DOI: 10.20378/irb-90801

Hans-Peter Ecker

Die Legende

Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung

Verlag J.B. Metzler
Stuttgart · Weimar

GERMANISTISCHE ABHANDLUNGEN 76

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ecker, Hans-Peter:
Die Legende : kulturanthropologische Annäherung
an eine literarische Gattung /
Hans-Peter Ecker. – Stuttgart ; Weimar :
Metzler 1993
(Germanistische Abhandlungen ; 76)
ISBN 3–476–00899–1
NE: GT

ISBN 3–476–00899–1

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

© 1993 J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart
Satz: Schreibbüro Eva Burri, Stuttgart
Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen
Printed in Germany

Verlag J. B. Metzler Stuttgart · Weimar

EIN VERLAG DER SPEKTRUM FACHVERLAGE GMBH

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung IX

I. Gegenstand und Fragestellungen 1

1. Einleitendes 1
Kurzer Aufruf zur Selbstbescheidung (1) – Was literaturwissenschaftliche »Gattungen« sind, wozu man sich mit ihnen abgibt und wie man sie gelegentlich noch nennt (1) – »Gattungen« in anderen Wissenschaften (2) – Ein Ausflug zum Abgrund (4) – Sprachliche und literarische Textklassen und Textklassensysteme (8) – Wie das Chaos theoretische Gattungsbegriffe gebiert und wie der vorliegende Versuch eingeordnet werden könnte (9) – Worauf die Bestimmung »kulturanthropologisch« verweist (11) – Annäherung an die Praxis der Legendenforschung (12) – Aufbau der Arbeit (16) – Allgemeine Ziele der Arbeit (17) – Vereinbarungen (18)

2. Problemfeld »Textinterpretation« 18

3. Problemfeld »moderne Legende« 28

4. Problemfeld »praktizierte Textsortentheorie«, Anknüpfungsversuche und gute Vorsätze 32

II. Vom Mythos zur Legende: zum Prozeß kultureller Differenzierung 41

1. Die Legende als religiöse Textsorte 41

2. Wo Anfänge greifbar werden 50
a) Der Totemvorfahr auf Wanderschaft: ein Mythos australischer Aborigines 50
b) Die Geburt des Gottkönigs: drei altägyptische Erzählungen 61
c) Ableitungen 77

III. Strukturzüge der Legende 93

1. Religion im Zeichen der transzendenten Gottheit 95

2. Hypothesen der Achsenzeitforschung 102
   a) Die scharfe Trennung der »Welten« begünstigt neue Eliten 105
   b) Die Institutionalisierung der transzendenten Idee erzwingt eine Reorganisation der Welt 107
   c) Die Kulturen entwickeln ein internes Gefälle vom Zentrum (von den Zentren) zur Peripherie 109
   d) Die politische Ordnung wird der transzendenten nachgeordnet 111
   e) Menschen denken systematisch über Glück nach 113
   f) Zur Differenzierung achsenzeitlicher Visionen 114

3. Relationen zwischen Geschehen, Geschichte und manifester Oberfläche von narrativen Texten 116

4. Konstituenten der Legende auf der Ebene der Geschichte 122
   a) Vertikale und horizontale Spannungsfelder 122
   b) Spannungsausgleich im Okzident: der Einbruch des Absoluten in die Sphäre des Bedingten 126
   c) Figurenkonstellationen, Heilswege und Handlungsmuster 131

5. Konstituenten der Legende auf der Ebene der Erzählweise, des Erzählvorgangs und der Erzählinstanz 137
   a) Produktion und Reduktion kognitiver Dissonanz: der mehr oder weniger wohlgeordnete Einbruch des Absoluten 137
   b) *»Wo Gnade ist«, antwortete Johannes, »da ist namenloses Leid.«:* Die »Ausbeutung« des Heiligen zum Zwecke des Heils – zur Kommunikationssituation der Legende 146
   c) Daniel in der Löwengrube, Winnetou am Marterpfahl, Hexe auf dem Scheiterhaufen: Cui bono? Noch einmal zum Relevanzkriterium 158

6. Kontext-Relationen der Legende 167
   a) Die besondere Ausnahmelogik der Legende: noch einmal zur dogmatischen Dimension 167
   b) Zwischen Wahrheit und Lüge: zur Wirklichkeitsverankerung der Legende 170
   c) Aspekte der Produktion von Legenden 188

7. Ambivalenz als Strukturmerkmal der Legende 193
   a) Ambivalenz als Kategorie ästhetischer Erfahrung 193
   b) Ambivalenz als Wesenszug des Religiösen: zur Sicht der Religionssoziologie (I) 201
   c) Zur Ambivalenz »religiöser« Institutionalisierung: die Sicht der Religionssoziologie (II) 208

IV. Zur systematischen und historischen Spannweite der Gattung 215

1. Formal-strukturelle Subgenres der Legende 216
2. Schichtenspezifische Subgenres 220
3. Kommunikativ-strukturelle Subgenres 222
4. Medial-strukturelle Subgenres 229
5. Kulturkreisspezifische Subgenres 233

V. Textanalysen 237

1. Martin Luther: *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo.* Ein Beispiel interkonfessioneller Legendenpolemik 238
2. Von Hufeisen, Bajaderen und Parias: Legendarisches bei Goethe 244
3. Kopfgeburten? Zur literarischen Gestaltung einiger Legendenmotive im 19. Jahrhundert: Kleists *Cäcilienlegende*, Heines *Wallfahrt nach Kevlaar*, Meyers *Der Heilige* 256
4. Verschiedenerlei Parodien: Gottfried Kellers *Sieben Legenden*, Heinrich Gottfried Bretschneiders *Almanach der Heiligen*, Guillaume Apollinaires *Drei Geschichten über die Strafe Gottes*, Robert Gernhardts Bericht *Vom lieben Gott, der über die Erde wandelte* 275
5. Reflektierter Umgang mit Tradition: Bertolt Brechts frühe »Legenden«-Gedichte 290
6. Atheistische Legenden? Bertolt Brechts *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* und Anna Seghers' *Agathe Schweigert* 298
7. Eine »Legende« für den Advocatus Diaboli: James Patrick Kellys *heilige Theresa der Aliens* 307
8. Ein exemplarisches Wunder des Himmels zugunsten des Teufels: Franz Werfels *arge Legende vom gerissenen Galgenstrick* 311
9. Ein heiliger Sünder: Thomas Manns *Erwählter* 315
10. Seltsame Heilige, einschlägige Schelmengeschichten: *Wonnebald Pück* und *das Pfäfflein Domenico* 331
11. Charismatisches Erzählen: Legenden der Chassidim 337

VI. Ausblick 345

VII. Literatur 351

1. Abkürzungen 351
2. Quellen 353
3. Allgemeine Nachschlagewerke 363
4. Darstellungen 364

Vorbemerkung

Die vorliegende Untersuchung wurde Anfang 1991 abgeschlossen und im Sommersemester 1991 von der Philosophischen Fakultät der Universität Passau als Habilitationsschrift angenommen. Sie leistet einen Beitrag zur Gattungstheorie der Legende. Dieses Forschungsfeld wird traditionell von mehreren wissenschaftlichen Disziplinen – vor allem von Literaturwissenschaft, Religionssoziologie, Theologie, Ethnologie und Volkskunde – bestellt, wobei ein interdisziplinärer Austausch aufgrund unterschiedlicher Interessen und Vorannahmen sowie beträchtlicher methodischer Differenzen allenfalls ansatzweise zu beobachten ist.

Innerhalb der Literaturwissenschaft gibt es zwar eine beträchtliche Zahl von Einzeluntersuchungen zu spätantiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen christlichen Legenden und auch auf einem solchen Kanon basierende gattungstheoretische Überlegungen, aber kaum weiter gespannte Textsorten-Modelle für moderne literarische Legenden, für Legenden fremder Kulturkreise oder gar für Gebrauchstexte (Reportagen, Werbetexte usw.), welche die Gattungsbezeichnung noch in abgewandelter oder übertragener Bedeutung verwenden. Insofern überrascht es nicht, daß von der Legendenforschung seit Jahren auch nur relativ bescheidene Impulse für die allgemeine literaturwissenschaftliche Gattungsdiskussion ausgehen.

Ich verstehe meine Arbeit als Reaktion auf die derzeit unbefriedigende und statische Gesamtsituation der Legendenforschung. Durch einen interdisziplinär orientierten und am besonderen Forschungsgegenstand ausgerichteten[1] methodischen Neuansatz werden die beteiligten Parteien ins Gespräch gebracht, durch (zumindest im Rahmen der literaturwissenschaftlichen Legendenforschung) ungewöhnliche Fragestellungen, Hypothesen und Bezugstexte soll eine neue Grundlagendiskussion provoziert werden. Meine Studie unternimmt damit also den Versuch, die *Interessenrelativität*[2] der verschiedenen Ansätze als kreatives Potential zu nutzen. Inwieweit freilich die Positionen der unterschiedlichen Disziplinen überhaupt kompatibel (zu machen) sind und in eine fruchtbare Auseinandersetzung gebracht werden können, inwiefern also ein interdisziplinäres Gespräch auf der Basis einer grob als konventio-

---

[1] Die Unabhängigkeit der gewählten Methode vom jeweiligen Forschungsobjekt mag zwar von manchen Methodologen postuliert werden, dürfte aber vom Fachwissenschaftler kaum einzulösen sein.

[2] Vgl. zu Hilary Putnams Vorschlag, Erklärungen als *interessenrelative* Begriffe aufzufassen, Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Band II. Stuttgart, 7. erw. Aufl. 1986 (= Kröners Taschenausgabe 309), S. 443–446.

nalistisch zu charakterisierenden Forschungshaltung[3] möglich ist, kann nicht im Vorgriff entschieden, sondern muß u.a. durch die Bewertung der Resultate dieser Arbeit beantwortet werden.

Begriffe wie »Spekulation«, »Erklärung«, »Deduktion« oder »Induktion« sind zur Beschreibung eines konventionalistischen (oder gar konstruktivistischen) Theorierahmens nicht mehr hilfreich. Nach konventionalistischen Auffassungen (*die* sakrosankte Auffassung gibt es nicht!) definieren Theorien nicht nur ganz oder wenigstens weithin ihre Forschungsobjekte, sondern sind darüber hinaus grundsätzlich mehr oder weniger[4] erfahrungsunabhängig. In Holzkamps konstruktivistischer Konzeption der generellen Sätze werden diese zum Beispiel als eingeschränkte Aussagen interpretiert.[5] Eine wissenschaftliche Generalisierung behauptet demnach nicht das Bestehen eines unkonditionierten Sachverhalts, sondern macht vielmehr das Vorliegen einer gewissen Gegebenheit von der Erfüllung bestimmter Vorbedingungen abhängig: Falls eine allgemeine Aussage A einmal empirisch nicht bestätigt wird, kann daraus nicht auf die Falschheit von A geschlossen werden, sondern lediglich auf die Nichterfüllung erforderlicher Konditionen oder das Vorliegen bestimmter Störfaktoren. Dessen ungeachtet läßt sich die Geltung wissenschaftlicher Allgemeinaussagen begründen, und zwar durch »Realisation« und »Exhaustion«. Die »Realisation« einer Theorie findet statt, wenn es gelingt, den behaupteten Sachverhalt erfolgreich zu exemplifizieren; treten dabei Schwierigkeiten auf, muß die Theorie »exhauriert«, d.h. durch zusätzliche Aussagen spezifiziert werden, was praktisch einer

---

[3] Zum Begriff »Konventionalismus« vgl. L. Schäfers Artikel im Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. Hrsg. von Josef Speck. Band 2. Göttingen 1980 (= UTB 967), S. 348–352. Eine schärfere Fassung des wissenschaftstheoretischen Bezugsrahmens der folgenden Untersuchung scheint mir beim gegenwärtigen Stand der literaturwissenschaftlichen Grundlagendiskussion erstens nicht möglich und zweitens – hinsichtlich des Ziels der Integration verschiedenartiger Diskurse über die Legende – auch nicht besonders sinnvoll. Einen Eindruck von der Unzulänglichkeit bzw. Heillosigkeit (um begrifflich unserem Gegenstand ein wenig näher zu kommen!) philologischer »Methodendiskussionen« vermittelt Ulrich Charpas Studie zur Anwendbarkeit philosophischer Theorien der wissenschaftlichen Methode auf die einzelwissenschaftliche Praxis: Methodologie der Wissenschaft: Theorie literaturwissenschaftlicher Praxis? Hildesheim u.a. 1983 (= Philosophische Texte und Studien 6). Vgl. auch die Wahrnehmung des »normalen Wissenschaftlers« in der Optik des theoretischen Analytikers als eines »erkenntnistheoretischen Ungeheuers«; so bei Wolfgang Stegmüller: Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie. Berlin u.a. 1980, S. 153.

[4] Nach Willard Van Orman Quines Ansicht (Zwei Dogmen des Empirismus. In: Zur Philosophie der idealen Sprache. Hrsg. u. übers. von Johannes Sinnreich. München 1972, = dtv 4113, S. 167–194.) ist beispielsweise keine isolierte Theoriekomponente dem Urteil der Erfahrung ausgesetzt, nach Imre Lakatos (Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. In: Kritik und Erkenntnisfortschritt. Hrsg. von I.L. und Alan Musgrave. Braunschweig 1974, = Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 9, S. 89–189.) wird lediglich der sogenannte Schutzgürtel von Forschungsprogrammen von empirischen Befunden tangiert, nie aber eine einzelne Theorie.

[5] Vgl. Klaus Holzkamp: Wissenschaft als Handlung. Versuch einer neuen Grundlegung der Wissenschaftslehre. Berlin 1968.

Einschränkung ihres Geltungsanspruchs (präziser: des Bezirks, in dem Realisationen möglich sind) gleichkommt.

Es ist ein vielleicht befremdliches Prinzip meines Ansatzes, Gattungsbegriffen und Gattungskriterien weniger als Ordnungskategorien Wert beizumessen denn als Werkzeugen für den produktiven, distributiven und rezeptiven Umgang mit Texten. Folglich ist es mir auch nicht so wichtig, einen bestimmten Text mit Hilfe gewisser Gattungskriterien dieser oder jener Gattung zuzuschlagen. Interessanter erscheint mir das Ziel, begriffliche Instrumente zu konstruieren, welche Beobachtungen an und Aussagen zu besonders »sperrigen«, d.h. hochkomplexen, zwischen den etablierten Gattungen angesiedelten Texten ermöglichen;[6] nicht zuletzt deshalb konzentrieren sich meine Anwendungsbeispiele, die Textanalysen im fünften Kapitel, auch auf neuzeitliche literarische Legenden, vielfach gebrochene und häufig nur selten interpretierte Texte, und nicht auf das ältere Standard-Korpus der Gattung.

Ein anderer wesentlicher Zug dieser Arbeit besteht in ihrem Bestreben, einzelne Genres im Kontext von Gattungsfächern zu betrachten. Diese werden wiederum in ihrer historischen Ausbildung und Entwicklung sowie in ihrer Verknüpfung mit außersprachlichen (sozialen, politischen, technischen ...) Gegebenheiten gesehen. So sehr dieses Verfahren sachlich geboten erscheint, so sehr überfordert es das Leistungsvermögen des *einzelnen* Wissenschaftlers. Durch Konzentration auf zentrale Aspekte und exemplarische Darstellung einerseits, hohe Abstraktion, Raffungen und Aussparungen andererseits unternimmt die Untersuchung immerhin den Versuch, jener methodischen Forderung zumindest vom Prinzip her nachzukommen. Daß bei einem solchen Verfahren in erheblichem Umfang fremde Forschungsergebnisse in die eigene Darstellung und Theoriebildung einfließen müssen, erscheint mir nicht als Nachteil; dankbar bekenne ich mich hier zu den Prinzipien arbeitsteiliger Wissenschaft und kritischen Vertrauens in die Ergebnisse der Kollegen.

Es ist nicht der Anspruch dieser Arbeit, die bestehenden Probleme der Legendenforschung bzw. gar der Gattungstheorie zu lösen; eher legt sie es darauf an, neue Probleme zu schaffen. Diskussionen sollen nicht abschlossen, sondern ausgelöst werden.

Besonderen Dank für kritischen Zuspruch schulde ich Prof. Dr. Hartmut Laufhütte und Dr. Jürgen Landwehr.

---

[6] Diese Absicht bedeutet keineswegs, daß der konventionalistische *Theorierahmen* gegen einen instrumentalistischen ausgetauscht wird. Zum Gegensatz Konventionalismus/Instrumentalismus vgl. Imre Lakatos: Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen. In: Kritik und Erkenntnisfortschritt (siehe Anm. 4), S. 271–311, bes. S. 276.

I. Gegenstand und Fragestellungen

1. Einleitendes

Kurzer Aufruf zur Selbstbescheidung
Diese so durch und durch skeptische Welt möchte sich wenigstens auf eines verlassen können: auf ihr Wissen. Aber alle Systeme der Vernunft drängen auf die Manipulation der Dinge.[7]

Was literaturwissenschaftliche »Gattungen« sind, wozu man sich mit ihnen abgibt und wie man sie gelegentlich noch nennt
»Gattungen« sind unter anderem Kategorien zur Klassifikation von Gegenständen der Literaturwissenschaft. Sie zählen nach einer zwar nicht allgemeinen, aber doch weitverbreiteten Ansicht zu deren nützlichsten Ordnungsfaktoren.[8] Im Zusammenspiel mit Epochenbegriffen eröffnen sie der Literaturgeschichte die wichtigsten Einteilungs- und Gliederungsmöglichkeiten. Der Begriff »Gattung« wird hier als Sammelbegriff zur Bezeichnung für unterschiedlich begründete und strukturierte Gruppierungen von Texten verwendet. Da ich im Rahmen dieser Arbeit keine Klärung der Frage anstrebe, wie Literatur von Nicht-Literatur präzise unterschieden werden könnte, werde ich die Begriffe »Gattung« und »Textsorte«[9] synonym verwen-

---

7 Frei nach Pott, 1990, S. 15.

8 Vgl. den Überblick über die Geschichte der Gattungstheorie bei Hempfer, 1973. Gegen die Kategorie »Gattung« spricht sich beispielsweise B. Croce aus. Vgl. zur Nützlichkeit allgemeiner Kategorien zur Gruppierung literarischer Werke auch Ruttkowski, 1968, S. 12ff. Zur Nützlichkeit von Textsorten-Klassifikationen vgl. auch Steinmetz, 1983, S. 72f.: Das Denken in Gattungskategorien »hat zweifellos mit dem allgemeineren Bedürfnis zu tun, die Vielfalt der Wirklichkeit zu ordnen, ihre Komplexität zu reduzieren, die Erscheinungen der Realität übersichtlich zu machen. Wirklichkeit soll auf diese Weise leichter oder besser beherrschbar werden. Die Art der angestrebten Ordnung und Beherrschung unterliegt dabei jeweils historisch bedingten Wirklichkeits- und Lebensentwürfen.«

9 Parallel zur Ausweitung des fachwissenschaftlichen Literaturbegriffs auf sogenannte »Gebrauchstexte« stellte man in jüngerer Zeit das überlieferte Gattungsverständnis und auch die damit zusammenhängende Terminologie in Frage. Mit »Textsorten« bezeichnet die moderne Literaturwissenschaft alle möglichen Arten (fixierter) Texte, darunter viele Gruppen, die vormals außerhalb des literaturwissenschaftlichen Interesses stehen durften (Werbetexte, wissenschaftliche Schriften usw.). Die mit diesem neuen Begriff korrespondierende Texttypologie klassifiziert ihre Gegenstände bevorzugt nach funktionalen oder sozialen Kriterien. Eine ausführliche Unterscheidung gesamtsprachlicher »Textsorten« und literarischer »Gattungen« nimmt Suerbaum (1979, S. 71–74) vor; seine Bestimmungs-

den. Diese Praxis erscheint mir insbesondere im Hinblick auf das hier verhandelte Grenzgänger-Phänomen *Legende* sinnvoll.[10]

Gattungsbegriffe dienen aber, und zwar ganz generell gesehen, nicht nur zur Gliederung und Einteilung von Informationen. Das Denken in und mit Gattungsbegriffen beherrscht unser gesamtes Denken über die operationale Äquivalenz »Eigenschaft = Klasse bzw. Gattung«. Wir gehen also nach einem bestimmten Typus von Logik (»Identitäts-« oder »Mengenlogik«), den wir unzulässigerweise für *die* Logik schlechthin halten,[11] davon aus, daß der Besitz einer Eigenschaft eine Klasse definiere bzw. umgekehrt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse auch zwingend eine bestimmte Eigenschaft festlege. Innerhalb eines solchen Denkens ist es ausgesprochen nützlich, über allgemeines »Gattungswissen« zu verfügen.[12] Walter Benjamin hat den Gedanken, Gattungen seien verkürzte Weltbilder, in die einschlägige Theorie eingebracht.[13]

»Gattungen« in anderen Wissenschaften

Der Gattungsbegriff taucht in so unterschiedlichen Wissenschaften wie der Biologie oder der Logik in einer ähnlichen kategorialen Funktion auf wie in der Literaturwissenschaft. In einigen anderen Wissenschaften bevorzugt man für dieselbe Sache allerdings auch andere Etiketten, in der Soziologie beispielsweise die Bezeichnungen »Klasse« oder »Gruppe«. Der Sache nach darf der wissenschaftliche Gattungsbegriff auf eine ehrwürdige Tradition zurückblicken:

> G[attung], lat. *genus*, ist die – auf Christian Wolff zurückgehende – Übersetzung von griechisch *génos*. Den Griechen war dieser Begriff sehr wichtig bei ihrem Bemühen, die Mannigfaltigkeit des Seienden in ihrer Einheit zu erfassen bzw. die eine Realität gemäß ihrer inneren Gliederung gedanklich aufzuteilen. Die Realität im Ganzen verstanden sie als *physis*, als [...] Natur, und die Natur begriffen sie von ihrer Wahrnehmung der belebten Natur her: der Welt des Werdens und Vergehens, wie sie sich in unzähligen Arten von Tieren und Pflanzen zur Erscheinung bringt. Zur Zusammenfassung des Gleichartigen unter diesen verschiedenen Erscheinungsformen oder Arten (griech. *eidé*) diente der Begriff des génos. Was in Blick auf eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Arten als deren G. (*génos*) galt, konnte im Vergleich zu anderen G. unter dem Gesichtspunkt einer höheren Einheit selbst wieder als [...] Art (*eidos*) bezeichnet werden.[14]

Literarische Textsorten sind strukturell allerdings nicht unbedingt mit botanischen oder zoologischen Gattungen gleichzusetzen, obwohl der gleiche Name solches

---

und Unterscheidungskriterien klingen zunächst sehr plausibel, führen jedoch, will man sie auf Fälle der Textsorte/Gattung *Legende* praktisch anwenden, in des Teufels Küche. Suerbaums eigene, im Anschluß an jene Definitionen vorgenommene Problematisierung traditioneller Gattungssysteme deutet schon entsprechende Schwierigkeiten an (S. 74–78).

10 Vgl. auch Steinmetz, 1983, S. 70.

11 Vgl. Castoriadis, 1983, S. 179ff. Näheres weiter unten.

12 Zur Nützlichkeit von Texttypologien vgl. Steger, 1983, S. 33f.

13 Vgl. zu Benjamins Gattungskonzept Schlaffer, 1983.

14 Friedrich Tomberg, Stichwort *Gattung, Gattungswesen* in EEPW, 2, 1990, S. 231–233, Zitat S. 231.

suggeriert: Sie formen weder ein geschlossenes System abstrakter Idealtypen, noch existieren sie in irgendeinem dinglichen Sinne unabhängig von ihrer Verwirklichung durch Autoren, Leser und wissenschaftliche Rezipienten literarischer Werke.[15] Da sie auch keinen Niederschlag genetischer Programme oder ewiger und interkulturell gültiger literarischer Naturgesetze bilden, sind sie historischen Wandlungen sowie individuellen und kulturellen Variationen oder Vermischungen ausgesetzt.[16] In solchen Wandlungen liegt für eine gegebene Gattung nicht nur die Gefahr ihrer Auflösung, sondern auch eine Chance der Erneuerung und Anpassung an veränderte Kontextbedingungen begründet.

Ferner stellt sich der Umgang mit »fossilen Objekten« in naturwissenschaftlichen Disziplinen bemerkenswert anders dar als in der Literaturwissenschaft: Während etwa die zoologischen Relikte längst vergangener Zeiten (im großen ganzen gesehen) für eine rezente Lebensgemeinschaft irrelevant, »tot« sind, besitzen »fossile« Texte mitunter eine erstaunliche Vitalität, wodurch sie auf historisch weit auseinanderliegenden Stufen literarischer Gattungssysteme zugleich präsent und – im besten Wortsinne – »aktiv« sind.

Angesichts der beschriebenen Sachlage und einer chaotischen Vielfalt literaturwissenschaftlicher Gattungsbegriffe,[17] die jeweils auf unterschiedlichste Weise konstituiert und nur vage untereinander verbunden sind, zieht Suerbaum – ohne Anzeichen einer Frustration weiterreichender theoretischer Ambitionen zu zeigen – die wohl angemessene Konsequenz: Man müsse darauf verzichten, durch eine scheinpräzise Terminologie die Existenz eines geschlossenen, hierarchisch organisierten Systems »reiner« Gattungen innerhalb der Textwissenschaften vorzutäuschen.[18] Andererseits gibt Suerbaum auch den legitimen Anspruch einer Fachwissenschaft auf ein brauchbares Ordnungsraster für ihren Gegenstandsbereich vielleicht zu schnell und zu bereitwillig auf, wenn er den Status quo von der Sache her zu rechtfertigen versucht.

Er führt nämlich gegen die Möglichkeit systematischer Ordnungskategorien für literarische Phänomene Objekteigenschaften an: Die Literatur könne kein geschlossenes Eigensystem bilden, da sie über keine eigene Sprache verfüge, ferner verwei-

---

[15] Vgl. dazu ausführlich Hempfer, 1983.

[16] Vgl. Suerbaum, 1979, S. 78f.

[17] Ruttkowski (1968, S. 15) spricht unter Hinweis auf Albert Guérard, *Introduction to World Literature*, 1940 (bes. Chapter XI, *The Theory of Literary Genres*) von rund zweihundert Standardtypen. Ein universales Kombinationsschema aller denkbaren formalen, stofflichen und gehaltlichen literarischen Variationen hätte Tausende von Typen zu berücksichtigen.

[18] Er lehnt es ab, den *Gattungs*begriff für die Trias von »Epik«, »Lyrik« und »Dramatik« vorzubehalten, um dann auf untergeordneten Hierarchiestufen des Gattungssystems nur noch die Begriffe der *Art* (etwa »Tragödie«) und des *Typs* (etwa »heroische Tragödie«) zu verwenden. Wie Suerbaum (S. 74, Anm. 3) ausführt, stellt sich die entsprechende Terminologie im Englischen noch bunter als im Deutschen dar: »Für das, was wir als Gattung definiert haben, werden neben *genre* und *kind* auch Begriffe wie *species*, *type* und *form* verwendet.« Man kann sich die Verwirrung im internationalen Diskurs ausmalen. Im Rahmen dieser Arbeit wird daher versucht, jeweils mit Hilfe umgangssprachlicher Formulierungen Eindeutigkeit herzustellen.

gere sie sich als geschichtlicher Gegenstand einem systematischen Zugriff. Aus der Not wird schließlich unter der Hand eine Tugend: »Es wäre falsch, diese Offenheit der Literatur und ihrer Gattungen als einen Mangel zu betrachten. Gerade das Fehlen fester Grenzen fördert die Flexibilität der Gruppenbildung innerhalb der Literatur und die enge Verflechtung zwischen Sprachkunst und Normalsprache.«[19] Grundsätzlich kann dieser Argumentation der Vorwurf nicht erspart werden, sie trenne zu wenig zwischen Objekt- und Metasprache. Nach ihrer Logik wäre das Phänomen des »Wahnsinns« nur mit einer wahnsinnigen Sprache und einem wahnsinnigen Kategoriensystem zu erfassen. Dagegen gilt, daß auch und gerade komplexe, diskontinuierliche und historisch veränderliche Gegenstände nur vermittels einer systematischen Sprache darstellbar sind. (Welche andere Sprache hätte eine theoretische Wissenschaft wie die Gattungsforschung auch sonst zur Verfügung?)

Ein Ausflug zum Abgrund

Suerbaums Hinweise auf die Schwierigkeiten einer systematischen literaturwissenschaftlichen Gattungsforschung haben uns nicht sehr erschrecken können. In diesem Abschnitt wird aber nun ernsthaft ausgezogen, das Fürchten zu lernen.

Schon oben wurde beiläufig bemerkt, daß Denken in Gattungskategorien einer bestimmten Logik verhaftet ist. Dieser von Castoriadis als *Mengenlogik* bezeichnete Denktypus ist dadurch besonders privilegiert, daß er wesentliche Dimensionen jeder Sprache sowie der gesamten Lebenspraxis begründet. Er fußt auf der zirkelhaften und in gewisser Weise naiven Definition des Mengenbegriffs durch G. Cantor, derzufolge unter einer »Menge« jede Zusammenfassung von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten unserer Anschauung oder unseres Denkens (welche die »Elemente« der Menge genannt werden) zu einem Ganzen zu verstehen ist. Diese Definition formuliert eine Bedingung, die wiederum durch ihr Bedingtes hervorgebracht wird.

Mengenlogisches Denken ist stets in der Lage zu unterscheiden und zu definieren – oder gibt es jedenfalls vor: »Man muß immer, wenigstens im Diskurs, *zu einem Ganzen zusammenfassen* und nicht minder die Umkehroperation vollziehen können, also ein gegebenes *Ganzes* in *Ganze* niederen Typs oder in wohlunterschiedene und definierte *Elemente* zerlegen können.«[20] Die Ausdrücke »unterschieden« und »bestimmt« implizieren das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten,[21] die operationale Äquivalenz »Eigenschaft = Klasse« schließt den Kern abendländischen philosophischen Denkens ein: sie erlaubt die Konstruktion praktisch aller möglichen Bestimmungen des *Seienden*, das nicht zuletzt darin existiert, daß es definiert und unterschieden werden kann.

> An diesem Punkt verknüpfen sich Sein und Denken zu der seit Parmenides besiegelten Identität, denn aus jener ontologischen Entscheidung [die Mengenlogik anzuwenden] folgt, daß »das, was ist und was denkmöglich ist«, immer wohlbestimmbar und wohlunterscheid-

---

[19] Ibid. S. 77.

[20] Castoriadis, 1983, S. 180.

[21] In anderen Logiken gilt dieser Satz nicht, vgl. Stegmüller, 1986, Kapitel *Philosophische Logiken*, S. 147ff., bes. S. 182ff.

