

**Alain Boureau, La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298). Préface de Jacques Le Goff. Paris: Les Éditions du Cerf 1984. Brosch. 283 S.**

**Die "Elsässische Legenda Aurea". Bd. I: Das Normalcorpus, Hg. von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp (Texte und Textgeschichte 3), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1980. Geb. 826 S.**

**Die Elsässische "Legenda Aurea". Bd. II: Das Sondergut. Hg. von Konrad Kunze (Text und Textgeschichte 10), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1983. Geb. 400 S.**

**Fridolin - der heilige Mann zwischen Alpen und Rhein. Ein deutsches Fridolinsleben, gedruckt in Basel um 1480. Hg. von Wolfgang Irtenkauf. Übersetzung des spätmittelhochdeutschen Textes von Volker Schupp. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1983. Geb. 152 S.**

**Albert Gier, Der Sünder als Beispiel. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende (Bonner Romanistische Arbeiten 1), Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1977. Brosch. 373 S.**

**Dietz-Rüdiger Moser, Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament (Supplement-Serie zu Fabula B 4), Berlin, New York: Walter de Gruyter 1977. Geb. 157 S.**

**Werner Williams-Krapp, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986. Geb. 520 S.**

Heiligenleben. Forschungsbericht zur Legendenforschung

In der Reihe "Texte und Textgeschichte" (TTG), dem Publikationsorgan der Würzburger Forschergruppe "Prosa des deutschen Mittelalters", erschienen bislang drei Bände, die deutschsprachigen Legendaren des späten Mittelalters gewidmet sind: zwei Bände der Ausgabe der "Elsässischen Legenda Aurea" (der dritte, ein Registerband, ist angekündigt) und die überlieferungsgeschichtliche Studie von Werner Williams-Krapp über die deutschen und mittelniederländischen Legendare.

Vergeblich fahndet man in Felix Karlingers Bändchen "Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse" [\[1\]](#) nach einer Erwähnung der neueren altgermanistischen Legendarforschung, die mit Konrad Kunzes "Studien zur Legende der hl. Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet" aus dem Jahr 1969 ihren Anfang nahm und in dem großen Werk von Williams-Krapp ihren bisherigen Höhepunkt erreicht hat.

Dieser Befund illustriert einmal mehr die Zerfaserung der wissenschaftlichen Diskussion über den Gegenstand "Legende" - eine Auseinandersetzung, an der zwar zahlreiche Disziplinen beteiligt sind, die aber nur in Ausnahmefällen zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit führt. Dies liegt wohl auch daran, daß der Begriff "Legende" keineswegs einheitlich gebraucht wird, sondern ein Bündel teilweise recht unterschiedlicher Texte bezeichnet, die von der Spätantike bis zur Gegenwart entstanden sind. Daß man an den bislang vorliegenden Definitionsversuchen nicht recht froh wird [\[2\]](#), hat seinen Hauptgrund, wie ich glaube, darin, daß nach einem unabänderlichen "Wesen" der Legende gesucht wird, obwohl es ein solches nicht geben kann.

Vorzustellen ist hier zunächst - anhand der eingangs genannten TTG-Bände - ein Forschungsansatz, der sich aus dem neueren germanistischen Paradigma der "Überlieferungsgeschichte" entwickelt hat. Ergänzend herangezogen werden einige Monographien, die weitere Ansätze und Desiderate der neueren Legendenforschung zu beleuchten vermögen. Wenn denn die Legendenforschung, arbeitsteilig wie die moderne Wissenschaft nun einmal ist, höchst parzelliert erfolgen muß, so sollte doch gelegentlich nicht

vergessen werden, den Ertrag der Bemühungen von Germanisten, (Kirchen-)Historikern, Volkskundlern und den anderen beteiligten Disziplinen zusammenfassend in den Blick zu nehmen. Daß eine solche Zusammenschau recht subjektiv gerät, ist unvermeidlich.

Legenden sind Erzählungen, sie sind narrativ organisiert. Eine strukturalistische Analyse der Erzählkonzeptionen bietet die Arbeit von Alain Boureau über das "système narratif" der "Legenda aurea" (LA) des Jacobus de Voragine. Mit der Behandlung dieses Buches kann zugleich auf inhaltliche Aspekte der lateinischen Vorlage der "Elsässischen Legenda aurea" (ELA) eingegangen werden.

Legenden haben eine Textgeschichte; "die" Legende eines Heiligen ist in der Regel die als Ausprägung eines einzigen "Stoffes" behandelte Abfolge unterschiedlicher Versionen und Redaktionen. Das Problem der "Redaktionsgeschichte" läßt sich anhand der romanistischen Dissertation von Albert Gier über die Theophiluslegende zur Sprache bringen.

Legenden haben eine Leser- und Wirkungsgeschichte, insbesondere stehen sie mit sogenannten "Volkserzählungen" in enger Verbindung. Ausgehend von dem vermuteten Zusammenhang der Waldbruder-Legende des Legendars "Der Heiligen Leben" (HL) mit dem Tannhäuserlied fragte Dietz-Rüdiger Moser nach der katechetischen "Intentionalität" von Legenden und sogenannter "Volksdichtung".

Legendenüberlieferung und regionaler Heiligenkult hängen in mancherlei Hinsicht zusammen. Anhand der Faksimileausgabe der um 1480 in Basel gedruckten deutschen Fridolinslegende soll abschließend die Frage erörtert werden, inwieweit Heiligenverehrung ein Medium von "Regionalismus" sein konnte.

## I

Die Arbeit von Williams-Krapp [3], eine Würzburger Habilitationsschrift, ist dem sogenannten "überlieferungsgeschichtlichen Ansatz" verpflichtet, der nach dem Gebrauch von Texten "im Wechselverhältnis von Verfassern, Schreibern (Druckern), Redaktoren und Publikum" fragt (S.4) [4]. Es geht um die Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte der drei Hauptvertreter des spätmittelalterlichen volkssprachlichen Prosalegendars im deutschen und niederländischen Sprachraum: um die "Südmittelniederländische Legenda aurea" (SLA), um die "Elsässische Legenda aurea" (ELA) und um das Legendar "Der Heiligen Leben" (HL). Vorangestellt ist als erster Teil eine Übersicht über volkssprachliche Legendartypen [5]. Die handbuchartig kurz vorgestellten Legendare lassen sich in Sammlungen "per circulum anni", die nach dem Festkalender geordnet sind, und in solche, die nach Heiligentypen (Apostelbücher, Legendare weiblicher Heiligen, Legendare von Regional- und Lokalheiligen) zusammengestellt sind, gliedern.

Der zweite und Hauptteil über die drei in der Handschriftenüberlieferung dominierenden Legendare gibt Kurzbeschreibungen aller Handschriften und beschreibt den Corpusbestand, die Entwicklung und die Benutzung des jeweiligen Legendars. Der dritte Teil enthält eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Im Anhang stehen ein "Verzeichnis deutscher und niederländischer Hagiographie", die Bibliographie, das Verzeichnis der Handschriften (zugleich Register der Erwähnungen) sowie das Personen-, Orts- und Sachregister.

Der heuristische Ertrag des Bandes ist überwältigend. Das hagiographische Verzeichnis im Anhang auf den Seiten 379 bis 472 ist ein veritabler Grundstock für eine "Bibliotheca Hagiographia Germanica", wie sie von Konrad Kunze gefordert wurde. Wer eine deutschsprachige Heiligenlegende des Spätmittelalters sucht, ist gut beraten, den "Williams-Krapp" zur Hand zu nehmen. Um ein Beispiel herauszugreifen: Karl der Große (S. 425). In dem alphabetisch nach Heiligennamen bzw. Festen geordneten Verzeichnis erfährt man zunächst, in welchen deutschsprachigen Legendaren sich eine Legende des heiliggesprochenen Kaisers vorfindet: im HL und in der sogenannten Redaktion des HL. Aufgeführt werden ferner drei Einzellegenden jeweils mit Incipit, handschriftlicher Überlieferung, Ausgabe und Literatur. Den Eintrag schließt ein Verweis auf die allgemeine Literatur, hier: auf das Verfasserlexikon in der Neuauflage, sowie die Auflistung der Stellen der Arbeit, in denen eine Karlslegende erwähnt wird. Das bedeutet nichts

anderes, als daß nun der Inhalt aller deutschsprachigen Legendare sowie aller Handschriften der drei großen Legendare erschöpfend erschlossen ist. Das Register erfaßt nicht weniger als 3707 Legendaren in ca. 700 Handschriften.

