Legende *Von sente Marien Magdalenen* wird die Figur zu einer Apostelin erhoben, welche die Botschaft der Vergebung in die Welt trägt – *wie mildeclich ir wart vergeben / ir manecvalde missetat*<sup>493</sup> – und das Bindeglied zur extradiegetischen sündigen Welt darstellt:

*got herre, gib uns andacht,  
uf daz wir mit stetekeit  
um unser sundigez leit  
ein ruwec leben alhi tragen  
und also darinne jagen  
in minnendes herzen gir  
zu dir, herre, hin zu dir.*<sup>494</sup>

Maria Magdalena ist ein exemplarisches Vorbild für das Streben des Sünders zur liebenden Gemeinschaft mit Gott. So wie die reuige Sünderin im Gasthaus die Füße des Messias ergreift, küsst und mit Tränen begießt,<sup>495</sup> ergreift Gott nun

489 Feistner 1995, S. 223.

490 Prautzsch 2021, S. 123.

491 Ebd.

492 Ebd., S. 124.

493 *Passional* 2013 (II), V. 39688f.

494 Ebd., V. 39700–39706.

495 *manigen kus si da gab / den vil heiligen vuzen. / si hofte ir alda buzen / des ungemaches, daz si beiz. / ir jamerec weinen was so heiz / und di zehere also groz, / daz si die vuze im begoz / und da mite si im twuc.* Ebd., V. 39976–39983.

seinerseits Margarete, die er mit seinen Tränen begießt und zur geliebten Braut erwählt. Damit tritt Margarete auf der Sinnenebene des Legendars in eine gesteigerte Analogie Maria Magdalenas ein. Mit Blick auf das oben diskutierte Zitat (P S. 327/V. 22–29) könnte man vielleicht sogar von einer invertierten Waschung sprechen, da Margarete durch ihren hingebungsvollen Dienst Gott zu Mitleid und Liebe anregt, um gleich Maria Magdalena die Lehre sinnbildlich zu seinen Füßen in Empfang nehmen zu können.

Dieser thematische Überbau verbindet die Themen Keuschheit und Minnedienst. Er verleiht ihnen eine programmatische Qualität, die das volkssprachige Legendar von der lateinischen *Legenda aurea* unterscheidet. Im Übrigen lässt der Dichter die im Prolog der Vorlage angeführte etymologische Namensnennung nicht einfach weg, wie Feistner irrtümlicherweise annimmt,<sup>496</sup> sondern liefert sie an späterer Stelle nach:

*du bist edellich gestalt  
und der forme also reine,  
daz du deme edelen steine  
mit dem namen volgest na,  
der da heizet margarita.* (P S. 328/V. 38–42)

So gibt der Text der Protagonistin Gelegenheit, immer wieder aufs Neue ihre Widerstandsfähigkeit und Opferbereitschaft zu beweisen. Die Märtyrerin fordert Olibrius auf, mit der Marter zu beginnen und schließt ihren Appell mit der Betonung des großen Nutzens, den ein leidvoller Tod mit sich bringt (vgl. P S. 329/V. 26–37). Als die Umstehenden, vom Anblick der Folter erschrocken, sie bitten einzulenken und die Götzen anzubeten, entgegnet Margarete mit ihrem radikalen Credo: *ie grozer not der lib hat, / ie grozer lon die sele entpfat* (P S. 329/V. 73 f.). Sogleich wendet sie sich an Olibrius, um diesem in spöttischem Gestus die Überlegenheit ihrer verinnerlichten Opferbereitschaft deutlich zu machen:

*.[...] swie du lewe sist an grimmekeit  
und ein unsatsamer hunt,  
doch ist der list dir unkunt,  
daz du icht pinigest minen geist.  
umme den lib du wol weist,  
wie du den salt villen.  
habe mit mir dinen willen  
und slach mit vollem slegen dran:* (P S. 329/V. 78–85)

Die Standhaftigkeit des Geistes und damit den Treuebund mit Gott kann Olibrius nicht brechen. Dagegen liefert Margarete ihren Körper als Sinnbild des Vergänglichen dem Willen des Heiden vollends aus. Doch statt ihrem Begehren (nach Überwindung des Lebens) nachzukommen, schlägt dieser ähnlich wie bei Wetzels den schützenden Mantel vor die Augen und flieht den Anblick Margaretes

<sup>496</sup> Vgl. Feistner 1995, S. 223.

tes. Während diese ihren Körper als bloße Hülle abwerfen will, braucht Olibrius eine zusätzliche Hülle, um sich vor den Nöten zu bergen (*und barc vor den noten sich*, P S. 329/V. 91).

Der Text greift an dieser Stelle ganz bewusst den Gegensatz von Unwissen und Wissen auf. Er stellt dem Nicht-Wissenwollen des Olibrius nun das Wissenwollen Margaretes gegenüber, die im Kerker die Wahrheit hinter Olibrius entbergen möchte. Der Wunsch, *den vient* (P S. 330/V. 21) zu sehen, basiert auf spiritueller Andacht und der Demut des Herzens, das sich *in unserme lieben herren gote / vreute* [...] (P S. 330/V. 12 f.). Das liebende Gedenken an Gott und das Aufgehen (des Herzens) in Gott sind folglich auch im *Passional* die entscheidende Grundbedingung für den Sieg über den Drachen und die Erhebung Margaretes. Das *Passional* folgt hier übrigens nicht der *Legenda aurea*, die das Verschlingen Margaretes durch den Drachen ausspart und dezidiert als *apocryphum et frivolum* ablehnt,<sup>497</sup> sondern dem Pseudo-Theotimus oder volkssprachlichen Quellen. Vor diesem Hintergrund treten die Abweichungen und Besonderheiten der Fassung umso stärker hervor. So fügt der Verfasser zwischen das Verschlingen Margaretes und ihren in das Kreuzeszeichen gipfelnden Widerstand (*begegengen*, P S. 330/V. 41) zwei Verse ein (P S. 330/V. 38–39), welche die Hilfe Gottes beim Überleben hervorheben:

*Margareten die werden  
alzu male er in sich slant,  
doch wart ir gotes helfe kant,  
mit der ouch si wol genas.  
do si gernercte, wer er was,  
zuhant si im begeinte.  
kruzewis si sich seinte  
mit der hant in rechter wis.  
hievon si lobelichen pris  
und den sig ob im behielt.* (P S. 330/V. 36–45)

Das schwache Verb *gernerken* markiert eine Sinneswahrnehmung, durch die sich Margarete mit dem siegreichen Kreuz segnen kann. Zwar wird auch hier auf eine Verstandesleistung rekurriert,<sup>498</sup> allerdings tritt die Erkenntnis in der Szene hinter die grundlegende Hilfe Gottes zurück. Überhaupt steht die gesamte Drachenerscheinung im Zeichen der Beglaubigung. So greift der Erzähler vor dem Erscheinen des zweiten Teufels explizit Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Berichteten auf. Diese weist er nicht etwa aktiv zurück, sondern überlässt das Urteil dem verständigen und klugen Rezipienten:

*sumeliche haben verhowen  
an den meren disen strich,  
und sprechen, ez si mislich*

497 Vgl. *Legenda aurea* 2014 (II), S. 1218f.

498 Vgl. Hennig 2014, S. 106.

*swaz deme wurme ist geseit.  
diz laz ich der bescheidenheit,  
der ez hore oder lese,  
swie sin geloube dran wese.* (P S. 330/V. 52–58)

Das Drachenwunder wird durch die topische Indienstnahme des Publikums letztlich bestätigt. Allerdings tritt im Vergleich zu den Einzellegenden hier und im Folgenden das außergewöhnliche Moment in der Erzählung zurück. Dagegen werden immer wieder Zwischenglieder eingefügt, die den Nachvollzug des Geschehens erleichtern.<sup>499</sup> So kann Margarete in der Auseinandersetzung mit dem teuflischen *iungelinc* erst handeln, nachdem sie für den Disput von Gott geistig gewappnet worden ist (vgl. P S. 330/V. 72–75). Die *sigenumft* (P S. 331/V. 79) über den zweiten Teufel geht unmittelbar mit dem Anbruch des neuen Tages und der weiteren Folter einher (vgl. P S. 331/V. 78–85), ohne dass ein himmlisches Kreuz Kerker und Himmel verbindet und eine sprechende Taube respektive die Stimme Gottes Margarete das ewige Leben verheißt. Die Feuermarter erduldet *die edele gotes brut* in aller Kürze *durch got mit semften willen* (P S. 332/V. 4f.). Die Wassermarter wird von dem *zeichen* eines großen Erdbebens begleitet (vgl. P S. 332/V. 16–19), ohne dass typologische Verweise auf die Aufhebung der Erbsünde und eine symbolische Wiedergeburt Margaretes als Heilsbringerin eingeflochten werden. Diese Form der Zurückhaltung und Bescheidenheit wird auch in der Wirkung des Wunders auf die Umstehenden deutlich. Während bei Wetzel 5000 Männer ohne Frauen und Kinder bekehrt und getötet werden, sind es im *Passional* lediglich *achte man, die durch got / liezen iren valschen spot / und geloubeten Cristo* (P S. 332/V. 23–25).

Die Handlung läuft nun auf den Tod Margaretes und die Stilisierung zur Mediatrix hinaus. Motivisch ist die Hinrichtung durch die Eile des Olibrius geprägt, der eine Ausbreitung des Glaubens unter allen Umständen unterbinden möchte (vgl. P S. 332/V. 29–35). Zuvor wird Margarete ein letztes Gebet gewährt. Auffallend an der nur 18 Verse umfassenden Fürbitte ist die dreifache Verwendung des Verbs *geruochen*: Das einleitende *geruche minen geist beviden* (P S. 332/V. 46) fordert die transzendente, in sich ruhende Minnegemeinschaft der Heiligen mit Gott ein; *geruchez, herre, in vergeben* (P S. 332/V. 50) fordert die Feindesliebe für Margaretes Peiniger ein; *geruche, herre sie beviden* (P S. 332/V. 60) schließlich fordert den Beistand und die (Nächsten-)Liebe Gottes für alle diejenigen ein, die Margarete und ihrer Not gedenken (*gehuge*, P S. 332/V. 56). Das Aufgehen Margaretes in die *communio sanctorum* ist folglich ein Wendepunkt, an dem die Mediatrix nun ihrerseits zum Objekt der religiösen Minne wird und die ihr gedenkenden Gläubigen zur Gemeinschaft mit Gott führen kann. Julia Weitbrecht hat am Beispiel der Agneslegende die Variabilität des Erzählmodells der Brautschaft herausgestellt. Meines Erachtens ist ihre Konklusion auch auf die hier untersuchten Margaretenlegenden übertragbar: „Zunächst wird die Heilige als Verlobte des Gottessoh-

<sup>499</sup> Vgl. Feistner 1995, S. 225.

nes ihren ursprünglichen sozialen Zusammenhängen enthoben, um dann als transformierte *sponsa* und Interzessorin erneut verfügbar zu werden.<sup>500</sup>

Im Unterschied zu den Einzellegenden treten spektakuläre Wunderbezeugungen und heilsgeschichtliche Bezüge in der Margaretenlegende des *Passional* zurück. Dies ist sicherlich primär der lateinischen Quelle geschuldet. Die *Legenda aurea* orientiert sich stark „am Allgemeinen und Typischen“ und lässt den einzelnen Heiligen „in dem sich stets wiederholenden Zyklus des Kirchenjahres aufgeh[en]“.<sup>501</sup> Allerdings fügt der Dichter an vielen Stellen Bindeglieder und Konkretisierungen ein. Zum einen dienen diese Verknüpfungen wie in der Silvesterlegende dem geistigen Nachvollzug des äußeren Geschehens, zum anderen haben sie die Funktion, das Innenleben der Figuren emphatischer zu gestalten. Edith Feistner hat herausgearbeitet, dass diese ‚Ausschmückungen‘ sowohl die Gefühlswelt des Olibrius (Hoffnung, Enttäuschung, Wut, Zorn) als auch diejenige Margaretes betreffen. Besonders deutlich wird der Zusatz während des Kerkeraufenthalts, wo der Dichter Margaretes Freude, Andacht und Demut des Herzens eigenständig hervorhebt.<sup>502</sup> Auf diese Weise entsteht „eine eigene kleine Szene im Erzählvorgang“<sup>503</sup> und mit ihr eine narrative Struktur, welche die religiöse Minne und die Gemeinschaft mit Gott mit der begehrenden, destruktiven Minne des Olibrius engführt und kontrastiert. Der Befund zeigt, dass die Legende des *Passional* bei der Ausgestaltung ihrer thematischen Schwerpunkte den volkssprachlichen Einzellegenden stärker folgt als der lateinischen *Legenda aurea*. Diese Feststellung deckt sich mit der Einschätzung von Haase, Schubert und Wolf, denen zufolge der Dichter „zur Kompilation [...] nur deutsche Texte heran[zog]“.<sup>504</sup> Sie schließen:

Vielleicht müssen die Vorstellungen der Bibliothek, über die er verfügen konnte, neu gefasst werden. Vor allem das schmale lateinische Repertoire bei breiteren volkssprachigen Quellen gibt zu denken. Beides spricht wohl eher gegen ein großes Kloster klassischer Prägung.<sup>505</sup>

Während der programmatische Kern der Legende (emphatisch) ausgeschmückt und dadurch das mitfühlende Element gestärkt wird, tritt vor allem im zweiten Handlungsteil eine zurückhaltende, in der *Legenda aurea* vorgeprägte Erzählhaltung zutage. Es geht der Fassung nicht um spektakuläre Wunderinszenierungen und heilsgeschichtliche Verortungen, sondern schlicht um die Darstellung der exemplarischen Gemeinschaft mit Gott. Diese besticht wie in der Silvesterlegende durch eine räumlich geprägte Bildlichkeit und eine religiöse Naturmeta-

500 Weitbrecht 2019, S. 167.

501 Feistner 1995, S. 219.

502 Vgl. ebd., S. 223–226.

503 Ebd., S. 224.

504 *Passional* 2013 (I), S. XLII.

505 Ebd. In diesem Zusammenhang scheint es mir nicht ganz unproblematisch, dass Prautzsch das Analysekapitel zu Margarete mit der *Legenda aurea* beginnt und daran die Version des *Passional*, Wetzels *Margarete* und das Wallersteiner Bruchstück anschließt.

phorik, die immer auch das Wachsen und Sprießen des Glaubens illustriert. Die Fassung des *Passional* stellt Margarete in die Nachfolge von Maria Magdalena. Sie reflektiert zugleich die Rolle der Heiligen als Drachentöterin. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass der Drache als Verkörperung des Teufels im Kontext des Legendars von Silvester bereits gebunden und versiegelt worden ist. Urban Küsters hat in seiner Studie zur Beglaubigung des Wunders herausgearbeitet, dass

im ‚Passional‘ zunehmend ‚moderne‘ Formen der Wahrheitsermittlung und Wahrheitssicherung wirksam [werden]. Die Akzeptanz von Wundern und göttlichen Eingriffen sind dabei kein Widerspruch zum Einsatz inquirierender Aufklärungsmethoden.<sup>506</sup>

Während das göttliche Drachenswunder durch die Wahrheitsfindung grundsätzlich bestätigt wird, treten in der narrativen Beglaubigung der Heiligkeit zumindest leise Zweifel am Wahrheitsgehalt auf. In diesem Kontext der schriftliterarischen Reflexion könnte man als Adressatenkreis durchaus an ein fachkundiges Laienpublikum denken, das nicht mithilfe exorbitanter Wunder ‚geködert‘ werden musste und dem an einem geistigen, gemeinschaftlichen Nachvollzug, etwa zur Tischlesung, gelegen war.<sup>507</sup> Für einen klösterlichen Gebrauchskontext spricht zudem die Tatsache, dass die Margaretenlegende im Unterschied zur *Legenda aurea* und zu nahezu allen volkssprachigen Fassungen bei der Fürbitte auf den Beistand in Kindsnöten verzichtet. Es ist zumindest naheliegend, darin ein Indiz für ein eheloses Publikum zu sehen.<sup>508</sup>

Auch den Einzellegenden eignen Eigenheiten und Abweichungen, um eine diskursive Verortung vorzunehmen. Während die Wallersteiner *Margarete*, Hartwigs *Margarete* sowie die Marter der heiligen *Margarete* eingangs auf die Heilstat Gottes rekurrieren, nimmt Wetzels zu Beginn auf die durch Adam und Eva in die Welt gekommene Ursünde und Mühsal Bezug. Auf diese Weise akzentuiert er die ambivalente Disposition des Menschen, der sowohl zu guten als auch zu schlechten Taten fähig ist und durch die ihm wundersam eingeborene Erkenntnisfähigkeit den richtigen vom falschen Weg unterscheiden muss. Der Prolog dient folglich dazu, auf die thematische Leitlinie der Legende hinzuarbeiten: das *vanitas*-Motiv. Der Fokus auf die Vergänglichkeit des Irdischen und den Zeitpunkt der inneren Umkehr bildet das Bindeglied zwischen der thema-

506 Küsters 2012, S. 446.

507 Sowohl der Entstehungs- als auch der Publikumskontext des *Passional* sind nach wie vor nicht geklärt. Die lange Zeit als gesichert angenommene Entstehung des Werkes im Deutschen Orden ist in jüngster Zeit stark hinterfragt worden. Auch die Frage nach dem Publikum bleibt vage. Fest steht, dass das Werk sowohl für die Vorlesung als auch die private Lektüre konzipiert worden ist. Mehrheitlich wird dabei an ein Laienpublikum gedacht. Der Gebrauch zur Tischlesung wurde immer wieder erwohnen, eine Verwendung in der Predigt und in der Liturgie gilt als unwahrscheinlich. Vgl. dazu ausführlich: *Passional* 2013 (I), S. XXXIV–XLV.

508 Auf diesen Punkt hat bereits Feistner verwiesen. Vgl. Feistner 1995, S. 226.

tischen Ausrichtung der Legende und ihrer diskursiven Vermittlung: So lassen der Widerruf der weltlichen Dichtung, die Selbstinszenierung des Erzählers, die Tendenz, das *vanitas*-Motiv immer wieder aus allgemeingültiger, didaktischer Perspektive zu verhandeln und dem Publikum lebenspraktische Hinweise und Sentenzen nahezubringen, sowie der oral und visuell geprägte Vermittlungsgestus (*Wer nun oren habe der höre mich*, WeM V.103; *Nun sehent [...]*, WeM V.122) erkennen, dass Wetzels und sein Publikum mit höfischer Dichtung wie den Werken Hartmanns von Aue vertraut gewesen sind und die Adressaten der Legende im höfischen Kommunikationsrahmen angesiedelt werden müssen.<sup>509</sup> Dass hierbei an eine laikale Hofgemeinschaft zu denken ist, legt das Fehlen monastischer Ideale nahe. An keiner Stelle knüpft der Erzähler das Erlangen des Seelenheils explizit an eine strenge Weltabkehr und Askese, Ehelosigkeit und Armut. Vielmehr betont er das Bemühen des Einzelnen, sein *hercze* auf Gott auszurichten, und führt somit implizit die Überlegenheit innerer Werte über materielle Güter vor Augen. Die wiederkehrende Bedeutung menschlicher Wahlfreiheit, die Gegenüberstellung von verinnerlichtem und veräußerlichtem *sin*, geistiger und weltlicher Liebe lassen ein Überzeugungssystem erkennen, das den tugendhaften vom sündhaften Weg abzugrenzen sucht und als Orientierungshilfe für den laikalen Lebensweg dient. Der Dichter nimmt seine Zuhörer gewissermaßen mit auf den erkenntnisgeleiteten Weg Margaretes und führt sie von der (einleitenden) Sündhaftigkeit und Furcht vor Vergänglichkeit bis hin zur (finalen) Zuversicht des Heils. Auf diese Weise offenbart Wetzels eine konziliante Haltung, die sowohl aufrütteln als auch versöhnlich stimmen will und eine auf Ausgleich bedachte höfische Erziehung widerspiegelt.

Der anonyme Verfasser der Wallersteiner *Margarete* verzichtet darauf, eine mündlich geprägte Erzählgemeinschaft zu evozieren und sich mit didaktischen Einschüben und Sentenzen an sein Publikum zu wenden. Während die szenische Vergegenwärtigung des Geschehens somit in den Hintergrund rückt, gibt die Dichtung den Figurenreden mehr Raum und Gewichtung. Margaretes zentrales Begehren zielt auf die Bewahrung ihrer Keuschheit. Sexuelle Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit werden dergestalt zu einem weiblichen Ideal und zum Sinnbild der geistigen Liebe zu Gott stilisiert.<sup>510</sup> Dagegen wird die weltliche

<sup>509</sup> Vgl. auch ebd., S. 109.

<sup>510</sup> Feistner konstatiert, dass der *virginitas*-Aspekt (verglichen mit Hartwigs Legende) „hinter Margaretens Mut und ihrer Ablehnung des von Olibrius verkörperten Heidentums eher zurücktritt“. Ebd., S. 112f. Die von ihr herangezogene Textstelle (WaM V.499–506) ist allerdings wenig geeignet, um diese These zu untermauern. So leitet Margarete die rhetorisch brillante Rede zwar allgemein mit einer Ablehnung des heidnischen Gebotes ein, überführt die Argumentation aber im Folgenden auf ihre Liebe zu und Ehe mit Gott, deren zentrale Funktion in der Bewahrung der Keuschheit liegt: *sô nimet mich ze wibe / der mich ze sêle und libe / immer wol berâten mac, / der got der mîn dâ her pflac, / des helfe und des wise rât / im selben gesigelt hat / mînen reinen magetuon / sô daz im nieman mac getuon / dehein unreht dar an. / der ist mîn herre und ouch mîn man [...]* (WaM V.527–536).