> bar sein muß. Es muß sich zu Totalitäten zusammenfügen und zerlegen lassen, welche durch allgemeine Eigenschaften [oder/bzw. Attribute] bestimmt sind. Ob diese Zusammenfügung/Zerlegung zu einer letzten Totalität/Einheit (*hen panta*) oder zu letzten unteilbaren Elementen (*atoma*) führt oder nicht, ist unter dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt gleichgültig. Was nicht in dieser Weise ist, muß *weniger* oder überhaupt nichts sein, kann nur flüchtige Existenz, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, oberflächlicher Schein, Irrtum und Täuschung sein, wie Hegel sagen wird, oder »inkonsistente Vielheit«, wie es bei Cantor heißt.[22]

Castoriadis führt weiter aus, daß keine Gesellschaft als gemeinschaftlich organisierte Tätigkeit auf eine derartige Logik verzichten kann, und zwar ganz unabhängig davon, nach welchen Begriffen und Kategorien sie ihr Weltbild strukturiert: »ob ein bestimmter Stein oder ein bestimmtes Tier Gott ist; ob ein totemistischer Clan mit dem Tier, dessen Namen er trägt, ›konsubstantiell‹ ist oder an dessen Wesen nur teilhat; [...] ob all diese Eigenschaften und Beziehungen ›aufrichtig‹, ›doppelzüngig‹ oder nach unseren Kriterien völlig ›konfus‹ gedacht, erlebt und ausgesprochen werden, immer muß diese Kuh und jede Kuh Teil *der Kühe* sein, [...] immer muß sie mit praktisch absoluter Gewißheit Kälber und Färsen zur Welt bringen, stets muß die Gesamtheit der Hütten das Dorf bilden, welches *dieses* Dorf und *unser* Dorf ist, zu dem wir ›gehören‹, immer müssen Messer schneiden und Feuer brennen.«[23]

Einer noch radikaleren Skepsis entgegen[24] räumt Castoriadis ein, daß die ontologische Entscheidung für mengenlogisches Denken immerhin teilweise begründet ist, insofern es in allem Seienden eine Schicht gebe, die Reihenbildungen erlaube oder sich problemlos zu verschränkten Hierarchien klassifizieren lasse. Freilich sei diese »Schicht« lückenhaft und inkohärent, wie sofort sichtbar werde, sobald Menschen zu einem Diskurstypus übergehen, der nicht mehr die Frage nach einzelnen Tatsachen, »sondern nach dem *logos* der Tatsachen stellt [...]. Bevor es zu diesem Übergang zum *logos* kommt, ist diese Lückenhaftigkeit noch verdeckt, wird die Inkohärenz vom *Mythos* am Erscheinen gehindert.«[25] Denn der mythische Diskurs/Bericht schließe kraft seiner Modalität und aufgrund seiner spezifischen Rezeption jedes uneingeschränkte Fragen aus, da im Mythos durch die Berufung auf ein *Ereignis* immer schon Antwort gegeben ist.

Nahezu unangreifbar wird das mengenlogische Denken aufgrund der Tatsache, daß die Sprache selber eine Verkörperung seiner Verfahrensweise darstellt, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer abstrakt-materiellen Elemente (Phoneme, Morpheme, grammatische Klassen, Satzbautypen etc.) als auch der von ihr transportierten Bedeutungen.[26] Diese Feststellung greift ausdrücklich über das Konzept einer klassifizierenden

---

[22] Castoriadis, 1983, S. 181.

[23] Ibid. S. 181f.

[24] Vgl. etwa Richard Rortys These, die Welt unterliege durchgängig der Herrschaft des Kontingenz-Prinzips, und sein Plädoyer für die einer solchen Welt angemessene intellektuelle Haltung des »liberalen Ironikers« (1989).

[25] Castoriadis, 1983, S. 183.

[26] Wenn man diese Metapher für den wesentlich komplizierteren Vorgang sprachlicher Bedeutungsvermittlung einmal durchgehen läßt.

Sprachwissenschaft hinaus. Selbst wenn Sprache von Eigenschaften wie »vage oder verschwommen sein« spreche, funktioniere sie deshalb, weil die Klasse des also Bezeichneten wohlbestimmt und begrenzt ist: »So kann eine Sprache zugleich Sprache des Mythos, des Gedichts, des philosophischen Denkens und Sprache der praktischen Kooperation, des Kalküls und des Verstandes sein. ›An sich‹ ist eine Bedeutung nichts; sie entlehnt schrankenlos, gleichwohl muß sie *etwas Bestimmtes* entlehnen [...].«[27]

Durch und durch von der Mengenlogik beherrscht werden schließlich auch unsere formalen Sprachen, voran die Mathematik, die überhaupt nur »diskrete« und »separate« Objekte kennt. Selbst für jüngere mathematische Untersuchungen sogenannter verschwommener Mengen (»fuzzy sets«) gilt das Gesagte, werden derartige Objekte doch wahrscheinlichkeitstheoretisch definiert; Wahrscheinlichkeitstheorie setzt aber ihrerseits wieder die Geltung der konventionellen Mengentheorie, also auch der Mengenlogik, voraus.

Obwohl nach dem Gesagten der Anschein entstanden sein könnte, daß die Mengenlogik ein perfektes Gefängnis unseres Denkens darstelle, hat die Entwicklung moderner Wissenschaft in vielen Bereichen die Grenzen dieser Logik aufgewiesen, also wenigstens das erwähnte »Gefängnis« als solches sichtbar gemacht. Die Forderung nach einer neuen Logik steht im Raum, welche beispielsweise den Elementarteilchen oder dem kosmischen Feld, der Selbstorganisation des Lebens oder dem Unbewußten gerecht werden könnte und die Konstruktion einer derartigen Phänomenen adäquaten Beschreibungssprache erlaubte. Eines der großen Probleme, auf welche die Anstrengungen um eine neue Logik treffen, ist in einem Axiom der herrschenden Mengenlogik begründet, das für uns äußerst schwer hintergehbar ist. Eine aus der innersten Organisation des herkömmlichen Denkens erwachsende Notwendigkeit ist die Annahme, »es existierten überregionale Kategorien, denen ohne Rücksicht auf den Typus des betrachteten Gegenstands *überall der volle Sinn* zukommt«.[28]

> Das herkömmliche Denken muß also in der Tat behaupten, der Ausdruck »ein« habe den nämlichen Sinn, gleichviel, ob es sich um einen Hilbert-Raum, eine Fabrik, eine Neurose, eine Schlacht, einen Traum, eine biologische Art, eine Bedeutung, eine Gesellschaft, einen Widerspruch, eine juridische Vorschrift, eine Ameise, eine Revolution oder ein Werk handelt. Es muß so tun, als habe »zugehören« in allen Bereichen und Instanzen, in denen man von einem »Zugehörigkeitsverhältnis« sprechen kann, dieselbe Bedeutung; und so fort. Nun sind diese Behauptungen augenscheinlich und unmittelbar falsch. [...] Den Sinn der »organisierenden Form« inspiriert immer auch das, *was* sie organisiert. Andernfalls könnten wir das Seiende auf wahrhaft beliebige Weise organisieren. Wir wissen jedoch genau, daß das nicht stimmt. Wir können die Kategorien nur dann für eindeutig nehmen, wenn wir gleichermaßen Abstand und Beziehung zwischen Denken und Sein unterschlagen.[29]

---

[27] Castoriadis, 1983, S. 184.
[28] Ibid. S. 187.
[29] Ibid. S. 187f.

Im einen Falle wäre das Seiende ein zu nichts verpflichtendes Chaos, mit dem das Denken beliebig umgehen kann, im anderen Fall mit dem Denken identisch: Beides ist nicht akzeptabel, »die Kategorien sind also wesentlich vieldeutig, ihre Bedeutung wird durch das Bedeutete mitbestimmt«.[30] Aus dieser Überlegung resultieren weitreichende Folgerungen für die wissenschaftliche Praxis, darunter eine jedem theoretischen Ehrgeiz krass zuwiderlaufende Theorie, wonach weder eine allgemein-systematische Kategorie noch gar eine wissenschaftliche Sprache entwickelt werden kann, die für mehrere »große Objekte« (z.B. Ökonomie und Recht) Geltung beanspruchen darf. Konkret bedeutet dieses Axiom *der regionalen Verschiedenheit alles Gegebenen*, daß praktisch jedes im Laufe der folgenden Arbeit verwendete Wort, jedes theoretische Konzept neu definiert und besonders auf seine regionale Geltung hin präzise festgelegt werden müßte. Grundsätzlich wäre von einer *Inkompatibilität* der verwendeten sprachlichen Kategorien wie der implizierten Bedeutung auszugehen.

Soviel zum angekündigten Blick in den Abgrund. Hier stellt sich die Frage, ob das ursprünglich ins Auge gefaßte Thema weiterverfolgt oder aber abgebrochen werden soll, um statt dessen eine andere Logik und neue Beschreibungssprache zu entwikkeln. Selbstverständlich ist diese Frage nur rhetorisch gemeint: Das Gattungsprojekt wird fortgesetzt, die philosophische Grundsatzfrage ausgeklammert. Eine pragmatische Rechtfertigung für diese Entscheidung kann aus dem kaum aufhebbaren institutionellen Charakter arbeitsteiliger wissenschaftlicher Arbeit abgeleitet werden, deren Weiterführung zwar auf »Paradigmenwechsel« angewiesen ist, aber eben auch auf eine gewisse Kontinuität. Dabei denke ich weniger an Lösungsangebote und -wege als an Problemdefinitionen und verwendete Sprachen, von der benutzten Logik ganz zu schweigen.[31]

Wenn es später bei der Betrachtung und Einordnung bestimmter Befunde gelegentlich zu problematischen Konstellationen kommt, die im Rahmen der gewohnten Identitätslogik und ihres »überregionalen« Geltungsanspruchs widersprüchlich erscheinen, werden solche Phänomene mit Hilfe der »konventionellen« Sprache und mengenlogisch orientierter Theorien »bewältigt«; daß dabei dann entweder relativ aufwendige Überlegungen notwendig werden oder auch mitunter metaphorische, paradox klingende Formulierungen verwendet werden müssen (z.B. »x oszilliert zwischen a und b«, »der Status von y ist unbestimmt«, »z realisiert gleichzeitig die einander eigentlich widersprechenden Vorstellungen c und d« etc.) sollte vor dem Hintergrund der Ausführungen dieses Abschnitts mit Verständnis aufgenommen werden. Der hohe Abstraktionsgrad der im folgenden entwickelten allgemeinen gattungstheoretischen Aussagen zur Legende trägt dem oben erwähnten Axiom *der regionalen Verschiedenheit des Gegebenen* in gewissem Sinne ebenso Rechnung wie

---

[30] Ibid. S. 188.

[31] Institutionelle wissenschaftliche Arbeit funktioniert vermutlich nie optimal, aber sie funktioniert. Im gewählten Bildbereich ausgedrückt, demonstriert sie schon immer das Kunststück, daß es durchaus möglich ist, »den Abgrund« zu ignorieren und mehr oder minder gemütlich über ihm herumzuspazieren und – dabei noch festen Boden unter den Füßen zu spüren.

die Einlassungen auf historisch und kulturell begrenzte Sondersituationen sowie die vielleicht etwas üppig angelegte Ausbreitung empirischer Materialien.

Sprachliche und literarische Textklassen und Textklassensysteme

Im mengenlogischen Denken schließen sich also Einzeltexte zu Gattungen zusammen, und alltagssprachliche Textklassen bilden wiederum wie literarische Gattungen entsprechende Textklassen-Systeme oder »Gattungsfächer«. Diese Formulierung tendiert zu einer eigentlich unzulässigen Verdinglichung. Sie personalisiert Gattungen zu Aktivisten des Literaturbetriebs. Tatsächlich kürzt der Satz nur eine angemessenere, allerdings auch ein wenig umständlichere Ausdrucksweise für den intendierten Sachverhalt ab: Alle möglichen Sprachbenutzer, welche sich mit Hilfe von – teils gleichen, teils ähnlichen, teils unterschiedlichen – Gattungsbegriffen in der unüberschaubaren Masse sprachlicher Äußerungen zurechtzufinden trachten, orientieren sich in der kleineren Masse von Gattungsbegriffen, indem sie diese zu mehr oder minder durchstrukturierten Gattungssystemen ordnen.[32]

Nach einer der plausibleren Vorstellungen des Poststrukturalismus leben Autoren, Leser, Kritiker (also praktisch alle Menschen) in einem großen *Universum der Texte*, das freilich für jeden einzelnen unterschiedlich abgeschattet ist: »Das Universum der Texte, in sich selbst bereits in ständiger Bewegung und Veränderung, stellt sich also für jeden einzelnen anders dar, und er partizipiert daran nicht nur, wenn er bewußt und absichtlich bestimmte Einzeltexte, Topoi oder Codes abruft oder anzitiert, sondern es ist ihm in unbewußten Strukturierungen, halb verschütteten Reminiszenzen und jeder Reflexion vorgängige[n] Spuren fremder Sprachen und fremden Denkens eingeschrieben.«[33]

Dennoch funktioniert im Alltag die intersubjektive Kommunikation anscheinend recht gut. So liegt die Annahme nicht fern, daß einzelne Individuen einer bestimmten Kultur im Laufe ihrer Sozialisation ein ungefähr gleichartiges Texttypenwissen erwerben und ähnliche (naive) Klassifizierungsfähigkeiten ausbilden. Für alltagssprachliche Textklassen arbeitet das intuitive Klassifikationsvermögen einigermaßen präzise[34] und aus naheliegenden Gründen zuverlässiger als für literarische Spezialfälle: »es versieht uns für alle relevanten Situationen mit antizipierbaren Verhaltens- und Vertextungsregeln. Wir können in unserem Lebensbereich immer sagen, das ist angemessen oder das ist nicht angemessen gesagt.«[35] Daneben bleibt aber anzumerken, daß die Benennungsmöglichkeit entsprechender kommunikativer Ganzheiten mit jenem Klassifizierungsvermögen keinesfalls Schritt hält.

---

[32] Vgl. Steinmetz, 1983, S. 74ff.

[33] Pfister, 1985, S. 21, die poststrukturalistische Position von der Auflösung des Subjekts in eine Pluralität von Texten darstellend. Während Poststrukturalisten der Meinung sind, daß kollektive Strukturen die Subjekte (sofern dieser Begriff überhaupt noch gebraucht werden darf) dominieren, gingen die Gattungstheoretiker der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vom umgekehrten Dominanzverhältnis aus: der einzelne Künstler individualisiere das Kollektive; vgl. Dammann, 1983, S. 210.

[34] Vgl. Steinmetz, 1983, S. 72.

[35] Steger, 1983, S. 30.

Reflektiertes Klassifizieren und Benennen von Textsorten sieht sich demnach auf kursierende Gattungsnamen, virtuelle Konstituenten und empirische Manifestationen solcher Konstituenten verwiesen. So weiß man kaum etwas über die physiologischen Voraussetzungen der vergleichsweise zuverlässig funktionierenden *intuitiven Kompetenz* unserer Klassifizierungsfähigkeit, die nur aus ihren Ergebnissen erschließbar ist und mit einer ebenfalls virtuellen intuitiven *Gattungsvorstellung* korrespondiert. Kompetenz bzw. Vorstellung manifestieren sich allerdings konkret, nämlich *positiv* in *normgerechtem sprachlichem Verhalten*, aber auch *negativ* in verschiedenartigen Irritationen intersubjektiver Kommunikation (Mißverständnissen, Erwartungsfrustrationen etc.). In einem begrenzten Maße können intuitive Sprachbenutzer sogar über Kriterien Auskunft geben, nach denen sie Textklassifikationen vornehmen.[36]

Der Gattungsforschung stellt sich die Aufgabe, eine bestimmte intuitive Gattungsvorstellung mit Hilfe reflektierter Kriterien[37] auf den Begriff zu bringen. Ferner sollte sie für diesen Begriff eine geeignete *Bezeichnung* einführen, die es innerhalb der wissenschaftlichen (künstlichen) Sprache erlaubt, präzise Referenzbeziehungen herzustellen. Bei der Lösung dieses Problems sieht sich Gattungsreflexion zunächst auf einen unsystematischen und unscharfen Gebrauch von Textklassen-*Namen* verwiesen, von dem sie allerdings bei ihrer theoretischen Begriffsbildung auch nicht absehen darf, will sie nicht ihren Gegenstandsbezug riskieren.

Jede Erforschung der Textklasse *Legende* hat sich nicht nur mit einer besonders unscharfen alltagssprachlichen Namensverwendung, sondern auch mit einer uneinheitlichen intuitiven Textklassifikation auseinanderzusetzen, wodurch normgerechtes sprachliches Verhalten in diesem Zusammenhang ausgesprochen schwierig zu bestimmen ist. Außerdem treffen schon im allgemeinen Begriff dieser Gattung verschiedene Geltungsbereiche möglicher Texttypologien (kommunikative Dimensionen) simultan zusammen, und für einzelne situativ gebundene Manifestationen verkompliziert sich die Lage zusätzlich.

Wie das Chaos theoretische Gattungsbegriffe gebiert und wie der vorliegende Versuch eingeordnet werden könnte

Gattungsbegriffe entstehen nicht unabhängig von bestimmten historischen und wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen. »Das auf den ersten Blick als bloßes Nebeneinander erscheinende Arsenal von Textsorten wird dabei wenigstens indirekt zum Ausdruck herrschender Weltbilder oder doch vorherrschender Sinn- und Wirklichkeitsstrukturierungen. In den einzelnen Textsorten und Gattungen schlagen sich Wirklichkeitsperspektiven nieder, in ihnen spiegeln sich, wie gebrochen auch immer, Einstellungen gegenüber Phänomenen der Wirklichkeit, der Welt.«[38] Diese Voraussetzung historischer Bedingtheit galt für die Theoriediskussion des 18. Jahrhunderts,

---

[36] Reflektierte Gattungsklassifikationen können durchaus bei solchen Auskünften ansetzen (vgl. etwa Strunk, 1970), sie dürfen sich aber nicht darauf verlassen.

[37] Mögliche Kriterien klassifiziert Steger, 1983, S. 41.

[38] Steinmetz, 1983, S. 73.

in der sich die für unsere Kultur so wichtige Trias der literarischen Hauptgattungen von Lyrik, Epik und Dramatik herausschälte,[39] sie galt schon für die in die Antike zurückreichenden Wurzeln jenes Diskurses sowie noch für seine Fortsetzungen im 19. und 20. Jahrhundert. Dieselbe Bedingung setzt auch den vorliegenden Betrachtungen eine nicht zu durchbrechende Schranke.

Wilhelm Voßkamp unterscheidet nun zwei Hauptrichtungen der poetologischen oder wissenschaftlichen Anstrengungen, Gattungsbegriffe zu entwickeln: »Die eine geht von normativen, geschichtsphilosophischen oder anthropologischen Prinzipien aus; die andere hebt den kommunikativen und historischen Charakter literarischer Gattungen hervor. Während bei den normativen Gattungskonzepten triadische Modelle die Hauptrolle spielen, betonen kommunikativ fundierte Gattungstheorien den historischen Charakter literarischer Gattungen im Sinne soziokultureller Konventionen.«[40]

Meiner Auffassung nach läßt sich allerdings der hier vorgelegte Versuch einer kulturanthropologischen Fundierung der *Legende* nicht mit Voßkamps Einteilungsprinzip erfassen: Dieser Ansatz versteht sich sicherlich nicht als normativ, aber er beruft sich dennoch explizit auf einen anthropologischen Deutungshorizont. Damit schließt er sich in gewisser Weise durchaus Ansätzen wie der Jolleschen Theorie der *einfachen Formen* an: er folgt solchen Konzepten zwar nicht in konkreten methodischen und inhaltlichen Positionen, aber doch in dem Ziel, bestimmte Vertextungsstrategien in außerliterarischen, vielleicht sogar außersprachlichen Gegebenheiten zu verankern. Im Gegensatz zu den anthropologisch[41] orientierten Gattungstheorien älterer Provenienz, welche Voßkamp bei seiner Unterscheidung im Auge hat, werde ich aber nicht über universell-menschliche »Grundbefindlichkeiten« spekulieren, sondern betrachte es als eine Selbstverständlichkeit, daß Textsorten historische und soziokulturelle Phänomene sind. Allerdings setzt selbst die ideographische Beschreibung historischer Phänomene umgekehrt wieder eine systematische Begrifflichkeit voraus. Um so weniger kann sich der Versuch einer Textsortenbestimmung Theoriefeindlichkeit leisten.

---

[39] Bornscheuer (1985, bes. S. 429) erläutert die Verbindung dieser Gattungspoetik zur Aufklärungsanthropologie. Im 18. Jahrhundert diskutierte man die Erweiterung der Gattungstrias um eine Abteilung »Didaktik«, Ruttkowski (1968) schlägt eine vierte Abteilung »Artistik« vor.

[40] Voßkamp, 1981, S. 52.

[41] »Anthropologisch« heißt für diese Gattungsentwürfe zugleich »geschichtsresistent«; vgl. Dammann, 1983, S. 208ff. Solche Theorien, für die etwa Viëtors *Geschichte der deutschen Ode* (1923) repräsentativ stehen kann, vermitteln in der Regel eine allgemeine abstrakte Ebene menschlicher »Grundhaltungen« mit den konkreten, historisch erzeugten Einzeltexten über eine Zwischenstufe (»gattungshafte Struktur«), die mit Hilfe formaler und inhaltlicher Kriterien definiert wird. Derartige Zwischenstufen werden zum Teil historisch, in anderen Fällen aber auch systematisch begriffen. Einige moderne Gattungstheorien versuchen das Vermittlungsproblem vom Generellen zum Spezifischen über fortschreitende Wahlhandlungen zu beschreiben, d.h. als einen kontinuierlichen Codierungsprozeß darzustellen.

Auch eine weitere Unterscheidungskategorie gattungstheoretischer Arbeiten dürfte nicht greifen: Es kann nicht behauptet werden, daß die im folgenden vorgetragene Argumentation zur Begründung einer Gattung bzw. zur Entwicklung entsprechender Gattungskriterien ausschließlich *deduktiv* bzw. *induktiv* verfahren würde; ganz im Gegenteil ist intendiert, ein sinnvolles Zusammenspiel beider Verfahrensweisen zur »Entdeckung«[42] und Begründung oder wenigstens Plausibilisierung von Hypothesen zu organisieren.

Worauf die Bestimmung »kulturanthropologisch« verweist

Seit dem 19. Jahrhundert stehen kulturhistorische und ethnologische Forschungen im Zentrum der sogenannten Kulturwissenschaften. Komplexe Darstellungen der gesamten Kulturgeschichte unter Einbezug historischer Gesellschaftskenntnisse und neuer Naturkenntnisse[43] müssen nun Untersuchungen über spezifische Zusammenhänge weichen, die bald einen institutionellen Ort in neuentstehenden wissenschaftlichen Disziplinen finden, so in Sprach-, Literatur-, Religions- und Kunstwissenschaft, in Soziologie, Psychologie, Sexualwissenschaft u. a. mehr.

Zur Erforschung nichteuropäischer, vermeintlich geschichtsloser (Kolonial-)Völker fand man sich im 19. Jahrhundert in der Ethnologie zusammen; anstatt, wie ursprünglich intendiert, qualitative Unterschiede zwischen den Rassen festzustellen, trug die Ethnologie bald Belege für die prinzipielle Gleichwertigkeit rezenter Kulturen zusammen, verlor dabei freilich ihren spezifischen Gegenstand und verlegte sich in der Folge auf regionale Spezialgebiete. Die Ethnologie differenzierte sich in Orientalistik, Indologie, Sinologie usw. aus. Eine deutsche Sonderentwicklung stellt ferner die Volkskunde dar, die sich zunächst der Kulturgüter »einfacher Leute« im eigenen Lande abseits der Hochkultur annahm, sich seit ca. 1960 allerdings neben der stärker auf quantitative Methoden fixierten Soziologie als allgemeine empirische Kulturwissenschaft definiert.

In den USA nahm die Ethnologie als »cultural anthropology« einen regen interdisziplinären Kontakt zu anderen Sozialwissenschaften auf und wandte sich der Erforschung kultureller Aspekte des sozialen Lebens zu.

> Aus ihrer Tradition kamen in den letzten Jahrzehnten Impulse für übergreifende und komplexe kulturwissenschaftliche Untersuchungen nach Europa zurück und beförderten eine soziokulturelle Orientierung von Teilen der Geschichtswissenschaft (Nipperdey 1968). Auch westeuropäische Ethnologen haben das jüngere kulturwissenschaftliche Denken durch ihre funktionalen und strukturalen Kulturmodelle (Malinowski 1975; Lévi-Strauss 1971) beeinflußt und auf den Zusammenhang von Gesellschaftssystem und kultureller Totalität gelenkt. Zugleich wurde die Kenntnis von den Übertragungsmechanismen erweitert, durch die objektive kulturelle Strukturen zu »Praktiken und Vorstellungen« (Bourdieu, 1987, 98) der Menschen werden (vgl. auch Bourdieu 1982; Maase 1984 u. 1986).[44]

---

[42] Metapher für kreative Konstruktion.

[43] Vgl. etwa Herders *Ideen zu Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784).

[44] Vgl. Dietrich Mühlbergs Artikel *Kulturwissenschaften* in EEPW II, 1990, S. 912–919, Zitat S. 915.

In diesen wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang fügt sich die vorliegende Arbeit ein. In der Anknüpfung an Theorien der empirischen »cultural anthropology«, der Hinwendung zu dynamischen Wechselbeziehungen zwischen sozialen Prozessen und institutionellen Strukturen, Normen, Lebensweisen und Mentalitäten wendet sie sich gleichzeitig von den universalgeschichtlichen Entwürfen der spekulativen Kulturmorphologie ab.

Insofern mit dem innerhalb dieser Arbeit wichtigen Begriff des *Achsenzeitalters* auf einen *Namen* aus einem älteren Kulturstufenmodell zurückgegriffen wird, erfolgt damit noch kein automatischer Rückfall in jene ältere Phase deutscher Kulturgeschichtsschreibung, die unter dem Einfluß von Oswald Spengler, Alfred Weber oder Arnold Toynbee spekulativ Kulturkreise ausgrenzte oder Stufenmodelle entwickelte; denn mit dem *Namen* wird zwar auf eine wissenschaftliche Tradition angespielt, nicht aber ein identischer *Begriff* übernommen. Der *Begriff* wird durch seinen veränderten theoretischen Kontext in neuer Form konstituiert; es schien mir nicht sinnvoll, für diesen neuen Begriff auch einen neuen Namen zu suchen, da im einschlägigen Diskurs der modernen »Achsenzeitforschung« der alte Name bereits auf einen neuen Begriff übergegangen ist.

Diese Untersuchung versteht sich als *nicht spekulativ*, bekennt sich aber ausdrücklich zu ihrem hypothetischen Charakter und einem hohen Abstraktionsgrad der gattungstheoretischen Äußerungen. Interdisziplinäre Forschungsarbeit auf Neuland steht – zumal wenn es um die Erkenntnis allgemeinerer Zusammenhänge geht – immer in Gefahr, spekulativ zu werden, d.h. den Kontakt zur Empirie zu verlieren. Um dieser Gefährdung vorzubeugen, werden abstrakt ausgedrückte Bedingungen immer wieder durch eine Ausbreitung empirischer Materialien oder wenigstens durch Hinweise auf derartige Daten begleitet und fundiert, im weiteren Zuge der Darstellung (Kapitel *Textanalysen*) dann auch mit »sperriger Empirie« konfrontiert.

Annäherung an die Praxis der Legendenforschung

Die Prozession der Literaturwissenschaft schreitet in drei großen Abteilungen daher: in Theorie, Interpretation und Geschichte; das Gelingen der Veranstaltung ist nicht zuletzt von der Koordination des gemeinsamen Vorrückens abhängig. So sollten auch Gattungstheorie, Gattungsgeschichte und eine gleichermaßen gattungsgeleitete wie gattungserhellende Einzeltextinterpretation einander harmonisch befördern. Tatsächlich aber bewegt man sich keineswegs im Gleichschritt: Jede Kolonne folgt ihrer eigenen Heiligenfigur und pflegt ihre eigene Liturgie.

Das Movens der jüngeren gattungstheoretischen Diskussion wurde von Hans Ulrich Gumbrecht wohl zu Recht in den Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Gattungstheoretikern und -historikern geortet,[45] deren Bezugsbegriffe zwar gleich lauten, deshalb aber nicht unbedingt kompatibel sind:

---

[45] Schon Hempfer (1973) spitzte seine Darstellung historischer Gattungstheorien und -poetiken auf die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Gattungsexemplaren und Gattungsuniversalien zu; vgl. auch Steinmetz, 1983, S. 68f.

> Als *Termini*, die meist (intensional) auf Grundmuster von Textstrukturen oder (extensional) auf Textsorten bezogen werden, tendieren Gattungsbezeichnungen zu metahistorischer Verwendung. Gattungsbezeichnungen werden aber nicht allein als Instrumente aposteriorischer Klassifikation (metasprachlich) gebraucht, sie richten sich auch (objektsprachlich) auf je spezifische kommunikative Phänomene der Vergangenheit und der Gegenwart. Als *Namen* erfassen sie dann Handlungsschemata der Textproduktion mit sozialgeschichtlich limitierter Okkurenz, durch deren Perzeption korrespondierende Schemata von Verstehenshandlungen beim Rezipienten abgerufen und in Anwendung gebracht werden.[46]

Das Dilemma der Begriffsbildung besteht nun darin, daß die gattungstheoretisch prägnanten Termini durch gattungshistorisch unbefriedigende Verallgemeinerungen in Mißkredit kommen, Nähe zu den empirischen Phänomenen umgekehrt aber wieder auf Kosten einer überschaubaren Zahl von Gattungsnamen geht. Den vermeintlichen Auswegen einer Form- oder Strukturgeschichte, die sich auf der Basis konstant gehaltener Funktionen der Polymorphie von Gattungen widmet, bzw. einer Funktionsgeschichte, welche umgekehrt die Form konstant hält und Polyfunktionalität betrachtet, stellt Gumbrecht drei Argumente entgegen: Beide Ansätze definieren ihre jeweiligen »Konstanten« mit Hilfe ahistorischer Abstraktionen; ihre jeweiligen historiographischen Konstrukte entfernen sich von belegbaren Traditionszusammenhängen, und schließlich kann die Formgeschichte ihr Textkorpus nicht ohne einen problematischen Interpretationsvorgriff[47] erstellen.