Etwas mißlich ist, daß oft auf Artikel des neuen Verfasserlexikons verwiesen wird, die noch nicht vorliegen. Nimmt man hinzu, daß die meisten hagiographischen Artikel des Verfasserlexikons von Williams-Krapp geschrieben wurden, so kann man die gewaltige Arbeitsleistung des Verfassers nur bewundern. Man darf wohl vermuten, daß es nur wenige Legendarhandschriften gibt, die Williams-Krapp verborgen geblieben sind [6].

Von den drei Hauptlegendaren am besten erschlossen ist die ELA, von deren Ausgabe bislang die zwei Textbände vorliegen (Bd. 3, der Register und Indices umfassen wird, ist im Druck). Bd. 1, herausgegeben von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp, enthält den Text des Normalcorpus [7]. Die ELA ist eine Vollübersetzung der vor 1267 entstandenen lateinischen "Legenda aurea" des Jacobus de Voragine. Die ELA entstand in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Straßburg und ist in 36 Handschriften überliefert, von denen allerdings nur zwei aus dem 14. Jahrhundert stammen. Einer dieser beiden Textzeugen, der 1362 abgeschlossene illustrierte Prachtcodex München Cgm 6, ist die Leithandschrift der Ausgabe des Normalcorpus, d.h. des Legendenbestands (190 Nummern [8]), wie er in Cgm 6 vorliegt. Die Ausgabe ist das Muster einer überlieferungsgeschichtlich orientierten Edition [9]. Sie stellt den Text von Cgm 6 als Repräsentant des "Vulgatertextes" vor, d.h. der Textform, in der die ELA allgemein gelesen wurde (S. LIX). Als Begleithandschriften wurden einige jüngere Codices herangezogen, um die Schreibversehen und die individuellen Lesarten der Leithandschrift abheben zu können.

Der zweite Band der Ausgabe, herausgegeben von Konrad Kunze, erfaßt das sogenannte "Sondergut" [10]. Hier tritt das Besondere einer überlieferungsgeschichtlich orientierten Edition deutlicher als in Bd. 1 hervor. Anliegen einer solchen Ausgabe ist es, "Werke spätmittelalterlicher Gebrauchsliteratur auch in den Veränderungen darzubieten, die sie im Kommunikationsprozeß zwischen Autor, Redaktoren, Schreibern und Publikum erfuhren" (S. XI). Als "Sondergut" werden in Bd. 2 "die 51 Texte ediert, welche während des Überlieferungsprozesses dem Normalcorpus neu an- bzw. eingefügt oder in diesem ausgewechselt wurden" (S. XIII) [11]. Die einzelnen Etappen, Motive und Typen des Sondergutzuwachses werden detailliert dargestellt. Eine Redaktorin ist namentlich bekannt: die seit etwa 1450 in dem badischen Zisterzienserkloster Lichtenthal tätige Schreibmeisterin Schwester Regula (gest. 1478), die jeden Text, der ihr zur Abschrift unter die Hände geriet, kritisch bearbeitete (Bd. 1, S. LVI-LVIII; Bd. 2, S. XXIII-XXXII) [12]. Für das von ihr beigesteuerte Sondergut (Nr. 21-30) hat sie mindestens 15 Quellen benutzt (S. XXVI). Sie funktionierte, so Williams-Krapp, Legendare zu "hagiographischen Erbauungsbüchern für ihre Mitschwestern" um (S. 364). Hervorzuheben ist ihr Legendar "Buch der hl. Mägde und Frauen", ein Tugendspiegel für Klosterfrauen am Beispiel 57 heiliger Frauen. Regulas Arbeit an den Texten gehört zu den "beredtesten Beispielen einer durch den Reformgeist des 15. Jh. angeregten nicht nur literarischen, sondern auch didaktischen Betätigung" (Williams-Krapp S. 365).

Während die ELA im Südwesten, am Oberrhein und im Schweizer Raum, dominierte, war die "Südmittelniederländische Legenda aurea" vor allem im Nordwesten verbreitet. 108 Handschriften und 13 Drucke überliefern die 1358 abgeschlossene Übersetzung eines Anonymus, bekannt als "Bijbelvertaler van 1360". Sein Engagement für die Vermittlung lateinischer Standardwerke in die Volkssprache ist Ausdruck eines religiösen Neuerungswillens in einer von ihm pessimistisch wahrgenommenen Zeit (Williams-Krapp S. 55). Die handschriftliche Überlieferung der SLA, die zu den am stärksten überlieferten niederländischen Texten aus dem Spätmittelalter gehört, konzentriert sich auf den monastischen Bereich und wird vor allem von der Erneuerungsbewegung der Devotio moderna getragen (S. 155). Über die Windesheimer Kongregation und die Fraterherren gelangte das Legendar nach Westfalen und ins Rheinland (S. 156). Eine im frühen 15. Jahrhundert entstandene zweite Übersetzung, die "Nordmittelniederländische Legenda aurea", die von Williams-Krapp ebenfalls mit Überlieferung (15 Handschriften) und Corpusbestand vorgestellt wird, wurde als "populäre" Konkurrenzübersetzung konzipiert, konnte sich aber nicht durchsetzen.

Das mit 198 Handschriften, 33 oberdeutschen und 8 niederdeutschen Drucken verbreitungs- und wirkungsmäßig bedeutsamste volkssprachige Legendar war jedoch "Der Heiligen Leben". Nach den

überzeugenden Darlegungen von Williams-Krapp "dürfte das HL in der Zeit zwischen 1396 (Reform des Nürnberger Dominikanerklosters) und etwa 1410 (paläographische Datierung der frühesten Hss.) von einem Nürnberger Dominikaner im Rahmen der Reform für die Frauen seines Ordens verfaßt worden sein"(S. 300). Das HL wurde fast ausschließlich in zwei Bänden, Sommerteil und Winterteil, tradiert. Vom Sommerteil existieren 46 weitgehend vollständige Handschriften, vom Winterteil nur 32 [\[13\]](#) .

Die Darstellung von Williams-Krapp ist die grundlegende Aufarbeitung des HL, sowohl was die handschriftliche Überlieferung als auch was die Quellen betrifft, die für jede der 125 Legenden des Corpusbestandes - soweit möglich - nachgewiesen werden (S. 269-292). Die Handschriftenbeschreibungen sind äußerst knapp gehalten, enthalten jedoch oft wichtige neue Hinweise zu Inhalt und Provenienz der Codices. Besonders hingewiesen sei auf die Ausführungen über das HL als "Bestseller" des Frühdrucks (S. 304-314): "Einundvierzig mal wird das Legendar innerhalb von 50 Jahren, zwischen 1471 und 1521 aufgelegt" (S. 305). Die Drucker ergänzten das Corpus um weitere Legenden, vor allem im Blick auf regionale Käuferschichten. Bereits der Veranstalter der "Editio princeps", Günther Zainer in Augsburg, erweiterte seine Vorlage, eine Handschrift, die zu einer Handschriftengruppe Augsburger Provenienz gehörte [\[14\]](#) , um drei Legenden im schwäbischen Raum besonders verehrter Heiliger: Wolfgang, Pirmin und Simpert. Bemerkenswert sind die überdurchschnittlich hohen Auflagen: 1502 setzte Grüninger in Straßburg für seine Erstaufgabe 1000 Exemplare an (S. 305) - und dies obwohl es sich angesichts der über 250 Holzschnitte um ein aufwendiges und daher auch relativ teures Produkt gehandelt haben muß.

