

# Geltungsgeschichten

Über die Stabilisierung und Legitimierung  
institutioneller Ordnungen

Im Auftrag des  
Sonderforschungsbereichs 537  
herausgegeben von  
Gert Melville und Hans Vorländer



2002

Böhlau Verlag Köln Weimar Wien

# TEXTTHEILIGUNG

## Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg „Alexius“

PETER STROHSCHNEIDER

### 1. Transzendenz und Unverfügbarkeit

Zu den forschungsleitenden Basisannahmen der Institutionellen Analyse<sup>1</sup> gehört die Doppelhypothese, daß es in den Feldern menschlicher Kultur einerseits nichts ausschließlich - gewissermaßen 'rein' - Symbolisches gebe, daß Symbolisation nie gesellschaftlich funktionslos sei, und daß andererseits alles Instrumentelle, Funktionalistische, alles sozusagen 'Technische' stets auch symbolische Dimensionen besitze.<sup>2</sup> In ihnen weise eine soziokommunikative Ordnung über die Unmittelbarkeitszusammenhänge des Hier und Jetzt und Unter uns jeweils Gegebenen hinaus und bringe sie ihre Prinzipien allererst zur Geltung; zur Bezeichnung entsprechender Dimensionen mag sodann etwa der Ausdruck 'Institutionalität' die-

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck bezieht sich auf das theoretische Gesamtprogramm des Dresdner Sonderforschungsbereichs 537, für das ich gemeinsam mit Gert MELVILLE und Karl-Siegbert REHBERG federführend war (vgl. Institutionalität und Geschichtlichkeit. Ein neuer Sonderforschungsbereich stellt sich vor, Dresden 1997, S. 11-33), sowie auf eine Reihe von Arbeiten, die mit der Entwicklung dieses Programms in engem Zusammenhang stehen: Gert MELVILLE, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema, in: DERS. (Hg.), Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde (= Norm und Struktur 1), Köln/Weimar/Wien 1992, S. 1-24; Karl-Siegbert REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen (TAIM), in: Gerhard GÖHLER (Hg.), Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994, S. 47-84; DERS., Die 'Öffentlichkeit' der Institutionen. Grundbegriffliche Überlegungen im Rahmen der Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard GÖHLER (Hg.), Macht der Öffentlichkeit - Öffentlichkeit der Macht, Baden-Baden 1995, S. 181-211; DERS., Die stabilisierende 'Fiktionalität' von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Reinhard BLÄNKNER / Bernhard JUSSEN (Hgg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, S. 381-407; Gert MELVILLE, Institutionen im Mittelalter. Neue Forschungsprobleme, in: Bulletin de la Société des Amis de L'Institut Historique Allemand 4 (1998), S. 11-33; DERS., Geleitwort, in: DERS. / Peter VON MOOS (Hgg.), Das Öffentliche und Private in der Vormoderne (= Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, S. V-XI; DERS. (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001.

<sup>2</sup> Vgl. zuletzt Karl Siegbert REHBERG, Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien - Eine Einführung in systematischer Absicht, in: MELVILLE, Institutionalität und Symbolisierung (wie Anm. 1), S. 3-49.

nen. Solche Dimensionen symbolischer Darstellung und Verweisung sind, so darf man weiterhin annehmen, für Kohärenz und Persistenz kultureller Ordnungen notwendig, denn sie erst erschließen jene Geltungsfonds, ohne Rekurs auf welche Ordnungsprinzipien und Verstetigungsbehauptungen und Geltungsansprüche schwerlich formulierbar, jedenfalls nicht begründbar wären.

Wenn man in der hier angedeuteten Weise ansetzt, dann rücken unter anderem all jene Mechanismen, Praktiken, Strukturen deutlicher in den Blick, vermittelt welcher kulturelle Ordnungen über jene Unmittelbarkeitszusammenhänge des *hic et nunc et nos* ausgreifen können - sei es in die 'großen' Transzendenzen metaphysischer Weltkonstruktionen, sei es in 'kleine' „Transzendenzen ins Diesseits“<sup>3</sup> - und in denen sie für ihre Prinzipien Geltung behaupten gerade im Verweis darauf, daß der Grund solcher Geltung stets 'außerhalb' des direkt Gegebenen liege, daß er allseitiger und jederzeitiger Verfügung eben entzogen sei. Eine Steigerungsform derartiger Geltungsansprüche - in welcher deren allgemeines Funktionieren besonders deutlich zum Ausdruck kommt - ist die Behauptung, daß der Geltungsgrund, auf den man zugleich referiert, selbst gegenüber solchen Formen der Verfügung und Bemächtigung abgesichert sei, wie sie etwa in Alltagslogiken, in sprachlichen oder spezieller in narrativen Repräsentationen, in rationalen Argumentationen und dergleichen mehr vorliegen. In diesem strukturellen Sinne bezeichnen die Stichworte 'Transzendenz' und 'Unverfügbarkeit' eine zentrale Figur der institutionellen Analyse. Und wäre es der Fall, daß man trotz der europäischen kulturellen Traditionen die metaphysischen Konnotationen des Ausdrucks unter Kontrolle zu halten vermöchte, dann könnte man von dieser Figur auch als von Mechanismen struktureller 'Heiligung' sprechen. Was für die Zwecke dieses Sammelbandes unter dem Stichwort "Geltungsgeschichten" zusammengefaßt werden mag, gehört zu den wichtigsten solcher Mechanismen.

Die Überlegungen und Beobachtungen des folgenden Beitrages nehmen diesen Strukturmechanismus der 'Heiligung' an ihrem literarhistorischen Fallbeispiel in den Blick. Bei ihm handelt es sich um eine Version der im Mittelalter (nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung<sup>4</sup>) vor allem auch in volkssprachlichen Kommunikationszusammenhängen außerordentlich weit verbreiteten Legende vom heiligen Alexius. Dieses Beispiel erlaubt es, den Problemkomplex von narrativ verfaßten Geltungsbehauptungen - also: von Geltungsgeschichten - in einer ganz spezifischen Perspektive zu diskutieren: Bezogen auf die Bedingungen volkssprachlich-höfischer Literatur im 13. Jahrhundert wird im folgenden speziell nach der Möglichkeit einer (strukturellen) 'Heiligung' der (narrativen) Repräsentation von (transzendenzreligiöser) Heiligkeit gefragt. Es geht also um die Geltungsgeschichte einer Heiligenerzählung.

<sup>3</sup> Arnold GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Wiesbaden 1986, S. 16; vgl. Alfred SCHÜTZ / Thomas LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1984, S. 139ff.

<sup>4</sup> Vgl. unten Anm. 46.

## 2. Reliquie und Legende

Für die dabei verfolgten Zwecke mag genügen, was sonst (insbesondere im Rahmen christlicher Theologie einerseits sowie andererseits einer allgemeinen Religionswissenschaft) möglicherweise nicht hinreichend sein könnte: Das Heilige wird hier ganz formal aufgefaßt als Transzendentes, als das aus der Immanenz Ausgeschlossene. Was immanent ist, die Dinge der Welt und diese insgesamt sind je ein Unterschiedenes und Unterscheidbares, so daß sich das Heilige differenztheoretisch (und damit in der Tradition der negativen Theologie) bestimmen läßt als das, was jenseits aller Unterschiede ist, was von allen Unterschieden durch einen Unterschied unterschieden ist: das Nichtunterschiedene.<sup>5</sup> So weiß es auch der Mythos, wenn er die Welt als Ordnung der Unterschiede entstehen läßt in Prozessen der Differenzensetzung: *In principio creavit Deus caelum et terram, sodann divisit lucem ac tenebras, divisitque sodann aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum* (Gen. 1.1ff.), et cetera.

Es entspricht einem solchen Begriff des Heiligen als Nichtunterschiedenes, welcher als Paradox formuliert, was in der religiösen Tradition als Geheimnis des Glaubens erscheint<sup>6</sup>, daß das Heilige als Transzendentes zugleich auch immanent zu sein vermag. Speziell unter den epistemischen Voraussetzungen mittelalterlicher Frömmigkeit kann es nicht allein in den vermittelten Formen textueller (oder visueller) Repräsentationen in der Welt 'sein'. Es kann in der eucharistischen Transsubstantiation (wovon im folgenden weithin abgesehen wird) sowie in der Heiligkeit des heiligen Mannes oder der heiligen Frau auch real präsent werden, dort nämlich, wo Heilige nicht als imitable Vorbilder, als ethische Virtuosen begegnen, sondern in ihrer Funktion als magische Helfer.<sup>7</sup> Diese Funktion kann man aktualisieren in

<sup>5</sup> Vgl. René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt* (Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh), Zürich 1987; Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/Main 1997, S. 230ff.; DERS., *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André KIESERLING, Frankfurt/Main 2000; Peter STROHSCHNEIDER, *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns "Gregorius"*, in: Christoph HUBER / Burghart WACHINGER / Hans-Joachim ZIEGLER (Hgg.), *Geistliches in weltlicher, Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000, S. 105-133.

<sup>6</sup> Vgl. Elena ESPOSITO, *Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen*, in: Hans Ulrich GUMBRECHT / K. Ludwig PFEIFFER (Hgg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, S. 35-37; Nina ORT, *Versuch über das Medium: das 'was sich zeigt'*, in: Oliver JAHRAUS / Bernd SCHEFFER (Hgg.), *Interpretation, Beobachtung, Kommunikation. Avancierte Literatur und Kunst im Rahmen von Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Systemtheorie* (= Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 9. Sonderheft), Tübingen 1999, S. 147-170, hier S. 148ff.

<sup>7</sup> Zur Funktionsdifferenzierung von (ethischem) Vorbild und (magischem) Helfer vgl. Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe 1979), München 1997; Max WEBER, *Religiöse Heilsmethodik und Systematisierung der Lebensführung*, in: DERS., *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung* [Hg. von Johannes WINCKELMANN] (= Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 53), 5., erneut überarbeitete und mit einem Nachwort versehene Auflage, Gütersloh 1979, S. 318-357; Hans Ulrich GUMBRECHT, 'Faszinationstyp Hagiographie' - ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: Christoph CORMEAU (Hg.), *Deutsche Literatur im*

einer Frömmigkeitspraxis, die sich nicht nur des Gebetes und der Sakramente bedient, sondern auch der körperlichen oder der mit seinem Körper verbundenen materiellen Hinterlassenschaften des Heiligen.<sup>8</sup> Aus der Perspektive neuzeitlicher wissenschaftlicher Rationalität wäre solche Praxis als magische zu beschreiben: In ihr wird nicht (allein) durch Reliquiare, durch Bild- und Schriftsysteme, Rede und liturgische Handlung auf den Heiligen und auf das Heil symbolisch verwiesen. Die Reliquie bezeichnet nicht den Heiligen, sie deutet nicht auf ihn als auf etwas Abwesendes, sie ist - im strikten kategorialen Unterschied zum Reliquiar - gerade kein Repräsentationssystem.<sup>9</sup> Sie ist nicht ein Zeichen unter den semiotischen Gesetzen der Zeichendifferenz sowie der "inverse[n] Relation von Anwesenheit und Abwesenheit".<sup>10</sup> Vielmehr ist zu sagen, daß die Reliquie, und zwar: j e d e Reliquie die totale und vermittlungslose Präsenz desjenigen Heils in einer dauerhaften Form i s t , welches im Heiligen manifest geworden war und offenbart wurde im Prozeß seiner Gottverähnlichung; allenfalls so erklären sich jene 'magischen' Wirkungen und Funktionsmöglichkeiten. Schon allein eine Zehe des heiligen Vivianz, so wußte man, reichte aus, die Salzlaken aller Ozeane dieser Welt mit ihrem süßen Geschmack der Heiligkeit<sup>11</sup> in Zuckerwasser zu verwandeln.<sup>12</sup> In der Reliquie also ist der Heilige und das Heil real präsent, sie i s t die Gegenwart des Heiligen und

---

Mittelalter. Kontakte und Perspektiven (Gedenkschrift Hugo KUHN), Stuttgart 1979, S. 37-84, hier S. 54ff.; Peter-Michael SPANGENBERG, *Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt/Main 1987, S. 55ff.; Hans Peter ECKER, Art. *Legende*, in: *Enzyklopädie des Märchens* 8 (1996), Sp. 855-868, hier Sp. 859f.

<sup>8</sup> Ich folge der Unterscheidung von primären und sekundären Reliquien; vgl. Arnold ANGENENDT, Art. *Reliquien / Reliquienverehrung. II: Im Christentum*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998), S. 69-74, hier S. 69.

<sup>9</sup> Dazu v.a. Peter DINZELBACHER, *Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in: DERS. / Dieter R. BAUER (Hgg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, S. 115-174. Vgl. auch Horst WENZEL, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995, S. 101, und dazu meine Rezension in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 125 (1996), S. 93-104, hier S. 102.

<sup>10</sup> Aleida ASSMANN, *Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose*, in: Hans Ulrich GUMBRECHT / K. Ludwig PFEIFFER (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt/Main 1988, S. 237-251, Zitat S. 238.

<sup>11</sup> Vgl. Friedrich OHLY, *Geistige Süße bei Otfried*, in: DERS., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, S. 93-127.

<sup>12</sup> Vgl. Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*. Nach der gesamten Überlieferung kritisch hg. von Werner SCHRÖDER, Berlin/New York 1978, v. 62.11ff., 88.2f. - Sowenig wie das Heil und die Gnade selbst, die in ihnen verkörpert und real präsent sind, müssen also Reliquien der Logik von Teil und Ganzem (vgl. LUHMANN, *Gesellschaft* [wie Anm. 5], S. 912ff.) unterliegen. Zur Reliquienteilung vgl. Renate VON DOBSCHÜTZ, Art. *Reliquien*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 3 (1971), Sp. 538-546, hier Sp. 538; Arnold ANGENENDT, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, in: *Saeculum* 42 (1991), S. 320-348; DERS., *Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienteilung*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 89 (1994), S. 221-244, hier S. 237ff.; DERS., *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 148ff.; Anton LEGNER, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, S. 6f.

des Heils in einem ganz substanziellen Sinn. Mit der Reliquie ragt Transzendenz direkt und konkret in die Immanenz herein, und deswegen kann man ihr auch nicht durch allein hermeneutische Operationen, also Sinnzuschreibungen gerecht werden, wie sie etwa im liturgischen Gebrauch oder vermittels der Bild- und Textprogramme von Reliquiaren geschehen. Es muß vielmehr zugleich auch eine sinnliche Praxis hinzutreten:<sup>13</sup> das Geblendetsein von göttlichem Glanz, das Riechen des süßen Geruchs der Heiligkeit, die körperliche Berührung der Reliquie.

Freilich kann das Heilige in der Welt nicht nur präsent sein, es kann daneben in ihr auch repräsentiert werden. Die für die Wissenshaushalte der Kulturen des europäischen Mittelalters wohl bedeutsamste Form solcher Repräsentation ist die 'Legende'.<sup>14</sup> Sie vergegenwärtigt das Heilige in Gestalt der viten- oder biographieförmigen Erzählung von einem oder einer Heiligen. Die Differenz ist eindeutig: Die Heiligenerzählung ist nicht der Heilige und das Heil, sondern sie repräsentiert es 'bloß' im Modus der symbolischen Verweisung. Die Legende ist ein 'Zeichen': ein in der Immanenz anwesender Text, der auf den Heiligen und das Heil als etwas Abwesendes, etwas Transzendentes hindeutet, um es so - symbolisch und imaginär - gegenwärtig scheinen zu lassen. Im legendarischen Text ragt nicht Transzendenz substanziell in die Immanenz herein, sondern dieser weist umgekehrt über die Grenzen der Immanenz hinaus auf ein ganz Anderes, auf die radikale Negation aller Immanenz: auf die von allen Unterscheidungen unterschiedene Sphäre des Nichtunterschiedenen. In kategorialer Differenz zu dieser von ihm bezeichneten Transzendenz ist der legendarische Text selbst stets etwas Immanentes.

Insofern läßt sich die Legende in systematische Opposition zur Reliquie bringen<sup>15</sup> und vom Begriff der Repräsentation her bestimmen. Der legendarische Text

<sup>13</sup> Vgl. Hans Ulrich GUMBRECHT, Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie, in: Jörg HUBER / Alois Martin MÜLLER (Hgg.), Die Wiederkehr des Anderen (= Interventionen 5), Basel/Frankfurt am Main 1996, S. 17-35.

<sup>14</sup> Zur gattungstheoretischen Diskussion vgl. insbesondere Theodor WOLPERS, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (= Buchreihe der Anglia 10), Tübingen 1964, S. 1ff.; Siegfried RINGLER, Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters, in: Peter KESTING (Hg.), Würzburger Prosastudien II (Festschrift Kurt Ruh / Medium Aevum 31), München 1975, S. 255-270; Hellmut ROSENFELD, Legende (= Sammlung Metzler 9), 4., verbesserte und vermehrte Auflage, Stuttgart 1982, S. 1ff.; GUMBRECHT (wie Anm. 7); Hans Peter ECKER, Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung (= Germanistische Abhandlungen 76), Stuttgart 1993; DERS. (wie Anm. 7).

<sup>15</sup> Demgegenüber wird in der regressiven Erzählmorphologie von André JOLLES (Einfache Formen. Legende / Sage / Mythe / Rätsel / Spruch / Kasus / Memorabile / Märchen / Witz, Darmstadt 1958 [Erstdruck 1930], bes. S. 39ff.) die Legende gerade aus einer Analogie zur Reliquie heraus bestimmt in einer Weise, die ihren semiotischen Status zu ignorieren unternimmt. Zugrunde liegt ein - im Ausdruck „sprachliche Gebärde“ (ebd. S. 45 usw.) geronnenes - ontologisierendes Konzept von Sprache als Moment einer unvermittelten Gegenwärtigsetzung von Transzendenter. In der germanistischen Legendenforschung ist dieses Konzept wirksam bis hin zu RINGLER (wie Anm. 14), S. 266f.; zu seinem wissenschaftshistorischen und ideologischen Ort vgl. Martin

repräsentiert Heiliges: Er stellt Transzendenz nicht her, sondern verweist auf sie als auf etwas Abwesendes. Dabei unterscheidet er sich von anderen Textklassen der Repräsentation von Heiligem<sup>16</sup> näherhin durch das Merkmal der Narrativität, und dies ist sein spezifisches Zusatzproblem. Man kann nämlich von Heil, Transzendenz und Gott zwar zu reden versuchen - sei es rituell hymnisch, katachretisch, ekstatisch lallend oder repetitiv murmelnd usw. Doch eine *narrative* Rede, eine *Erzählung* davon ist von vorneherein unmöglich.<sup>17</sup> Was als ein Jenseits aller Differenzen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, als Jenseits von allen Unterschieden überhaupt konstituiert wird, schließt jede narrative Repräsentation in Zeit und Geschichte kategorial aus. Die Differenzierungsoperationen des Erzählens erzählen daher nicht von der Transzendenz selbst, sondern sie erzählen eine Geschichte vom Hereinragen der Transzendenz in die Immanenz, von ihrem Wirksamwerden in der Geschichte. Stets ist dies eine Geschichte vom Leben und Sterben eines heiligen Menschen.

