

Kathrin Chlench-Priber

Plot und komplexe Zeitstrukturen

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

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

Begutachteter Beitrag, publiziert im November 2020.

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

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

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de

ISSN: 2568-9967

1. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

2. Die Plotstruktur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Die biographische Zeit auf der Ebene der Erzählung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Das Konzept der christlichen Heilszeit

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

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

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

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

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

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

5. Zeitstrukturen und Plot

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen

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

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

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

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

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

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

Sekundärliteratur

- Bleumer, Hartmut: »Historische Narratologie?« Metalegendarisches Erzählen im ›Silvester‹ Konrads von Würzburg, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010, S. 231–261 (TMP 19).
- Decuble, Gabriel Horatiu: Die hagiographische Konvention: zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende, Konstanz 2002.
- Egidi, Margreth: Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende, in: Strohschneider 2009, S. 607–657.
- Ehlert, Trude: Lebenszeit und Heil: Zwei Beispiele für Zeiterfahrung in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters, in: Dies. (Hrsg.): Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter zur Moderne, Paderborn [u. a.] 1997, S. 257–273.
- Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).
- Frick, Julia: Ascendimus Hierosolimam. Mediale Zeitsemantiken in Johannes Ecks ›Schiff des Heils‹ (1512), in: DVjs 93 (2019), S. 469–492.
- Gerok-Reiter, Annette: Kindheitstopoi in Gottfrieds ›Tristan‹. Anspielungen, Überlagerungen, Subversionen, in: Elm, Dorothee [u. a.] (Hrsg.): Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie, Berlin/New York 2009, S. 113–136.
- Großmann, Ursula: Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters, in: Zeitschrift für katholische Theologie 76,1 (1954), S. 19–54.
- Haferland, Harald: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden, in: Euphorion 99 (2005), S. 323–364.

- Haferland, Harald: Konzeptuell überschriebene Module im volkssprachlichen Erzählen des Mittelalters und ihre Auflösung, in *BmE 1* (2018), S. 108–193 ([online](#)).
- Haferland, Harald/Schulz, Armin: Metonymisches Erzählen, in: *DVjs 84* (2010), S. 3–43.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Kiening, Christian: Hybride Zeiten. Temporale Dynamiken 1400–1600, in: *PBB 140* (2018), S. 194–231.
- Kiening, Christian (Hrsg.): Zeit in Bewegung. Die Temporalität des Reisens, 1350–1650, in: *DVjs 93* (2019), S. 363–370.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der einfachen Form. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: *PBB 134* (2012), S. 365–404.
- Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14).
- Koch, Elke: Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 110–130.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der ›Navigatio Sancti Brendani‹ und der ›Siebenschläferlegende‹ (›Passio‹ und ›Kaiserchronik‹), in: Köbele/Rippl 2015, S. 75–99.
- Kully, Rolf Max: Cisiojanus. Studien zur mnemotechnischen Literatur anhand des spätmittelalterlichen Kalendergedichts, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 70 (1974), S. 93–124.
- Löffler, Roland: Alexius. Studien zur lateinischen ›Alexius‹-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen, Diss. Freiburg i. Br. 1991.
- Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. M. 1994.
- Münkler, Marina: Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in der ›Historia von D. Johann Fausten‹ und den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Strohschneider 2009, S. 25–61.
- Pörksen, Gunhild/Pörksen, Uwe: Die ›Geburt‹ des Helden in mittelhochdeutschen Epen, in: *Euphorion 74* (1980), S. 257–286.
- Rosenfeld, Hans-Friedrich: Art. Alexius, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 226–235 sowie ²VL, Bd. 11 (2004), Sp. 61–62.
- Schnyder, André: Legendenpolemik und Legendenkritik der Reformation: Die Lügend von ›St. Johanne Chrysostomo‹ bei Luther und Cochläus, ein Beitrag zur

- Rezeption des Legendars ›Der Heiligen Leben‹, in: Archiv für Reformationsgeschichte 70 (1979), S. 122–140.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, hrsg. von Manuel Braun [u. a.], Berlin/Boston 2012.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Gattungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–147.
- Strohschneider, Peter (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006, Berlin/New York 2009.
- Suntrup, Rudolf: Zahlensymbolik III, in: TRE, Bd. 36 (2004), S. 465–472.
- Weitbrecht, Julia: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters, Heidelberg 2011.
- Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte. Würzburger Forschungen 20).

Anschrift der Autorin:

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