Bereits kurz nach der Fertigstellung des HL kam es wohl im Nürnberger Raum zu einer umfangreichen Bearbeitung in drei Bänden, der sogenannten "Redaktion des HL" (S. 332), die in zehn Handschriften und zwei Fragmenten vorliegt. Williams-Krapp vermutet, daß sie für den Gebrauch beim klösterlichen Stundengebet geschaffen wurde.

Neben der umfassenden Erweiterung des Wissens über die Überlieferung und Zusammensetzung der am weitesten verbreiteten Legendare verdankt die Forschung Williams-Krapp jedoch auch einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu einer Literaturgeschichte des geistlichen Schrifttums im Spätmittelalter. Seine Ergebnisse sind denn auch schon Handbuchwissen geworden [\[15\]](#) . Wichtig ist vor allem der präzise zusammenfassende Abschnitt: "Verbreitungsfaktoren, Gebrauchssituation und ihre Konsequenzen für die Textgeschichte" (S. 356-370).

Das bedeutsamste Ergebnis der Studien ist die Feststellung, daß die Klosterreformen des 15. Jahrhunderts die "Voraussetzung für eine ausgedehnte Verbreitung volkssprachlicher Legendare darstellt"(S. 362) [\[16\]](#) . Dieser Vorgang kam auch den zunehmend alphabetisierten Laien zugute, denen durch die ordensgeschichtlichen Entwicklungen ein vielfältiges Angebot erbaulicher Lektüre ermöglicht wurde.

Die überregionale Verbreitung der drei Hauptlegendare ist vor allem auf die Bemühungen reformstrenger, observanter Kräfte innerhalb der Orden zurückzuführen. Entscheidend bei der Vermittlung von Handschriften waren die bei der Reform geknüpften Kontakte zu anderen Klöster. Dabei standen sich reformierte Klöster verschiedener Orden wesentlich näher als reformierte und nicht-reformierte Klöster desselben Ordens (S. 359). Die Aufteilung Süddeutschlands auf die ELA und das HL läßt sich wohl durch den Umstand erklären, daß die Ordensreform der Dominikanerinnenklöster im Südwesten und Rheinfränkischen von Schönsteinbach und Unterlinden (beide im Elsaß) ausging, im schwäbischen, ostfränkischen, bairischen und österreichischen Raum aber vom Katharinenkloster in Nürnberg (S. 358). Neben den Dominikanerinnen war vor allem die Benediktiner-Reform in den Reformkongregationen von Melk, Kastl und Bursfelde wirksam (S. 360).

Nachdrücklich betont Williams-Krapp, daß die Rezeption von Hagiographie unter Laien beinahe ausschließlich über die Legendare und ihre Exzerpte "mit ihren abgeleiteten, unkommentierten, zumeist auch völlig enthistorisierten und entretorisierten Legendenfassungen, wie sie das HL am ausgeprägtesten vertritt", erfolgte (S. 367). Die Redaktion der Texte geht ausschließlich auf die Geistlichkeit zurück; "Laienversionen" sind nicht greifbar.

Bereits im 15. Jahrhundert entwickelte sich eine laikale Legendenkritik, die "die Gattung nicht an ihrer theologisch-erbaulichen Aussage mißt, sondern das empirisch Tatsächliche zum Entscheidenden

Kriterium für die Textwahrheit erhebt" (S. 371). Die protestantische Legendenkritik wurde von Luthers "Lügend von St. Johanne Chrysostomo", einer mit spöttischen Glossen versehenen Ausgabe der HL-Legende, begründet. Stand hier noch die Auseinandersetzung mit den impliziten theologischen Normen im Vordergrund, so beschränkte sich die spätere Legendenpolemik auf eine wohlfeile Verspottung von Fabulösem (S. 373).

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß der entscheidende Vorteil des überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes darin besteht, daß über die Untersuchung breitüberlieferter Texte gesicherte Aussagen zur Wirkung und zu den Verbreitungswegen geistlichen Schrifttums möglich werden, die sich einem traditionellen frömmigkeitsgeschichtlichen Zugriff entziehen. Kurzum: das skizzierte germanistische Untersuchungsfeld und die vor allem in der Arbeit von Williams-Krapp faßbaren überzeugenden Ergebnisse verdienen alle Aufmerksamkeit seitens der kirchengeschichtlichen Forschung.

## II

Um eine strukturalistische Analyse der Erzählweise der "Legenda aurea" des Jacobus de Voragine geht es der Arbeit von Alain Boureau [\[17\]](#). Auch wenn man der Ansicht sein mag, daß für die Aufklärung der narrativen Organisation dieses mittelalterlichen "Bestsellers" nicht unbedingt das strukturalistische Instrumentarium von Claude Bremond (in der Nachfolge des russischen Märchenforschers Vladimir Propp [\[18\]](#)) das beste Mittel darstellt, findet man in Boureaus Buch eine Fülle nützlicher Beobachtungen.

Der erste Teil (Le cadre narratif) enthält zunächst allgemeine Angaben über die Zusammensetzung des in der LA enthaltenen Heiligen-Ensembles, insbesondere eine Statistik der Heiligen nach ihrer Lebenszeit. Da es sich um eine Enzyklopädie der Heiligengeschichte und der Theologie handelt (S. 32), gilt ein weiterer Abschnitt den zahlreichen didaktisch orientierten Kommentaren und theologischen Exkursen des Jacobus, also der wechselseitigen Durchdringung von Erzählung und theologischer Lehre im Medium der LA ("une réelle fusion du narratif et du dogmatique", S. 65). Dieser Aspekt wird von Boureau später noch einmal am Beispiel der Verschränkung von Erzählung und exegetischer Textauslegung in der Eustachius-Legende aufgegriffen (S. 242). Anzumerken ist, daß die Frage, welchen Niederschlag theologische Konzeptionen in Legendentexten gefunden haben, zu den Desideraten der Forschung gehört. Ein Grund dafür liegt wohl darin, daß eine moderne Lektüre von Heiligenlegenden sich eher von der bunten Fülle der Wunderberichte gefangennehmen läßt und langatmig wirkende Passagen über Glaubensinhalte gern überspringt.

Findet man in der LA wiederholt das Lob der Schriftlichkeit (S. 65-73), so kann es auch nicht verwundern, daß die Legendentexte in der Art gelehrter Abhandlungen mit beglaubigenden Zitaten und kritischen Bemerkungen des Kompilators versehen sind (S. 75-108). Aufschlußreich für die Behandlung der Quellen durch Jacobus ist die Feststellung, daß 71 von 153 Legenden auf einer einzigen Vorlage fußen und daß in 37 Legenden eine solche Vorlage nur durch Glossen oder angehängte Mirakel ergänzt wurde (S. 87).

Der zweite Teil gilt den Bausteinen des Erzählens (Les éléments du récit). Hier ist der strukturalistische Ansatz mit einer Klassifikation der in den Legenden erscheinenden elementaren Handlungstypen (processus) und Erzählrollen am konsequentesten durchgeführt. Die Handlungstypen werden in Verdienste, Sünden, Wunder und Erscheinungen gegliedert. Die Verdienste wiederum werden unterschieden nach einmaligen und entscheidenden sowie nach dauernden. Zu den entscheidenden Verdiensten gehört vor allem das Martyrium, wobei Boureau dem Leser ein differenziertes System der Folterungstypen nicht erspart. Wichtig ist der Hinweis auf Heiligen-Gruppen (S. 126-133). Ein Teilaspekt davon ist die Heiligen-Familie. Wiederholt stellt man fest, daß Heilige genealogisch mit anderen Heiligen vernetzt werden. Als Beispiel sei nur die Servatius-Legende der ELA angeführt. Die Legende beginnt mit einer Genealogie des Heiligen, der als Neffe des heiligen Johannes des Täufers angesprochen wird (ELA Bd. 1, S. 348). Eine zusammenfassende Untersuchung dieser Praxis der genealogischen Ansippung steht noch aus [\[19\]](#).

