

Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

Medieval to Early Modern Culture
Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit

Herausgegeben von/Edited by Martin Gosman/Volker Honemann

Band/Volume 14

Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

Festgabe für Rudolf Suntrup

Herausgegeben von
Volker Honemann und Nine Miedema



PETER LANG
EDITION

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

Umschlagabbildung:
Bulle *Inter curas multiplices*
(GW 906, Exemplar Freising,
Dombibliothek, Inc. 115).

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 1438-4760
ISBN 978-3-631-62535-4 (Print)
E-ISBN 978-3-653-03395-3 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-03395-3

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2013
Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de



Rudolf Suntrup

RVDOLFE SVNTRVP,

QVI ANTE SEXAGINTA ET QVINQVE ANNOS NATVS ES
TOTQVE OPERA SCIENTIFICA ILLVSTRIA PVBLICAVISTI, –
VIVAS FLOREAS CRESCAS VTENS FELICITER ANNIS TVIS
ADVENIENTIBVS.

‘Rudolf Suntrup, du bist vor 65 Jahren geboren und hast so viele berühmte wissenschaftliche Werke veröffentlicht, mögest du leben und blühen und gedeihen, indem du die dir noch kommenden Jahre glücklich genießt!’

Cruzeiro do Sul, P. Herbert Douteil

Vorwort

Wir freuen uns, mit dem hier vorgelegten Band 14 anlässlich seiner Pensionierung den Kollegen ehren zu können, der die Reihe *Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit* in ganz besonderem Maße geprägt hat: Zusammen mit Jan Veenstra, der sich vor allem der englischsprachigen Beiträge annahm, gab Rudolf Suntrup ab Bd. 1 (2001) die meisten Bände der Reihe heraus und schrieb die Einleitungen (1-4, 6, 7, 10, 12; für die Bände 5 und 6 trat Anne Bollmann als Herausgeberin hinzu, Bd. 11 entstand in Gemeinschaft mit münsteraner Kollegen). Er war es, der von Anfang an für zuverlässige *Indices rerum* und *nominum* sorgte, der in Zusammenarbeit mit dem Verlag ein ansprechendes Layout entwickelte und der die Einrichtung der druckfertigen Manuskripte bis hin zur Übergabe an den Verlag überwachte. Für all dies sei ihm auch an dieser Stelle unser herzlicher Dank und unsere Anerkennung gesagt.

Den Gedanken, Rudolf Suntrup anlässlich seines Ausscheidens aus dem Dienste mit einer Festgabe zu ehren, haben seine dazu eingeladenen Kollegen und Freunde – die meisten von ihnen zugleich Beiträger in den Bänden unserer Reihe – mit großer Zustimmung aufgegriffen. Für ihre Aufsätze und die angenehme Zusammenarbeit mit ihnen sprechen wir ihnen unseren Dank aus. Nine Miedema, über lange Jahre Rudolf Suntrups unmittelbare Kollegin, war darüber hinaus sofort bereit, als Mitherausgeberin zu fungieren und die technische Aufbereitung der Beiträge zu übernehmen, dafür sei ihr auch an dieser Stelle herzlich gedankt. Unterstützt wurde sie dabei dankenswerterweise von Ursula Barth (Saarbrücken).

Ein ganz besonderer Dank gilt abschließend dem Verlag Peter Lang und hier besonders Herrn Dr. Hermann Ühlein und dem Essener Büro des Verlages. Ihre Bereitschaft, diesen Band ohne einen Druckkostenzuschuss zu produzieren, bringt aufs deutlichste die hohe Wertschätzung zum Ausdruck, die sich Rudolf Suntrup durch seine ebenso sorgfältige wie hingebungsvolle Arbeit beim Verlag erworben hat.

Wir wünschen Rudolf Suntrup Freude an dieser Festgabe, vor allem aber Schaffenskraft und gute Gesundheit für viele Jahre.

Groningen und Berlin, im April 2013

Martin Gosman und Volker Honemann

Inhaltsverzeichnis / Contents

Vorwort. <i>Martin Gosman und Volker Honemann</i>	VII
Einführung. <i>Volker Honemann und Nine Miedema</i>	XI
Sangspruch – Minnesang – Religiöse Lyrik. Eine Skizze zu den Anfängen der mittelhochdeutschen ‘Lyrik’ <i>Tomas Tomasek (Münster)</i>	1
<i>Illustrat, non calculat?</i> Zahlen in Text und Bild des <i>Sachsenspiegels</i> <i>Dagmar Hüpper (Münster)</i>	15
Vom Ende der Legende. Textschluss und Handlungsende in deutschsprachigen Fassungen der Vita des heiligen Thomas Becket <i>Hanno Rüter (Münster)</i>	39
Heilige Helden in Konrads von Würzburg Legenden <i>Sabine Griese (Leipzig)</i>	55
Überlegungen zu Literarisierung und Instrumentalisierung der Heiligenlegende in der Epik des Mittelalters. Ulrichs von Etzenbach <i>Wilhelm von Wenden</i> <i>Maryvonne Hagby (Bremen)</i>	69
Schwesternbuch und Stifterchronik. Die <i>Chronik des St. Clarenklosters zu Weißenfels</i> <i>Volker Honemann und Gunhild Roth (Berlin)</i>	87
‘Phantasien und Krankheit des Kopfes’. Zum Umgang mit der Mystik in den Frauengemeinschaften der Devotio Moderna <i>Anne Bollmann (Groningen)</i>	107
Die <i>Epistola contra detractores monachorum</i> des Dirc van Herxen in volkssprachiger Übersetzung <i>Friedel Helga Roolfs (Münster)</i>	121