Minne des Olibrius konsequent abgewertet. Die sinnliche Begierde des Herrschers entspricht gerade keinem höfischen Verhaltenskodex und ist lediglich Kehrseite einer sadistischen Triebhaftigkeit, die von Beginn an als teuflisch gezeichnet wird.<sup>511</sup> Anders als Wetzels unternimmt der Verfasser somit nicht den Versuch, die Legende in ein höfisch geprägtes Wertesystem zu integrieren und höfischen Tugenden an sich einen Wert beizumessen. Die Feststellung, dass die Wallersteinische Version „weit mehr als die Wetzels den Vorstellungen von höfischer Legendenkommunikation“<sup>512</sup> entspricht, muss unter diesem Gesichtspunkt relativiert werden. Wenn es zutreffend ist, dass die Verneigung vor der Lebensleistung der Gönnerin Clementia, die Hoffnung auf ihre Gunst und die selbstbewusste Inszenierung des Prologs in Ich-Form auf einen höfischen Kommunikationsrahmen verweisen, dürfte sich der Text an ein kritisches, literaturverständiges, möglicherweise auch lesekundiges Fachpublikum gerichtet haben. Aufgrund des Fehlens einer wertenden und belehrenden Erzählinstanz ist es notwendig, die chiastische Struktur der Wechselrede zu erkennen, mit der die Überlegenheit der himmlischen Brautschafft über die kultische und hohle Götzenverehrung dialektisch gestaltet wird. Die Kunstfertigkeit der Dichtung läuft nur dann nicht ins Leere, wenn die Rezipienten imstande sind, sie zu würdigen und sich „dadurch [ihrerseits] als kultivierte Elite auszuzeichnen“.<sup>513</sup> So fordert der Dichter von ihnen implizit die Anerkennung des rhetorischen Geschicks ein, mit dem er die schönen und falschen Worte des Olibrius (*mit schœnen worten ûz erkorn*, WaM V. 434) abwertet und zugleich übertrumpft. Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang an ein dem Hofe angegliedertes Stift und ein genuin weibliches Lesepublikum denken. Des Weiteren ist es zwar verlockend, die tendenziell familienfeindliche Struktur und die Betonung der gottgegebenen menschlichen Freiheit (*von einer hân ich den gewin / deich keines menschen eigen bin; [...]* WaM V. 349 f.) als Reflex auf ein realpolitisches Aufbe-

511 Das Wallersteinische Bruchstück und Hartwigs Legende verbinden die Darstellung des Bösen mit Motiven des Antijudaismus. So wird Olibrius durch Margarete in die Nachfolge der Gottesmörder gestellt: *„du hâst dar an wâr geseit. / unser schepfer erleit / von dînen vordern den tût. / dâ von sô müezen sie nôt / liden êwiclîche. / sie sint von himelriche / immer mêr verstôzen / ze wîzen harte grôzen / in der vil tiefen helle. / dâ bistu ir geselle, / wan du dich nu niht verstâst / welhen mort du begangen hâst / an den die cristen liute sint“* (WaM V. 389–401). Da die Boten wie in der Vorlage die Schuldigen am Tod Christi zuvor mit ‚den Juden‘ identifiziert haben – *den die juden viengen / und an daz criuze hiengen [...]* (WaM V. 329 f.); *Domine puella illa non est seruiens diis nostris : sed Christum precatur : quem iudei crucifixerunt* (Mombritius 1978, S. 191) –, wird der *rihter* implizit als jüdisch gekennzeichnet. Die Schmähung des Herrschers als *daz vâlantes kint* (WaM V. 402) rückt die Figur zugleich in den teuflischen Einflussbereich. Bereits im Evangelium des Johannes werden ‚die Juden‘ als Gegner Christi identifiziert und als Söhne des Teufels gebrandmarkt (vgl. Johannes 8,43 f.).

512 Feistner 1995, S. 111.

513 Ebd.

gehen Clementias gegen ihre Familie zu deuten. Stichhaltig kann eine solche Argumentation aber letzten Endes nicht sein.

Während der anonyme Verfasser der Wallersteiner Legende rhetorische und reimtechnische Maßstäbe setzt, tritt bei Hartwig „das ästhetische Moment gegenüber dem glaubenspraktischen“<sup>514</sup> in den Hintergrund. Die hölzerne sprachliche Gestaltung darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Verfasser ganz eigene thematische Schwerpunkte setzt und dem Text dadurch Substanz und Tiefe verleiht. So dient die historische und heilsgeschichtliche Situierung des Geschehens nicht lediglich dazu, den Nachvollzug der Legende zu erleichtern und sie „mit Hilfe der aufgelisteten Bibelparallelen bzw. Typologiebezüge auch vor dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Paradigmas [zu rezipieren].“<sup>515</sup> Vielmehr bilden das heilsgeschichtliche Paradigma und das exemplarische Leben und Sterben Margaretes eine strukturelle Einheit. Die stets aufs Neue variierten und gesteigerten Figurenreden haben das Ziel, den erkenntnisgeleiteten Aufstieg der Heiligen zum Werkzeug Gottes zu veranschaulichen und nachvollziehbar zu machen. Von Geburt an erwählt, kann Margarete erst durch ihre unter Beweis gestellte, transzendente Liebe zu Gott die Heilsgeschichte fortschreiben und somit das vollenden, was der zwischen Erlösungstat und Wiederkunft Christi angesiedelte Anfang der Dichtung theoretisch reflektiert. Dass die Legende dabei theologische Grenzen auslotet, zeigt sich etwa an der Gleichsetzung von Margaretes Opfer mit dem christologischen Selbstopfer oder daran, dass das Aufgehen in Gott in eine Ansippung an Gott mündet, durch die Margarete als neuer Gottmensch an die Stelle Christi tritt. Damit geht die Legende Hartwigs weit über die allgemeingültige und didaktische „Profilierung der Heiligen als Vorbild für jungfräuliches Leben“<sup>516</sup> hinaus. Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass die Forschung bisher wohl zu Recht ein geistliches Publikum für die mutmaßlich Ende des 13. Jahrhunderts entstandene Legende erwogen hat. Auf alle Fälle dürfte das Publikum in einem klösterlichen Kontext zu suchen sein. Konkret kommen dabei weibliche Religiöse in Betracht, die zu einer *contemplatio* fähig waren und sich in das konzentrierte Nachdenken über den heilsgeschichtlichen Erkenntnisweg Margaretes versenken konnten. Ob die Dichtung, wie Schmitz konstatiert, im Augustinerchorherrenstift Baumburg bei Salzburg entstanden<sup>517</sup> und eine historische Verortung der Legende in das augustininische Geschichtsmodell möglich ist,<sup>518</sup> lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Immerhin zeugt die heilsgeschichtliche Einbettung der

---

514 Ebd., S. 112.

515 Ebd.

516 Ebd.

517 Vgl. Schmitz 1976, S. 231 f., der Träger des Namens ‚Hartwicus de Hage‘ nur in der Gegend von Baumburg ausfindig gemacht hat.

518 Schmitz sieht den wesentlichen Verweis auf ein Geschichtsmodell augustininischer Prägung durch die Darstellung des die Zeit übergreifenden Kampfes zwischen Gut und Böse gegeben. Vgl. ebd., S. 175–183.

Handlung von einem grundlegenden Verständnis von Messianismus, Parusie und Chiliasmus und damit von theologischen Diskursen, die zur Zeit Augustins und vom Kirchenvater selbst maßgeblich geprägt worden sind.

Die **Marter der heiligen Margarete** setzt auf einen gänzlich anderen Vermittlungsgestus. Dieser zielt nicht auf eine spirituelle Versenkung oder den schrittweisen Nachvollzug des Geschehens, sondern auf eine Dynamisierung der Handlung durch das Stilmittel der Kürzung und Verdichtung. So werden weder das Wachsen der Liebe zu Gott noch der Wunsch, dem Teufel gegenüberzutreten, noch die Bitte nach einer Taufe thematisiert. Statt einen Entwicklungsprozess darzustellen, setzt die Legende ganz auf die Eindringlichkeit der geschilderten Bildhaftigkeit und die Drastik der Ereignisse. Neben Margaretes Liebe und dem *virginitas*-Ideal, die als konstant vorhandene und damit unwandelbare Größen gezeichnet werden, kommt auch der Beschreibung der weltlichen Begierde eine intentionale Funktion zu. So dient die Schilderung der Wollust des Olibrius als Negativ- und Kontrastfolie zur Minne Margaretes und ist überdies stärker als in den anderen Versionen unbedingte Warnung vor der Welt-sünde *luxuria* und der Unbeherrschbarkeit sinnlicher Begierde. Vielleicht lässt sich diese geißelnde Zurschaustellung fleischlicher Lust als Versuch verstehen, Sexualität zu tabuisieren.<sup>519</sup> Auf jeden Fall spannt die ‚Verteufelung‘ fleischlicher Lust den thematischen Bogen zum Prolog und der zentralen Frage zurück, wie der Mensch auf die Gabe Gottes und die Erlösungstat antworten kann. Die Antwort fällt ungleich radikaler aus als bei Wetzell. Sie liegt nicht im Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit, sondern in der ekstatischen Ausrichtung auf sexuelle Enthaltbarkeit, Armut und Ehelosigkeit.

Die Ausrichtung auf die monastischen Ideale sowie auf die Verbindung von Keuschheit und Erlösung wird durch die Heiligen Elisabeth und Margarete verkörpert, die als Mittlerinnen das Bindeglied zur Gemeinschaft der Gläubigen bilden. Diese durchaus stimmige Gesamtkonzeption könnte Indiz für eine Spätdatierung des Textes sein. In diesem Falle hat sich der Text am ehesten an ein geistliches Laienpublikum gerichtet, das mit den monastischen Idealen des 13. Jahrhunderts vertraut gewesen ist und dem sinnlichen Erleben wesensgemäßer war als konzentriert-beschauliches Nachdenken und theologische Gelehrsamkeit. Die Art und Weise der Vermittlung erinnert an einen (Laien-)Prediger, der im aufrüttelnden Predigtton die teuflische Verderbtheit des Weltlichen erfahrbar machen und geißeln will. In diese Richtung weisen sowohl die abschließende Fürsprache der Märtyrerin, in der das keusche und kinderlose Leben für Frauen und Männer betont wird (vgl. MM V.675–686), als auch der abschlie-

519 Sigmund Freud kategorisiert das Tabu als Wurzel von Sittengeboten und Gesetzen zwischen den Sphären furchteinflößend und anziehend, Verbot und Lust. Sigmund Freud: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. 11., unveränderte Auflage. Frankfurt a.M. 2012 (Fischer Taschenbücher Psychologie 10451).

ßende Aufruf des Erzählers zum gemeinsamen Gebet (vgl. MM V.739–747). Vielleicht kann man tatsächlich an eine öffentliche Predigtsituation denken.<sup>520</sup>

Analyse und Interpretation der fünf Margaretenlegenden haben gezeigt, dass alle Fassungen über einen gemeinsamen tiefenstrukturellen Kern verfügen. Auffällig ist, dass sowohl die ‚Marter‘ als auch die Legende des *Passional* das Stilmittel der Kürzung und Verdichtung nutzen, um einzelne Aspekte wie die Wollust der weltlichen Minne (‚Marter‘) oder die visuelle Gemeinschaft mit Gott (*Passional*) hervorzuheben und präsent zu halten. Dagegen tritt der Erkenntnisweg der Heiligen in diesen kürzeren Texten in den Hintergrund. Demgegenüber nutzen die längeren Einzellegenden das Stilmittel der *Amplificatio*, um den Aufstieg der Selbst- und Gottesminne hin zur *communio sanctorum* schrittweise zu gestalten und die Sinnsuche Margaretes ausschmückend über den Weg zum Heil erfahrbar zu machen. Allen Fassungen gemein ist die zentrale Funktion des Minnebundes. Das liebende Gedenken bildet den Grundstein für Margaretes Aufstieg zur Transzendenz, den man im Sinne Jolles‘ als Eindeutung (*imitabile*) bezeichnen kann.<sup>521</sup> Auf der Ebene der Rezeption zielt die Vermittlung zunächst einmal auf die spirituelle Erfahrung göttlicher Wahrheit. Ferner geht es nicht um einen Akt der Wiedervergottung,<sup>522</sup> sondern um ein weit gefasstes *imitatio*-Verständnis, das – wie gezeigt werden konnte – grundlegendes identifikatorisches Potenzial sowie eine kultur- und gemeinschaftsstiftende Funktion besitzt.

---

520 Vgl. Feistner 1995, S. 114.

521 Vgl. Jolles 2006, S. 36.

522 Vgl. Petsch 1932, S. 351.

## 5 Thematische Schwerpunkte und Denkfiguren des legendarischen Erzählens

Die Analyse der frühchristlichen und mittelalterlichen legendarischen Texte hatte das Ziel, zu geistig-kulturellen Kategorien und Fragestellungen durchzudringen, die an der Schnittstelle von Philologie, Anthropologie, Theologie und Philosophie angesiedelt sind und „das Verhältnis zwischen Gott und der Welt sowie die Rolle des Menschen in der Welt im Kern [berühren].“<sup>523</sup> Die aus der intensiven Textarbeit gewonnenen Erkenntnisse sollen nun gebündelt und mit biblisch-christlichen Denkmustern zusammengeführt werden. Auf diese Weise sollen die Themenfelder Opfer und Wunder, Zeitlichkeit und Liebe abschließend noch einmal grundlegender hinsichtlich ihrer sinnstiftenden Funktion im hagiographischen Diskurs befragt werden.

### 5.1 Der Konnex von Opfer und Wunder

Der Fokus der Forschung hat sich früh auf das legendarische Wunder gerichtet. Dies ist naheliegend, da das Wunder die unmittelbarste Veranschaulichung des transzendenten Wirkens in der Immanenz der Erzählwelt darstellt. So kommt Günther Müller bereits 1930 zu dem Urteil, dass die Legende auf den Höhe- und Wendepunkt des Wunders zulaufe.<sup>524</sup> Auch Hellmut Rosenfeld betont ab den 1940er Jahren die zentrale Bedeutung des Wunders, auch wenn es Legenden ohne Wundererzählung gebe.<sup>525</sup> Die quellen-, motiv- und stoffgeschichtlichen Ansätze versuchen, Legenden zu definieren und zu klassifizieren. Müller grenzt die Legende von der Novelle ab, Rosenfeld nähert sie der Heldensage an, Max Lüthi übernimmt die Nähe zur Sage und grenzt Legenden wiederum vom Märchen ab. In der Auseinandersetzung mit Rosenfeld konstatiert er: „Das Übernatürliche, das Wunder ist eben doch das Signum des Heiligen, es gehört wesensmäßig zu Sage und Legende, dort als unbewältigtes oder nur teilweise bewältigtes und eingeordnetes Numinoses, hier als Heiliges, von Gott bewirkt und ihn bezeugend.“<sup>526</sup> Während Lüthi mit Rudolf Otto religionswissenschaftlich argumentiert, kommt Wyss in den 1970er und 1980er Jahren auf der Basis

---

523 Dieses Vorgehen hat Christian Kiening mit Blick auf die Zeitkonzeption in der Genesis profiliert. Vgl. Christian Kiening: Schöpfungszeit. In: Susanne Köbele und Coralie Rippl (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 29–52, hier S. 36.

524 Vgl. Günther Müller: Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich. In: Euphorion 31 (1930), S. 454–468, hier S. 457 f.

525 Vgl. Rosenfeld 1951/52, S. 70–74 und vgl. ders. 1982, S. 9–16.

526 Max Lüthi: Märchen. 10., aktualisierte Auflage. Bearbeitet von Heinz Rölleke. Stuttgart, Weimar 2004 (Sammlung Metzler 16), S. 10.

von Hegels Literaturbegriff zu dem Urteil, dass sich das Wunderwirken der Heiligen einem rationalen Nachvollzug entziehe und sich die Legende durch eine „schreckliche Inkommensurabilität des Erzählten“ auszeichne: dem „spezifische[n] Skandalon aller Legendenerzählungen“.<sup>527</sup> Mit Feistners 1995 erschienenem „Grundlagenwerk“<sup>528</sup> rückt dann erstmals ein historisch variables Verständnis der Gattung in den Blick:

Das Wunder als von Gott bestätigtes und den Menschen offenbartes Zeichen der Heiligkeit ist somit ein konstitutives Element der Legende – Ausnahmen bestätigen lediglich die Regel –, auch wenn sich der Wunderbegriff als solcher historisch wandeln und nicht mehr nur auf die spektakuläre und thaumaturgische Tat, sondern etwa auf das Ausharren und Überleben in äußerster Askese angewendet werden konnte.<sup>529</sup>

Feistner sieht im Wunder ein wichtiges Strukturelement der Legende und wendet sich nicht zuletzt gegen die formale Festschreibung der Texte als „einfache[, naive[, unreflektierte[, Berichte[.]“.<sup>530</sup> Gegen Rosenfelds enges Gattungsverständnis im Allgemeinen und den Ausschluss von Mirakelerzählungen im Speziellen wendet sich Elke Koch in dem 2019 erschienenen Buchprojekt *Legendarisches Erzählen*:

---

527 Wyss 1984, S. 44; vgl. dazu kritisch Ehrismann 2011, S. 98.

528 Hans-Jörg Spitz: Rezension zu Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 234, Jg. 149/2 (1997), S. 348–350, hier S. 350. Werner Williams-Krapp bezeichnet die Arbeit gar als „Standardwerk“: Rezension zu Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: *ZfdA* 125/4 (1996), S. 475–479, hier S. 479.

529 Feistner 1995, S. 47f. Vgl. dazu auch Hans Robert Jauss: *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters*. In: Maurice Delbouille (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. 1: *Généralités*. Heidelberg 1972, S. 107–138.

530 Rosenfeld 1982, S. 10. Rosenfelds Einschätzung steht in einer langen Wissenschaftstradition, die mit Johann Gottfried Herders 1797 erschienener Abhandlung *Ueber die Legende* beginnt (Herder 2009). Herders Studie wird in der Regel auf seine einleitende Definition reduziert, nach der Legenden erbaulich sein und dadurch „zur Nachfolge reizen sollten“ (S. 270). Darüber hinaus setzt Herder die Texte in die Tradition antiker Heldensagen. Er versucht, den Wunderglauben mit der Unvernunft des unaufgeklärten Menschen zu fassen, und sieht die Texte als eine Art Versuchslabor, um das Denken des mittelalterlichen Menschen zu ergründen: „Die geheime, innere Denkart der christlich gewordenen Völker, ihren Wahn, Aberglauben, Schwachheiten, kurz den dunklen Grund ihrer Seele lernt man aus mancher Legende mehr kennen, als in diesen Zeiten aus ihrer sämtlichen Staatsgeschichte. Nur gehört ein Ausleger dazu, der auch das Wunderbare zum schlichten Menschensinn hinabführe.“ S. 282f.

Auch wenn inhaltliche und funktionale Differenzen geltend gemacht werden können, um Heiligenleben oder -passionen von Mirakelerzählungen zu unterscheiden, erscheint es mit Blick auf den gemeinsamen Rahmen des Glaubens an Heilmittlerschaft gezwungen, *in vitae* und *post mortem* gewirkte Wunder zu separieren. Kaum eine Legendenerzählung verzichtet auf Wunder, die zeigen, wie der Heilmittler im ‚irdischen Leben‘ schon Heilsfunktionen qua seiner *virtus* ausüben darf.<sup>531</sup>

Um „die Bedeutung des Erzählens von Wundern insgesamt zu würdigen“,<sup>532</sup> möchte ich im Folgenden auch die Opferbereitschaft des Heiligen mit dem Wunder zusammendenken. Dass legendarische Texte immer wieder das Opfer thematisieren, ist keine neue Entdeckung. Allerdings blieb bisher weitgehend unbeachtet, dass menschliches Opfer und göttliches Wunder in vielen Fällen eine strukturelle Einheit bilden. Während die heidnischen Christenverfolger das kultische Opfer der Götzenverehrung zelebrieren und den Heiligen ihren Göttern als Menschenopfer darbringen wollen, sind die Opfer des Heiligen dem christlichen Ritus nachempfunden, und bisweilen scheint es, als würden sich die Protagonisten selbst als Opfer darbringen.<sup>533</sup> Legenden erzählen also von bösen und guten Opfern und dem Umschlagen von bösartiger in gutartige Gewalt. René Girard formuliert:

Nicht ohne Grund stellt jede Theologie den Opfervorgang unter die Rechtsprechung der Gottheit. Das gelungene Opfer verhindert, daß die Gewalt wieder immanent und gegenseitig wird; mit anderen Worten: es verstärkt die Gewalt, sofern sie äußerlich, transzendent und gutartig ist. Es bringt dem Gott alles, was er braucht, um seine Stärke zu erhalten und zu erhöhen. Der Gott selbst ‚verdaut‘ die böse Immanenz, um sie in gute Transzendenz, d. h. in seine eigene Substanz umzuwandeln.<sup>534</sup>

Dieser Transformationsprozess wird im legendarischen Erzählen über das Zusammenfallen von Opfer(n) und Wunder erzählt. Gott nimmt das gute Opfer an, um die sich verstärkende Herrschaftsgewalt im Wunder sogleich gegen das kultische Opfer zu wenden und die Feinde des Glaubens in Glaubensbrüder zu wandeln.

531 Koch 2019, S. 31.

532 Ebd.

533 Der Begriff ‚Opfer‘ wird im Sachregister des Bandes *Legendarisches Erzählen* nur in Verbindung mit Elke Kochs Beitrag „Optionen des Erzählens von Märtyrerheiligen“ aufgelistet. Vgl. Weitbrecht, Benz, Hammer 2019, S. 277. In der Christina-Passio werde die religiöse Konkurrenz zwischen Tochter und Vater, Christentum und Kult „am Thema des Opfers in Figurendialogen entwickelt und in Motivketten kontrastiv narrativiert [...] (Pracht der Götterbilder versus Almosen, Kindesopfer versus Selbstopfer).“ Anders als in den lateinischen Redaktionen trete die Opferthematik im *Passional* hinter die Wunderbezeugungen zurück. Koch 2019, S. 106, vgl. S. 106–110.

534 Girard 1999, S. 390.

### 5.1.1 Die Funktion des Opfers

Das kultisch-religiöse Opfer spielt in der jüdisch-hebräischen Tradition eine entscheidende Rolle. Im Alten Testament bringen Menschen und Volksgruppen ihrem Herrn pflanzliche, tierische und menschliche Opfer dar. Sie tun dies in der Erwartung, von Gott eine Gegengabe zu empfangen. Allerdings basiert diese scheinbar symmetrische Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen auf einer asymmetrischen Ungleichheit zwischen den opfernden Menschen und der göttlichen Macht.<sup>535</sup> Falk Wagner konstatiert:

In der Darbringung der Opfergabe wird die göttliche Geber-Macht in der Erwartung anerkannt, daß diese die Opfergabe als Mittel zur Erhaltung ihrer Macht- und Kräfteweise akzeptiert. [...] Durch die Darbringung von Opfern wird somit das dem welthaften Dasein des Menschen zugute kommende Gründungs-, Erhaltungs- und Sicherungshandeln der göttlichen Macht gegenwärtig und aktualisiert.<sup>536</sup>

Das Opfer bleibt also stets der Immanenz verhaftet. Und trotz des hierarchischen Gefälles zwischen Opfernden und göttlicher Macht geht das Opfer religionsgeschichtlich nicht in systemtheoretischen Überlegungen auf: Weder ist die göttliche Macht prinzipiell unverfügbar noch ist die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz unüberbrückbar. Im Gegenteil zielt der Akt des Opfernens als höchster Ausdruck des menschlichen Glaubens darauf,

unsichtbare Kräfte zu beeinflussen, mit ihnen in Kontakt, ja in Kommunion zu treten, ihr Werk zu beflügeln, ihnen Genugtuung zu bieten, sie zu ehren oder ihre schädlichen Einflüsse zu neutralisieren.<sup>537</sup>

Dass Opfergaben im Kontext von aktiven Gewalthandlungen stehen, verdeutlichen die biblischen Urszenen von Kain und Abel sowie Abraham und Isaak. Erbozt über die Nichtachtung seiner Gabe erschlägt Kain seinen Bruder, worauf er mit dem Kainszeichen gebrandmarkt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird (1. Mose 4,1–16). Für René Girard ist der Brudermord Resultat einer gescheiterten Substitution, eben weil der Ackermann Kain die Gewalt nicht in ein Tieropfer kanalisieren kann. Dagegen stellt das Isaak-Opfer eine gelungene Substitution dar. Es veranschaulicht die bedingungslose Unterwerfung Abrahams unter den Willen Gottes und die bedingungslose Unterwerfung des

---

535 Vgl. Alexander Honold, Anton Bierl und Valentina Luppi: Zur Einleitung: Ritualfundierung und Zeichendynamik des Opfers. In: Dies. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Simon Aeberhard und Stefan Kleie: *Ästhetik des Opfers. Zeichen/Handlungen in Ritual und Spiel*. München, Paderborn 2012, S. 7–13, hier S. 13 und vgl. Wagner 2014, S. 507.