Dies aber heißt zugleich: Wenn der Text erzählt, hat der Heilige seine immanente Existenz immer schon beendet, ist er als Bekenner eines natürlichen Todes gestorben oder hat er als 'Blutzeuge' gar das Martyrium erlitten. Der legendarische Text erzählt also stets retrospektiv.<sup>18</sup> Er erzählt eine Geschichte davon, daß am Heiligen und den mit ihm verbundenen Mirakeln Transzendenz früher einmal - in der geschichtlichen Vergangenheit - immanent wirksam geworden sei. Insofern könnte man sagen, daß die legendarische Erzählung die Repräsentation eines gewissermaßen doppelt Abwesenden leistet: Sie repräsentiert abwesende Transzendenz - mithin dasjenige, was jeder Zeitstruktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthoben ist - als innerhalb von Zeitlichkeit, als in der Vergangenheit

---

JESINGHAUSEN-LAUSTER, Die Suche nach der symbolischen Form. Der Kreis um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg (= Saecula spiritalia 13), Baden-Baden 1985, S. 246ff.

- <sup>16</sup> Zum Beispiel Gebete oder Hymnen oder Litaneien; zur Theorie dieser Gattungen vgl. Michel ZINK, Materialität und Literarizität des Gebets. Beispiele aus dem französischen Mittelalter, in: GUMBRECHT / PFEIFFER (wie Anm. 10.), S. 161-177; Andreas KRASS, Art. Gebet, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft 1 (1997), S. 662-664; Johannes JANOTA, Art. Hymnus, in: ebd. 2 (2000), S. 107-110.
- <sup>17</sup> Vgl. besonders auch Gerhard STRUNK, Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen (= Medium Aevum 12), München 1970, S. 74, 81f., 114ff., der zugleich den systematischen Ort der für legendarisches Erzählen gattungstypischen Inspirationsbitten genau als die kulturell verfügbare Lösungsmöglichkeit dieser Aporie bestimmt (bes. S. 85ff.). Sehr pointiert sprach Ulrich WYSS (Legenden, in: Volker MERTENS / Ulrich MÜLLER [Hgg.], Epische Stoffe des Mittelalters [=Kröners Taschenausgabe 483], Stuttgart 1984, S. 40-60, hier S. 46) von der „epische[n] Substanzlosigkeit der Legendeneplik“, dies übrigens im Anschluß an HEGEL, der das Argument am Beispiel gerade der Alexius-Legende entwickelt hatte: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Ästhetik, 2 Bde., Nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav HOTHOS (1842) redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von Friedrich BASSENGE, Berlin / Weimar 1976, Bd. 1, S. 525ff. Systematisch erhellend zu dem hier angesprochenen Problemzusammenhang Niklas LUHMANN / Peter FUCHS, Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? In: DIES., Reden und Schweigen, Frankfurt/Main 1989, S. 70-100.
- <sup>18</sup> Vgl. Gerhard SCHÖNRICH / Ulrich BALTZER, Die Geltung von Geltungsgeschichten, in diesem Band S. 1-29, hier S. 5ff.

einmal gegenwärtig wirksam gewesene und darin sich immanent offenbart habende Transzendenz. Dies ist eine paradoxe Struktur. Die Legende erzählt, was sie als unerzählbar konstituiert. Sie setzt die Zeitlichkeit vergangener Immanenz (als *G e s c h i c h t e* des Heiligen) und die Zeitlosigkeit ewiger Transzendenz (als *G e s c h i c h t e* des *H e i l i g e n*) in eins, sie erzählt sozusagen Geschichtlichkeit und Geschichtslosigkeit gleichzeitig und überspringt so gleich wieder ihre primordiale Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Legendarisches Erzählen ist in diesem Sinne durch zwei einander ausschließende Propositionen bestimmt: Es beweist und dokumentiert die Geschichtlichkeit seines Protagonisten, dessen Existenz in der Immanenz, und es bezeugt zugleich die *sanctitas* seines Protagonisten, also seine Zeitenthobenheit und Transzendenz. Die Legende repräsentiert die Möglichkeit gnadenhafter Gottverähnlichung - also: radikalen Weltverlustes - als in der Welt realisierte.

Diese paradoxe Problemlage mag einer der Gründe für die enorme kulturelle Dynamik legendarischen Erzählens im Okzident sein. Sie prägt sich in den Narrationen selbst in unterschiedlichen Formen aus: als Spannung zwischen Momenten der Historisierung<sup>19</sup> und Ent-Historisierung; als prekäre Balance zwischen der Profilierung von Zeit-, Raum- und Sozialstrukturen einerseits und andererseits Strategien der Ent-Zeitlichung, Realitätsentkoppelung und Generalisierung des Erzählten; als Aufeinanderprallen der Ordnungen und Rationalitäten der immanenten Welt mit dem, was jenseits aller dieser Ordnungen und Rationalitäten ist, im narrativen Prozeß - also in einem Rahmen, der seinerseits den Ordnungen und Rationalitäten der immanenten Welt gehorcht. Zugleich möchten die vorstehenden Überlegungen verständlich machen, daß derartige Spannungen auf der Ebene der legendarischen Texte selbst prinzipiell nicht aufzulösen sind, ja daß umgekehrt legendarische Erzählakte als kommunikative Formen der Spannungsstabilisierung verstanden werden können. Rein als linguistisch-textueller Sachverhalt betrachtet, befindet sich die Legende stets zwischen Scylla und Charybdis - wenn man dieses altheidnische Mythologem hier einmal verwenden dürfte. Auf der einen Seite die Scylla der Zersetzung der narrativen Struktur der Legende als erzählte (und auch aus narrativen Gründen erzählenswerte) Geschichte im Interesse der Repräsentation der Heiligkeit des Heiligen; texttypologisch gesprochen wären das die Übergänge von der Legende etwa zum Hymnus, zum Preisgedicht auf den *Sanctus* und seine magische Helferefunktion. Demgegenüber auf der anderen Seite die Charybdis, die spezifische Transzendenz-Dimension des Protagonisten der Legende zu verlieren und im Interesse der Repräsentation der Geschichte des Heiligen seine *sanctitas* zu verpassen; texttypologisch gesprochen, würde dieserart der legendarische Text zur exemplarischen Erzählung von besonderer ethischer Virtuosität.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> JOLLES (wie Anm. 15) sieht hingegen im Gegensatz zu solchen Historizitätsmomenten geradezu ein Definiens legendarischen Erzählens: „Die Legende kennt das ‘Historische’ in diesem Sinne überhaupt nicht, sie kennt und erkennt nur Tugend und Wunder.“ (S. 40) Vgl. oben Anm. 15.

<sup>20</sup> Im stoffgeschichtlichen Zusammenhang der im folgenden zu behandelnden Alexius-Legende kann diesen Fall ein Text aus den GRIMMSchen Märchen illustrieren (Brüder GRIMM, Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit ei-



### 3. Geltungsgefälle

In den hier angedeuteten eigentümlichen Paradoxien und Spannungen tritt eine Prekarität zutage, die sich noch grundsätzlicher herleiten und als so genuines wie generelles Geltungsproblem legendarischen Erzählens<sup>21</sup> formulieren ließe. Zu diesem Zweck wäre, was wenig riskant sein dürfte, zunächst davon auszugehen, daß die Geltung des Erzählgegenstandes der legendarischen Rede im Mittelalter prinzipiell außer Frage steht.<sup>22</sup> Wovon die Legende erzählt, dies kann nicht bloß Geltung

---

nem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen hg. von Heinz RÖLLEKE, 3 Bde., Stuttgart 1982, Bd. 2, S. 436f.). Das 'Legendenmärchen' „Armut und Demut führen zum Himmel“ (Kinderlegende 4) exemplarisiert die Geschichte des Königssohnes so weit (Anonymität des Protagonisten, Ent-Zeitlichung des märchenhaften "Es war einmal"; vgl. auch unten Anm. 29), daß die Frage nach ihrer auch historischen Wahrheit ins Leere läuft und daß die Erzählung zu einer allgemeinen, moralisierenden Geschichte von exemplarischer ethischer Virtuosität gerät. Sich am Königssohn ein Exempel zu nehmen, ihn zu imitieren, wäre sicher normativ nicht falsch, aber es ist eben nicht mehr das verbürgte Beispiel eines ganz bestimmten Heiligen. Damit ist die Geschichte zugleich von jeder konkreten Frömmigkeitspraxis entkoppelt, sie wird zu einem sozusagen rein ästhetischen Ereignis im Horizont ethischer Normativität. - Zum Typus 'Legendenmärchen' vgl. Hans Peter ECKER, Art. Legendenmärchen, in: Enzyklopädie des Märchens 8 (1996), Sp. 868-871, der das Textcorpus beschreibt, in der Sache aber kaum weiter geht, die Hinweise bei Konrad KUNZE, Art. Heilige, in: Enzyklopädie des Märchens 6 (1990), Sp. 666-677, hier Sp. 670ff., sowie zuletzt Edith FEISTNER, Legende, Märchen, Legendenmärchen. Zur Interdependenz von Gattungspragmatik und Gattungsmischung, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 130 (2001), S. 253-269, hier S. 265 f. auch zur Kinderlegende 4.

<sup>21</sup> Im Sinne einer Literaturwissenschaft, die Literatur als kommunikatives Handeln konzipiert, ist 'Geltung' die Wahrscheinlichkeit kommunikativen Erfolges, das Gelingen der Rede als Ergebnis auch der Anerkennungsbereitschaft von Rezipienten; dazu Peter STROHSCHNEIDER, Institutionalität. Zum Verhältnis von literarischer Kommunikation und sozialer Interaktion in mittelalterlicher Literatur. Eine Einleitung, in: Beate KELLNER / Ludger LIEB / Peter STROHSCHNEIDER (Hgg.), Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur (= Mikrokosmos 64), Frankfurt/Main [u.a.] 2001, S. 1-26, sowie auch Beate KELLNER / Peter STROHSCHNEIDER, Die Geltung des Sanges. Überlegungen zum „Wartburgkrieg“ C, in: Joachim HEINZLE / L. Peter JOHNSON / Gisela VOLLMANN-PROFE (Hgg.), Neue Wege der Mittelalter-Philologie. Landshuter Kolloquium 1996 (=Wolfram-Studien 15), Berlin 1998, S. 143-167; Peter STROHSCHNEIDER, Textualität der mittelalterlichen Literatur. Eine Problemskizze am Beispiel des "Wartburgkrieges", in: Jan-Dirk MÜLLER / Horst WENZEL (Hgg.), Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 19-41; DERS., Fürst und Sänger. Zur Institutionalisierung höfischer Kunst, anläßlich von Walthers Thüringer Sangspruch 9,V [L. 20,4], in: Ernst HELMGARTD / Stephan MÜLLER / Peter STROHSCHNEIDER (Hgg.), Literatur und Macht im mittelalterlichen Thüringen, Köln/Weimar/Wien 2002 [in Vorbereitung].

<sup>22</sup> Mit dieser Feststellung ließe sich eine ganze Reihe von Anschlußfragen verbinden, auf die einzugehen ich hier freilich nicht im Stande bin. Zu ihnen gehört etwa die Rekonstruktion von Erscheinungs- und Bewältigungsformen der Ausnahmen von diesem Regelfall, wie sie zum Beispiel dort begegnen, wo in Zusammenhängen wie Heiligsprechungsverfahren oder der Begründung oder Bestreitung von Patrozinien samt den an sie gebundenen Rechten und Pflichten auch die entsprechenden Heiligsprechungsweisen diskutabel werden. Zu solchen Anschlußproblemen gehört aber auch - und nicht weniger wichtig - die systematische Frage danach, wie derartige Selbstverständlichkeiten kulturell produziert und reproduziert werden, oder die Untersuchung ihrer spezi-

beanspruchen, die jeder Befragbarkeit entzogen ist und sich im wörtlichen Sinne von selbst versteht, es kann auch höchste Geltung beanspruchen und ist stets schon durch maximale Herausgehobenheit<sup>23</sup> definiert. Die "Höchstrelevanzambitionen" des Heiligen ebenso wie die soziokulturelle "Resonanzfähigkeit [dieser] Höchstrelevanzansprüche" sind gewissermaßen unüberbietbar und nicht mehr steigerungsfähig. Sie überbieten ihrerseits alles andere, "und im Christentum heißt das, was religiös überboten und devaluiert wird, von Beginn an (in einem residuellen Sinne) 'Welt'."<sup>24</sup>

Allerdings: Was dieserart für den Erzählgegenstand - das Heilige und seine konkreten Manifestationen in einem Heiligen und in dessen Reliquien - in einer, man möchte sagen pleonastischen Weise gilt, dies gilt für den Erzählakt - die Legende selbst - gerade nicht und kann es auch gar nicht. Die narrative Rede über Heiligkeit selbst verfügt keineswegs immer schon über höchste Geltung. Im Gegenteil: Sie ist ja stets ein Immanenz-Moment, ein Teil von 'Welt', und das bedeutet, daß schon insofern der Erzählakt hier immer von seinem Erzählgegenstand her devaluiert wird. Im Verhältnis auf das Erzählte ist das legendarische Erzählen a priori durch ein unaufhebbares Geltungsdefizit gekennzeichnet.<sup>25</sup> - Man kann das auch andersherum sagen: Der legendarische Erzählakt konstituiert seinen Erzählgegenstand gerade als einen, den einzuholen er prinzipiell außer Stande ist. Das Erzählen nämlich ist immer ein differenzieller Zeichenprozeß, das Erzählte hingegen ist hier die Manifestation einer Transzendenz, die - das war mein Ausgangspunkt - differenztheoretisch gerade als das von allem Unterscheidbaren (also auch: von Sprache und Sprechen und Erzählen) kategorial Unterschiedene zu bestimmen ist.<sup>26</sup> "Das Heilige entzieht sich der literarischen Darstellbarkeit, Literatur ist Ort der Diskursivierung, nicht der Realpräsenz [...]" des Heiligen.<sup>27</sup> Ihr gegenüber, wie

---

fischen Formen in solchen Ordnungen, welche im Besitz (scheinbar) stabiler, und das heißt: verlässlicher metaphysischer Weltdeutungskonzepte und "institutioneller Einheitsgeltungen" sind, die daher keine legitime Pluralität von Geltungsfonds kennen und auf "explizite Letzbegründungen" gerade (noch) nicht verzichten (die Formulierungen nach REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen [wie Anm. 1], S. 53).

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Kategorie insbesondere Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., revidierte Auflage besorgt von Johannes WINCKELMANN, Studienausgabe, Tübingen 1990, S. 245ff.

<sup>24</sup> Hartmann TYRELL, *Religionssoziologie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 428-457, Zitate S. 456, 448.

<sup>25</sup> Vgl. auch ECKER (wie Anm. 14), S. 149ff. In den rhetorisch-poetologischen Reflexionen legendarischen Erzählens wird dies traditionell als Vorrang des Inhalts vor der Form, als Verpflichtung auf den *sermo humilis*, als notwendiger Verzicht auf die rhetorische Grundregel des *aptum* usw. thematisiert; vgl. STRUNK (wie Anm. 17), S. 74, 89ff., 92f., 138ff.; mit Bezug auf die ins Zentrum dieses Aufsatzes rückende Alexius-Legende Konrads von Würzburg Timothy R. JACKSON, *The Legends of Konrad von Würzburg*. Form, Content, Function (= Erlanger Studien 45), Erlangen 1983, S. 20f.

<sup>26</sup> Vgl. oben unter Punkt 2.

<sup>27</sup> Bruno QAUST, *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Habilitationsschrift [masch.], München 1999, S. 277; vgl. auch DERS., *Vera Icon*. Über

sie nächst der Eucharistie vor allem in der Reliquie gegeben ist, sind indes die Diskursivierungen der Literatur stets schon und unauflösbar legitimationsbedürftig.

Diese Prekarität der Legende freilich ist aus historischer und analytischer Distanz, gewissermaßen also von außen her, leichter zu beobachten, als im unmittelbaren Zusammenhang ihrer geschichtlich abgeschiedenen kommunikativen Vollzugsformen. Die riskante Balance zwischen der Profilierung von Zeit-, Raum- und Sozialstrukturen einerseits und andererseits Strategien der Ent-Zeitlichung, Realitätsentkoppelung und Generalisierung; die Spannung von Einbindung in sowie Entkoppelung des Erzählten von der Realität der Immanenz; der kategoriale Hiatus zwischen Erzählgegenstand und Erzählakt; schließlich das daraus sich ergebende Geltungsgefälle: All dies mußte für die mittelalterliche Legende selbst nicht wirklich zu einer Schwierigkeit werden. Die Spannungsstabilisierungen auf der Textebene des legendarischen Erzählens konnten nämlich gewissermaßen ihrerseits stabilisiert werden durch Einbau in die verlässlichen und legitimen Strukturen performativer Erzählvollzüge: Die kultisch-rituellen Ordnungen der mittelalterlichen Frömmigkeit boten für die kommunikative Praxis legendarischen Erzählens pragmatische Rahmungen,<sup>28</sup> unter deren Bedingungen die angedeuteten prinzipiellen Aporien und Defizite hagiographischer Texte faktisch sozusagen entfallen konnten.

Dieser Fall liegt überall dort vor, wo das legendarische Erzählen integriert ist in konkrete frömmigkeitspraktische Vollzüge, die den (mündlichen und/oder schriftlichen) Text und seine Repräsentationsstruktur übergreifen und in denen es neben dem Zeichensystem des Legendentextes zugleich auch das Gebet und die Sakramente (vor allem die Eucharistie) und die Reliquien gibt. Solche Frömmigkeitspraxis verkoppelt dann die narrativen Repräsentationen mit den Mechanismen auch der Stiftung unmittelbarer Präsenz des Heils - sowie zudem all das, was im Spektrum zwischen diesen beiden Polen liegt - in einem gemeinsamen Funktionszusammenhang.<sup>29</sup> Die narrative Repräsentation des Heiligen in der Legende, die bild-

das Verhältnis von Kulttext und Erzählkunst in der "Veronika" des Wilden Mannes, in: MÜLLER / WENZEL (wie Anm. 21), S. 197-216, hier S. 214.