Aber auch der Vorschlag von Jauß, Gattungen als »Gruppen oder historische Familien« empirisch auszugrenzen, führt nicht aus der Misere. Dieser Weg ist nicht nur offensichtlich gattungs*theoretisch* unbefriedigend, sondern belastet auch die Gattungs*geschichte* mit prinzipiellen Problemen: »zum ersten fehlt nun der systematische Ort für ein invariantes *tertium*, das es ermöglichte, verschiedene historische Reihen aus verschiedenen kulturellen Kontexten unter komparatistischer oder kulturtypologischer Perspektive aufeinander zu beziehen; zweitens erschwert eine Singularisierung der gattungsgeschichtlichen Evolutionsstränge die wechselseitige Zuordnung ihrer chronologisch jeweils gleichzeitigen Glieder in synchronisch zu beschreibenden literarischen Systemen; drittens stellt sich mit dem Verzicht auf [...] Konstanten [...] die Frage nach der Auffindbarkeit einer *in re* gegebenen Einheit von Gattungsgeschichten, die es erlaubte, struktural oder funktional je verschiedene Texte denselben geschlossenen Entwicklungssträngen zuzuordnen.«[48]

Dammanns radikale Lösung, auf eine Auszeichnung des Einzeltextes ganz zu verzichten und als wissenschaftliche Objekte der Literaturwissenschaft nicht mehr das Einzelwerk in seiner Besonderheit, sondern nur noch solche Elemente und Strukturen anzusehen, »die einer jeweiligen Anzahl von Einzeltexten – unter Abstraktion von den nicht-rekurrenten Eigenschaften dieser Einzeltexte – gemeinsam

---

[46] Gumbrecht, 1979, S. 37f. Der Verfasser verweist in einer Fußnote auf die »für eine soziologische Grundlegung der Gattungstheorie fundamentalen Ausführungen über solche Interaktionen strukturierende Paare von Handlungs- und Verhaltenstypen« bei Schütz/Luckmann, 1975, S. 91ff.

[47] Axiom einer für alle Texte geltenden Funktion; vgl. Gumbrecht, 1979, S. 39.

[48] Ibid. S. 40f.

zukommen«,[49] ist konsequent, freilich auch mit einem gewissen Bruch der Fachtradition verbunden. Das Verhältnis von Gattung und Text wird dabei außerdem nicht wie in vielen aktuellen, an der Linguistik orientierten Kodierungsmodellen als Relation der Erzeugung, sondern der Repräsentation bestimmt.

Mir liegt nun keineswegs daran, mit Dammann für eine Neuorientierung der gesamten Literaturwissenschaft in Richtung einer Art Ethnologie zu fechten, aber seine Bestimmung des literaturwissenschaftlichen Objektbereichs ist mit der Ausrichtung dieser vorliegenden Arbeit gut verträglich: es geht hier um »Genres als die synthetischen Modelle aller relevanten Elemente und Strukturen der jeweils repräsentierten Werke.«[50] Auch zu seinen noch wesentlich weiter reichenden Aufforderungen, Genres als »Komplexion[en] von Textkonstituenten« überregionaler, größere historische Abschnitte umfassender[51] und genreunspezifischer Art aufzufassen und auf lebenspraktische Interessen zu beziehen, kann ich meine Zustimmung bekennen.

Konkretere Formulierungen für diesen Sachverhalt gebraucht Horst Steinmetz, indem er an Bourdieus bzw. Panofskys »Habitus«-Begriff anknüpft. Alle möglichen Institutionen der Gesellschaft, insbesondere solche der Sozialisation, vermitteln Auffassungen und Deutungsmuster von »Welt«, die auf Literatur angewandt werden können und Voraussetzungen für Gattungsklassifikationen schaffen. Bestimmte Welt- oder Wirklichkeitsentwürfe stehen nach dieser Interpretation hinter den Gattungskonzepten, welche mit rekurrenten Textstrukturen[52] korrespondieren und aufgrund solcher Rekurrenzen identifiziert werden können.

> Umgekehrt kann man einsetzende Modifizierungen gängiger Konventionen [im Sinne von Rekurrenzen der Werkstrukturen] als Ausdruck des Geltungsschwundes bewährter Sinnsysteme deuten, als ein in Literatur sich akzentuierender Protest gegen diese Systeme, als potentielle Genesis neuer und anderer Weltbilder, die sich möglicherweise wieder zu konventionellen Gattungen verfestigen können. Allerdings muß bei literarhistorischer Betrachtung die Kategorie »neue Konvention« mit Vorsicht benutzt werden, da sich in Gattungsmodifizierungen zunächst das Unkonventionelle manifestiert, das im Vergleich zur Konvention Offene und nicht Festgelegte, das sich erst im historischen Rückblick als Teil eines Prozesses darstellt und darstellen kann, der den Übergang einer Konvention zur anderen formt.[53]

Auch die wissenschaftliche Legendenforschung hat sich, sofern sie über allgemeine Züge ihres Gegenstands nachdachte, in das oben beschriebene Dilemma der Gattungsreflexion zwischen den Forderungen von Theorie und Geschichte nach Kräften verstrickt; d.h. sie suchte nach Konstanten[54] bzw. bildete historische Reihen ideologischer, stofflicher und motivischer Verwandtschaft. Wenn man die Reflexionen Herders und der Romantiker über die Textsorte hier einmal ausklammert, beginnt die

---

[49] Dammann, 1983, S. 217. Steinmetz (1983, bes. S. 78f.) schlägt im Prinzip denselben Weg ein, wenngleich er dafür verbindlichere Formulierungen findet.

[50] Ibid. S. 218.

[51] Meine Interpretation von »universellerer«, ibid. S. 218.

[52] Die deshalb auch nicht als »formale Merkmale« aufzufassen sind.

[53] Steinmetz, 1983, S. 81.

[54] Der Form und Struktur oder auch der Funktion.

wissenschaftliche Beschäftigung mit der Legende in den beiden letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts. Da an der einschlägigen Forschung außerdem eine Reihe verschiedener Disziplinen beteiligt sind, folgen die einzelnen Ansätze höchst unterschiedlichen Methoden und kommen zu durchaus verschiedenartigen Ergebnissen.

Auf die Pflichtübung eines zusammenhängenden Überblicks über die bisherige Legendenforschung glaube ich verzichten zu dürfen, da diese Arbeit bereits vielerorts geleistet wurde.[55] Die Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand erfolgt dafür jeweils problembezogen an Ort und Stelle. Vom Hauptstrom der Arbeiten zur Legende unterscheidet sich das hier verfolgte Konzept beträchtlich. Immerhin verdankt es eine wichtige Anregung dem »Experiment« Gumbrechts, das angesichts vieler Unzulänglichkeiten herkömmlicher Legendenforschung dazu ansetzt, den Geltungsbereich des von Hugo Kuhn auf die besonderen Verhältnisse der Literatur des 15. Jahrhunderts gemünzten Gattungsbegriffs »Faszinationstyp« auf die diachrone Achse der Literaturgeschichtsschreibung auszudehnen.[56]

Hugo Kuhn spricht im Hinblick auf die spätmittelalterlichen Verhältnisse gezielt von *Faszinations-* statt von *Funktions*typen, um dem geringen Grad an Bewußtheit und reflexiver Verfügung der damaligen Kommunikationsteilnehmer über die Motive ihres kommunikativen Verhaltens Rechnung zu tragen. Der Begriff *Funktion* verweise dagegen assoziativ auf bewußt verfolgte Interessen[57] und verfehle das »unreflektierte Gebanntsein« mittelalterlicher Rezipienten durch bestimmte Stoffbereiche. Gumbrecht übernimmt diese Terminologie, definiert *Faszination* »als ein noch nicht oder nicht mehr bewußtes Gerichtetsein auf je bestimmte Probleme und Phänomene«[58] und *Faszinationstyp* als das »Verhältnis zwischen einem reflexiv nicht erfaßten Gerichtetsein auf je bestimmte Probleme und Phänomene und der Gesamtheit der struktural verschiedenen Präsentationsformen eben dieser Probleme und Formen [...]. Vom Begriff ›Faszinationstyp‹ werden fixierte Einstellungen (statt historisch spezifischer Funktionen) an weite Stoffbereiche (statt determinierter Strukturformen ihrer Präsentation) gebunden.«[59]

Gumbrecht überprüft sein Konzept an der hagiographischen Literatur, weil er dort ein Auseinanderklaffen der reflektierten und intuitiven Textklassifikation bemerkt. Intuitiv wird in diesem Bereich die Affinität von Gattungen wie *Märtyrerakten*, *Heiligenviten*, *Mirakeln* oder *Apotheosen* erfaßt, während die reflektierende Textsortentheorie diesen Zusammenhang zerreißt.[60] An den eigenen Ansatz stellt er eine doppelte Forderung: das Konzept müsse verwandte Gattungen durch einen gemeinsamen Bezugspunkt einem einzigen Texttypus zuweisen, aber gleichzeitig von

---

[55] Besonders ausführlich bei Rosenfeld, 1982, S. 3–23 und Karlinger, 1986. Vgl. auch die Dokumentation von Walz, 1986.

[56] Kuhn, 1980.

[57] Diese Feststellung kann ich nicht nachvollziehen, »Funktionen« einzelner Handlungen in komplexen Gefügen sind allenfalls partiell kalkulierbar.

[58] Gumbrecht, 1979, S. 44.

[59] Ibid. S. 45.

[60] Vgl. dazu Haller (1982, S. 14) im Vorwort seiner Legendensammlung.

diesem Bezugspunkt aus auch wieder sozialhistorisch relevante Differenzen zwischen Subgenres erfassen können.

Gumbrechts konkretes Lösungsangebot für die Gattungsbestimmung der Legende geht von einer *Faszination der Legende auf die Glücksfrage*[61] aus und beruft sich auf eine zentrale Funktionsambivalenz der Textsorte:

> Wie Heiligkeit religionspsychologisch als eine »zusammengesetzte Kategorie« aus rationalen und numinosen Momenten gedeutet werden kann, so kann der Heilige prinzipiell zwei ganz verschiedene Rollen, die Hagiographie zwei Funktionen erfüllen. Als *»ethischer Virtuose«* ist er zur Nachfolge einladendes Vorbild für Lebensbewältigung durch gerechtes Handeln; als *»magischer Helfer«* ist er der Garant für Lebensbewältigung durch Rekurs auf übernatürliche Mächte. Anders als für die erste Funktion, die Imitatio, sind für die Initiierung der zweiten Funktion der Heiligenverehrung, den magischen Zauber, der Verweis auf historische Faktizität des Lebens, die Grabesstätte und bereits gewirkte Wunder unerläßlich. Der spezifische »Kompromiß« der Legende [...] liegt also in ihrer *Funktionsambivalenz*, welche die theologisch legitime Imitatio explizit nahelegt, ohne theologisch anrüchige, aber offenbar einem Rezipientenbedürfnis entgegenkommende magische Formen der Heiligenverehrung auszuschließen.[62]

Zwei Glücks-Strategien wären somit von »der« Legende angeboten: die Relativierung diesseitigen Unglücks durch Verheißung einer höherwertigen jenseitigen Belohnung einerseits, durch Verweis auf übernatürliches Nothelfertum andererseits. Es soll nicht verschwiegen werden, daß der Arbeitsprozeß dieser Untersuchung durch Perspektive und Begrifflichkeit dieser Gattungskonzeption entscheidend angeregt, wenngleich nicht in seinen Ergebnissen determiniert wurde. Bei der Überprüfung des Gumbrechtschen Vorschlags anhand eines sehr weit gestreuten empirischen Textmaterials, auch im Zuge einer Abstimmung des Gattungsmodells mit Theorien anderer involvierter Wissenschaften mußten zahlreiche Ergänzungen und auch grundsätzliche Revisionen von Konzeption und Terminologie vorgenommen werden; dennoch wird dadurch die wissenschaftliche Fruchtbarkeit des Ausgangsmodells in keiner Weise beeinträchtigt.

Aufbau der Arbeit

Gumbrechts Reduktion der Legende auf die Glücksfaszination erscheint mir als zu wenig komplex, als daß sie der Vielfalt relevanter Konstellationen gerecht werden könnte, sein historischer Durchgang vom antiken Märtyrer bis zur Fußballerbiographie des Berti Vogts allzu verkürzt. Die Organisation des nachfolgend präsentierten Forschungsprojekts zieht die Konsequenzen aus dieser Einschätzung.

---

[61] Ein gewisser theoretischer »Makel« haftet an der notwendigen Einschränkung, daß der Bereich der Glücksfaszination nicht vollständig von der *Legende* abgedeckt wird. Andererseits erlaubt die These von der Glücksfaszination einen Zugriff der Gattungsforschung auf *Legenden* genannte Texte, die sich ihr normalerweise völlig entziehen, etwa auf Plenzdorfs »Legenden«, deren eine der Umschlagtext wie folgt charakterisiert: »Ungeachtet des Verstandes, dem es erlaubt ist, an diesem Buch teilzunehmen, ist die *Legende vom Glück ohne Ende* ein herzzerreißendes Buch, denn sie enthält alles Glück, das man sich wünscht,« allerdings auch »alles Leid, vor dem man sich fürchtet«!

[62] Gumbrecht, 1979, S. 54f.

Über einzelne Problemfelder tasten sich die Kapitel dieses ersten Arbeitsabschnitts an die Aufgabe heran, die theoretische Begründung der Gattung Legende auf ein möglichst tragfähiges Fundament zu stellen: Über einzelne Gattungen läßt sich besser im Kontext von Gattungsfächern reden, über Gattungsfächer wieder besser im Kontext kultureller Konstellationen, besonders wenn man mit Auffassungen sympathisiert, wonach bestimmte Textklassen wie die Legende verkürzte Weltanschauungen darstellen. Endlich liegt auch der letzte Schritt nicht mehr fern, synchrone kulturelle Konstellationen zum Zwecke ihres gründlicheren Verständnisses in den Zusammenhang diachroner Prozesse zu rücken.

Ich habe mich entschlossen, diesen diachronen Prozeß möglichst weit zurückzuverfolgen. Da Menschen seit der jüngeren Steinzeit biologisch »fertig« sind, d.h. uns in den physiologischen Voraussetzungen gleichen, schien es mir geboten, bei den Weltkonzepten und »Texten« von Steinzeitkulturen anzusetzen. Empirisches Material stellt neben der Archäologie glücklicherweise auch die Ethnologie zur Verfügung, die rezente Steinzeitkulturen intensiv erforscht hat. Das zweite Kapitel verfolgt anhand einiger Textbeispiele den Prozeß kultureller Differenzierung, der sich auch in einer Entfaltung von Textklassen-Systemen ausdrückt, von Steinzeit-Gesellschaften durch aufeinanderfolgende Entwicklungsstadien einer alten Zivilisation bis ins erste vorchristliche Jahrtausend, das sogenannte Achsenzeitalter.

Ich gehe davon aus, daß aufgrund ungefähr vergleichbarer demographischer, in der Folge davon auch ökonomischer, technischer, kommunikativer und politischer Faktoren mit dem Achsenzeitalter in den unterschiedlichen Hochkulturen der Erde ein Zustand gesellschaftlicher Differenzierung erreicht wird, der zu vergleichbaren Problemen der Wirklichkeitsbewältigung und *strukturell* ähnlichen Problemlösungs-Varianten bzw. Denk- und Sprachregelungen führt. An die mit dem Achsenzeitalter erreichten *Basisstrukturen* einer bestimmten, zwar nicht geschichtsresistenten, aber für große Zeiträume bestimmenden Weltanschauung, die zwar nicht inhaltlich, aber doch strukturell noch wesentliche Bereiche unseres modernen Denkens bestimmen, knüpft der Argumentationsgang des umfangreichen dritten Kapitels die Bestimmung einer Reihe von Gattungskriterien der Legende.

Systematische und historische Subgenres der Gattung werden im vierten Kapitel bedacht; im fünften folgen Analysen zu neuzeitlichen Legenden bzw. legendenartigen Texten, wobei es *ein* Ziel ist, die zuvor entwickelten Kriterien zu testen, ein anderes, interessante gattungstheoretische Probleme am konkreten Beispiel genauer zu erörtern. Gesamtinterpretationen sind dagegen nicht intendiert.

Allgemeine Ziele der Arbeit

Aufgrund der Verfassung der interdisziplinär zersplitterten und zumeist an den Rändern der beteiligten Fächer angesiedelten Legendenforschung ist es derzeit ganz ausgeschlossen, an eine »abschließende« Monographie zu denken, die Forschungsergebnisse kumulieren und gültige Bestimmungen des Gegenstands formulieren könnte. Vielmehr scheint mir auf dem Felde der Legendenforschung heute Pionierarbeit geboten zu sein. Der Forschungsgegenstand ist als ein würdiges und komplexes, d.h. interessantes Objekt – gerade auch innerhalb der neueren Literaturwissen-

schaft – neu zu begründen. Die interdisziplinäre Diskussion um die Legende ist sowohl zusammenzuführen als auch an eine ganze Reihe parallel geführter Diskurse und hilfreicher theoretischer Konzepte anzuschließen. Kulturspezifische Vorurteile der etablierten Legendenkonzepte, die aus deren vorrangigen Orientierung an mittelalterlich-christlichen Texten resultieren, sollen erkannt und abgebaut werden. Für historische und kulturelle Varianten der Textsorte, insbesondere für ihre modernen Spielarten in industrialisierten Massengesellschaften, ist ein Verständnisrahmen zu finden. Schließlich soll ein bestimmter gattungstheoretischer Ansatz, demzufolge gewisse Textsorten in der allgemeinen Lebenspraxis einer Kultur verankert sind, seinerseits praktisch erprobt werden.

Vereinbarungen[63]

Alle Zitate geben den Wortlaut der zitierten Quelle genau wieder, verzichten also in der Regel auch auf Korrekturen der Rechtschreibung und Zeichensetzung. Eingriffe des Verfassers werden in eckige Klammern gesetzt. Nicht angezeigt wird allerdings die Vereinheitlichung verschiedener Druckformen von Anführungszeichen; einige wenige Hervorhebungen durch Sperrung mußten aus drucktechnischen Gründen durch Kursivschrift zum Ausdruck gebracht werden.

Literatur wird in den Fußnoten möglichst ökonomisch, d.h. im Regelfall nur mit Verfassernamen bzw. Titel (bei Sammelwerken) und Publikationsdatum, dafür im Literaturverzeichnis in gebotener Ausführlichkeit dokumentiert. Zusätzliche Informationen fließen nur dann in die Fußnoten ein, wenn es im Zusammenhang der Argumentation notwendig erscheint. Um das Literaturverzeichnis etwas zu entlasten, werden einige Zeitungsartikel und Hinweise auf weiterführende Publikationen nur in den Fußnoten – dann selbstverständlich mit allen erforderlichen Angaben – nachgewiesen. Auf eine thematische Unterteilung des Literaturverzeichnisses mußte verzichtet werden, da sie das Auffinden eines bestimmten Titels erschwert hätte.

Orientierende Zusammenfassungen des erreichten Diskussionsstandes erfolgen zumeist nicht am Ende eines Kapitels, sondern zu Beginn eines neuen Arbeitsschrittes, wenn dessen Konzeption erläutert wird.

2. Problemfeld »Textinterpretation«

Im Spätherbst des Jahres 1810 traf es sich, daß ein preußischer protestantischer Edelmann in die von ihm herausgegebene erste Berliner Tageszeitung eine kleine Erzählung einrückte, die er im Untertitel »Legende« genannt und zum Taufangebinde für die Tochter eines zum Katholizismus konvertierten Freundes bestimmt hatte, welcher er im übrigen bald noch eine zweite erweiterte Fassung zur Seite stellte, dergestalt daß sich ein Jahrhundert später viele Sachverständige um das rechte

63 Aus gegebenem Anlaß!

Verständnis jener merkwürdigen Texte bemühten, dabei aber zu keiner Übereinkunft gelangten.[64]

Die Uneinigkeit betrifft nahezu alle grundlegenden, analytisch unterscheidbaren Aspekte der Erzählungen: die Ebene der Ereignisse (»story«, »histoire«), deren verbale Repräsentation als Oberflächenstruktur des Textes (»text«, »récit« bzw. »discours«) sowie den Akt des Erzählens selber (»narration«). In der Folge kommt es zwangsläufig zu kontroversen Einschätzungen der pragmatischen Kommunikationssituationen, in welchen man die Texte eingebettet sieht: Müssen wir sie etwa als Dokumente einer späten »romantischen« Kehrtwendung des Autors verstehen[65] oder – genau gegenteilig – als Bestätigung seiner anderweitig bewiesenen Abneigung gegen katholische Religiosität? Haben wir fromme Legenden vor uns oder unfromme Legendenparodien? Oder vielmehr exemplarische Darstellungen eines ästhetisch oder auch kognitiv verstandenen Prozesses der Legendenbildung? Oder keines von alledem, sondern als Legenden verkleidete politische Parabeln? Und sollen wir, falls diese Meinung zuträfe, darin eine Spitze gegen zeitgenössische Säkularisierungstendenzen erkennen oder ein Plädoyer zu eben deren Gunsten? Handelt es sich bei den beiden Versionen der Geschichte um gleichartige Texte, oder verändert sich der Sinn infolge unterschiedlicher Darstellungsformen?

Eine Reihe dieser Fragen sollte vielleicht von der Gattungszugehörigkeit der Texte her zu entscheiden sein; Kriterien für die Gattungszuordnung müßte hingegen eine entsprechende Theorie bereitgestellt haben. Diesen Erwartungen entgegen spielt jedoch die Gattungsfrage und -tradition bei den meisten Interpreten der beiden Erzählungen Heinrich von Kleists keine besondere Rolle. Erst in allerjüngster Zeit wenden sich einige wenige Deutungsversuche der Gestalt der Heiligen Cäcilie zu und forschen möglichen Zusammenhängen ihrer Legende mit dem von Kleist dargestellten Geschehen nach.[66] Aus der im Untertitel fixierten Gattungszuweisung des Autors folgern etwa Haase und Freudenberg lediglich eine Vertiefung der bereits im Obertitel – *Die Heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik* – zur Sprache gebrachten Ambiguität des Textes: »It is by no means a label that one would attach to a well-documented narrative with a verifiable truth. Rather, it suggests an air of incredibility and casts doubt not only on the factuality of the baffling primary event, which is incredible in its own right, but also on any one specific view suggested in the text. So,

---

[64] Heinrich von Kleist: *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik. Eine Legende (Zum Taufangebinde für Cäcilie M[üller]).* In: Berliner Abendblätter, 15.–17. November 1810. – *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik (Eine Legende).* In: Erzählungen. Von Heinrich von Kleist. Zweiter Teil. Berlin 1811.

[65] Diese Meinung vertraten die meisten Kleistforscher, -biographen und -herausgeber im ersten Viertel unseres Jahrhunderts; vgl. Schmidt (1904–1905, III, S. 135f.), Meyer-Benfey (1911, S. 369), Davidts (1913, S. 79) oder Braig (1925, S. 480f.).

[66] Haase und Freudenburg (1986, S. 93f.) geben die Cäcilienlegende in einer Fußnote wieder; ausführlicher geht zuletzt Puschmann (1988) auf die Gestalt der Heiligen ein und berücksichtigt dabei auch verschiedene Rezeptionen ihrer Biographie in den verschiedensten Künsten.

whereas one portion of the title provokes us to seek out the truth, the second portion suggests that we are dealing with a legend having dubious claim to objective truth.«[67]

Wird der Informationsgehalt der Gattungszuordnung hier auf eine Reduktion des Wahrheitsanspruchs beschränkt, so fassen andere Forscher wie Braig,[68] Müller-Seidel,[69] Mülher, Pongs, Scherer[70] oder Edel die Textsorte mehr oder minder unproblematisch von einem christlich-religiösen stofflichen Bezug und einer entsprechenden Aussageintention her auf. Folgerichtig entscheiden sie die im Obertitel formulierte und von ihnen exklusiv verstandene Alternative als Lektüreanweisung im Sinne einer Privilegierung der ersten Hälfte. Für Edmund Edel indiziert beispielsweise der Untertitel *Legende*, daß das erzählte Geschehen nicht (nur) realistisch-empirisch, sondern (auch) religiös zu deuten sei: »die Legende schildert das Hineinwirken der Macht Gottes ins Diesseits, sie vermag, wie hier durch die Gewalt der Musik, schon in diesem Dasein fromme Seelen *durch alle Himmel des Wohlklangs zu führen* und Bösewichter in die Qualen der Hölle.«[71]

Helga W. Krafts Monographie *Erhörtes und Unerhörtes* (1976) wendet sich der »Welt des Klanges bei Heinrich von Kleist« zu; in der Logik dieser Themenstellung

---

67 Haase und Freudenburg, 1986, S. 90.

68 Friedrich Braig behandelt den Text in einem Kapitel über Kleists Novellen und spricht ihn auch stets als »Novelle« an. Dennoch interpretiert er die Erzählung im Sinne traditioneller Legenden als religiösen Text, wobei er die von der jüngeren Forschung aufgewiesenen irritierenden Züge des Präsentationsverfahrens gar nicht zur Kenntnis nimmt. Er betrachtet die Erzählung als Zeugnis einer Auseinandersetzung zwischen himmlischen und höllischen Instanzen, eines »herrlichen Wunders« (S. 481) und letztlich gar als Dokument einer persönlichen Beichte des Autors, »denn einer dieser Bilderstürmer ist auch er gewesen und auch ihn hat die Gewalt der Musik in der katholischen Kirche zu Dresden bezwungen« (S. 480).

69 Müller-Seidel (1961, S. 84f.) geht im Rahmen seiner längeren Monographie zum Problemzusammenhang des Enträtselns, Erkennens und Irrens im Kleistschen Werk nur ganz knapp auf die *Cäcilien-Legende* ein. Er führt zu Recht aus, daß der dargestellte Vorgang aus der Perspektive gläubiger Figuren als ein wunderbarer erscheint und daß der Erzähler sich von dieser Sicht auch nirgends deutlich distanziert. Der Autor betrachtet dieses Präsentationsverfahren des Wunderbaren in der Perspektive des Glaubens als eine erzählerische Möglichkeit, die Dimension des Religiösen auch dem aufgeklärten Leser nahezubringen. Soweit könnte man Müller-Seidel folgen; allerdings zieht er jene poetische Dimension nicht mehr in Betracht, die später Wittkowski (1972) ausführlich analysiert hat: das Textarrangement als eine dem (naiven) Erzähler übergeordnete Orientierungsinstanz für den Leser.

70 Scherer (1964, S. 102) spricht vor allem der zweiten Fassung der *Legende* religiösen Charakter zu, während er die *Abendblätter*-Variante stärker handlungs- und sensationsorientiert sieht: »In der *Erzählungen*-Fassung geht es um die Wahrheit des Religiösen, zwar als ›Legende‹ dargeboten, aber trotzdem zwingend für jeden, der ihr begegnet.« Obwohl inzwischen Wittkowski und andere gezeigt haben, wie schlecht es um das »Zwingende« jener frommen Botschaft bestellt ist, scheint mir Scherers Argumentation für unseren Zusammenhang interessant: er deutet durch sein »zwar« eine partielle Opposition zwischen religiösem Bezug und legendarischer Form an, insofern die Gattungsbezeichnung ein schiefes Licht auf die »zwingende Wahrheit« des »zu gleicher Zeit schrecklichen und herrlichen Wunders« werfe.

71 Edel, 1969, S. 1969.

orientiert sich die Verfasserin bei ihrer Deutung der *Cäcilienlegende* an der zweiten Hälfte der Überschrift, an der »Gewalt der Musik«. Ein legendenartiger Stoffkern werde durch eine neue Formgebung in ein anderes künstlerisches Gebilde verwandelt. Allerdings argumentiert die Autorin in der Folge nun nicht von der Form, sondern vom Gehalt des Textes her. Aus ihren Formulierungen geht implizit hervor, daß sie die Legende für eine spezifisch christliche Textsorte hält; Kleists Erzählung setze sich aber mit der modernen Entfremdungsproblematik auseinander, welche »von ihm nicht mehr im christlich-religiösen Sinne gelöst werden konnte.«[72]

Wo Edel – wie Kraft – eine zwar ambivalente, aber zweifellos – und nun anders als Kraft – göttliche Macht am Werk und damit das Sujet der Legende getroffen sieht, melden andere Forscher Protest an, den sie allerdings unterschiedlich begründen. Friedrich Koch findet in Kleists letzten Erzählungen »den Menschen rettungslos der geheimnisvollen, unberechenbaren Wirklichkeit ausgeliefert und unsichtbaren Mächten preisgegeben.«[73] Die vom Text gestiftete Verbindung zwischen einer »vergewaltigenden Wirklichkeit« und dem christlichen Gott mutet nicht nur Koch so grotesk, »sinnleer und auswegslos« an, daß er in bezug auf die Zweitfassung der *Heiligen Cäcilie* nur von einer »sogenannten Legende« reden will.[74] Clemens Lugowski steht – mit seinen Ausführungen zum *Zweikampf* – am Anfang einer langen Reihe von Rezipienten, welche der Meinung sind, daß in Kleists Werken sämtliche Ereignisse, mögen sie einzelnen Figuren des Textes noch so wunderbar erscheinen, auf weltimmanente und profane Ursachen zurückzuführen sind.[75] Damit wird für diese Autoren aber auch in aller Regel die Gattungsbezeichnung »Legende« obsolet, welche ihnen durch religiöse Intentionen bestimmt ist.

In relativ enger Bindung an Scherers Variantenvergleich und Koopmanns makrostrukturelle Analyse der Kleistschen Erzählungen[76] bescheinigt Günter Graf der *Cäcilienlegende* einen »dramatischen« Aufbau, worunter er eine Spannung bewirkende Grundstruktur von Ver- und Enträtselung versteht.[77] Dieser Zug sei nun weniger dem behandelten Legendenstoff zu eigen, den das wunderbare Geschehen konstituiere, als der novellistischen Erzählweise, weshalb auch Friedrich Lockemann diesen Text mit Fug eine Legendennovelle nenne.[78]

Während Scherer, Koopmann und Graf bei ihrer Deutung der merkwürdigen Vorkommnisse noch den mehr oder minder frommen Erklärungsangeboten einzelner Figuren des Textes folgen, arbeitet Hoffmeister die Ambivalenz der erzählerischen Darbietung sowie der zugrundeliegenden Intention heraus. »Kleist erzählt zwar, wie er selbst im Untertitel angibt, eine Legende, aber der aufgeklärte Protestant Kleist

---

[72] Kraft, 1976, S. 122.
[73] Koch, 1958, S. 299f.
[74] Ibid. S. 300.
[75] Lugowski, 1936, S. 159–164.
[76] Koopmann, 1965, bes. S. 547–549.
[77] Auf diese Enträtselungsstruktur und ihre Nähe zur Form der Detektivgeschichte wiesen zuvor schon Koopmann (1965) und Hoffmeister (1967, bes. S. 47) eingehend hin. Graf, 1969, S. 359. Vgl. auch S. 356, Anm. 39.
[78] Lockemann, 1957, S. 75.

erzählt sie auf eine solche Art und Weise, daß er selbst nicht für die Wahrheit des legendenhaften Geschehens, des Cäcilien-Wunders, bürgen muß. Kleist erzählt ein novellistisches Ereignis [...]; zusätzlich bietet er dem wundergläubigen Leser eine kirchlich sanktionierte Erklärung und läßt gleichzeitig durch seine Erzählweise den kritischen Leser wissen, daß diese Erklärung nicht bindend ist [...].«[79] Insbesondere die zweite Fassung sei nicht mehr als Legende, sondern als die Geschichte einer Legendenbildung zu lesen.[80]

Noch entschiedener als Hoffmeister führt Wittkowski in einer detaillierten, zwischen Erzähler und arrangierendem Autor differenzierenden Untersuchung der logischen und stilistischen Mikrostruktur des Textes eine Flut von Belegen dafür an, daß das Arrangement mit allen Figuralperspektiven einschließlich der übergeordneten des Erzählers nicht harmoniert: »der Dichter lüftet seine Maske – das ist der naive Erzähler – und gibt zu verstehen: alles war ›Legende‹, war nur frei erfundenes Spiel.«[81] Die Sprache seines Erzählers, der explizit nur die offizielle, religiöse Auslegung der Ereignisse vortrage, leiste dieselbe Selbstentlarvung wie die Sprache Richter Adams im *Zerbrochenen Krug*. Sah Scherer die dargestellte religiöse Wahrheit durch die Gattungsbezeichnung »Legende« hinsichtlich ihrer Gültigkeit beeinträchtigt, so löst sich nun für Wittkowski die Legende mangels transzendenter Ereignisse auf: was auch immer passiert, »geschieht aus künstlerischen, psychologischen, situationsbedingten, nicht zuletzt weltanschaulichen Gründen, in jedem Fall aus welt-immanenten Gründen.«[82]

Wittkowskis Beobachtungen haben der jüngeren Forschung ein fruchtbares, gleichwohl wieder interpretationsfähiges Datum vorgegeben. Er selbst geht davon aus, daß Kleist durch jenen Kontrast die christlichen Deutungen des unerhörten Geschehens hinterrücks zuschanden mache, selber aber in Rücksicht auf Erzählanlaß und Erwartungen seiner Freunde »in Tarnung« verharre.[83] Sein Erzählen laufe auf eine »Legendenparodie« hinaus, dabei bediene er sich erzählerischer Mittel aus dem von Schlegel und Adam Müller ausgerüsteten Arsenal der romantischen Ironie. Ex negativo läßt sich aus Wittkowskis Interpretation ableiten, daß für ihn die Legende an ihr Ende gelangt, sobald der durch das Wunder konstituierte »Triumph der Religion« als ein historisch begrenzter aufscheint, sobald der Erzähler präzise Sach- und Zeitangaben macht, sobald religiöse Sinndeutungen im Modus des Als-Ob erfolgen und sobald Widersprüche, u.U. gar mit komisch-grotesken Effekten verbunden, in die Darstellung einziehen.