536 Wagner 2014, S. 507 f.

537 Annemarie Schimmel: Art. ‚Opfer. I. Religionsgeschichtlich‘. In: *3RGG* 4 (1960), Sp. 1637–1641, hier Sp. 1637.

Sohnes unter den Willen des Vaters.<sup>538</sup> Erst nachdem Abraham das Messer zum Sohnesopfer gezückt hat und „das Unvorstellbare vorstellbar geworden und sogar schon in greifbarste Nähe gerückt ist“,<sup>539</sup> wird er im letzten Moment durch den sich offenbarenden Engel von der Ausführung des Brandopfers abgehalten:

Abraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. Da rief ihm der Engel des Herrn vom Himmel her zu und sagte: Abraham, Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Er sprach: Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus und tu ihm nichts zuleide! Denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest; du hast mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten. Abraham erhob seine Augen, sah hin und siehe, ein Widder hatte sich hinter ihm mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangen. Abraham ging hin, nahm den Widder und brachte ihn statt seines Sohnes als Brandopfer dar. (1. Mose 22,10–13)

Interessanterweise trifft nicht die göttliche Instanz die Entscheidung zum Tieropfer, sondern der Mensch. Obgleich Gott für das Erscheinen des Widders gesorgt haben dürfte, scheint sich Abraham durch seinen unbedingten Gehorsam den Freiraum zur Opferung eines Stellvertreters erkaufte zu haben. Honold, Bierl und Luppi formulieren:

Durch seine unzweifelhafte Bereitschaft zum Sohnesopfer gelingt es Abraham gewissermaßen sogar, den Spieß umzudrehen: jetzt ist Gott am Zuge, er wird seinerseits beweisen müssen, dass es auch ihm ernst ist. Das Sohnesopfer ist zwar von menschlicher Seite suspendiert, aber es wird als Handlungsmuster irgendwann in der Umkehrrichtung fällig werden: *quod differtur, non aufertur*, aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Das schon eingeleitete, dann aber durch den Widder substituierte Sohnesopfer steht als Kippfigur zwischen Bluttat und Zeichenhandeln in der Mitte oder besser auf dem Schwellenbereich zwischen Gewalt und List.<sup>540</sup>

Während das alttestamentliche Opfer die Furcht vor der Allmacht Gottes versinnbildlicht und die Vorstellung eines auf menschliche Gaben und Speisung angewiesenen Gottes evoziert,<sup>541</sup> verschiebt sich die Perspektive im frühen Christentum also zugunsten einer Umkehrung der kultisch-religiösen Opferhandlung. Durch diese Inversion des Opfers wird die Differenz zwischen den (aktiv) Opfernden und der (passiven) Opfergabe nivelliert und die Asymmetrie zwischen den handelnden Menschen und dem göttlichen Adressaten des Opfers in eine neue Denkfigur überführt. Von alles entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das christologische Selbstopfer. Da im christologischen Selbstopfer das opfernde Subjekt und das geopfernte Objekt zusammenfallen,

538 Vgl. Girard 1999, S. 14.

539 Honold, Bierl, Luppi 2012, S. 8.

540 Ebd., S. 8 f.

541 Vgl. Richard Hentschke: Art. ‚Opfer. II. Im AT‘. In: <sup>3</sup>RGG 4 (1960), Sp. 1641–1647, hier Sp. 1643.

kann es nicht als aktive Selbsttätigkeit des Menschen Jesus von Nazareth gedacht werden. Gleichzeitig darf es nicht als rein passives Opfer verstanden werden, da der Kreuzestod in diesem Fall „Höhepunkt der kultischen Opferlogik“ wäre und Jesus das „Opfer eines Gewaltaktes, den das göttliche Subjekt selber im Interesse der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung seiner unbedingten Herrschaft ausübt.“<sup>542</sup> Um die Vorstellung eines Strafgerichts des jähzornigen Gottes zu entkräften, muss er selbst in das Erleiden des Kreuzestodes einbezogen werden. Dies wird durch die Personseinheit des Gottmenschen möglich, in der ein „wechselseitige[r] Austausch von menschlicher und göttlicher Natur“ vorherrschend ist. Diese Wechselseitigkeit

erlaubt es zugleich zu sagen, [dass] nicht nur der Mensch Christus, sondern ebenso der die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur teilende Gott Christus [...] gestorben [ist]. Der Kreuzestod bezieht sich also nicht auf die göttliche Natur Christi als solche, sondern auf den Gottmenschen Christus [...].<sup>543</sup>

Folglich sterben im Kreuzesopfer weder allein der Mensch Jesus noch die (unsterbliche) göttliche Natur oder das göttliche Vater-Subjekt.

Zweifelsfrei war die Vorstellung des Gottmenschentums im Mittelalter nicht unumstritten. So konstatiert Andreas Hammer:

Noch bis ins zwölfte Jahrhundert hinein hat der aus der Spätantike übernommene Dokerismus jenes Zugleich nicht zugelassen, indem Jesus als göttliches Wesen im menschlichen Gewand angesehen wurde – eine Vorstellung, die gerade in der volkssprachigen Literatur, insbesondere den Osterspielen, noch lange über das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert hinaus präsent war.<sup>544</sup>

Darüber hinaus wohnt jener theologischen Denkfigur eine ambivalente Spannung inne. Diese lässt sich selbst dann nicht ausblenden, wenn das Mitleiden des wahren Gottes und die Opferbereitschaft des wahren Menschen Jesus auf die Liebesfähigkeit von Gott und Mensch zurückgeführt werden. Wie beim Isaak-Opfer bleibt auch hier „ein Unbehagen zurück“,<sup>545</sup> da die Hingabe des Lebens an den Willen Gottes an der Logik des gewalttätigen Opfers partizipiert. Da Christus selbst das wahre „Lamm Gottes“ ist (Johannes 1,29), kann sein Opfer (im Unterschied zu Isaak) als Erlösungstat der Menschheit angenommen werden. Da er das Leid und die Sünde stellvertretend für das Menschengeschlecht

---

542 Wagner 2014, S. 515.

543 Ebd., S. 516.

544 Hammer 2016, S. 160; vgl. auch Bruno Quast: *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen, Basel 2005 (Bibliotheca Germanica 48), S. 77–86, der den im Mittelalter wirkmächtigen Aspekt der göttlichen List und Täuschung (des Satans) betont.

545 Honold, Bierl, Luppi 2012, S. 8, die das Zitat nur auf das Isaak-Opfer beziehen.

auf sich nimmt, muss er als passives Opfer gewaltsam aus dem irdischen Leben scheiden.<sup>546</sup>

So erfüllt Christus durch seinen Tod die Funktion, die durch menschliches Fehlverhalten beeinträchtigte oder in Frage gestellte Gottheit Gottes zu stabilisieren. Das göttliche Subjekt bedarf also des gekreuzigten Christus [...].<sup>547</sup>

Mit dem Selbstopfer Christi wandelt sich die Opfervorstellung grundlegend, so dass kultische Opfergebräuche fortan in den Gottesdienst und das eucharistische Messopfer transformiert werden.<sup>548</sup> Dem christologischen Opfer ist folglich das Moment des Umschlags eingeschrieben: Alle menschliche Handlung nach der stellvertretenden Erlösungstat rekurriert auf eben diese. Sie übernimmt die im christologischen Selbstopfer vorgeprägte Figur der Inversion, die zugleich eine Introversion ist. Legendarische Texte berichten von der Hingabe des Menschen an den Willen Gottes, sie erzählen, dass der auserwählte Mensch aufgrund seines Bekenntnisses zu Christus gefoltert und gemartert wird. Einerseits wird die häufig öffentlich zur Schau gestellte Hinrichtung als kultischer Opferritus inszeniert. Bei diesem soll der Heilige als die zu opfernde Gabe dem heidnischen Kult dargebracht und gewaltsam vernichtet werden, ganz so, als verharre die erzählte Welt noch in einem prächristologischen Zustand. Andererseits nimmt der Heilige seine Rolle als Opfer aktiv an, er ist willens, zum Machterweis des wahren Gottes gewaltsam verzehrt zu werden. Die Formulierung ‚soll‘ macht deutlich, dass Soll- und Istzustand in der Opferung des Heiligen ad interim auseinandertreten. So sind die Bemühungen, den Ausnahmemenschen durch Feuer, Wasser oder menschliche Folterwerkzeuge gewaltsam zu ermorden, nicht erfolgreich, da Gott nicht zulässt, dass der physische Opfertod des Heiligen zustande kommt. Das wundersame Eingreifen stellt auf diese Weise die Überlegenheit des wahren Glaubens über den Irr- und Aberglauben der Heiden unter Beweis. Überdies veranschaulicht die Gleichsetzung des Heiligen mit der Opfergabe, dass der Ausnahmensch im Opferritus mit Gott in Kommunion tritt und die Distanz zwischen dem opfernden Subjekt und dem göttlichen Adressaten des Opfers überbrückt wird.

Aus diesem spirituellen Aufgehen in Gott ergeben sich Bezüge und Analogien zum christologischen Selbstopfer: Die temporäre Verhinderung des Opfers verdeutlicht, dass der Ausnahmensch wie Christus nicht als rein aktive oder passive Opfergabe aus dem Leben scheiden darf. Der Heilige kann folglich nicht

<sup>546</sup> Vgl. Wagner 2014, S. 516–519.

<sup>547</sup> Ebd., S. 518.

<sup>548</sup> Vgl. ebd., S. 506. Honold, Bierl, Luppi 2012, S. 12 f., verweisen auf die Entstehung von Substitutionsketten: „Aus Religion und Kult wird – Kunstausübung, an die Stelle einer materiellen Beglaubigung des Unterwerfungsaktes tritt eine (bald mehrstufige) symbolische Verweisungsstruktur, die unausgesprochen dem Ideal anhängt, die Kette der Stellvertretungen bis zum Punkte der Verflüchtigung materieller Substrate fortsetzen zu können.“

selbstbestimmt über den Zeitpunkt seines (gewollten) Todes entscheiden und darf nicht Opfer eines Gewaltaktes werden, den Gott selbst ausübt bzw. zulässt. Um die Vorstellung der kultischen Opferlogik zu entkräften, muss auch Christus in den Leidensprozess des Heiligen einbezogen werden. Das einstweilige Nichtzustandekommen des Blutzugnisses ist folglich darauf zurückzuführen, dass der Messias im Opferritus präsent ist und mitleidet. Somit werden das christologische Selbstopfer und der Machterweis der (durch Christus erneuerten) göttlichen Herrschaft durch die spirituelle Teilhabe des Heiligen an der transzendenten Sphäre vergegenwärtigt und ‚gefeiert‘.

Da eine vollkommene und dauerhafte *communio* mit Gott jedoch nur in der transzendenten Gemeinschaft möglich ist, erzählen die Texte von der Bereitschaft, das irdische Leben zu überwinden. Während die Heiligen in den Passionen durch das finale Blutzugnis in ebendiese eingehen, wird ihnen in den Viten ein größeres Maß an (diesseitiger) Heilsmittlerschaft zuteil. Und natürlich können sich an die Viten auch Mirakelerzählungen mit den *post mortem* gewirkten Wundertaten anschließen.<sup>549</sup> Interessanterweise werden die Blutzugenen nach wundersam überstandener Folter und Marter zumeist durch einen aktiv handelnden Menschen getötet. Wie im Martyrium des Polykarp kann der Tod durch menschliche Hand die widergöttlichen, unheilbringenden Kräfte sichtbar machen, die sich auch der offenkundigsten Demonstration göttlicher Überlegenheit entziehen. Es ist jedoch auffällig, dass der Tod der Heiligen in vielen Fällen nicht als Mord, sondern als barmherzige Erlösungstat inszeniert wird. So thematisieren die mittelalterlichen Margaretenlegenden etwa, dass der mitleidende und innerlich bereits bekehrte Henker das irdische Leiden der Märtyrerin wohlwollend beendet und nach der Tat sogleich von seiner Schuld befreit wird.<sup>550</sup> Damit wird der gewaltsame Tod des Heiligen – wie auch im Falle der Georgslegende Reinbots von Durne – zu einem zwangsläufigen, ja beinahe bei- läufigen Moment des Umschlags, der dazu dient, dem Ausnahmemenschen den ihm von Beginn an bestimmten Platz zuzuweisen.<sup>551</sup> Ergo partizipiert das Blutzugnis zwar an der Logik des gewalttätigen Opfers, es überführt Gewalt und Opfer aber zugleich in ein Überzeugungssystem, das die Preisgabe des irdischen Lebens als notwendig erachtet und an eine Bestätigung, Festigung und Erneuerung der Herrschaft Gottes bindet.

Der wesentliche Antrieb des Strebens nach transzendenter Teilhabe ist die Fähigkeit des Ausnahmemenschen, sich dem gnädigen Gott durch seine nach innen gerichtete Opferbereitschaft hinzugeben, um in der *communio* die göttliche Gegengabe zur Abwehr der Folterqualen nutzen zu können. Diese Introversion des Opfers ist keine menschliche Überhebung, sie ist notwendige Bedingung des nicht lediglich Mensch seienden Heiligen, um auf die Erwählung Gottes mit

549 Vgl. Koch 2019, S. 31.

550 Vgl. dazu ausführlich die Fallstudie zur Margaretenlegende, Kap. 4.

551 Vgl. dazu auch Hammer 2016, S. 173.

Treue antworten zu können. Der Begriff Introversion des Opfers geht auf Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zurück, welche die Opfervorstellung mit Blick auf Homers *Odyssee* zu einem dialektischen Prinzip der Moderne erheben. So heißt es:

Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt.<sup>552</sup>

Wenngleich Horkheimer und Adorno auf Odysseus' Listenreichtum anspielen und die „Transformation des Opfers in Subjektivität“<sup>553</sup> veranschaulichen, kann die zitierte Passage dialektisch auf den Heiligen- und Legendendiskurs übertragen werden. Die Protagonisten des legendarischen Erzählens können sich wie Odysseus dem Opfer nur entziehen, indem sie sich opfern. So wie der antike Held die Irrationalität und den Zwang des alten Kultes durch seine Rationalität unterläuft, so baut der Heilige auf das Wissen um die mit der Menschwerdung Gottes etablierte neue Regel- und Zeichenhaftigkeit des Opfers. In beiden Fällen kann der im Wissen verankerte Anspruch des Allgemeingültigen nur über die Figur der Ausnahme narrativiert werden. Doch während Odysseus (und mit ihm der aufgeklärte Mensch) sein Leben in der Irrfahrt preisgeben muss, hält das christliche Denken für den Entsagenden stets einen lohnenden Ausweg bereit. So lässt sich dialektisch festhalten: Jeder Entsagende gibt weniger von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird und gewinnt mehr als das Leben, das er aufgibt.<sup>554</sup>

Sowohl in den Erzählungen der Blutzengen als auch der Bekenner wird die innere Opferbereitschaft zur alles entscheidenden Qualität der Heiligen. Doch während die Introversion des Opfers in den Passionen auf den Höhe- und Schlusspunkt des gewaltsamen irdischen Todes hinausläuft, bleibt sie in den Viten dem irdischen Leben verhaftet. Dabei wird die Entsagung des Blut-/Zeugen an eine *conversio* gebunden, einen Moment, in dem er sein altes irdisches Leben hinter sich lässt und all sein Streben auf die alleinige ‚Speisung‘ durch die geistige Kommunion mit Gott richtet. Dadurch werden dem Blut-/Zeugen eine Vielzahl an Wunderkräften zuteil, die ihm Verfügungsgewalt über die Elemente der Natur und damit über Leben und Tod zusprechen und ihn vor dem Geopfert-werden sowie dem Selbstopfer bewahren. Heiligkeit offenbart sich hier folglich in einem ambigen Opferstatus: Da die innere Opferbereitschaft des Blut-/Zeugen auf die Abtötung alles

552 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 22. Auflage. Frankfurt a.M. 2016 (Fischer Taschenbuch Verlag 7404), S. 62. Interessanterweise scheint der Theologe Falk Wagner den Begriff Inversion des Opfers in der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Adorno gewonnen zu haben.

553 Ebd., S. 63.

554 Vgl. ebd. die Überlegungen zur *Odyssee*, S. 62–67.

Weltlichen und den Kampf gegen die eigenen menschlichen Schwächen zielt, ist er durch göttliche Verfügung immun gegen Gewalt von außen. So werden die Inversion und Introversion des Opfers in einen Modus überführt, in dem Gewalt gegen Heilige ihrer Wirkung beraubt wird und auf die Feinde des wahren Glaubens zurückfällt. Dies hat zur Folge, dass die Bestätigung, Festigung und Erneuerung der Herrschaft Gottes bereits zu Lebzeiten des Heiligen durch gute Taten und eine Mehrung des irdischen Heils offenbar wird. Wenn Peter Strohschneider in diesem Zusammenhang Christusbefolgung und Weltabschied als „zwei Perspektiven eines einzigen Vorgangs“<sup>555</sup> herausstellt und den Übersprung aus der Immanenz in die Transzendenz betont, übersieht er, dass das radikale Anderssein des Heiligen in vielen Legenden gerade in der Immanenz Wirkung entfaltet und die Texte davon erzählen, wie irdischer Fortschritt durch das weltabgewandte In-der-Welt-sein möglich wird.<sup>556</sup>

### 5.1.2 Die Funktion des Wunders

Die Introversion des Opfers ist notwendige Bedingung, um die Distanz zwischen dem entsagenden Subjekt und dem göttlichen Adressaten zu überbrücken. In diesem Kontext lässt sich das Sprechen des Heiligen mit Gott als Kommunikationsform auffassen, die auf die Sichtbarmachung einer Erkenntnis zielt. Im Moment der spirituellen religiösen Erfahrung geht der Ausnahmemensch in Gott auf, werden Immanenz und Transzendenz in einer sprachlich-geistigen *communio* miteinander verschränkt. Diese spirituelle Gemeinschaft kann als unmittelbare und temporäre Teilhabe am göttlichen Geist gedacht werden.

Das unmittelbarste ‚Zeichen‘ zur Veranschaulichung dieser Teilhabe ist das schöpferische Wunder, das den Heiligen an der absoluten Wahrheit partizipieren und zum Medium eben dieser werden lässt. Das Wunder erinnert die Erlösungstat und damit den göttlichen Schöpfungsakt selbst, es vergegenwärtigt und ‚feiert‘ die Präsenz Gottes und verweist zugleich auf die eschatologische Überwindung der Zeitlichkeit. Damit setzt die Sprache des Wunders die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen narrativ in Szene und verleiht „der menschlichen Lebenszeit im Verhältnis zu Weltzeit und -geschichte“<sup>557</sup> eine sinnstiftende Bedeutsamkeit. Das Wunder ist folglich kein bloßes Zeichen, da es sowohl selbstreferenziell als auch universal verweisendes Weltzeichen ist. Mit Jochen Hörisch gesprochen führt das Wunder als spannungsreiches Metazeichen Sein

---

555 Strohschneider 2010, S. 144.

556 Vgl. mit Blick auf die Martinsvita Benz 2019, S. 131–133.

557 Susanne Köbele und Coralie Rippl: Narrative Synchronisierung: Theoretische Voraussetzungen und historische Modelle. Zur Einführung. In: Dies. (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 7–25, hier S. 8.

und Sinn zusammen und macht Sinn sinnlich erfahrbar.<sup>558</sup> Dieses Ineinanderfallen von Sein und Sinn hat Hörisch mit Blick auf den ontosemiologischen Status des Abendmahls herausgearbeitet:

[I]n den transsubstantiierten Elementen [Brot und Wein] wird die Gegenwart des Gottessohnes gefeiert, um dann – verzehrt zu werden. Sein ist demnach sinnvoll nur auf der Folie seiner vergangenen Erlösung und seiner erlösten Zukunft, ja: seines Verschwindens.<sup>559</sup>

So wie das christliche Messopfer die Speisung durch den Leib Christi vergegenwärtigt und auf die eschatologische Überwindung von Sein verweist, bindet das legendarische Wunder die Speisung des Heiligen an die Präsenz des christologischen Opfers und die Erwartung der endzeitlichen *communio*. Dabei ist es von zentraler Bedeutung, dass die Bestätigung, Festigung und Erneuerung der Herrschaft Gottes an das temporäre Nicht-Zustandekommen eines (rein aktiven und rein passiven) Opfers gebunden und der Opferritus in ein Überzeugungssystem überführt wird, das die Überwindung des irdischen Lebens als gottgewollt erachtet. Die dauerhafte Teilhabe an der *communio sanctorum* kann der Ausnahmensch nur durch die (Hin-)Gabe seines irdischen Lebens und den Übertritt in die vollkommene Transzendenz verwirklichen.

Während die Heiligen von unzerstörbarem Leben a priori gegen Folterqualen immun sind, manifestiert sich das Modell des Auferstehungsleibes durch das augenblickliche Umschlagen der Foltermale zu Heilsmalen. Auch dieses dialektische Prinzip ist auf Christus zurückzuführen: Genauso wie sich das Stigma des Kreuzesopfers zum Charisma der Erlösung wandelt, kehren sich die Stigmata der Folter in das Charisma des Heiligen um. So wie der geschundene Jesus zugleich der verklärte Christus ist, ist der Ausnahmensch zugleich (geschundener) Mensch und (verklärter) Heiliger.<sup>560</sup> Doch während bei Christus der Konnex von Tod und Auferstehung, Opfer und Erlösung nur durch die sinnstiftende Deutung des biblischen Textes erfahrbar gemacht werden kann, wird textuelle Bedeutung durch das legendarische Wunder ohne zeitlichen Abstand und Auslegungsprozesse augenblicklich in Sinn und Sein generiert. Peter Strohschneider hat diese Unmittelbarkeit am Beispiel der Vita des Antonius herausgestellt: „In dieser Erzählung von der *conversio* des Mönchsvaters Antonius manifestiert sich das Modell einer über alle vermittelte Textbedeutung hinaus wirksam werdenden und textuelle Vermittlung praktisch zum Verschwinden bringenden unmittelbaren Textbedeutsamkeit.“<sup>561</sup>

558 Vgl. Hörisch 2015, S. 16f.

559 Ebd., S. 17.

560 Vgl. Hammer 2016, S. 162f.; vgl. dazu Wolfgang Lipp: Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Berlin 1985 (Schriften zur Kulturosoziologie 1), S. 253–256.