Essen, Trinken, Saitenspiel und Sünden. Zum <i>Licht der Seele</i> (Lübeck: Bartholomäus Ghotan, 1484) <i>Falk Eisermann (Berlin)</i>	135
Der Dichter spricht. Autorschaft im frühen Buchdruck und Sebastian Brants Verzeichnis der Errata im Druck der <i>Varia carmina</i> (GW 5068) <i>Nikolaus Henkel (Hamburg/Freiburg i.Br.)</i>	155
Von römischen Ablässen, Einblattdrucken und Holzschnitten. Die Bulle <i>Inter curas multiplices</i> zum Jubeljahr 1500 (GW 906) <i>Nine Miedema (Saarbrücken)</i>	169
Religious lyrics in medieval and early modern Scotland. Creation and recreation <i>Alasdair A. MacDonald (Groningen/Glasgow)</i>	187
Emblematische Sinnkonstruktion bei Georgette de Montenay <i>Dietmar Peil (München)</i>	199
Karl der Große auf den Jesuitenbühnen in Osnabrück und Münster <i>Heinz Meyer (Münster)</i>	217
<i>Quand le Soleil paroist, la Lune n'est plus belle</i> . Henric Piccardt (1636-1712), G.O.D.L.C.D.R.D.F. <i>Arjo Vanderjagt (Groningen)</i>	233
<i>Membra Jesu nostri</i> Rezeption und Transformation des Liedzyklus Arnulfs von Löwen bei Dietrich Buxtehude <i>Franziska Küenzlen (Speyer)</i>	253
Schriftenverzeichnis Rudolf Suntrup (Stand Ende 2012)	281
<i>Index nominum</i>	291
Handschriftenregister	299

Heilige Helden in Konrads von Würzburg Legenden

Sabine Griese (Leipzig)

I.

Das Signum eines Helden ist der Kampf. Unbesiegbar ist er für seinen Gegner, ausdauernd und beständig agiert er, besondere Eigenschaften heben ihn aus der Menge der Anderen heraus. Die Heldenepik des Mittelalters erzählt von diesen Helden, von Siegfried, von Kriemhild, von Dietrich von Bern. Ausdauernd verfolgt Kriemhild ihre Rachepläne, *lancreche* ist die Vokabel des *Nibelungenlieds* dafür; unversöhnlich ist sie in ihrem Hass auf Hagen, der ihren Mann Siegfried getötet hatte.¹ Ein Held stirbt nicht, oder er kommt auf tragische Art und Weise zu Tode, hinterrücks ermordet Hagen den Helden Siegfried, dessen einzig verwundbare Stelle an seinem Körper von seiner eigenen Frau verraten worden war (Str. 905,3). Kriemhild tötet schließlich Hagen, als er gebunden vor ihr sitzt, sie schlägt ihm den Kopf ab (Str. 2373,3), doch Kriemhild wird dafür von Hildebrand, dem Lehrer und Waffenmeister Dietrichs von Bern, erschlagen, da es nicht sein darf, dass der beste Kämpfer (*der aller beste degen*) von der Hand einer Frau zu Tode kommt (Str. 2374,2). Das sind die Regeln einer heroisch agierenden Gemeinschaft, die auf *triuwe* basiert, die keine diplomatische Lösung für den Konflikt sucht, sondern im Kampf die einzig mögliche Handlungsstrategie

1 *Das Nibelungenlied*, nach der Ausgabe von K. Bartsch hg. von H. de Boor. Zweiundzwanzigste revidierte und von R. Wisniewski ergänzte Auflage (Deutsche Klassiker des Mittelalters), Mannheim 1988, Str. 1461,4. Diese Unversöhnlichkeit und Ausdauer in der Rache verbindet Kriemhild mit dem griechischen Helden Agamemnon, dem in Herborts *Trojaroman* dieselbe Vokabel zukommt, siehe G. K. Frommann (Hg.), *Herbort's von Fritslâr liet von Troye*, Quedlinburg/Leipzig 1837: *Agomenon was ein helt / Den daz her hette erwelt / Zv eime richtere / Man saget daz er were / Stille vnd ernsthaft / Er het ez mer an der kraft / Den er gespreche / Er was lancreche / Als das wol schin wart / An der langen heruart* (V. 2947-2956). – Nicht nur die Heldenepik bietet Helden, sie soll hier lediglich exemplarisch herangezogen werden, um auf das Vokabular aufmerksam zu machen, das beschreibend eingesetzt wird. Zur methodisch geforderten Schärfe einer sogenannten historischen Semantik siehe K. Grubmüller, „Historische Semantik und Diskursgeschichte: *zorn*, *nî* und *haz*“, in: St. Jaeger und I. Kasten (Hgg.), *Codierung von Emotionen im Mittelalter. Emotions and sensibilities in the Middle Ages* (Trends in medieval philology 1), Berlin/New York 2003, S. 47-69.

sieht; die unaufhaltsam auf den Tod zustrebt.² Dietrich, der größte Held in der mittelalterlichen Literatur, hatte Hagen, den tapfersten Kämpfer, der je ein Schwert trug (*den kuenesten recken, der ie swert getruoc*, Str. 2353,2) überwunden (Str. 2352f.); er hatte an eine diplomatische Lösung gedacht, diese scheiterte jedoch an Kriemhilds Hass (*fientliche* spricht sie, Str. 2367,2). Im Schlusstableau des *Nibelungenlieds* sind die großen Heroen mittelalterlicher Epik versammelt, Siegfried wird durch sein Schwert Balmung (Str. 2372,2) präsent gehalten. Von Dietrich, dem Unbesiegbaren, erzählt später ausführlich die Dietrichepik des 13. Jahrhunderts. Hier wird sein Ruhm literarisch auserzählt und gefestigt. Gegen Dietrich möchten viele im Kampf antreten, ihn besiegen, denn er ist *ain helt über allú lant*, der berühmteste aller Helden.³ Sein Name und Ruhm sind weit bekannt. Der Ruhm des Helden gründet sich auf die Tat, die Tat besteht in der Tötung anderer Helden. So vernimmt man die Logik eines jungen ehrgeizigen Riesen, Ecke, der gegen Dietrich antreten will, ihn im Kampf besiegen möchte, damit man fortan von ihm erzählt, von Ecke nämlich, der den Berner getötet habe (*Eckenlied*, Str. 14,11-13). Ruhm besteht also darin fort, dass man Gegenstand von Erzählungen ist, dass über einen gesprochen wird, so wie die drei Helden, die im *Eckenlied* in einer Halle, vielleicht in Köln, beisammen sitzen: *Es sasen held in ainem sal; / si rettont wunder ane zal / von userwelten rekken* (*Eckenlied*, Str. 2,1-3). Sie sprachen über auserwählte Helden und herausragende Kämpfer, über den vollkommenen Dietrich von Bern, der *tugent-riche und aller ere vol* sei (*Eckenlied*, Str. 13, bes. V. 12f.).