<sup>28</sup> Zur Bindung legendarischen Erzählens an den Kult vgl. WOLPERS (wie Anm. 14), S. 1ff.; Ulrich WYSS, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik* (= Erlanger Studien 1), Erlangen 1973, S. 19f.; DERS., *Legenden* (wie Anm. 17), S. 40ff.; ECKER (wie Anm. 14), S. 188ff.; unten Anm. 33. Allgemein zum Verhältnis von Kult und Text neuerlich etwa Heinz SCHLAFER, *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis*, Frankfurt/Main 1990; Wolfgang BRAUNGART, *Ritual und Literatur* (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53), Tübingen 1996; Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München 2000, S. 148ff.; für die Mediävistik ausführlich QUAST, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 27).

<sup>29</sup> Diese pragmatische Einbindung der Legende in eine konkrete Frömmigkeitspraxis wird unter anderem gerade durch jene Textelemente stabilisiert, die dem Legendenmärchen - wie zu sehen war, vgl. oben Anm. 20 - fehlen, nämlich insbesondere auch den Namen des Heiligen. Erst über diesen Namen läßt sich das Erzählte in die zeitliche Verlaufsstruktur von Frömmigkeitspraxis (Heiligenkalender) integrieren, erst über ihn kann der Heilige im Gebet als magischer Helfer adressiert, kann die Verkoppelung des Erzählens mit den Sakramenten, den Gebeten und den Reliquien des Heiligen, also mit den (abgestuften) Formen der Herstellung substanzialer Gegen-

lich-metaphorische Repräsentation des Heils in Hymnus und Preis, seine *invocatio* im Gebet und seine vermittlungslöse Gegenwart in Brot, Wein und Reliquien können hier zusammengeschlossen sein. In der Reliquie etwa ist dann das Heil in seiner magischen Wirkmächtigkeit präsent, während gleichzeitig die legendarische Erzählung als Form der Repräsentation seiner Heilswirklichkeit das kulturelle Wissen von diesem 'Heilsträger' speichert. Im sozusagen systematischen Zentrum der mittelalterlichen Episteme, im religiösen Kult, sind kategorial unterschiedliche Klassen von 'Zeichen', sind die Instrumente der Präsenzherstellung und die Medien der Repräsentation zusammengefügt, sind metonymische, analoge, arbiträre Zeichen und magische Gegenstände zu einem hybriden 'Superzeichen' koordiniert, das keineswegs in allen seinen Dimensionen semiotisch funktioniert.

Im und für solchen rituellen Vollzug von Frömmigkeit, so darf man nun allerdings annehmen, waren die kategorialen Unterschiede zwischen narrativen und metaphorischen Repräsentationen und ebensowohl diejenigen zwischen Repräsentationen und Präsenzformen des Heils weithin belanglos. Hier wurde das textuelle Problem der Spannung zwischen der narrativen Repräsentation des Repräsentierbaren einerseits (*Geschichtlichkeit* des Heiligen) und andererseits der Unmöglichkeit der narrativen Repräsentierbarkeit von Transzendenz selbst (*Heiliges*) irrelevant. Denn der kultische Vollzug konstituiert nicht einen Raum der reflexiv kategorisierenden Abstandnahme, sondern der Unmittelbarkeit. Jedoch im „Erlebnismodus der Unmittelbarkeit wird jede explizite Unterscheidung (zum Beispiel die nach Zeichen und Bezeichnetem) und damit auch die Unterscheidung von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit zum Ausnahmefall.“<sup>30</sup> In solchem Vollzug bringt mithin die Komplementarität von Repräsentanz und Präsenz des Heils beider Differenz gerade zum Verschwinden. Damit aber dürften auch jene außerhalb der Ordnungen kultischer Unmittelbarkeit bestehenden Geltungshierarchien bedeutungslos werden, in denen das Repräsentationssystem des hagiographischen Textes stets weit unterhalb der Präsenzformen des Heils angeordnet ist. Anders gesagt: In rituell-kultischen Kommunikationsstrukturen partizipiert auch das legendarische Erzählen an jener Höchstgeltung, welche den Präsenzformen des

---

wart des Heiligen / des Heils vollzogen werden. Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main 1990, S. 22f., 40ff., hat dies als „Appellationsfähigkeit“ beschrieben: „Sie bahnt die Wege zur magischen, rituellen oder kultischen Beeinflussung.“ (S. 22).

<sup>30</sup> Niklas LUHMANN, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1995, S. 18. - Unmittelbarkeit als ein für kultisch-rituelle Praxis charakteristischer Erlebnismodus ist selbstverständlich ein etabliertes Thema von Ritualtheorien - eine knappe, aber lesenswerte neuere Übersicht dazu bei Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe (= New Approaches to European History)*, Cambridge 1997, S. 2ff.; vgl. auch BRAUNGART (wie Anm. 28); Andréa BELLIGER / David J. KRIEGER (Hgg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998; Gerhard NEUMANN, *Begriff und Funktion des Rituals im Feld der Literaturwissenschaft*, in: DERS. / Sigrid WEIGEL (Hgg.), *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, München 2000, S. 19-52.

Heils und den kultischen Vollzugsformen selbst zu eigen ist. Die Legende "schöpft [...] die ihr zugebilligte Gültigkeit [...] aus dem kultischen Bereich."<sup>31</sup>

Wenn dies (jedenfalls für bestimmte Umstände) richtig sein kann, dann heißt das, daß der Status der Heiligenlegende allein über textbezogene Kriterien - etwa solche narratologischer Art - nicht hinlänglich zu bestimmen ist, daß er vielmehr auch über (textübergreifende) pragmatische Kategorien definiert wird.<sup>32</sup> Spezifische kommunikative Handlungsrollen (zum Beispiel solche, die mit dem Chrisma und Charisma des sakramentalen Amtes ausgestattet sind), herausgehobene Zeiten, abgegrenzte Orte und rituell oder kultisch strukturierte Kommunikationssituationen: Sie können die legendarische Rede mit Herausgehobenheit ausstatten und sie in diesem strukturellen Sinne 'heiligen'. Im pragmatischen Zusammenhang konkreter Frömmigkeitspraxis (aber nur hier) kann die Legende als narrative Repräsentation von Heiligkeit selbst ein (quasi-)heiliger Text sein.<sup>33</sup>

Die bisherigen Stichworte zur paradoxen Prekarität der Legende, zu ihren prinzipiellen Geltungsproblemen und zu den Möglichkeiten, diese pragmatisch aufzuheben, sollten die - gegenüber den allgemein institutionalisierungstheoretischen Basisannahmen - näheren Voraussetzungen hervortreten zu lassen, von welchen die folgende Lektüre einer Version der Alexius-Legende ausgeht. Entscheidend war dabei insbesondere das folgende: (1) Die Geltung der Rede vom Heiligen,

<sup>31</sup> Louise GNÄDINGER, *Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jahrhunderts* (= Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 130), Tübingen 1972, S. VII.

<sup>32</sup> Erst wenn man solcherart textpragmatisch argumentiert, wird ja die Möglichkeit überhaupt verständlich, daß der Vollzug von Rede deren Gegenstand profanieren könnte. Wenn die Konstitution bestimmter kommunikativer Settings ausbleibt, wenn zumindest strittig zu werden droht, ob es sich noch um herausgehobene Situationen handelt oder wenn sich die legendarische Rede in dem Heiligen gegenüber fremde Kommunikationszusammenhängen gewissermaßen einnistet, dann kann eine profanierende Wirkung des legendarischen Erzählens nicht ausgeschlossen werden.

<sup>33</sup> Vgl. WOLPERS (wie Anm. 14), S. 1ff., 21ff.; STRUNK (wie Anm. 17), S. 11 et pass.; GNÄDINGER (wie Anm. 31), S. 32. - Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß der Ort legendarischen Erzählens typologisch gewissermaßen zwischen der Reliquie auf der einen und ästhetischen Formen wie (Legenden-)Märchen, Exempel oder Beispielerzählung auf der anderen Seite zu lokalisieren wäre; vgl. auch Konrad KUNZE, Art. *Legende*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 2 (2000), S. 389-393, hier S. 390 (im Anschluß an ECKER [wie Anm. 14]). Im Unterschied zur Reliquie stiftet die Legende nicht Präsenz, sondern repräsentiert sie 'bloß' im Medium der Narration den Heiligen und das in ihm gegenwärtige Heil. Insofern diese narrative Repräsentation aber in den frömmigkeitspraktisch organisierten Raum jener Präsenz gelangen kann (vgl. oben bei Anm. 28f.), hat sie doch an ihm in besonderer Weise Anteil (GUMBRECHT [wie Anm. 7], S. 54ff, hat diese „Funktionsambivalenz“ als den „spezifische[n] ‚Kompromiß‘ der Legende“ [S. 55] beschrieben; vgl. auch ECKER [wie Anm. 14], S. 193ff.). Umgekehrt gehört die Legende (wie zum Beispiel auch das Legendenmärchen oder die Exempelgeschichte) texttypologisch zu den Formen der ästhetischen Repräsentation exemplarisch richtigen, ethisch virtuosens Lebens und Sterbens. Ihre pragmatische Funktionalität geht aber gerade nicht in einer entsprechenden Exempelfunktion (*aedificatio* und Anstiftung zur *imitatio* ihres Protagonisten) auf, sie kann vielmehr zugleich auch Beweisschrift sein für die *sanctitas* eines je besonderen Heiligen mit liturgisch-memorialer Funktion im konkreten Zusammenhang einer Frömmigkeitspraxis und sie hält jenes kulturelle Wissen im Bewußtsein, welches die stets auch magischen Dimensionen solcher Praxis zu 'erklären' gestattet.

auch der narrativen Rede, wird nicht einfach immer schon - situationsabstrakt, kontextindifferent - vom heiligen Gegenstand oder Thema dieser Rede gestiftet.<sup>34</sup> (2) Diese Geltung ist auch nicht ein Effekt der besonderen linguistischen Struktur des legendarischen Erzählens, z. B. hymnischer oder litaneihafter Redeformen, durch Metaphernaufschichtungen oder Katachresen produzierter Schwerverständlichkeiten und was der rhetorischen Mittel mehr sein mögen, Differenz gegenüber alltagssprachlicher Rede zu markieren und also Herausgehobenheitsansprüche auch linguistisch zu konstituieren. (3) Die Geltung der Rede vom Heiligen hängt nicht an ihrer Sprache, sondern vielmehr am Sprechen,<sup>35</sup> am Gebrauch, welcher von dieser Rede unter bestimmten Umständen, in institutionell geregelten Sprechsituationen, in definierten Kontexten gemacht wird. Es gelten für solche Geltung also pragmatische Kriterien, sie ist, könnte man sagen, Ergebnis spezifischer institutioneller Koppelungen von Text und Kommunikationssituationen.<sup>36</sup> (4) Dies aber heißt umgekehrt, daß mit Entkoppelungen von Text und bestimmten (kultisch-rituellen) Gebrauchssituationen, daß mit Kontextwechseln die Prekarität der Geltung solcher Rede offensichtlich werden kann: Profanierung ist einer der Ausdrücke, die für einen solchen Kollaps von Geltungsansprüchen etwa verwendet werden könnten.

#### 4. Profanierungsrisiken

Wenn für die Geltung hagiographischen Erzählens kommunikationspragmatische Kriterien ausschlaggebend sind, dann folgt daraus, daß mit einem Wechsel der performativen Handlungszusammenhänge solche Geltung des Erzählens - genauer: die Plausibilisierbarkeit, die kommunikative Durchsetzbarkeit entsprechender Geltungsansprüche - ihrerseits sich verändern kann. Dann freilich hätte man nicht allein nachvollziehbar zu machen (wie es der vorangegangene dritte Abschnitt versuchte), wie die paradoxe Prekarität legendarischer Narration und ihre (jedenfalls gegenüber ihrem Erzählgegenstand manifesten) Geltungsdefizite in entsprechenden *framings* bedeutungslos oder sozusagen kompensiert werden konnten. Es wäre dann vielmehr auch umgekehrt zu zeigen, daß und wie solche Prekarität und derartige Geltungsdefizite außerhalb kultisch strukturierter und legitimierter Kommunikationssituationen (wieder) virulent werden können und werden. Und es

<sup>34</sup> Vgl. auch SCHÖNRICH / BALTZER (wie Anm. 18), S. 15ff. - Diese These widerspricht freilich den Standardannahmen literaturwissenschaftlicher Legendenforschung, vgl. z. B. Nancy VINE DURLING, *Hagiography and Lineage: The Example of the Old French 'Vie de saint Alexis'*, in: *Romance Philology* 40 (1987), S. 451-469, hier S. 457.

<sup>35</sup> Und darauf weist selbstverständlich auch schon die Wortgeschichte (vgl. ECKER [wie Anm. 7], S. 855f.) hin: *Legenden* sind Texte, die man (vor)lesen soll.

<sup>36</sup> Vgl. QUAST, *Vom Kult zum Text* (wie Anm. 27), bes. S. 30, 36ff. - Zu einer Fassung des Textbegriffs, die spezifisch von der Relation von Rede und Sprechsituation aus argumentiert, vgl. Peter STROHSCHNEIDER, *Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur 'New Philology'*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116 (1997) Sonderheft: *Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte*, hg. von Helmut TERVOOREN / Horst WENZEL, S. 62-86; DERS., *Textualität* (wie Anm. 21).

wäre zu beobachten, wie legendarische Erzähltexte auf solche Virulenz reagieren: wie sie im narrativen Diskurs ihre Geltung zu behaupten und zu steigern versuchen in der Erwartung, daß diese bestritten werden könnte.

Je eine andere wird die Geltung einer Heiligenerzählung sein im Kirchenraum oder im Rahmen der monastischen *lectio*, im Kontext exklusiver, aber okkasioneller höfischer Unterhaltungs- und Vergnügungsrituale oder öffentlicher Darbietungen auf dem städtischen Markt. Zwar sind entsprechende Fluktuationen einer Heiligenerzählung zwischen solchen verschiedenen Situationstypen (mit ihren je unterschiedlichen Geltungspotentialen) im Mittelalter selten konkret zu beobachten.<sup>37</sup> Gleichwohl darf man davon ausgehen, daß es sie gegeben hat.<sup>38</sup> Indiziert werden sie vor allem auch durch solche textuellen Strategien, welche sich am besten verstehen lassen als antezipierende Bearbeitungsformen jener Folgen, die Situationswechsel der skizzierten Art für die Geltung des Erzählens zeitigen konnten.<sup>39</sup> Überall dort, wo hagiographische Erzählformen überhaupt oder spezieller einzelne Heiligenlegenden die kultisch-rituellen Kommunikationszusammenhänge institutionalisierter Heilsverwaltung und -vermittlung verlassen und in Situationen von geringerer Verbindlichkeit, von schwach oder gar nicht ausgeprägter kultisch-ritueller Durchformung eintreten, überall dort drohen Geltungsprobleme. Dort kann - vielleicht jederzeit - jene Frage aufbrechen, welche im Rahmen institutionalisierter Frömmigkeitspraxen bedeutungslos bleiben mag: wie nämlich diskursive Verfügung (etwa in Form des Erzählens) über das Heilige, also über das diskursiv schlechthin Unverfügbare, außerhalb institutionell gesicherter Sonderbezirke (Theologie) überhaupt Geltung beanspruchen und behaupten könne? Oder, um vorsichtigerweise diesem Argument eine Wendung ins Hermeneutische zu geben: Vieles spricht dafür, daß man etwas für den analytischen Aufschluß überlieferter Texte gewinnen kann, wenn man solche Geltungsprobleme heuristisch voraussetzt. Man verfügt dann immerhin über einen (wenn auch ganz generellen) kommunikationspragmatischen Fragehorizont, auf welchen sich Merkmale legendarischer Texte als Antworten beziehen lassen, einen Horizont, in welchem solche

---

<sup>37</sup> In der Regel sind die legendarischen Texte überliefert, kaum aber Hinweise auf ihre Kommunikationssituationen, oder es schweigen sich umgekehrt die Verweise der Quellen auf spezifische Kommunikationssituationen über die Identität des kommunizierten Textes aus. - Das methodische Problem in seinen Grundzügen ist aus der Forschung zum performativen Ort des höfischen Minneliedes wohlbekannt, auch dort kommt als Kriterium für den Textstatus allein ein pragmatisches in Frage, über das wir aber gerade nicht mehr verfügen; vgl. Peter STROHSCHNEIDER, 'nu sehent, wie der singet!' Vom Hervortreten des Sängers im Minnesang, in: Jan-Dirk MÜLLER (Hg.), 'Aufführung' und 'Schrift' in Mittelalter und Früher Neuzeit (= Germanistische Symposien Berichtsbände XVII), Stuttgart/Weimar 1996, S. 7-30, hier S. 9ff.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu Edith FEISTNER, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation (= Wissensliteratur im Mittelalter 20), Wiesbaden 1995, S. 50ff., 146.

<sup>39</sup> Im Gegenzug wirken dann solche Strategien zugleich auch als textuelle Sicherungen gegen profanierende Rückschläge vom Erzählakt auf die Erzählgegenstände, wie sie mit einem massiven Geltungsverlust des Erzählaktes selbst einherzugehen drohen könnten.

Merkmale funktional beschreibbar werden als typische Geltungsbehauptungen einer aus kultisch-rituellen *framings* entbundenen hagiographischen Narration.

Schon an ganz allgemeinen Sachverhalten läßt sich die Problemstruktur verdeutlichen, um die es hier geht. Ein Heraustreten des legendarischen Erzählens in Kommunikationsräume, die unter dem Aspekt seiner Geltung sehr viel riskanter sind als kultisch strukturierte Situationen, dies kann beispielsweise bereits der Übergang hagiographischer Texte von der Latinität in eine Volkssprache - oder auch die Verwendung der charakteristischen metrischen Formen der laikalen volkssprachigen Literatur, im mittelalterlichen Deutsch etwa des vierhebigen Reimpaarverses - anzeigen.<sup>40</sup> Zum Mindesten signalisiert dieser Übergang immerhin einen Verzicht auf die Geltungspotentiale der *lingua sacra*<sup>41</sup> und impliziert er die Preisgabe von Dimensionen auratischer Unverfügbarkeit jedenfalls insofern, als der Wechsel des Sprachcodes die narrative Repräsentation des Heiligen der jederzeitigen Verstehbarkeit durch jedermann aussetzt.<sup>42</sup> Das damit gegebene Risiko manifester Geltungsverluste wird immer wieder zum Beispiel durch charakteristische, in vielen volkssprachigen Legenden begegnende Hinweise darauf eingedämmt, der aktuelle Text sei direkt aus dem Lateinischen übersetzt.<sup>43</sup> Es handelt sich bei solchen Quellenberufungen (und zwar ganz unabhängig von ihrem Sachgehalt) offenbar um eine Textstrategie, die darauf setzt, das eine - die spezifischen

<sup>40</sup> Damit ist nicht im Sinne eines Kurzschlusses behauptet, Volkssprachigkeit schließe stets liturgischen oder paraliturgischen Gebrauch aus. Selbstverständlich gibt es Zwischenformen, Übergangsfelder, gleitende Abschattierungen. So ist die wichtigste Handschrift der ältesten volkssprachigen Alexius-Legende des Hochmittelalters, der Albanipsalter mit der Version L der altfranzösischen „Vie de Saint Alexis“ des 12. Jahrhunderts, nicht für liturgischen, wohl aber doch für den paraliturgischen Gebrauch der Rekluse Christina von Markyate bestimmt gewesen; vgl. Otto PÄCHT / Charles Reginald DODWELL / Francis WORMALD, *The St Albans Psalter (Albani Psalter)* (= *Studies of the Warburg Institute* 25), London 1960, S. 137; GNÄDINGER (wie Anm. 31), S. 48ff.; Rachel BULLINGTON, *The 'Alexis' in the Saint Albans Psalter. A Look into the Heart of the Matter* (= *Garland Studies in Medieval Literature* 4), New York - London 1991, S. 85ff., 113ff., 205ff.; Michael CAMILLE, *Philological Iconoclasm: Edition and Image in the 'Vie de Saint Alexis'*, in: R. Howard BLOCH / Stephen G. NICHOLS (Hgg.), *Medievalism and the Modernist Temper*, Baltimore 1996, S. 371-401, hier S. 372ff.