561 Strohschneider 2010, S. 151.

Es lässt sich an dieser Stelle festhalten: Die literarische Heiligenverehrung beginnt dort, wo die biblische Offenbarung endet. Sie schreibt die Erlösung der geretteten Welt fort, sie veranschaulicht, wie die Mittelbarkeit der Sprache durch das unmittelbare Metazeichen des Wunders überwunden und die Sinnfixierung des Neuen Testaments in Unmittelbarkeit überführt werden kann. Dabei resultiert jene Unmittelbarkeit aus der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Auf diese Weise hat der Ausnahmemensch in der spirituellen Hingabe bereits in der erzählten Welt Teil an der Transzendenz, werden Opferbereitschaft und Wundergabe nicht nur kausal (im Sinne einer Wenn-Dann-Beziehung) miteinander verbunden, sondern auf einen Umschlagpunkt hin verdichtet, in dem das Leiden zugleich Verklärung ist oder unmittelbar in Verklärung umschlagen kann. Das Wunder wiederum verweist sowohl auf sich selbst als auch auf das universale Sein und verkündet somit die ‚zeitlose‘ Wahrheit des göttlichen Wirkens in der unmittelbaren Verdichtung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

### 5.2 Zeitlichkeit im Spannungsfeld von Messianismus, Eschatologie und Fortschritt

Mit Blick auf die spezifische Konstruktion der legendarischen Zeit hat Andreas Hammer festgestellt, „dass die christliche Kultur auf immer wieder verschobenen Anfängen basiert“.<sup>562</sup> So wie der Kreuzestod die Menschheit in einen neuen Anfang überführt und die eschatologische Verheißung des ewigen Lebens in das Ende der Zeit, sprich den absoluten Anfang münden wird, ist der Tod des Heiligen Ende und Anfang zugleich. Er erhebt den Heiligen in die *communio sanctorum*, gewährt der „in einer Zwischenzeit zwischen bereits geoffenbarter Heilsgewissheit und noch nicht erfüllter eschatologischer Heilserwartung“<sup>563</sup> gefangenen Rezipientengemeinschaft Heilsgewissheit und kündigt von der überzeitlichen Kontinuität des göttlichen Wirkens. Was aber ist jene Zwischenzeit?

Die Beantwortung dieser Frage führt zu unterschiedlichen Konzepten von Zeit und Zeitlichkeit. So ist die Geschichte des Christentums eng mit der (zukünftigen) Erwartung der Parusie, d.h. der Wiederkehr Christi, verbunden. Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes *parousia* richtet sich allerdings gerade nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart und Anwesenheit Gottes. Giorgio Agamben hat in seiner Lektüre des Paulinischen Römerbriefes auf diese Paradoxie hingewiesen und den für die Institutionalisierung der christlichen

---

562 Andreas Hammer: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden. In: Udo Friedrich, ders. und Christiane Witthöft (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 173–197, hier S. 178.

563 Ebd.

Kirche wirkmächtigen Paulus in der Tradition des jüdischen Messianismus verortet. Agamben versteht die Parusie nicht als Wiederkehr Christi, sondern als Anwesenheit des messianischen Ereignisses, als Neben-sich-selbst-sein dieses Ereignisses. Folglich unterscheidet er die messianische Zeit von jeder Eschatologie und Apokalyptik, mit der die Wiederkehr Christi theologisch verbunden ist. Zur Untermauerung seiner These verweist der Philosoph auf das Selbstverständnis des Paulus als Apostel: Während sich Propheten als Verkünder einer auf das Ende gerichteten und damit eben prophetischen Zukunft verstehen, ist Paulus ein vom Messias gesandter Apostel, der sich nicht der Lehre von den letzten Dingen, sondern der Gegenwart und gegenwärtigen Verkündung der Heilsbotschaft verschrieben hat. So heißt es zu Beginn des Römerbriefes:

Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu verkünden, das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in heiligen Schriften: das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn. Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt empfangen, um unter allen Heiden Glaubensgehorsam aufzurichten um seines Namens willen; unter ihnen lebt auch ihr, die ihr von Jesus Christus berufen seid. An alle in Rom, die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen: Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus. (Römer 1,1–7)

In diesem Sinne lässt sich die messianische Zeit als diejenige Zeit begreifen, die bis zur eschatologischen Aufhebung von Zeit übrig bleibt. Sie ist nicht gleichzusetzen mit der profanen irdischen Zeit: Als typologische Verschränkung von Vergangenheit und (vollendeter) Zukunft kann sie die chronologische Zeit ergreifen und sich in der Verkürzung aller Dinge im Hier und Jetzt ereignen.<sup>564</sup>

Das Konzept der messianischen Zeit lässt sich auf das Wesen des legendarischen Wunders übertragen. Im Moment der spirituellen religiösen Gemeinschaft zwischen Gott und Heiligen ergreift das Wunder die Zeit und vergegenwärtigt die unabgeschlossene Vergangenheit sowie die abgeschlossene Zukunft. Die messianische Zeit des Wunders verweist folglich nicht nur auf das Ende aller Dinge, sie setzt dieses Ende bereits antizipatorisch gegenwärtig. Zum einen transportiert das Wunder auf diese Weise die Anwesenheit Gottes bzw. des Gottmenschen sowie die Gleichzeitigkeit von Kreuzestod und Erlösung in die Diegese, zum anderen wird im Wunder auch die *communio sanctorum* spirituelle Wirklichkeit.<sup>565</sup> Diese temporäre Vereinigung lässt sich mit Paulus über die wirkmächtige Figur der *sponsa* weiter ausdifferenzieren. Der Apostel spricht in Röm 1,7 von den „geliebt[en]“ und „berufenen Heiligen“, mit denen er die Mitglieder der christlichen Gemeinde anspricht. Im zweiten Brief an die Korinther wird

<sup>564</sup> Vgl. Agamben 2006, S. 72–93.

<sup>565</sup> Vgl. dazu auch den „Exkurs: Das Wunder als messianisches Ereignis“ in Kap. 3.1.

Christus selbst als Bräutigam bezeichnet: Seine Braut ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die Ekklesia (2. Kor 11,1 f.). Gianluca Solla hat die paulinische *sponsa* als eine ‚Figur der zwei‘ verstanden und darauf verwiesen, dass sich in dieser *patrimonium* und *matrimonium* überlagern und verdichten.

Besonders an dieser Vorstellung der *sponsa* ist die Tatsache, dass sie eine neue Vorstellung des *matrimonium* einführt, die mit dem Apostolat zusammenhängt. Diese Annahme impliziert, dass der paradoxe Charakter der messianischen *sponsa* sowohl einen wesentlichen Bezug zum Letzten und zum Ende beinhaltet, als auch einen genauso wesentlichen Bezug auf das Hier und Jetzt der *ekklesia* und deshalb auch zum Recht, welches das Hier und Jetzt des Weltlichen bestimmt. Daher ist eine solche eschatologische Vorstellung durch nichts anderes gegeben als durch die messianische Inkarnation.<sup>566</sup>

Die Beziehung zwischen den Gläubigen und Christus ist bei Paulus also rechtlich und vor allem erotisch aufgeladen. Es stellt sich „hier die Frage, inwiefern das Verhältnis der Kirche zu Gott als Verhältnis der Kirche *mit* Gott verstanden wird, d. h. inwiefern hier Sexualität im Spiel ist.“<sup>567</sup> Mit Blick auf meinen Untersuchungsgegenstand stellt sich dann explizit die Frage, inwiefern das legendarische Erzählen an dieser spannungsreichen und vielfältigen Erotik zwischen Ekklesia und Gott partizipiert und neue Wege findet, die Suche nach der Einheit zu narrativieren. Während Solla für die paulinische Denkfigur des Begehrens die Differenz der zwei Teile und Körper betont,<sup>568</sup> geht das legendarische Erzählen meines Erachtens nicht im Sinne der Differenzlogik auf. Legendarische Texte erzählen vielmehr davon, wie das gegenseitige Begehren über die Figur des Wunders sichtbar und verfügbar gemacht werden kann. Mit Maximilian Benz gesprochen eröffnen sie einen „christlichen Weltzugang!“, in dem „Differenz und Einheit der Differenz [...] zwei Seiten desselben Zusammenhangs [sind].“<sup>569</sup>

Während das Urchristentum davon überzeugt ist, dass das Ende der Zeit unmittelbar bevorsteht und mit der Wiederkunft des Messias ein tausendjähriges Friedensreich anbrechen wird (Offenbarung 20,4), verschiebt sich die Erwartung in der Folge in eine (immer) fernere Zukunft. Die christliche Kirche reagiert auf ihren Aufstieg zur Staatsreligion, indem sie die Lehre des Chiliasmus transformiert und die Anwesenheit Gottes zunehmend in der Immanenz veranschlagt. Martin Ohst resümiert:

---

566 Gianluca Solla: Zwei, immer noch. In: Susanna Elm und Barbara Vinken (Hrsg.): Braut Christi. Familienformen in Europa im Spiegel der *sponsa*. Paderborn 2016, S. 45–52, hier S. 47.

567 Ebd., S. 52.

568 Vgl. ebd.

569 Benz 2019, S. 136.

Die ‚1000 Jahre‘ haben schon mit dem Ostermorgen und der frühesten christlichen Missionspredigt begonnen: Seitdem erstehen fort und fort (geistlich) Tote auf, und der Satan wird in seinem Herrschen und Wirken immer mehr auf die ihm ohnehin Verfallenen beschränkt. Die Herrschaft Christi und der Seinen ist schon Gegenwart, und zwar in der und durch die Kirche.<sup>570</sup>

Diese Entwicklung geht allerdings nicht bruchlos vonstatten. So wie die messianische Zeit bei Paulus nicht per se mit der chronologischen Zeit zusammenfällt, ist die Gottesherrschaft bei Augustin nicht mit der irdischen Kirche sowie der irdischen Geschichte identisch. In seiner zwischen 413 und 426 verfassten Schrift *De civitate Dei*<sup>571</sup> tritt der Kirchenvater dem zeitgenössischen Vorwurf entgegen, das Christentum habe den Niedergang Roms verschuldet. Dazu entwirft er die *civitas Dei*, den Gottesstaat. Bei diesem handelt es sich um ein heilsgeschichtliches Konstrukt: um die wahre und unsichtbare Kirche, die keine irdische, sondern eine spirituelle Gemeinschaft der Gläubigen ist.<sup>572</sup> Bezeichnenderweise ist es das spirituelle Potenzial der Heiligen, das für den Kirchenvater die Gegenwart erhellt und in Zeiten eines fragilen Machtgefüges den gegenwärtigen Anbruch des Gottesreiches bezeugt.<sup>573</sup>

Augustins Weggefährte Paulus Orosius findet zu Beginn des 5. Jahrhunderts andere Antworten auf die Bedrohungen der Gegenwart. In der *Historiarum adversum paganos* führt der aus Spanien stammende Priester Heilsgeschichte und irdische Geschichte typologisch zusammen: Da Gottes Heilsplan die Synthese von Christentum und Römischen Reich von Beginn an vorgesehen und die Menschen im christlich-römischen Reich zu einer vollkommenen Gemeinschaft geführt habe, könne nur die Trennung dieser Einheit das Ende von Geschichte und Zeit herbeiführen. Damit betont Orosius die faktische Entwicklung, die der irdischen Geschichte auch nach dem Erscheinen Christi und der konstantinischen Wende eine wichtige Rolle im göttlichen Heilsplan zuweist.<sup>574</sup> Er ist der Überzeugung, dass die Germanen mit der Zustimmung Gottes machtvoll in das Römische Reich dringen, und befürwortet „die Bekehrung dieser neuen Völker als ein Gottesurteil, für das als Preis auch eine vorübergehende Schwächung des Römerreichs hinzunehmen wäre, erstrebt der Christ doch ohnehin zuletzt nur das ewige Leben.“<sup>575</sup>

570 Ohst 2004, S. 27.

571 Augustinus von Hippo: Vom Gottesstaat. Vollständige Ausgabe in einem Band. Buch 1 bis 10, Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen übersetzt von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München 2007 (Deutscher Taschenbuch Verlag 34393).

572 Vgl. Ohst 2004, S. 27 f.

573 Vgl. Frits van der Meer: Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Aus dem Niederländischen von Nicolaas Greitemann. Köln 1951, S. 547–576.

574 Vgl. Schmale 1985, S. 46.

575 Goetz 1980, S. 129, vgl. S. 126–135.

Die Geschichtstheologie des Orosius hat die mittelalterliche Geschichtsschreibung und -auffassung vielleicht mehr beeinflusst als diejenige Augustins. Doch während bei Orosius das Ende der gottgewollten Einheit von Imperium und Christentum letztlich an den Ratschluss Gottes gekoppelt ist,<sup>576</sup> treten im Mittelalter vermehrt irdische Gesichtspunkte in den Fokus der patristischen Weltreichelehre. So sieht Otto von Freising mit der Bannung Heinrichs IV. durch Gregor VII. die Einheit von Glaube und Reich zerstört und das Ende der irdischen Zeit angebrochen.<sup>577</sup> „Die Wahl Friedrichs I. und die Weihe eines Bischofs gleichzeitig mit der Krönung des Königs [sind] ihm dann ebenso wieder Beleg dafür, daß Gott dieses Ende noch nicht vorgesehen habe.“<sup>578</sup> In seinen Staatsmanifesten beruft sich Friedrich II. ausdrücklich auf die eschatologische Aufgabe seines Imperiums. Folgerichtig ist der deutschsprachige Raum nach dem Zusammenbruch des staufischen Reiches erfüllt von Mahnungen, das Erscheinen des Antichristen stehe unmittelbar bevor. Auch die Staatstheoretiker und Chronisten des späten Mittelalters und der Reformation haben an der patristischen Weltreichelehre festgehalten. Im Bewusstsein, das Imperium werde bis zum Ende der Welt bestehen, hat Martin Luther das Erstarken des Reiches unter Karl V. „als das letzte Aufflackern einer Kerze vor ihrem Erlöschen bezeichnet, das um so gewisser das Ende des römischen Reiches und damit das Ende der Welt und den Anbruch des Gottesreiches erwarten läßt.“<sup>579</sup> Die Beispiele verdeutlichen, dass irdische Geschichte im Mittelalter als teleologische Geschichte von Fortschritt und Verfall aufgefasst und an irdische Herrschaft gebunden worden ist. Franz-Josef Schmale konstatiert:

Die Aufgabe der Geschichtsschreibung, die wohl überhaupt am häufigsten im Mittelalter berufen wurde, nämlich durch die Beschreibung guter Taten zu deren Nachahmung anzuregen, durch die der schlechten aber vor solchen zu warnen und abzuschrecken, könnte man [...] als den allgemeinsten tropologischen Sinn der Geschichte und der Geschichtsschreibung betrachten. Schon Orosius hatte auf den Schaden hingewiesen, den heidnische, unchristliche oder sonst negativ zu beurteilende Herrscher dem Fortgang der Heilsgeschichte zufügten.<sup>580</sup>

Obleich die hier skizzierten Vorstellungen von Zeit und Zeitlichkeit jeweils gewichtige, dem zeitlichen Wandel unterworfenen und zum Teil widerstreitende theologische Bewegungen darstellen, lässt sich das legendarische Erzählen in genau diesem Spannungsfeld von Messianismus, Eschatologie und irdischem Fortschritt verorten. Bei der literarischen Aneignung der kontroversen Themengebiete kommt es weniger auf Komplexität und theologische Gelehrsamkeit als

---

576 Vgl. ebd., S. 79.

577 Vgl. Schmale 1985, S. 49.

578 Ebd.

579 Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze, 2: Joachim von Fiore. Stuttgart 1977 (MGH 25,2), S. 216.

580 Schmale 1985, S. 48f.

vielmehr auf Komplexitätsreduzierung und eine sinnstiftende Aneignung der zugrunde liegenden Denkmuster an. Dies gilt insbesondere, da legendarisches Erzählen einer höheren geschichtlichen Wahrheit verpflichtet ist und sich gerade die volkssprachlichen Texte vornehmlich an ein Laienpublikum wenden. Diesem freilich veranschaulicht das Wirken der Heiligen im allgemeinsten Sinne, was irdischer Fortschritt in einer Welt bedeutet, die unwiderruflich auf ihr Ende und die Aufhebung von Zeit und Geschichte zuläuft. Legendarische Texte geben folglich gerade dadurch Sicherheit und Heilsgewissheit, indem sie das Schreckensbild apokalyptischer Vorstellungen aufrufen, um es durch die Beschreibung positiver und nachahmungswürdiger Taten von sich zu weisen und in die Zukunft zu verlagern. Interessanterweise hat der Kampf gegen den negativen Fortgang der Heilsgeschichte immer einen gegenwärtigen Bezug. Der Sieg des Heiligen über die Heiden oder den Teufel ist stets eine hoffnungsvolle Deutung der Gegenwart. Die Hoffnung wird dann zur Heilsgewissheit, wenn die Gegenwart messianisch bereits im Zeichen der Vollendung steht und sich im Hier und Jetzt unabgeschlossene Vergangenheit und abgeschlossene Gegenwart verdichten.

### 5.3 Von göttlicher und menschlicher Liebe

Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen! (1. Mose 1,27f.)

Die Schöpfung des Menschen ist mit der Aufforderung verbunden, Gottes Wort in die Tat umzusetzen. Betrachtet man in diesem Zusammenhang die Geschichte des Turmbaus zu Babel, so scheint hinter der Veranschaulichung menschlicher Hybris ein Verstoß gegen die ursprünglichste aller menschlichen Aufgaben auf:

Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze bis in den Himmel! So wollen wir uns einen Namen machen, damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen. Da stieg der Herr herab, um sich Stadt und Turm anzusehen, die die Menschenkinder bauten. Und der Herr sprach: Siehe, ein Volk sind sie und eine Sprache haben sie alle. Und das ist erst der Anfang ihres Tuns. Jetzt wird ihnen nichts mehr unerreichbar sein, wenn sie es sich zu tun vornehmen. Auf, steigen wir hinab und verwirren wir dort ihre Sprache, sodass keiner mehr die Sprache des anderen versteht. Der Herr zerstreute sie von dort aus über die ganze Erde und sie hörten auf, an der Stadt zu bauen. Darum gab man der Stadt den Namen Babel, Wirrsal, denn dort hat der Herr die Sprache der ganzen Erde verwirrt und von dort aus hat er die Menschen über die ganze Erde zerstreut. (1. Mose 11,4–9)

Der Versuch, im Land Schinar zu siedeln und sesshaft zu werden, widerspricht dem göttlichen Willen, die gesamte Erde zu bevölkern. Folglich dissoziiert der

strafende Richter das Menschengeschlecht in alle Himmelsrichtungen. Die mehrschichtige Erzählung kann als Exempel dafür dienen, dass irdische Geschichte und deren Fortgang im alttestamentlichen Verständnis an das Handeln des Menschen gebunden sind: Befolgt der Mensch die göttlichen Gebote, mehrt sich das Heil auf Erden, missachtet er sie, ruft er Strafen und Unheil hervor.<sup>581</sup> Eine wichtige Funktion im Gesetz Gottes kommt dabei der Nächstenliebe zu. Allerdings wird diese nicht als Inbild menschlichen Verhaltens dargestellt, sondern im Kontext sozialer Verhaltensgebote verortet. Die wiederkehrende, befehlende Struktur des ‚Ihr sollt nicht‘ – ‚Du sollst nicht‘ wird im 3. Buch Mose mit den Worten abgeschlossen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ (3. Mose 19,11–18)

Während das bindende Element des ewigen Gesetzes die Furcht des Menschen vor dem strafenden Richter ist, führt das Neue Testament die Vorstellung der Nächstenliebe differenzierter aus: Die Lehre des Messias erhebt sie zu einem zentralen Ideal, in dem Gewaltlosigkeit, friedfertiges Handeln, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Trauer, Armut und das irdische Leiden für ebendiesen höchsten Wert die Voraussetzungen darstellen, um vor Gott bestehen zu können (Matthäus 5,3–12). Darüber hinaus ist das Konzept der Nächstenliebe im Hinblick auf die ambivalente Auseinandersetzung des Frühchristentums mit den jüdischen Wurzeln des Glaubens von entscheidender Bedeutung. So antwortet Christus den an der Auferstehung zweifelnden Sadduzäern:

Ihr irrt euch; ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes. [...] Habt ihr im Übrigen nicht gelesen, was Gott euch über die Auferstehung der Toten mit den Worten gesagt hat: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist nicht der Gott von Toten, sondern von Lebenden. (Matthäus 22,29–32)

Die gegen die Skepsis der jüdischen Volksgruppe zu verteidigende Vorstellung des jenseitigen Heils wird mit einem neuen Gottesbild vervollständigt, das Gottes- und Nächstenliebe zusammenführt und vereint:

Als die Pharisäer hörten, dass Jesus die Sadduzäer zum Schweigen gebracht hatte, kamen sie am selben Ort zusammen. Einer von ihnen, ein Gesetzeslehrer, wollte ihn versuchen und fragte ihn: Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste? Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit deinem ganzen Denken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten. (Matthäus 22,34–40)

---

<sup>581</sup> Vergewenwärtigt man sich in diesem Zusammenhang die Theodizee-Frage, so sind irdisches Unheil, Ungerechtigkeit und Leid nur auf einen Verursacher zurückzuführen: den Menschen.