Dietrich ist allen und überall bekannt; aber auch Kriemhild ist weithin bekannt, die *Nibelungenklage* formuliert dies: *ir name wíten ist erkant* (*C, V. 44),⁴ eine sprichwörtliche Redewendung von 'Kriemhilds Fest' verfestigt bereits im Mittelalter ihren negativen Ruhm.⁵

-
- 2 J.-D. Müller, *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*, Tübingen 1998; zur *triuwe* im Personenverband siehe ebd., S. 153-170.
 - 3 *Das Eckenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*, Text, Übersetzung und Kommentar von F. B. Brévar (Universal-Bibliothek 8339), Stuttgart 1986, Str. 2,11.
 - 4 *Die Nibelungenklage. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Bartsch*, Einführung, neuhochdeutsche Übersetzung und Kommentar von E. Lienert (Schöninghs mediävistische Editionen 5), Paderborn 2000, S. 46, Apparat.
 - 5 M. Curschmann, „Zur Wechselwirkung von Literatur und Sage. Das Buch von Kriemhild und Dietrich von Bern“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 111 (1989), S. 380-410, hier S. 396; J. Heinzle, „Wiedererzählen in der Heldendichtung. Zur Fassung n des Nibelungenliedes“, in: J. Bumke und U. Peters (Hgg.), *Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur (Zeitschrift für deutsche Philologie 124, Sonderheft)*, Berlin/New York 2005, S. 139-158, hier S. 155; N. Henkel, „‘Nibelungenlied’ und ‘Klage’. Überlegungen zum Nibelungenverständnis um 1200“, in: C. Fasbender (Hg.), *Nibelungenlied und Nibelungenklage. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2005,

Der Kampf des Helden drückt sich in Tapferkeit und in *zorn* und *übermuot* aus. „Aus seinem Zorn bezieht der Held seine Kraft“, schreibt Klaus Grubmüller.⁶ Dieser „Zorn ist die emotionale Aufwallung, die unkontrolliert und auch unbeherrschbar den Schmerz über einen Verlust oder eine Ehrverletzung in Handlung übersetzt“,⁷ im Zorn liegt ein Handlungsantrieb,⁸ Zorn ist feindselige Erregtheit.⁹ Zornige Helden sind jedoch nicht an Gattungen gebunden:¹⁰ Roland kämpft zornig, Achill, Alexander oder auch die Artusritter kämpfen zornig, erzählt wird von ihnen in ganz unterschiedlichen Textformen; dagegen werde im *Nibelungenlied* nicht zornmütig gefochten.¹¹

Von kämpfenden Helden wird allerdings nicht nur in der weltlichen Epik erzählt, sondern auch in einer im Mittelalter sehr verbreiteten und beliebten Erzählgattung: der Legende. Dieses Erzählen von Heiligen¹² zeigt ebenfalls Helden, die sich durch *staete* im Kampf gegen ihre Feinde, durch überlegene Stärke¹³ auszeichnen. Sie sind herausragende Helden, religiöse Ausnahmemenschen nennt Arnold Angenendt sie in Anlehnung an eine Formulierung von Wolfgang Speyer.¹⁴

S. 211-237, hier S. 225 (zuerst erschienen in: N. F. Palmer und H.-J. Schiewer [Hgg.], *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, Tübingen 1999, S. 73-98).

6 Grubmüller (wie Anm. 1), S. 51.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 49.

10 Ebd., S. 53.

11 Ebd. – Zum *zorn* müsste man selbstverständlich noch weiter ausholen, im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke beispielsweise wird ein aufschlussreiches Spektrum von zornig agierenden Personen, weiblich wie männlich, gezeigt; zum *zorn* im *Nibelungenlied* siehe Müller (wie Anm. 2), S. 203-208, zum *übermuot* siehe ebd., S. 237-242. Zum *zorn* s.a. K. Ridder, „Kampfzorn. Affektivität und Gewalt in mittelalterlicher Epik“, in: W. Braungart, K. Ridder und F. Apel (Hgg.), *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie* (Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft 20), Bielefeld 2004, S. 41-55.

12 Konrad Kunze definiert Legende als „Gattung meist kurzer, erbaulicher Erzählungen von heiligen Personen, Dingen oder Ereignissen“ (K. Kunze, „Legende“, in: H. Fricke [Hg.], *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 2, Berlin/New York 2000, S. 389-393, hier S. 389).

13 Formulierung nach Müller (wie Anm. 2), S. 237.

14 A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Hamburg 2007, S. 10 und S. 350. Aufgegriffen wird diese Charakterisierung von A. Hammer und S. Seidl (Hgg.), *Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters* (*Germanisch-Romanische Monatsschrift*, Beiheft 42), Heidelberg 2010: „Der Heilige als Typus des religiösen Aus-

Das Exzeptionelle, Ausdauer und Kampf verbinden Helden und Heilige, die angewendete Gewalt, der Ausbruch von *zorn* und *übermuot* trennen sie voneinander.¹⁵ Doch werden Helden und Heilige in der Literatursprache nicht mit denselben Vokabeln (*degen*, *ritter*, *helt*) bezeichnet? Wie entwirft die Volkssprache im 13. Jahrhundert das Tableau dieser heiligen Helden? Das möchte ich an der Übertragung dreier lateinischer Legenden durch Konrad von Würzburg in den 1270er Jahren zeigen. In literaturgeschichtlich gesehen derselben Zeit, in der die Dietrichepik floriert, schreibt Konrad in Basel Legenden von den Heiligen Silvester, Alexius und Pantaleon und entwirft hierin ein Panorama volkssprachiger Heiliger, umrahmt von knappen Leseanweisungen in den Paratexten.¹⁶ Diese Paratexte, die die Einzellegenden Konrads ausweisen, sollen in einem folgenden Abschnitt (II.) auf ihr Programm hin untersucht werden. Die Sprache Konrads für seine drei Heiligen werde ich in einem dritten Abschnitt thematisieren (III.). Hier möchte ich auf die Epitheta der Heiligen sehen, auf die Literatursprache, die Konrad einsetzt, um seine Heroen einprägsam zu gestalten.