Wenig später kommt Jochen Schmidt in seiner Habilitationsschrift praktisch zu den gleichen Ergebnissen; auch er liest Kleists *Zweikampf* und *Die heilige Cäcilie* als ironisch erzählte Legenden. Gegenüber der Erstfassung, einer schlichten Gelegenheitsarbeit, bringe die Zweitvariante die künstlerischen Intentionen Kleists deutlich

---

[79] Hoffmeister, 1967, S. 44.
[80] Ibid. S. 55.
[81] Wittkowski, 1972, S. 21.
[82] Ibid. S. 28.
[83] Vgl. dazu auch die ähnliche Argumentation Hoffmeisters, 1967, S. 54f.

zum Ausdruck. Ein Gesetz zunehmender perspektivischer Verzerrung regle hier den Aufbau der den Prozeß der Legendenbildung vorführenden Erzählung. Mit der Aufhebung der Gattung Legende durch diese spezifische Erzählweise wolle Kleist kritische Erkenntnis ermöglichen. In einem knappen Exkurs weist Schmidt auf die Unterschiede der Kleistschen Dichtung zur Legendenproduktion der Berliner Romantiker hin, welche diese Textsorte an die Stelle der griechischen Mythologie setzten, allerdings nicht einfach als christliche Mythologie, sondern in einem durchaus verbindlichen Sinne: »Um so bezeichnender für seinen Nonkonformismus [...] ist es, daß er mit seinen ›Legenden‹ Antilegenden geschaffen hat und Widerstand gegen eine entmündigende literarische Mode leistete [...]. Wesentlich an dieser Gegenunternehmung ist es, daß sie keineswegs das geistige Stadium der Aufklärung wiederholt. Kleist liefert nicht bloß eine natürliche Erklärung für das scheinbar übernatürliche, »legendäre« Geschehen – dies wäre nicht viel mehr als der aufklärerische Angriff gegen volkstümlichen Aberglauben. Vielmehr dringt er in die Bewußtseinsstrukturen ein, aus denen sich Legenden erst bilden und aufgrund deren sie immer wieder aufleben können. Damit versucht er auf indirekte Weise eine Psychologie der Romantik: eine aufklärende Kritik seiner Epoche in einem ihrer bevorzugten Bereiche.«[84]

In deutlicher Anlehnung an Hoffmeister[85] und Wittkowski formuliert Beckmann seine These, Kleist führe in seinem Text den Prozeß der Legendenbildung vor. Der hier als Novelle bezeichnete Text fiktionalisiere das Geschehen der Legendenbildung, indem er das Zeitsystem der Wirklichkeitsaussage unverbindlich handhabe, das der Fiktion selber aber präzise ausgestalte. Dabei kontrastiere die Fiktion des Erzählers nicht nur mit seinen außerfiktionalen Kommentaren, sondern insbesondere mit den fiktiven Berichten einer Reihe von Figuren. Die Macht der Musik habe einen Vorfall geliefert, der sich in der Erinnerung der Augenzeugen legendenhaft verkläre und schließlich von der religiösen Bürokratie vereinnahmt werde, deren Dekret das anfänglich selbständige Nachdenken und das Reden im Modus des Als-Ob ersetze. »Es ist nicht nur die Musik, die Legenden schafft, sondern auch die Kunst des Erzählens.«[86]

Thomas Heine führt Hoffmeisters und Wittkowskis Analysen insofern weiter, als er die Widersprüche des Textes nicht nur als Arrangement zur Demontage einer frommen Interpretation merkwürdiger Ereignisse auffaßt, sondern in ihnen Hinweise auf dem Geschehen zugrundeliegende politische Gegebenheiten, ein realistisches Kontrastelement zu der explizit vorgetragenen religiösen Deutung, erkennt. Die Stilisierung der Darstellung ins Legendenhafte stände damit im Dienst eines konkreten politischen Interesses. Allerdings stellt Heine nun nicht den Anspruch, mit der politischen Dimension »die Wahrheit« der Kleistschen Erzählung entdeckt zu haben, nachdem sich die älteren Hypothesen von der Gewalt der Musik bzw. der Heiligen Cäcilie als brüchig erwiesen haben; vielmehr relativierten sich die dem Text durch

---

[84] Schmidt, 1974, S. 212f.
[85] 1967, S. 53 und 55.
[86] Beckmann, 1978, S. 93.

Figural- und Erzählerperspektiven sowie sein Arrangement eingeschriebenen Deutungen gegenseitig dergestalt, daß hinter ihnen eine höchst komplexe Wirklichkeit aufscheine, die sich menschlichem Verständnis entziehe. Damit widersetze sich die *Cäcilienlegende* jeder deutenden Festlegung und offenbare jene typisch Kleistsche Weltsicht essentieller Vieldeutigkeit oder Unauslotbarkeit, welche bereits von der Forschung für andere Novellen postuliert wurde.[87]

Axel Laurs schließt sich diesem Urteil am Ende seiner Untersuchung der narrativen Strategie Kleists an. »There is a fundamental recognition by the author of the fact that the world in its essence is paradoxical.«[88] Auch Laurs steht erkennbar in der »Hoffmeister-Wittkowski-Nachfolge« und stützt deren These, daß die Erzählung dem Leser das Privileg eines Zuschauers bei der Entstehung einer Legende einräume. Durch einen Vergleich der religiösen Praxis der Hauptcharaktere lenkt er die Aufmerksamkeit auf eine zusätzliche Dimension des höchst komplexen Geschehens; wo bisher alle Interpreten einen befremdlichen Bruch im Benehmen der Brüder feststellten, erkennt Laurs in deren Fähigkeit zu »genuiner religiöser Erfahrung« auch ein auszeichnendes und konstantes Element, welches schon mit dem Stimmungswechsel der Aachener Bürger, mehr aber noch mit der zeremoniell-bürokratischen Bewältigung des Geschehens durch die Äbtissin kontrastiert: »The abbess stages a magnificent musical show and the brothers appall with their grotesque disharmony.«[89]

Damit wird trotz schroffer Zurückweisung der offiziell-kirchlichen Legendentheorie unversehens wieder die Möglichkeit zugelassen, im Zentrum der Erzählung ein authentisches religiöses Erlebnis zu sehen. Auch die Gestalt der Heiligen Cäcilie könne mit dieser Interpretation insofern koordiniert werden, als sie nicht nur die Beschützerin der Musik (und somit der musikalischen Nonnen), sondern auch die Nothelferin der Blinden sei. Nun sind die Brüder möglicherweise wahnsinnig, aber doch sicher nicht blind, so daß die Vereinnahmung der Heiligen für ihre Partei recht spekulativ erscheint; desgleichen mutet es kühn an, die »Grazie des bewußtlosen Gliedermannes« aus dem *Marionettentheater* für die ikonoklastischen Brüder zu reklamieren;[90] daneben aber hat uns Laurs – ohne die Gattungsfrage eigentlich zu berühren – auf die bedenkenswerte Gegensätzlichkeit von authentischem und rituellem religiösen Erleben und Agieren aufmerksam gemacht, welche von gattungstheoretischer Bedeutung ist.

Haase und Freudenberg fußen mit ihrem semiotischen Ansatz auf der neueren Forschung seit Hoffmeister, fügen dieser aber noch eine weitere Facette hinzu. Wie Wittkowski betrachten sie das dargestellte Geschehen als ein innerweltliches, wie

---

87 Vgl. Müller-Salget, 1973; ferner auch Cohn, 1975, Ryder, 1977, Politzer, 1977.

88 Laurs, 1983, S. 231.

89 Ibid. S. 230. Laurs zitiert in diesem Zusammenhang aus einem Brief Kleists an Wilhelmine von Zenge: »Überhaupt, dünkt mich, alle Zeremonien ersticken das Gefühl. Sie beschäftigen unsern Verstand, aber das Herz bleibt tot. Die blosse Absicht es zu erwärmen, ist, wenn sie sichtbar wird, hinreichend, es ganz zu erkalten. Mir wenigstens erfüllt eine Todeskälte das Herz, sobald ich weiss, dass man auf mein Gefühl gerechnet hat.«

90 Ibid. S. 231.

Heine als ein spezifisch politisches, dessen Mechanismen nun im einzelnen untersucht werden. »We see, in other words, not merely how a belief in miracles is passed on, and not simply how a religious legend is born and transmitted, but how human beings interpret the world, creating significance, gaining and granting power.«[91] Politische Auseinandersetzungen, hier zwischen protestantischer und katholischer Partei, aber auch zwischen christlicher und säkularer Bewegung, würden von Kleist als Machtkämpfe vorgeführt, wobei als wirksamste Waffen nicht Pechkränze und Beile, sondern Symbole zum Einsatz kämen.

Zwischen der Macht und ihren Symbolen bestehe eine Wechselwirkung, insofern sich Macht einerseits auf Symbole stütze, andererseits aber auch wieder die Interpretation von Symbolen kontrolliere. »Wahrheit« werde so zu einer Funktion der Macht, einer Größe, welche nicht einfach aus sich heraus existiere, sondern im Akt des Wahrnehmens hergestellt werde: »Both power and significance ›lie‹ in the eye of the beholder. This holds for both life events and literary texts, both of which involve acts of interpretation, acts of defining truth.«[92] Für Haase und Freudenberg wiederholt sich so das ewige Spiel von der Macht und ihren Zeichen wieder in der Rezeptionsgeschichte des Kunstwerks, welche diesem in Entsprechung zu den jeweilig herrschenden Lektüremodellen stets neue Bedeutungen unterlege. Damit enden die Autoren wie zuvor schon u.a. Heine und Laurs bei einer grundsätzlichen Skepsis, was die Möglichkeit betrifft, einen gültigen Sinn des Kleistschen Zeichenarsenals zu fixieren: »Perhaps we are the iconoclasts, as well – setting out to bring Kleist's images under our control yet failing because we cannot destroy the image, the text itself, and remake it entirely in our image. Instead, like the brothers, we create and erect our own substitute objects of worship and sing in awful tones scholarly hymns of praise that only poorly duplicate the very object that has inspired us to interpret.«[93]

Die Kleist-Gesellschaft lud vor einigen Jahren Peter Lühr ein, die *Heilige Cäcilie* im Rahmen der Vergabe des Kleist-Preises 1986 vorzutragen. Drei kurze Briefe Peter Lührs aus der Vorbereitungsphase lesen sich wie ein Fazit des Forschungsstandes. Dabei dokumentiert seine Aufzählung der zentralen Stichworte zugleich die nach wie vor bestehenden großen Schwierigkeiten eines Lesers, mit dem seltsamen Text ins Reine zu kommen. Es scheinen allenfalls negative Prädikate zu sein, die man dieser – durchaus unheilen, heillosen, unheiligen – Geschichte mit einiger Sicherheit zuordnen könne. Sie sei »dem Leser bzw. Vortragenden im Verständnis bis an die Grenze der Beliebigkeit anheimgestellt«, worin vielleicht »der spezielle Reiz, wenn nicht gar der Sinn der Sache«[94] liege. Auf ein »Heiligenlegendchen« werde sein Vortrag freilich in keinem Falle hinauslaufen.

Die unlängst erschienene Monographie Rosemarie Puschmanns zur Cäcilienlegende hätte Peter Lühr auch kaum weitergeholfen; denn obwohl die Autorin eine Fülle interessanter motivgeschichtlicher Zusammenhänge und zeitgenössischer Auf-

---

91 Haase und Freudenberg, 1986, S. 100.
92 Ibid. S. 102.
93 Ibid. S. 103.
94 Kreutzer, 1987, S. 26.

fassungen etwa der Musik, der Religiosität oder des Wahnsinns aufhellt, vermögen ihre Ausführungen den Kleistschen Text lediglich an historische Diskurse der Zeit anzuschließen, nicht aber seine Position darin präzise zu fixieren, geschweige denn ihn zu disambiguieren.

Der Überblick über die wissenschaftliche Diskussion der Kleistschen *Heiligen Cäcilie* zeigt auf, daß die Gattungszuweisung darin zwar eine Rolle spielt, aber weder einen besonders wichtigen Stellenwert einnimmt noch mit Rückversicherung bei der speziellen Gattungstheorie betrieben wird. Die teils explizit formulierten, teils auch nur erschließbaren Gattungsvorstellungen der Interpreten ergeben ein grobes, der alltagssprachlichen Verwendung des Begriffs einigermaßen entsprechendes Textsortenkonzept: Unter einer »Legende« stellt man sich eine nur eingeschränkt glaubwürdige, schlicht, fromm und ernst präsentierte Erzählung religiösen Inhalts vor, worin vor allem von heiligen Personen und Wundern gehandelt wird, mit Hilfe derer eine überirdische, göttliche Instanz ihren Heilsplan für die Menschen durchsetzt.[95]

Der komplizierte Perspektivismus des Kleistschen Erzählens provoziert unterschiedliche Positionen, so daß sich Befürworter und Gegner des Legendencharakters formieren. Jene bemühen sich um einen Nachweis numinoser Substanz,[96] diese rekonstruieren diverse Widersprüche der religiösen Argumentation und reduzieren numinose Phänomene auf natürliche Ursachen, insbesondere auf Psychologie und Politik. Diese Autorengruppe steht vor dem zusätzlichen Problem einer neuen Gattungszuweisung und schlägt sinngemäß »Metalegende« (Hoffmeister u.a.[97]) bzw. explizit »Legendenparodie« (Wittkowski), »Antilegende« (J. Schmidt) oder – das Problem umgehend – »Novelle« (Hoffmeister, Beckmann, Heine u.a.) und »Erzählung«[98] (Laurs) vor.

Die meisten neuen Gattungsbezeichnungen zielen darauf ab, das gebrochene Verhältnis des Textes zur Tradition der mittelalterlichen christlichen Legende zu präzisieren, d.h. der legendenhaften und der als legendenfremd angesehenen Elemente. Anstelle einer wirklichen Klärung werden jedoch neue Probleme geschaffen, weil die neuen Etiketten ohne Rücksicht auf gattungstheoretische Diskurse geprägt

---

[95] Daß in diesem Heilsplan auch Strafen vorgesehen sind oder Gott oder seine Heiligen gar grausam handeln könnten, ist für die meisten zeitgenössischen Interpreten schwer vorstellbar. Dabei ist die Zuständigkeit mancher Heiligen der christlichen Tradition für bestimmte Strafaktionen schon sprichwörtlich verankert, vgl. etwa zur »Urbansplage« Lühmann, 1968, S. 125f. Sehr merkwürdige Dienste leistete nach seiner volkstümlich überlieferten Legende beispielsweise auch der heilige Sarkiss seinen Mitmenschen, nachdem Gott sein Erdenleben zur Strafe für einen Fall des Ungehorsams um fünfzig Jahre verlängert hatte; vgl. *Die Bestrafung des heiligen Sarkiss*, abgedruckt bei Karlinger, 1990, S. 138f. In dieser Erzählung verschmilzt die christliche Problematik von Sünde, Buße und Vergebung mit dem alten Motiv vom ungehorsamen Todesengel.

[96] »Numinose Substanz« erscheint gelegentlich bereits als hinreichendes Kriterium für die Gattungszuweisung. So bezeichnet Graf (1969, S. 347) auch die allgemein als Novelle oder Spukgeschichte eingeordnete Erzählung *Das Bettelweib von Locarno* als Legende.

[97] Hoffmeister (1967) und die ihm hier folgenden Autoren sprechen von der Sichtbarmachung des Prozesses der Legendenbildung.

[98] Nach Kleists eigener Sammelklassifikation der Zweitfassung.

werden. So wird weder das eigene Vorverständnis legendentypischer bzw. -fremder Merkmale reflektiert, noch die vorgängige, andersartige Begriffsfüllung der Bezeichnung »Antilegende« zur Kenntnis genommen. Textsortenbezeichnungen wie »Metalegende« oder »Novelle« werfen sofort das Problem der Kompatibilität auf: Kann eine Novelle zugleich eine Legende sein oder nicht?

Die Komplexität der Problematik macht das Verhalten einer dritten Autorengruppe deutlich, die sich weder zu den Verfechtern noch Gegnern der Gattungszuweisung »Legende« zählen läßt, sondern unter den Stichworten »Doppeldeutigkeit«, »Ambivalenz«, »Offenheit« einer Gattungsfixierung ausweicht.[99] Obwohl gerade diese Autoren Kleist sehr genau lesen, die Vielschichtigkeit des Textes nicht in einem Prozeß selektiver Lektüre reduzieren, scheinen mir ihre Ergebnisse – teils Syntheseversuche, teils Geständnisse grundsätzlicher Erkenntnisskepsis – zumindest noch nicht zureichend abgesichert. Nach einem methodischen Prinzip der Textinterpretation ist außerdem danach zu streben, Polaritäten, Widersprüche oder Ambiguitäten der Textstruktur auf einer höheren Abstraktionsebene zu begründen.[100]

Der weitgehenden Enthaltsamkeit der Interpreten von gattungstheoretischen Überlegungen entspricht eine beinahe völlige Ignoranz der Textsortenhistoriker und -theoretiker bezüglich der Kleistschen *Cäcilienlegenden*. Allein Hellmut Rosenfeld erwähnt in seinem Überblick über die romantische Legendendichtung Kleists *Abendblätter*-Fassung der *Heiligen Cäcilie*: Sie »nennt sich zwar ›Legende‹: zugrunde liegt jedoch eine Mirakelerzählung, die den Novellisten Kleist als Beispiel der Gefühlsverwirrung ansprach und zur Neuformung lockte.«[101] Rosenfelds Klassifikation scheint mir zweideutig formuliert, da sie offen läßt, ob Kleist durch Neuformung aus einer alten Mirakelerzählung eine Novelle geschaffen habe oder aber – und diese Lesart halte ich für intendiert – die *Cäcilienlegende* formal als Novelle, inhaltlich als Mirakelgeschichte zu fassen sei. Immerhin grenzt er sie sowohl gegen die Legende in dem von ihm definierten Sinne als auch vermittels ungenannter Kriterien gegen die der eigentlichen Legende noch ferner stehende »Schauerromanze« ab, welcher er Justinus Kerners Umgestaltung der Kleistschen *Cäcilie* zuschlägt.[102] Bei der Bildung

---

[99] Müller-Salget (1973) erklärt die »Doppeldeutigkeit« zu einem allgemeinen Strukturprinzip der Kleistschen Erzählungen. Im Rahmen der Forschung zur *Cäcilienlegende* akzentuiert bereits Hoffmeister (1967) diesen Aspekt.

[100] Vgl. Titzmann, 1977, Interpretationsregel 3, S. 25.

[101] Rosenfeld, 1982, S. 85. Die Gattungsbezeichnung »Mirakel« spielt bei den Interpreten praktisch keine Rolle; man spricht den Text zumeist als »Legende« an, wobei allerdings häufig nicht klar wird, ob es sich bei dieser Titulierung um eine wissenschaftliche Gattungszuordnung oder ein Zitat des Untertitels handelt. Daneben stehen häufiger die charakterisierenden Bezeichnungen »Legendenparodie« oder »Novelle« sowie der neutrale Begriff »Erzählung«.

[102] Justinus Kerner: *Die vier wahnsinnigen Brüder*. In: J.K. Werke, 1974, Zweiter Teil, Gedichte, S. 29–31. Eine Fundgrube für poetische Varianten zu einzelnen Legendenstoffen stellt J.B. Rousseaus Sammelwerk *Purpurviolen der Heiligen* (1835) dar, Beiträge zur heiligen Cäcilie finden sich im 2. Band, S. 30ff., u.a. von Herder, Kosegarten und Immermann.

seines Legendenbegriffs spielen für Rosenfeld – wie für alle anderen Gattungstheoretiker – Kleists Texte keinerlei Rolle.

3. Problemfeld »moderne Legende«

Was ich am Beispiel der *Cäcilienlegende* Kleists demonstriert habe, trifft von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen auf alle neuzeitlichen literarischen Legenden zu: Textinterpretation und Gattungsreflexion treten in kein intensives, fruchtbares Wechselverhältnis. Hauptursache der Blockade ist ohne Zweifel die Konzentration der interdisziplinären Gattungsreflexion auf ein bestimmtes Textkorpus biblischer, spätantiker und vor allem mittelalterlicher Legenden. Im Bestreben, die Gattung in ihren reinsten Erscheinungsformen, »in einer vollkommen ausgeprägten Besonderung«[103] zu studieren, begegnen sich die meisten an der theoretischen Begriffsbildung beteiligten Disziplinen zwar nicht unbedingt bei identischen Texten oder Genres, aber doch bevorzugt innerhalb einer gewissen kulturspezifischen Bandbreite von Mustern, so daß eine Reihe abweichender Schemata nicht mehr in die Theorie*bildung* einbezogen, allenfalls einer Theorie*applikation* unterzogen wurde.

Die Privilegierung einiger weniger historischer Erscheinungsformen der Legende bzw. auch nur vereinzelter Aspekte jener Formen ist dabei nicht nur als kulturkreis-, sondern ebenso als fachspezifische Verzerrung zu sehen. In der christlichen Theologie liegt solches auf der Hand: aber auch in Volkskunde, Geschichtswissenschaft und deutscher Literaturwissenschaft war Legendenforschung von Anfang an auf die jeweiligen allgemein-disziplinären Gegenstandsdefinitionen ausgerichtet, d.h. so stark mit den allgemeinen Zielen jener Fächer verwoben, daß bestimmte methodische Vorentscheidungen den Forschern als evidente Gegebenheiten der Sache erscheinen mußten. In diesem Zusammenhang sei nur pauschal auf die nationalen und christlich-mittelalterlichen Interessen der Germanistik in ihren romantischen Anfängen verwiesen. Dieser frühen Phase unserer Fachgeschichte, welche in christlichen Legenden eine vorbildliche Geisteshaltung manifestiert sah und sich von aufklärerischer Gattungspolemik entschieden absetzte, verdankt die moderne literaturwissenschaftliche Legendenforschung ihre ersten, noch heute ernstgenommenen Gegenstandssichtungen und – was schwerer wiegt – auch ihre Perspektiven, Fragestellungen und Kategorien.

Umgekehrt nahm und nimmt die literaturwissenschaftliche Legendenforschung Ergebnisse der Religionswissenschaft, Ethnologie oder auch Psychologie kaum zur Kenntnis. Sie ignoriert damit mehr oder weniger jene Disziplinen mit ihren vielfach erst später entwickelten Methoden, die aus ihrer Tradition heraus berufen scheinen, die oben monierten Beschränkungen des forschenden Blicks zu durchbrechen. Neben den angedeuteten fachgeschichtlichen Gründen spielt dabei vermutlich auch die Tatsache eine Rolle, daß die einschlägige Arbeit jener Disziplinen als »Mythosfor-

[103] Jolles, 1982 (zuerst 1930), S. 23.

schung« publiziert wird. Nun ist aber das Verhältnis von Legende und Mythos noch nicht soweit geklärt, daß die Bedeutung der Ergebnisse des theoretisch wesentlich weiter vorangeschrittenen Mythos-Diskurses (an welchem ja auch die Literaturwissenschaft partizipiert) für das Gebiet der Legendenforschung erkannt worden ist.[104] Offensichtlich besteht in unserer Kultur bzw. zumindest in bestimmten Teilbereichen derselben ein gewisser Widerstand dagegen, die eigene Religion mit den Methoden und Maßstäben interkultureller Mythosforschung anzugehen.[105] Es muß also auch eines der Ziele dieser Arbeit sein, eine Brücke von der Legenden- zur Mythenreflexion zu schlagen.

Wenn die Gefahr, eine historisch begrenzte Erscheinungsform der Textsorte Legende zum Paradigma der Gattung schlechthin zu verallgemeinern, überhaupt wahrgenommen wurde, so unterschätzte man doch zumindest die Risiken des Unternehmens.[106] Dieser methodische Fehler führt zu einer Beschreibung jener neuzeitlichen Legenden, welche anderen als christlich-mittelalterlichen Vertextungsstrategien folgen, mit unzureichenden, weil zumindest partiell gegenstandsfremden Kategorien. Er manifestiert sich in einer Sprache der Mängelfeststellungen.

In seiner Folge kommt es zwangsläufig zur ästhetischen Abwertung der betreffenden Texte bzw. zu ihrem Ausschluß aus der Gattung. Dergleichen Ausschlüsse betreffen in besonderer Weise die in der Regel innovativen Werke literarhistorisch profilierter, zumal jüngerer, nachromantischer Autoren. Rosenfelds Kommentierung einschlägiger Erzählungen von Keller und Meyer scheint mir für diese Tendenz repräsentativ:[107] »Kellers Legenden sind aus christlichem Legendengut meisterhaft entwickelte Novellen, die freilich mit der Legende als Gattung kaum noch etwas zu tun haben. In anderer und doch verwandter Weise gestaltete C. F. Meyer das Leben des 1170 ermordeten und 1174 heilig gesprochenen Thomas Becket [...] aus einer Heiligenvita zu einem psychologischen Roman. Nicht die gläubige und unreflektierte

---

[104] Rosenfeld (1982, S. 15f.) rechnet das Verhältnis von Mirakel und Legende zum Mythos unter die »vordringlichen Forschungsaufgaben«. Allerdings geben seine Formulierungen zu erkennen, daß er eher an eine begriffliche Abgrenzung der Phänomene denkt als an theoretische Einsichten aufgrund sachlicher Verwandtschaften und analoger Strukturen.

[105] Der dieser Feststellung unterliegende Sachverhalt erscheint mir kaum eines Belegs bedürftig. Eventuelle Zweifel sollte ein Blick auf den Aufruhr beseitigen, welchen in den letzten Jahren Eugen Drewermanns (übrigens zur *Stützung* der Dogmatik vorgetragene) komparatistische und tiefenpsychologische Bibelexegese hervorgerufen hat. Die Erregung scheint um so unverständlicher, als (tiefen)psychologische Religionstheorien seit vielen Jahrzehnten bekannt sind; entscheidend ist in solchen Fällen wohl immer, ob die Tabuverletzung im entlegenen Zirkel oder vor breiter Öffentlichkeit erfolgt. Eine Reihe von wissenschaftlichen Versuchen, Mythos und jüdisch-christliche Religion als völlig inkompatibel zu erweisen, dokumentiert und kritisiert Dux, 1982, Abschnitt V,2.

[106] Vgl. Jolles, 1982, S. 23; siehe auch Rosenfeld, 1982 (zuerst 1961), S. 4. Deneke (1958, S. 18f.) sieht nicht einmal das Problem: er weist der Legende einfach die (!) christliche Vorstellungswelt zu. Die Unterscheidung von Epochen- und Gattungskennzeichen verschwimmt völlig in Ringlers (1975) *Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters*.

[107] Für die Einordnung der Kellerschen *Sieben Legenden* hatte bereits Paul Merker (1926/28, S. 199) im Reallexikon die wesentlichen Stichworte vorgegeben.

Legendenhaltung ist maßgebend [...]. So entsteht auch hier statt einer Heiligenlegende ein dichterisches Meisterwerk von der Zwiegesichtigkeit der Menschenseele.«[108] Thomas Manns *Erwählter* wird im gattungsgeschichtlichen Überblick Hellmut Rosenfelds schon nicht einmal mehr erwähnt.

Die allermeisten literaturwissenschaftlichen oder von der Literaturwissenschaft intensiv zur Kenntnis genommenen Arbeiten zur Legende beschränken ihr Untersuchungsziel von vornherein auf deren mittelalterliche und christliche Erscheinungsformen. Für diese Spielart interessierten sich bereits die Urväter der Disziplin, etwa Johann Gottfried Herder, Friedrich Schlegel oder Joseph Görres, ein Jahrhundert später genauso die positivistisch orientierten Traditionsbegründer der modernen philologischen Gattungsreflexion wie der Bollandist Hippolyte Delehaye oder der Historiker Heinrich Günter (der sich zur »Psychologie« dieser Textsorte äußert), zuletzt nicht anders die jüngere und jüngste Legendenforschung mit den eingehenden und die gegenwärtige Diskussion prägenden Untersuchungen Theodor Wolpers, Erhard Dorns, Rolf Schulmeisters, Ulrich Wyss' oder Siegfried Ringlers.

Zu den vergleichsweise seltenen gattungstheoretischen Studien, welche moderne literarische Texte einbeziehen, rechnen die bereits 1930 publizierten Arbeiten von André Jolles und Günter Müller. Gemeinsam ist ihnen die Vorstellung vertraut, daß eine Textsorte im Laufe der Zeit unterschiedliche »gattungshafte Strukturen« ausbilden könne.[109] So erarbeitet Müller eine phänomenologische Begriffsbestimmung der Legende an zeitgenössischen Texten, wenngleich auch nur an einigen ihrerseits wieder herkömmlich gebauten religiösen Erzählungen Karl Borromäus Heinrichs.[110] Jolles aber entwickelt seinen anthropologisch-morphologischen Ansatz gleich am Beispiel christlich-mittelalterlicher Praxis und versucht erst danach eine Applikation auf spektakulär außerhalb der Formtradition angesiedelte Gegenstände wie moderne Sportberichte.