Im Abschnitt über die Erzählrollen nimmt Boureau eine Einteilung nach Bekenner (Märtyrer), Verteidigern des Glaubens und Predigern vor (S. 182), die zugleich einer von Jacobus vertretenen Hierarchie entsprechen soll. Der dritte Teil (La rhétorique du récit) charakterisiert die LA unter anderem als "un récit tabulaire", als listenartige Häufung einzelner "Anekdoten", die den zeittypischen "Summen" vergleichbar ist. Exemplarisch wird die Dominikus-Legende der LA analysiert.

Auch wenn die Gliederung der Arbeit von Boureau im einzelnen nicht überzeugt, so ist das Buch doch als Gesamtüberblick nicht ohne Verdienste [20]. Die LA wird einmal nicht als Motiv- oder Quellenreservoir herangezogen, sondern als Gesamtwerk und unter dem Aspekt der erzählerischen Organisation des Textes gewürdigt. Zu wünschen wäre, daß die Formen des Erzählens in lateinischen und deutschen Legendentexten mit den Methoden der literaturwissenschaftlichen Erzählforschung [21] aufgearbeitet würden. Nicht zuletzt der Befund, daß sich eine kurze Reichschronik in der Pelagius-Legende der LA versteckt, und daß umgekehrt Legendentexte in historiographische Werke aufgenommen wurden [22], läßt es sinnvoll erscheinen, in einer solchen Studie historiographisches und legendarisches Erzählen vergleichend zu betrachten.

### III

Mit der Bearbeitungsgeschichte der Theophiluslegende befaßt sich intensiv die romanistische Dissertation von Albert Gier "Der Sünder als Beispiel" [23]. Nach allgemeinen Ausführungen "Die Legende als literarische Gattung" (S. 10-34) kommt Gier auf die griechischen und lateinischen Prosafassungen (Kapitel 2), auf die Gruppe der längeren Fassungen (Kap. 3), auf Kurzfassungen und Erwähnungen der Legende in Gebeten und in der geistlichen Lyrik (Kap. 4) zu sprechen. Hervorgehoben sei Kapitel 5 über die Beziehungen der Theophiluslegende zu verwandten Teufelsbündner-Legenden. Wichtig ist das Ergebnis, daß Kontaminationen zwischen den einzelnen Legenden eines thematischen Bereichs bzw. "Feldes" recht häufig waren (S. 331). Eine Darstellung der Motiventwicklung muß daher immer das ganze Feld im Auge haben. Abschließend (Kap. 6) würdigt Gier die Theophilus-Legende als Exempel für die Möglichkeit der Vergebung selbst schwerster Sünden (S. 335) sowie als Marienmirakel [24].

Der von Gier ausgebreitete Befund, daß die Theophilus-Legende als Exempel vielfältig und in unterschiedlichen Kontexten mit je eigener Bedeutung eingesetzt wurde, legt den Schluß nahe, daß "essentialistische" Festlegungen des "Wesens" der Gattung Legende in die Irre gehen. Eine Legende ist vielmehr als vernetztes Bündel von Fassungen zu verstehen [25], wobei die Bedeutungen, Gebrauchszusammenhänge und Motivensembles der einzelnen Fassungen sich zwar überlappen, doch nicht notwendigerweise so, daß sich eine "eigentliche" Bedeutung (etwa im Sinne der vom Autor intendierten) ständig durchhielte. Identitätskriterium für eine Legende ist das "Zurechnungsobjekt" der Legende, dem sie ein "Leben" zurechnet - im Fall der Theophilus-Legende ist das Zurechnungsobjekt natürlich Theophilus. Eine Legendenfassung kann einer anderen Legende aus dem gleichen Feld nach Gebrauch und Motiven sehr viel näher stehen als einer anderen Fassung der "gleichen" Legende.

Gier bezeichnet die von ihm untersuchten gedanklichen und/oder handlungsmäßigen Einheiten als "Elemente". Ihre Bestimmung ist auf die Redaktionsgeschichte des Textes bezogen: "Ein Element endet da, wo zwei bisher übereinstimmende Texte auseinandergehen" (S. 55). Gier konstatiert nun: "Die Zahl der Elemente, die in jedem Text realisiert sein müssen, der den Anspruch erhebt, die Theophiluslegende zu erzählen, ist erstaunlich gering" (S. 73). Dies gilt natürlich auch für die sonst als "Motive" bezeichneten Erzähleinheiten.

Die Darstellung der Redaktionsgeschichte einzelner Legenden kann als ein Schwerpunkt der Forschung gelten. Beispielsweise dokumentierte ein interdisziplinäres Projekt in zwei Bänden die Wandlungen der Pelagia-Legende(n) in Orient und Okzident [26]. Wie aber ist es um die Terminologie bestellt, mit der die im Lauf der Textgeschichte eintretenden Veränderungen beschrieben werden? Alois Selzer spricht von Gesetzen bzw. Tendenzen der Legendenbildung. Man schreite vom allgemeinen zum besonderen fort: "man veranschaulicht, individualisiert, motiviert, charakterisiert, detailliert, porträtiert den Heiligen je nach den Anschauungen und Bedürfnissen der Zeit". Dies sei auch im Hinblick auf die Häufung von Motiven und Wundern so: "man überträgt, häuft, erhebt, heroisiert, idealisiert, typisiert, schematisiert"

[27] . Selzer formuliert auch die allgemeine Frage "nach der Art und Weise, wie die Legende an historische Tatsachen anknüpft und sie nach psychologischen und soziologischen Gesetzen verarbeitet" [28] .

Trotz mancher Schwächen ist der Arbeit von Gier zugutezuhalten, daß sie zumindest versucht hat, die Beschreibung für die in der Textgeschichte von Legenden auftretenden Änderungen auf methodische Grundlagen zu stellen. Der Forderung Giers nach einer "Darstellung der Gestaltungstechnik vorgegebener Erzählstoffe im Mittelalter" (S. 197) ist voll zuzustimmen. Die Legendenforschung wäre gut beraten, wenn sie das Anhäufen von Material zur Redaktionsgeschichte von Einzellegenden für eine Weile unterbräche, um über Terminologie und Methode redaktionsgeschichtlicher Forschung zu reflektieren. Es handelt sich dabei jedoch nicht nur um ein Desiderat der Legendenforschung - einzubeziehen wären die Literaturwissenschaft und die volkskundliche Erzählforschung bzw. die Forschung über Traditionsbildungen [29] .

Ein kurzer Blick auf das Werk von Williams-Krapp mag illustrieren, was gemeint ist. Williams-Krapp skizziert die Änderungen, die ein Bearbeiter an der "Redaktion des HL" vornahm. Er konstatiert einen "breiten Erzählstil" (S. 336) durch eine stärkere Charakterzeichnung der Personen und eine bessere Motivierung der Handlung [30] . Williams-Krapp interpretiert die Änderungen als "Tendenz zur Verinnerlichung" (S. 336) und bringt diese in Gegensatz zur dominierenden "Popularisierungstendenz" (S. 337). Um die popularisierende Quellenbearbeitung des HL geht es Williams-Krapp an anderer Stelle: er konstatiert eine "Enthistorisierung und Entrhetorisierung der Quellen" (S. 271), wobei die Enthistorisierung etwas später als "Verzicht auf die Nennung von ‚nebensächlichen‘ Orts- und Personennamen" beschrieben wird (S. 277). Aus anderem Blickwinkel könnte man den gleichen Vorgang aber auch als Rücknahme beglaubigender Details benennen, wie mir überhaupt die Begriffsbildung "Historisierung"/"Enthistorisierung" wenig brauchbar scheint. Eine einheitliche Terminologie hätte viel näher am Text anzusetzen und möglichst genau zu bezeichnen, welche Änderungen zu beobachten sind. Erst wenn ein Bündel differenzierter Textbeobachtungen vorliegt, sollte der Versuch gemacht werden, übergreifende Begriffe ("Popularisierung", "Verinnerlichung") im Gattungskontext zu bilden - wobei mit der Möglichkeit gattungsübergreifender Bearbeitungstendenzen stets zu rechnen ist. Kurzschlüssige sozialgeschichtliche Interpretationen von Bearbeitungstendenzen, wie sie von Williams-Krapp zurecht kritisiert werden (S. 272), sind in eine Reihe von Klischees über literarische Epochenbegriffe zu stellen - erinnert sei nur an die in der älteren germanistischen Forschung übliche Rede von einer allgemeinen Tendenz des Spätmittelalters zur "Aufschwellung".