II.

Konrad von Würzburg schafft im Basel des 13. Jahrhunderts drei Geschichten von drei verschiedenen Heiligen, die damit am Oberrhein früh in der Volkssprache verfügbar sind. Man kennt Silvester, Alexius und Pantaleon bereits durch

nahmemenschen, als ein mit außerordentlichen Kräften, Charismata und Tugenden (wie Demut und Gewaltverzicht) ausgestatteter Mensch, gehört zum Kernbestand der religiösen Vorstellungswelt und erfährt aufgrund der Vorbildhaftigkeit seines Lebens, seiner Taten und z.T. auch seines Sterbens (*imitatio Christi*) eine besondere Verehrung“ (S. X).

15 Vgl. Hammer und Seidl (wie Anm. 14), S. XI.

16 Zu Konrad von Würzburg siehe H. Brunner, „Konrad von Würzburg“, in: K. Ruh u.a. (Hgg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage, 14 Bde., Berlin/New York 1978-2008 (im Folgenden: ²VL), hier Bd. 5 (1985), Sp. 272-304; E. Lienert, „Konrad von Würzburg“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, begründet von K. Ranke, hg. von R. W. Brednich u.a., Bd. 1-..., Berlin/New York 1977-..., hier Bd. 8 (1996), Sp. 189-193; R. Brandt, *Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke* (Klassiker-Lektüren 2), 2., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2009. Ich benutze die folgenden Textausgaben: P. Gereke (Hg.), *Konrad von Würzburg, Die Legenden I (= Silvester)* (Altdeutsche Textbibliothek 19), Halle a.S. 1925; P. Gereke (Hg.), *Konrad von Würzburg, Die Legenden II (= Alexius)* (Altdeutsche Textbibliothek 20), Halle a.S. 1926; W. Woesler (Hg.), *Konrad von Würzburg, Pantaleon* (Altdeutsche Textbibliothek 21), Tübingen ²1974; Th. Neukirchen (Hg.), *Konrad von Würzburg, Pantaleon. Bereinigter diplomatischer Abdruck und Übersetzung* (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 45), Berlin 2008.

ihre lateinischen Legenden, eventuell auch durch Hymnen und Sequenzen,¹⁷ aber eine eigene volkssprachige und literarische Version besitzt man in Basel nicht; diesen Auftrag erhält Konrad von Würzburg als vermutlich bereits anerkannter Literat von Gönnern aus der „politischen und ökonomischen Führungsschicht der Stadt“.¹⁸ Diese wendet sich mit ihrem Auftrag an einen Autor, der sich in Basel niedergelassen hat;¹⁹ zu einer Zeit, in der der Dominikaner Jacobus de Voragine in Genua sein einflussreiches Legendar, die *Legenda aurea*,

17 In der *Kaiserchronik* findet sich die erste volkssprachige Version der *Silvester*-Legende, Konrads *Silvester* ist zeitlich danach entstanden (W. Williams-Krapp, „Silvester“, in: ²*VL*, Bd. 8 [1992], Sp. 1247f., hier Sp. 1248). Die *Silvester*-Legende ist bereits im 6. Jahrhundert dem byzantinischen Historiographen Johannes Malalas bekannt (vgl. W. Maaz, „Konstantin der Große“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 8 [1996], Sp. 193-210, hier Sp. 196); zu den verschiedenen Versionen der *Alexius*-Legende vgl. F. Wagner, „Alexius“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 1 (1977), Sp. 291-295; H.-F. Rosenfeld, „Alexius“, in: ²*VL*, Bd. 1 (1978), Sp. 226-235. Die älteste Version in der Volkssprache gehört auch hier dem 12. Jahrhundert an (*Alexius I*), die anderen Fassungen stammen aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, aus der Zeit um 1300 oder aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Die *Pantaleon*-Legende ist „sehr weit verbreitet“, aber leider noch nicht ausreichend erschlossen (W. Williams-Krapp, „Pantaleon“, in: ²*VL*, Bd. 7 [1989], Sp. 290). Alle drei Versionen Konrads von Würzburg basieren auf lateinischen Fassungen, und zwar „in engem Anschluß“ (Lienert [wie Anm. 16], Sp. 190). Der *Pantaleon* „steht besonders den Handschriften clm 9516 und clm 18546 aus dem 11. Jahrhundert nahe“ (Neukirchen [wie Anm. 16], S. 85). Die älteste lateinische *Alexiusvita* stammt aus dem 9./10. Jahrhundert und wurde von Ulrich Mölk herausgegeben (U. Mölk, „Die älteste lateinische *Alexiusvita* [9./10. Jh.]. Kritischer Text und Kommentar“, in: *Romanistisches Jahrbuch* 27 [1976], S. 293-315). Die *Alexius*-Legende wurde in Deutschland von Bischof Meinwerk von Paderborn eingeführt, der 1036 verstarb (E. Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* [Wissensliteratur im Mittelalter 20], Wiesbaden 1995, S. 185). Nigel Palmer weist darauf hin, dass die lateinischen und deutschen *Alexius*-Texte in Einzelheiten stark voneinander abweichen (N. Palmer, „Eine Prosabearbeitung der *Alexius*-legende Konrads von Würzburg“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 108 [1979], S. 158-180, hier S. 172).

18 Brunner (wie Anm. 16), Sp. 274f. Auf die Auftraggeber gehe ich hier nicht weiter ein, dazu siehe I. Leipold, *Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der „Literatur als soziales Handeln“* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 176), Göppingen 1976, bes. S. 46-96; Brunner (wie Anm. 16), Sp. 273-275; U. Peters, *Literatur in der Stadt. Studien zu den sozialen Voraussetzungen und kulturellen Organisationsformen städtischer Literatur im 13. und 14. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 7), Tübingen 1983, S. 114-137.