Obwohl sich beide Autoren dergestalt bei der Tradition rückversicherten, hatten sie nichtsdestoweniger für ihr Interesse an zeitgenössischen Phänomenen herbe Kritik der Forschungsgemeinde einzustecken: Jolles »kommt zu dem Schluß, daß der Heilige unserer Tage dem – Sport gehöre. [...] Man muß Jolles nachsagen, daß er seinen Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht hat. Er erspart uns damit die Mühe, diese Theorie ad absurdum zu führen.«[111] Wenn man den herkömmlichen Kanon christlicher Legenden um ebenfalls unter diesem Gattungsnamen veröffentlichte religiöse Erzählungen der Orthodoxen, der Juden und Buddhisten, ferner heidnischer Völkerschaften wie Eskimos, Indianern, Afrikanern und Südseeinsulanern erweitert, literarische Legenden eines Apollinaire, Brecht, Thomas Mann oder Plenzdorf hinzunimmt, schwindet die Evidenz der zitierten Kritik: Exkommunikationen sollten mindestens begründet werden.

---

[108] Rosenfeld, 1982, S. 88.
[109] G. Müller, 1929 und 1930 a; Jolles, 1930.
[110] Karl Borromäus Heinrich, *Maria im Volke*, 1927/28.
[111] Dabrock, 1934, S. 5f. Vgl. auch Petsch, 1932. Zur Kritik an Müller vgl. u.a. Rosenfeld, 1982, S. 7f.

Eine ausdrücklich der modernen Legendendichtung gewidmete Untersuchung Birgit Lermens praktiziert – wie bereits eine Arbeit Joseph Dabrocks aus den dreißiger Jahren – einen typologischen Ansatz, indem sie neben ein herkömmliches Gattungskonzept verschiedene Erscheinungsformen der modernen Legende stellt. Damit scheint die Möglichkeit gegeben, alternativen Vertextungsstrategien gerecht zu werden. Es zeigt sich jedoch rasch, daß die Autorin – nun allerdings anders als Dabrock – ihre Typenreihe auf einen am Ideal mittelalterlicher Christlichkeit geschärften Legenden-, weiter noch: Religionsbegriff ausrichtet, dessen raum- und zeitspezifische Beschränkungen ihr nie zum Problem werden. Die Typenreihe wird unter solchen Voraussetzungen zur Verfallsreihe. Folgerichtig wird zur Deskription der vom privilegierten Muster abweichenden Texte wiederum auf eine Terminologie der Negationen zurückgegriffen:

> Diesen Dichtungen eignen also keineswegs legendeneigene Formzüge. [...] Auch sprachlich sind die Grenzformen nicht auf den geistigen Sinn der Legende hingeordnet. BINDINGS preziöse, spielerische Erzählweise und KORNFELDS überschwengliche, schreiartige Diktion entsprechen in keiner Weise der gehaltenen, vertieften Aussage der neuen Legendenformen. [...] MANN [...] hat in seinem *Erwählten* nichts von dem waltenden Geheimnis der alten Legende eingefangen. Der Glanz dieses Buches stammt nicht aus seiner Legendenhaftigkeit, sondern aus der Erzählergabe Thomas MANNS, der Wunder, Schuld und Erwählung zu literarischen Sujets erniedrigte [...].[112]

Birgit Lermens Wertung folgt einer weitverbreiteten Argumentationslinie, derzufolge Legenden Erzählungen erbaulichen Inhalts sind und des »frommen Glaubens«, vermutlich auf seiten sowohl ihrer Autoren als auch Rezipienten, womöglich gar ihrer Vermittler,[113] notwendig bedürfen. Am entschiedensten hat in jüngerer Zeit Hellmut Rosenfeld dieses restriktive Gattungsverständnis vertreten: »Voraussetzung echter Legende sei der Glaube. Die Geltung der Legende beschränke sich auf die Religionsgemeinschaft, in der sie erwuchs. Weil sie aus dem Glauben erwachse, habe sie die Form eines einfachen, naiven unreflektierten Berichtes. *In Parallele zur weltlichen Heldensage sei sie eine Art religiöse Heldensage* [...]. Ziel sei die Durchdringung von Menschlichkeit und Heiligkeit, um gleicherweise die Ansprechbarkeit des Heiligen und zugleich seine Berufung zu Fürbitte und Hilfe darzutun.«[114] Daß diese Position schon 1921 von Expeditus Schmidt, einem katholischen Ordensgeistlichen und Legendensammler, formuliert wurde, macht sie noch nicht falsch; allerdings stehen

---

[112] Lermen, 1968, S. 258.

[113] Wer diesen »frommen Glauben« aufzubringen habe, damit die »Geltung« einer Legende Bestand habe, wird im allgemeinen offengelassen. Vgl. beispielsweise auch Woeslers Beitrag in *Formen der Literatur*, (1981, S. 237): »Die Legende ist als religiöse Dichtung nicht allein mit literarischen Kategorien zu begreifen. Voll erfaßt wird sie nur von der Gemeinschaft der Glaubenden, die um den außerhalb der Welt und des Textes liegenden Sinnbezug wissen.« Daß sich diese Studie der Gattung auf anderen Wegen nähern will, wird bald offenkundig werden.

[114] Rosenfeld, 1982, S. 10. Vgl. auch die Arbeiten desselben Verfassers der Jahre 1940, 1947, 1952 und 1965 zu diesem Themenkomplex. Besonders einflußreich war sein einschlägiger Artikel in der zweiten Auflage des Reallexikons, 1965, S. 13–31.

die vor Jahrzehnten von Joseph Dabrock gegen eben jenen Schmidt erhobenen Einwände nach wie vor im Raum, wonach die »Rede vom frommen Glauben« ideologisch sei:

> Dabei hält er [E. Schmidt] den »frommen Glauben« für notwendig bei der Legende und scheidet in der modernen eine »gläubige«, d.h. katholische Gruppe, und eine ungläubige, zu der Binding und Klabund gehören. Nur die erste Gruppe kann nach ihm die echten Legenden hervorbringen, denn: »ohne den Glauben überhaupt aber gibt es keine (Legende), wenigstens keine, die diesen Namen mit Recht führen darf.« [...] Expeditus Schmidt hat wohl nicht bemerkt – um gerade die von ihm angefeindete Legende »Sankt Georgs Stellvertreter« anzuführen –, wie vorbildhaft gerade der alte ehrliche Rittmeister ist, der aus seiner Gesinnung kein Hehl macht und in seinem Gebet mit »Vorbehalten« so recht einen Mann mit einer festen Weltanschauung verkörpert, die sich freilich zögernd und etwas mißtrauisch einer metaphysischen Macht anvertraut. Ein solcher Mensch entspricht weit mehr unserer Zeit und hat uns mehr zu sagen als die Heiligen des Mittelalters. Was aber die Legende als Erzählung von Gott angeht, so wird zweifellos ein persönlicher Gott stark ironisiert und der ganze mythologische Apparat des Christentums mit feinem Spott vorgeführt, aber nicht nur, um ihn zu vernichten, sondern um gleichzeitig einer innerlicheren und geistigeren Auffassung von der Welt Platz zu machen [...].[115]

Ich habe Dabrock nicht so ausführlich zu Wort kommen lassen, um seine Verteidigung Rudolf Bindings gegen Lermens sicherlich fundiertere Detailanalyse ins Feld zu führen; die zitierte Passage läßt vielmehr eine Grundidee erkennen, hinter die m. E. viele neuere Ansätze zur Gattungstheorie der Legende zurückfallen. Dabrock rechnet mit tiefgreifenden[116] kulturellen Variationen des Phänomens »Religion« und demzufolge auch der auf Religion bezogenen Textsorte »Legende« und sieht in deren christlichen Spielarten nicht mehr als Spezialfälle. Freilich sind die Konsequenzen, die der Autor aus dieser Einsicht zieht, völlig unzureichend, da er keinen Versuch unternimmt, das Feld des Religiösen näher zu betrachten, und sich mit einer mehr als groben Textklassifikation zufriedengibt; immerhin ermöglicht ihm sein Ansatz einen von normativen Vorgaben unbelasteten Zugang zu außerhalb der katholischen Tradition stehenden modernen Legenden.

4. Problemfeld »praktizierte Textsortentheorie«, Anknüpfungsversuche und gute Vorsätze

Es ist üblich, daß neuere gattungstheoretische Arbeiten mit dem überlieferten Forschungsstand zu ihrem jeweiligen Untersuchungsfeld in aller Regel einigermaßen unfreundlich umgehen. Die allenthalben ins Feld geführten Vorwürfe betreffen mangelnde Einsicht in eigene Vorurteilsstrukturen, unhaltbare Vorstellungen vom Wesen literarischer Gattungen und methodische Fehler wie willkürliche Korpusbildung, unreflektiertes Verallgemeinern historischer Spezialfälle und fälschlich geheg-

[115] Dabrock, 1934, S. 62f.

[116] Wenngleich ihm Jolles' Ausdehnung der Betrachtung auf Sportberichte dann doch wieder entschieden zu weit geht, wie wir oben gesehen haben.

te Erwartungen hinsichtlich einer festen Funktion der Gattung oder gar konstanter Form-Funktions-Beziehungen. Wie gar nicht anders zu erwarten – und teilweise auch schon demonstriert –, lassen sich die aufgezählten Defizite auch für die Legendenforschung belegen. Unglücklicherweise kommen für die hier einschlägigen Untersuchungen noch einige spezifische Probleme hinzu, welche die Situation außerordentlich komplizieren.

Zu den fundamentalen Schwierigkeiten jeglicher Legendentheorie zählt eine im Textsortenvergleich besonders vielfältige, beinahe beliebige alltagssprachliche Begriffsverwendung. Auch wenn bestimmte Gebrauchsweisen des Terminus – Münzinschriften, Zeichenerklärungen und Bildunterschriften – leicht aus der weiteren Betrachtung ausgegliedert werden können, indem man für den Begriff »Legende« Polysemie in Anschlag bringt,[117] bleiben genügend viele Fälle übrig, bei denen mangels hinreichender Klarheit über den Bedeutungsumfang des Begriffs sowie zuverlässiger Kriterien kaum zu entscheiden ist, ob Polysemien, metaphorische Begriffsübertragungen, Ableitungen oder auch ganz einfach willkürliche Bezeichnungen[118] vorliegen, die von keiner Konvention gedeckt werden. Die allenthalben zu beobachtende Unsicherheit über den Geltungsbereich des Terminus hängt wesentlich von der langen Tradition der Legende, ihren komplexen Funktionen sowie ihrem Status als einer Form von »Tendenzpoesie« ab; alle diese Momente bedürfen einer näheren Betrachtung.

Was immer auch Legenden sein mögen: gewisse Episoden aus dem Leben Jesu und seiner Mutter Maria, wie sie uns durch Bibel und apokryphe Texte überliefert sind und dann immer wieder Neugestaltungen, Erweiterungen und Ergänzungen erfahren haben,[119] scheinen ebensowenig aus dem Kanon der Textsorte tilgbar zu sein wie wenigstens einige Geschichten aus der um 1270 erstmals veröffentlichten und in über 1000 Handschriften und Drucken auf unsere Zeit gekommenen *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, wie ein paar Heiligenviten der 1643 durch Johann Bolland begründeten und bis auf den heutigen Tag fortgeführten *Acta Sanctorum* oder schließlich auch die eine oder andere Dichtung unseres Jahrhunderts. Im Vergleich zu anderen Textsorten – etwa dem bürgerlichen Trauerspiel, der Kunstballade oder dem Nouveau Roman – zeichnet sich die Legende also durch eine recht ansehnliche Geschichte aus; daß sie in dieser Zeit den jeweiligen Umständen entsprechend tiefgreifende Wandlungen erfahren hat, steht zu erwarten. Am Beispiel einer anderen

---

[117] Über die etymologischen Zusammenhänge informiert Rosenfeld, 1982, S. 1.

[118] Beispiele für willkürliche Benutzungen des Gattungsnamens scheinen im Falle der *Lieblosen Legenden* Wolfgang Hildesheimers oder auch der meisten als *Legenden* bezeichneten Erzählungen Wilhelm Schmidtbonns vorzuliegen.

[119] Vgl. etwa Balzacs *Christus in Flandern*, Ljesskows *Der Gast beim Bauern*, Selma Lagerlöfs *Christuslegenden*, Bindings *Weihnachtslegende vom Peitschchen*, Waggerls *Worüber das Christkind lächeln mußte*. Bestimmte Schlüsselepisoden aus dem Leben des Religionsstifters, die durch Prägnanz und Sinnfälligkeit ausgezeichnet sind und im Kult eine größere Rolle spielen, bilden besonders produktive Kristallisationskerne der Legendenbildung wie durch das Beispiel der Konstellation »Anbetung des Gottkindes« eindrucksvoll belegt werden kann.

altehrwürdigen Gattung, der Fabel, hat Lindner gegen Dithmar, Leibfried und Ott ausgeführt, was *nicht* zu erwarten ist: daß nämlich bei derart traditionsreichen Textklassen irgendwelche archetypischen Konstellationen auffindbar wären, welche solche Gattungen für alle Zeiten auf immer dieselbe Funktion festlegten.[120]

So ist auch eine Feststellung Kaisers zu unterstreichen, derzufolge Gattungen als Kommunikationssysteme wie die Gesellschaften, innerhalb derer sie funktionieren, dynamischen Prozessen unterworfen sind, dabei allerdings wieder häufiger als manch andere Institution die Umstände ihrer Genesis überleben.[121] Der mit dem normalen sozialen Wandel verbundene Verlust an funktionalem Gewicht kann häufig durch Übernahme neuer Funktionen kompensiert werden. Wenngleich solche grundsätzlichen Erwägungen dagegen sprechen, die Legende über *bestimmte* Funktionen zu definieren, soll damit keinesfalls generell die Bedeutung funktionaler Zusammenhänge von formalen und inhaltlichen Textmerkmalen und sozialen wie individualpsychologischen Bedürfnissen der Textbenutzer bestritten oder aus dem Untersuchungsgang ausgeklammert werden.

Funktionen stellen bei anderen literarischen wie nicht-literarischen Textsorten (Tragödien, Steckbriefen ...) häufig sogar ganz zentrale Strukturzüge dar, von denen aus komplexere Zusammenhänge in besonders ökonomischer Weise auszuleuchten sind. Dieses vielerorts durchaus ratsame Vorgehen hat sich in der bisherigen Legendenforschung jedoch als recht problematisch erwiesen. Die Schwierigkeiten lassen sich in vielen Fällen von einer Unterschätzung der Funktionsvarianz bereits einzelner Gattungsexemplare her erklären, wie anhand der Rezeptionsgeschichte der Kleistschen *Cäcilienlegende* gezeigt werden konnte.

Ein Beispiel simplifizierender Funktionszuschreibung hat für die Legende André Jolles geliefert, der die Gattung in seiner vieldiskutierten Abhandlung aus dem Jahr 1930 auf eine einzige menschliche »Geistesbeschäftigung« festlegt: auf die *imitatio* eines in der Tugend bewährten Menschen.[122] Jolles unterstellt dabei ein geschichtsresistentes anthropologisches Bedürfnis, Gut und Böse zu vergegenständlichen: »der Heilige bringt uns zum Bewußtsein, was wir auf dem Wege der Tugend tun und erfahren und sein möchten; er selbst ist dieser Weg zur Tugend, wir können ihm selbst folgen.«[123] Man hat Jolles sicher zu Recht vorgehalten, daß es neben der Orientierung auf ein *imitabile* auch die Tendenz auf ein *venerabile, mirabile* und *amabile* im Heiligenleben gebe und daß alle diese Züge in den unterschiedlichsten Abschattungen auftreten könnten.[124]

Jolles führt seinen Begriff der »Geistesbeschäftigung«, der im Prinzip die Chance zu einer pragmatischen Erklärung von Textsorten eröffnet, auf Vorstellungen zurück, die heute niemand mehr vertreten möchte. So entwickelt er etwa eine typologische

---

[120] Vgl. Lindner, 1978, S. 18–23.
[121] Vgl. Kaiser, 1974, S. 60.
[122] Zum Konzept der »Einfachen Formen« und der »Geistesbeschäftigung« vgl. ausführlich die Erörterung bei Bausinger, 1980, S. 55–69; dazu schon früher Petsch, 1932, Schossig, 1936, 2. Kapitel, S. 30–59 und Mohr, 1958, S. 321.
[123] Jolles, 1982, S. 36.
[124] Vgl. Wolpers, 1964, S. 8.

Deutung von Arbeit als Tätigkeit von Bauern, Handwerkern und Priestern, deren Werk durch die »Arbeit der Sprache« Bestand gewinne.[125] Unangemessen ist auch sein Versuch, Textsorten als Urformen sprachlichen Verhaltens, welchen wieder Urformen menschlicher Praxis entsprechen sollen, der geschichtlichen Entwicklung zu entrücken und damit ihre Menge und Art apriorisch einzuengen.[126] Die von Jolles Zeitgenossen gegen seine Funktionsbestimmung der Legende vorgebrachte Polemik führte nun nicht nur zu einer (wünschenswerten) Ausweitung und Differenzierung der Wahrnehmung, sondern zugleich zu einer (weniger wünschenswerten) Reduktion der den sakralen Bereich überschreitenden »Geistesbeschäftigung« *imitatio* auf einen eng gefaßten religiösen Bezirk.

Es gilt heute weithin als Konsens, daß die Legende als religiöse Textsorte zu verstehen sei. Ihre wesentliche Funktion wird üblicherweise mit Hilfe des Erbauungsbegriffs beschrieben.[127] Dieses Gattungsverständnis versagt aber bei vielen älteren und den meisten modernen Legenden oder legendenartigen Texten und definiert seine wichtigsten Begriffe, *Religion*, *Religiosität* und *Erbauung*, obendrein unzureichend. Meine Einwände bezweifeln einerseits die Verwendbarkeit des Erbauungsbegriffs innerhalb einer Theorie, die größere historische Zeiträume und weitere Kulturräume in Betracht ziehen will, andererseits betreffen sie die innerhalb der herkömmlichen (vor allem auch literaturwissenschaftlichen) Legendenforschung gepflegten einseitigen[128], daher auch in gewisser Weise statischen und reduktionistischen Auffassungen von Religion und Religiosität.

Der Erbauungsbegriff hat im 18. Jahrhundert einen grundsätzlichen Bedeutungswandel erfahren, über den die Legendenforschung lange hinweggesehen hat. Schon Herder, der die Legende als Erbauungsschrift, »wunderbar-fromme Erzählung« bzw. »Tugend- und Andachtsbild« dem historischen Dokument gegenüberstellt, bezieht sich auf den modernen, vom Pietismus geprägten individuellen Begriff, demzufolge Erbauung die Erweckung gottseliger Empfindungen meint.[129] Seit dem 18. Jahrhundert ist ein älteres, in sich wiederum äußerst vielschichtiges, im Gegensatz zur modernen Auffassung aber objektives Begriffsverständnis weitgehend verlorengegangen, um dessen Rekonstruktion aus mittelalterlichen Legendenprologen sich Rolf Schulmeister in einer gelehrten Studie bemüht. Bei Gregor von Tours findet Schulmeister noch Hinweise auf die paulinische Konzeption einer *aedificatio Ecclesiae*,[130]

---

[125] Jolles, 1982, S. 16.

[126] Vgl. Stierles (1983) Kritik, S. 350.

[127] Schulmeister (1971, S. 15) zitiert Belegstellen.

[128] Die Einseitigkeit resultiert aus einer engen Anlehnung an theologische Auffassungen christlicher Theologie(n) und aus der Verwendung einer entsprechenden Begrifflichkeit, so daß es immer wieder zu Konfusionen zwischen Objekt- und Metasprache kommt.

[129] Vgl. Herder, 1887, Band 16, S. 388 und 391.

[130] Vgl. Schulmeister, 1971, S. 21: »Das Soma wird aus dem Pneuma heraus aufgebaut. Das Pneuma kann aber auch bereits *vox divina* im Sinne der in der *Scriptura sacra* versammelten pneumatischen Kraft des *Spiritus sanctus* sein.« So kann in Bezug auf Origenes schon behauptet werden, daß die Kirche vorzüglich durch die Schrift und ihre Auslegung erbaut werde, worin Schulmeister einen möglichen Ansatz für die spätere definitive Bindung der Erbauung an die Exegese sieht.

bei welcher Gott als Erbauungssubjekt fungiert und das *Soma Christi*, d.h. die *Ecclesia* als die Gemeinschaft der Gläubigen, das Ziel der Erbauung darstellt.

Bei jüngeren Autoren findet Schulmeister nur noch seltene Belege für den Ausdruck *aedificatio Ecclesiae*, der nun von einer *aedificatio fidelium* oder *audientium, fratrum, aliorum, monachorum, hominum, legentium, vitae, fidei, mentium* bzw. *animarum* abgelöst wird. Legendenprologe umschreiben diese Form der Erbauung als *instructio, eruditio, incitatio, conformatio, corroboratio, illuminatio, exhortatio, consolatio* etc., woraus kaum eine eindeutige Definition abzuleiten ist, zumal nicht geklärt ist, ob die ältere Vorstellung der *aedificatio Ecclesiae* unausgesprochen mitverstanden bleibt.[131] Aus der allgemein ungeklärten Begriffsverwendung in den mittelalterlichen Legendenprologen folgert Schulmeister einen den Zeitgenossen präsenten Informationshintergrund. Der Erbauungsbegriff stelle die popularisierte Abbreviatur eines umfassenden Sachverhalts dar, den der Verfasser über eine Rekonstruktion der Theologie und Exegese des *aedificium spirituale* aufzuhellen sucht.

So werden die bekannten biblischen Gebäude wie der Tempel Salomons oder die Stadt Jerusalem im Zuge der Exegese einer Deutung nach dem vierfachen Schriftsinn unterzogen, wodurch eine Reihe unterschiedlicher spiritueller Gebäude – allegorische, tropologische und anagogische – entstehen. Ihre Interpretation folgt dem Modell vom Bau der Heiligen Schrift selber, das die Exegese errichtet. »Die vier Schriftsinne erbauen jedoch nicht nur das Gebäude der *Scriptura sacra*, sondern sie erbauen durch die Lektüre der Heiligen Schrift ein Haus im Herzen des Lesers, d.h. die Schriftsinne sind nicht nur Konstituens, sondern zugleich auch Funktion der *Scriptura sacra*.«[132] Was für die *Scriptura sacra* behauptet wird, scheint nach den von Schulmeister zitierten Belegen in gleicher Weise für die gesamte geistliche Literatur gegolten zu haben.

Auch bei Predigten, Briefen und Traktaten, zweifellos aber bei Legenden trägt jeder Schriftsinn seinen Teil zum Bau des *aedificium spirituale* bei, vermittelt ein spezifisches, nach geistigem Vermögen und Bildungsgrad der Gläubigen abgestuftes Erbauungsziel. Erbauung ermöglicht bereits der Literalsinn vermöge einer moralischen Dimension einfacher Art: »Rem videor difficilem dicere, et secundum litteram interpretor, ut aedificem audientes. Aedificat enim me littera. Bonum est jejunare: bonum est fugere delicias. Antequam veniam ad spiritualem intelligentiam, miror in littera, quod dicit oleum se manducare.«[133] Objekt der Allegorie ist der Glaube, die *aedificatio fidei* stellt die intellektuelle Form der Erbauung dar; dagegen erbaut die Tropologie die *moralitas* und fordert demzufolge auch eine Umsetzung der erworbenen Erkenntnisse über tugendhaftes Leben in christliches Verhalten. Das allegorische spirituelle Gebäude ist die *Ecclesia*, das tropologische die *Anima*; die Allegorie richtet sich an die Gemeinschaft der Gläubigen, die Tropologie an den einzelnen. So

[131] Ibid. S. 19.
[132] Ibid. S. 30.
[133] Patrologiae cursus completus. Series latina. Ed. J. P. Migne, Paris 1845ff. Band 26, c. 1160; zitiert nach Schulmeister, 1971, S. 35.

ist auch einsichtig, daß die historische und vor allem dann die tropologische Bedeutungsschicht im Diskurs der Kirchenväter häufig mit einer anderen vieldiskutierten funktionalen Kategorie der Legendentheorie, der *imitatio*, korrelieren. Eine geringere und einigermaßen abstrakte Rolle spielt unter dem Gesichtspunkt der Erbauung die Anagogie: »*Historia* namque perfectorum exempla quae narrat, legentem ad imitationem sanctitatis excitat; *allegoria* in fidei revelatione ad cognitionem veritatis; *tropologia* in instructione morum ad amorem virtutis; *anagogia* in manifestatione sempiternorum gaudiorum ad desiderium aeternae felicitatis.«[134]

Der Erbauungsbegriff mit seiner Akzentuierung der tropologischen Dimension der Exegese wirft somit einiges Licht auf den konkreten Umgang eines gebildeten Publikums mit christlichen Legenden im Mittelalter, und zwar sowohl hinsichtlich der Produktions- wie auch der Rezeptionsseite. Von der Erbauungsfunktion her läßt sich eine zweigestufte Ausgrenzung tropologischen Schrifttums zunächst aus der Masse auch profaner, sodann aus der Gesamtheit religiöser Literatur vornehmen.[135]

So scheint die mittelalterliche Legende hinsichtlich ihrer hier einmal als dominant unterstellten tropologischen Funktion mit einer gewissen Gruppe alttestamentlicher Bücher, den sogenannten *Hagiographa* und *Apocrypha* (im Gegensatz zu den *Leges* und *Prophetae*) zu korrespondieren.[136] Damit würden Legenden in die mittlere Position eines Gattungsfächers gerückt, der von Texten uneingeschränkter theologischer Autorität über erbauliches Schrifttum zum Zwecke moralischer Belehrung, das nicht als fiktional gilt, aber gleichwohl keiner strengen Glaubensforderung unterliegt, bis zur dichterischen Fiktion reicht. Auf diese mit dem Wahrheitsproblem verknüpfte Statusfrage der Legende wird später ausführlicher zurückzukommen sein. Ebensowenig wie das Wahrheits- oder Statusproblem kann hier en passant die Frage erörtert werden, ob und gegebenenfalls wie von einer bestimmten Funktion der Textsorte deren sprachliche und literarische Erscheinungsform abzuleiten wäre, wie beispielsweise allegorische und tropologische Erbauung durch *doctrina* bzw. *exempla virtutis* vermittelt werden können.

Neben dem Erbauungsbegriff spielt in der Legendentheorie, wie oben angesprochen, der Begriff *imitatio* eine bedeutende Rolle, und zwar als Beschreibungskategorie sowohl der Intentionalität wie der objektiven Funktionalität der Textsorte. Was mit *imitatio* im präzisen Sinne mittelalterlicher Theologie gemeint ist, arbeitet Schulmeister so klar heraus, daß wir seine Darstellung um einige Beispiele gekürzt übernehmen wollen:[137]

---

[134] Ibid. Band 112, c. 849; zitiert nach Schulmeister, 1971, S. 31. Hervorhebungen von Schulmeister.

[135] Inwieweit der Erbauungsbegriff auf den Bereich sakraler Literatur zu beschränken und die *aedificatio-imitatio-Vorstellung* nicht als christliche Variante der *delectare-prodesse*-Poetik zu betrachten sei, führt Schulmeister kurz (1971, S. 54f.) gegen Gertrud Simon (1959/60) aus.

[136] Vgl. Schulmeister, 1971, S. 43–46.

[137] Ibid. S. 47–51.

> Die Handlung der Legende, ihre Motive, meinen immer ein *exemplum virtutis*, von dem die Erbauung ausgeht und auf das sich die *imitatio* richtet. Die Übereinstimmung in den konkreten Details des Exempels ist nur akzidentiell, substantiell dagegen ist die spirituelle Koinzidenz von Heiligem und Christus im tropologischen Gehalt des Exempels. [...] Die Erbauung richtet sich auf die *anima* des Lesers, die nach Vollzug der *lectio* zum Subjekt der *imitatio* wird. Objekt der *imitatio* sind nicht primär die *facta* oder *gesta* des Heiligen, sondern die in seinen Handlungen sichtbar gemachten exemplarischen Gehalte, die *exempla virtutis*, das *compendium pietatis*, das *spirituale opus*, kurz der Inbegriff seiner *sanctitas* selbst. Diese *imitatio pia* oder *sancta* meint, als Komplementärbegriff der tropologischen Erbauung, das Umsetzen der theoretischen exegetischen Gehalte in Praxis, sie ist der reziproke Vorgang der geistigen Erbauung des Lesers durch die *gesta* des Heiligen [...]. Kern dieses Prozesses ist die Transformation des Heiligen in den *imitator Christi* [...]. Der Zwang zum Vollzug des theoretischen Modells ist also bereits durch die Figur des Heiligen vorgegeben, der die Einheit von Theorie und Praxis vorgelebt hat. [...] Als Inhalt der *imitatio* fungieren bei allen Interpreten die christlichen Tugenden, besonders *humilitas* und *charitas*, für den asketischen Bereich oder die monastische Disziplin aber *oboedientia*.

Mit dieser Präzisierung des *imitatio*-Begriffes ist manches gewonnen, wenn auch wiederum nicht das Entscheidende: ein hinlängliches funktionales Kriterium zur Definition der Legende. Immerhin ist klargeworden, daß der Begriff seinen rechtmäßigen Platz innerhalb einer Theorie religiöser Praxis findet, indem er auf die Verwirklichung von spirituellen Wahrheiten zielt, welche zuvor im Zuge der Erbauung evoziert wurden. Von dieser spirituellen Nachfolge ist nach der theologischen Logik eine primitive Imitation der *gesta* des Heiligen auf der historischen Ebene des Schriftsinns zu unterscheiden, zu der Analogien im Bestand profanhistorischer oder -literarischer Texte zu finden wären: Vorbildlichkeit von Helden, Aufforderungen, aus der Geschichte zu lernen usw. Mit der Plazierung der *imitatio* im eigentlichen Sinne auf der tropologischen Sinnebene im Gebäude einer theologischen Theorie der Exegese sollten Konfusionen mit Strukturen profaner Exempeldichtung ausgeschlossen sein. Darüber hinaus könnte man erwarten, mit einer Kombination der präzisierten Kategorien *aedificatio* und *imitatio* auch funktionale Kriterien für eine überzeitliche Bestimmung der Gattung als einer speziellen religiösen Textsorte gefunden zu haben. Leider zeigt die Praxis, daß auch diese Kategorienverknüpfung der Theorie zu keinem Durchbruch verhelfen kann.