Zwar wurde der Dekalog des Alten Testaments bereits früh zweigeteilt: in die Selbstvorstellung Gottes sowie das Verhalten zu Gott (nach jüdischer Lesart Gebote 1 bis 2, nach christlicher Lesart Gebote 1 bis 3) und das menschliche Verhalten zueinander (Gebote 3 bis 10 bzw. 4 bis 10). Und auch die Tora wurde im rabbinischen Judentum auf das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe konzentriert. Doch erst Jesus Christus stellt in den synoptischen Evangelien die Nächstenliebe dem ersten Gebot gleich und gibt ihr damit Vorrang vor allen anderen Einzelgeboten. Diese neutestamentliche Aufwertung der Nächstenliebe lässt sich auf der Grundlage typologischen Denkens als Erfüllung und Vollendung des ursprünglich verheißenen Gotteswortes deuten. Zugleich wird hier eine Entwicklung deutlich, mit der das Gesetz der Deutungshoheit des Judentums entzogen und das alttestamentliche Gottesbild zugunsten einer universalen Liebesvorstellung verschoben wird. Diese Entwicklung hat niemand so radikal formuliert wie Paulus, nach dessen Vorstellung Christus den ihm Nachfolgenden durch das Geschenk des Heiligen Geistes das Gesetz des Lebens eingepflanzt, die Menschen vom reinen Buchstabenglauben befreit und zur Liebe erwählt habe.<sup>582</sup> Im Römerbrief wird die Liebe folglich als Erfüllung des Gesetzes erklärt. Es heißt:

Niemandem bleibt etwas schuldig, außer der gegenseitigen Liebe! Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren! und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes. (Römer 13,8–10)

An der Gottes- und Nächstenliebe „hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Matthäus 22,40). Dieser zentrale Satz erfährt seine Vollendung in der Menschwerdung Gottes. Die Aufopferung Gottes im Fleische versinnbildlicht die Liebes- und Leidensfähigkeit des wahren Gottes, der zugleich wahrer Mensch ist. Im berühmten Prolog des Johannes-Evangeliums heißt es: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Johannes 1,14). Zentral ist in diesem Zusammenhang, dass sich bei Johannes (wie bei Paulus) eine Tendenz offenbart, welche die Wortfixierung der hebräischen Gesetzesreligion zugunsten einer frühchristlichen Sinnfixierung ablöst. So verweist der in Johannes 1,1 wiederkehrende altgriechische Ausdruck *logos* (λόγος) – Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος<sup>583</sup> – nicht lediglich auf das Wort Gottes, sondern auf den Sinn von Welt und Wirklichkeit. Dies ist nichts anderes als der Beginn der christlich-herme-

582 Vgl. Hübner 1981, S.415–418.

583 Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland). Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung. 28., revidierte Auflage. Stuttgart 2012. In der Einheitsübersetzung heißt es: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott.“

neutischen Auslegungstradition, die das bloße Namenszeichen verwirft und die symbolische Kraft des die Welt eröffnenden Sprachlogos an Sinn, Kraft und Tat koppelt.<sup>584</sup>

Eine zentrale Bedeutung kommt in diesem (Auslegungs-)Kontext der Liebe zu. Während im griechischen Verständnis die zeitlose Präsenz der (kosmischen) Liebe im Vordergrund steht und das Vollkommene dem weniger Seienden keine Liebe entgegenbringen kann, geht das biblische Verständnis davon aus, dass Gott durch seine freie Tat den Anfang der Liebe gesetzt hat. Liebe ist demzufolge eine die Geschehnisse des Menschen wendende Tat, sie ist ein Geschehen, das Wirklichkeit und Geschichte überhaupt erst ermöglicht. Theologisch betrachtet besteht die menschliche Aufgabe nun darin, auf das Geschehen der Liebe in tätiger Gegenliebe zu antworten und die irdische Geschichte zu verwirklichen.<sup>585</sup> Bernhard Casper formuliert:

Liebe wird verstanden als die gegenseitige Tat der Freiheit, welche einerseits die erwählende Freiheit Gottes meint. Dieser Freiheit aber antwortet in der Gegenliebe die Freiheit des Menschen, der als Erwählter auf den Bund eingeht und so in freier antwortender Selbstverwirklichung die Geschichte gestaltet. Das Grundmodell des Verständnisses von Liebe ist hier das Verhältnis zwischen Personen, in welchem sich Liebe als Erwählung und Treue ereignet. Dieses Geschehen wird dann jeweils für beide Partner zu dem alle Wirklichkeit einbegreifenden und bestimmenden Geschehen. Die Wirklichkeit selbst

---

584 Vgl. Hermann Timm: Das ‚heilige Original‘. Eine Interpretation der Bibel-Szene in Faust I. In: Herbert Anton (Hrsg.): *Invaliden des Apoll. Motive und Mythen des Dichterleids*. München 1982, S. 35–51, hier S. 39f. Johann Wolfgang Goethe lässt Faust über die treffende deutsche Übersetzung des *logos* sinnieren: „Aber ach! schon fühl’ ich, bei dem besten Willen, / Befriedigung nicht mehr aus dem Busen quillen. / Aber warum muß der Strom so bald versiegen, / Und wir wieder im Durste liegen? / Davon hab’ ich so viel Erfahrung. / Doch dieser Mangel läßt sich ersetzen, / Wir lernen das Überirdische schätzen, / Wir sehnen uns nach Offenbarung, / Die nirgends würd’ger und schöner brennt, / Als in dem neuen Testament. / Mich drängt’s den Grundtext aufzuschlagen, / Mit redlichem Gefühl einmal / Das heilige Original / In mein geliebtes Deutsch zu übertragen. / *Er schlägt ein Volum auf und schickt sich an.* / Geschrieben steht: im Anfang war das Wort! / Hier stock’ ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, / Ich muß es anders übersetzen, / Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. / Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn. / Bedenke wohl die erste Zeile, / Daß deine Feder sich nicht übereile! / Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft? / Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft! / Doch, auch indem ich dieses niederschreibe, / Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe. / Mir hilft der Geist! Auf einmal seh’ ich Rat / Und schreibe getrost: im Anfang war die Tat!“ Johann Wolfgang Goethe: *Faust. Texte*. Herausgegeben von Albrecht Schöne. Berlin 2017 (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 52), V. 1210–1237.

585 Vgl. Casper 1973, S. 861; vgl. Oschema 2008, S. 263 und S. 265 f.

und im ganzen ist für sie gegründet in Erwählung und Treue. Dadurch ist aber auch gegeben, daß nicht nur für Gott, sondern auch für den Menschen Liebe Tat bedeutet, und nicht bloßes Begehren. Diese mißt sich am geschichtlichen Heil und Unheil des Menschen.<sup>586</sup>

Menschliche Liebe ist tätige Nächstenliebe. Diese für das Neue Testament zentrale Botschaft ist auf die liebende Tat Gottes zurückzuführen, die sich in Jesus Christus erfüllt hat. Interessanterweise bildet sich infolge des biblisch-christlichen Liebesverständnisses ein neues Wort heraus, das im klassischen Griechisch unbedeutend ist und die Differenz zur griechischen Liebesvorstellung symbolisiert: Die Agape, also die selbstlose, nicht sinnliche Liebe, tritt im frühen Christentum in Widerstreit zur griechischen Eros-Vorstellung. Während die Kirchenväter Agape und Eros zunächst antithetisch gegenüberstellen, bahnt sich seit Origines eine Vermittlung von Agape und himmlischem Eros an.<sup>587</sup>

Von alles überragender Bedeutung für die Synthese zwischen platonischem und biblisch-heilsgeschichtlichem Denken wird schließlich *Augustin*, der einerseits in der Liebe als Entscheidungsfähigkeit die Grundkraft des Menschen sieht. Andererseits vollzieht *Augustin* jedoch auf dem Fundament der Priorität des durch Gottes zuvorkommendes Handeln ermöglichten Aktes der Liebe den Gedanken des Aufstiegs der Erkenntnis bis zu dem höchsten Gut mit. Nach *Augustin* schafft Gott ‚aus Liebe und nach Ideen‘. Und eben deshalb kann das Geschöpf in der Liebe erkennend und wollend antworten.<sup>588</sup>

Auf Basis dieses das Dasein ermöglichenden Grundaktes unterscheidet Augustin die *cupiditas* der irdischen (Selbst-)Liebe von der *caritas* der Gottesliebe. In der hingebenden, auf Achtung beruhenden Liebe wird alles Seiende um Gottes willen geliebt. Die *caritas* ist sich selbst Lohn, so dass auch die wahre Selbstliebe ihre Erfüllung findet.<sup>589</sup>

Diese Verschränkung von Nächsten-, Gottes- und Selbstliebe wird von der zeitgleich entstehenden göttlich-ekstatischen Liebestheorie infrage gestellt. Die auf Dionysius Areopagita zurückgehende Vorstellung bildet ein Korrektiv, das in den mystischen Denkströmungen des Mittelalters – etwa bei Bernhard von Clairvaux und Richard von St. Victor – wirksam geblieben ist. Thomas von Aquin knüpft jedoch eindeutig an die griechisch-christliche Vorstellung einer vom Erkennen ausgehenden Liebe an. Für Thomas geht die Liebe vom Wahren

586 Casper 1973, S. 861.

587 Vgl. ebd., S. 861 f. Die Unterscheidung zwischen gemeinem und himmlischem Eros geht auf Platon zurück. Im *Symposion* werden das Zeugen im Schönen sowie das Streben nach Erkenntnis und Unsterblichkeit vom irdischen Streben nach sexueller Begierde abgeboben. Vgl. Platon: *Symposion*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart 2012 (RUB 18435), S. 92–123.

588 Casper 1973, S. 862.

589 Vgl. ebd.

und Guten aus. Sie bewegt den Willen und ist durch die Verwandtschaft (*connaturalitas*) bedingt, in welcher der erkennende und wollende Mensch zum Seienden steht. Folglich ist die geistige Bewegung des Liebenden ein passives Vermögen, das im Rückgriff auf Aristoteles als Erleiden (*passio*) bezeichnet wird und über sich hinausweist: nämlich auf die gesamte Schöpfung und den göttlichen Schöpfer.<sup>590</sup> Allerdings wird Gott hier nicht wie bei Aristoteles als unbewegter Beweger verstanden, da der Liebende in der Liebe durch das Geliebte vervollkommen wird und das Interesse des Selbst immer einbegriffen ist. Liebe wird bei Thomas im Spannungsfeld von Erkennen und Wollen verortet und als innere Bewegung verstanden, die tiefer in Gott eindringen kann als das Erkennen selbst. Damit „deutet sich hier eine Psychologisierung der Liebe an, die erst in der Neuzeit ganz wirksam werden sollte“.<sup>591</sup>

Dass die Liebe als theologisches Leitbild auch im 21. Jahrhundert zentrale Bedeutung für die katholische Kirche und die Gemeinschaft der Gläubigen einnimmt, verdeutlicht das im Jahr 2016 vorgestellte nachsynodale apostolische Schreiben *Amoris Laetitia*.<sup>592</sup> In diesem stellt Papst Franziskus die Freude der Liebe in den Kontext von Familie und Ehe. So sieht die katholische Kirche in der Hingabe der Familie an die Liebe Christi eine Möglichkeit, das Dasein zu heiligen:

So erreichen es die Familien nach und nach, „mit der Gnade des Heiligen Geistes durch das Eheleben ihre Heiligkeit zu verwirklichen, auch dadurch, dass sie am Geheimnis des Kreuzes Christi teilhaben, das Schwierigkeiten und Leiden in ein Opfer der Liebe verwandelt“.<sup>593</sup>

Freilich betont Papst Franziskus in seinem Schreiben, dass der auf der Liebe basierende Weg zur Erkenntnis und zur mystischen Vereinigung mit Gott nur in der himmlischen Wirklichkeit vollkommen sein kann.<sup>594</sup> Die zentrale Botschaft besteht folglich darin, die eigene Existenz zu relativieren und „das Streben nach etwas, das über uns selbst und unsere Grenzen hinausgeht, lebendig zu erhalten [...]“.<sup>595</sup> Dieses Streben kann sich in der Ehe vollziehen, es kann auch im jungfräulichen und keuschen Dasein gelebt werden. Keuschheit und sexuelle Enthaltsamkeit sind für Franziskus eine wichtige, aber nicht die vorrangige Form des Liebens. So konstatiert Franziskus ausdrücklich das Nebeneinander von verschiedenen Wegen, ohne die Werte Sexualität (in der Ehe) bzw. Ent-

---

590 Vgl. Christof Breitsameter: *Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen*. Freiburg 2017, S. 174.

591 Casper 1973, S. 862; vgl. S. 862.

592 Papst Franziskus: *Amoris Laetitia* – Freude der Liebe. Nachsynodales apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie. Mit einer Hinführung von Christoph Kardinal Schönborn. Freiburg 2016.

593 Ebd., S. 267, § 317. Das Zitat im Zitat stammt aus dem Abschlussbericht der Bischofssynode an Papst Franziskus: *Relatio finalis* 2015, Kap. 87.

594 Vgl. Franziskus 2016, S. 266, § 316 und S. 274f., § 325.

595 Ebd., S. 274f., § 325.

haltsamkeit gegeneinander auszuspielen.<sup>596</sup> Der Exkurs in die spätantike und mittelalterliche (sowie neuzeitliche) Liebestheologie, der hier freilich nur skizziert werden kann, verdeutlicht die genuine Bedeutung der Liebe, ohne die das In-der-Welt-sein des Menschen und das Verhältnis zwischen Gott und der Welt nach christlichem Verständnis nicht gedacht werden können.<sup>597</sup>

---

<sup>596</sup> Vgl. ebd., S. 143–149, § 158–164.

<sup>597</sup> Hier wird ein hermeneutisches, existenzphilosophisches Weltverständnis deutlich, das „grundlegend für die menschliche Selbst- und Weltdeutung“ ist und auf der Kontinuität kultureller Traditionen gründet. Ingo Berensmeyer: Methoden hermeneutischer und neohermeneutischer Ansätze. In: Vera Nünning und Ansgar Nünning (Hrsg.): Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse. Ansätze – Grundlagen – Modellanalysen. Stuttgart, Weimar 2010, S. 29–50, hier S. 29 und vgl. S. 33.



## 6 Fazit

Im legendarischen Erzählen werden intra- und extradiegetische Ebene zu einem komplexen Beziehungsgefüge vereint, genauer: zu einem mehrschichtigen, wechselseitig miteinander verbundenen Personengeflecht. Die vordergründige Beziehung ist die eines heiligmäßigen Protagonisten zu einem über die erzählte Welt hinausweisenden, an der Schwelle zu ihr verorteten göttlichen Wesen. Hintergründig werden die Beziehungen der (intra- wie extradiegetischen) Glaubensgemeinschaft zum Ausnahmemenschen und zum Höchsten miterzählt und modelliert. Obschon alle diese Beziehungen schematisch und topisch sein mögen, sind sie im Werden begriffen und lassen sich überdies ex negativo bestimmen: durch die Spiegelfigur einer Gemeinschaft von Ungläubigen, die mit einer Verkörperung des Ungläubigen interagiert. Auf diese Weise ist die erzählte Welt durch binäre Oppositionen und ein Zugleich von Gut und Böse geprägt. Da (auch) das Böse über die Erzählwelt hinausgreift und im christlich-theologischen Denken erst mit der Aufhebung von Zeitlichkeit überwunden wird, kann jeder einzelne Text aufs Neue den Sieg seines Heiligen über das Profane und Nichtchristliche schildern. In einem allgemeinen Sinn wird das Beziehungskonstrukt also durch Nähe und Ferne, Anziehung und Abschreckung bestimmt. Die Texte sollen zum einen erbaulich sein, sie sind „für den andächtigen tugendhaften Menschen [gedacht], welches Standes er auch seyn mochte.“<sup>598</sup> Zum anderen wird der Möglichkeit zu Nachahmung und Nachfolge zugleich die Unmöglichkeit zu Nachahmung und Nachfolge entgegengestellt. Die daraus resultierende (Un-)Möglichkeit, „sich so [zu] verwandeln, daß man in etwas anderes eingeht“,<sup>599</sup> wird mit und seit Jolles als *imitabile* bezeichnet.

Mit der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, diesen technischen Blick auf (die Macht von) Sprache durch einen thematischen zu ergänzen, der aus den Texten selbst gewonnen und nicht an sie herangetragen wird. Als besonders gewinnbringend hat sich dabei das einleitende Kapitel zum spätantiken legendarischen Erzählen erwiesen. In den Redaktionen des *Martyrium Polycarpi* wird das oben geschilderte Figurenband über die Agape geknüpft, werden Differenzierung und Entdifferenzierung der Erzählebenen über verschiedene Formen und Stufen der religiösen Liebe vollzogen. Eine wesentliche Funktion nimmt in diesem Zusammenhang der Märtyrerbegriff (μάρτυς) ein: In diesem scheinen sich die historisch gewachsenen Vorstellungen der Zeugenschaft um 400 nach Christus so zu verdichten, dass sich Wort-, Tat- und Blutzugnis überlagern und durch die Liebe überformt werden (Kap. 2.1). In der *Vita Martini* des Sulpicius hingegen wird erstmals die historisch bezeugte Übertragung des

---

598 So urteilt bereits Johann Gottfried Herder am Beginn der modernen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Legenden im Jahr 1797. Herder 2009, S. 270.

599 Jolles 2006, S. 36.

Martyrertitels auf den *martyr vivus* greifbar. Hier agiert der Eremit und spätere Bischof von Tours als lebender Märtyrer zum Wohl und Heil der erzählten Welt, so dass die Differenz zum Blutzengen durch die gewachsenen Spielräume des Handelns in der Welt (über)kompensiert wird. Diese Spielräume werden über das Erkennen und die daraus resultierende *caritas* des Heiligen erzählt. Von großer Bedeutung ist dabei die Kippfigur des Bekenntnisses: So legt der von Martin im Bettler bekannte Christus umgehend für Martin Zeugnis ab (*testimonium*, VM 3,4) und bekennt den heilbringenden Märtyrer (Kap. 2.2).

Mit der Martinsvita setzt eine Entwicklung ein, in der sich die Diegese der Viten und Passionen stärker auf den Fixpunkt des irdischen Fortschritts ausrichtet. Das Handeln der Protagonisten wird dabei freilich nicht von rein immanenten Maßstäben, sondern primär vom Evangelium bestimmt.<sup>600</sup> Für das mittelalterliche legendarische Erzählen bedeutet dies: Weder ist das Martyrium nur auf Passionen begrenzt, noch wird dem Streben des Märtyrers eine Reduzierung des Begriffes auf das Blutzengnis gerecht, noch zeichnen sich die Passionen lediglich durch eine finale Handlungsstruktur aus.<sup>601</sup> Auch eine klassisch anmutende Märtyrerlegende wie die der heiligen Margarete hat an der sich in der Spätantike vollziehenden Neugewichtung des Immanenten teil. Die volkssprachlichen Versionen der *passio* übernehmen die Überformung des Martyriums durch die Agape (wie im *Martyrium Polycarpi*) und binden sowohl den Minnebund Margaretes mit Gott als auch die Minnebeziehung zwischen intra- und extradiegetischer Ebene an das Erkennen (wie in der *Vita Martini*), betonen dabei aber stärker den Prozess des Weges (Kap. 4.2).

Als zeitübergreifende Konstante des menschlichen Zusammenlebens sowie des Bundes von Mensch und Gott spiegelt die entgrenzende Liebe das Modell einer silvzeitlichten Nachfolgekonstellation: So wie sich Gott in der volkssprachlichen Silvesterlegende mit seinem Namen in das Herz des Papstes eingraviert (*Passional*) und so wie er das Herz Konstantins mit einer erschreckenden, Staunen erweckenden Liebe füllt (Konrads *Silvester*), so kann sich der Gläubige mit der Kraft seines Herzens jederzeit in den Minnebund einschreiben. Theologisch gebildete Dichter wie Gottfried von Straßburg übertragen diese Minnekonstellation um 1200 auf die edlen Herzen einer weltlichen Rezeptionsgemeinschaft – auch wenn man dieser natürlich geistliche Bildung zutrauen darf –, und auch namhafte Theologen wie Hugo und Richard von St. Victor oder Bernhard von Clairvaux beschäftigen sich im hohen Mittelalter mit dem Phänomen der Liebe. Joachim Bumke kommt im Jahr 2001 zu dem Schluss, „daß Theologen und Dichter auf verschiedenen Ebenen an denselben Problemen gearbeitet haben und daß die gemeinsame Wurzel ihrer Interessen in der neuen Beschäftigung mit dem ‚inneren‘ Menschen zu sehen ist.“<sup>602</sup>

600 Vgl. dazu mit Blick auf die *Vita Martini* Benz 2019, S. 131.

601 Vgl. dazu Hammer 2014.

602 Bumke 2001, S. 32 f.

Das legendarische Erzählen macht sich den Liebesdiskurs zu eigen, um das jeweils zu erneuernde und zu bestätigende Bündnis von Erwählung und Treue narrativ zu inszenieren. Als besonders wirkmächtig erweist sich in diesem Zusammenhang die paulinische Tradition, in der Differenz und Einheit zwei Seiten einer Medaille sind.

Paulus bringt zur Geltung, dass der Monotheismus, die radikale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, die Voraussetzung menschlicher Freiheit bildet, weil die Geschichte, in der Menschen zusammen mit anderen Menschen leben und sterben, der von Gott geschaffene Ort ist, da sie ihr Ich finden und verlieren können. Pneumatologisch bringt Paulus mehr noch zur Geltung, dass die radikale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch die Bedingung der Möglichkeit einer radikalen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bildet, die ihnen verheißen ist. Dies geht nur christologisch, weil Jesus Christus der Zweite Adam ist, der die Schuld des ersten Adam durch seinen Gehorsam, durch seine Liebe verwindet (Röm 5,12–21), und es geht nur pneumatologisch, weil der Heilige Geist die Menschen als Gottes Ebenbild nach dem Bilde des Gottessohns erschafft und sie als Liebende konstituiert. Der Geist öffnet die geschichtliche Gegenwart des Ich für die eschatologische Zukunft und unterfängt seine sündige Vergangenheit in der realen Gegenwart der Gottesgnade.<sup>603</sup>

Der erzählte Minnebund mit Gott wird also von einem spezifisch jüdisch-christlichen, genauer: einem messianischen Zeitverständnis getragen. In diesem können sich Vergangenheit und Zukunft in einem Augenblick besonderer Verdichtung der Gegenwart bemächtigen (*kairos*) und die Zeit im Zeichen des Endes vervollkommen. Legendarische Texte sind folglich durch eine spannungsvolle Nähe von Gegensätzen geprägt, in der die Ausrichtung auf den Eschatos, die letzten Dinge, von der messianischen Figur der Anwesenheit und Gegenwart Gottes überblendet wird und sich Transzendenz und Immanenz auf vielfältige Weise überlagern. Vielleicht kann dies auch erklären, warum sich legendarische Texte zu einem nicht unerheblichen Teil einer christlich-dogmatischen wie schematisch-systemtheoretischen Betrachtungsweise entziehen. Die zu Beginn der Vita gesetzte Stilisierung Martins als heilig (VM 2,2) ist mit einem linearen, auf die Finalität einer *communio sanctorum* zulaufenden Zeitverständnis nicht zu fassen. Wenn die Figur aber von vornherein im Namen der abgeschlossenen Zukunft agiert, kann ihre Heiligkeit in der Diegese als gesetzt vorweggenommen werden. Ähnliches gilt für Martins Kampf gegen das Feuer, bei dem der Hagiograph auf die dogmatische Absicherung eines durch Gott gewirkten Wunders verzichtet und stattdessen die Wunderkraft der messianischen Heilsgestalt herausstellt (VM 14,2).