<sup>41</sup> Sie ergeben sich schon aus Joh 19,20 und Luc 23,38. Zur Hierarchie und zur Sakralität von Sprachen im Mittelalter vgl. Arno BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Bde., Stuttgart 1957-1963, S. 1983f. et pass.; Max WEHRLI, *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*, Stuttgart 1984, S. 29ff.; Ludger KACMAREK, *Aspekte scholastischer Sprachursprungstheorien. Dionysius der Kartäuser über den Ursprung der Sprache*, in: Joachim GESSINGER / Wolfert VON RAHDEN (Hgg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 Bde., Berlin - New York 1989, Bd. 1, S. 65-88 (mit Bibliographie); Susanne KÖBELE, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache* (= *Bibliotheca Germanica* 30) Tübingen/Basel 1993, S. 32ff.

<sup>42</sup> Vgl. auch QUAST, *Vom Kult zum Text* (wie Anm. 27), S. 41ff. - Dieses Risiko kann selbstverständlich auch gewollt sein; vgl. zum Beispiel Priester Wernher, *Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen*, hg. von Carl WESLE, 2. Auflage besorgt durch Hans FROMM (= *Altdeutsche Textbibliothek* 26), Tübingen 1969, v. S 138ff.

<sup>43</sup> Vgl. auch Konrads von Würzburg „Alexius“ (wie Anm. 53), v. 19, 1390.



Kommunikationschancen, die mit der Sprache alltäglicher Rede verbunden sind - gerade zu bekommen ohne das andere lassen zu müssen - die Geltungsfonds der *lingua sacra* und die legitimierende Kraft ihrer institutionellen Orte. Solche Versuche bestätigen, was sie negieren wollen:<sup>44</sup> daß mit der Transformation der Rede vom Heiligen in die Sprache der Alltagskommunikation oder mit ihrem Übergang in nicht kultisch-rituell strukturierte Kommunikationssituationen Geltungsprobleme manifest werden können, daß hier ein Verlust an Herausgehobenheit der Rede und damit das Risiko einer Desakralisierung des Redegegenstandes drohen kann. Daß die vernakulare Rede vom Heiligen nicht auch eine lediglich profane und dann illegitim profanierende sei, dies versteht sich allein unter den Bedingungen ganz spezifischer Kommunikationssituationen (zum Beispiel in den Ritualen weiblicher Frömmigkeitspraxis) gewissermaßen von selbst. Außerhalb solcher Sonderbedingungen aber wird die volkssprachliche Legende es zumindest behaupten müssen - ohne daß damit über die Resonanzfähigkeit eines solchen Geltungsanspruchs schon geurteilt wäre (oder ganz im Allgemeinen auch nur geurteilt werden könnte).

Ebenso wie durch einen Wechsel des Sprachsystems können Veränderungen der pragmatischen Kontexte und damit ein prekär werdender Status legendarischer Rede auch indiziert sein etwa durch textinterne Hinweise, welche die legendarische Rede solchen primären Kommunikationszusammenhängen zuordnen, in denen institutionelle Statusgarantien der angedeuteten Art schwach sind oder fehlen: Zusammenhänge, die eine kommunikationspragmatische 'Heiligung' und Sinnsicherung der narrativen Repräsentation des Heiligen schwerlich zu leisten vermögen. Zum Beispiel auch die Nennung weltlicher Auftraggeber oder Stifter<sup>45</sup> kann ein solches Indiz darstellen und zugleich eine Strategie sein, anstelle eines rituell-kultischen Situationsgefüges für die epische Performanz jetzt die Verbindlichkeiten

<sup>44</sup> Es sind nicht selten die Versuche, auf die Folgen des Wechsels pragmatischer Kontexte textuell zu reagieren, an denen solche Kontextwechsel selbst zu rekonstruieren wären; ein solcher Zirkel ist dort, wo man sich in kommunikationspragmatischer Perspektive für mittelalterliche Literatur interessiert, öfters nicht zu vermeiden.

<sup>45</sup> Vgl. für die sogenannte höfische Legendeneplik die Belegsammlung bei Joachim BUMKE, *Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150-1300*, München 1979, S. 497ff., 646ff. - Ich schlage eine terminologische Distinktion vor, nach welcher der Ausdruck 'Stifter' für solche Beziehungen zwischen 'Financier' und Künstler zu reservieren wäre, die im Unterschied zu mäzenatischen oder Auftraggeberverhältnissen insofern dreistellig sind, als die direkten Wirkungen der Stiftung einer dritten Instanz gelten (etwa: Gott oder das kollektive Gedächtnis). Von dieser Instanz erwartet der Stifter eine gewissermaßen indirekte 'Gegenleistung' (etwa: Heil oder *memoria*) im Gegenzug dafür, daß er den Künstler und seine Kunst finanziert. Die Struktur von Stiftungen greift also über den Interaktionszusammenhang von Stifter und Künstler hinaus. Sie etabliert auf Dauer angelegte und teilweise indirekte Verpflichtungsverhältnisse, in denen durchaus nicht-äquivalente Sachverhalte zirkulieren (in Konrads Alexius-Legende [wie Anm. 53] etwa: *guot* [v. 1389] und Gedichte [v. 1392] und Seelenheil [v. 1402]); vgl. hierzu auch Karl-Siebert REHBERG, *Mäzene und Zwingherrn. Kunstsoziologische Beobachtungen zu Auftragsbildern und "Organisationskunst"*, in: Paul KAISER / Karl-Siebert REHBERG (Hgg.), *Enge und Vielfalt - Auftragskunst und Kunstförderung in der DDR. Analysen und Meinungen*, Hamburg 1999, S. 17-56, hier S. 24ff.

etwa einer Stiftungskonstellation als das spezifische Geltungspotential des Textes namhaft zu machen.

Im folgenden will ich nun freilich die hier entwickelten Probleme nicht mehr, wie bisher, ganz im Allgemeinen diskutieren, sondern sehr viel konkreter an einem einzelnen Beispiel, dem heiligen Alexius (von Edessa). Dieser Asket und Gottesfreund zentriert eine ungemein reichhaltige Erzähltradition,<sup>46</sup> die unter anderem auch Beispiele für Geltungsprobleme bereithält, welche mit dem Heraustreten des Erzählens vom Heiligen in profane Kommunikationszusammenhänge verbunden gewesen sein mochten, und ebenso Exempel für diskursive Bearbeitungsstrategien solcher Probleme (sowie für die Aporien der je gefundenen Lösungen). Ich greife nur zwei solcher Beispiele heraus, deren erstes hier lediglich ganz knapp angedeutet werden kann, deren zweites hingegen im Mittelpunkt der nachfolgenden Textanalyse stehen wird: Es ist ein Text, mit welchem die Alexiuslegende in die Kontexte ritterlicher Literatur und an deren spezifische institutionelle Orte gerät, also in die Kommunikationszusammenhänge der laikalen volkssprachigen Literatur an den Höfen und im Rahmen aristokratischer Geselligkeitsformen. Dort mag einem dieser Legende eingeschriebenen komplexeren Geltungsdiskurs besondere Bedeutung zugekommen sein, welcher sich geradezu als eine Erzählung von der Geltung des legendarischen Erzählens auffassen läßt. Zuvor aber ein kurzer Blick auf eine Geschichte, die im Gegenteil das legendarische Erzählen implizite von einer alltäglichen Erzählsituation her delegitimiert und erkennbar macht, welche - durchaus fatalen - Folgen es haben kann, wenn die Alexiuslegende auf den Marktplatz gerät.

Wohl im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts von einem bretonischen Prämonstratenser verfaßt,<sup>47</sup> erzählt das „Chronicon universale anonymi laudunensis“ folgendes:

*Currente adhuc anno eodem, scilicet 1173. dominice incarnationis, fuit apud Lugdunum Gallie civis quidam Valdesius nomine, qui per iniquitatem fenoris multas sibi pecunias coacervaverat. Is quadam die Dominica cum declinasset ad turbam, quam ante ioculatorem viderat congregatam, ex verbis ipsius conpunctus fuit, et eum ad domum suam deducens, intente eum audire curavit. Fuit enim locus narrationis eius, qualiter beatus Alexius in domo patris sui beato fine quievit.*<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Die wichtigsten Ausgaben und Forschungsbeiträge sind zusammengestellt bei Christopher STOREY, *An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La vie de Saint Alexis)* (= *Histoire des idées et critique littéraire* 251), Genève 1987, S. 11ff., 53ff., 61ff. Zu den lateinischen und deutschen Fassungen ist überdies insbesondere zu vergleichen Hans-Friedrich ROSENFELD, Art. 'Alexius', in: *Verfasserlexikon* 1 (1978), Sp. 226-235; Roland LÖFFLER, *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexius-Dichtungen*, Diss. phil., Freiburg/Br. 1991, hier zumal die Zusammenfassungen S. 115ff., 240ff.

<sup>47</sup> Vgl. Franz-Josef SCHMALE, Art. *Anonymus v. Laon*, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 672f.

<sup>48</sup> „Chronicon universale Anonymi Laudunensis“ (MGH SS XXVI, S. 443-457, hier S. 447).

Der Text, den der Erzähler vortrug oder vorsang, war schwerlich eine lateinische Version der Alexiuslegende, sondern höchstwahrscheinlich eine volkssprachige<sup>49</sup>, vielleicht die altfranzösische „Vie de saint Alexis“.<sup>50</sup> So darf man davon ausgehen, daß hier der sprachliche Abstand, den die spielmännische Rede vom Heiligen zur *lingua sacra* einnimmt, jener situationalen Distanz entspricht, welche die öffentliche Kommunikationssituation auf dem Platz in Lyon wie die private im Hause des Hörers von liturgischen oder liturgienahen Räumen trennt. Allein schon die Bezeichnung des Erzählers als *ioculator*<sup>51</sup> macht deutlich, daß es sich hier wie da um Kommunikationssituationen von reduzierter Verbindlichkeit handelt. Demgemäß zeigt der Chronikbericht nicht nur - was man längst gesehen hat - , wie ein Hörer von dem *imitatio*-Appell der Alexius-Erzählung getroffen wird.<sup>52</sup> Der Vorfall im-

<sup>49</sup> Dies wäre auch daraus zu folgern, daß andere Quellen berichten, der Zuhörer habe sich wegen mangelnder Latinität biblische und theologische Bücher übersetzen lassen; vgl. Herbert GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Hildesheim 1961, S. 446.

<sup>50</sup> Vgl. auch GNÄDINGER (wie Anm. 31), S. 26f. (mit der älteren Literatur); Ulrich MÖLK, La 'Chanson de saint Alexis' et le culte du saint en France aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 21 (1978), S. 339-355, hier S. 340f. - Von der anderen Seite her mag eine solche Vermutung sich dadurch bestätigt fühlen, daß das altfranzösische Gedicht (ich benütze im folgenden die den Text der Edition von Gerhard RÖHLFS, Sankt Alexius. Altfranzösische Legendendichtung des 11. Jahrhunderts [= Sammlung romanischer Übungstexte 15], Tübingen 1963, wiedergebende zweisprachige Ausgabe: Das Leben des heiligen Alexius. Aus dem Altfranzösischen übersetzt von Klaus BERNIS [= Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 6], München 1968) ebenso wie auch andere Versionen der Legende zu der Hypothese Anlaß gab, es sei für eine nicht exklusiv aristokratische und für eine nicht klerikale Hörschaft konzipiert worden; vgl. Rudolf BAEHR, Das Alexiuslied als Vortragsdichtung, in: DERS. / Kurt WAIS (Hgg.), Serta Romanica (Festschrift Gerhard RÖHLFS), Tübingen 1968, S. 175-199; Karin M. BOKLUND-LAGOPOULOU, The 'Life of Saint Alexis': Structure and function of a medieval popular narrative, in: Semiotica 49 (1984), S. 243-281, hier S. 244f., 272ff.

<sup>51</sup> Weitere Belege für den Vortrag von Legenden durch *ioculatores* etwa in: The 'Vie de saint Alexis' in the Twelfth and Thirteenth Centuries. An Edition and Commentary by Alison GODDARD ELLIOTT (= North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures 221), Chapel Hill 1983, hier S. 69ff.; zur Legitimierbarkeit solcher Erzählpraxis Wolfgang HAUBRICH, 'Labor sanctorum' und 'labor heroum'. Zur konsolatorischen Funktion von Legende und Heldenlied, in: Christa BAUFELD (Hg.), Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 603), Göppingen 1994, S. 27-49, hier S. 39ff.

<sup>52</sup> „Eine Dichtung, deren Vortrag den Laien schon unendlich oft den religiösen Stoff zur Kenntnis gebracht und zu Gemüte geführt hatte, traf plötzlich auf eine andere religiöse Haltung eines Menschen, der nicht mehr nur zuhörte, sondern den Sinn der Dichtung ernst nahm, sich ganz von ihm ergreifen und verwandeln ließ und zu eigner religiöser Tat durch ihn entzündet wurde.“ (GRUNDMANN [wie Anm. 49], S. 445f.) - Freilich ist der *imitatio*-Appell der Alexius-Legende, auch in der altfranzösischen Version, ambivalent: Sie erzählt nicht nur von der freiwilligen Armut des Heiligen, sondern auch davon, wie es des Reichtums, der Macht und Gewalt der Kirche notwendig bedarf, um den Leichnam des verstorbenen Alexius überhaupt kirchlich als Reliquie behandeln zu können; vgl. dazu unten bei Anm. 77. Petrus Waldes muß, um Alexius nachfolgen zu können, diese Ambivalenz der Legende ausblenden; vgl. GNÄDINGER (wie Anm. 31), S. 25f.

pliziert vielmehr zugleich auch die Prekarität einer wie hier aus rituell sinnlich-sicheren Kommunikationszusammenhängen herausgelösten Repräsentation des Heiligen, er zeigt deren profanierende Effekte. Worum es sich nämlich handelt, ist die Bekehrungsgeschichte des Petrus Waldes, und das heißt: Es handelt sich um den Stiftungsmoment einer religiösen Bewegung, die aus der Perspektive kirchlicher Orthodoxie als häretische Sekte klassifiziert werden mußte. Aus einem festen institutionellen Rahmen entlassen, als Gassenhauer sozusagen in den Mund eines *ioculator*, dessen Ort in der Welt unsicher ist, und auf den Marktplatz verlegt, kann selbst eine Heiligenlegende in den Ursprungsmythos häretischer Gottabwendung eingebaut werden.

So dramatisch sind die Folgen der Neukontextualisierung des legendarischen Erzählens im Falle der literarhistorisch bedeutsamsten mittelhochdeutschen Alexius-Version keineswegs. Gleichwohl handelt es sich auch hier um einen Text, den man sich in Kommunikationszusammenhängen denken (und als Antwort auf sie zu lesen versuchen) könnte, in denen sich die Frage nach der Legitimität der narrativen Repräsentation von Heiligkeit stellen konnte. Der profilierteste deutsche Autor des späteren 13. Jahrhunderts, Konrad von Würzburg, verfaßte diesen Text<sup>53</sup> etwa achtzig bis hundert Jahre nach dem Erweckungserlebnis des Petrus Waldes und fünfzig Jahre nach der Entstehung des „Chronicon“,<sup>54</sup> und nichts deutet darauf hin, daß er primär für kultisch-rituell durchstrukturierte Kommunikationssituationen mit einem hohen geltungssichernden, sinnstabilisierenden und textheiligenden Potential bestimmt gewesen sein sollte. Die Volkssprache,<sup>55</sup> die metrische Form des vierhebigen Reimpaarverses der höfischen Epik oder die Stilisierung der erzählten Welt, von welcher Alexius im Prozeß seiner Heiligwerdung sich entfernt, als eine adelig-ritterliche Welt.<sup>56</sup> Solche Merkmale ordnen den Text nicht weniger den ungesicherten, okkasionellen Situationen poetischer Kommunikation zu, wie sie für die Kultur der Höfe kennzeichnend zu sein scheinen,<sup>57</sup> als die literatursoziologischen Daten. Die Stifter des „Alexius“<sup>58</sup> sind laikale Angehörige

<sup>53</sup> Ich benütze folgende Ausgabe: Konrad von Würzburg, Die Legenden II [Alexius], hg. von Paul GEREKE (= Altdeutsche Textbibliothek 20), Halle/S. 1926. Weitere Ausgaben und die wichtigste Forschungsliteratur nennt Horst BRUNNER, Art. Konrad von Würzburg, in: Verfasserlexikon 5 (1985), Sp. 272-304, hier Sp. 287f. - Vorlage für Konrads Verslegende ist eine lateinische Prosa-version; vgl. Nigel PALMER, Eine Prosabearbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 108 (1979), S. 158-180, hier S. 176; JACKSON (wie Anm. 25), S. 103ff.; LÖFFLER (wie Anm. 46), S. 140ff., 242.

<sup>54</sup> Zur Datierung vgl. Timothy R. JACKSON, Konrad von Würzburg's Legends: Their Historical Context and the Poet's Approach to his Material, in: Peter GANZ / Werner SCHRÖDER (Hgg.), Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969, Berlin 1972, S. 197-213, hier S. 199; JACKSON (wie Anm. 25), S. 2ff.; BRUNNER (wie Anm. 53), Sp. 275.

<sup>55</sup> Samt ihrem typischen Komplement: dem Verweis auf eine lateinische Quelle, vgl. oben Anm. 43.

<sup>56</sup> Vgl. dazu unten Anm. 84 sowie LÖFFLER (wie Anm. 46), S. 145f.

<sup>57</sup> Vgl. STROHSCHNEIDER (wie Anm. 36); STROHSCHNEIDER, Fürst und Sänger (wie Anm. 21).