Eine Hauptursache dafür, daß Schulmeisters wertvolle Aufklärungsarbeit nicht zu den gewünschten Erfolgen führen kann, sehe ich in weitreichenden Differenzen zwischen feingesponnener Begrifflichkeit theologischer Reflexion, wie sie auch in den Prologen gelehrter Legendenredaktoren zum Ausdruck kommt, und Realität konkreter Religionsausübung. Viele Legendentexte sind weniger auf die systematischen Erfordernisse einer vergleichsweise jungen christlichen Dogmatik als auf wesentlich ältere Grundbedürfnisse menschlicher Lebenspraxis zugeschnitten. Von jeher waren unter den Menschen Strategien gefragt, mit der Kontingenz des menschlichen Daseins, dem Druck einer mehr oder minder schwierig handhabbaren Realität oder der Bedrohung durch übermächtige Instanzen auf diese oder jene Weise fertigzuwerden; daß u.a. Legenden hier Angebote machen konnten, belegen die magischen bzw. magienahen Elemente vieler einschlägiger Texte ebenso wie praxisnah ausdifferenzierte Nothelferfiguren oder – wieder auf eine andere Weise –

normative Beispiele für einen guten oder schlechten Lebenswandel.[138] Außerdem wird der wissenschaftliche Diskurs über die Leistungen der Legende hier wesentlich durch ein kulturell eingeschränktes und verzerrtes Verständnis von »Religion« behindert.

Zweitens ist nicht zu übersehen, daß Schulmeisters Begriffsklärung vor dem Hintergrund einer bestimmten historischen Theorie den hier diskutierten Kategorien ihre faktische historische Dynamik nimmt; der Zugewinn an begrifflicher Schärfe wird abermals mit einem Verlust an Wirklichkeitsbezug erkauft. Es ist, anders formuliert, also nicht nur damit zu rechnen, daß Legendentexte überhaupt andere als die von der christlichen Dogmatik gedeckten Funktionen wahrnehmen, sondern außerdem wahrscheinlich, daß die theologisch bzw. historisch festgeschriebenen Kategorien *imitatio* und *aedificatio* auch an einer komplexeren christlich-abendländischen Wirklichkeit vorbeigehen bzw. dieselbe unzulässig reduzieren. Ein grundsätzlich zu durchdenkendes Problem stellt hier die im Zusammenhang der Legendendiskussion stets allzu schnell vollzogene, grobschlächtige und ahistorische Unterscheidung von religiösen und profanen Erfahrungen, Handlungen oder Texten dar.

Die beschriebene Situation einer komplizierten Theoriebildung mit ihren vielfältigen Gefährdungen durch vorgegebene Dogmatisierungen, kulturkreisspezifische Reduktionen sowie logische Zirkelschlüsse zwischen Theorie und gegenstandsimmanenter Reflexion[139] erfordert m.E. einen Ansatz, der die (üblicherweise ja bereits vorweg auf einen bestimmten Kanon reduzierte) Textsorte nicht »von innen her«, mit den Kategorien und Begriffen einer christlichen Theologie zu erfassen strebt, sondern auf der Grundlage einer oder mehrerer möglichst »neutraler« und weitgespannter Theorien über wichtige Parameter verschiedener Aspekte einer kommunikativen Gesamtkonstellation. Aus der Distanz einer solchen Perspektive wäre nun allerdings an die Tradition der Gattungsreflexion anzuknüpfen, indem Fragestellungen, Grenzziehungen, Beobachtungen und Behauptungen der vorliegenden Forschung aufgenommen, überprüft und gegebenenfalls ergänzt oder kritisiert und neuformuliert werden.

Wenn die hier intendierte Theorie als »neutrale« bezeichnet wurde, so nur in dem Sinne, daß sie weder eine bestimmte Religionsgemeinschaft noch bestimmte religiöse Phänomene einer spezifischen Kulturstufe normativ privilegiert. Außerdem wird kein prinzipieller Unterschied zwischen religiösen und profanen Gegenständen vorausgesetzt, der verschiedenartige Methoden der Analyse erforderte. So sollte es mit Hilfe wissenschaftlicher Modellbildungen der Kulturanthropologie, Psychologie und Soziologie im weiteren, der Textwissenschaft im engeren Sinne möglich sein, unterschiedliche Religionen bzw. deren sprachliche Manifestationen vermittels möglichst einheitlicher Kategorien und Hypothesen zu beschreiben und vergleichend zu deuten. Keineswegs neutral ist diese Theorie allerdings hinsichtlich ihrer Weltanschauung. Indem sie selber Weltanschauung auf eine im weitesten Sinne »szientisti-

---

[138] Vgl. Gumbrecht, 1979.

[139] Dies ist eine Gefahr von Gattungsbestimmungen auf der Basis von Legendenprologen oder Herausgebervorworten.

sche« Weise thematisiert, folgt sie ihrerseits einem speziellen weltanschaulichen Konzept mit spezifischen Vorannahmen, Wahrnehmungsgewohnheiten und Argumentationsmustern: dem Konzept empirisch-rationaler Wissenschaft im Rahmen einer entsprechend orientierten Institution.[140]

Diese Gegebenheiten bringen es mit sich, daß die »okkulten Aspekte« unseres Gegenstands nicht als solche hingenommen werden können, sondern im »Lichte« einer empirisch-rationalen Erkenntnistheorie analysiert, erklärt, transformiert, reduziert – letztlich aufgelöst werden müssen. Mythen-, Legenden- oder Religionsforschung im hier vorgeschlagenen Sinn akzeptiert die Spannung unterschiedlicher, partiell geradezu gegensätzlicher Kommunikationssysteme auf Objekt- und Metaebene. Diese Relation ist keinesfalls paradox und wohl auch, wenngleich nicht immer bemerkt, der Regelfall aller Wissenschaft. Gerade aus der Distanz des Analytikers zum Phänomen erwächst nach der hier vertretenen Auffassung, die sich von der in Vor- und Nachworten geäußerten Ansicht vieler (auch zeitgenössischer) Legenden-Herausgeber unterscheidet, der Erkenntnisgewinn. Freilich gibt es für diese Meinung keine logische Legitimation. Sie ist das Produkt einer Wahl – und nicht einmal einer wirklich freien. (Sind wir doch Kinder unserer Zeit und folgen gerne ihrem Geschmack.)

[140] Was das heißt, führen etwa Kuhn (1976) oder Castoriadis (1983, S. 189ff.) aus.

II. Vom Mythos zur Legende: zum Prozeß kultureller Differenzierung

Das besondere Interesse dieser Arbeit gilt der kleinen Textgruppe neuzeitlicher und dabei vornehmlich deutschsprachiger literarischer Legenden. Ästhetische Vertextungsstrategien, Bezüge innerhalb größerer literarischer und kultureller Systeme, Fragen des Umgangs der Menschen mit solchen Texten sollen in den Blick kommen. Nun besteht aber nicht nur eine (wenngleich vielfältig gebrochene) in ältere Epochen zurückreichende Gattungstradition, welche eine Beschränkung des Blicks auf dieses vergleichsweise überschaubare Textkorpus verbietet, vielmehr verknüpfen auch stoffliche, motivische und konstruktive Elemente neuere Legenden mit älteren, Texte mit Bildern, Narrationen mit Explikationen, Manifestationen der abendländischen mit solchen fremder, exotischer Kulturen. Religiöse Aspekte der Texte vermischen sich mit politischen, ökonomischen oder ästhetischen. M. E. muß in dieser Situation die Versuchung zur Reduktion des Gegenstands auf bestimmte, zur Norm erhobene Themen, Funktionen oder psychologische Dispositionen unbedingt vermieden werden.

Daß genau dieser Gefahr die Forschung zur neueren Legende in aller Regel auf die eine oder andere Weise erlegen ist, wurde im Vorkapitel anhand einiger Beispiele demonstriert. Daher faßt ein erster Arbeitsschritt dieser Untersuchung die Perspektive zunächst so weit, daß ein umfassendes Gesamtfeld inklusive möglichst vieler Bezüglichkeiten ins Bild kommt. Insbesondere sollte es gelingen, das Gegenstandsfeld der Textsorte nach und nach historisch zu situieren und nach analytisch fruchtbaren Gesichtspunkten zu strukturieren.

1. Die Legende als religiöse Textsorte

Für die Legende gibt es eine weitverbreitete Alltagstheorie, wonach sie eine religiöse Textsorte darstelle, welche religiöse Stoffe gestalte und religiöser Praxis diene. Diese Alltagstheorie teilt der durchschnittliche Zeitgenosse mit dem durchschnittlichen Kleistforscher, wie unsere Durchsicht der Interpretationen zur *Cäcilienlegende* deutlich gemacht hat. In den allgemeinen und fachspezifischen Nachschlagewerken gerinnt diese Auffassung zu untereinander recht ähnlichen Definitionen, für welche die folgende aus *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* repräsentativ stehen soll:

> *Legende* [lat.-mlat.: eigtl. zu lesende (Stücke)]. Darstellung einer heiligmäßigen, vorbildhaften Lebensgeschichte oder exemplar. Geschehnisse daraus. Die Bez. L. rührt von dem

mittelalterl. kirchl. Brauch her, am Jahrestag eines Heiligen solche erbaul. Erzählungen in Kirchen und Klöstern vorzulesen. Entscheidender als die Aufzeichnung histor. Zeugnisse und Traditionen zum Leben eines Heiligen (wie in den theolog.-historiograph. Heiligenviten: Hagiographie) war die Demonstration eines vorbildl. gottgefälligen Erdenwandels, in dem sich Wunderbares manifestiert. Im Gegensatz zu den Mirakeln spielen in der L. transzendente Mächte eine geringere Rolle als die belehrende Exemplifizierung personifizierter Tugenden, jedoch sind die Grenzen zwischen L. und Mirakel fließend. Die Darbietungsformen der L. sind 1. die volkstüml. Erzählung, die literar. zu den einfachen Formen gehört, und 2. die poet. Verarbeitung. Nach den jeweiligen Vorbildfiguren unterscheidet man Christus-, Marien- und Heiligen-L.n. von denen letztere die stärkste Verbreitung fanden.

Allerdings versagt an vielen Beispielen moderner literarischer Legenden diese Alltagstheorie, weil sie keine allgemeine, sondern allenfalls eine spezielle christliche »Legendentheorie« ausdrückt. Obwohl in diesem Kapitel die Einschränkungen der Alltagstheorie aufgehoben werden sollen, scheint es statthaft, den Reflexionsprozeß vom zentralen Kriterium des herkömmlichen Begriffsverständnisses, dem religiösen Bezug der Textsorte, her zu organisieren.[141] Erst in einem zweiten Schritt wird dann die Frage zu beantworten sein, welche Strukturen die »profanen Legenden« charakterisieren, auf die man heute allenthalben stößt, wenn man ins Kino geht, Zeitung liest oder Plakate betrachtet. Offen geblieben ist bisher allerdings der Begriff des »Religiösen«, die Frage, was man unter »Religion« oder »religiösem Bezug« zu verstehen habe.

Theologische Lexika stellen die Unmöglichkeit fest, den Begriff des Religiösen befriedigend zu definieren.[142] Diesbezügliche theologische Anstrengungen führen entweder in die grundsätzliche Problematik apriorischer Erkenntnismöglichkeit oder in das Dilemma aposteriorischer Einsicht in metaphysische Gegebenheiten oder aber zu abstrakten, nur bedingt befriedigenden Ergebnissen. Soziologen bieten dagegen eine Reihe unterschiedlicher Definitionen an. Adolf Holl bindet in neueren Arbeiten beispielsweise die Ausdrücke *Religion*, *religiös* und *Religiosität* an ein Syndrom empirisch fundierter Verhaltensweisen wie Schutzbedürftigkeit, Transzendieren, Orientierungswille, Anteilnahme an kultischen Veranstaltungen sowie eine konservative Gefühlslage.[143] Für die Zwecke unserer Untersuchung scheint es günstig, »das Religiöse« vorläufig als vielschichtiges, an die Spezies des Menschen gebundenes[144] und historischen Entwicklungen unterworfenes Phänomen zu betrachten.

Der Weg von den ersten religiösen Erfahrungen des Urmenschen zu differenzierten religiösen Systemen oder Lehren dauerte Hunderttausende von Jahren. Die Anfänge dieses Weges verlieren sich im Dunkel der Vorgeschichte. Nach einer

---

[141] Den gleichen Ansatzpunkt wählte schon Günther Müller (1930 a, S. 455): »Religiös [ist die Legende] nicht nur durch die innere Sinngebung, sondern auch unmittelbar durch Gegenstand und Abzweckung.«

[142] Vgl. LThK, Band 5, 1961, Stichwort *Religion*, Sp. 1164.

[143] Vgl. Holl, 1972.

[144] Es gibt auch sehr gute Gründe für eine andere Entscheidung: man vergleiche etwa H. Putnams philosophische Argumentation zum Leib-Seele-Problem bei Robotern; kurze Zusammenfassung bei Stegmüller, II, 1986, S. 401ff.

interessanten Hypothese Alfred North Whiteheads entwickeln sich Religionen allmählich aus vier Faktoren: Ritual, Gefühl, Glaube und Rationalisierung. Voll ausgebildete Religionen zeigen sämtliche Aspekte, wobei die Gewichte allerdings unterschiedlich gelagert sein können. Das *Ritual* definiert Whitehead als gewohnheitsmäßige Ausführung bestimmter Handlungen, die keine direkte Relevanz für das Überleben des physischen Organismus der Handelnden haben.

> Ritual ist das primitive Produkt aus überschüssiger Energie und Müßiggang. Es exemplifiziert die Tendenz lebender Körper, ihre eigenen Handlungen zu wiederholen. Daher werden die Handlungen, die erforderlich sind, um Eßbares zu erjagen oder sonst etwas Nützliches zu tun, um ihrer selbst willen wiederholt; und ihre Wiederholung wiederholt auch die Freude an der Ausübung und das Gefühl des Erfolgs. Auf diese Weise begleitet das Gefühl das Ritual; und dann wird das Ritual um der mit ihm verbundenen Gefühle willen wiederholt und verfeinert. Die Menschen werden zu Ritualkünstlern. [...] Aber Gefühle machen den Organismus empfindlicher. Daher wurde unbeabsichtigt die Wirkung erzielt, den menschlichen Organismus auf vielfältige Weise in einer Form zu sensibilisieren, die sich aus der lebensnotwendigen Arbeit nicht ergeben hätte. Die Menschheit wurde auf ihre abenteuerliche Reise der Neugier und des Empfindens geschickt.[145]

Wahrscheinlich unterschätzt der Philosoph die überlebenssichernde, also »direkte« Notwendigkeit religiöser Praktiken für den Urmenschen, aber es ist eine befriedigende (da Kontinuität herstellende) und zudem poetische Vorstellung, in den rituellen Evolutionen der Vogelschwärme am Himmel schon eine Vorstufe menschlicher religiöser Erfahrung zu erkennen. Noch einen Schritt weiter geht Ulrich Schacht in seinem Gedicht *Topographie XI*, worin er die Flugfiguren gar »Legenden« nennt:[146]

> Schönste Vögel die
> Möwen schrieben mit
> weißen Federn Legenden am
> Himmel, der sich im Wasser
> der Bucht gefiel, randloses
> Blatt hinterm Wind Aufstieg und
> Fall Schweigen und Schrei mein
> Mund buchstabierte den Augen
> nach was sie sahen sag ich
> bis heute.

Wir dürfen uns solchen poetischen Bildern einigermaßen sorglos überlassen, da sie für die hier vorzutragenden Überlegungen weitgehend irrelevant sind. Außerhalb der weiteren Betrachtungen wird auch ein überwältigend großer Anteil am Gesamtzeitraum der Menschheitsgeschichte bleiben müssen; denn die von der Archäologie zu Tage geförderten »Dokumente« über das Leben der Altsteinzeitmenschen sind nur schwer zum Reden zu bringen. Einigen Grabstätten und Kunstwerken läßt sich mit großer Sicherheit religiöse Intentionalität zuordnen, aber viele Gegenstände verraten nichts Sicheres über ihren Gebrauchswert. Kein Fundstück ist in der Lage, allein aus sich heraus die Gedanken, Gefühle oder Mythen seiner Besitzer mitzuteilen. Daß

---

[145] Whitehead, 1990, S. 18f.
[146] Schacht, 1990, S. 74.

bereits der Altsteinzeitmensch über eine kohärente und komplexe Religiosität verfügte, ist heute dennoch nicht mehr umstritten. (Im 19. Jahrhundert war es dagegen unter Ethnologen und Religionshistorikern gängige Praxis, die weder mit den monotheistischen noch den klassischen indischen und orientalischen »Hoch«-Religionen übereinstimmenden Kulte aller älteren und einfacheren Zivilisationsformen als »Magie«, »Aberglauben« u.ä. kategorial von »Religion« abzutrennen.)

Immerhin lohnt es, sich klarzumachen, daß die Menschheit die längste Zeit ihrer Existenz unter steinzeitlichen Bedingungen zugebracht hat; ungefähr zwei Millionen Jahre lebten die Menschen der Altsteinzeit vom Sammeln, Fischen und von der Jagd. Seit mindestens 40000 Jahren, also seit dem Beginn des Jungpaläolithikums (in Europa: Aurignacien), existiert der moderne Mensch (homo sapiens sapiens), dessen biologische Ausstattung von unserer nicht mehr abweicht. Innovationen ereigneten sich in sehr langsamer Frequenz, konnten sich daher über die ganze Ökumene verbreiten, bevor irgendwo eine weitere wichtige Neuerung erfolgte. Als Konsequenz dieser speziellen Relation von Innovationsfrequenz und Ausbreitungsgeschwindigkeit entstand ein recht einheitlicher Kulturraum, der die gemeinsame Quelle aller später übernommenen Traditionen darstellt.

Seit der jüngeren Altsteinzeit beschleunigte sich zwar das Tempo der technischen Revolutionen, aber erst während der Zeitspanne zwischen etwa 3000 v. Chr. und 1500 n. Chr. kehrte sich die Relation von Neuerung und Verbreitung um, so daß die technische, wirtschaftliche und religiöse Gleichförmigkeit des Altpaläolithikums durch eine Verschiedenheit regionaler Kulturen abgelöst wurde. Obwohl in den letzten Jahrhunderten das Tempo der Innovationen rapide zunahm, wurde es dennoch wieder durch die Schnelligkeit ihrer Verbreitung übertroffen. Somit teilt unsere gegenwärtige moderne Kultur mit dem Paläolithikum den Zug weltweiter technischer und ökonomischer Äquivalenz.

Die in dem langen Zeitraum der Steinzeit von unseren Vorfahren erworbenen Dispositionen wurden gründlichst eingeübt. Allein die Jägerzeit, das Altpaläolithikum, umfaßt nach den vorliegenden Schätzungen zwischen 95 und 99% der Geschichte des Menschen. Vieles spricht dafür, den Übergang des Menschen zur Jagd als die entscheidende ökologische Veränderung zwischen ihm und den übrigen Primaten zu werten; demnach wäre der Mensch schlicht »the hunting ape«. Es ist nicht zu erwarten, daß die Menschheit jene Erfahrungen in den wenigen Jahrtausenden ihrer jüngeren Vergangenheit, d.h. den maximal zehntausend Jahren seit der Erfindung des Ackerbaus, einfach vergessen konnte. Von hier aus ergibt sich eine nur zu selten gewählte Perspektive, welche die erschreckende Gewalttätigkeit des *homo* sapiens und zahlreicher seiner Manifestationen aus dem Raubtierverhalten verstehen läßt, das er bei seiner Menschwerdung angenommen hat.[147]

Anthropologen, Religionshistoriker und Ethnologen arbeiten daran, Kontinuitäten von archaischen Riten und Mythen zu moderneren Vorstellungen plausibel zu

[147] Vgl. Burkert, 1972, S. 25. Mit der Jagd verbunden war u.a. eine scharfe Differenzierung der Geschlechter: die Jagd wurde beim Menschen im Gegensatz zu sämtlichen Raubtieren zur Männersache.

machen. Eine typische religiöse Idee von Jägerkulturen stellt etwa die sogenannte »mystische Solidarität«[148] zwischen Jäger und Wild dar, woraus in der Folge diverse Opferbräuche abgeleitet wurden, in denen nicht nur Tiere Menschen, sondern ebensogut Menschen Tiere vertreten konnten. Karl Meuli stellt beispielsweise überraschende Übereinstimmungen von Einzelheiten griechischer Opferbräuche mit den Praktiken von Jäger- und Hirtenvölkern Sibiriens fest und weist auf entsprechende vorgeschichtliche Funde hin, die für Kontinuitäten bis ins mittlere Paläolithikum hinauf zu sprechen scheinen. Walter Burkert verteidigt im Zuge seiner eingehenden Untersuchung der griechischen Riten Meulis Grundthese von archaischen Relikten in neueren Religionen überzeugend gegen die inzwischen vorgebrachten Einwände.[149]

Die frühesten archäologischen Hinweise auf religiöse Vorstellungen von Altsteinzeitmenschen datieren um 30000, sind allerdings einigermaßen »undurchsichtig«. Erst durch Vergleiche mit den Riten und Erzählungen rezenter Jägerkulturen, die zur Zeit ihrer Erforschung im 19. Jahrhundert noch weitgehend unberührt waren, lassen sich paläolithische Funde wirklich zum Reden bringen. Demnach stellten die Leute jener Zeit nicht nur komplizierte Steinwerkzeuge, schmuckreiche Kleidung und Kunstwerke her, sie dachten auch über Leben und Tod nach, kannten diverse Gottheiten und Geister, und glaubten an Seelenwanderungen sowie ein Weiterleben nach dem Tode in einer anderen Welt. Sie verfügten schon über symbolische Kodes, sakrale Orte, gewisse astronomische Kenntnisse (Mondzyklus) und entsprechende Mythologien. Ihre religiösen Spezialisten beherrschten Ekstasetechniken und gaben zum Besten, was sie auf ihren abenteuerlichen Himmelsreisen erlebt hatten. Man hatte Theorien über Geburt, Sexualität und Tod, kannte zahlreiche kosmogonische und ätiologische Mythen, verschiedene Initiationsriten und rituelle Choreographien.

Wir können anderer Geschäfte halber nicht zu lange bei der Steinzeit verweilen, wollen aber festhalten, daß sich bereits in dieser, für uns nicht hintergehbaren Kultur der Jäger, Fischer und Sammler ein Ensemble kognitiv-psychischer anthropologischer Dispositionen und sozialer Verhältnisse etabliert und verfestigt, das grundlegende Voraussetzungen eines abstrakten Konstituentenmodells der Legende realisiert: Mittels einer leistungsfähigen Sprache lassen sich komplexe narrative Schemata ausfüllen, die innerhalb einer wohlstrukturierten Kommunikationsgemeinschaft wichtige Funktionen erfüllen. In den Erzählungen dieser Kultur finden wir stattliche Teile des Motivbestands der religiösen Texte höherer Kulturstufen. Differenzierung und Transformation (Umformung) werden die Hauptprozesse aller folgenden Veränderungen sein, Ergänzungen nur eine zweitrangige – wenngleich natürlich keine unbedeutende – Rolle spielen. Schließlich denkt man vielleicht schon ansatzweise in den oppositionellen Kategorien des Religiösen, Sakralen bzw. Spirituellen und Profanen, kennt also eine (nicht nur!) für die Legende fundamentale Unterscheidung.

Günter Dux führt aus, daß subjektives menschliches Leben von Anfang an zwischen den Feldern sakraler und profaner Wirklichkeiten pendelte, und zwar

---

[148] Vgl. dazu ausführlich Meuli, 1946, bes. S. 248–251.

[149] Etwa von Nilsson, 1955 und Müller-Karpe, 1966. Vgl. grundsätzlich zur Konzeption einer Paläoanthropologie Bilz, 1973; darin besonders S. 132ff.

unabhängig davon, ob eine begriffliche Scheidung verfügbar war oder nicht.[150] Religion finde demnach ihr durchaus *konstitutionelles* Komplement in einer profanen Provinz. Als *profan* erlebten die Menschen die Sphäre ihrer jeweiligen Alltagsroutine mit spezifisch strukturierten Erfahrungsbeständen und Verhaltensdispositionen. Sobald sich aber diese Erfahrungen als unzureichend zeigten, die Routine sich als problematisch erwiese, fänden sich die Menschen auf *sakrale* Bezüge verwiesen. Die Gesetzlichkeiten dieses Vorgangs gründeten auf den vergleichbaren frühesten Sozialisationserfahrungen aller Menschen.

Umgekehrt herrsche Profanität, wo verläßliche Beziehungen zwischen den Erscheinungen der Welt hergestellt werden können, wo die Umstände Vorsorge und vernünftige Reaktionen auf die Ereignisse erlauben. Dux erklärt die religiöse Interpretation der Welt als krisenbedingten Rückgriff des Menschen auf ein in der frühen Kindheit im Kontakt mit Bezugspersonen erworbenes »subjektivisches« Interpretationsschema. »Weltbilder werden, das ist die entscheidende Konsequenz, nicht erst auf der inhaltlichen Ebene gebildet; sie haften an der kognitiven Grundstruktur.«[151] Dux sieht jene Disposition im anthropologischen Organisationsplan, welcher im Unterschied zu animalischen Plänen Instinkte reduziert und Lernfähigkeit privilegiert,[152] verankert, so daß jenes »subjektivische Schema« von allen Menschen seit der Altsteinzeit bis auf den heutigen Tag erworben wird.

> Die kognitiven Grundstrukturen im Aufbau der Lebenswelt werden durch die anthropologische Ausgangslage bestimmt. Der Umstand, daß das dominante Objekt im Umfeld des Kindes die sorgende Bezugsperson ist, läßt das Objektschema ebenso wie das Ereignisschema als subjektivisches Schema entstehen. Das einmal ausgebildete Schema fungiert dann als operanter Mechanismus. Es holt ein, was überhaupt an Objekten und Ereignissen aufscheint. Auf eben diese Weise wird das anfängliche Schema zum universalen interpretativen Paradigma der Wirklichkeit überhaupt.[153]

Der wesentliche Unterschied zwischen den Spaziergängern im Neandertal und ihren 200 000 Jahre jüngeren Nachfolgern auf der benachbarten Düsseldorfer Kö bestünde, was die kognitive Disposition zur Interpretation der Welt betrifft, hernach darin, daß das Routinewissen unserer Zeitgenossen etwas weiter reicht, die Versuchung zur Regression ins subjektivische Schema ein wenig später, in der Regel auch seltener eintritt als bei ihren altsteinzeitlichen Vorläufern. Da die Dualität *profan/sakral* sich nur bei oberflächlicher Betrachtung als Polarität darstellt, die tatsächlichen Verhältnisse aber wesentlich komplizierter gestaltet sind, wird dieses Thema später noch einmal aufzugreifen sein. Erlaubt sei hier aber schon ein Vorausblick. Dux' Theorie verlegt nicht nur die kategorialen Anfänge religiösen Denkens an den Ursprung der Menschwerdung zurück (was uns bei der Suche nach den Anfängen der Legende übrigens nicht weiterhilft), sie hält auch eine These über das Ende menschlicher

---

[150] Vgl. Dux, 1982.
[151] Dux, 1982, S. 291.
[152] Vgl. Lincke, 1981.
[153] Dux, 1982, S. 101f.

Religiosität im herkömmlichen Sinne parat. Diese Aussage aber ist für die Frage des historischen Endes der Legende als einer religiösen Textsorte von Belang.

Nach Günter Dux wurde im Laufe der menschlichen Zivilisationsgeschichte – einzelne Rückschritte eingeräumt – der Bereich verläßlichen Realwissens ständig erweitert, so daß sich die Menschen immer seltener in Situationen befanden, welche eine Aktualisierung des subjektivischen Schemas nötig machten. Ebenso lasse sich die Geschichte des Denkens als Emanzipationsprozeß von der subjektivischen Logik lesen: Waren im primitiven Weltbild noch Welt und Natur in Deckung, der Mensch ein integrierter Teil des Ganzen, so gelang es ihm in einem historischen Lernprozeß sondergleichen, die Chance seiner Lernbefähigung zu nutzen und nach und nach den ontologischen Schein seiner eigenen Konstrukte zu durchdringen. »Der freigesetzten Reflexion stand am Anfang dieses historischen Selbsterkenntnisprozesses keine andere Logik als die subjektivische zur Verfügung. Alle philosophischen Systeme werden strukturell von ihr bestimmt. Selbst in so mechanistisch anmutenden Theorien wie der Atomtheorie Demokrits ist sie wirksam und nachweisbar. Die einzige Frage ist nur, wie weit sich bereits der Schatten einer autonomen Mechanik der Natur auf sie legte.«[154]

Zunächst gelang es, das subjektivische Schema als interpretatives Paradigma der Naturauffassung zu tilgen; die Natur wurde nun als mechanistisches Getriebe gedacht, womit allerdings die Einpassung des Menschen in seelenlose Natur problematisch wurde. Descartes beschritt einen Ausweg, der für einige Jahrhunderte als Lösung akzeptiert wurde: Mit der Unterscheidung einer *res cogitans* und einer *res extensa* akzeptierte er einen grundsätzlichen Dualismus im Aufbau der Welt. Vom Menschen ausgehend wurde also die säkularisierte Welt immer wieder transzendiert. Inzwischen sind jedoch die mechanischen Naturerklärungen durch prozeßanalytische Denkweisen abgelöst worden. So wurde beispielsweise begreiflich, daß die *Organisation* der Materie Prozesse und Resultate ermöglicht, die selber nicht von Anfang an in dieser angelegt waren. Mit Hilfe dieses Prinzips lassen sich Leben und Bewußtsein innerhalb des naturwissenschaftlichen Paradigmas erklären, was Dux als Vollendung des modernen Weltbildes wertet.

In der Folge setzt er sich mit kritischen Einwänden gegen die Verbindlichkeit jenes neuen Paradigmas auseinander sowie einigen philosophischen Interventionen zugunsten des alten. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, daß Weltbilder auf Dauer an der vorherrschenden Praxis einer Kultur nicht vorbeigehen können. Wenn seine Darstellung der Entwicklungslogik richtig ist, stellt sich hier zwingend die Frage nach dem Ende der Religion. Für die Gegenwart weist ihr der Verfasser einen empirisch noch unentschiedenen Status in Theorie wie Praxis zu: »Im Horizont einer Empirie, die sich an das hält, was plane gegeben ist, kann man ebenso darauf verweisen, daß die Mehrheit der derzeit lebenden Menschen unbestreitbar religiöse Denk- und Verhaltensweisen zeigt, wie darauf, daß eine nicht zu übersehende Minderheit in einem präzis zu bestimmenden Sinne a-religiös geworden ist. Das ist ein historisches

[154] Ibid. S. 291.

Novum.«[155] Allerdings will sich Dux nicht mit empirischer Statistik begnügen; entwicklungslogisch ist für ihn das Schicksal religiösen Denkens bereits entschieden.[156]

Aus diesem Gedankengang lassen sich für unsere Belange einige Hypothesen ableiten. Falls wir heute tatsächlich in der Umbruchszeit religiöser Theorie und Praxis und der gespaltenen Gesellschaft leben, die Dux beschreibt, ist für die religiöse Textsorte *Legende* zu erwarten, daß sie in ihren Erscheinungen jene epochenspezifischen Verwerfungen sowohl in der Vielfalt ihrer Erscheinungen wie auch in ihren rhetorischen Binnenstrategien[157] einholt. Von daher wird man bei der Interpretation moderner Legenden nach den religiösen Einstellungen der beteiligten Subjekte zu fragen haben, und zwar sowohl auf der Handlungs-, wie auch und vor allem auf der Vermittlungsebene.[158] Eine hilfreiche Kategorie dürfte die Frage nach der Verbindlichkeit des subjektivischen Deutungsschemas für einzelne Figuren oder Instanzen darstellen.