#### IV

In seiner Monographie "Die Tannhäuser-Legende" [31] geht Dietz-Rüdiger Moser von der 1515 in Nürnberg erstmals gedruckten Tannhäuser-Ballade aus. Diese erzählt von dem Ritter Tannhäuser, der sich vom Venusberg zum Papst nach Rom begibt, um dort für sein sündiges Treiben mit Frau Venus Vergebung zu erhalten. Dieser weist ihn jedoch ab: So wenig der Stab in seiner, des Papstes Hand zu grünen beginne, so wenig könne Tannhäuser auf Gottes Gnade hoffen. Der Ritter kehrt in den Venusberg zurück; die Boten des Papstes, dessen Stab zu grünen begonnen hatte, erreichen ihn nicht mehr.

Für Moser geht die romantische Rezeption des Tannhäuser-Stoffes, die in Wagners Oper gipfelt und den Mißbrauch der Gnadengewalt durch den Papst in den Mittelpunkt stellt, letztlich auf ein Mißverständnis des Verfassers der Ballade vom Tannhäuser in der Mitte des 15. Jahrhunderts zurück. Dieser habe die Verweigerung der Absolution als Fehlverhalten des Papstes mißdeutet. Moser will zeigen, "daß auch die Tannhäuser-Legende an dem reichen Erbe christlich-abendländischer Legendentradition teilhatte, die selbst aus der offiziellen Lehrverkündigung der Kirche hervorgewachsen ist" (S. 14). Der Handlungsverlauf des Liedes läßt sich für Moser nämlich unschwer in die Bußpraxis der Kirche einfügen. Die Analyse slowenisch-kroatischer Exempellieder über die Erlösung eines bußfertigen Sünders leitet über auf eine Skizze der gegenreformatorischen Volksmission, die nicht zuletzt im Medium von "Volksliedern" erfolgt sei. Auch die vor allem in Osteuropa beheimatete Erzählung von den "zwei Erzsündern" und die Erzählung vom Räuber Madej sind für Moser Produkte "katechetischer Volkspoesie" aus dem Kreis der Missionsorden" (S. 67). Moser versucht aus mittelalterlichen und

nachtridentinischen Bűberexempeln - für ein solches hält er etwa das Märchen vom Marienkind (Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Nr. 3) - unterschiedliche theologische Konzeptionen des Bußsakraments herauszuarbeiten (S. 81).

Die engste Parallele zum Tannhäuser-Lied entdeckt er jedoch in der Waldbűber-Episode der Johannes-Chrysostomus-Legende aus dem Legendar HL. Johannes sűndigt als Einsiedler mit einer Jungfrau, die sich in seine Einsamkeit verirrt hat. Danach stößt er sie in einen Abgrund. Um Vergebung zu erlangen, begibt sich Johannes nach Rom, doch der Papst verweigert ihm die Absolution. In seine Klausur zurückgekehrt, beschließt er, solange auf Händen und Füßen zu kriechen, bis ihm ein Wunder seine Erlösung anzeigen würde. Das Wunder - ein neugeborenes Kind verkűndet dem Papst, es wolle von Johannes getauft werden - führt zu seiner Entdeckung. Johannes avanciert zum Kirchenfürsten. Für Moser ist die Episode die Vorlage des Autors der Tannhäuser-Ballade, der jedoch ihren Exempelcharakter verkannt habe (S. 95). Wahrscheinlich fußt die Johannes-Chrysostomus-Legende des HL auf einer deutschen Versvorlage - dies wurde von Moser übersehen (vgl. Williams-Krapp S. 290).

In ein Bűberexempel zurückverwandelt wird die Ballade in der bis in die Gegenwart in Österreich gesungenen Version vom Waldhauser, der am Ende Vergebung der Sűnden erlangt. Bei Birkfeld in der Steiermark weist man sogar das Grab des hl. Waldhauser vor (S. 99 Anm. 229). Moser wird nicht müde zu betonen, das Tannhäuserlied habe "von Anfang an keinen weltlichen, sondern einen geistlichen Stoff mit eindeutig katechetischer Tendenz" (S. 106) behandelt.

Mosers Tannhäuser-Studie fasziniert durch weitgespannte Kenntnisse der literarischen Tradition, der Volkserzählung und der katholischen Lehre. Sie stößt ab durch eine Eigenart, die von der Forschung bereits an Mosers Fastnachts-Theorie kritisiert wurde: durch die strikte Ausrichtung des Bedeutungsgehalts volkstűmlicher Erzählungen auf eine einzige, nűmlich katechetische Tendenz. Sahen die mythologisierenden Volkskundler des 19. Jahrhunderts allzu oft heidnische Relikte, so will Moser nicht weniger einseitig allenthalben geplante christliche Glaubensunterweisung erkennen.

Der Ertrag von Mosers Buch für die Legendenforschung besteht weniger darin, daß er ein mögliches Rezeptionszeugnis von HL vorstellt, als vielmehr in der Zusammenschau legendarischer, katechetischer und "volkstűmlicher" Überlieferungen. Wichtig ist die Anregung, in der Bearbeitungsgeschichte von Legenden auf den Wandel theologischer Konzeptionen zu achten, notwendig der Hinweis auf die Nähe sogenannter "Volkserzählungen" zu katechetischen Exempeln [\[32\]](#). Wer sich freilich mit der Rückführung auf kirchenamtliche "Steuerung" begnűgt, übersieht die vielfältigen Austauschvorgänge zwischen literarischer und műndlicher Überlieferung, zwischen "Volkskultur" und "Elitekultur". Muß nicht die in Frage stehende Gruppe der Volkserzählungen und die "volkstűmliche" Legendenrezeption als Medium einer schichtenübergreifenden, christlich akzentuierten Wertediskussion begriffen werden, die eben nicht mit der passiven Internalisation kirchlich verordneter Werte gleichzusetzen ist?

Die Antwort auf die Frage, inwieweit Volkserzählungen auf Legendenlektűre zurückgehen, erfaßt freilich nur einen Ausschnitt der zugrundeliegenden Problematik "volkstűmlicher" Legendenrezeption [\[33\]](#). Das von Williams-Krapp für das Spűtmittelalter entworfene Bild mußt durch die Auswertung von Nachlaßinventaren und űhnlichen Quellen zum Bűcherbesitz für die Neuzeit fortgefűhrt werden. Daß auch viele "einfache Leute", Handwerker und Bauern, Legenden gelesen haben, steht außer Zweifel. Zur Illustration sei nur ein Beispiel gegeben: In einem Schwűbisch Gműnder Hexenprozeß wurde 1614 die dreißigjűhrige Maria Kűnig verhűrt, weil sie eine wűchserne Zunge in der Leonhardskapelle gestiftet hatte. Sie begrűndete dies mit der Hoffnung, daß Gott sie selbst vor falschen Zungen und ihre (als Hexe verhaftete) Mutter vor Unrecht behűten műge und die Wahrheit an den Tag komme, "wie sie dann dergleichen in sannet Leanhart legent gelesen" [\[34\]](#).