<sup>58</sup> Vgl. v. 1392ff., sowie hierzu JACKSON (wie Anm. 54), S. 210ff.; Inge 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. 65ff.; BUMKE (wie Anm. 45), S. 262, 288f.; Rüdiger BRANDT, Konrad von Würzburg (= Erträge der Forschung 249),

jener „ganz dünnen adligen Oberschicht“ in Basel, „in der es noch keine Standesunterschiede zwischen Stadtadel und Landadel gab“<sup>59</sup> und deren Literaturbedarf Konrad von Würzburg mit einem umfangreichen Corpus an nicht zuletzt narrativen Texten bediente, die weltliche und geistliche Stoffe gleichermaßen verarbeiten.

Man wird also eine (wenigstens: im weiteren Sinne) höfische Rezeptionssituation als primären Ort für Konrads „Alexius“ veranschlagen. Allerdings ist die Quellenlage nicht so, daß sich diese Annahme näher spezifizieren und konkretisieren ließe.<sup>60</sup> So kann die Legende hier allein Gegenstand einer Modellbildung sein, wenn man will: eines Experiments. Dieses geht von der Annahme aus, daß es sich um einen aus kultisch-rituellen Sicherungen freigesetzten Text handle und fragt unter dieser Voraussetzung insbesondere nach solchen Momenten, die sich funktional verstehen lassen als Bearbeitungsformen entsprechender Geltungsprobleme. Dabei ist Konrads Erzählwerk zugleich ein Exempel. Es vertritt nämlich eine Erzähltradition, die im Felde der mittelalterlichen Hagiographie insofern auffallen kann, als ihre Reichweite und Dichte - und dies insbesondere in den Volkssprachen - in einer merklichen Spannung dazu steht, daß es sich bei Alexius gerade um einen „für den Kult nicht sonderlich wichtigen Heiligen“ handelt.<sup>61</sup> Insofern könnte für die Frage nach der Geltung legendarischen Erzählens außerhalb kultisch-ritueller *framings* Alexius genau der richtige Beispielfall sein: Ein Heiliger, der allem Anschein nach weniger eine Kult-Figur als eine Pergament- (und später Papier-)Figur war.<sup>62</sup> Für die Frage nach den Geltungsmöglichkeiten solcher erzählerischen Repräsentationen, die kommunikationspragmatisch Abstand halten zu den kultischen (und magischen) Formen der Produktion von Präsenz des Heiligen, mag ein Heiliger in besonderer Weise sich eignen, der vielleicht überhaupt häufiger narrativ repräsentiert als rituell präsent gemacht worden ist.

---

Darmstadt 1987, bes. S. 73f.; FEISTNER (wie Anm. 38), S. 157ff., 163, 186. - Die Funktionsbestimmung von Konrads Text als „religiös-ethische[] Volksdichtung [sic!]“ (LÖFFLER [wie Anm. 46], S. 242) mit propagandistischer Funktion im Hinblick auf die Aufgaben der städtischen Krankenfürsorge (ebd., S. 150ff.) ist unmethodisch und verfängt sich in einem Zirkel.

<sup>59</sup> BUMKE (wie Anm. 45), S. 288.

<sup>60</sup> Und umgekehrt scheint die handschriftliche Tradierung von Konrads „Alexius“ (vgl. hierzu PALMER [wie Anm. 53], S. 174ff.; BRUNNER [wie Anm. 53], Sp. 287; LÖFFLER [wie Anm. 46], S. 139f.) seine Kommunizierbarkeit durchaus auch in geistlichen Gebrauchszusammenhängen anzudeuten. Diese Überlieferung ist aber andererseits so spät, daß ihre Aussagekraft für die primären Kommunikationsorte des Textes im dritten Drittel des 13. Jahrhunderts fraglich sein dürfte.

<sup>61</sup> PALMER (wie Anm. 53), S. 159; vgl. JACKSON (wie Anm. 25), S. 52f. - Zur Kultgeschichte des Hl. Alexius vgl. Hans SCKOMMODAU, Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung, in: Zeitschrift für romanische Philologie 72 (1956), S. 165-194, bes. S. 165ff., 187f.; JACKSON (wie Anm. 54), S. 201; MÖLK (wie Anm. 50), bes. S. 342ff.; JACKSON (wie Anm. 25), S. 46ff.; weiterhin die Hinweise bei STOREY (wie Anm. 46).

<sup>62</sup> Konrad KUNZE hat solche Entkoppelungen von Literatur- und Kulturgeschichte auf eine prägnante Metapher gebracht: Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligenkult und Legendenüberlieferung um 1400, in: Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 4 (1986/1987), S. 53-65.

## 5. Alexius

Die Erzählung von dem heiligen Asketen Alexius, der der römischen Welt nach Edessa entflieht, später in seine Heimatstadt zurückkehrt und schließlich als unerkannter Bettler in seinem Vaterhause stirbt, folgt einem Vitenmodell, das über dem epischen Basisschema von 'exile and return' (Rom - Edessa - Rom)<sup>63</sup> errichtetet und dessen epische Struktur mit ihren Doppelungen<sup>64</sup> und Wiederholungen kaum kompliziert zu nennen ist. Allerdings gibt es in diesem strukturellen Rahmen, den Konrads Text - bei nur geringen Abweichungen im Einzelnen - mit allen anderen Versionen der Legende teilt,<sup>65</sup> Spielraum für Akzentuierungen und Profilierungen. Einige davon sind in der folgenden Textbeschreibung zunächst besonders hervorzuheben.<sup>66</sup>

Der stadtrömische Adelige Eufemian, erster Vasall seines Kaisers, und seine Gemahlin Agleis bekommen einen Sohn. Er wird auf den Namen Alexius getauft, vornehm erzogen und später einem Mädchen aus der kaiserlichen Familie ange-  
traut. Die Geschichte beginnt allerdings schon vor der Geburt des Heiligen mit dem Kinderwunsch seiner Eltern und sie ruft dieserart von der Herkunft des Protagonisten bis zu seinem Eingang ins Paradies das biographische Modell umfassend ab. Dabei steht ein Problem der Herrschafts- und Machtkontinuität am Anfang. Den Eltern fehlt ein Erbe, und es dauert lange, bis ihre Klagen, Gebete und Almosen Gott umzustimmen vermögen:

*in wart ein schoener sun gegeben  
von gotes helfe sâ zuhant;  
der wart Alexius genant  
und het vil schiere an sich genomen*

<sup>63</sup> Zum Reiseschema dieser Legende vgl. auch Donald L. MADDOX, Pilgrimage Narrative and Meaning in Manuscript L and A of the 'Vic de Saint Alexis', in: Romance Philology 27 (1973), S. 143-157; BOKLUND-LAGOPOULOU (wie Anm. 50), S. 270.

<sup>64</sup> Vorneweg hierzu nur ganz summarisch folgendes: Zweimal verläßt Alexius heimlich seine Welt (Rom - Edessa), zweimal führt er ein langjähriges Asketenleben (in Edessa wie in Rom); zweimal weist ein göttlicher Eingriff in die Immanenz die Gläubigen auf den Heiligen hin (sprechende Marienikone im Edessener Mariendom - Himmelsstimme im Römischen Münster) und jeweils zweimal müssen sich die Gläubigen dabei auf die Suche machen, bevor sie den Heiligen finden können (vgl. hierzu auch BOKLUND-LAGOPOULOU [wie Anm. 50], S. 249f.).

<sup>65</sup> Eine mit dem Instrumentarium der GREIMAS'schen Aktantenanalyse vorgenommene Beschreibung mittelenglischer Alexius-Versionen bei BOKLUND-LAGOPOULOU (wie Anm. 50), S. 245ff.,

<sup>66</sup> Dabei kann ich auf stoff- und motivgeschichtliche Ableitungen weiter keine Rücksicht nehmen. Hervorhebung eines Textmomentes im folgenden impliziert also nicht die Behauptung, in ihm unterscheide sich Konrads Legendenversion von anderen Fassungen. Es geht nicht um sogenanntes 'Sondergut', das Konrads Text kaum aufweist, sondern um den epischen Diskurs (sowie indirekt um dessen kommunikationspragmatischen Ort), und dabei kann selbst ubiquitären Textelementen in spezifischen Kontexten spezifische Sinnfunktion zukommen. In diesem Sinne verstehen sich auch einige vergleichende Hinweise auf andere Gestaltungen der Legende. - Zur Stoff- und Motivgeschichte des „Alexius“ nenne ich nur Karl D. UTTI, The Old French 'Vic de Saint Alexis'. Paradigm, Legend, Meaning, in: Romance Philology 20 (1967), S. 263-295, bes. S. 274ff.; LÖFFLER (wie Anm. 46).

*den rîchen und den hôhen vromen  
daz er begunde minnen  
mit herzen und mit sinnen  
den wâren got vür alliu dinc.  
(v. 120-127)*

Der Heilige lebt nicht nur von allem Anfang an heiligmäßig, er ist selbst von vorneherein ein Gnadengeschenk Gottes: Der Ur-Sprung des Heiligen in der Welt liegt immer in einer momentanen Aufhebung der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz. Er ist stets ein 'Sprung': ein punktueller Durchgriff, wie man vielleicht sagen könnte, der Transzendenz in die Immanenz in einem Akt prinzipiell unverfügbarer 'Gnade'. Freilich ergibt sich daraus für den Heiligen in diesem Fall gewissermaßen ein Problem. Er muß eine Doppelfunktion erfüllen, die sich genau aus dem Zusammenwirken seiner Eltern und Gottes bei seiner Geburt ergibt, nämlich einerseits als Heiliger funktionieren und andererseits als erster männlicher Nachkomme und Nachfahre<sup>67</sup> eines (senatorischen) Herrengeschlechts. Davon erzählt die zweite Episode.

Alexius wird einer Jungfrau aus der Familie des römischen Kaisers verheiratet,<sup>68</sup> das Herrengeschlecht verbindet sich also genealogisch der überhaupt höchstrangigen Sippe. Doch wird die Ehe nicht auch vollzogen. *diu wâre gotes minne [begunde]* Alexius in der Hochzeitsnacht zu *e n z ü n d e n* (v. 212f.), so daß er auf die sexuelle Realisierung der dynastischen Verbindung verzichtet, auch seine Braut davon überzeugt, ihre Virginität zu wahren,<sup>69</sup> und sodann mit einem Teil seines Erbes heimlich Elternhaus und Stadt verläßt.<sup>70</sup> Die epische Konstruktion unterläuft

<sup>67</sup> Zu dieser Doppelstruktur genealogischer Herrschaftsordnungen im Mittelalter vgl. Gert MELVILLE, Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation von Herrschaft, in: Peter Johannes SCHULER (Hg.), Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit, Sigmaringen 1987, S. 203-309; Beate KELLNER, Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, Habilitationsschrift [masch.], Dresden 2000; zu den genealogischen Imperativen speziell in der Alexiuslegende DURLING (wie Anm. 34).

<sup>68</sup> Die altfranzösische „Vie de Saint Alexis“ (wie Anm. 50) hat stattdessen die *filie ad un noble Franc* (v. 40).

<sup>69</sup> Es gibt Versionen der Alexius-Legende, die dies weiterentwickeln zu einem heiligmäßigen Status der Braut des Alexius selbst, so etwa im „Märterbuch“ (Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713, hg. von Erich GIERACH [= Deutsche Texte des Mittelalters 32], Berlin 1928, v. 18555ff.); zu dieser Fassung und zu ihrer Position in den Filiationen der lateinischen und deutschen Alexius-Legenden vgl. LÖFFLER (wie Anm. 46), S. 175ff.

<sup>70</sup> Zur Keuschheit dieses Heiligen vgl. etwa UTTI (wie Anm. 66), S. 271ff.; James T. CHIAMPI, The 'Vie de Saint Alexis' and the Weight of Paternity, in: Romance Quarterly 34 (1987), S. 131-140, hier S. 132ff. Zur Gestaltung von Hochzeit und heimlicher Abreise sowie des Verhältnisses von Alexius zu seiner Braut in den altfranzösischen Fassungen vgl. vor allem Bertrand DE GAIFFIER, *Intactam sponsam relinquens*. A propos de la vie de saint Alexis, in: Analecta Bollandiana 65 (1947), S. 157-195; Erich AUERBACH, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern/München <sup>3</sup>1964, S. 109ff.; SKKOMMODAU (wie Anm. 61), S. 176f.; Ulrich MÖLK, Saint Alexis et son épouse dans la légende latine et la première chanson française, in: Willy VAN HOECKE / Andries WELKENHUYSEN (Hgg.), Love and Marriage in the Twelfth Century (= Me-

alltagsweltliche Rationalitäten, indem sie offenkundig daraufhin angelegt ist, den Protagonisten als verheiratet<sup>71</sup> und zugleich in heiligmäßiger Virginität zu zeigen. Zu Anfang gehört Alexius zwei einander ausschließenden Ordnungen an. Er gehorcht den Imperativen feudaler Herrschaft und er tritt zugleich doch aus dieser Welt heraus in eine radikal asketische Lebensform: Er flieht nach Edessa, um der Welt in der Fremde ein Fremder zu werden.

Die Weltentsagung ist freilich ein innerweltlicher Vorgang, und allein deswegen kann - wie sogleich in der Episode von der Botensuche - von ihrem Gelingen auch erzählt werden. Eufemian schickt Kundschafter aus, seinen Sohn zu suchen. Einige von ihnen kommen nach Edessa und beschenken dort mit den übrigen Armen auch Alexius, ohne ihn doch zu erkennen, während der Heilige umgekehrt die väterlichen Gesandten sehr wohl zu identifizieren vermag. Konrads Text begründet diese Asymmetrie ausdrücklich mit der höchst konkret auch als Transformation des heiligen Körpers sich vollziehenden Gottverähnlichung, die Alexius so stark verändert,<sup>72</sup> daß er den Instanzen seiner irdischen Herkunftswelt unerkennbar, unwahrnehmbar wird:

*in hæte alsô beswærde  
entschefet und der breste sîn  
daz in niht mohte werden schîn  
daz bilde sîn ze rehte.  
(v. 312ff.)*

Freilich wird der der Welt abhanden kommende Heilige nicht allein von seinen leiblichen Eltern gesucht, sondern auch adressiert von Gott als der zweiten textuell konstituierten Instanz seiner Herkunft. Medium dessen ist eine sprechende Marienikone in Edessa, die einen Glöckner auffordert, den Asketen nach zehnjähriger Selbstkasteiung in die Kirche zu holen, denn

*er [ist] binamen heilic.  
in wil der ûz erwelte Krist  
erhoeben ûf der erden.  
sîn reiniu tugent werden*

---

diaevalia Lovaniensia I/8), Leuven 1981, S. 162-170; Janice M. PINDER, Transformations of a Theme: Marriage and Sanctity in the Old French St Alexis Poem, in: Karen PRATT (Hg.), Shifts and Transpositions in Medieval Narrative (Festschrift Elspeth KENNEDY), Cambridge 1994, S. 71-88; zu Konrads Szene FEISTNER (wie Anm. 38), S. 189ff.

<sup>71</sup> Die Braut erhält daher Ring und Gebende (v. 230ff.; vgl. hierzu auch Beate SCHMOLKE-HASSELNANN, Ring, Schwert und Gürtel im Albanipsalter, in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 87 [1977], S. 304-313), sie heißt nach des Alexius Tod seine *witwe* (v. 1256).

<sup>72</sup> Vgl. STROHSCHNEIDER (wie Anm. 5), S. 129ff. - Methodisch nicht überzeugend und auch für die „Vie de Saint Alexis“ (wie Anm. 50, v. 116ff.) spekulativ ist die Interpretation von BULLINGTON (wie Anm. 40), S. 166ff., 202ff., wonach die an Alexius sich vollziehenden körperlichen Veränderungen ebenso wie sein Platz unter den Armen (und später dann unter der Treppe des Elternhauses) sich daher erklären sollen, daß er als Leprakranker aufgefaßt werde.



*den liuten offenbære sol.*  
(v. 459ff.)

Der Kirchdiener sucht Alexius, doch kann er ihn erst finden, nachdem das Kultbild den Heiligen und seinen Ort wiederholt präzise beschrieben hat. Dem allwissenden Gott kann der Heilige selbstverständlich nicht unerkannt bleiben. Es ist in dieser Episode jedoch zu beobachten, daß das Problem der Wahrnehmbarkeit und Erkennbarkeit des Heiligen zwei Seiten hat. Es geht hier nicht allein um die Beobachtbarkeit des Heiligen für andere, sondern umgekehrt auch um diejenige Bedeutung, welche das Erkanntwerden durch die anderen für den Heiligen besitzt, nämlich die Bedeutung einer Gefährdung oder Unterbrechung des Weges aus der Immanenz in die Transzendenz. Teil einer Sphäre, die von der Welt der Unterschiede kategorial unterschieden ist, kann nur sein, was sich der Beobachtung - also ganz allgemein: Prozessen des Unterscheidens und Bezeichnens - entzieht. Beobachtbar zu sein ist eine Einschränkung von Heiligkeit, und der Beobachtung sich zu entziehen daher notwendige Vollzugsform von Weltabkehr. In der Episode von dem sprechenden Marienbild wird also auch der Heiligkeitsstatus des Protagonisten göttlicher Erprobung unterzogen. Weil Gott den Heiligen mittels des sprechenden Marienbildes den Menschen gezeigt hat, muß sich Alexius auf dem Weg seiner Heiligkeit erneut der Welt zu entziehen versuchen - und dies um so mehr, als die Bürger von Edessa den durch das Wunder des sprechenden Gnadenbildes ausgezeichneten Heiligen zu verehren beginnen. Verehrung ist eine Kultform und das heißt: Versuch der Verfügung über das Unverfügbare, Annäherung an das Distanzierte.

Die eben diskutierte Episode behandelt in paradigmatischer Hinsicht die Frage der Erkennbarkeit des Heiligen und damit die Kategorie der Heiligkeit selbst. In syntagmatischer Hinsicht liefert sie zugleich eine handlungslogische Motivation dafür, daß Alexius erneut auszieht.<sup>73</sup> Er bricht nach Kilikien auf, doch wird sein Schiff in einem Seesturm - der hier wie sonst als episches Verfahren der Umschaltung von Kontingenz und Providenz funktioniert - nach Rom verschlagen, wo der Heilige *unvermeldet* (v. 565) *als ein vil armer bilgerîn* (v. 569)<sup>74</sup> und Bettler im Hause seines Vaters Zuflucht findet. Sich selbst kasteiend und fastend, mit Singen, Beten und Lesen verbringt Alexius inkognito seine Tage, und daß er von Eufemians Dienern auch mit Abwasser begossen, geschmäht, bespuckt und verspottet wird, dies macht seine demütige Christusnachfolge nur um so deutlicher. In jeder Hinsicht 'von außen' kommend kann Alexius im Zentrum seiner Herkunftswelt,

<sup>73</sup> Dabei beruht die Plausibilität dieser syntagmatischen Motivation genau auf jenem Begriff von Heiligkeit, den die Episode paradigmatisch entfaltet.