19 Dies geschah vermutlich in den 1260er Jahren (vgl. Brunner [wie Anm. 16], Sp. 276).

vermutlich soeben verfasst hatte.²⁰ Dem lateinunkundigen Publikum wurde die *Legenda aurea* „bald nach ihrem Erscheinen durch mehrere volkssprachige Versionen zugänglich gemacht“.²¹ Zeitlich benachbart schafft Konrad seine volkssprachigen Geschichten dreier Heiliger, er formt und erzählt neu, er modelliert und gibt Leseanweisungen zur Rezeption vor.²² Darauf vor allem sollen die folgenden Überlegungen zielen. Das Programm und der Rahmen, den er für seine drei Ausnahmemenschen bietet, sollen hier dargelegt werden. Konrad gibt dort Informationen, die wir zur Textform Legende auswerten können. Denn das Besondere ist, dass Konrad Einzellegenden schafft, seine Geschichten stehen nicht in einem Legendar, also einem Legendenzklus, sondern sie werden mit Paratexten versehen und damit als abgeschlossene Einheiten konzipiert. Wir lesen die Konrad-Legenden demnach nicht umgeben von den anderen Heiligen des Kirchenjahres, sondern als isolierte Geschichten von vorbildlichen Heroen.²³

Als Anlass, von Alexius zu erzählen, nennt der *Alexius*-Prolog die Tatsache, dass der Heilige vielen Leuten bisher unbekannt war, das will der Erzähler ändern, indem er diesen Namen, den er im Prolog noch nicht ausspricht, und die Taten seines Trägers auf Erden bekannt mache und offenbare:

sîn hôher name was dâ her
 25 *sô vremde gnuogen liuten.*
nu wil ich iu betiuten

-
- 20 K. Kunze, „Jacobus a (de) Voragine (Varagine)“, in: *2VL*, Bd. 4 (1983), Sp. 448-466, hier Sp. 453.
- 21 W. Williams-Krapp, „Die deutschen Übersetzungen der ‘Legenda aurea’ des Jacobus de Voragine“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 101 (2009), S. 252-274, hier S. 253.
- 22 Die Forschung datiert die Abfassung der Konradschen Legenden in die 1270er Jahre, wobei Konrad mit dem *Silvester* zu beginnen scheint, den *Alexius* folgen lässt und zum Schluss den *Pantaleon* schreibt. *Silvester*: vor 1274/1277 (Brunner [wie Anm. 16], Sp. 275); „wohl vor 1277“ (Lienert [wie Anm. 16], Sp. 190; ähnlich Feistner [wie Anm. 17], S. 158: „vor 1277 entstanden“); *Alexius*: „vor 1275?“ (Lienert [wie Anm. 16], Sp. 190; ebenso K. Brinker, *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts*, Diss. Bonn 1968, S. 169); *Pantaleon*: „wohl um 1277“ (Brinker, S. 169).
- 23 Die Frage der Überlieferung der Texte klammere ich hier aus. *Pantaleon* und *Silvester* sind nur in je einer Handschrift überliefert, der *Alexius* liegt in vier Textzeugen vor, dazu siehe Brunner (wie Anm. 16), Sp. 287f., und Palmer (wie Anm. 17). Der *Alexius*-Prolog (V. 1-56) beispielsweise ist nicht in allen Handschriften tradiert, er fehlt in Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 240 (siehe Apparat Gereke, „1-56 fehlen S“, S. 3). Hier ist die *Alexius*-Legende im 15. Jahrhundert zudem umgeben von anderen Legenden (siehe den Eintrag im *Handschriftencensus* unter: <http://www.handschriftencensus.de/4713>, letzter Zugriff 5.1.2013).

*unde entsliezen die getât²⁴
die der vil sældenrîche hât
begangen ûf der erden. (Alexius, V. 24-29)*

Von Alexius ist einer breiteren Bevölkerung in Basel zur Zeit Konrads offenbar nichts oder kaum etwas bekannt. Das soll geändert werden. Eine lateinische hagiographische Beschreibung (*sîn leben ûz genomen, / daz in latîne stât geschriben*, V. 18f.) soll klug ins Deutsche gebracht werden (*werde in tiusch von mir getriben / alsô bescheidenlîche*, V. 20f.). Auf die lateinische Quelle wird im Epilog erneut Bezug genommen (V. 1390f.); im *Silvester* wird ebenfalls eine lateinische Quelle erwähnt (*Silvester*, V. 85-87), so auch im *Pantaleon* (V. 2145f.). Für alle drei Legenden greift Konrad auf lateinische Quellen zu, die ihm wohl von den Auftraggebern in Basel zur Verfügung gestellt wurden, so deuten wir diese Informationen.

Im Prolog (V. 1-100) zu seiner vermutlich ersten Legende, dem *Silvester*, formuliert Konrad ein dezidiertes Programm, das viele der für die Gattung Legende charakteristischen Merkmale artikuliert.²⁵ Die Legende sei ein *gôtlichez mære* (V. 11, vgl. auch V. 3), das zweierlei Nutzen bringe, Wahrheit und Freude. Zudem vertreibe diese auf Gott bezogene, wahre Geschichte die Langeweile oder den Missmut,²⁶ sie sei also auch noch unterhaltsam. Insgesamt werde man von der Rezeption einer solchen Geschichte gebessert. Vielleicht ist dies aufdringlich und penetrant didaktisch, aber dankbar greifen wir diese Elemente auf, da sie uns doch wenigstens den Hauch einer Intention des Erzählens andeuten:

*Ez bringet zweiger hande fruht
daz man die wârheit mit genuht
von gôtlichen mæren saget.*

24 Dieselbe Formulierung findet man im Prolog des *Silvester*: *sô hât ein herre mich gebeten / daz ich entslieze die getât* (*Silvester*, V. 76f.). Ähnlich im *Pantaleon*: *mit rede wil ich ensliezen hie / den namen und die helfe sîn* (*Pantaleon*, V. 56f.), ‘mit Worten darlegen und offenbaren’; siehe dazu K. Gärtner, K. Grubmüller und K. Stackmann (Hgg.), *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Bd. 1, Doppellieferung 7/8, Stuttgart 2011, Sp. 1712-1714, hier Sp. 1713: ‘(jmdm.) etwas offenlegen, erklären, eröffnen’.

25 Walter Haug klammert die Konradschen Legendenprologe aus seinen Überlegungen aus, da sie sich „so gut wie völlig im konventionellen Rahmen“ bewegten (W. Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Darmstadt 1992, S. 351, Anm. 8), um sich dann aber mit großer Ernsthaftigkeit dem *Partonopier*-Prolog zu widmen, der doch ähnliche Vokabeln und Argumentationsmuster (Nutzen der Dichtung, Vertreibung der Langeweile u.a.) benutzt (siehe Haug, ebd., S. 351f.).