Für die Legenden der Neuzeit insgesamt müßten sich Entsprechungen zu den bei Dux erwähnten und systematisierten »Rückzugsgefechten« der theologischen Argumentation nachweisen lassen, für die Texte der letzten Jahrzehnte Problematisierungen oder zumindest Thematisierungen der Basiskategorien religiöser bzw. strukturanaloger ideologischer Weltdeutungen. Diese Erwartungen bleiben auch dann berechtigt, wenn man der Duxschen Argumentation nicht in allen Konsequenzen folgen will. So ließe sich gegen sein Entwicklungsmodell einwenden, daß zwar das rationale, nicht-subjektivische Wissen der Gesellschaft insgesamt tatsächlich zunimmt, aber von vielen Einzelmitgliedern als zu kompliziert, abstrakt und für den konkreten eigenen Fall deshalb auch als irrelevant empfunden wird, so daß die einfacher und prägnanter strukturierten Vorgaben der Religion attraktiv bleiben bzw. sogar geradezu von neuem attraktiv werden.[159] Das moderne Interesse an Spiritualität und

---

[155] Ibid. S. 304.

[156] Zum gleichen Fazit gelangt schon Topitsch (1979, S. 227) am Ende einer ähnlich angelegten Untersuchung.

[157] In den Formen »eingestalteter Kommunikation«, d.h. vor allem in der Gestaltung impliziter Erzähler- und Leserrollen.

[158] Diese Problematik dürfte gerade bei literarischen Texten in den Vordergrund rücken, da sich solche Texte seit dem 18./19. Jahrhundert in der Regel an ein hinsichtlich der religiösen Einstellung diffuses Publikum richten und nicht an eine bestimmte religiöse Subkultur wie andere, im geistlichen Kontext entstandene, vertriebene und rezipierte Legenden.

[159] Vgl. Horkheimers und Adornos These über den Rückschlag der Aufklärung in Mythologie (1984) und Petzoldts (1990) Beispiele magischer Verhaltensweisen moderner Individuen. Ferner ausführlich – ohne allerdings Dux' entwicklungsgeschichtliche Argumente vorwegzunehmen – Tenbruck, 1972; siehe auch Gehlen, 1971, S. 96f. sowie Schatz, 1971. Mörth (1986, S. 92f.) gibt konkrete Hinweise auf chronisch oder unheilbar Kranke, die durch den Rost der modernen Schulmedizin gefallen sind und ihre Hoffnung auf Wallfahrten und Wunderheiler setzen; Ebertz (1986) beobachtet gegenläufige Tendenzen der populären Marienverehrung in der Bundesrepublik: Vielfacher Distanz zur traditionellen Marienverehrung steht ein zunehmendes Interesse an marianischen Bußwallfahrten und Neuoffenbarungen gegenüber, auch bemerkt der Verfasser, daß im katholischen Traditionalismus Maria »demonstrativ als Unterscheidungszeichen revitalisiert wird und dabei die Züge

Okkultismus würde diese These stützen. Damit bliebe das Vordringen der Rationalität vielleicht nur ein schichtenspezifisches Problem, das sich Literatur durch figurale Aufspaltung als Thema erschließen könnte.[160]

Thomas Luckmann erörtert in einem kleinen Aufsatz, welche Hindernisse einer Prognose über die Zukunft der Religionen grundsätzlich im Wege stehen. Bereits die universalhistorischen Theorien zur Vergangenheit der Religion erscheinen ihm schillernd und fragwürdig; die Säkularisierungstheoreme, welche die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft erklären sollen, bezeichnet er geradezu als »mythologisch«, da sie zwei gegensätzliche Wertungen der Geschichte widerspiegelten – die Sehnsucht nach dem verlorenen Goldenen Zeitalter bzw. die utopische Erwartung des Kommenden:[161]

> So ist es nicht verwunderlich, wenn noch in den abstraktesten Formulierungen der Religionssoziologen die Grundpositionen anklingen: Verfall oder Emanzipation – Grundpositionen, die natürlich in mythisch-religiösen Deutungen der Geschichte ihren Ursprung haben. [...] Beide Deutungen gehen aber von einer substantiven Auffassung der Religion aus. Das heißt, Religion wird irgendwie als ein Grundbestand an Glauben (oder jedenfalls Glaubens*fähigkeit*) an übernatürliche Mächte angesehen. Entweder durchläuft dieser Glauben eine notwendige Evolution, bis er sich in einer »höheren« Stufe wissenschaftlich oder, wie es heutzutage heißt, kritisch emanzipierter Humanität endlich auflösen kann. [...] Oder bis er von den Folgen der Industrialisierung, Urbanisierung und böswilliger geistesgeschichtlicher Entwicklungen wie des »Atheismus« und »Materialismus« verschüttet wird.

Dagegen plädiert Luckmann für eine weder substantive noch an einer einzigen historischen Religion ausgerichteten Definition von Religion. Eine funktionale Bestimmung des Religiösen würde Möglichkeit und Nützlichkeit, religiöse Konstanten inhaltlich zu bestimmen, verneinen. »Die religiöse ›Konstante‹ im Menschen ist Sozialisierung in ein das Einzeldasein transzendierendes, meist historisch vorkonstituiertes Sinngefüge.«[162] Unter dieser Perspektive stellt sich die Gegenwart als Epoche gewisser Wandlungen des Religiösen dar,[163] vom Ende des Christentums sei aber

---

eines komplexen Werte-Fakten-Symbols bzw. Protestsymbols gewinnt«. Ähnliche Auskünfte erteilen die meisten Autoren des Bandes *Volksfrömmigkeit in Europa* für verschiedene Regionen. Piwowarski (1986) vermeldet für Polen, ein Land mit ca. 300, vorwiegend marianisch geprägten Wallfahrtsorten und einer besonderen Verknüpfung von (nationaler) Politik und Religion, eine deutlich Zunahme der Marienverehrung; in jüngster Zeit würden immer mehr Gläubige von Maria Schutz und Hilfe, »ja sogar Wunder«, erflehen.

[160] Die These der schichtenspezifischen Verteilung von Rationalität kann allerdings keine universale Geltung beanspruchen, wie beispielsweise die Darstellung von Benz (1976) zum »wissenschaftlichen Spiritismus« Allan Kardecscher Prägung in Brasilien aufzeigt.

[161] Luckmann, 1971, S. 74f.

[162] Ibid. S. 75. Zur Darstellung von Luckmanns Religionstheorie und Kritik dieser sehr weit gefaßten Bestimmung siehe Kapitel III.7.b.

[163] Tendenz zur Entinstitutionalisierung der religiösen Erfahrungen, Schwächung der mit dem traditionellen religiösen Apparat verbundenen Sanktionen etc.

ebensowenig vernünftig zu reden wie vom völligen Verlust der Transzendenz oder einem Schwund des Sakralen.[164]

2. Wo Anfänge greifbar werden

Archäologische Funde weisen bereits für den Steinzeitmenschen eine komplexe Religiosität nach. Konkreteres über die religiösen Vorstellungen und Erzählungen von Menschen erfahren wir jedoch erst aus den wesentlich später verfaßten schriftlichen Dokumenten der frühen Hochkulturen. Es ist bemerkenswert, daß sich schon für die ältesten sumerischen und ägyptischen Texte plausible Gattungsfächer rekonstruieren lassen[165]. Die unserem Vorverständnis von Legenden nahestehenden Texte jener Frühzeiten werden im allgemeinen als *Mythen* bezeichnet, gelegentlich aber auch als *Legenden* oder *Märchen*. Über Mythen gibt es einen abendländischen wissenschaftlichen Diskurs seit der Antike, der in der Legendendiskussion unglücklicherweise weitgehend ausgespart wurde. Somit sind am Beispiel von Mythen viele Aspekte und Verhältnisse untersucht worden, die für Legenden gleichermaßen von Relevanz sind. Andererseits lassen sich einige Besonderheiten von Legenden besonders günstig vom Hintergrund der mythischen Rede abheben bzw. als Weiterentwicklungen oder Spezifikationen des Mythos darstellen. Schließlich entspricht die Rezeptionsgeschichte des Phänomens *Mythos* in etwa den verschiedenen Ansätzen der Legendendiskussion, obwohl beide Diskurse vorwiegend getrennt geführt worden sind. In den beiden folgenden Abschnitten werden anhand konkreter Beispiele Grundverhältnisse mythischen Erzählens untersucht, um historische und strukturelle Vorstufen der Legende kennenzulernen. Der letzte Abschnitt des Kapitels wertet die Befunde aus.

a) Der Totemvorfahr auf Wanderschaft: ein Mythos australischer Aborigines.

Obwohl aus allen mediterranen und asiatischen Kulturen Mythen bekannt sind, welche unserer eigenen abendländischen Zivilisation wesentliche Motivbestände vermittelt haben, kann es nicht ratsam sein, den ersten Zugang zum Mythos über solche Texte zu suchen. Die griechischen Mythen wurden von Rhapsoden und Mythographen redaktionell bearbeitet, die Überlieferungen des Nahen Ostens und

---

[164] Vgl. Luckmann, 1971, S. 82. Auf religionssoziologische Ansätze komme ich ausführlicher in Kapitel III.7.c zu sprechen.

[165] Vgl. etwa den Versuch Heike Sternbergs (1985, S. 10f.), für Altägypten Mythos, Sage, Märchen, Fabel und Legende abzugrenzen; bei der Legende macht es sich die Verfasserin allerdings einfach, indem sie auf Rosenfelds Definition zurückgreift und die Textsorte als »christliche Heiligengeschichte« auffaßt, die in Ägypten durch die Märtyrerlegende repräsentiert ist, deren Ursprung in historischen Märtyrerakten gefunden werden kann (vgl. Baumeister, 1972).

Indiens haben Generationen von Theologen und Ritualisten harmonisiert, uminterpretiert und auf bestimmte Deutungen hin verändert. Obwohl auch die heiligen Erzählungen archaischer Gesellschaften Veränderungen durch Priester, Barden oder Schamanen unterworfen sind, bieten diese Texte einen günstigeren Zugriff auf die ursprünglichen Verhältnisse, worauf etwa Mircea Eliades ethnologisch-religionsgeschichtliche Definition des Mythos bezogen ist. Nach dieser Bestimmung bestehe dessen vitale Hauptfunktion für seine Sozietäten darin, exemplarische Modelle aller Riten und aller bedeutsamen menschlichen Tätigkeiten zu offenbaren.

> Der Mythos erzählt eine heilige Geschichte; er berichtet von einem Ereignis, das in der primordialen Zeit, der märchenhaften Zeit der »Anfänge« stattgefunden hat. Anders gesagt: der Mythos erzählt, auf welche Weise dank den Taten der übernatürlichen Wesen eine Realität zur Existenz gelangt ist – sei es nun die totale Realität, der Kosmos, oder nur eine Teil von ihr: eine Insel, eine Pflanzenart, ein menschliches Verhalten, eine Institution. Es handelt sich also immer um die Erzählung einer »Schöpfung«: es wird berichtet, wie etwas erzeugt worden ist und begonnen hat, zu *sein*. Der Mythos spricht nur von dem, was *wirklich* geschehen ist, von dem, was sich voll und ganz manifestiert hat. [...] Kurz, die Mythen beschreiben die verschiedenen und zuweilen dramatischen Einbrüche des Heiligen (oder des »Übernatürlichen«) in die Welt. Und dieser Einbruch des Heiligen *gründet* wirklich die Welt und macht sie so, wie sie heute ist. Mehr noch: erst durch das Eingreifen der übernatürlichen Wesen ist der Mensch, was er heute ist, ein sterbliches, sexualisiertes und kulturelles Wesen. [...] Der kosmogonische Mythos ist »wahr«, weil die Existenz der Welt ihn beweist; auch der Mythos vom Ursprung des Todes ist »wahr«, weil die Sterblichkeit des Menschen ihn beweist, und so fort.[166]

Eliades Definition muß man nicht wortwörtlich akzeptieren. So mag es angesichts apokalyptischer Texte fraglich sein, ob wirklich jeder Mythos von einer »Schöpfung« erzählt und ob seine Gegenstände immer in der Vergangenheit angesiedelt sein müssen; immerhin erlaubt die Begriffsbestimmung eine Annäherung an das Phänomen. Spätestens seit Xenophanes (ca. 565–470) haben die Griechen ihren Mythos schrittweise seines religiösen, profan-informativen und metaphysischen Wertes entleert und den Begriff einem Verständnis angenähert, das unseren alltagssprachlichen Gepflogenheiten entspricht: »Das Wort *mythos*, das in Gegensatz zu *logos* sowie später zu *historia* stand, bezeichnete schließlich alles, ›was nicht wirklich existieren kann‹.«[167] Obwohl ich die Gegensätze weniger scharf ausgeprägt sehe als Eliade,[168] auch darin nicht seiner Meinung bin, daß das jüdische Christentum als Nachfolger der griechischen Kultur alles in den Bereich der »Lüge« und »Illusion« verwiesen habe, was nicht durch eines der beiden Testamente begründet war, teile ich seine Folgerung, den Mythos zunächst an archaischen Beispielen zu studieren.

Mircea Eliade erwähnt eine den ozeanischen »cargo cults« zugehörige Variante des endzeitlichen Mythos von der Vernichtung der Welt, welcher anschließend eine neue Schöpfung und ein Goldenes Zeitalter zu folgen habe, um die wissenschaftliche

---

[166] Eliade, 1988, S. 16.

[167] Ibid. S. 11. Vgl. auch Schlaffer, 1990.

[168] Vgl. Veyne (1987), der die Polaritäten von Mythos und Logos, Wahrheit und Lüge, Glauben und Unglauben verwirft.

Haltung des Religionshistorikers zu begründen. Günstigeres Material für unsere Zwecke haben Gerhard Schlatter und seine Gewährsleute auf ihren *Streifzügen durch Tradition und Gegenwart* in Zentralaustralien erbeutet.[169] Die Urtümlichkeit des australischen Materials und seines zentralen Zeitbegriffs (»dreaming«) hebt sich von europäischen und orientalischen Mythen dadurch ab, daß hier kein grundsätzlicher Bruch mit der Zeit des heiligen Anfangs angesetzt wird. Schlatter zitiert aus dem Werk des Missionars und Ethnologen Carl Strehlow über den Aranda-Stamm die Erzählung der mythischen Wanderungen des Totemvorfahren Malbanka, eines numinosen Mischwesens, das zwar meist in Menschengestalt auftritt, sich aber auch jederzeit in ein Tier verwandeln kann und sich wie ein solches verhält.[170] Aufgrund seines großen Ansehens bei den Aborigines erlangte Strehlow Kenntnis der geheimsten Mythen, dank seiner großartigen Sprachkenntnisse konnte er die Erzählungen verläßlich aufnehmen und übersetzen. Grundlage seiner Paraphrase ist eine Interlinearversion des Orginaltexts, deren Sinn dann in einem zweiten Schritt mit Hilfe von Informanten erforscht wurde.

Die Mythen der als Gruppe äußerst inhomogenen Totemkulturen[171] zeichnen sich hauptsächlich dadurch aus, daß sie die essentielle Verschiedenheit von Pflanzen, Tieren und Menschen ignorieren. Auf der anfänglich kahlen Erde tauchten nach dem Glauben der australischen Ureinwohner eines Tages die Totemvorfahren aus ihrem unterirdischen Schlaf auf und begannen, die formlose Welt vermittels ihrer übernatürlichen Schöpfungskraft zu gestalten. Den Totemvorfahren verdanken die Menschen ihre Umwelt, ihre Lebenspraxis, ihren materiellen Besitzstand, ihre soziale Struktur und ihre religiösen Anschauungen.

Der tjilpa-Mann Malbanka.

> *In der alten Zeit lebte ein tjilpa-Mann, namens Malbanka in Italana, einem Platz im fernen Südwesten. Derselbe faßte eines Tages den Entschluß, mit seinen beiden Weibern und vielen jungen Männern (iliara), deren Häuptling er war, in seine Heimat im hohen Norden zurückzukehren. Nachdem sie gegessen hatten, befahl der tjilpa-Mann den jungen Männern, sich vom Lagerplatz zu entfernen. Als sich dieselben versteckt hatten, bemalte Malbanka sein Gesicht und seinen Oberkörper mit Kohle, beklebte sich mit Vogeldaunen und rief seine Novizen herbei, indem er seine hohle Hand vor den Mund hielt und weit*

---

169 Schlatter, 1989.

170 Strehlow, 1907. Zitat bei Schlatter, 1989, S. 124–130.

171 Vgl. Lévi-Strauss, 1965 (S. 7–9: »Mit dem Totemismus verhält es sich ganz wie mit der Hysterie. [...] Um die Denkweisen des normalen, des weißen und erwachsenen Menschen in ihrer Integrität zu erhalten und zugleich zu begründen, konnte also nichts bequemer sein, als draußen, außerhalb seiner, Sitten und Glaubenshaltungen – in Wahrheit sehr heterogene und sehr schwer isolierbare Dinge – zu sammeln, um welche herum sich Ideen in einer leblosen Masse lagern würden, die weniger inoffensiv gewesen wären, wenn man ihr Vorhandensein und ihr Wirken in allen Zivilisationen einschließlich der unseren hätte erkennen müssen. Der Totemismus ist zunächst das Hinauswerfen von Geisteshaltungen aus unserer Welt, gleichsam eine Hexenaustreibung von Geisteshaltungen, die unvereinbar sind mit der Forderung einer Diskontinuität zwischen Mensch und Natur, die das christliche Denken für wesentlich hielt.«) und Oppitz, 1975.

hörbare vibrierende Laute erzeugte (raiankama). Als die jungen Männer diese Laute hörten, kamen sie auf ihn zugelaufen. Während nun Malbanka auf dem Boden sitzend seinen Körper in zitternde Bewegung setzte, liefen seine Novizen im Kreis um ihn herum, wobei sie im Takt die Laute: wá, wá, wá – jaijaijaijaijai – trrr ausstießen (warkuntama). Zuletzt hielt einer der jungen Männer den Malbanka an den Schultern fest und streifte ihm seinen tjurunga-Schmuck ab, worauf diese Zeremonie zum Abschluß kam. Malbanka erhob sich hierauf, steckte alle jungen Männer in eine aus einem Känguruh-Fell gefertigte Tasche, die er unter seinen linken Arm nahm, während er seine beiden Weiber in einer Tasche unter dem rechten Arm trug; er legte seine tnatantja, d.h. die zusammengewickelten Speere über seine Schulter und wanderte nach Norden. Er kam zuerst nach Toppata, einem Platz im Süden der westlichen Krichauff Ranges, stieg auf einen hohen Berg und setzte sich auf einen Felsblock. Da er viele Wallabys auf dem Berge erblickte, öffnete er seine Tasche und ließ die jungen Männer heraus, die mit Stöcken bewaffnet die Wallabys im Kreise umstellten und erschlugen. Sie brachten ihre Beute zu Malbanka, der eine Grube im Boden grub, in derselben ein Feuer anzündete und die Wallabys briet. Als ihm die jungen Männer von dem auf dem Feuer liegenden Fleisch zunächst nur ein wenig Fett und die Gedärme gaben, wie es Sitte ist, äußerte Malbanka seine Unzufriedenheit, worauf die jungen Männer ihren Anführer schalten: Mula méninjemeninje, kuka pallata mala ngalkula! d.h. du behaarte Nase, iß zuerst dieses Fleisch – das übrige Fleisch muß erst gar braten! Nachdem sie auch das übrige Fleisch verzehrt hatten und Malbanka eben seine tjurunga-Handlung, die er täglich aufführte, beendet hatte, kam ein böses Wesen in Gestalt eines bankalanga zu ihnen. Schnell entschlossen steckte Malbanka seine Novizen in die Tasche, machte sich über das böse Wesen her und trat es mit seinen Füßen in den Boden, daher der Name dieses Platzes: Tolbatakalanama (in den Boden stampfen). Von hier wanderte Malbanka, anstatt nach Norden sich zu wenden, die Bergkette entlang und kam nach Jiraraballa [verkehrtes (balla) Norden (jirara)]. Um wieder auf den rechten Weg zu gelangen, ließ er sich in einem großen Felsenspalt nieder. Da dieser Pfad ungangbar war, stieß er seine tnatantja auf den Boden, worauf sich ein Weg vor ihm ebnete; daher der Name des Platzes: Tjaiilatnia oder Tnatantjalitja. Auf der Weiterreise kam er an einen Creek, den er durchschritt, während er seine Novizen aussandte, um Wallabys zu jagen. Nachdem er den Creek durchschritten hatte, kam er nach Ltalultuma, von den Weißen Gilbert-Springs genannt, wo er viele alknarintja-Frauen erblickte. Er kehrte zu den jungen Männern zurück, ohne seine Begegnung mit den alknarintja zu erwähnen. Gegen Abend jedoch steckte er seine Novizen in die Tasche und ging nach Ltalultuma, wo er die jungen Männer in der Nähe der Frauen aus seiner Tasche holte, die sich nicht wenig über die vielen schönen Männer wunderten. Nachdem jede alknarintja auf seinen Befehl ein besonderes Lagerfeuer angezündet hatte, gab er den jungen Männern die Erlaubnis, daß sich jeder eine alknarintja nehmen dürfe, während er es als sein Häuptlingsrecht ansah, drei alknarintja-Frauen in sein Lager kommen zu lassen, mit denen er geschlechtlichen Verkehr hatte. Mitten in der Nacht jedoch erhob er sich und steckte, während die alknarintja fest schliefen, alle seine Novizen in seine Tasche und wanderte weiter. Als die alknarintja am Morgen erwachten, waren sie erstaunt, daß all die jungen Männer verschwunden waren, ohne Fußspuren hinterlassen zu haben. Malbanka, der unterdessen einige Meilen dem Laufe des Creek entlang gegangen war, öffnete wieder seine Tasche und sandte seine Novizen aus, um Ratten-Känguruhs zu jagen. Nachdem sie ihre Beute verzehrt und eine Kultushandlung ausgeführt hatten, gab Malbanka seinen Novizen tjurunga-Hölzer und wollabanba (Schnüre, die die jungen Männer um den Hals tragen). Auf ihrer Wanderung erreichten sie bald Totja, wo Malbanka mit seinem Fuße die Erde wegscharrte, worauf ein Frosch-Mann, namens Gultumuta aus dem Boden hervorkam. [...] Von hier wanderte er weiter nach Irkinjirkinja, wo er eine Ader an seinem Arm öffnete und das herausfließende Blut mit seinem Schild auffing; mit demselben besprengte er seine Novizen, um sie stark zu machen. Am nächsten Tage kam er zu einer hohen Bergspitze, die von inkeninkena (großer, grauer Habicht), umkreist wurde. Während

die jungen Männer viele Vögel erlegten, stieg Malbanka auf der nördlichen Seite des Berges hinunter und fand in einem Creek latjia, die er ausgrub und auf Kohlen briet. Nachdem er abends wieder eine tjurunga-Handlung aufgeführt hatte, sandte er am nächsten Tage seine Novizen aus, um Wallabys zu erlegen; er selbst folgte dem Lauf des Creek und kam nach Ntakara, wo er einen kunkutukuta-Mann erblickte, worauf er schnell zu seinen Novizen umkehrte, die eine große Anzahl von Wallabys am Feuer brieten. In der Nacht, als alle schliefen, stand Malbanka auf und versteckte ihnen das Feuer. Als sie dies am anderen Morgen in Erfahrung brachten, schalten sie ihn einen schlechten Mann, der immer mürrisch und unzufrieden sei. [...] Indem er seine Wanderung nach Norden fortsetzte, kam er in die Nähe eines großen Creek, wo er die schrillen Töne einer großen Cikadenart vernahm; seine Novizen sammelten sehr viele Cikaden und brieten dieselben auf Kohlen. Nachdem er hier araltakama an einigen jungen Burschen vollzogen und ihnen eine albala (Schambedeckung), aora parra (Wallaby-Schwänze) und wollabanba (Schnur) gegeben, ihnen auch inkuta-Büsche ins Haar gesteckt hatte, wanderte er weiter und sah große Scharen von grünen Papageien mit gelbem Halsband, [...] die bei seiner Annäherung mit großem Geschrei aufflogen, worauf er zu seinen Novizen sagte: Diese Vögel schelten mich. [...] Nachdem er mehrere Tage nach Norden weitergewandert war, kam er nach Kulanera und stieg auf engem Pfade zwischen Felsen hinab, um an diesem Wasserloch seinen Durst zu löschen. Durch den reichlichen Genuß des Wassers hatte sein Leib einen solchen Umfang angenommen, daß er zwischen den Felsen eingezwängt war und sich nicht von der Stelle bewegen konnte. Auf sein Jammergeschrei eilten die jungen Männer herbei, die versuchten, ihn herauszuziehen. Als ihre Bemühungen vergeblich waren, holten sie seine tnatantja herbei, mit deren Hilfe sie die Felsspalte erweiterten und ihn aus seiner hilflosen Lage befreiten. Nachdem er drei Tage weitergewandert war, fand er rote und weiße Daunen, die der Wind dorthin getragen hatte; auch eine tnatantja steckte dort im Boden, die einem anderen tjilpa-Mann, namens Nguaperaka gehörte; Malbanka rüttelte an dieser Stange, konnte sie jedoch nicht herausziehen. Den Fußspuren des anderen tjilpa-Mannes nachgehend, fand Malbanka den Nguaperaka am Eingang seiner Felsenhöhle sitzen; derselbe gab ihm viel Fleisch und kroch in die Höhle hinein, um noch mehr Vorrat zu holen. Malbanka jedoch verschloß schleunig den Eingang der Höhle mit Steingeröll und Erde, brach dann die tnatantja des in der Höhle eingesperrten tjilpa-Mannes ab und nahm letztere sowie alle tjurunga-Steine desselben mit sich fort. Als er zu seinen Novizen kam, fragten ihn dieselben: Wo bist du so lange gewesen? Er antwortete ausweichend: Ganz in der Nähe. In der Nacht, als die jungen Männer schliefen, steckte er die gestohlene tnatantja in den Boden, schmückte sich mit roter Farbe und brachte mit Hilfe der vor den Mund gehaltenen hohlen Hand die bekannten vibrierenden Laute hervor. Als die aus dem Schlaf emporgeschreckten jungen Männer die fremde tnatantja sahen, fragten sie ihn: Wo hast du diese tnatantja her? Auf seine Antwort: Gestohlen, schalten sie ihn wegen seines Diebstahls. [...] In Inkerara, wo sich ein einsamer, sonderbar geformter Felsen befindet, der an beiden Enden dick, in der Mitte aber sehr dünn ist, starb eine seiner Frauen, die er hier begrub. Dann wanderten sie weiter und kamen an einen großen Creek namens Tnenjara, wo sie viele Beeren aßen. Am nächsten Tag kamen sie nach Arekua, wo ein weiterer Creek war. Mitten in der Nacht hörten sie plötzlich das Schwirren einer tjurunga, die in der Heimat Malbankas geschwungen wurde. Früh am Morgen machten sie sich auf und kamen nach Innapapa, wo sein Vater, namens Kulurba, ihn schon erwartete. Letzterer hatte seinen Körper geschmückt und saß vor dem Eingang einer Höhle, wo er fortwährend die vibrierenden Laute erschallen ließ (raiankama). Schnell lief Malbanka mit seiner Schar, die Hände auf und nieder bewegend, mit den im Takt ausgestoßenen Lauten: wá, wá, wá – jaijaijaijaijai-trr auf seinen Vater zu und umarmte ihn. Malbanka, müde von der langen Wanderung, steckte seine tnatantja in den Boden vor dem Eingang der Felsenhöhle, schickte sodann seine Frau und die jungen Männer in die Höhle hinein, die erschöpft sich auf den Boden warfen; in ihre Mitte sank Malbanka hin; auf die in einer Reihe Liegenden warf sich der alte Kulurba sowie dessen

Frau, worauf sie alle in tjurunga verwandelt wurden. Diese Szene besingt das tjurunga-Lied: Letoppetoppa indapindama [...].

Malbankas Wanderungen ergeben, auf der Karte vermessen, eine Wegstrecke von rund 500 Kilometern und durchqueren mehrere Stammesgebiete. Die einzelnen Stationen sind noch heute nachweisbar und besitzen durch die Erwähnung im Mythos einen sakralen Status. In der mythischen Vorzeit durchstreifte nach den Erzählungen der Eingeborenen nun nicht nur der tjilpa-Mann[172] Malbanka das Land, sondern viele andere Totemvorfahren taten es ihm gleich, wobei es zu freundschaftlichen und feindlichen Begegnungen kam, so daß für den Mythenkundigen jedes Wasserloch, jeder auffällige Baum oder Berg eine Spur der Vorfahren darstellt und die gesamte Gegend von Orientierungslinien durchzogen wird. Die Mythen der Aborigines wurden hinsichtlich dieses Aspekts bereits als »verbal route maps« bezeichnet;[173] im Extremfall können einzelne Textpassagen aus reinen Aufzählungen von Ortsnamen bestehen.[174]

Die Texte markieren nicht nur geographische Punkte und Linien, sondern in einem gewissen Sinn läßt sich behaupten, daß sie solche überhaupt erst erschaffen. Die Mythen verleihen diesen Orten und Räumen – Bedeutung zeugend, Indifferenz vernichtend – Realität für ihre Bewohner. Sie sakralisieren das Land. »Die Verbindung der Aborigines mit ihrem Land hat hierin ihre religiösen Wurzeln, hier ist begründet die kulturell lebenswichtige Abhängigkeit der Menschen von der Umgebung ihrer ehemaligen Existenz, der Existenz ihrer Vorfahren, die bis heute in ihnen fortleben. Wird der Mensch diesem Land entzogen, sei es durch Verschleppung, durch Verlockung [...] oder durch Vertreibung, verliert er sich selbst, seine Kultur, seine geistige Existenz.«[175] Im Hinblick auf einen anderen Zug dieser Texte hat man von »Arbeitsmythen« gesprochen, da viele der im Mythos freilich originär-schöpferisch geleisteten Tätigkeiten der Totemvorfahren einschließlich ihrer Wanderungen den typischen Arbeiten ihrer wildbeutenden Nachfahren entsprechen.[176]

Malbanka (»der mit einem großen Körper«) besitzt, wie sein Name anzeigt, große Kräfte. Er übt seine Macht in unberechenbarer Weise gegen die eigenen Novizen und andere Totemvorfahren aus, die er bestiehlt, beleidigt und umbringt; bei anderen Gelegenheiten verkehrt er mit seinen »Kollegen« allerdings auch wieder freundlich. Diese sozialen Gepflogenheiten entsprechen durchaus dem Verhalten wandernder Gruppen, die sich nach den Beobachtungen der Ethnologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mitunter feindlich begegneten, mitunter aber auch freundschaftlich austauschten.[177] Andererseits erleben wir Malbanka auch schwächlich und zeternd zwischen Felsen eingeklemmt in einer hilflosen Lage. Zu Beginn der Erzählung faßt

---

[172] Tjilpa = Beutelmarder, wildes katzenähnliches Tier.