<sup>74</sup> In vergleichbarer Weise als Pilgerfahrt bewertet wird die Vita des Alexius zum Beispiel auch in der Version der „Gesta Romanorum“ Z. 297.15/35, 299.36 (Gesta Romanorum, [hg.] von Hermann OESTERLEY, Berlin 1872 [Nachdruck Hildesheim/New York 1980]) und im „Väterbuch“ v. 39468, 39645 (Das Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Strassburger Handschrift hg. von Karl REISENBERGER [= Deutsche Texte des Mittelalters 22], Berlin 1914). Als mythopoetische Basisstruktur der Alexiuslegende versucht MADDOX (wie Anm. 62) die Pilgerfahrt zu beschreiben; vgl. überdies GNÄDINGER (wie Anm. 31), S. 54ff.

im Vaterhaus, ein total Fremder sein. Als Mechanismus der Heiligung fungiert dabei hier wie sonst jene Umkehrstrategie, die man als 'Selbststigmatisierung' beschrieben hat<sup>75</sup> und für welche der Aufenthaltsort des beschmutzten Heiligen unter der Treppe des Vaterhauses zur nachgerade ikonischen Anschauungsform wurde: jene forcierte Aneignung des Verächtlichen, die dieses umwertet und zu einem Heiligkeitsbeweis 'erhöht', welcher gerade als undarstellbarer dargestellt werden muß.

Diese Konstruktion allerdings, welche die Basisparadoxie heiligförmigen Lebens in einem prägnanten epischen Szenario fixiert, ist für den Diskurs des Legendenschlusses fundierend. Der fremde Asket im väterlichen Senatorenpalast spürt nach siebzehn Jahren<sup>76</sup> seinen Tod nahen. Er erbittet von einem Diener Schreibgerät und schreibt mit eigener Hand (v. 783) auf,

*wie der vil kiusche jungelinc  
durch got von sîner brûte lief.  
dâ bî sô schreip er an den brief  
daz er als ein bilgrîn  
vil strengen und vil swaeren pîn  
truoc in dem ellende.  
ouch schreip er vil behende  
daz in der tobenden winde sûs  
ze Rôme in sînes vater hûs  
gar über sînen willen treip.  
dar nâch sô sazte er unde schreip  
daz er sibenzehen jâr  
beidiu stille und offenbâr  
wær unbekennet dâ beliben  
und daz diu hovediet getriben  
mit im hæte ir ungelimpf.  
[...]  
swaz ie geschach dem lobesamen,*

<sup>75</sup> Vgl. Wolfgang LIPP, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (= Schriften zur Kultursozologie 1), Berlin 1985, bes. S. 125ff. - Vgl. auch LUHMANN / FUCHS (wie Anm. 17), S. 78f., sowie speziell zur Askese von Konrads Alexius WYSS (wie Anm. 28), S. 24f., 221ff. Ganz auf der Ebene einer vormethodischen Textbeschreibung verbleibt der entsprechende Abschnitt bei Klaus BRINKER, Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts, Diss. phil., Bonn 1968, S. 190ff.

<sup>76</sup> Dieser Zeitraum ist für bußfertige Selbstkasteiung von Heiligen nicht ungewöhnlich; vgl. GNÄDINGER (wie Anm. 31), S. 56 und Anm. 152; STROHSCHNEIDER (wie Anm. 5), S. 129. Zwei mal 17 Jahre entsprechen der mit 34 Jahren angenommenen Lebenszeit Christi, vgl. Udo SCHÖNING, *electio* oder *imitatio*? Bemerkungen zum Alexiuslied (Hs. L), in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 92 (1982), S. 233-242, hier S. 236; überdies Heinz MEIER / Rudolf SUNTRUP, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (= Münstersche Mittelalter-Schriften 56), München 1987, S. 662ff., 706.

*daz leite er unde schreip dar an.  
(v. 754ff.)*

Anschließend will Gott - wie zuvor schon in Edessa - Alexius zum zweiten Mal den Menschen zeigen. Am Palmsonntag (v. 788) ertönt im Dom eine himmlische Stimme und fordert die Gläubigen auf, den Heiligen zu suchen:

*gânt und suochent alle  
den menschen hie bî dirre vrist  
der gotes kneht von himmel ist  
mit senften und mit reinen siten.  
vür alle die von Rôme biten  
sol sîn heileclîcher munt.  
[...]  
er sol verscheiden an dem tage  
an dem dur alle menscheit  
got die marterunge leit.  
(v. 817ff.)*

Sterben und Tod des Heiligen sind der bedeutungstragenden Zeitstruktur der Karwoche zugeordnet und qualifizieren Alexius erneut als Imitator Christi. Die Römer machen sich auf, ihn zu suchen, doch können sie - wie der Kirchdiener in Edessa - Alexius erst finden, nachdem die himmlische Stimme ein zweites Mal sich hören läßt und den Fundort des Heiligen genauer bestimmt. Ganz diesem Wiederholungsmuster gemäß entzieht sich allerdings Alexius erneut in dem Moment, da er gefunden wird: Angeführt von den Senatoren Arcadius und Honorius (v. 890f.), dem Papst Innozenz (v. 894) und vielen Kardinälen kommen die Römer in das zum Empfang der hohen Herren prächtig geschmückte (v. 896ff.) Haus des Eufemian, sie erfahren von einem Knecht von dem heiligmäßig lebenden Asketen unter der Treppe und begeben sich zu ihm - doch ist er bereits gestorben. Alexius hat sich in den Raum der Heiligkeit entfernt:

*daz tuoch daz huop [Eufemian] ûfenbor  
dâ mite er lac verdecket,  
und als er was enblecket,  
dô schein sîn bilde, wizzent daz,  
durluhtic als ein glasevaz  
in dem ein lieht ist schône enzunt.  
er lac dâ bî der selben stunt  
blüejend als ein rôse vrisch.  
sîn varwe diu was engelisch  
und ouch daz antlitze sîn:  
diu beide gâben liehten schîn.  
(v. 946ff.)*

Hier wie sonst vollzieht sich Gottverähnlichung auch am Körper des Heiligen, und im Tode erreicht sie sichtbar ihren Telos in der blühenden Schönheit des Leichnams, in welcher gewissermaßen Gottes Gnade selbst evident wird.

Auf der Ebene der Handlung kommt die Erzählung an dieser Stelle sodann zu jenem Motiv zurück, mit welchem sie die Sterbeszene insgesamt eingeleitet hatte. In der Hand des Alexius findet sich der Rotulus (v. 996) mit seiner Lebensgeschichte, doch läßt er sich nicht von dem heiligen Leichnam trennen. So holt Eufemian die vor der Zimmertür wartenden hohen Herren herbei, die den Leichnam um die Schrift bitten, und nun erst geschieht das *zeichen* (v. 1002): Die Hand öffnet sich, der Papst entnimmt ihr das Schriftstück und läßt es vorlesen, und so erfährt die Herkunftsfamilie, daß ihr Sohn Alexius der Asket gewesen war. Ausgreifende Klageszenen (v. 1018-1297)<sup>77</sup> machen sodann noch einmal deutlich, daß es genau die Differenz zwischen dem Profanen und dem Heiligen gewesen war, die Alexius für Vater, Mutter und Braut unerkennbar, nichtwahrnehmbar gemacht hatte:

*wir wären leider alsô blint,  
daz uns betrouc dîn bilde  
wir beide niht enkunden  
erkennen dich ze rehte  
(v. 1144ff.)*

Anschließend wird Alexius aufgebahrt. Man verlautbart, der auf wunderbare Weise angezeigte Heilige sei gefunden worden, und Gott wirkt an der Bahre zahlreiche Krankenheilungen, bevor Kaiser und Papst den heiligen Leib in den Dom tragen. Weil der Andrang der frommen Römer dabei allzu groß ist, wirft man Geld auf die Straße, damit das Volk abgelenkt sei und es nicht in der Kirche zum Chaos komme (v. 1343ff.).<sup>78</sup> Es folgen Totenwachen und die Bestattung in einem *wünnecliche[n] sarc | von golde und von gesteine* (v. 1360f.). Der intensive Geruch der Heiligkeit entsteht am 17. Juli<sup>79</sup> dem Grab, an welchem sich auch seither, wie der Text sum-

<sup>77</sup> Vgl. auch FEISTNER (wie Anm. 38), S. 191f.

<sup>78</sup> Nicht wenige Versionen der Legende legen Wert auf die Feststellung, angesichts der überwältigenden Heiligkeit des Alexius sei dieser Bestechungs- und Ablenkungsversuch allerdings vergeblich gewesen; vgl. „Gesta Romanorum“ Z. 299.6ff. (wie Anm. 74); „Väterbuch“ v. 40006ff. (wie Anm. 74); Hermann von Fritzlar Z. 163.33ff. (Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg. Zum erstmalig hg. von Franz PFEIFFER [= Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts 1], Leipzig 1845); „Elsässische Legenda Aurea“ Z. 429,16f. (Die ‘Elsässische Legenda Aurea’. Bd. I: Das Normalcorpus, hg. von Ulla WILLIAMS und Werner WILLIAMS-KRAPP [= Texte und Textgeschichte 3], Tübingen 1980). Vgl. auch WYSS (wie Anm. 28), S. 227. - Die angedeuteten Risiken der Überführung von Heiligen sind auch historisch bezeugt; vgl. z. B. SPANGENBERG (wie Anm. 7), S. 67f.; Wolfgang HAUBRICHS, Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Teil 1: Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700 – 1050) (=Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit 1), Frankfurt am Main 1988, S. 392; ANGENENDT, Zur Ehre der Altäre erhoben (wie Anm. 12), S. 232.

<sup>79</sup> Dies ist in der lateinischen Christenheit der Tag des Hl. Alexius von Edessa. Die syrischen Monophysiten haben den 12. März, in der Ostkirche ist es der 17. März.

marisch sagt, viele Mirakel vollzogen haben. Dann schließt die *narratio* mit den Worten:

*swer in [Alexius] uf erden êret hie  
und im gestât mit dienste bî,  
der mac von sünden werden vrî.  
(v. 1378ff.)*

Die funktionale Selbstbeschreibung der mittelalterlichen Heiligenlegende läuft stets darauf hinaus, daß die Textrezipienten zur *imitatio* der heiligmäßigen *imitatio* Christi angehalten werden.

## 6. Bemächtigung des Unverfügbaren

Überblickt man den hier beschriebenen Text, dann zeigt sich an ihm eine besondere Akzentuierung gegenüber vielen anderen Bekennerlegenden: Das Erzählgeschehen der Alexius-Vita wird auf weiteste Strecken hin dominiert von den überwiegend scheiternden Versuchen der Menschen, den Heiligen und dann seine Reliquien wahrnehmen und sich attribuieren zu können. Selbstverständlich manifestiert sich Heiligkeit auch in dieser Legende unter anderem in der ethischen Virtuosität des Asketen und in miraculösen Geschehnissen. Doch vergegenwärtigt der Text das eine wie das andere nur ganz summarisch. Er verteilt seine epischen Gewichte vielmehr dergestalt, daß das Heilige zumal als ein Absenz-Sachverhalt, daß es in seiner kategorialen Unverfügbarkeit profiliert wird.<sup>80</sup> Es zeigt sich hier vor allem als das, was sich gerade nicht zeigt, als etwas, was man unentwegt suchen muß. Im Erzählen von den Suchen der väterlichen Boten, des Küsters in Edessa sowie der von der himmlischen Stimme auf den Weg geschickten Römer ist Alexius stets als der profiliert, der sich jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht<sup>81</sup> und die unter-

<sup>80</sup> Vgl. auch SCHÖNING (wie Anm. 76), S. 235f. - Die 'Welt' braucht den Heiligen gerade in dem Maße, in dem er sich ihr entzieht, und der Text sagt auch, warum: Sie braucht ihn als Sohn und Erbhalter zur Sicherung und Kontinuierung aristokratischer Herrschaft, sie benötigt ihn in Edessa als *imitabile* ethischer Virtuosität und in Rom wird er benötigt als Fürbitter (v. 822f.) und magischer Helfer der Kranken und Verwundeten.

<sup>81</sup> Vgl. auch JACKSON (wie Anm. 54), S. 213; CHIAMPI (wie Anm. 70); Jean-Pierre BORDIER, La maison d'Alexis, in: *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble*. Littérature, Histoire et Langue du Moyen Âge (Festschrift Jean DUFURNET), Paris 1993, Bd. 1, S. 243-256, hier S. 244ff. - Im systematischen Zentrum der Legende ist daher auch ein *bilde-* und *Antlitz-Diskurs* auszumachen, und dieser wird an signifikanter Stelle geradezu explizit auf jenes Motiv bezogen, an welchem in den spätantiken und mittelalterlichen Diskurstraditionen der Christenheit immer wieder die Frage von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Heiligen aufgerollt wurde. Als nämlich Alexius sich als Asket in Edessa niederläßt, da codiert der Erzähltext diese topographische Angabe in eine heilsgeschichtliche um: *dâ [in Edessa] was gedruicket in ein tuoch | daz bilde Jesû Kristes, | gar itel arges listes | und âne menschen werc gemahet.* (v. 266ff.) Gemeint ist das sogenannte 'Schweiß-tuch der hl. Veronika' mit einem 'Bild' Christi, in welchem der Gottessohn als Erlöser und Verkörperung von Heiligkeit sichtbar und zugleich anwesend ist. Ein solches 'Bild' kann nicht von Menschenhand gemalt sein, es ist vielmehr eine *acheiropoïite*, und es ist auch kein Abbild des Antlitzes Christi, sondern eine 'Spur' seines heilsgeschichtlichen Wirkens, ein magisches Ding,

schiedlichsten Attributionsversuche scheitern läßt. Selbst dort, wo das Suchen schließlich zur Auffindung des Heiligen führt, bleibt solcher Erfolg ambivalent insofern, als Alexius im Moment seiner Identifizierung jeweils seine Unverfügbarkeit sofort wieder herstellt (Edessa) oder bereits wiederhergestellt hat (Rom).

In dieser Weise, in der dichten Folge scheiternder Aneignungsversuche vergegenwärtigt die Legende freilich gerade das Prinzip von Heiligkeit: Die Unterscheidung des Alexius von der Welt der Unterschiede wird weniger als Eingang in die Transzendenz erzählt, denn als Heraustreten aus der Immanenz<sup>82</sup> - sei es, daß der Protagonist sich nicht zu erkennen gibt (wie in Edessa gegenüber dem väterlichen Suchtrupp, wie im Vaterhaus gegenüber den Verwandten und der eigenen Braut), sei es, daß er sich heimlich davonmacht (wie aus seiner Hochzeitsnacht und wie aus Edessa nach der Identifizierung durch den Glöckner), sei es indem er stirbt (wie im Elternhaus in Rom). Gottverähnlichung ist hier sehr direkt ein der-Welt-abhanden-Kommen, worauf diese 'Welt' unter den in und für Konrads Text gegebenen epistemologischen Verhältnissen schwerlich anders reagieren könnte, als sie es hier tut: mit jenen Ritualen kirchlicher Frömmigkeitspraxis nämlich, von welchen die Legende abschließend erzählt und welche stets (und auch im vorliegenden Text) Momente magischer Bemächtigung des Transzendenten mit einbauen.

---

das dieses Antlitz und damit den Erlöser selbst präsent hält. Es handelt sich also nicht um ein 'Bild', das ein abwesendes Urbild (Christus) nur zeichenhaft verträte. Dieses *bilde* ist keine Repräsentation und das Tuch ist kein Zeichenträger, vielmehr liegt ein 'wahres Bild' vor, jene *vera icon*, die anagrammatisch mit dem Namen der heiligen Veronika verknüpft wird und deren kategoriale Unterscheidung von jeder Art von semiotischer Abbildlichkeit auf lange hin - und nicht nur in ikonoklastischen Stürmen - (ab)bildliche Repräsentationen des Heils und der Heiligkeit unter erheblichen Legitimationsdruck zu stellen erlaubten; vgl. Hans BELTING, *Bild und Kult*. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München <sup>2</sup>1991; Hans Robert JAUSS, Über religiöse und ästhetische Erfahrung. Zur Debatte um Hans Beltings "Bild und Kult" und George Steiners "Von realer Gegenwart", in: *Merkur* 45 (1991), S. 934-946; QUAST, *Vera Icon* (wie Anm. 27); Peter CZERWINSKI, *per visibilia ad invisibilia*. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000), H. 1, S. 1-94; Georges DIDI-HUBERMAN, *Vor einem Bild* (Aus dem Französischen von Reinhold Werner), München/Wien 2000, v.a. S. 19ff. Leicht zugänglich ist das wichtigste Quellenmaterial in: *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, hg., eingeleitet und erläutert von Alfred SCHINDLER, Zürich <sup>5</sup>1993, S. 543ff. - Die heilsgeschichtliche Codierung des Handlungsortes Edessa durch die Anspielung auf die *vera icon* hat überdies auch in einer anderen Richtung Signalwert für die Alexius-Legende. Was nämlich für die *vera icon* gilt, gilt gleichermaßen für das Altar'bild' in der Marienkirche in Edessa, das zu sprechen beginnt und den Glöckner auffordert, Alexius zu suchen. Es ist ebenfalls nicht ein repräsentationelles Abbild der Gottesmutter, sondern ein magisches Ding, das nicht durch Zeichendifferenz von Maria unterschieden wäre, sondern das sie unmittelbar sichtbar und metonymisch präsent macht. - Spekulativ bleiben die anhand der altfranzösischen „Vie de Saint Alexis“ vorgenommenen Erwägungen zum Edessener Marienbild bei Linda COOPER, *The Old French 'Life of Saint Alexis' and the Shroud of Turin*, in: *Modern Philology* 84 (1986), S. 1-17: Schon aus chronologischen Gründen (vgl. LÖFFLER [wie Anm. 46], S. 20 Anm. 1) kann es nicht mit dem Turiner Grabtuch identifiziert werden.

<sup>82</sup> Vgl. auch SCHÖNING (wie Anm. 76), S. 234f.