26 Haug (wie Anm. 25) übersetzt *ürdrutz* im *Partonopier* mit „Mißmut“, paraphrasiert dann aber mit Langeweile und sogar Melancholie (S. 352).

- ez tribet vürder und verjaget
 5 den liuten swæren urdrutz
 und gît dâ bî sô rîchen nutz
 daz man dervon gebezzert wirt. (Silvester, V. 1-7)

So wie ein Baum, der Frucht bringt und vorher schön blüht, so ist die Legende nützlich und freudebringend, *nütz unde vröudebare* (V. 12), so fährt der Prolog fort; das horazische Dictum *prodesse et delectare* klingt hier deutlich an, sowie das ästhetische Vergnügen an Literatur (*die schænen bluot*, V. 9), das hier für eine geistliche Thematik aufgerufen wird und nicht nur in einem weltlichen Roman wie dem *Partonopier und Meliur* zu konstatieren ist. Konrad stellt damit der *Silvester*-Legende ein seinem Feenroman sehr vergleichbares Programm voran.²⁷ Er fährt fort, es sei ihm gemäß gut, von *guoten liuten* zu lesen, die dem Reich Gottes gedient hätten (V. 14-17), denn an ihnen könne man lernen, dass man Gott dienen müsse (V. 18-21). Die *marter* und *tugend* der Protagonisten bessere ein *edel herze* (V. 24) und bringe diesem das Glück, dass ihm die Sünde fremd werde (V. 26f.). Die Gottfriedsche Publikumsmetapher könnte ebenfalls ein Hinweis auf das angezielte Publikum sein, das sowohl einen Liebesroman (*Tristan*) als auch Legenden lese. Aus dem Vorbild guter Menschen erwüchse den Menschen das Gute: *von guoter liute bilde / den liuten wehset allez guot* (V. 29f.). Diese Behauptung beschließt einen ersten Teil des *Silvester*-Prologs; noch weiß man nicht recht, wovon das *götliche mære* genau handelt, dies folgt nun. Der noch immer namenlose Protagonist der Geschichte sei ein Mann, der gut und heilig sei und der von Gott als Werkzeug oder Medium eingesetzt werde, durch ihn werden Wunder vollbracht:

- daz ich von einem man gesage,
 der guot und alse heilic ist
 daz der vil ûz erwelte Krist
 35 begie durch in besunder
 sô lobelichiu wunder
 daz sîn ze rehte wirt gedâht. (V. 32-37)

Das Erzählen von einem Heiligen wird hier angekündigt, der herausragende Wunder tut, er sei der Polarstern (*leitesterne*, V. 42) und ein Licht für die Christenheit (V. 43), die Gattungsmerkmale für die Legende sind hier also erfüllt. Er soll bekannt gemacht werden (wie Alexius auch): *sîn lop durluhtic werden sol / als ein lûter spiegelglas* (V. 46f.). Sein Ansehen soll hell leuchtend wie ein rei-

27 Vgl. Haug (wie Anm. 25), S. 352f., sowie Brunner (wie Anm. 16), Sp. 296f. Brinker (wie Anm. 17) weist auf die Differenz zwischen den Prologen hin (S. 170-172), die späteren Prologe zum *Alexius* und *Pantaleon* gäben den Gedanken „von der Doppelwirkung der Dichtkunst“ ganz auf (S. 170).

nes Glas werden, das ist die formulierte Absicht des Erzählers und des Erzählers.

Ganz vergleichbar setzt Konrad im *Alexius*-Prolog die Lichtmetaphorik ein, das Ansehen des dort angekündigten Protagonisten solle *durluhteclîche enbrehen* (*Alexius*, V. 10), es werde – durch die Erzählung – hell leuchtend und alles überstrahlend hervorbrechen. Der Name dieses Heiligen werde im Glanz der Ehren erscheinen (*Alexius*, V. 14f.). Dafür wendet sich der Ich-Erzähler hier um Unterstützung an den Schöpfergott, ein klarer Verstand solle ihm helfen, den *kneht* (Gottes) zu preisen (V. 1-6). Auch hier wird ein Nutzen für den Rezipienten apostrophiert, die Tugend des Heiligen halte einen jeden zur Besserung an (V. 30f.), das Leben des *sældenrîchen* mache die Menschen *sældenhaft* (V. 36f.), sein gutes und von Gott geleitetes Leben mache die Menschen gut. Denn:

*er gap in edel bîschaf
und ein sô nüttez bilde
40 daz in diu sünde wilde
wart von gotes lêre. (Alexius, V. 38-41)*

Es wird die vorbildhafte Geschichte eines keuschen jungen Mannes angekündigt, der von Todsünden frei lebe (V. 50f.), sein Leben wird als *wunder* (V. 54) aufgerufen.

Schlägt man nun den Prolog zum *Pantaleon* auf (V. 1-66), wiederholen sich die Gedanken und Formulierungen, die man in den beiden anderen Paratexten zur Kenntnis genommen hat. Doch viel deutlicher wird hier von der Vorbildfigur des Märtyrers gesprochen, das hatten die beiden anderen Texte zurückhaltender formuliert; dort wird ja auch kein Märtyrerheiliger wie Pantaleon vorgestellt.²⁸ Nützlich sei es, von Märtyrern zu hören (V. 1-5). Ihr Tod sei Vorbild für eine reine Tugend (V. 6f.), Angst und Not der Märtyrer, von denen man höre, entzünde das eigene Herz, eine gute Tat zu tun (V. 8-12). Auch hier wird die Formulierung verwendet, dass einem die *sünde wilde* werde (V. 23) durch das Vorbild dieser Heiligen.²⁹

Die drei Legenden Konrads wollen Vorbildfiguren vor Augen führen, die auf ein gutes Leben hin erzählen, die dem Rezipienten durch die Lektüre der Geschichten die Sünde entfremden sollen. Sie gelten dabei als Vorbildfiguren

28 Zur Typologie von Heiligen siehe Feistner (wie Anm. 17). *Pantaleon* ist demnach eine Märtyrerlegende, *Silvester* eine Bekennerlegende, wobei der Heilige Papst ist (dazu Feistner, S. 151-165), *Alexius* gehört auch zu den Bekennerlegenden, er ist Asket, von Feistner als urbaner Einsiedler kategorisiert (ebd., S. 185-193). Zu Askese s.a. G. Kersch und G. Krieger (Hgg.), *Askese im Mittelalter. Beiträge zu ihrer Praxis, Deutung und Wirkungsgeschichte* (*Das Mittelalter* 15, Heft 1), Berlin 2010.