V

Eine in Basel um 1480 gedruckte deutsche Fridolinslegende wurde im Faksimile von Wolfgang Irtenkauf herausgegeben und von Volker Schupp aus dem Spűtmittelhochdeutschen űbersetzt [\[35\]](#). Knapp, aber ausreichend informiert der Herausgeber in seinem Beitrag (S. 89-116) űber den heiligen Fridolin und

seine Verehrung, den Biographen Balther sowie über die Übersetzung und den Druck dieser Vita. In der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts schrieb der Mönch Balther, der von manchen mit Bischof Balderich von Speyer (970-986) gleichgesetzt wird, die Vita des merowingischen Missionars Fridolin, der als Stifter des Klosters Säckingen gilt. Eine von dem Säckinger Bürger Johann Gerster geschriebene Handschrift aus dem Jahr 1432 bewahrt eine Übersetzung dieser Vita, die dann um 1480 in bearbeiteter Form zum Druck gebracht wurde [\[36\]](#) .

Bei der Frage nach den deutschen Fridolinslegenden bewährt sich das Verzeichnis im Anhang der Studien von Williams-Krapp (S. 412f.: Artikel Fridolin). Neben dem Verweis auf ELA Bd. 2 Nr. 45 erfährt man, daß Cod. 240 der Stiftsbibliothek Engelberg eine weitere Übersetzung enthält [\[37\]](#) und daß auch die Straßburger Drucke des HL seit der Grüninger-Ausgabe von 1510 ein deutsches Leben des Heiligen überliefern. Der eigentliche Legendentext des Basler Drucks beginnt nach der Vorrede: "Von verrem lande gegangen vß waß Sant Fridolinus von dem nideren schotten lande das ist hybernia genant" (S. 17), was eher zu den HL-Drucken (Incipit laut Williams-Krapp: "Sant Fridlin was geboren vß Hibernia in nider schotland. Des eltern waren also geadelt vnd hochgeachtet ...") als zu der Engelberger Legende ("Sanctus fridlinus wart geboren von verren landen ein lant heisset schotten land welches land ...") paßt.

In Band 2 der ELA-Ausgabe wird als Nr. 45 aus München Cgm 343 (2. Hälfte 15. Jahrhundert, unterelsässisch) ein Text über den hl. Fridolin ediert (S. 332f.). Das Sondergut dieser Münchner Handschrift ist dem lateinischen sogenannten "Provincia-Anhang" zur LA, der in Handschriften seit 1288 überliefert ist, entnommen (ELA Bd. 2, S. XXXIX-XLVI) [\[38\]](#) . Der aus diesem Anhang übersetzte Text ist das sogenannte Ursus-Mirakel, Kapitel 40 von Balthers Vita, das in der ältesten vollständigen Handschrift der Vita von späterer Hand nachgetragen ist und ein späterer Zusatz des 13. Jahrhunderts (vor 1277) sein dürfte [\[39\]](#) . Vergleicht man den von Kunze edierten Text mit dem Wortlaut der Basler Inkunabel (S. 74-80), so stellt man wörtliche Übereinstimmungen fest. Diese können natürlich auf Zufall beruhen, zumal eine Erklärung einer wechselseitigen Abhängigkeit schwer fiel: Weshalb sollte ein Übersetzer - sei es derjenige der Balther-Vita, sei es derjenige des "Provincia-Anhangs" - neben seiner lateinischen Vorlage ausgerechnet für das Ursus-Mirakel eine deutschsprachige Vorlage mitlesen?

Leider enthält Irtenkaufs Beitrag kein Wort über die überaus bemerkenswerte Tatsache, daß der hl. Fridolin der "Landespatron" des Landes bzw. Kantons Glarus war (und ist) - was doch gewiß ein Faktor war, mit dem der Basler Drucker bei der Kalkulation der Auflage rechnen durfte. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts erscheint er im Siegel des Landes Glarus [\[40\]](#) . Im nach 1433 entstandenen älteren Schlachtlied auf die Schlacht von Näfels (1388) ruft in Strophe 8 der Hauptmann von Glarus den hl. Fridolin an "é du truer landtzman, / sy diß land din eigen, / so hilff vns hütt mit eeren bhan". In Strophe 14 heißt Glarus "sant Fridllys landt" [\[41\]](#) .

Als Papst Julius II. den Glarnern ein Banner mit dem Bild des Heiligen verlieh ("Juliusbanner"), wandten diese sich an ihn, um eine Fridolins-Reliquie für die Pfarrkirche in Glarus zu erlangen. In einem befürwortenden Schreiben an den Bischof von Konstanz vom 20. Dezember 1512 wird angeführt, der Heilige sei zeit seines Lebens der zeitliche Herr von Glarus gewesen. Der Konstanzer Bischof bat das Stift Säckingen um die Erfüllung des Glarner Wunsches. Die Angelegenheit avancierte freilich zu einem regionalen Politikum. Die Botschaften der Äbtissin und des Kapitels von Säckingen sowie der Städte Säckingen und Laufenberg sprachen sich 1515 dafür aus, den Heiligen zu behalten, der schon elf Jahrhunderte in Säckingen ruhig gerastet habe. Am 13. Juni 1515 schrieben Schultheiß, Bürgermeister und Räte der Städte Waldshut, Laufenberg, Rheinfelden und Neuenburg, die Landschaft der Markgrafschaft Hachberg, die Landschaft Schwarzwald und die Herrschaften Homburg und Rheinfelden an den Kaiser: Der Heilige sei der natürliche Herr von Stift und Stadt Säckingen und 1100 Jahre unzerteilt geblieben. Die umliegenden Landschaften hätten "vil andacht zu+eflu+echt und hoffnung" zum Heiligen. Besonders seien ihm die von Säckingen, die von der Landschaft und die "umsessen [...] sunders geneigt". In einem Konzept ist der Teilnehmerkreis etwas anders beschrieben: "wir sampt Lauffenberg und Segkingen all nachpuren von der landtschafft und dem adel der vier stetten Nuwenburg, im sch[warz]wald und ander landtschafft" [\[42\]](#) .

Beteiligt waren somit nicht nur die Städte (Fridolin war auch Säckinger Stadtpatron), sondern auch die als "Landschaften" bezeichneten bäuerlichen Untertanenverbände der Umgebung sowie der benachbarte Adel. In Glarus war Fridolin Landespatron, Symbol für die Herrschaft über das Land, so wie in Hessen

die heilige Elisabeth nicht nur Patronin des Fürstenhauses, sondern auch Landespatronin war: 1454 wird sie von der Kartause Eppenberg als "patrona terre nostre" bezeichnet [43] . Am Oberrhein um Säckingen war Fridolin dagegen Regionalpatron - Patron eines Gebietes, das sich politisch nur interterritorial, nämlich im Zusammenwirken mehrerer Herrschaftsträger und Untertanenverbände artikulieren konnte. Auch wenn bei dem Säckinger Reliquienhandel 1512/15 antieidgenössische Ressentiments entscheidend gewesen sein dürften, so sind die referierten Akten doch ein wichtiges und frühes Zeugnis dafür, wie die Heiligenverehrung ein Medium von "Regionalismus", regionaler Identitätsbildung, sein konnte [44] .

Sowohl in den Legendentexten als auch in den Legendaren finden sich Aspekte regionalen Heiligenkults - auch wenn im Hinblick auf die Großlegendarie Vorsicht angebracht ist [45] . Einen eigenen Legendartyp in der Klassifikation von Williams-Krapp bilden die Legendarie von Regional- und Lokalheiligen (S. 30-32). Nach lokalen Gesichtspunkten zusammengestellt wurde auch der vor 1382 der ELA hinzugefügte sogenannte "Straßburger Anhang", der vier in Straßburg hochverehrte Heiligen umfaßt (ELA Bd. 2, S. 3-41).

Legenden von Regionalheiligen, so lautet meine These, sind als Regional-Herkommen [46] zu verstehen - als Medien zur Präsentation regionaler Identität. Die in den Legenden berichtete Geschichte wird als Teil der eigenen, nämlich der Regional-Geschichte aufgefaßt. Oft handelt es sich um Missions-Herkommen [47] - der Rückblick auf die Christianisierung erfaßt die regionale "Sakralgemeinschaft" im heiligen Augenblick ihrer Stiftung.