Greifbar ist das Heilige allein in magischen Dingen, und eben deswegen bleibt Alexius bis zu seinem Tode hin unidentifizierbar fremd für alle, die ihn suchen, sehen, erkennen wollen. Zu erkennen ist er erst als Toter: in jener Reliquie des sakralen Leichnams, zu welcher der Körper des Heiligen im Augenblick seines Todes transformiert wird. Hier ist er zu sehen als Glas, in dem das Licht der göttlichen Gnade leuchtet.<sup>83</sup>

*dô schein sîn bilde, wizzent daz,  
durluhtic als ein glasevaz  
in dem ein lieht ist schône enzunt.  
(v. 949ff.)*

Doch handelt es sich um eine Sichtbarkeit, die sich aus dem Blick bringt, die gewissermaßen selbst unsichtbar ist, damit etwas in ihr Liegendes zur Anschauung kommen kann: die Transzendenz selbst. Der Leichnam des Heiligen ist einem Glasgefäß gleich in dem Sinne, daß er durchsichtig, diaphan ist auf die göttliche Gnade. Sichtbar ist der Heilige nur als Unsichtbares, und darin wiederholt diese Metaphorik genau die Struktur der Wahrnehmbarkeit des Heiligen, die gelingen kann allein im Übergang zwischen Begegnung und Sich-Entziehen. Hingegen dort, wo im Verlauf der Erzählung die Suchenden immer wieder hinschauen, dort ist nichts zu sehen, was zu solcher Identifizierung helfen könnte. Dort ist allein ein dauernd sich verändernder Körper, der wegen dieser steten Transformationen nicht als der identifiziert werden kann, der er ist: ein Körper, dessen Prinzip es geradezu ist, durch Transformation (*conversio* und Askese und fromme Übung) dasjenige hinter sich zu lassen, was die Menschen suchen, und - in der Metapher des Textes zu sprechen - sich selbst zu entwirklichen zu einem Glasgefäß, das paradoxerweise allein noch sichtbar ist, wenn man durch es hindurch auf jene Heiligkeit schaut, die es zugleich selbst ist. Erst aber diese reliquienförmige Präsenz von Heiligkeit kann in der kultischen Praxis der Frommen angeeignet werden, in Prozession, Aufbahrung, Nānie, Messe, Totenwache und im goldenen Reliquiar. Dessen alle Unterscheidungen von Farb- und Helligkeitswerten transzendierender Goldglanz stellt eben jene paradoxe unsichtbare Sichtbarkeit der Reliquie dar, die in ihm aufbewahrt wird.

Diese kultische Praxis der Aneignung des Heiligen in Gestalt seines reliquienförmigen Leichnams, in welcher Gestalt er zugleich ein magischer Helfer ist, erweist sich übrigens - wie hier am Rande vermerkt werden soll - als durchaus aporetisch. Der magische Helfer wendet sich unterschiedslos den Herren und dem Volk zu, er erhört Gebete der Kaiser (wenn er die den Brief fixierende Hand öffnet) wie der Bedürftigen (wenn er ihre Krankheiten heilt): Heiligkeit als das Nichtunterschiedene wirkt auch in sozialer Hinsicht entdifferenzierend. Zugleich aber beweist sich die besondere Heilswirksamkeit des Reliquien-Leichnams unter anderem daran, daß zu viele hilfsbedürftige Fromme zu ihm drängen, so daß andererseits die Prozession, in welcher der aufgebahrte Heilige in den Dom überführt

<sup>83</sup> Vgl. JACKSON (wie Anm. 25), S. 225f.; Thomas BEIN, Maria als Vergrößerungsglas - außerliterarische Realien und poetische Bildlichkeit, in: BAUFELD (wie Anm. 51), S. 117-139.

werden soll, in einem Tumult unterzugehen droht. Die Lösung, welche die Herren für dieses Problem finden, besteht darin, Geld unters Volk zu werfen und dieses so von der Bahre abzulenken.<sup>84</sup> Vermittels profaner (Finanz-)Macht werden so jene sozialen Unterschiede wieder hergestellt, welche die magische Helferkraft des Heiligen gerade zum Verschwinden bringt. Die Heiligkeit des Alexius ist mithin Abstandnahme von einer aristokratischen Welt,<sup>85</sup> welche sich den Toten sogleich wieder aneignet - und dies zwar unter (sozialer) Ausgrenzung des Volkes.<sup>86</sup> Verfügungsansprüche sind immer exklusiv, und Kultpraxis ist stets Kampf für den eige-

<sup>84</sup> In der „Vie de saint Alexis“ (wie Anm. 50, v. 564, 572, 588) wendet der Adel zusätzliche Gewalt an, um sich die Reliquie des heiligen Leichnams zu sichern.

<sup>85</sup> Es handelt sich um eine Adelswelt mit ihren eigenen Imperativen etwa auch der (insbesondere genealogischen - dazu oben Anm. 67) Kontinuitätssicherung. Am Unglück der langwährenden Kinderlosigkeit von Eufemian und Agleis treten diese Imperative nicht weniger deutlich hervor als in der Verheiratung des dann endlich geborenen Sohnes mit einer Tochter aus dem Geschlecht der Kaiser. Es ist eine spezifisch adelige (und das heißt für volkssprachige Texte der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stets zugleich: eine höfisch-ritterliche) Welt, deren Regeln der Heilige durchbricht, und man könnte erwägen, ob der Text nicht auch mit der Bevorzugung von Sichtbarkeitszusammenhängen für seinen Diskurs über Heiligkeit gerade darauf reagiert, daß feudale Adelswelten in historisch spezifischer Weise auf Evidenz gestellt sind, daß sie soziale Positionierung wesentlich auch über Regelungen der Verkörperung und damit zugleich der Sichtbarkeit organisieren. Auf der Rückseite dieser Beobachtung wird man sodann bemerken können, daß der Text an vielen Stellen sich einer Metaphorik zur Beschreibung seines Protagonisten bedient, welche die Semantiken des Rittertums umcodiert und auf den Heiligen anwendet: *gotes kempfe* (v. 706, 834) usw. Seine *ritterschaft* übt Alexius gewissermaßen in der Mitte der ritterlichen Herrenwelt: unter der Treppe des väterlichen Palastes.

<sup>86</sup> Vgl. oben bei Anm. 78. Insofern mag man zwar die Heiligkeitsformen des der römischen Aristokratie entstammenden Protagonisten dieser Legende auf im 13. Jahrhundert neue Formen asketischer Armutsfrömmigkeit beziehen (auch wenn, wie zu sehen war, diese Heiligkeitsformen gerade episch weniger profiliert erscheinen als die Unverfügbarkeit des solcherart herausgehobenen Protagonisten). Daß allerdings der Text zugleich als Propaganda solcher neuen Frömmigkeitsformen verstanden werden dürfte (vgl. FEISTNER [wie Anm. 38], S. 185ff., 213; auch FEISTNER [wie Anm. 20], S. 265), dies wird diskutabel bleiben angesichts der Gewaltbarkeit, mit welcher die römische Adelswelt des Textes diese Heiligkeit zugleich auch wieder exklusiv sich aneignet, dabei domestiziert und solcherart als Instrument der Demonstration wie Stabilisierung sozialer und sakraler Hierarchie benützt. - Zur Historizität von Heiligkeitsformen verweise ich nur auf Sophronius CLASEN, Das Heiligkeitsideal im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und des Mittelalters, in: Wissenschaft und Weisheit 33 (1970), S. 46-64, 132-164; Wilhelm POHLKAMP, Hagiographische Texte als Zeugnisse einer 'histoire de sainteté'. Bericht über ein Buch zum Heiligkeitsideal im karolingischen Aquitanien, in: Frühmittelalterliche Studien 11 (1977), S. 229-240; Stephen WILSON (Hg.), Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History, Cambridge 1983, hier S. 309-417 auch eine reichhaltige „Annotated Bibliography“; Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, hg. von Francesco CHIOVARO / Jean DELUMEAU [u.a.], bisher 11 Bde., Paris 1988ff.; DINZELBACHER / BAUER (wie Anm. 9); Peter BROWN, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991; Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza“ (= Collection de l'École française de Rome 149), Roma 1991; ANGENENDT, Heilige (wie Anm. 12); Thomas WÜNSCH, Der heilige Bischof - Zur politischen Dimension von Heiligkeit im Mittelalter und ihrem Wandel, in: Archiv für Kulturgeschichte 82 (2000), S. 261-302.



nen und gegen einen anderen Kult: Sie ist eine differenzierende Praxis der Entdifferenzierung.

Der kultischen Kommunikation und der magischen Bemächtigung entzieht sich der heilige Leichnam nicht; die Formen der Präsentsetzung des Heils sind in der Welt von Konrads Text wirksam. Wohl aber, so demonstriert die Alexius-Legende und so versuchte ich hier an ihr zu zeigen, entzieht sich der Heilige der Beobachtung - seiner Wahrnehmung ebensowohl wie seiner literarischen Darstellung als Heiliger, seiner Repräsentation. Die Legende bewegt sich also notwendig auf einer Ebene zweiter Ordnung: Sie nimmt nicht das Heilige wahr, sondern stellt dar, wie dieses sich der Wahrnehmung entzieht - auf die eine oder andere Weise scheitert jede Suche nach Alexius. Das Darstellungsverfahren besteht hier also darin, gewissermaßen die Nichtbeobachtbarkeit von Heiligkeit zu beobachten, seine Nichtrepräsentierbarkeit zu repräsentieren. Es ist in diesem Sinne selbstreferentiell und es ist ein indirektes, mittelbares Darstellungsverfahren. Anders als indirekt freilich kann vom Heiligen nicht erzählt werden, und insofern kommen die hier zu Konrads von Würzburg „Alexius“ gesammelten Interpretamente mit jenen allgemeineren Bestimmungen überein, die in den ersten Abschnitten dieses Beitrages für die hagiographische Narration überhaupt skizziert wurden.

Indem nun aber das Erzählen als selbstreferenzielles auch auf die unumgängliche Indirektheit seiner Repräsentationsleistungen referiert, zeigt es sich geradezu, könnte man sagen, als ein zugleich prekäres. Die Legende i s t nicht nur (wie im zweiten Abschnitt dieses Beitrages in analytischer Perspektive darzulegen war), sondern sie o s t e n d i e r t sich hier als Versuch einer repräsentationellen Verfügung über das sowohl normativ wie faktisch Unverfügbare. Sie demonstriert damit, daß sie als ein solcher Versuch notwendig unzulänglich ist und sie profiliert obendrein diese ihre prekäre Defizienz im Kontrast mit den gelingenden Formen der liturgischen und magischen Bemächtigung des Heiligen. Insofern und auf dieser Argumentationsebene ist zu folgern, daß der Text die prinzipiellen Aporien legendarischen Erzählens am konkreten Fall des heiligen Alexius selbstreferenziell radikalisiert und ausstellt: Der narrative Diskurs macht deutlich, daß (1) der Anspruch des legendarischen Erzählens, Wissen über den Heiligen zu kommunizieren, daran scheitert, daß man von ihm nichts wissen kann (außer daß er sich aller Verfügung entzieht), und daß (2) jede Form der Darstellung, daß jede Repräsentation als ein Akt der Verfügung über den Heiligen illegitim wäre, eben weil seine Heiligkeit gerade seine Unverfügbarkeit ist.

## 7. Auto(hagio)graphie

Die von der bisherigen Lektüre vorgenommene Zuspitzung des Diskurses von Konrads Text ignoriert freilich einstweilen ein entscheidendes Erzählmoment, das ich als eine außerordentlich raffinierte Auflösung der hier entwickelten aporetischen Problemverschränkung legendarischen Erzählens auffassen möchte: das Motiv der eigenhändigen Lebensbeschreibung des heiligen Alexius und die komplexe

Handlungsfolge, in welcher diese Lebensbeschreibung tradiert wird.<sup>87</sup> Es muß daher hier noch einmal an das Erzählte erinnert werden: Bei nahendem Tode erbittet Alexius von einem der Diener seines Vaters Schreibzeug und notiert damit *alliu sîniu dinc* (v. 753). Als später Eufemian seinen gestorbenen Sohn findet, da hält dieser den *brief*, das Schriftstück, *in sîner hant* (v. 944), und zwar derart *besigelt und behaft*, daß der Vater ihn *mit aller [s]îner kraft | nie mohte drûz gewinnen*. (v. 973ff.) Erst als die herbeigeholten großen Herren den heiligen Leichnam anbeten (v. 982ff.) und ihn bitten, er möge *den rodel* [Rotulus] *und daz brievelein* (v. 996) dem *bâbest vrôn* als dem *vater aller kristenheit* (v. 990f.) aushändigen, auf *daz man gehoere und ouch gelese, | waz dar an geschriben wese* (v. 999f.), läßt Gott ein *zeichen* (v. 1002) geschehen. Die *heilic hant* (v. 1004) öffnet sich, der Papst nähert sich ihr *dêmüeteclichen* (v. 1008), entnimmt das Schriftstück und übergibt es dem Stifftschreiber Ethio, der den Text vollständig verliert<sup>88</sup> und so den Umstehenden die 'Identität' des Verstorbenen kundtut. Dabei ist diese Lebensbeschreibung in der Heiligenvita ihrem Inhalt nach identisch mit dem Handlungsgang des hagiographischen Textes selbst, wie er bis zum Tod seines Protagonisten hin erzählt wird. Und der Erzähler Konrad von Würzburg achtet beim Referat dieses Inhaltes des Textes im Text (v. 752ff.) auffällig darauf, die Vollständigkeit zu betonen, mit welcher Alexius seinen Lebenslauf vertextet:<sup>89</sup> *swaz ie geschach dem lobesamen, | daz leite er unde schreip dar an*. (v. 774f.)

Dies aber heißt nun zunächst, daß mit des Alexius eigenhändiger Lebensbeschreibung sozusagen eine 'Quelle' gegeben ist, aus welcher man die Vita des Heiligen kennen kann. Und nach der Logik der epischen Konstruktion, die, wie dargestellt, ansonsten gerade darauf abzielt zu zeigen, daß es anderes positives Wissen

<sup>87</sup> Dieser Handlungszusammenhang hat das Interesse von Alexius-Interpreten kaum je finden können - und dies ungeachtet der Tatsache, daß man seit MASSMANN (Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen [...], hg. von H.F. MASSMANN [= Bibliothek der gesamten deutschen National-Litteratur 9], Quedlinburg/Leipzig 1843, hier S. 26ff.) weiß, daß sich die gesamte Legendentradition über eines der Momente dieses Handlungszusammenhangs sortieren läßt: Die Antwort auf die Frage, wer der erste Tradent des Alexius-Autographen sei, teilt die Überlieferung in einen sogenannten 'bräutlichen' und einen 'päpstlichen' Zweig; vgl. auch oben Anm. 46. Wie neuerlich LÖFFLER (wie Anm. 46), S. 3 et pass., gezeigt hat, ist überdies ein dritter Typus zu unterscheiden, in welchem sowohl der Papst als auch die Senatoren / Kaiser die Schrift erhalten. In der altfranzösischen Fassung S („Li roumans de Saint Alessin“ [Ausgabe von GODDARD ELLIOTT, wie Anm. 51, S. 93-150], v. 1070ff.) fliegt das Schriftstück von der Hand des Papstes zur Braut, vgl. zur Stelle PINDER (wie Anm. 70), S. 76f. - Indes, es kommt mir weniger auf die Differenzen von Versionen an als auf das, was sie indizieren: daß die Erzähler immer wieder an genau dieser Stelle gearbeitet haben. Sie war offenbar wichtig, und es besteht daher Anlaß, sie auch interpretatorisch ernst zu nehmen.

<sup>88</sup> Zu Ethio vgl. auch WYSS (wie Anm. 28), S. 227. - Der Vorgang wird im Prosalegendar Hermanns von Fritzlar (wie Anm. 78, Z. 163.20-24) durch Einfügung eines weiteren Skandalisiert: *Dô gap man den brif deme lesère. Dô der leser las, dô wart her schriende und weinende und sprach: 'diz sint di jêmerlichsten mêre di in Rôme ie gehôrt wurden.' Dô nam der bâbist den brif selber in di hant und las und sprach: 'dirre tôte mensche heizit Alexius und ist Eufemias sun von Rôme.'*

<sup>89</sup> Vgl. in der „Vie de saint Alexis“ (wie Anm. 50), v. 284f.

über ihren Protagonisten nicht gibt, muß man hinzufügen: Es handelt sich um die einzige solche 'Quelle'. Da Alexius der ist, der sich jeder Beobachtbarkeit entzieht, kann man von ihm nichts wissen, als was er selbst von sich weiß. Dieses Wissen aber ist in seiner Lebensbeschreibung vollständig aufbewahrt. Wissen über Alexius muß demnach immer von Alexius selbst stammen und es ist insofern zugleich ein mit höchster Authentizität ausgestattetes, ein unzweifelhaft wahres Wissen. Was aber für jegliches Wissen über Alexius gilt, gilt offenkundig auch für dasjenige Wissen, das die vorliegende legendarische Erzählung kommuniziert. Insofern läßt sich sagen, daß mit dem Motiv von der eigenhändigen Lebensbeschreibung des Alexius die Legende eine mythopoetische Erzählung davon konstruiert, daß der Ursprung der legendarischen Tradition des Wissens von ihrem Protagonisten bei diesem selbst liegt. Die Narratologie der Alexius-Erzählung ist so angelegt, daß der Ursprung allen hagiographischen Wissens ein zunächst autobiographisches Wissen des Heiligen selbst ist. Was die Legende von Alexius erzählt, ist immer und ausschließlich das, was Alexius selbst erzählt hat.<sup>90</sup>

Auf der Ebene dieser Konstruktion ist jenes Problem bearbeitet, das ich eben als eines sozusagen der Faktizität des Legendenwissens zu entwickeln versuchte. Mit dem Motiv der Selbstbeschreibung des Alexius beantwortet der hagiographische Text gewissermaßen die Frage, wie er über einen Heiligen Wissen kommunizieren kann, von dem er gleichzeitig weiß, daß an ihm jeder Versuch der Fremdbeobachtung scheiterte. Insofern diese Begründung der Faktizität des Legendenwissens überdies den Anspruch auch auf dessen Authentizität impliziert, kann man die vorliegende Konstruktion zugleich als Form einer Geltungsbehauptung auffassen: Das legendarische Erzählen beansprucht Geltung, insofern es erzählt, was der Heilige selbst erzählt hatte.