603 Thomas Söding: Der Geist der Liebe. Zur Theologie der Agape bei Paulus und Johannes. In: Edith Düsing und Hans-Dieter Klein (Hrsg.): Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst. Würzburg 2009 (Geist und Seele 5), S. 147–168, hier S. 156.

Im Streben des legendarischen Protagonisten zu Gott werden sowohl die sündige Vergangenheit des Menschen als auch die durch Christus vollzogene Erlösung am Kreuz aufgerufen: Sie werden in der exorbitanten Opferbereitschaft lebendig, durch welche die Heilsfigur mit Gott in Kommunion tritt. Die Analyse der Viten und Passionen hat gezeigt, dass der durch Worte und Taten (respektive Blut) bezeugten Bereitschaft zur Entsagung, der Introversion des Opfers, zugleich die Figur der Inversion eingeschrieben ist. So wie sich durch Abrahams unbedingte Gefolgschaft ein Hiatus aufgetan hat und Gott gewissermaßen unter Zugzwang gesetzt worden ist,<sup>604</sup> fordert der Entsagende von der transzendenten Macht eine Reaktion ein. Es gehört zu den eigentümlichsten christlichen Denkmustern, dass die Asymmetrie zwischen Ausnahmemensch und Gott dabei sowohl bestätigt als auch überwunden wird. Im Selbstopfer Polykarps wird die verbale Unterwerfungsgeste des Heiligen in das Bild eines ihn umhüllenden Schutzmantels verkehrt. Da es sich bei diesem um ein Schiffsegel und damit um die Verkörperung der *Ekklesia* selbst handelt, ist zu überlegen, ob Szenen wie diese an der Figur der *sponsa* teilhaben und inwieweit hier männliches und weibliches Prinzip im Feuerwunder vereint werden (Kap. 2.1). In der Silvesterlegende der *Kaiserchronik* werden die Demutsformeln der Protagonisten immer wieder durch das leitmotivische Verb *manen* konterkariert, mit dem Papst und Kaiser den Beistand des Höchsten selbstbewusst einfordern und Christus gewissermaßen in die Pflicht nehmen (Kap. 3.2). In der Margaretenlegende Hartwigs scheint die Protagonistin diesen Freiraum indes zu überreizen, so dass in der Auseinandersetzung mit dem Drachen für einen Augenblick die Möglichkeit des Scheiterns aufklafft und sich Margarete nach der Nutzung der göttlichen Kraft auffallend demütig zeigt (Kap. 4.3). Trotzdem erzählen legendarische Texte immer wieder davon, wie die göttliche Gebermacht das Selbstopfer des Heiligen in einen Triumph verwandelt und ihm mehr zurückgibt als er aufgegeben und dargebracht hat. Dem legendarischen Wunder ist also ein Überschuss inhärent. Dieser Überschuss lässt sich nur unzureichend mit der Gnade Gottes erklären. Er resultiert vielmehr aus dem Zugriff des messianischen Wunders auf Vergangenheit wie Zukunft: So rekapituliert das Wunder die irdische und himmlische Vergangenheit in einer „summarische[n] Verkürzung aller Dinge“<sup>605</sup> und schreibt der Erzählwelt zugleich die eschatologische Rettung ein. Auf diese Weise bilden Opfer und Wunder eine besondere, zeit- und raumübergreifende Einheit des (Un-)Unterschiedenen (Kap. 3.1, 5.1).

Eine wichtige Rolle kommt in diesem Zusammenhang der Metapher des Herzens zu. Das Herz kann als Urkunde eines göttlichen Schriftzeugnisses fungieren und von der Erwählung des Ausnahmemenschen künden: In der Silvesterlegende des *Passional* graviert Christus seinen Namen in das Herz des Papstes (Kap. 3.1 und 3.2), in den Margaretenlegenden wird die Protagonistin allgemeiner von einer göttlichen Kraft ergriffen (Kap. 4.2). Unabhängig von ihrem Sexus

<sup>604</sup> Vgl. Honold, Bierl, Lippi 2012, S. 8.

<sup>605</sup> Agamben 2006, S. 90.

nistet sich in beiden Fällen die göttliche Liebe in den Herzen der Protagonisten ein und lässt ihrerseits die Begierde zur Vereinigung mit dem Höchsten erwachsen. Sowohl in den Silvester- als auch in den Margaretenlegenden ist die Herzmetapher Zeichen für eine besondere Durchlässigkeit der Erzählwelt.<sup>606</sup> Das Herz verbindet Immanenz und Transzendenz, gerade weil die in ihm wurzelnde eingeborene Kraft (HaM V. 112) über sich selbst hinausweist und ihm die Wechselseitigkeit von Erwählung und Treue eingeschrieben ist. Sehr anschaulich wird dieses Begehren in Konrads Silvesterlegende umgesetzt, in der das Herz des jungen Silvester *ûf gotes minne bran* (S V. 568). Dabei ist der Liebe zu Gott von vornherein das Moment der Umkehrung inhärent: Es handelt sich um eine Kippfigur, in der (nachplatonische) Wahrheitserkenntnis und die Liebe Gottes zu Silvester zusammenfallen und immer schon mitgedacht werden.

Während Liebe im *Martyrium Polycarpi* als Oberbegriff für die nicht sinnliche Agape verwendet wird und in der *Vita Martini* als eine über das Erkennen erzählte *caritas* auftritt, wird sie im volkssprachlichen legendarischen Erzählen über die Mehrdeutigkeit des Wortes Minne konzeptualisiert. Minne bedeutet hier zunächst einmal *das zur Erinnerung geschenkte, geschenk überh.*<sup>607</sup> Das in das Herz eingesenkte Geschenk wird von den Figuren durch Worte (Figurenreden) und Taten (Konfrontation mit dem Bösen, Opferbereitschaft) erinnert und lebendig gehalten – bis zu dem Zeitpunkt, an dem sich die spirituelle Gemeinschaft im Wunder entlädt und für alle am legendarischen Erzählen beteiligten Instanzen sichtbar und erinnerungswürdig wird. Der von gegenseitiger Zuneigung getragene Minnebund zwischen weltlicher und überweltlicher Instanz wird ferner über die Verben *manen, kiesen* und *ruochen* entfaltet, Verben der Sinneswahrnehmung, mit denen die Texte das Begehren beschreiben und vielfältige geistige wie raumsemantische Austauschbewegungen anzeigen. Diese Sinneswahrnehmung wird in den volkssprachlichen Texten stärker als in den lateinischen Vorlagen und den spätantiken Viten und Passionen über wörtliche Figurenrede wiedergegeben. Auf diese Weise öffnet sich eine Innenperspektive und mit ihr ein gewichtiger Freiraum.

Konstantin und Silvester werden in den Viten vor die Aufgabe gestellt, den Minnebund mit Gott in der Diegese zu verwirklichen und die hebräische Wort- und Gesetzesfixierung in die lebendig machende Liebe zu transformieren. Es handelt sich hierbei um das Ideal einer über irdische Sexualität hinaussteigenden Minne: ein männliches Keuschheitsdispositiv, mit dem Papst und Kaiser eine Familie *in Christo* erschaffen. In der *Kaiserchronik* wird diese neue heilsgeschichtliche Familie am Ende der Doppelvita in Konstantinopel Realität, wobei sich die männlichen und weiblichen Mitglieder scheinbar keinem Keuschheitsideal verschreiben müssen (Kap. 3.2).

<sup>606</sup> Vgl. zum Begriff des durchlässigen Erzählens Tschachtli 2021.

<sup>607</sup> Lexer 1992, S. 140.

Auch in den Passionen der Margaretenlegende wird die Familie *in Christo* modelliert. Über die Figur der *sponsa* treten „keusche Liebe und geistige Fruchtbarkeit an die Stelle irdischer Sexualität und fleischlicher Fruchtbarkeit“.<sup>608</sup> Damit werden in der Vermählung Margaretes mit Christus zentrale Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und des Geschlechterverhältnisses ausgehandelt. Die Brautschaft erschließt der Protagonistin eine „gegen patriarchalische Familienstrukturen“<sup>609</sup> gerichtete Autonomie und einen Zugang zu irdischer Macht. Auch hier können und sollen sich die Rezipienten in die Kette der Nachahmung eingliedern und neue Familien bilden, „deren Mitglieder nicht durch Bluts-, sondern durch Liebesbande [zu] Brüder[n] und Schwestern w[e]rden.“<sup>610</sup> Intra- und extradiegetische Ebene sind also nicht zuletzt über die Fähigkeit zu geistiger Reflexion und Erkenntnis miteinander verbunden. Es geht in den untersuchten Texten weniger um die Darstellung einer *unio mystica* als vielmehr um einen erkenntnisgeleiteten Weg zu Gott. Dieser Weg lässt sich freilich nicht nur von seinem Ende her denken. Natürlich erzählen die Texte, wie Margarete durch ihr Blutzeugnis zu jenseitiger Machtfülle gelangt. Sie gehen dabei bis an die Grenze des dogmatisch-christlichen Verständnisses und lassen der Figur in der *communio sanctorum* einen nahezu gottähnlichen Status zukommen (Kap. 4.4). Die Texte erzählen jedoch zuvor, wie Margarete im Kerker die bösen Mächte im Zeichen des Endes bannen und wie sie durch ihre spirituelle Liebesfähigkeit irdischen Fortschritt in der Erzählwelt generieren kann.

Da Liebe ohne Gegenliebe automatisch den Diskurs der sexuell aufgeladenen irdischen Begierde aufruft, wohnt der Beziehung zwischen Ausnahmehensch und Gott in der Tat eine Zwangsläufigkeit inne. Das legendarische Erzählen, so könnte man allgemein formulieren, will von der (pneumatologischen) Vereinigung von Heiligem und Gott erzählen, da in dieser Einheit (der Differenz) die Vergangenheit fortgeschrieben und die Zukunft gegenwärtig wird. Problematisch wird das zwangsläufige Moment jedoch erst in dem Augenblick, in dem der Bund zwischen Mensch und Gott um seine spirituelle Dimension gekappt wird. Susanna Elm und Barbara Vinken verstehen die Reformation daher nicht als Fortschrittsgeschichte, sondern als Einschränkung spiritueller Freiräume von Frauen wie Männern und als Beginn weiblicher Stigmatisierung:

608 Elm und Vinken 2016, S. 17.

609 Ebd.

610 Ebd. Von der inspirierenden und alle Unterschiede überbrückenden Wirkung der Frauenfigur Margarete zeugt auch die dreiteilige englische Prosadichtung *The Testament of Love*, die Thomas Usk Ende des 14. Jahrhunderts im Gefängnis verfasst hat. Friedrich Ohly resümiert: „Sein drittes Buch erbaut eine ideale, auf Leib und Seele gleich bedachte Welt der Philosophie und Liebe und Gerechtigkeit, über deren Dichter und über deren Wahrheit das inspirierende Licht von Margarete-Perle leuchtet, die Erde und Himmel, Buchstaben und Geist, Frau und Gnade, Menschen- und Gottesliebe aus der Kraft eines Herzens in seinem Werk verbindet, dessen perlenhafte Erkenntnis sich darstellt in dem letzten Satz *Charité is love and love is charité.*“ Ohly 1977, S. 288.

Die Reformation drängte das Modell des *sponsa Christi* und der Familien *in Christo* zurück und verstellte die darin geschaffenen Räume weiblicher Intellektualität. Seit der Reformation, so lässt sich pointiert formulieren, hat die Moderne daran gearbeitet, diese Lebensform zu stigmatisieren, um alle Frauen zu irdischen Ehefrauen und Müttern zu machen. In der Hierarchie der Ehe wurden sie dem Mann untergeordnet, ihre irdische Herrenlosigkeit sollte keine Option mehr sein. Der direkte Zugang zur Wahrheit war Frauen von nun an versperrt.<sup>611</sup>

Bei der aus einer grundlegenden Liebe erwachsenden geistigen und tätigen Hinwendung des Menschen zu Gott handelt es sich um einen zeitübergreifenden Kern, dessen konkrete literarische Ausprägungen einem historischen Wandel unterliegen. Auf diese Weise konnten sich die Texte von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit an immer neue Funktionskontexte anpassen und diese in das Sprechen über Heiligung und Heilige integrieren. So zeugen sowohl der spätantike bzw. frühmittelalterliche Missions- als auch der hochmittelalterliche *Miles-christianus*-Gedanke sowie die Hinwendung zum inneren Menschen von dem verbindlichen Konnex von Wort, Tat, Blut und Liebe. Dieser Konnex manifestiert sich im Streben der Protagonisten nach Selbst- und Gotteserkenntnis. Er wird von einer erotischen Konnotation der Sprache getragen, einem in der Spätantike entstehenden „asketischen Eros des Wortes, der Männern wie Frauen zugänglich wurde als ein ‚verschlossener Garten/versiegelter Quell‘ (Hohelied 4,12).“<sup>612</sup> Dieser entgrenzende Eros des Wortes bringt eine Befreiung der religiösen Sprache mit sich, die sowohl den Samen für den Jahrhunderte währenden Erfolg des legendarischen Erzählens als auch den Keim für Skepsis, Zweifel und Ablehnung in sich trägt.

611 Elm und Vinken 2016, S. 20.

612 Ebd., S. 14.



## 7 Abkürzungsverzeichnis

ATB	Altdeutsche Textbibliothek
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz, ab Band 3 fortgeführt von Traugott Bautz. Hamm 1975 ff.
BME	Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DVjS	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 10 Bände. Herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Freiburg 1957–1965.
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
PL	Patrologiae Cursus Completus. Series Latinae. Herausgegeben von Jacques-Paul Migne. 217 Bände, Paris 1844–1855.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Herausgegeben von Theodor Klauser, Ernst Dassmann, Georg Schöllgen, Christian Hornung. Stuttgart 1950 ff.
RGG	(Die) Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 6 Bände. 3. Auflage. Herausgegeben von Kurt Galling. Tübingen 1957–1962. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. 8 Bände. Herausgegeben von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski u.a. Tübingen 1998–2005.
RLW	Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. 3 Bände. Herausgegeben von Klaus Weimar, Harald Fricke und Jan-Dirk Müller. Berlin, New York 1997–2003.
RUB	Reclams Universal-Bibliothek
TRE	Theologische Realenzyklopädie. 36 Bände. Herausgegeben von Gerhard Müller, Albrecht Döhnert, Hermann Spieckermann u.a. Berlin, New York 1976–2004.
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Kurt Ruh (Bände 1–8), Burghart Wachinger (Bände 9–11) zusammen mit Gundolf Keil (Bände 1–11). Berlin, New York 1978–2004.

## 7 Abkürzungsverzeichnis

---

WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie

## 8 Literaturverzeichnis

### Primärliteratur und Quellensammlungen

#### Siglen

- HaM Hartwig von dem Hage: Margarete. In: Wolfgang Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition. Göppingen 1976 (GAG 193), S. 259–304.
- KC Die Kaiserchronik. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Mathias Herweg. Stuttgart 2014 (RUB 19270).
- KC a Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Herausgegeben von Edward Schröder. Hannover 1892. Reproduktion Dublin, Zürich 1969 (MGH Dt. Chroniken I.1).
- MPol Das Martyrium des Polykarp. Übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann. Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6).
- MM Die Marter der heiligen Margareta. Textbearbeitung von Moriz Haupt. In: ZfdA 1 (1841), S. 151–193.
- P Das Passional: Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male herausgegeben und mit einem Glossar versehen von Friedrich Karl Köpke. Quedlinburg, Leipzig 1852 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 32), Nachdruck Amsterdam 1966.
- S Konrad von Würzburg: Die Legenden I (Silvester). Herausgegeben von Paul Gereke. Halle/Saale 1925 (ATB 19).
- VM Sulpicius Severus: Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Gerlinde Huber-Rebenich. Stuttgart 2010 (RUB 18780).
- WaM Wallersteinische Margarete. Ediert von Karl Bartsch: Wetzels [sic!] heilige Margarete. In: Germanistische Studien. Supplement zur Germania 1 (1872), S. 1–30.
- WeM Wetzel von Bernau: Margarete. Ediert von Gerrit Gijbertus van den Anel: Die Margaretalegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933, S. 125–156.

## Weitere Quellen

- Athanasius von Alexandrien: *Vita Antonii*. Griechisch/Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Peter Gemeinhardt. Freiburg, Basel, Wien 2018 (*Fontes Christiani* 69).
- Augustinus von Hippo: *Vom Gottesstaat*. Vollständige Ausgabe in einem Band. Buch 1 bis 10, Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen übersetzt von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München 2007 (Deutscher Taschenbuch Verlag 34393).
- Johann Wolfgang Goethe: *Faust*. Texte. Herausgegeben von Albrecht Schöne. Berlin 2017 (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 52).
- Guillaume de Saint-Thierry: *Deux traités de l'amour de dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*. Textes, notes critiques, traduction par Marie-Madeleine Davy. Paris 1953 (*Bibliothèque des textes philosophiques*).
- Hartmann von Aue: *Gregorius*. Herausgegeben von Hermann Paul, neu bearbeitet von Burkhart Wachinger. 16., unveränderte Auflage. Berlin, New York 2011 (ATB 2).
- Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Herausgegeben von Hermann Paul, neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 18., unveränderte Auflage. Berlin, New York 2010 (ATB 3).
- Der Heiligen Leben, 1: *Der Sommerteil*. Herausgegeben von Margit Brand, Kristina Freienhagen-Baumgardt, Ruth Meyer und Werner Williams-Krapp. Tübingen 1996 (*Texte und Textgeschichte* 44).
- Der Heiligen Leben, 2: *Der Winterteil*. Herausgegeben von Margit Brand, Bettina Jung und Werner Williams-Krapp. Tübingen 2004 (*Texte und Textgeschichte* 51).
- Johann Gottfried Herder: *Zerstreute Blätter*. VI. Ueber die Legende. Gotha 1820. Neue Auflage, Online-Ausgabe: Düsseldorf 2009, S.267–294. <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/pageview/255352> (Zugriff: April 2023).
- Hugo von St. Victor: *De vanitate mundi*. In: PL 176. Turnhout o.J. Buch I, Vorrede, Sp. 704.
- Jacobus de Voragine/Jacopo da Varazze: *Legenda Aurea – Goldene Legende. Legendae Sanctorum – Legenden der Heiligen*. Lateinisch/Deutsch. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli, 2 Bände. Freiburg, Basel, Wien 2014 (*Fontes Christiani Sonderband*).
- Konrad von Würzburg: *Die Legenden II (Alexius)*. Herausgegeben von Paul Gereke. Halle/Saale 1926 (ATB 20).
- Konrad von Würzburg: *Pantaleon*. 2. Auflage. Herausgegeben von Winfried Woesler. Tübingen 1974 (ATB 21).
- Martin Luther: *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*. In: WA 2, S. 685–697.
- Martin Luther: *Magnificat verdeutscht und aufgelegt*. In: WA 7, S. 544–604.

- Martin Luther: Die Lügend von S. Johanne Chrysostomo. In: WA 50, S. 48–64.
- Thomas Mann: Der Erwählte. Roman. Herausgegeben und textkritisch durchgesehen von Heinrich Detering und Maren Ermisch. Frankfurt a.M. 2021 (Große Kommentierte Frankfurter Ausgabe 11,1).
- Boninus Mombritius: *Passio sanctae Margaritae virginis et martyris*. In: *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum 2*. Paris 1910, Nachdruck Hildesheim, New York 1978, S. 190–196.
- Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland). Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung. 28., revidierte Auflage. Stuttgart 2012.
- Passional: Buch I. Marienleben. Herausgegeben von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91,1).
- Passional: Buch II. Apostellegenden. Herausgegeben von Annegret Haase, Martin Schubert und Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters 91,2).
- Paulus Orosius: *Historiarum adversum paganos libri septem, Liber apologeticus*. Herausgegeben und ediert von Karl Zangemeister. Wien 1882, Neudruck Hildesheim 1967 (CSEL 5).
- Pontius Meropius Paulinus: *Epistulae – Briefe*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Matthias Skeb. Freiburg, Basel, Wien 1998 (Fontes Christiani 25/3).
- Platon: *Symposion*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart 2012 (RUB 18435).
- Reinbot von Durne: *Der Heilige Georg*. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar und Materialien zur Stofftradition. Herausgegeben von Christian Buhr, Astrid Lembke und Michael R. Ott. Berlin, Boston 2020.
- Rudolf von Ems: *Alexander*. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Herausgegeben von Victor Junk. Leipzig 1928 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 272), Nachdruck Darmstadt 1970.
- Tyconius: *The Book of Rules*. Herausgegeben von William S. Babcock. Atlanta 1989.
- Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Studienausgabe, 2. Auflage. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok. Berlin, New York 2003.
- Die Bibel wird, sofern nicht anders angegeben, nach der Einheitsübersetzung zitiert, revidierte Fassung 2016.

## Forschungsliteratur

- Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. 1. Auflage. Frankfurt a.M. 2006 (Edition Suhrkamp 2453).
- Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. 2., überarbeitete Auflage. München 1997.
- Angenendt, Arnold: Martin als Gottesmann und Bischof. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), S. 33–47.
- Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München, Wien 1980.
- Bachorski, Hans-Jürgen, Judith Klinger: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Klaus Ridder und Otto Langer (Hrsg.): Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18.–20. März 1999). Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 309–333.
- Barnes, Timothy D.: Early Christian Hagiography and Roman History. Tübingen 2010 (Tria corda 5).
- Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980 (Münsterische Beiträge zur Theologie 45).
- Baumgartner, Susanne: Heiligkeit und Aura in Konrads von Würzburg *Silvester*. In: Ulrich Johannes Beil, Cornelia Herberichs und Marcus Sandl (Hrsg.): Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin. Zürich 2014 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 27), S. 117–134.
- Baus, Karl: Art. ‚Margareta, hl.‘ In: <sup>2</sup>LThK 7 (1962), Sp. 19.
- Bauschke, Ricarda: Der Dichter als Schöpfer. Zur Heiligkeit des Sprechens bei Konrad von Würzburg. In: Wilhelm G. Busse (Hrsg.): Schöpfung: Varianten einer Weltsicht. Düsseldorf 2013 (Studia Humaniora 46), S. 99–116.
- Bendheim, Amelie: Zeichenhafte Überlegenheit. Zur Transgressivität des Stierwunders in der ‚Silvesterlegende‘ Konrads von Würzburg. In: Dies. und Martin Sebastian Hammer (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen. Oldenburg 2021 (BME Themenheft 9), S. 81–106.
- Bennewitz, Ingrid, Andrea Schindler (Hrsg.): Farbe im Mittelalter I. Materialität – Medialität – Semantik. Akten des 13. Symposiums des Mediävistenverbandes vom 1. bis 5. März 2009 in Bamberg. Berlin 2011.
- Benz, Maximilian: Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike. In: Julia Weitbrecht, ders., Andreas Hammer u.a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 115–136.
- Berensmeyer, Ingo: Methoden hermeneutischer und neohermeneutischer Ansätze. In: Vera Nünning und Ansgar Nünning (Hrsg.): Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse. Ansätze – Grundlagen – Modellanalysen. Stuttgart, Weimar 2010, S. 29–50.