- [1] Darmstadt 1986. Die Seiten 61 bis 115 bieten eine - recht willkürliche - Zusammenstellung von Autoren, die mehr oder minder wichtige Beiträge zur Legendenforschung lieferten. ([zurück](#))
- [2] Hingewiesen sei jedoch auf die sorgfältigen Überlegungen von Siegfried Ringler, Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters; in Würzburger Prosastudien II. Hg. von Peter Kesting. München 1975, S. 255-270. ([zurück](#))
- [3] Werner Williams-Krapp, Die deutschen und niederländischen Legendarie des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986. Geb. 520 S. ([zurück](#))
- [4] Vgl. den abschließenden Ergebnisband der Würzburger Forschergruppe: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. Hg. von Kurt Ruh (TTG 19) Tübingen 1985. ([zurück](#))
- [5] Zur Erforschung der lateinischen Legendarie sind maßgeblich die Arbeiten von Guy Phillipart, vgl. zusammenfassend: Ders., Legendarie; in Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd. 5 (1985), Sp. 644-657. ([zurück](#))
- [6] Zu korrigieren ist S. 506 die Bibliotheksangabe Münster, Paulanerkloster in: Münster, Universitätsbibliothek, und im Verzeichnis S.394 bei ebenda cod. 531 statt "verschollen": Kriegsverlust. Bei "Leopold, Sage von Herzog (Teil der LA-Pelaguslegende)" (S. 433) fehlen die Seitenverweise 291, 338. Der S. 454 genannte Titel von Ostendorf fehlt im Literaturverzeichnis. Vgl. auch unten Anm. 37. ([zurück](#))
- [7] Die "Elsässische Legenda Aurea". Bd. I: Das Normalcorpus, Hg. von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp (Texte und Textgeschichte 3), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1980. Geb. 826 S. ([zurück](#))
- [8] Angesichts des hohen Preises (292 DM) für Bd. 1 ist es unverständlich, weshalb für den Benutzer nicht wenigstens ein Heiligenregister beigegeben wurde. Wer eine bestimmte Legende sucht, muß jedesmal das Inhaltsverzeichnis von vorne bis hinten durchgehen! ([zurück](#))
- [9]

Als solche wird sie ausführlich gewürdigt von Kurt Gärtner; in Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 97 (1986), S. 22-39, worauf bezüglich Fragen der Rezensionen, der Textkritik und Textgeschichte sowie der Abhängigkeit von deutschen Bibelübersetzungen verwiesen sei. ([zurück](#))

[10]

Die Elsässische "Legenda Aurea". Bd. II: Das Sondergut. Hg. von Konrad Kunze (Text und Textgeschichte 10), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1983. Geb. 400 S. ([zurück](#))

[11]

Die Trennung von "Sondergut" und "hagiographischer Mitüberlieferung" (Bd. 2, S. XIIIff.) ist nicht ganz überzeugend, weil einem modernen "Werkbegriff" verhaftet. Daß eine Ausgabe ins "Uferlose" geriete (S. XIV) ist ein guter pragmatischer Grund, der nicht durch die genannte Trennung auf eine höhere Ebene gehoben werden sollte. ([zurück](#))

[12]

Vgl. zuletzt Felix Heinzer und Gerhard Stamm, Die Handschriften von Lichtenthal (Die Hss. der Badischen Landesbibl. Karlsruhe 11) Wiesbaden 1987, S. 40 mit Anm. 81 (Literatur); Felix Heinzer, Lichtenthaler Bibliotheksgeschichte als Spiegel der Klostersgeschichte; in Zs. für die Geschichte des Oberrheins 136 (1988), S. 35-62; hier S. 52f. Nachgetragen sei gegenüber der ELA-Ausgabe nur: Pia Schindele, Die Abtei Lichtenthal; in Freiburger Diözesan-Archiv 104 (1984), S. 14-166; hier S. 138-141. ([zurück](#))

[13]

Es ist bedauerlich, daß die überlieferungsgeschichtlichen Aussagen von Williams-Krapp nicht deutlich genug nach Corpushss. und solchen mit Streuüberlieferung differenzieren. Wünschenswert wäre insbesondere eine Tabelle der Streuüberlieferung gewesen, aus der man ersehen könnte, welche Texte aus dem HL ausgegliedert wurden. Von den 198 Hss. überliefern nach meiner Zählung ca. 45 nur eine Legende des HL, 17 Hss. zwei Legenden. Knapp ein Drittel wäre somit als Streuüberlieferung anzusprechen. Als Überlieferung des HL faßt der Autor auch die Hss. der HL-Redaktion sowie Hss. mit Texten auf, in denen das HL nur benutzt bzw. exzerpiert wird (Hl 1, Wo 4). ([zurück](#))

[14]

Aus Augsburg (Konrad Bollstatter) stammt auch der Anfang der zum Augsburger Sondergut gehörenden Judaslegende Stadtarchiv Augsburg Schätze 121, f.29va-30v (bricht ab), vgl. Klaus Graf, Exemplarische Geschichten. Thomas Lirers "Schwäbische Chronik" und die "Gmünder Kaiserchronik" (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 7) München 1987, S. 192 mit Williams-Krapp S. 423. ([zurück](#))

[15]

Georg Steer, Geistliche Prosa, in: Geschichte der deutschen Literatur. Begr. von Helmut de Boor und Richard Newald. Bd. III,2: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Hg. von Ingeborg Glier. München 1987, S. 306-370; hier S. 306-318. ([zurück](#))

[16]

Vgl. auch Werner Williams-Krapp, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert; in Jb. der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986/87), S. 41-51. ([zurück](#))

[17]

Alain Boureau, La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298). Préface de Jacques Le Goff. Paris: Les Éditions du Cerf 1984. Brosch. 283 S. ([zurück](#))

[18]

Vladimir Propp, Morphologie des Märchens. Hg. von Karl Eimermacher. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1982. ([zurück](#))

[19]

Vgl. z.B. Alois Selzer, St. Wendelin. Leben und Verehrung eines alemannisch-fränkischen Volksheiligen. Analyse eines Legenden-Heiligen. 2. Aufl. Mödling bei Wien 1962, S. 116 mit Literatur. Vgl. vorläufig allgemein zur genealogischen Vernetzung die Hinweise bei Graf (wie Anm. 14), S. 118f. und Dems., Genealogisches Herkommen bei Konrad von Würzburg und im "Friedrich von Schwaben"; in Jb. der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 285-295; hier S. 288 Anm. 6. ([zurück](#))

[20]

Zur LA vgl. jetzt auch den Sammelband: Legenda Aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda aurea. Hg. von Brenda Dunn-Lardeau. Montréal-Paris 1986

(darin auch eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse durch Boureau: S. 57-76). Ein zusammenfassender Überblick zur deutschsprachigen Rezeption jetzt bei Konrad Kunze, Jacobus a Voragine; in Verfasserlexikon (wie Anm. 5) Bd. 4 (1983), Sp. 448-466. ([zurück](#))

[21]

Um nur ein jüngeres Beispiel aus der Altgermanistik herauszugreifen: Hans Joachim Ziegeler, Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnereden, Bispeln und Romanen (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 87) München 1985. Ungenau bleibt: Herbert Kech, Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 225) Göppingen 1977. ([zurück](#))

[22]

Vgl. z.B. Graf (wie Anm. 14), S. 72-75: das "Buch der Märtyrer" (vgl. Williams-Krapp S. 23f.) als Quelle der Chronik des sog. Thomas Lirer. ([zurück](#))

[23]

Albert Gier, Der Sünder als Beispiel. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende (Bonner Romanistische Arbeiten 1), Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1977. Brosch. 373 S. ([zurück](#))

[24]

Zur spätmittelalterlichen Mirakelliteratur sei hingewiesen auf: Peter-Michael Spangenberg, Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. Frankfurt a. M. 1987. ([zurück](#))

[25]