Es ist allerdings auf dieser Ebene noch nicht auch die systematische Aporie bearbeitet, daß im Falle des Erzählens von Heiligem prinzipiell jede Narration - auch die authentische und sogar die aus dem autobiographischen Erzählen selbst entstammende Narration - anscheinend unauflöslich defizitär bleibt. Noch die auf eine Autobiographie zurückgehende Hagiographie bleibt von den Formen liturgischer Kommunikation und magischer Präsenzstiftung kategorial - wie es scheint - unterschieden: Auch diese Hagiographie ist eine Repräsentation dessen, was nicht narrativ repräsentiert werden kann, und insofern ein Erzählakt, der im Vergleich zu seinem mit Höchstgeltung ausgestatteten Erzählgegenstand immer geltungsschwach bleibt. Auch hierfür findet der „Alexius“ freilich eine textinterne Bearbeitungsform. Sie liegt allerdings nicht mehr auf der Ebene der Autobiographie, sondern

---

<sup>90</sup> Vgl. auch DURLING (wie Anm. 34), S. 466ff. - Vom historisch abgeschiedenen Kasus ist hiermit - ohne daß das an dieser Stelle ausgeführt werden könnte - ein systematischer Problemzusammenhang anvisiert, dem in der aktuellen Religionswissenschaft einige Bedeutung zukommt; vgl. die Beiträge bei Walter SPARN (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990; Monika WOHLRAB-SAIH (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M./New York 1995.

auf derjenigen der Autographie.<sup>91</sup> Diese Bearbeitungsform wird im narrativen Diskurs entfaltet nicht als Frage von Textualität selbst, sondern sie bedient sich vielmehr der materialen Seite von Schrift, um über diese eine Verbindung zwischen der körperlichen Präsenz des Heiligen und seiner textuellen Repräsentation herzustellen, welche beider kategoriale Differenz und das mit ihr gegebene Geltungsgefälle zum Verschwinden bringt.

Erzählt wird das so, daß der (autobiographische) Text des und über den Heiligen 'ursprünglich' gespeichert ist in einer autographen Schrift. Mit seiner eigenen heiligen Hand schreibt Alexius seine Vita auf, und dieser Schreibakt stiftet eine ontische Identität, eine substanzielle Ungeschiedenheit von sakralem Körper und Schrift des Heiligen dergestalt, daß diese selbst als - im Wortsinne - heilige Schrift ausgezeichnet ist. Solche die Schrift heiligende substanzielle Identität mit dem sakralen Körper zeigt sich als erstem dem Vater Eufemian, als er vergeblich versucht, dem Leichnam seines Sohnes den *brief* aus der Hand zu nehmen. Dieser Leichnam, der im Augenblick des Todes des Heiligen zur Reliquie transformiert ist, und das Schriftstück sind untrennbar eins. Die Schrift ist hier unmittelbar integraler Teil der wichtigsten Reliquie des heiligen Alexius, und sie hat auch nach der späteren Ablösung von diesem *corpus incorruptum* selbst Reliquienstatus.<sup>92</sup> Die Schrift ist hier also ein magisches Ding, in welchem das Transzendente direkte Präsenz gewinnt. Sie ist 'mehr' als nur eine Repräsentation des Heils, sie ist nicht 'bloß' ein differenzieller Speicher für das differenzielle Repräsentationssystem des (autobiographischen) Textes. Es kommt an dieser Stelle nicht auf den in der Schrift gespeicherten Sinn an, sondern auf deren dingliche Materialität,<sup>93</sup> und deswegen bedarf es, damit sie überhaupt gelesen werden kann, allererst der Ablösung der Schrift vom sakralen Leichnam (v. 998ff.).<sup>94</sup> Ich verstehe dies als eine narrative Ausdrucksform dafür, daß die Schrift in ihrer Materialität hier auf die Seite der magischen Präsenz transzendenten Heils gehört, der gegenüber jeder hermeneuti-

<sup>91</sup> Zur mittelalterlichen Autographie generell vgl. Paolo CHIESA / Lucia PINELLI (Hgg.), *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici* (= Quaderni di cultura mediolatina 5), Spoleto 1994; David GANZ, 'Mind in character': Ancient and Medieval Ideas about the Status of the Autograph as an Expression of Personality, in: P. R. ROBINSON / Rivkah ZIM (Hgg.), *Of the Making of Books. Medieval Manuscripts, their Scribes and Readers* (Festschrift Malcolm Beckwith PARKES), Aldershot 1997, S. 280-299; Paul SAENGER, *Space Between Words. The Origins of Silent Reading* (= *Figurae. Reading Medieval Culture*), Stanford 1997, 249ff.; Bruno QUAST, *Hand-Werk. Die Dinglichkeit des Textes bei Konrad von Heimesfurt*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 123 (2001), S. 65-77, bes. S. 74f.

<sup>92</sup> Als Sekundärreliquie, vgl. oben Anm. 8.

<sup>93</sup> „Daß etwas geschrieben wurde, bedeutete also nicht, daß es“ - ich meine, es sei zu ergänzen: immer - „auch (in unserem Sinn) gelesen werden sollte: so ließe sich vielleicht die Logik der frühen Schriftlichkeit des Mittelalters in einer Formel fassen.“ (Peter CZERWINSKI, *Verdichtete Schrift / *comprehensiva scriptura*. Prolegomena zu einer Theorie der Initiale*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 22 [1997], H. 2, S. 1-35, Zitat S. 12) - Vgl. zuletzt QUAST (wie Anm. 91).

<sup>94</sup> Der Status dieser Schrift muß also weit differenzierter beschrieben werden, als dies etwa BORDIER (wie Anm. 81), S. 247f., für das altfranzösische Alexiuslied getan hat.

sche Akt der Sinnzuschreibung unzulänglich bliebe, die vielmehr eine Bearbeitung in den Formen kultischer Unmittelbarkeit erfordert.

Wenn man so interpretieren muß, was Konrads „Alexius“ über die Identität von sakralem Körper und geheiligter Schrift erzählt, dann ist es freilich nicht mehr überraschend, daß die Herstellung der Lesbarkeit der Schrift einen Übergang von magischer Gegenwärtigsetzung der Transzendenz zur Seite ihrer repräsentationellen Darstellung erfordert. Oder vielleicht sollte man, weil die Lesbarkeit des Schriftstücks seine Materialität und damit seinen Reliquienstatus ja nicht zum Verschwinden bringt, sondern gewissermaßen überlagert, genauer sagen: Erforderlich ist die Öffnung der Schrift auf eine neue, auf die Dimension der Textualität hin.<sup>95</sup> Eine solche Öffnung - Ent-Schließung heißt es in Konrads Legende: *entslozzen wart sîn heilic hant* (v. 1004) - ist allerdings ihrerseits prekär. Und zwar deswegen, weil das Heilige, wie hier mehrfach zu betonen Anlaß war, der Repräsentierbarkeit sich entzieht: Der Leichnam des Alexius gibt die Schrift nicht ohne weiteres aus der Hand, weil sie als von ihm abgelöste nicht nur als Reliquie kultisch verwendet, sondern überdies auch als Text gelesen, als Repräsentationssystem behandelt werden kann. Die Ablösung der Hand-Schrift von der heiligen Hand, ihr Übertritt über die Grenze zwischen zwei einander kategorial ausschließenden Ordnungen gestaltet sich daher aufwendig. Die Öffnung der Sphäre transzendenter Unverfügbarkeit des in der Reliquien-Schrift anwesenden Heils in die immanenten Verfügungsordnungen von Repräsentationen hinein muß ihrerseits unverfügbar gehalten, also selbst sakralisiert werden. Daß sich die heilige Hand der Reliquie öffnet, qualifiziert die Erzählung daher einerseits als ein Wunder -

*dô wart ein zeichen dâ gesehen  
daz got in allen tet bekant.  
(v. 1002f.) - ,*

andererseits schiebt sich die heilige Hand des Papstes (v. 990) zwischen den sakralen Leib des Alexius und den ersten Leser des Textes Ethio. Der primäre Tradent des Schriftstücks kann nicht bereits der leibliche, sondern darf erst der geistliche Vater sein: der mit der sakramentalen Amtsgewalt ausgestattete Stellvertreter Gottes auf Erden.<sup>96</sup> Im Einssein mit der Schreibhand des heiligen Leichnams wird der Status des Schriftstücks als Reliquie von seiner skripturalen Materialität dominiert. Seine Öffnung auf einen Status, in welchem hingegen die kommunikable Textuali-

<sup>95</sup> Vgl. auch QUAST, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 27); zur Metapher der Öffnung auch Arno MENTZEL-REUTERS, *Ofsliessen deiner scharfe tor*. Mitteldeutscher Biblizismus und die Wenzelsbibel, in: Joachim HEINZLE / L. Peter JOHNSON / Gisela VOLLMANN-PROFE (Hgg.), *Literatur im Umkreis des Prager Hofes der Luxemburger*. Schweinfurter Kolloquium 1992 (= *Wolfram-Studien XIII*), Berlin 1994, S. 174-206, hier S. 180, 201.

<sup>96</sup> Nicht von der Funktionalität der Heiligkeit des Papstes, sondern moralisch von der Sündenbeladenheit Eufemians her interpretiert CHIAMPI (wie Anm. 70), S. 133, den analogen Vorgang in der „*Vie de Saint Alexis*“ (wie Anm. 50, v. 350ff.). Zur Heiligkeit des Papstes vgl. Horst FUHRMANN, *Die 'Heiligkeit' des Papstes*, in: DERS., *Einladung ins Mittelalter*, München 1987, S. 151-168; Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit* (Aus dem Italienischen übersetzt von Ansgar Wildermann), München 1997.

tät des Schriftstücks entscheidend wird, jener Prozeß also, in welchem gewissermaßen aus der Schrift der Text hervorgeht, dies wird als Übergabe der Schrift von der heiligen Hand des Verfassers an den Vorleser Ethio erzählt, und der Tradent dieser allerersten *traditio* ist die Instanz sakraler Tradition selbst.

In dem Augenblick, wo das Schriftstück nicht allein mehr durch seine substantielle Einheit mit der Reliquie des Heiligen bestimmt ist, sondern zugleich ein Text wird und als Repräsentationssystem funktionieren kann, in dem Moment also, wo sich - wir wissen: wie bei jedem Text - Sinn- und Geltungsfragen stellen könnten (und diesseits substanzialistischer Bedeutungskonzepte allein noch strittige Antworten möglich wären), wird die ontologische Sicherung der autographen Schriftreliquie ergänzt um die sakramentale und traditionale Sicherung des autobiographischen Schrifttextes. Dieser wird in den kirchlichen Tradierungs- und Traditionsraum integriert und gleichsam erneut eingeschlossen in eine hocheklusive<sup>97</sup> und wenn nicht direkt liturgische, so doch wenigstens besonders liturgienaher Kommunikationssituation. In Gegenwart des heiligen Leichnams selbst, in Anwesenheit des Papstes als der Verkörperung sakramentaler Amtsgewalt<sup>98</sup> und im Beisein der Verwandten entnimmt (so könnte der Text formulieren) der Stifftsschreiber - also der Verwalter der sakralen Schrifttraditionen - der Schriftreliquie einen Text und verliert die Vita des Heiligen: Die narrative Repräsentation des Heiligen funktioniert hier in einem religiösen Sicherungszusammenhang, in dem wie im Kult die Instrumente der Präsenzherstellung und die Medien der Repräsentation so beieinander sind, daß die Frage nach ihren kategorialen Unterschieden sich nicht stellt.<sup>99</sup>

Diese Form der Geltungssicherung des Textes durch die pragmatischen Umstände seines kommunikativen Vollzugs, diese institutionelle Koppelung von Text und Kommunikationssituation, sie fängt im Falle der (auto-)hagiographischen Erzählung des heiligen Alexius allerdings nicht das prinzipielle Geltungsdefizit jeder Legende auf, sondern sie produziert hier vielmehr schon einen Geltungsüberschuß. Die Alexius-Legende beschreibt sich nämlich selbst als ein Text von keineswegs erst kommunikationspragmatisch gestifteter und von zugleich unüberbietbarer Geltung. Denn dies ist es, worauf der Erzählzusammenhang von der autographen Autobiographie des Heiligen hinausläuft: Wie aus der Verteilung des Wissens über Alexius folgt, steht auch das aktuelle Erzählen noch in einer Tradition, die auf den Heiligen selbst und in seinen Schreibakt zurückführt und die substantiell aus der Reliquie seines *corpus incorruptum* entspringt in einem primordialen Tradierungsvorgang, der seinerseits sakralisiert ist als Wunder Gottes und als Tradierungsleistung seines päpstlichen Stellvertreters. - Mehr Geltungspotential kann ein mittel-

---

<sup>97</sup> Vgl. oben bei Anm. 85.

<sup>98</sup> Für die „Vie de saint Alexis“ (wie Anm. 50) könnte man diese Interpretation noch zuspitzen: Es kommt dort auf den Papst *nur* als Verkörperung sakramentaler Amtsgewalt und ausdrücklich nicht auf seine Kompetenzen als Hermeneut an: *Il ne la list ne il dedenz ne guardet, | Avant la tent ad un boen clerc e savie.* (v. 374f.)

<sup>99</sup> Vgl. oben unter Punkt 3.

alterlicher volkssprachiger Erzähltext schwerlich auf sich zu versammeln versuchen.

Meine Interpretation der Alexius-Legende am Beispiel der Version Konrads von Würzburg läßt sich so zusammenfassen, daß man sagt, hier werde das prinzipielle Geltungsproblem jedes legendarischen Erzählaktes nicht auf der Ebene von kultisch-rituellen Strukturierungen seines kommunikativen Vollzugs aufgehoben, sondern auf der Ebene des hagiographischen Textes selbst gelöst. Dies gelingt in einer epischen Konstruktion, die an die Stelle der kommunikationspragmatischen Gleichzeitigkeit und Funktionsverknüpfung von Reliquie und Narration eine diachrone Traditionslinie rückt, welche über die Sekundärreliquie der autographen Schrift und den autobiographischen Text die legendarische Erzählung aus der Primärreliquie des sakralen Leibes des Alexius selbst hervorgehen läßt.<sup>100</sup> Diese Mythopoetik des Legendarischen unterläuft sozusagen die chronologische, systematische und axiologische Sekundarität jeder Heiligenerzählung gegenüber ihrem Erzählgegenstand, indem sie das Erzählen als eine Dimension der Hinterlassenschaft, der Reliquie des Heiligen selbst konstruiert, sozusagen als Text-Reliquie. Nach der impliziten Filiation allen denkbaren Erzählens von Alexius hat dieses, hat die immanente Repräsentation des Heiligen, so wird hier erzählt, ihren Ur-Sprung in der Präsenz seiner Transzendenz selbst. Der Erzählakt geht aus seinem Erzählgegenstand hervor und er ist hier daher nicht, wie dies oben als allgemeines Konstitutionsmerkmal legendarischer Narration entwickelt wurde, im Bezug auf ihn immer schon devaluiert. Er bezieht vielmehr umgekehrt von ihm höchste Geltung: Auf die substitutiven Geltungspotentiale kultischer Kommunikationssituationen wäre der Text dieserart gewissermaßen gar nicht mehr angewiesen, und das Risiko einer Profanierung des Heiligen durch diese Rede über es könnte solcherart ausgeschlossen sein.

Das Gefälle zwischen der selbstverständlichen Höchstgeltung des Erzählten, des Heiligen, und der Prekarität des Erzählens von ihm, der Legende, welches unter anderen Umständen manifest wäre, wäre hier also so gut wie eingeebnet. Sakrale Geltung hat das Erzählte, quasi-sakrale Geltung<sup>101</sup> kann hier aber auch vom

<sup>100</sup> Hier wird also an einem Spezialfall in Erzählung umgesetzt, was Stephen JAEGER als das Hervorgehen des Charismas des Textes aus dem Charisma des Körpers beschrieben und zur Basisstruktur einer epochalen Konstruktion gemacht hat - vgl. C. Stephen JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200* (= *Middle Ages Series*), Philadelphia 1994; zusammengefaßt in DERS., *Charismatic Body - Charismatic Text*, in: *Exemplaria* 9 (1997), S. 117-137, bes. S. 127f.

<sup>101</sup> Ich spreche von quasi-sakraler Geltung, um eine Differenz dieser Legitimationsstruktur gegenüber 'wirklicher' Sakralität nicht zu verwischen, die dieser Geltungsdiskurs freilich gerade invisibilisieren will: Sakrale Gegenstände wie Reliquien, eucharistische Gaben oder geweihte Requisiten sind nicht allein durch Höchstgeltung, sondern zugleich durch die (abgestufte) Fähigkeit zur Präsenzstiftung gekennzeichnet. Die erreicht der legendarische *Text* - im Unterschied zum Autograph des Alexius - nie. Anders als heilige *Schriften* kann man ihn nicht küssen, wird er nicht somatisch heilkräftig oder wundertätig wirksam; er ist auch kein Offenbarungstext oder Zauberspruch. Das Problem wird anhand von Konrads „Alexius“ und Priester Wernhers „Driu liet von der maget“ (wie Anm. 42) weiterverfolgt bei Peter STROHSCHNEIDER, *Unlesbarkeit der Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts*,

Akt des Erzählens selbst beansprucht werden, und dies zwar - so ist die Konstruktion des Textes - ganz unabhängig von den Modalitäten seiner kommunikationspragmatischen Rahmung. Anders, als dies unter jenen Rationalitätsprinzipien, denen der vorliegende Beitrag untersteht, gedacht werden muß, kann die Alexius-Legende Konrads von Würzburg (heiligmäßige) Geltung als ein substanzielles, ein ontisches Moment der legendarischen Rede selbst konzipieren. Sie muß die Legitimität kommunikativen Handelns nicht funktional herleiten, sondern kann sie als in ihm selbst vermittlungslos gegeben auffassen, als sein 'Wesen'.<sup>102</sup> Die - mythische - Geschichte vom Ur-Sprung der Alexius-Legende in den Alexius-Reliquien, die Geltungsgeschichte, die hiermit erzählt wird, ist insofern die Geschichte einer höchsten Geltung. Sie ist damit zugleich aber auch die Geschichte einer Geltung, die aller Geschichtlichkeit gerade enthoben ist; die Mysterien der sakralen Rede kehren begriffssprachlich stets als Paradoxien wieder. Der Geltungsdiskurs dieses legendarischen Erzählens streicht sich und seine eigene Geschichtlichkeit gewissermaßen selbst durch, indem er ins Jenseits aller Diskurse zurückläuft: in die magisch-reliquiäre Präsenz des Heils. Diese paradoxe Figur aber einer Geltungsbehauptung, die auf Anerkennung setzt gerade im Maß der - hier Heiligkeit genannten - Unverfügbarkeit ihrer Gründe und die dabei Geltung von Genesis nicht unterscheidet, die also die 'Geschichte' eines mythischen Ur-Sprungs ist: Diese Figur, so könnte man sagen, ist für Geltungsgeschichten vormoderner Kulturen überhaupt kennzeichnend. Wenn denn dies nicht eine Tautologie wäre.

---

in: Fotis JANNIDIS / Gerhard LAUER / Matias MARTINEZ / Simone WINKO (Hgg.), Regeln der Bedeutung [in Vorbereitung].

<sup>102</sup> Demgemäß wird hier - im Diskurs der Alexius-Legende - zwischen Geltung und Geltungsansprüchen ebensowenig unterschieden wie zwischen Geltung und Gültigkeit, zwischen normativer und faktischer Geltung, zwischen immanenter und transzendenter Geltung.