29 Vgl. *Silvester*, V. 26f., und *Alexius*, V. 40.

nicht nur im geistlichen, sondern auch im weltlichen Bereich. Das Wissen von den Heiligen und ihren charakteristischen Geschichten ist in Bild und Text, auch in den volkssprachigen Texten des Mittelalters präsent, vermutlich sogar bevor wir eigene volkssprachige Legendentexte von diesen Heiligen besitzen. Ein Zeugnis der Bekanntheit des heiligen Silvester in der volkssprachigen Literatur bietet Wolfram von Eschenbach in seinem *Parzival* an prominenter Stelle; unmittelbar, nachdem Parzival die entscheidende Frage an Anfortas gestellt hat, 'Eheim, waz wirret dir?' (V. 795,29),³⁰ fährt der Text fort:

*der durch sande Silvestern einen stier
von tôde lebendec dan hiez gên
und der Lazarum bat ûf stên,
der selbe half, daz Anfortas
wart gesunt unt wol genas.* (V. 795,30-796,4)

Gott hatte Silvester geholfen, den Stier wieder lebendig zu machen, er hatte Lazarus zum Leben verholfen (Io 11,1-44, besonders 44) und nun Anfortas zu seiner Gesundung. Drei prominente, d.h. beweiskräftige Wundertaten Gottes werden anzitiert; Wolfram kann zu Beginn des 13. Jahrhunderts³¹ mit dem Silvester-Wissen und dem spektakulären Stierwunder, das am Ende der Konrad-Legende steht (vgl. V. 4547-5131), argumentieren.³²

III.

Im Gegensatz zu Kriemhild und Dietrich kannte man die heiligen Alexius, Silvester und Pantaleon in den 1270er Jahren zumindest in Basel noch nicht in eigenen volkssprachigen Texten (siehe *Alexius*, V. 24f.), das änderte Konrad mit seinen Legenden von den tugendhaften Männern Gottes. Die sprachliche Beschreibung dieser Heroen soll nun geprüft werden, um zu sehen, wie Konrad das Programm einer Vorbildhaftigkeit seiner tugendhaften Helden formt.³³

30 *Wolfram von Eschenbach, Parzival*, auf der Grundlage der Handschrift D hg. von J. Bumke (Altdeutsche Textbibliothek 119), Tübingen 2008, S. 703f.

31 Die Datierung des *Parzival* setzt Joachim Bumke in die Zeit zwischen 1200-1210 (vgl. J. Bumke, „Wolfram von Eschenbach“, in: ²*VL*, Bd. 10 [1999], Sp. 1376-1418, hier Sp. 1378).

32 Dieses Wissen über Silvesters Demonstration der göttlichen Macht kann aus der Version der *Kaiserchronik* oder aus lateinischer oder mündlicher Überlieferung resultieren.

33 Dabei lege ich den Akzent deutlich auf die sprachliche Charakterisierung. Auf die gerade zu *Alexius* dichtere Forschungsliteratur der letzten Jahre greife ich nur ausschnitthaft zu, da sie andere Ziele verfolgt; dazu s.u.

Alexius wird als Geschenk Gottes in den Text eingeführt (*Alexius*, V. 118-122), er wird von den Eltern regelrecht von Gott erbeten, zu Beginn des Textes ist der Protagonist noch nicht anwesend;³⁴ mit seinem Namen (V. 122) erhält er im Text unmittelbar die Zuschreibung einer wahren Liebe zu Gott und die Auszeichnung der Vollkommenheit durch Gott: Er war ein *sælic jungelinc* (V. 128), er wird als *edel* und *klære* beschrieben (V. 130), seine geistigen Fähigkeiten sind ausgesprochen hoch (V. 133-135), jede *schande*, jedes unrechtmäßige Tun war ihm fremd (V. 145), keine Wohlgeartetheit, die man auf Erden besitzen konnte, fehlte ihm (V. 148f.). Dazu kommt diese brennende Liebe zu Gott:³⁵ *sîn herze sam ein heizer kol / in der gotes minne bran* (V. 150f.).

Tugent, *sælde* und *gotes minne* sind die Zuschreibungen an Alexius, der sich nun im Folgenden als Asket zeigt: als keuscher junger Mann verfällt er nicht der Verführung durch seine so anmutige und schöne junge Braut in der Hochzeitsnacht (V. 196-241), er entflieht ihr unberührt und sündenlos (V. 240f.), seinen Eltern und allem Besitz, um sich freiwillig vor einer Kirche in Edessa, in abgetragenen Kleidern (V. 282) den ganzen Tag mit Gebeten zu quälen (V. 278). Mangel (*breste*, V. 290) ist sein Charakteristikum, er verzichtet auf Essen und aufwändige Kleider. Er ist Bettler und verliert dadurch in kurzer Zeit sein gepflegtes, vertrautes Aussehen, die ihn suchenden Diener des Vaters können ihn schon nicht mehr wiedererkennen. Alexius lebt im Dienst für Gott (V. 405, V. 413), er ist ein unbefleckter *gotes kneht* (V. 417), der sich und seinen Körper quält, zehn Jahre lang lebt er in dieser *marter* (V. 430). Er wird bereits hier vom Text als *heilic* benannt (V. 459). Einer Verehrung auf Erden durch die Menschen entflieht er, um sich als heiliger und guter Mensch (V. 644) einer noch größeren Qual auszusetzen, im Winkel des elterlichen Hauses (V. 626, V. 646) weitere 17 Jahre unerkannt zu sein: *sîn heilic lip ranc unde vaht / mit marterlichen dingen ie* (V. 650f.). Der Asket Alexius lebt nicht in einer von Genüssen ohnehin freien Wüste, sondern inmitten von Reichtum und Verwandtschaft, der er sich verwehrt durch Kasteiung seines Körpers (V. 667), welcher nur noch aus Haut und Knochen bestand (V. 670f.). Den Körper hat Alexius damit überwunden, als *gotes degen* wird er nun bezeichnet (V. 674), als Mann Gottes, der der Außenwelt (dazu gehört auch sein eigener Körper) durch Entbehrung begegnet. Wie Christus wird er verspottet, geschlagen und bespuckt, beschimpft und

34 Peter Strohschneider spricht vom „Gnadengeschenk Gottes“ (P. Strohschneider, „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‘Alexius’“, in: G. Melville und H. Vorländer [Hgg.], *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln/Weimar/Wien, S. 109-147, hier S. 130).