Für den Begriff "Überlieferung" herausgearbeitet bei Klaus Graf, Thesen zur Verabschiedung des Begriffs der „historischen Sage“; in FABULA 26 (1988), S. 21-47; hier S. 44 mit dem theoretischen Hintergrund (Wittgenstein) ebd., S. 30f. sowie Graf (wie Anm. 14), S. 9-24. ([zurück](#))

[26]

Pélagie la pénitente. Métarmorphose d'une légende. Bd. 1-2. Paris 1981-1984. Verwiesen sei nur auf Konrad Kunze, Deutschsprachige Pelagialegenden des Mittelalters; ebd. Bd. 2, S. 295-335. Zusammenfassend: Pierre Petitmengin, La diffusion de la "Pénitence de Pélagie". Resultats d'une recherche collective; in Hagiographie, cultures et sociétés. Paris 1981, S. 33-47. ([zurück](#))

[27]

Selzer (wie Anm. 19), S. 111. ([zurück](#))

[28]

Ebd., S.XV. In der volkskundlichen Sagenforschung spricht man vom Umschlagen des Faktischen in das Sagenhafte bzw. von Mythisierung (vgl. Graf, wie Anm. 25, S. 22 Anm. 7). Geht man davon aus, daß sich Ereignisse nur in Beschreibungen fassen lassen, so bietet sich eine Zusammenfassung der Analyse der Wahrnehmung (Ereignis/Beschreibung) einerseits und der Redaktion von Texten bzw. Überlieferungen (Beschreibung/Beschreibung) andererseits an. ([zurück](#))

[29]

Methodische Ansätze aus verschiedenen Disziplinen (Bibelkritik, Volkserzählforschung, Nordistik) integrierte Friedrich Lotter, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen; in Histor. Zs. 229 (1979), S. 298-356. ([zurück](#))

[30]

Man halte aber daneben, was bei Graf (wie Anm. 14), S. 162-164 über den gleichen Befund der besseren Motivierung für einen chronikalischen Text gesagt wird. ([zurück](#))

[31]

Dietz-Rüdiger Moser, Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament (Supplement-Serie zu Fabula B 4), Berlin, New York: Walter de Gruyter 1977. Geb. 157 S. ([zurück](#))

[32]

Man vergleiche etwa das weitverbreitete Theodizee-Exempel Engel und Waldbruder, vgl. Haim Schwarzbaum; in Enzyklopädie des Märchens 3(1981), Sp. 1438-1446. Befremdlich scheinende Erzählzüge sind hier das Ergebnis einer exemplarischen Zuspitzung. ([zurück](#))

[33]

Methodisch nach wie vor wichtig: Frantisek Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prag 1965, S. 197ff. ([zurück](#))

[34]

Staatsarchiv Ludwigsburg B 177 S Bü 1546. Vgl. Klaus Graf, Hexenverfolgung in Schwäbisch Gmünd; in Hexenverfolgung in Schwäbisch Gmünd, in: Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung - unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes. Hg. von Sönke Lorenz und Dieter R. Bauer (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie 15) Würzburg 1995, S. 123-139; hier S. 138f. ([zurück](#))

[35]

Fridolin - der heilige Mann zwischen Alpen und Rhein. Ein deutsches Fridolinsleben, gedruckt in Basel um 1480. Hg. von Wolfgang Irtenkauf. Übersetzung des spätmittelhochdeutschen Textes von Volker Schupp. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1983. Geb. 152 S. ([zurück](#))

[36]

Entgegen Irtenkauf S. 115 hat Franz Josef Mone in der Quellensammlung der badischen Landesgeschichte. Bd. 1. Karlsruhe 1848, S. 99-111 nur den Druck wiedergegeben (mit Varianten aus der Handschrift). ([zurück](#))

[37]

Die Hs. St. Gallen Stiftsbibl. 598 fehlt bei Williams-Krapp, weil sie im Artikel Balther des Verfasserlexikons (wie Anm. 5) 1 (1978), Sp. 591f. bereits erwähnt wird. Sie enthält nach Irtenkauf S. 106 auch eine deutsche Meinradslegende, die freilich weder bei Williams-Krapp (S. 443) noch im Verfasserlexikon 6 (1987), Sp. 319-321 genannt wird. ([zurück](#))

[38]

Unverständlich ist, weshalb die anderen Übernahmen aus dem "Provincia-Anhang" von Kunze mit lateinischer Parallelversion ediert werden - nur die Fridolinslegende nicht! ([zurück](#))

[39]

Von Mone (wie Anm. 36), S. 15f. aus Handschriften des "Provincia-Anhangs" ediert, vgl. Bruno Krusch; in *Scriptores rerum Merovingicarum* Bd. 3, S. 367-368. Iso Müller, Balther von Säckingen und seine Fridolinsvita; in *Freiburger Diözesan-Archiv* 101 (1981), S. 20-65; hier S. 20; Ders., Poitiers - Säckingen - Glarus; in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 89 (1978), S. 346-374; hier S. 368 denkt an eine späte Abfassung von c. 29b (nach 1300), übersieht dabei aber sowohl die Einsiedler Handschrift von 1288 als auch das von Adolf Reinle, Zur Ikonographie des hl. Fridolin; in *Jb. des Histor. Vereins des Kantons Glarus* 55 (1952), S. 222-245; hier S.243 besprochene Siegel des Leutpriesters Heinrich von Glarus von 1277, von dem das Ursus-Mirakel ins Bild gesetzt wird: Fridolin führt dem Landrichter den Leichnam des Ursus vor. ([zurück](#))

[40]

Medard Barth, St. Fridolin und sein Kult im alemannischen Raum. Ein Versuch; in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 75 (1955), S. 112-202; hier S. 139f. ([zurück](#))

[41]

Hans Trümpy, Die alten Lieder auf die Schlacht bei Näfels; in *Jb. des Histor. Vereins des Kantons Glarus* 60 (1963), S. 25-51; hier S. 30f. ([zurück](#))

[42]

Akten im Generallandesarchiv Karlsruhe 97/334. Vgl. Fridolin Jehle, Geschichte der Stadt Säckingen. masch. Archiv-Ausgabe. Teil 1: St. Fridolin, sein Werk und seine Verehrung. Säckingen 1968, S. 42; zu Fridolin als "Mythos und Heros der Landschaft" ebd., S. 46ff. Zu Säckingen und Glarus vgl. Teil II. Säckingen 1969, S. 91ff. ([zurück](#))

[43]

Walter Heinemeyer, Die heilige Elisabeth in Hessen (700 Jahre Elisabethkirche in Marburg. Katalog Bd. 4) Marburg 1983, S. 74. Allgemein zum Landespatron: Hans-Jürgen Becker, Der Heilige als Landesherr. Zur staatsrechtlichen Bedeutung des Patrons im europäischen Bereich; in *Symbolon. Jb. für Symbolforschung* NF 6 (1982), S. 9-25. ([zurück](#))

[44]

Vgl. zum Regionalismus ausführlich Klaus Graf, Aspekte zum Regionalismus in Schwaben und am Oberrhein im Spätmittelalter; in *Oberrheinische Studien* 7 (1988), S. 165-192. Zum regionalen Heiligenkult - für das "Land" Schwaben - ebd., S. 188f. (noch ohne Kenntnis der Säckinger Quellen). ([zurück](#))

[45]

Den Ausnahmecharakter regionaler Erweiterungen betont Konrad Kunze, Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligenkult und Legendenüberlieferung um 1400; in *Jb. der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 4 (1986/87), S. 53-65; hier S. 55. ([zurück](#))

[46]

Zum Begriff Herkommen vgl. Graf (wie Anm. 25), S. 46. ([zurück](#))

[47]

Graf (wie Anm. 14), S. 90. ([zurück](#))

Nachtrag 2002: Zur weiteren Entwicklung der Legendenforschung sei nur auf Edith Feistner, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation (Wissensliteratur im Mittelalter 20) Wiesbaden 1995 verwiesen.

Klaus Graf

**Druckfassung erschienen in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 89 (1989), S. 341-356  
(*verändert*)**

---