- Bleumer, Hartmut: ‚Historische Narratologie‘? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg. In: Harald Haferland und Matthias Meyer (Hrsg.): *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*. Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 231–261.
- Brackert, Helmut: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968 (Germanische Bibliothek. Reihe 3: Untersuchungen und Einzeldarstellungen).
- Brall-Tuchel, Helmut: *Drachen und Drachenkämpfe in Geschichtsschreibung, Legende und Roman des Mittelalters*. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 57/2 (2006), S. 213–230.
- Breitsameter, Christof: *Liebe – Formen und Normen. Eine Kulturgeschichte und ihre Folgen*. Freiburg 2017.
- Brinker, Klaus: *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts*. Bonn 1966.
- Brox, Norbert: *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. München 1961 (Studien zum Alten und Neuen Testament 5).
- Brunner, Horst: *Art. ‚Konrad von Würzburg‘*. In: *2VL* 5 (1985), Sp. 272–304.
- Bumke, Joachim: *Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300*. München 1979.
- Bumke, Joachim: *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 2001 (Hermaea. Neue Folge 94).
- Bumke, Joachim: *Der unfeste Text. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert* (1996). In: Kai Bremer und Uwe Wirth (Hrsg.): *Texte zur modernen Philologie*. Stuttgart 2010 (RUB 18724), S. 269–286.
- Casper, Bernhard: *Liebe*. In: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe* 3. München 1973, S. 860–867.
- Croitoru, Joseph: *Der Märtyrer als Waffe. Zur Funktion des Selbstmordattentäters als Märtyrer*. In: Andreas Kraß und Thomas Frank (Hrsg.): *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*. Frankfurt a.M. 2008, S. 59–71.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Auflage. Tübingen, Basel 1993.
- Dehansdutter, Boudewijn: *Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp*. In: Sebastian Fuhrmann und Regina Grundmann (Hrsg.): *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?* Leiden, Boston 2012 (Ancient Judaism and early Christianity 80), S. 191–202.
- Delehaye, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. 4. Auflage. Bruxelles 1955.
- Demandt, Alexander: *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* 2., vollständig bearbeitete und erweiterte Auflage. München 2007 (Handbuch der Altertumswissenschaften, Abteilung 3, Teil 6).

Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS):

Art. ‚Aas, das‘. <https://www.dwds.de/wb/Aas> (Zugriff: April 2023).

Art. ‚Mal, das‘. <https://www.dwds.de/wb/Mal#1> (Zugriff: April 2023).

Döring, Klaus: *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Populärphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden 1979 (Hermes Einzelschriften 42).

Dragutinović, Predrag: Art. ‚Timotheus‘. o. O. 2020.

[www.bibelwissenschaft.de/stichwort/54032](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/54032) (Zugriff: April 2023).

Ecker, Hans-Peter: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76).

Ehrismann, Otfried: *Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung*. Darmstadt 2011 (Einführungen Germanistik).

Elm, Susanna, Barbara Vinken: *Braut Christi. Familienformen im Spiegel der sponsa*. In: Dies. (Hrsg.): *Familienformen in Europa im Spiegel der sponsa*. Paderborn 2016, S. 7–23.

Federow, Anne-Katrin, Kay Malcher, Marina Münkler: *Narratologie und das Erzählen der mittelhochdeutschen Heldenepik. Eine Einleitung in orientierender Absicht*. In: Dies. (Hrsg.): *Brüchige Helden – brüchiges Erzählen. Mittelhochdeutsche Heldenepik aus narratologischer Sicht*. Berlin, Boston 2017 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 11), S. 1–20.

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: Rezension zu Hans-Peter Ecker. *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76). In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 147/1 (1995), S. 134–135.

Feistner, Edith: Art. ‚Wetzel von Bernau‘. In: *2VL* 10 (1999), Sp. 975–977.

Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta. 3., vollständig durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart 2013 (RUB 19479).

Papst Franziskus: *Amoris Laetitia – Freude der Liebe*. Nachsynodales apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie. Mit einer Einführung von Christoph Kardinal Schönborn. Freiburg 2016.

Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. 11., unveränderte Auflage. Frankfurt a.M. 2012 (Fischer Taschenbücher Psychologie 10451).

Geith, Karl-Ernst: Rezension zu Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: *GRM* 47/4 (1997), S. 463–466.

Gemeinhardt, Peter: *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart*. München 2010 (C. H. Beck Wissen).

- Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. 3. Auflage. Frankfurt a.M. 1999 (Fischer Taschenbuch Verlag 10970).
- Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter. In: Tilmann Köppe und Tobias Klauk (Hrsg.): Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin, Boston 2014 (Revisionen 4), S. 385–418.
- Glauch, Sonja: Fiktionalität im Mittelalter; revisited. In: *Poetica* 46/1 (2014), S. 85–139.
- Goetz, Hans-Werner: Die Geschichtstheologie des Orosius. Darmstadt 1980 (Impulse der Forschung 32).
- Goez, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit: 910–1122. 2., aktualisierte Auflage, bearbeitet von Elke Goez. Stuttgart 2008 (Kohlhammer Urban-Taschenbücher 462).
- Griese, Sabine: Heilige Helden in Konrads von Würzburg Legenden. In: Volker Honemann und Nine Miedema (Hrsg.): Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Festgabe für Rudolf Suntrup. Frankfurt a.M. 2013 (Medieval to Early Modern Culture 14), S. 55–67.
- Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 33 Bände. Leipzig 1854–1860 (Neudruck München 1984), Band 16, Sp. 1103–1152.
- Grubmüller, Klaus: Art. ‚Farbensymbolik‘. In: *RLW* 1 (2007), S. 564–566.
- Grundmann, Herbert: Ausgewählte Aufsätze, 2: Joachim von Fiore. Stuttgart 1977 (MGH 25,2).
- Hammer, Andreas, Stephanie Seidl: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.) in Verbindung mit Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Heidelberg 2010 (Beihefte zur GRM 42), S. IX–XX.
- Hammer, Andreas: Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden. In: Udo Friedrich, ders. und Christiane Witthöft (Hrsg.): Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 173–197.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin, Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Hammer, Andreas: Heiligkeit als Ambiguitätskategorie. Zur Konstruktion von Heiligkeit in der mittelalterlichen Literatur. In: Oliver Auge und Christiane Witthöft (Hrsg.) unter redaktioneller Mitarbeit von Steve Riedl und Susanne Koch: Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption. Berlin, Boston 2016 (Trends in Medieval Philology 30), S. 157–178.
- Hammer, Andreas: Geschichtlichkeit und Exemplarizität: Die Viten des Bischofsheiligen Ulrich von Augsburg. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, ders. u. a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 185–216.

- Harnack, Adolf: Legenden als Geschichtsquellen. Ein populärer Vortrag. In: Preußische Jahrbücher 65/3 (1890), S. 249–265.
- Haubrichs, Wolfgang: Michael – Fürst der *militia caelestis* und Patron der Ritterschaft. In: Andreas Hammer und Stephanie Seidl (Hrsg.) in Verbindung mit Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Heidelberg 2010 (Beihefte zur GRM 42), S. 1–24.
- Henkel, Nikolaus: Reduktion als poetologisches Prinzip. Verdichtung von Erzählungen im lateinischen und deutschen Hochmittelalter. In: Franz-Josef Holznapel und Jan Cölln (Hrsg.) in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung und Susanne Köbele: Die Kunst der *brevitas*. Kleine literarische Formen des deutschsprachigen Mittelalters. Rostocker Kolloquium 2014. Berlin 2017 (Wolfram-Studien XXIV), S. 27–55.
- Hennig, Beate: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. In Zusammenarbeit mit Christa Hepfer und unter redaktioneller Mitwirkung von Wolfgang Bachofer. 6., durchgesehene Auflage. Berlin, Boston 2014.
- Hentschke, Richard: Art. ‚Opfer. II. Im AT‘. In: <sup>3</sup>RGG 4 (1960), Sp. 1641–1647.
- Hieber, Wolfgang: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Würzburg 1970.
- Honold, Alexander, Anton Bierl und Valentina Luppi: Zur Einleitung: Ritualfundierung und Zeichendynamik des Opfers. In: Dies. (Hrsg.) unter Mitarbeit von Simon Aeberhard und Stefan Kleie: Ästhetik des Opfers. Zeichen/Handlungen in Ritual und Spiel. München, Paderborn 2012, S. 7–13.
- Hörisch, Jochen: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. 5. Auflage. Frankfurt a.M. 2015 (Edition Suhrkamp 1692).
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 22. Auflage. Frankfurt a.M. 2016 (Fischer Taschenbuch Verlag 7404).
- Hübner, Hans: Art. ‚Dekalog III: Neues Testament‘. In: TRE 8 (1981), S. 415–418.
- Jauss, Hans Robert: Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters. In: Maurice Delbouille (Hrsg.): Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. 1: Généralités. Heidelberg 1972, S. 107–138.
- Jauss, Hans Robert: Epos und Roman. Eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts (1961). In: Ders. (Hrsg.): Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, S. 310–326.
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 8., unveränderte Auflage. Tübingen 2006 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).
- Kiening, Christian: Schöpfungszeit. In: Susanne Köbele und Coralie Rippl (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 29–52.

- Klemperer, Victor: Rezension zu André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle/Saale 1930. In: Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 51 (1930), Sp. 404–416.
- Kliege-Biller, Herma: ... *und ez in tiusch getihte bringe von latīne*. Studien zum *Silvester* Konrads von Würzburg auf der Basis der *Actus Silvestri*. Münster 2000.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: PBB 134/3 (2012), S. 365–404.
- Köbele, Susanne, Coralie Rippl: Narrative Synchronisierung: Theoretische Voraussetzungen und historische Modelle. Zur Einführung. In: Dies. (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 7–25.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der *Navigatio Sancti Brendani* und der Siebenschläferlegende (*Passio* und *Kaiserchronik*). In: Susanne Köbele und Coralie Rippl (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 75–99.
- Koch, Elke, Julia Weitbrecht: Einleitung. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 9–21.
- Koch, Elke: Bedingungen und Elemente des Erzählens von jenseitiger Heilsmittlerschaft: Namenspraxis und Mirakelstruktur in Michael-Legenden. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 25–44.
- Koch, Elke: Optionen des Erzählens von Märtyrerheiligen. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a.: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 89–113.
- Kraß, Andreas: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Ders. und Thomas Frank (Hrsg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a. M. 2008, S. 143–168.
- Kunze, Konrad: Art. ‚Der Heiligen Leben‘ (‚Prosa-‘, ‚Wenzelpassional‘). In: <sup>2</sup>VL 3 (1981), Sp. 617–625.
- Kunze, Konrad: Rezension zu Hans-Peter Ecker: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen 76). In: Fabula 35/3 (1994), S. 329–330.
- Kunze, Konrad: Rezension zu Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: ZfdPh 117/3 (1998), S. 432–434.

- Küsters, Urban: *Marken der Gewissheit. Urkundlichkeit und Zeichenwahrnehmung in mittelalterlicher Literatur*. Düsseldorf 2012.
- Lexer, Matthias: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel*. 38., unveränderte Auflage. Stuttgart 1992.
- Lieb, Ludger: *Hartmann von Aue. Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich*. Berlin 2020 (Klassiker-Lektüren 15).
- Linseis, Verena: *Aussendung – Mission – Migration. Zur Szene der Apostelaussendung im Geistlichen Spiel*. In: PBB 134/4 (2012), S. 512–539.
- Lipp, Wolfgang: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin 1985 (Schriften zur Kulturosoziologie 1).
- Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte. Aus dem Russischen von Rolf-Dietrich Keil*. 4., unveränderte Auflage. München 1993 (Uni-Taschenbücher 103).
- Lubkoll, Christine: *Art. ‚Stoff, literarischer‘, ‚Stoff- und Motivgeschichte/Thematologie‘*. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. 4., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart, Weimar 2008, S. 684–687.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Erster Teilband, Kapitel 1–3. 1. Auflage. Frankfurt a. M. 1997.
- Lüthi, Max: *Märchen*. 10., aktualisierte Auflage. Bearbeitet von Heinz Rölleke. Stuttgart, Weimar 2004 (Sammlung Metzler 16).
- Meier, Christel: *Malerei des Unsichtbaren. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Bildstruktur im Mittelalter*. In: Wolfgang Harms (Hrsg.): *Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposion 1988*. Stuttgart 1990 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 11), S. 35–65.
- Mertens, Volker: *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. Zürich, München 1978 (MTU 67).
- Müller, Günther: *Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich*. In: *Euphorion* 31 (1930), S. 454–468.
- Müller, Jan-Dirk: *Protonarrative – Einfache Formen – Mythos*. In: Ders. (Hrsg.): *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen 2007, S. 23–28.
- Müller, Maria E.: *Die heilige Margarete, der Teufel und André Jolles*. In: Nine Miedema, Angela Schrott und Monika Unzeitig (Hrsg.): *Sprechen mit Gott. Redesenzen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende*. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 127–144.
- 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: Peter Strohschneider (Hrsg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin, New York 2009 (DFG-Symposion 2006), S. 25–61.
- Nellmann, Eberhard: *Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und frühen Stauferzeit. Annolied – Kaiserchronik – Rolandslied – Eraclius*. Berlin 1963 (Philologische Studien und Quellen 16).

- Ohly, Friedrich: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977.
- Ohst, Martin: Beobachtungen zu den Anfängen des christlichen Heiligenkultes. In: Johannes Laudage (Hrsg.): Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance. Brühl, Düsseldorf 2004 (*Studia humaniora* 37), S. 9–28.
- Oschema, Klaus: Art. ‚Liebe, Freundschaft‘, ‚Caritas‘. In: Gert Melville und Martial Staub (Hrsg.): Enzyklopädie des Mittelalters 1. Darmstadt 2008, S. 263 und S. 265 f.
- Ott, Michael R., Flavia Pantanella: Geschriebenes erzählen. Erzählte Inschriften in Minnereden aus narrativer, poetologischer und materialer Perspektive. In: Iulia-Emilia Dorobanțu, Jacob Klingner, Ludger Lieb (Hrsg.): Zwischen Anthropologie und Philologie. Beiträge zur Zukunft der Minneredenforschung. Heidelberg 2014, S. 329–362.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17.–22. Auflage. Gotha 1929 (erstmalig Breslau 1917).
- Palmer, Nigel: Rezension zu Wolfgang Schmitz: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition. Göppingen 1976 (GAG 193). In: PBB 101/1 (1979), S. 126–130.
- Petsch, Robert: Die Lehre von den ‚Einfachen Formen‘. In: DVjS 10 (1932), S. 335–369.
- Pohlkamp, Wilhelm: Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten. In: Francia 19/1 (1992), S. 115–196.
- Prautzsch, Felix: Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Berlin, Boston 2021 (Literatur, Theorie, Geschichte 20).
- Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). 2., durchgesehene und um einen Nachtrag ergänzte Auflage. München 1988.
- Quast, Bruno: Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit. Tübingen, Basel 2005 (Bibliotheca Germanica 48).
- Rebschloe, Timo: Der Drache in der mittelalterlichen Literatur Europas. Heidelberg 2014 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte).
- Reichlin, Susanne: Interferenzen und Asymmetrien. Zu einigen Kreuzliedstrophen Hartmanns und Reinmars. In: Susanne Köbele und Bruno Quast (Hrsg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 175–195.
- Reuvekamp, Silvia: Perspektiven mediävistischer Stilforschung. Eine Einleitung. In: Elizabeth Andersen, Ricarda Bauschke-Hartung, Nicola McLelland und dies. (Hrsg.): Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf. Berlin, Boston 2015, S. 1–13.

- Rosen, Judith: Martin von Tours. Der barmherzige Heilige. Darmstadt 2016 (Historische Biografie).
- Rosenfeld, Hellmut: Die Legende als literarische Gattung. In: GRM 33 (1951/52), S. 70–74.
- Rosenfeld, Hellmut: Legende. 4., verbesserte und vermehrte Auflage. Stuttgart 1982 (Sammlung Metzler 9).
- Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990.
- Sauser, Ekkart: Art. ‚Timotheus von Rom‘. In: BBKL 17 (2000), Sp. 1376–1377.
- Schäfer, Joachim: Art. ‚Drei Heilige Mädchen‘. In: Ökumenisches Heiligenlexikon. o. O. 2022 (Zugriff: April 2023)  
[https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Heilige\\_Maedchen.html](https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Heilige_Maedchen.html).
- Schimmel, Annemarie: Art. ‚Opfer. I. Religionsgeschichtlich‘. In: <sup>3</sup>RGG 4 (1960), Sp. 1637–1641.
- Schmale, Franz-Josef: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. Darmstadt 1985.
- Schmid, Josef: Art. ‚Brautschaft, heilige‘. In: RAC 2 (1954), Sp. 528–564.
- Schmid, Josef Johannes: Art. ‚Margareta‘. In: BBKL 18 (2001), Sp. 855–859.
- Schmitt, Gisela: Art. ‚Silvester I‘. In: BBKL 10 (1995), Sp. 338–341.
- Schnyder, Mireille: Staunen und *conversio*. In: Julia Weitbrecht, Werner Röcke, Ruth von Bernuth (Hrsg.): Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, Boston 2016 (Transformationen der Antike 39), S. 169–185.
- Schreiner, Klaus: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. In: Zeitschrift für historische Forschung 11/3 (1984), S. 257–354.
- Schreiner, Klaus: ‚Hof‘ (*curia*) und ‚höfische Lebensführung‘ (*vita curialis*) als Herausforderung an die christliche Theologie und Frömmigkeit. In: Gert Kaiser und Jan-Dirk Müller (Hrsg.): Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983). Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 6), S. 67–138.
- Schreiner, Klaus: Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, vom Soldaten Christi zum Schutz- und Kriegsheiligen: Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours. In: Andreas Hammer und Stephanie Seidl (Hrsg.) in Verbindung mit Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Heidelberg 2010 (Beihefte zur GRM 42), S. 25–46.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Berlin, Boston 2012.

- Schwaiger, Georg, Manfred Heim: *Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte*. 3., durchgesehene Auflage. München 2008 (C. H. Beck Wissen).
- Sliepen, Volker: *Auf der Schwelle zum gegenwärtigen Heil. Von utopischen Räumen, Zeiten und Menschen in mittelalterlichen (Anti-)Legenden des *Passional**. In: Oliver Victor und Laura Weiß (Hrsg.): *Europäische Utopien – Utopien Europas. Interdisziplinäre Perspektiven auf geistesgeschichtliche Ideale, Projektionen und Visionen*. Berlin, Boston 2021, S. 69–86.
- Söding, Thomas: *Der Geist der Liebe. Zur Theologie der Agape bei Paulus und Johannes*. In: Edith Düsing und Hans-Dieter Klein (Hrsg.): *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*. Würzburg 2009 (Geist und Seele 5), S. 147–168.
- Solla, Gianluca: *Zwei, immer noch*. In: Susanna Elm und Barbara Vinken (Hrsg.): *Braut Christi. Familienformen in Europa im Spiegel der sponsa*. Paderborn 2016, S. 45–52.
- Spicker, Johannes: *Rezension zu Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: PBB 121/2 (1999), S. 311–316.
- Spitz, Hans-Jörg: *Rezension zu Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 234, Jg. 149/2 (1997), S. 348–350.
- Stancliffe, Clare: *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford 1983 (Oxford Historical Monographs).
- Strohschneider, Peter: *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘*. In: Christoph Huber (Hrsg.): *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*. Tübingen 2000, S. 105–133.
- Strohschneider, Peter: *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘*. In: Gert Melville und Hans Vorländer (Hrsg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*. Köln, Weimar, Wien 2002, S. 109–147.
- Strohschneider, Peter: *Weltabschied, Christusbachfolge und die Kraft der Legende*. In: GRM 60 (2010), S. 143–163.
- Timm, Hermann: *Das ‚heilige Original‘. Eine Interpretation der Bibel-Szene in Faust I*. In: Herbert Anton (Hrsg.): *Invaliden des Apoll. Motive und Mythen des Dichterleids*. München 1982, S. 35–51.
- Tomasek, Tomas: *Verantwortlichkeit und Schuld des Gregorius. Ein motiv- und strukturorientierter Beitrag zur Klärung eines alten Forschungsproblems im ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Neue Folge* 34 (1993), S. 33–47.

- Traulsen, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘. Berlin, Boston 2017 (Hermaea. Neue Folge 143).
- Traulsen, Johannes: Virginität und Lebensform. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 137–158.
- Tremp, Ernst: Laien im Kloster. Das hochmittelalterliche Reformmönchtum unter dem Ansturm der Adelskonversionen. In: Eckart Conrad Lutz und ders. (Hrsg.): *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus?* Freiburger Colloquium 1996. Freiburg/Schweiz 1999 (Scriinium Friburgense 10), S. 33–56.
- Tschachtli, Sarina: *durliuhtic als ein glasevaz*. Durchlässiges Erzählen in Konrads Legenden. In: Norbert Kössinger und Astrid Lembke (Hrsg.): *Konrad von Würzburg als Erzähler*. Oldenburg 2021 (BME Themenheft 10), S. 113–125.
- van der Meer, Frits: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*. Aus dem Niederländischen von Nicolaas Greitemann. Köln 1951.
- Viëtor, Karl: *Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte*. Bern 1952.
- Vinzent, Markus: Art. ‚Eusebius von Nikomedia‘. In: *4RGG* 2 (1999), Sp. 1678.
- Wace, Robert: *La vie de sainte Marguerite*. Edition, avec introduction et glossaire, par Hans-Erich Keller. Commentaire des enluminures du ms. Troyes 1905 par Margaret A. Stones. Tübingen 1990 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 229).
- Wagner, Falk: Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer. In: Jörg Dierken und Christian Polke (Hrsg.): *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze von Falk Wagner*. Tübingen 2014 (Dogmatik in der Moderne 9), S. 505–528.
- Walker Bynum, Caroline: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1995 (Lectures on the history of religions. New Series 15).
- Weitbrecht, Julia: *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte).
- Weitbrecht, Julia: *Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel*. In: *PBB* 134/2 (2012), S. 204–219.
- Weitbrecht, Julia, Werner Röcke, Ruth von Bernuth: *Einleitung*. In: Dies. (Hrsg.): *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin, Boston 2016 (Transformationen der Antike 39), S. 1–5.
- Weitbrecht, Julia, Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273).