35 Vgl. auch *Pantaleon: sîn herze in gotes minne bran* (V. 162), noch bevor er getaufter Christ ist.

nicht erkannt (V. 694-705, V. 715), er ist dadurch ein *gotes kempfe* (V. 706), ein Gotteskämpfer, und ein *gotes ritter* (V. 714) geworden; diese Zuschreibungen wiederholt der Text im letzten Abschnitt.³⁶ Alexius spricht kein einziges Wort mehr, er offenbart sein Leben nur noch in einem Brief und stirbt.³⁷ Als das Tuch des Lebens, das seinen Körper bedeckt, gehoben wird, offenbart sich ein engelsgleicher Anblick, *durluhtec als ein glasevaz* (V. 950), *blüejend als ein rōse vrisch* (V. 953), eine Lichtgestalt.

Pantaleon und Silvester haben andere Gegner als ihren eigenen Körper: das Heidentum, in Gestalt zweier mächtiger Kaiserfiguren, Maximian und Konstantin. Pantaleon wird in seiner Jugend zum Arzt ausgebildet, Vorbild ist Christus, der oberste Arzt (*Pantaleon*, V. 222), der Blinde und Lahme heilen kann. Pantaleon ist ein Kämpfer Gottes³⁸ und Märtyrer (*marterære*, V. 1323, V. 2117), er ist *stæte* (V. 374) und *getriuwe* (V. 957), seine Duldsamkeit im Martyrium wird hervorgehoben,³⁹ wiederholt wird seine Klugheit genannt (*wīse*, V. 459, 576, 740, 930, 1035), Gott hatte ihn (als Kämpfer) auserwählt (V. 514, 726, 1614). Pantaleon wird in seinem Martyrium sogar zweimal als *helt* aufgerufen (V. 1613, V. 1855); er tut Wunder durch Gott (*der gotes wunderære*, V. 618).

IV.

Der *zorn* trennt Helden von Heiligen, deren Feinde oftmals zornig sind,⁴⁰ diese selbst jedoch zumindest bei Konrad von Würzburg nie. Die *staete* verbindet beide, ebenso die Sprache der Dichter, die Helden und Heilige als *degen*, *ritter* und *kempfe* in der Literatur beschreibt, welche Heilige als vorbildliche Helden ge-

36 *gotes kneht*, V. 820; *den gotes kempfen reine*, V. 834.

37 Dazu vgl. besonders Strohschneider, der diese „Auto(hagio)graphie“ als Textheiligung deutet (Strohschneider [wie Anm. 34], S. 140f.); zu diesem metalegendarischen Erzählen auch ders., „Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* N. F. 60 (2010), S. 143-163, bes. S. 157; siehe auch M. Egidi, „Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende“, in: P. Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, Berlin/New York 2009, S. 607-657.

38 Er wird als *gotes kempfe* bezeichnet (V. 944, 1180, 1994); kämpfen (*veheten*, *strīten den kampf*) ist eine wiederholt benutzte Zuschreibung: *er vaht mit næten unde streit / der heiden ungelouben an* (V. 36f., vgl. V. 1709f., V. 1857). Als *gotes degen* wird er ebenfalls bezeichnet (V. 1475).

39 *Pantaleôn truoc über lût / die marter mit gedultekeit* (V. 1210f.).

40 *zorn*, *nīt* und *haz* sind wiederholte Zuschreibungen für den Kaiser Maximian und die gegnerischen Ärzte im *Pantaleon* (V. 804, 825, 1170, 1297, 1351, 1401, 1507 u.ö.); Maximian ist bis zum Schluss zornig, er wird sogar *erzürnet alse ein tobic hunt* gezeichnet (V. 905 und ähnlich V. 1493).

staltet. Das programmatisch Vorbildhafte scheint die Differenz auszumachen. Heilige werden in den Paratexten Konrads dezidiert als Vorbilder für den Leser geformt und gepriesen, bevor sie sich als Helden handelnd erweisen; an diesen Helden soll man sich ein Beispiel nehmen. Bei den Helden der weltlichen Literatur – und hier müsste auf Tristan und Parzival oder auch die Artusritter ausgeweitet werden – ist auf Seiten der Rezipienten eher die „admirative und sympathetische Identifikation von Bedeutung“, wie Katalin Horn im Rückblick auf Hans Robert Jauss formuliert.⁴¹ Die Bewunderung des Publikums kann aus dominanter Klugheit, Listigkeit oder aus dem überwältigenden, regelhaften Erfolg des Protagonisten resultieren, aus Leistungen und Qualitäten, die exceptionell vorhanden sind. Die Qualitäten eines Helden und seine Bewertungen sind abhängig von gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten. Heldenbilder wandeln sich.⁴² Aber: Helden lassen sich im zeitlichen Danach erkennen oder anhand des kulturellen Gedächtnisses bestimmen, in das auch Helden eingehen.

41 K. Horn, „Held, Heldin“, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6 (1990), Sp. 721-745, hier Sp. 722. Außerdem müsste man weiter differenzieren, wenn man einen Helden definiert, Typologien beschreiben den klugen, aber auch den unscheinbaren Helden, den Befreier oder Wohltäter etc. (siehe dazu ebenfalls Horn, Sp. 723).

42 Siehe die differenzierende Betrachtung der Zuschreibung bei A. Krass und Th. Frank, „Sündenbock und Opferlamm – der Märtyrer in kulturwissenschaftlicher Sicht“, in: dies. (Hgg.), *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums* (Fischer 18019), Frankfurt a.M. 2008, S. 7-21.