- Weitbrecht, Julia: Kontaktheiligkeit. Die Medialität von Heil in der Veronika-Legende. In: Dies., Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 45–63.
- Weitbrecht, Julia: Brautschaft und keusche Ehe. In: Dies., Maximilian Benz, Andreas Hammer u.a.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen 273), S. 159–182.
- Weiß, Wolfgang: Art. ‚Paulus, Apostel‘. In: BBKL 7 (1994), Sp. 45–57.
- Wenzel, Peter: Art. ‚New Criticism‘. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Stuttgart, Weimar 2004 (Sammlung Metzler 347), S. 191–195.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine. In: PBB 101/2 (1979), S. 252–276.
- Williams-Krapp, Werner: Art. ‚Margareta von Antiochien‘. In: *2VL* 5 (1985), Sp. 1239–1247.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legende des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20).
- Williams-Krapp, Werner: Rezension zu Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20). In: *ZfDA* 125/4 (1996), S. 475–479.
- Williams-Krapp, Werner: *Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550*. In: Kristina Freienhagen-Baumgardt und Katrin Stegherr (Hrsg.): *Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften von Werner Williams-Krapp*. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), S. 209–225.
- Witthöft, Christiane: Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben. Die christlich-jüdische Disputation der Silvesterlegende in der ‚Kaiserchronik‘. In: Marion Gindhart und Ursula Kundert (Hrsg.): *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*. Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 20), S. 291–310.
- Worstbrock, Franz Josef: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Walter Haug (Hrsg.): *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128–142.
- Wundt, Wilhelm: Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (1908), S. 200–222.
- Wyss, Ulrich: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*. Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1).
- Wyss, Ulrich: *Legenden*. In: Volker Mertens und Ulrich Müller (Hrsg.): *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984 (Kröners Taschenausgabe 483), S. 40–60.

- Zwierlein, Otto: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum, 1: Editiones criticae. Berlin, Boston 2014 (Untersuchungen zur antiken Kultur und Geschichte 116).
- Zwierlein, Otto: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum, 2: Textgeschichte und Rekonstruktion. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius. Berlin, Boston 2014 (Untersuchungen zur antiken Kultur und Geschichte 116).
- Zwierzina, Konrad: Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben. In: Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät, dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz. Innsbruck 1909, S. 130–158.

# Register

## Bibelregister

1. Kor 4,17 93  
1. Mo 1,27f. 239  
1. Mo 3,23f. 138  
1. Mo 4,1–16 226  
1. Mo 11,4–9 239  
1. Mo 22,10–13 227  
1. Thess 1,1 93  
1. Thess 3,2 93  
2. Kön 4,33–37 47  
2. Kor 1,1 93  
2. Kor 3,6 116  
2. Kor 5,14f. 34  
2. Kor 11,1f. 236  
2. Thess 1,1 93  
3. Mo 19,11–18 240  
Dan 3,8ff. 173  
Hld 4,12 253  
Jes 53,11f. 34  
Joh 1,1 241  
Joh 1,14 241  
Joh 1,29 228  
Joh 21,15–17 32  
Kol 1,1 93  
Mt 5,3–12 240  
Mt 22,29–32 240  
Mt 22,34–40 240  
Mt 25,40 41  
Offb 12,1–17 138  
Offb 20,1–15 138  
Offb 20,4 236  
Phil 1,1 93  
Phlm 1 93  
Ps 8,3 52  
Röm 1,1–7 235  
Röm 2,7f. 97  
Röm 2,16 97  
Röm 5,12–21 249  
Röm 13,8–10 241  
Röm 16,21 93

## Personenregister

- Abel 201, 226  
Abraham 226–227, 240, 250  
Actus Silvestri 61–62  
Adam 89, 115, 118–119, 138,  
144–145, 197, 217, 249  
Adorno, Theodor W. 231  
Agnes von Rom 73, 141, 143, 215  
Alexandrina 150, 183  
Alexius 92, 94, 98–99, 147  
Antonius 22, 39–40, 233  
Apostelgeschichte 93  
Aristoteles 244  
*aristotelisch* 125, 127  
Athanasius von Alexandrien 20,  
22, 39–40  
*Vita Antonii* 20, 22, 39–40, 47  
Augustin (Augustinus von  
Hippo) 56, 66, 88, 108, 182,  
220–221, 237–238, 243  
*De civitate Dei* 237  
Barbara 129  
Bernhard von Clairvaux 243, 248  
Berthold V. von Zähringen 135  
Chlodwig 53  
Christina 129, 225  
Clementia von Zähringen 135, 137,  
219–220  
Constantia 73  
Cyprian von Karthago 30

- Dacian** 183  
**Decius** 30  
**Diokletian** 21  
**Dionysius Areopagita** 243  
**Dorothea** 129
- Egeno von Urach** 135  
**Elia** 47  
**Elisa** 47  
**Elisabeth von Thüringen** 136, 172, 221  
**Eusebius von Caesarea** 21  
*Kirchengeschichte* 21  
**Eusebius von Nikomedia** 63  
**Eva** 138, 144–145, 197, 217
- Franziskus, Papst** 244  
**Freud, Sigmund** 221  
**Friedrich I.** 238  
**Friedrich II.** 238
- Galerius** 21  
**Georg** 22, 150, 204–205  
**Girard, René** 96, 110, 225–227  
**Goethe, Johann Wolfgang** 242  
*Faust* 242  
**Gottfried von Straßburg** 126, 248  
**Gregor VII.** 238  
**Gregor von Tours** 54  
**Grigorß** 150
- Hartmann von Aue** 28, 137, 146, 148, 218  
*Der arme Heinrich* 146, 148, 161  
*Gregorius* 28, 135, 137  
**Hartwig von dem Hage** 131, 148–154, 164, 167, 170–171, 175, 183–184, 186, 188–189, 192, 199, 201–202, 204, 207, 220  
*Margarete* 134, 136, 148, 183, 192, 217, 219, 250  
**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 224  
**Heiligen Leben, Der** 12, 55, 205  
**Heinrich IV.** 238  
**Helena** 64, 69, 104, 106–107
- Herder, Johann Gottfried** 15, 224, 247  
**Hieronymus** 20, 39  
*Vita Pauli* 20, 39–40  
**Homer** 231  
*Odyssee* 231  
**Horkheimer, Max** 231  
**Hugo von St. Victor** 188, 195, 248
- Isaak** 32, 226, 228, 240
- Jacobus de Voragine** 11–12, 139  
*Legenda aurea* 11–13, 65–66, 99, 141, 205, 210–214, 216
- Kain** 226  
**Kaiserchronik** 65–67, 69, 75–76, 104, 107, 109, 121, 250–251  
**Karl der Große** 65, 122  
**Karl V.** 238  
**Katharina** 129, 207–208  
**Klemperer, Victor** 57  
**Konrad von Würzburg** 65–67, 73, 85, 89–92, 98–99, 101, 103, 113–115, 117–118, 120, 124–127  
*Alexius* 92, 94, 98–99  
*Silvester* 65–66, 73, 85, 96, 99, 111, 113, 124, 126, 182, 248, 250–251  
**Konstantin der Große** 61–127, 248, 251
- Leo** 65  
**Licinius** 61  
**Luhmann, Niklas** 13, 15
- Mann, Thomas** 150  
*Der Erwählte* 150  
**Margareta** *Siehe* Margarete von Antiochien  
**Margarete von Antiochien** 129–222, 248, 250, 252  
**Maria** 12, 55, 64, 150–153, 172, 199, 206  
**Maria Magdalena** 212–213, 217  
**Marina** *Siehe* Margarete von Antiochien

- Marter der heiligen Margarete* 134,  
136, 151, 154, 189, 217, 221
- Martin Luther 13, 55–56, 238
- Martin von Tours 22, 38–61, 248–249
- Martyrium Polycarpi 16–17, 19–21,  
23–24, 27, 37–38, 42, 53, 56, 58, 230,  
247–248, 251
- Matthias 207
- Michael 138–139, 204
- Mombritius 130, 143, 199, 219
- Odysseus** 231
- Olibrius 130–131, 142–143, 147,  
156–163, 167, 169, 171–174, 176,  
177–178, 180, 183, 189–191, 196,  
198, 206, 213–216, 218–219, 221
- Origines 243
- Orosius 109, 237–238  
*Historiarum adversum  
paganos* 109, 237–238
- Otto von Freising 238
- Passio Agnetis** 73, 143
- Passional 11–12, 33, 40, 65–67, 78–  
79, 82–83, 113–118, 120, 122, 134,  
184, 205, 207–210, 212, 214–217,  
222, 225, 248, 250
- Paulinus von Nola 38, 133  
*Epistulae* 38
- Paulus 29, 63, 70–73, 81–82, 92–94,  
97, 101, 116–117, 235–236, 241, 249
- Paulus von Theben 39–40
- Petrus 32, 63–64, 70, 72, 81–83, 99,  
101, 110–111, 123–124
- Pilatus 201
- Polykarp 23–37, 42, 50, 58, 130, 250
- Pseudo-Theotimus 129, 136, 143,  
161, 184, 199, 214
- Reinbot von Durne** 139, 150, 183,  
204–205, 230  
*Georg* 139, 150, 183, 204, 230
- Richard von St. Victor 243, 248
- Rudolf von Ems 136  
*Alexander* 136
- Salomon 194–195, 201–202
- Sibylla 150
- Silvester 61–127, 147, 208, 211, 217,  
251
- Sulpicius Severus 28, 38–39, 43, 46,  
49–50, 53, 61  
*Vita Martini* 19–20, 22, 38–39,  
42, 52–53, 58–59, 61, 70, 179,  
247–248, 251
- Tarquinius 63, 78, 97–98, 100
- Theodosius 130, 155
- Thomas Usk 252  
*The Testament of Love* 252
- Thomas von Aquin 125–126,  
243–244
- Timotheus 63, 92–97, 100
- Tyconius 74
- Ulrich von Augsburg 54
- Väterbuch 120
- Victricius von Rouen 38
- Wallersteinische Margarete**, Waller-  
steiner Margarete 134–137, 139,  
142, 153, 155, 175–176, 184, 192,  
216–219
- Wetzel von Bernau 136, 144, 146,  
148, 153–154, 159–160, 163, 175,  
179–181, 183, 189, 193–195, 198,  
207, 217–218  
*Margarete* 134–135, 143, 159, 192
- Wilhelm von St. Thierry 187
- Wolfram von Eschenbach 157  
*Parzival* 157
- Zara, Zambri 106–107, 116–117

## Sachregister

- Agape 24, 26, 28–30, 57–58, 243, 247–248, 251
- Aktantenmodell 95
- ambig, Ambiguität 14, 22, 31, 44, 55, 70, 75, 95, 192, 209, 231
- Amplificatio 162, 171, 175, 222
- Antithese 154, 183, 189, 204
- Apostel 12, 38, 77, 82, 84, 92–97, 100, 103, 105, 110, 123, 149, 212, 235
- Arianismus, Arianer 61, 63–64
- Armutsideal 172
- asketisch, Askese 22, 54–55, 154, 172, 175, 218, 224, 253
- Barmherzigkeit** 39–40, 47, 58, 69, 84, 87, 163, 240
- Brautschaft 17, 133, 150, 154, 162, 171, 175, 178–179, 211, 215, 219, 252
- Braut* 141, 151, 159, 161, 213, 236
- Bräutigam, Gemahl* 141, 161–162, 168, 174, 186, 236
- Brautwerbung* 161
- sponsa* 143, 216, 235–236, 250, 252–253
- brevitas 191
- Chanson de Geste** 104
- Charisma 40, 78, 210, 233
- Chiliasmus 221
- Christentum 14, 25, 32, 38, 61–62, 64, 67, 80, 89, 102, 104, 111, 131, 140, 197, 227, 234, 236–237, 240, 243
- close reading 134
- communio 28, 34, 37, 41, 48, 77, 125, 182, 192, 205, 207, 211, 230, 233
- communio sanctorum* 45, 55, 95, 124, 179, 209, 212, 215, 222, 233–235, 249, 252
- confessor, Bekenner 19, 22, 32, 38, 47–49, 59, 96, 105, 130, 231
- Denkfigur 17, 22, 74, 227, 236
- Denkmuster 223, 239, 250
- dialektisch, Dialektik 14, 22, 149, 176–177, 179, 219, 231, 233
- diegetisch, Diegese 53, 58, 73–74, 120, 235, 248–249, 251
- extradiegetisch* 23, 26, 30, 47, 49, 57, 79, 84, 118, 120, 124, 141, 153, 165, 180, 196, 208, 212, 247–248, 252
- intradiegetisch* 23, 30, 49, 57, 79, 84, 118–119, 154, 163, 165, 180, 196–197, 208, 247–248, 252
- discours 18, 130
- Disputation 64, 69
- Dreiecksbeziehung 143
- Ehe** 17, 133, 150, 154, 168, 177, 241, 244, 253
- Ekklesia 50, 53, 138, 236, 250
- Engel 29, 33, 36, 41, 77, 108, 138–139, 203–204, 207, 227
- Epilog 66, 139, 206
- Binnenepilog* 65, 122
- Eros 243, 253
- gemeiner* 243
- himmlischer* 243
- Erzähler 50, 81, 122, 124, 137–140, 142, 145, 151, 153, 155, 157, 160, 163, 166–167, 169, 171–172, 181, 190, 194, 198, 204–206, 214, 218, 222
- Erzählerrede* 132, 159, 188
- Legendenerzähler* 19, 118
- eschatologisch, Eschatologie 36, 42, 74, 118, 139, 200, 232–236, 238, 249–250
- eucharistisch, Eucharistie 34–35, 58, 110, 121, 229
- Abendmahl* 36, 233
- Evangelium 26, 31, 37, 42, 51, 60, 97, 219, 235, 241, 248

- Familie 54, 73, 109, 129, 146, 155,  
166, 171, 220, 244, 251  
*Familie in Christo* 251, 253
- Figurenrede 13, 88, 132, 170–172,  
194, 199, 202, 218, 220, 251
- Freiheit 112, 142, 161, 164, 175, 195,  
219, 242, 249  
*Entscheidungsfreiheit* 147, 151,  
153  
*Gestaltungsfreiheit* 53  
*Glaubensfreiheit* 61  
*Unfreiheit* 161  
*Wahlfreiheit* 145–146, 151, 153,  
218
- Fruchtbarkeit 96, 110, 129, 133, 252
- Gattung 9–11, 224  
*Gattungsdiskussion* 66  
*Gattungsverständnis* 10, 224
- Geschenk, geschenkt 29, 39, 43–44,  
76, 89, 98, 103, 113, 151, 154, 241,  
251
- Geschlechterrolle, Geschlechter-  
verhältnis 163, 252
- Gleichzeitigkeit 19–20, 193, 209,  
232–235
- Handlungsautonomie 43, 46, 50, 60
- Heidentum 11, 61, 67, 71, 75, 99–100,  
102, 112, 131, 141, 148, 153, 162,  
176, 184, 192, 196, 218
- Heiligkeitsmodelle 11, 16, 18  
histoire 18, 46, 130–131
- imitabile 57, 222, 247
- imitatio 15, 57, 190, 208, 222  
*imitatio apostolorum* 93  
*imitatio Christi* 14, 23, 42, 46, 93,  
126
- Immanenz und Transzendenz 13–14,  
28–29, 37, 42, 67, 75, 77, 83, 95, 104,  
117, 142–143, 169, 179, 192, 194,  
199, 207, 226, 251
- Introversion 48, 132–133, 179, 210,  
229–230, 232, 250  
*Entsagung* 59, 133, 172, 190, 192,  
231, 250
- Inversion 96, 132, 163, 179, 207, 210,  
227, 229, 232, 250  
*Inversions- und Überbietungslogik*  
44, 178
- Judentum, Juden 31–32, 64, 77, 100,  
114, 116, 120–121, 126, 184, 201,  
241  
*Antijudaismus* 219  
*Antisemitismus* 31
- Jungfräulichkeit 53, 64, 129, 151,  
154, 211, 218  
*Virginität* 17, 93, 133, 154, 156,  
172
- Kalokagathie 155
- Kippfigur 227, 248, 251
- Kirchenvater, Kirchenväter 66, 109,  
221, 237, 243
- Kohärenz 103
- Kreuzigung 32, 34, 37, 48, 106, 118,  
143, 148–149, 151, 202  
*Auferstehung* 33, 64, 95, 106–107,  
116, 123, 148–149, 233, 235, 240  
*Descensus ad inferos* 100, 106,  
111, 148
- Laie 12, 66, 180  
*LaienKatechese* 153, 160  
*Laienprediger* 221
- Leerstelle 18, 58, 82, 123, 125,  
191–192, 197
- logos 50, 59, 77, 114, 121, 146, 195,  
201, 241
- luxuria *Siehe* Wollust
- Mangel 86, 107–109, 116, 121, 188,  
242
- Märchen 9, 223

- Martyrertitel 20, 27, 38, 56, 248  
*Blutzeuge* 20, 27, 38, 141,  
 230–231, 248  
*Blutzeugnis* 23, 28, 36, 38, 42–43,  
 45, 56–57, 59, 92, 208, 230,  
 247–248, 252  
*martyr vivus* 38, 45, 60, 248  
*Wort- und Tatzeugnis* 31, 44
- memoria 182
- Mendelberg 111, 122
- Messianismus 221, 235, 238  
*messianisch* 38, 74–75, 77, 94,  
 97, 123–124, 149, 197, 209,  
 235–237, 239, 249–250
- miles 46, 49  
*miles Christi* 43, 46, 49, 253
- Minnedienst 103, 161, 212–213
- Mirakel, Mirakelerzählungen 12, 139,  
 224, 230
- Mission 42, 79, 81, 93, 97, 108, 253  
*Missionsgedanke* 38  
*Missionslehre* 63, 71–72, 92, 237
- Mitleid, Mitleiden 27, 47, 63, 69, 84,  
 87–88, 103, 115, 170, 204, 211, 213,  
 228, 230  
*compassio* 126
- Mittlerschaft, Heilmittlerschaft 17,  
 56, 138, 206, 225, 230  
*Interzessor, Interzessorin* 54–55,  
 198, 216  
*Mittler* 138–139  
*Mittlerin, Mediatrix* 55, 139, 198,  
 203, 221
- Mönchtum 53  
*Mönch* 38, 48–49, 233
- Nächstenliebe 39, 58, 70, 81, 84–85,  
 103, 108, 121, 240–241, 243
- narratologisch 10, 17, 73, 209
- Nothelfer 129, 139, 145
- Novelle 9, 223
- ontosemiologisch 36, 209, 233
- Paradigma, paradigmatisch 19, 45,  
 60, 220
- parousia, Parusie 95, 152, 154, 221,  
 234
- Passion Christi 12, 20–21, 32
- Patristik *Siehe* Kirchenvater, Kirchen-  
 väter
- performativ 118, 120, 158, 209
- Personeinheit 114, 183, 228
- Progression 59
- Prophet, prophetisch 26, 30, 32, 38,  
 52, 78, 94, 96, 105, 187, 235, 241
- Publikum 79, 118–119, 124, 126, 145,  
 154, 157, 161, 171–172, 195–196,  
 215, 217–218, 220  
*Laienpublikum* 66, 217, 221, 239  
*Legendenpublikum* 114, 190  
*Lesepublikum* 219  
*Schaupublikum* 196
- puer senex 39, 70, 155, 165
- Reformation 238, 252
- Rezipienten 58, 91, 120, 122, 126,  
 139, 144, 153, 162, 180, 191–192,  
 206, 208, 212, 214, 219, 252  
*Rezipientenebene* 37, 209  
*Rezipientengemeinschaft* 23, 25,  
 60, 234  
*Rezipientenlenkung* 153, 175
- Ritus 48, 103, 107, 225  
*Initiationsritus* 100  
*Opferritus* 177, 229, 233  
*Totenritus* 96
- Sage, Heldensage 9, 65, 223–224
- Schreibakt 58  
*einschreiben* 57, 204, 248  
*Schriftspur* 204
- Schriftsinn 200
- Schwelle, Schwellenbereich 22, 227,  
 247

- soma und sema 51  
 Spiegel 196  
   *Spiegelfigur* 247  
   *spiegeln* 141  
   *Spiegelung* 104  
 Stierwunder 64, 73, 106, 116–121,  
 125  
 strukturalistisch 16, 18, 37, 45, 95–96,  
 131  
 Substitution, Substitutionskette 226,  
 229  
 Syntagma, syntagmatisch 19, 45, 60,  
 73, 131  
 Tiefe 100, 220, 244  
   *hermeneutische* 113  
   *räumliche* 29, 94  
   *Tiefenstruktur* 19, 60, 67, 191, 222  
 Todsünden 205  
 Transformation 9, 17, 29, 36, 46, 89,  
 94, 231  
   *Transformationsprozess* 225  
   *transformieren* 176, 251  
 Typologie, typologisch 16, 32, 65, 75,  
 84, 96, 104, 114–116, 118, 122, 131,  
 133, 165, 200, 215, 220, 235, 237,  
 241  
 Übergang 13, 96, 101, 111, 203, 206  
 Umkehrung *Siehe* Inversion  
 unio mystica 252  
 Unwissen und Wissen 214  
 Vater 32–33, 69, 71, 166, 185–186,  
 227  
   *Gottvater* 111, 228, 235  
   *Vaterfigur* 166  
 Vermählung *Siehe* Brautschaft  
 Vision 25, 30–31, 35, 40–42, 58, 64,  
 70, 72, 81–82, 99, 101, 108  
 Weltflucht 22  
 Weltreichelehre 238  
 Wiedererzählen 37, 62, 65, 127, 154,  
 210  
 Wollust 172–173, 175, 205, 221–222  
 Wüstenväter 22, 39  
 Zeichensystem 116



▼ Bei kaum einem anderen Forschungsgegenstand der Germanistischen Mediävistik hat sich die Betrachtungsweise in den letzten Jahrzehnten so sehr gewandelt wie beim Thema Legenden. Galten Legenden bis vor wenigen Jahren noch als stereotype und schematische Literatur, so wird heute umgekehrt die Vielfalt des legendarischen Erzählens hervorgehoben.

Die Studie nimmt aktuelle Forschungsimpulse und methodische Angebote zum Anlass, um noch einmal grundlegend nach der Genese des legendarischen Erzählens in Spätantike und Mittelalter zu fragen. Sie setzt dabei bei den Texten selbst an: Theoretische Positionen werden an ihnen überprüft und aus der philologisch genauen Arbeit mit ihnen entwickelt. Dabei zeigt sich, dass sowohl Passionen als auch Viten ungeachtet ihrer Bauform an den gleichen narrativen Themen arbeiten. Bei aller Pluralität und Variabilität scheint das legendarische Erzählen, so die These des Buches, von der thematischen Konstante einer religiösen Liebe und einem spezifisch christlichen Zeitverständnis geprägt zu sein, in dem sich Vergangenheit und Zukunft in der Lebenswelt des Heiligen zu einem gewagten Näheverhältnis mit Gott verschränken.