[173] Berndt/Berndt, 1970, S. 41.

[174] Die Ortsnamen selber tragen ihrerseits wieder Bedeutung und erzählen neben dem eigentlichen Mythos auf einer zweiten Ebene andere oder ergänzende Geschichten.

[175] Schlatter, 1989, S. 143.

[176] Zinser, 1977, S. 90.

[177] Vgl. Strehlow, 1947, S. 155.

der Totemvorfahr den Entschluß, in seine Heimat zurückzukehren, wodurch der Charakter der Geschichte als Wanderungsbericht festgelegt wird; diese Entscheidung wird nicht weiter begründet, den Ursachen seines Aufenthalts im fernen Italana nicht nachgegangen.

Die Kennzeichnung Malbankas als »Häuptling« in Strehlows Übersetzung ist irreführend, wäre allenfalls als Zeremonial-Häuptling oder -Vorsteher zu verstehen. Damit übt er die typische Rolle der älteren Männer des Stammes aus, deren rituelles Wissen weit fortgeschritten ist. Die meisten jungen Männer seines Gefolges (*iliara*) haben die Initiation der *subincisio*[178] bereits durchlaufen und sind somit heiratsfähig und mündig. »Die Beziehung der älteren Männer zu solchen Männern war – außer zu Zeremonialzeiten – nie durch Befehl und Gehorsam gekennzeichnet, es war vielmehr ein von gegenseitigem Respekt getragenes Zusammenleben, auch wenn es für die jüngeren Männer bestimmte Achtungsregeln und Pflichten gegenüber den älteren gab.«[179] Allerdings gibt es im Mythos keine Trennung von Ritual- und Alltagszeiten, so daß die Vorsteher-Rolle Malbankas stets gewahrt bleibt und dieser in der Tat gewisse Züge eines »Häuptlings« annimmt.

Wie Malbanka seine mythische Reise durch ein Ritual vorbereitet, wird er sie am Ende in der Heimat zeremoniell beschließen. Im Zuge der Geschichte sind seine Novizen erwachsene Männer geworden, er selbst übernimmt im väterlichen Ritual wieder die Rolle eines Novizen. Die Kreisschlüssigkeit der Erzählung spiegelt die Vorstellung eines ewigen Weltlaufs. Zu guter Letzt verwandelt er sich in eine *tjurunga*, eine sakrale Steinplatte, die den unsterblichen, mit den Totemvorfahren verbundenen Körper einer Person darstellt. Die *tjurunga* wie die *tnatantja* (Speerbündel) waren zugleich mythische Werkzeuge der Totemvorfahren und Ritualgegenstände.[180] Die Ahnen fallen nach ihren anstrengenden Wanderungen und Kulturleistungen schließlich in einen zeitlosen Schlaf, behalten aber ihre Macht, die durch bestimmte Zeremonien aktiviert werden kann. Die Orte ihrer Verwandlung sind die wichtigsten Sakralplätze, zugleich Schauplätze großer Ritualfeste. Bei vielen Aborigines in den modernen Städten lebt heute noch die Endzeiterwartung, daß durch eine Wiederkehr der Totemvorfahren die weiße Zivilisation vernichtet und eine Zeitenwende eingeleitet werde. Einzelepisoden des Mythos werden von Liedern wiedergegeben. Mit einem solchen Liedvers schließt die Erzählung.

An die zahlreichen Stationen der Wanderung knüpft der Mythos einzelne Episoden aus Malbankas Leben, wobei zwischen profanen und sakralen Handlungen praktisch nicht zu unterscheiden ist, da der Totemvorfahr in beiden Fällen Urheber ist. An den beiden Plätzen *Toppata* (»abgestürzter Felsblock«) und *Tolbatakalanama* (»in den

---

[178] Es handelt sich dabei um eine äußerst schmerzhafte Penisoperation, die bei den ungefähr sechzehnjährigen Initianden erstmals vorgenommen, später häufig bei unterschiedlichen zeremoniellen Anlässen wieder aufgefrischt wurde. Entgegen anderen Theorien vertritt Schlatter (1989, S. 168f.) überzeugend die Auffassung, daß die Operation als ein Preis für esoterisches Wissen dient, dessen Höhe die Geheimhaltung im Männerkreis des Stammes sichert, da niemand ein derartig teuer erkauftes Gut leichtfertig weitergibt.

[179] Schlatter, 1989, S. 147f.

[180] Vgl. ausführlich Strehlow, 1947 und Schlatter, 1985.

Boden stampfen«) demonstriert der Mythos die gute Zusammenarbeit der Gruppe. Die jungen Männer betreiben die Jagd auf Wallabys (kleine Känguruhs), während der ältere Malbanka dabei vorbereitende und ergänzende Arbeiten übernimmt, in der nächsten Episode aber den rituellen Kampf gegen das böse Wesen bestreitet. In *Tjaiilatnia* (»Weg bereiten«) schafft der Held einen gangbaren Weg und kreiert so Ort und Namen. Seine Handlungen erschaffen zwar nicht alle Orte in diesem Sinne, aber stets machen sie die verschiedenen Plätze erkennbar und benennbar.

> Der Ort bekommt Bedeutung durch den Mythos, der Mythos wird bedeutend durch den real existierenden Ort. Ätiologisch argumentierend würden wir sagen, der Mythos erklärt den Ort. [...] Doch der Ort ist für den Mythenkenner auch Beweis für die Richtigkeit und Wahrheit des Mythos. Wäre der Mythos nämlich nur irgendeine erfundene Geschichte, würde es diesen Ort nicht wirklich geben. [...] Halten wir uns diesen Zusammenhang genau vor Augen, so wird schlagartig noch einmal klar, warum die Religion der Aborigines, ja der ganze Überbau dieser Gesellschaft, so ungeheuer abhängig vom Land, mit dem sie in derartig direktem Zusammenhang stand, war. Denn war man diesem Land des Mythos, den man kannte, entfernt, waren die mythischen Orte für diejenigen, denen man den Mythos weitergab (also die Nachkommen) nicht mehr wirklich und sichtbar existent, so wurde der Mythos für sie zu einer Geschichte der Fiktion, der längst vergangenen Zeit und war nicht mehr wahre Geschichte. Und umgekehrt. [...] Der eigene Mythos und der fremde Ort waren nicht zusammenzubringen und der Zerfall des Mythos, wie auch der Zerfall des Glaubens an eine sakrale Welt, die durch sakrales Land beglaubigt war, war nur noch eine Frage der Zeit [...].[181]

In *Ltalultuma* (»Haare abstreifen«) kommt es zu einem Zusammentreffen mit weiblichen Totemvorfahren, deren mythische Stärke und Ungebundenheit mit der untergeordneten Stellung ihrer Nachfahrinnen scharf kontrastiert. Die *alknarintja*-Frauen pflegten Männer im allgemeinen zu verschmähen. Malbanka allerdings besitzt Macht über sie, so daß die Episode zu einer männlichen Wunschphantasie ausgestaltet werden kann, wie sie für die geheimen mythischen Erzählungen und Lieder der männlichen Aborigines häufig belegt sind.[182] Nach dem erotischen Abenteuer wandert Malbanka weiter, wobei er seine Novizen je nach Bedarf als *tjunrungas* in seiner Tasche transportiert oder ihnen zum Zwecke der Jagd wieder ihre normalen Körper gibt. Sie erhalten nun *tjurunga-Hölzer* (Schwirrhölzer[183]) und *wollabanba* (zauberkräftige Schmuckschnüre), da sie durch die Begegnung mit den *alknarintja* offensichtlich ihren männlichen Status erhöht haben. Im Froschtotemzentrum *Totja* kommt es zur freundlichen Begegnung mit einem, später in *Arumbula* mit mehreren Frosch-Totemvorfahren. Alltägliche Arbeiten und weitere Initiationen,

---

[181] Schlatter, 1989, S. 154f.

[182] Vgl. Róheim, 1974, S. 122ff., bes. S. 156–162 und Schlatter, 1988.

[183] Schwirrhölzer ähneln hölzernen *tjurunga*, besitzen aber am Ende ein Loch, wodurch eine Schnur gezogen wird, an der man sie durch die Luft schwingt, so daß je nach Drehgeschwindigkeit unterschiedliche Töne erzeugt werden. Nichtinitiierte dürfen den Ritualgegenstand nicht sehen, aber sie kannten sein Geräusch; Frauen und Kindern galt es als Stimme eines Geistes und zeigte ihnen die sakrale Anwesenheit der Totemvorfahren an, die sie zu fliehen hatten. Vgl. Schlatter, 1985, S. 121ff.

welche die gegenseitige Fürsorge der alten und jungen Männer zeigen, bestimmen den weiteren Verlauf der Reise.

In *Ntakara* (»Fels in der Ebene«) kehrt Malbanka, der gerade allein unterwegs ist, schnell um, als er einen *kunkutukuta-Mann* erblickt; er hat keinen Anlaß, den Vorfahren eines kleinen Nachtvogels zu fürchten, doch dessen Erscheinen zeigt dem uhrenlosen Wildbeuter die Nähe der Nacht an. Darauf kommt es zu einer interessanten Auseinandersetzung mit den Novizen, als der Vorsteher ihnen offensichtlich grundlos das wärmende Feuer versteckt. Der Mythos denunziert Malbanka als einen schlechten und mürrischen Mann. Ungewöhnlich für unser Denken ist allerdings die Erzählweise, die keine Kausalkonstruktion verwendet, sondern den Zusammenhang konklusiv ausdrückt, so daß der zunächst mitgeteilten Wirkung (Feuer verstecken) die Ursache (schlechter Charakter) nachgestellt wird. Was den Inhalt der Passage angeht, so wird gesagt, daß Malbanka die Macht besitzt, das Feuer zu verstecken, d.h. böse zu sein. Allerdings wird auch klargestellt, daß er sich dabei nicht im Recht befindet: er wird gescholten. »Der Mythos zeigt richtiges und falsches Verhalten und er gibt – in unserer Sprache ausgedrückt – die möglichen Rechtsmittel an. Malbanka darf das Feuer nicht stehlen, und die jungen Männer haben, tut er dies dennoch, das Recht, ihn dafür zu schelten [...].«[184] Später scheint Malbanka eine gewisse Einsicht zu zeigen, denn er versteht das Geschrei der grünen Papageien als Tadel. Davor hatte er an einigen »jungen Burschen« die *araltakama* (= *subincisio*, s. oben) vollzogen, die bedeutendste Initiation der Aborigines, wie der Mythos allerdings nur beiläufig berichtet. Die Station *Kulanera* (»Felsenwasserloch«) zeigt Malbanka in einer mißlichen Lage, hilflos eingeklemmt und auf den Beistand der jungen Leute angewiesen.

Anschließend gibt der Mythos wieder ein schlechtes Beispiel zum Besten. Malbanka mißachtet die Regeln der Gastfreundschaft und begeht aus purer Willkür ein Verbrechen. Der Normverstoß ist ihm selber bewußt, da er seine Untat vor den Novizen zunächst zu verheimlichen sucht.[185] In *Aralta* (»Harnröhre«) wird erneut eine *subincisio* vorgenommen. *Inkerara* (»in der Mitte dünner Fels«, Symbol für eine Frau) ist der naturgegebene Grabstein für eine von Malbankas Frauen. Am Felsenufer eines Flusses (*Arekua*) vernimmt der tjilpa-Mann endlich das bekannte Geräusch des väterlichen Schwirrholzes: die Heimat (*Innapapa*, »Schwirrholz«) ist nahe und wird am nächsten Morgen erreicht.

Sicherlich ist es nicht möglich, von einer einzigen Erzählung allgemeine Aussagen über »den Mythos« schlechthin abzuleiten, den es in einer »reinen Form« gar nicht geben kann, da Mythen immer kulturell gebunden und insofern außerordentlich verschiedenartig sind. Immerhin lassen sich hier einige Beobachtungen festhalten, die später bei der Betrachtung anderer Texte vergleichend herangezogen werden sollen. Unsere Erzählung spielt in der mythischen Zeit der mächtigen Totemvorfah-

---

[184] Schlatter, 1989, S. 166. Ohne Zweifel besitzt dieses mythische Erzählen eine »evaluative Funktion«; vgl. zu diesem Aspekt der narrativen Diskursstruktur Kloepfer, 1977.

[185] Angesichts einer unentwickelten Diskursstruktur greift das mythische Erzählen hier auf diese Darstellungsmöglichkeit zurück, um eine bestimmte Norm zu vertreten.

ren, die zur Gegenwart in einem bestimmten Verhältnis steht. Die Taten und Ereignisse jener Zeit setzten in einer zuvor konturlosen Welt Beispiele, Muster und Anfänge, schufen für alle möglichen Aspekte gegenwärtigen Lebens relevante Orientierungen. Totalität und Relevanz zeichnen zumindest diese mythische Erzählung aus.

Sie hat einen mächtigen und schöpferischen, aber auch moralisch ambivalenten Helden. Sie schildert seinen Charakter und berichtet von seinen Taten. In ihren einzelnen Episoden gibt sie dabei viele Beispiele richtigen und falschen Handelns. Diese exemplarischen Episoden bedürfen keiner Begründung. Sie stellen vergleichsweise selbständige Einheiten dar, werden von Liedern isoliert überliefert und können auch in dieser Form rituell vergegenwärtigt werden. Der gesamte Mythenzyklus gelangte überhaupt nur bei großen Ritualfesten in besonders wichtigen Totemzentren zur Aufführung.

Der Mythos besitzt die Qualität eines historischen, religiösen und rechtlichen Dokuments über das Leben des Totemvorfahren, das allerdings in allen seinen Zügen ein Wiedererkennen der gegenwärtigen Welt zuläßt. In dieser Möglichkeit liegt für die natürlichen Rezipienten des Mythos ein beträchtlicher Reiz.[186] Er liefert genaue Beschreibungen der Geographie und ihres natürlichen Inventars, aber auch des sozialen Lebens, und zwar sowohl seiner rituellen Institutionen wie seiner profanen Verrichtungen und Techniken. Im Mythos selbst sind beide Dimensionen kaum unterscheidbar.

Lévi-Strauss verallgemeinert im Zuge seiner umfangreichen Untersuchungen über das »wilde Denken« diese Beobachtung: Die primitiven Klassifikationssysteme schaffen dort, wo das moderne Bewußtsein mit getrennten Symbolwelten arbeitet, eine wechselseitige Transparenz der verschiedenen Wirklichkeitsausschnitte. Brüche zwischen topographischen, botanischen, soziologischen und kosmologischen Modellen werden vermieden, indem »die den unterschiedlichen Sphären zugeordneten *distinktiven Kontrastpaare durch Äquivalenzbeziehungen wechselseitig substituiert werden können.*«[187] Profanes Geschehen kann damit jederzeit in sakrales konvertiert werden; auch religiöses Handeln ist in erster Linie zweckrational. Alle wichtigen Dimensionen ihrer Welt sind in den Mythen der Jäger und Sammler bzw. der einfachen Gartenbaugesellschaften aufgehoben.

Was oben am Beispiel der Ortsnamen für natürliche Phänomene gezeigt wurde, gilt auch für soziale: australische Mythen schaffen den existierenden Phänomenen Bedeutung und werden dank der Realität jener Objekte im Gegenzug selber bedeutungsvoll. Innerhalb einer Gesellschaft, die keine Zentralautorität kennt, wird die

---

[186] Vgl. Strehlow, 1971, S. 160: »The myths often describe at considerable length the simple everyday occupations of the natives themselves and the habits of their totem animals. To us (such) passages ... seem unimportant and over-lengthy; the native listener takes pleasure in the fact, that his own supernatural ancestors carried out their daily tasks in exactly the same routine fashion that has become accepted in his own life.« (Zitat nach Schlatter, 1989, S. 180).

[187] Döbert, 1973, S. 87.

Stabilität des sozialen Gefüges und seiner Institutionen durch eine Sakralität abgesichert, welche Mythen und Riten in einem komplementären Wechselspiel verbürgen. Die große Komplexität der in solchen Mythen explizierten Themen und ihrer manifesten Funktionen wird von Döbert auf zwei Grundprobleme reduziert: »das *Problem der Definition einer kollektiven Identität*[188] und das *des Überlebens unter den restriktiven Bedingungen einer kaum beherrschten Natur*. Das *Problem der Rechtfertigung der sozialen Institutionen* ist, wie sich aus der Art ihrer Thematisierung ergibt, offensichtlich in dieser evolutionären Phase noch von *sehr peripherer Bedeutung*.«[189]

Das Verhältnis von Ritus und Mythos zueinander scheint trotz gelegentlicher Beiträge, die neue Verwirrung stiften,[190] hinreichend geklärt, die Spekulationen über die Priorität des einen vor dem anderen als müßige Gedankenspiele entlarvt. In beiden Fällen handelt es sich um symbolische Ausdrucksformen für metaphysische Entitäten, wie Clyde Kluckhohn schon 1942 feststellte: »Both myth and ritual are symbolical procedures and are most closely tied together by this, as well as by other, facts. The myth is a system of word symbols, whereas ritual is a system of object and act symbols. Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode.«[191] Edmund Ronald Leach hat den gleichen Zusammenhang neuerdings noch einmal expliziert und ihn als metaphorische Relation beschrieben.[192]

Während die Mythen der heutigen Aborigines, sofern diese nicht in den Großstädten des Kontinents leben und jeden Kontakt zu ihrer angestammten Religion verloren haben,[193] kaum im Wortlaut von den alten Texten abweichen, welche die Ethnologen zu Beginn unseres Jahrhunderts aufgenommen haben, unterscheiden sich die heuti-

---

[188] Ibid. S. 94: »Um diese Funktion erfüllen zu können, muß die Religion den Stamm in der Vertikalen (gegenüber der subhumanen Welt) und in der Horizontalen (gegenüber anderen Stämmen) abgrenzen. Die Lösung des ersten Problems [...] besteht darin, daß Religiosität als *gattungsspezifisches Merkmal* nur der Menschen begriffen wird. In der biographischen Sequenz von Statuszuweisungen manifestiert sich diese Annahme darin, daß die Jugendlichen erst nach Vollzug der Initiationsriten [...] als vollwertige Menschen gelten. Das Problem der Abgrenzung von anderen Stämmen wird durch die Konstruktion von per se partikularistischen genealogischen Reihen gelöst. Die mythischen Urzeitheroen haben als erste die Stammesriten vollzogen und nur weil der Stamm in dieser einzigartigen [...] Beziehung zu den halbgöttlichen Ahnen steht, *gelten* die Mythen auch noch in der Gegenwart.«

[189] Ibid. S. 90. Wo von sozialen Institutionen gehandelt wird, geht es häufig nicht um deren Entstehung, ihre Existenz wird vielmehr als gegeben unterstellt. Auch soziale Regelsysteme bilden (selbst dort, wo sie verletzt werden) eher den selbstverständlichen Hintergrund des Geschehens, denn dessen Triebfeder oder Ziel; ebenso wird die Bildung sozialer Gruppierungen in einer Weise beschrieben, daß die Unterschiede von Naturgesetzlichkeit und regelgeleitetem Sozialhandeln weitgehend verwischt werden; vgl. ibid. S. 91.

[190] Vgl. Kirk, 1980. Vgl. dazu auch Schlatter, 1989, S. 196–198.

[191] Kluckhohn, 1965, S. 149.

[192] Leach, 1978, S. 50.

[193] Freilich sind auch die Lebensgewohnheiten und Wertvorstellungen der wenigen heutigen Aborigines im Outback nicht mehr mit denen ihrer Vorfahren vergleichbar.

gen Rituale beträchtlich von früheren, wie sie uns in Filmaufnahmen der dreißiger Jahre vorliegen.[194] Gerhard Schlatter hat diese Dokumente ausgewertet und eindrucksvoll kontrastiert. Während den älteren Ritualen jeder feierliche Ernst abging, ihre Teilnehmer nicht ausschließlich auf sakrale Handlungen konzentriert waren und alle Zeremonien fröhlich improvisierend abgehalten wurden, zeichnen sich die modernen Riten durch einen aufgeklärten Ernst, komplizierte Vorgänge und »Verbissenheit« der Darsteller auf: »es sind die festgelegten Regeln genau zu befolgen, immer wieder gibt es Probleme, die den Fortgang behindern, Diskussionen über die richtige Art der Durchführung werden endlos geführt, es gibt wichtige Leute, die Bescheid wissen und denen man ihre Wichtigkeit ansieht. Insgesamt ist das Ritual eine groß angelegte Demonstration menschlicher Bedeutsamkeit, die Totemvorfahren werden nur noch zitiert als Belege für die jeweilige Meinung, ihre Rolle wird zwar immer wieder betont, doch stehen nicht sie im Vordergrund sondern die Zeremonie, die schwierige und anstrengende selbst – und vor allem, es fehlt das Lachen.«[195]

Die Aborigines haben im Zeitraum einer oder doch wenigstens ganz weniger Generationen ihren *unbedingten* Glauben verloren, zwischen ihrem Denken und Leben ist unversehens eine Kluft aufgerissen. Gegenüber einer älteren Religionsform, die nach einer Mythosumschreibung Karl Kerényis zugleich eine Lebens- und Handlungsform darstellt[196], stehen moderne Religionen in einem Begründungszusammenhang, sind auf Dogma und Lehre angewiesen. Schlatter führt zur Illustration dieser Entwicklung das schöne Beispiel sakraler Felsmalereien in Nordaustralien an. Die Maler erneuern die Bilder heute wie früher in der Überzeugung, dabei dem Beispiel ihrer Totemvorfahren zu folgen. Doch während sie vormals auf Fragen nach den Urhebern der Bilder und dem Zweck ihres Tuns mit Verwunderung reagierten, fügen sie heute beim Zeigen jener Bilder Erklärungen hinzu. »Dieses (ungefragte) Erklären, dieses Begründen setzt eine Reflexion des Problems voraus, der Glaube wurde durch die nun geübte Erläuterung auch zur Lehre.«[197]

b) Die Geburt des Gottkönigs: drei altägyptische Erzählungen

Wofür man den Aborigines nur wenige Jahrzehnte Zeit ließ, nämlich ihren *unbedingten* Glauben gegen eine vergleichsweise moderne Religionsform einzutauschen, durften sich die Angehörigen der alten ägyptischen Hochkultur Jahrtausende gönnen. Obwohl die frühesten Dokumente dieser Kultur mehr als fünftausend Jahre älter sind als die Geschichte Malbankas, repräsentieren sie strukturell einen jüngeren Typus von Religion, der bereits von theologischer Reflexion »infiziert« ist und auch nicht mehr totalitär alle Aspekte der Gesellschaft integriert. Die altägyptische Sprache hat

---

[194] Vgl. Schlatter, 1988.

[195] Schlatter, 1989, S. 194. Diese Beobachtung könnte ein wichtiger Hinweis für eine Klärung des Verhältnisses von Religion und Ernst bzw. Unernst (»Humor«) sein.

[196] Kerényi, 1967, S. 219.

[197] Schlatter, 1989, S. 98f.

keine Vokabel für »Mythos«, gleichwohl entwickelte die Orientalistik für entsprechende Texte dieser Kultur einen wissenschaftlichen Mythosbegriff. Sie versteht darunter Göttergeschichten von narrativer Qualität (Handlungs- und Ereignischarakter[198]), deren Protagonisten (zumindest zum Teil) Numina sind, die bereits als personenhafte Gottheiten gestaltet wurden und demzufolge als individuelle und mit Namen und Schicksal begabte Wesen in Erscheinung treten.[199]

> Der Lebensraum der Götter ist jenseitig, sei es der Himmel, die Erde [...], die Unterwelt, ihr Erscheinungsort das Tempelinnere. Mit den Menschen und ihrer Welt verbinden sie sich durch ihr Einwirken. [...] Zum Moralischen hat er [der Mythos] in Ansätzen Bezug und läßt die Möglichkeit einer Theologie zu. Zur Realwelt steht er in zeitlicher Distanz. [...] Er erfüllt sich darin, daß er die Klarheit eines uranfänglichen Musters über die Verworrenheit des Wirklichen legt. Er wird ebenso von echter, ursprünglicher Poesie, von Traum und Phantasie wie von Erfahrung realer Ereignisse genährt, die er typisierend ordnet und bündelt. Er baut sich auf aus einzelnen Motiven, die sich wie Schollen wechselnd zu Mythologumena vereinen und je nach Kombination verschiedene theologische Aussagen machen können. Einzelm[ythen] verbinden sich gelegentlich zu einem geschlossenen M.kranz (Osirism.) Bei dieser Stufung geht mit der dichterischen Gestaltung ein Reflexionsprozeß Hand in Hand.[200]

Nach Assmanns Argumentation, der die jüngere ägyptologische Forschung folgt, habe man zwischen einem »mythischen dictum« und einem dahinter vorborgenen Mythos zu unterscheiden, der sich (in Zaubertexten oder im Loskalender) »handlungsbezogen«, aber auch »wissensbezogen« (in Kosmogonien und Ätiologien) oder gänzlich situationsneutral in literarischen Erzählungen niederschlagen kann.[201] In Anlehnung an Assmann definiert Emma Brunner-Traut den Mythos im *Lexikon der Ägyptologie* als »gattungsindifferente narrative Manifestation einer Göttergeschichte.«[202] Diese Formulierung will mir nicht recht gefallen, da jede »Manifestation« eines wie immer »verborgenen« Mythos meiner Ansicht nach auch eine Konkretisierung der Textsorte vornimmt.

Über die Entstehungszeit der ägyptischen Mythen gibt es eine wissenschaftliche Kontroverse; während die ältere Forschung[203] die Mythenbildung bis in die Thinitenzeit zurückdatiert und von alten Ritualen ableitet, will Assmann keine Mythen vor dem Mittleren Reich erkennen können.[204] Den gegensätzlichen Auffassungen liegen unterschiedliche Mythenbegriffe zugrunde. Was Schott als Mythenbildung klassifiziert, betrachtet Assmann lediglich als Latenzstufe der Mythenbildung, genauer: als allmähliche Herausbildung der Götterwelt als einer symbolischen Ordnung. Die genealogischen und hierarchischen Verhältnisse der Götter, die sich in jener Phase

---

198 Eine etwas verkürzte Sicht des Narrativen!

199 Ägyptischer Prototyp des mythischen Gottes ist Osiris. Zur ägyptischen Mythologie allgemein vgl. Beltz, 1987, zum Osiriskreis als Königsmythe Otto, 1969, S. 98–108.

200 Emma Brunner-Traut, Stichwort *Mythos* im *Lexikon der Ägyptologie IV*, Sp. 277–286. Zitat Sp. 278.

201 Vgl. Assmann, 1977.

202 Band IV, Sp. 278.

203 Vgl. Schott, 1945, Kap. 5 und Otto, 1958.

204 Assmann, 1977.

herausbilden, gelten freilich auch ihm als notwendige Vorbedingung für handelnde Beziehungen, welche die eigentliche Substanz der (narrativen) Mythen darstellen. Müller-Traut übernimmt Assmanns Terminologie, kommt aber aufgrund einer Reihe empirischer Belege doch wieder zu einer Rückverlegung der ältesten ägyptischen Mythen »mindestens« in die Pyramidenzeit.[205]

Unter den aus der ägyptischen Kultur auf uns gekommenen Textsorten sind längere narrative Formen allenfalls Randerscheinungen der religiösen Überlieferung.[206] Dessen ungeachtet setzen zahllose Inschriften und Reliefs mythische Kenntnisse des Publikums voraus. Am Beispiel des bekannten Osiris-Mythos, der mit hoher Wahrscheinlichkeit schon früh den Status einer kohärenten Erzählung erlangte, dennoch erst von Diodor und Plutarch, also kulturfremden Autoren, umfassend aufgezeichnet wurde, erläutert Jan Assmann die allgemein akzeptierte These von der mündlichen Überlieferung des Mythos in Altägypten.[207] Ägyptische Quellen unterscheiden bereits explizit zwischen dem, was »in den Schriften steht« und anderem, was man »von Mund zu Mund erzählt«, d.h. sie differenzieren zwischen schriftlicher »Theologie« und mündlicher »Mythologie«: »In einer seiner inneren Form, der Erzählung, entsprechenden Weise ist der Mythos nur in der mündlichen Überlieferung lebendig. Die schriftlichen Aufzeichnungen, die Inschriften und Reliefs der Tempel und Gräber, setzen ihn voraus[,] aber erzählen ihn nicht; sie stehen in je spezifischen Funktionszusammenhängen, in denen der Mythos nur in nichtnarrativer oder jedenfalls stark verkürzter Form zu Wort kommt.«[208]

Die Textbeispiele dieses Abschnitts behandeln einen Stoff, der kaum weniger wichtig ist als der Osirismythos, diesem gegenüber aber den Vorzug besitzt, schon in Ägypten konkret ausgeformt als kohärente Erzählung vorzuliegen. Es geht um literarische und bildliche Darstellungen von der Zeugung und Geburt des Pharao. Jan Assmann überschreibt die erste hier zu besprechende Variante »Die Zeugung des Sohnes«,[209] in einer spätzeitlichen Fassung als Festritual heißt sie »Geburt des Gottes«, Hellmut Brunner spricht sie wie Emma Brunner-Traut als »Die (wunderbare) Geburt des Gottkönigs« an.[210] Im *Lexikon der Ägyptologie* wird der Stoff von Hellmut Brunner unter dem Stichwort *Geburtslegende* abgehandelt, wobei sich der Verfasser allerdings von der Gattungsbezeichnung *Legende* distanziert, die er für die Lebensgeschichten der Bekenner von Offenbarungsreligionen reservieren möchte; die *Geburtslegende* sei als *Mythos* zu betrachten.

Zunächst liefen sprachliche und bildliche Überlieferungstraditionen getrennt nebeneinander her, wurden aber später[211] so vereinigt, daß Elemente der sprachlichen Fassung den Bildern als »Beischriften« beigegeben wurden, wobei sich in Details

---

[205] Brunner-Traut, *Lexikon der Ägyptologie IV*, Sp. 281.
[206] Vgl. Barta, 1975, S. 126–131.
[207] Assmann, 1977, insbesondere S. 38.
[208] Assmann, 1982, S. 14.
[209] Ibid. S. 15.
[210] Brunner, 1964; Brunner-Traut, 1989.
[211] Zuerst unter Hatschepsut.

Widersprüche ergaben.[212] Die Bildgeschichte erklärt narrativ[213] das staatspolitisch-theologische Dogma von der göttlich-menschlichen Doppelnatur des Pharao. Der Wind- und Geistgott Amun sowie die von ihm erwählte menschliche Königin sind Pharaos Elternpaar.[214] Aus dem zunächst nur berichtenden Mythos wird später ein in den Geburtshäusern (*Mammisi*) zelebrierter Ritus abgeleitet. Aus der Gestaltung des Textes geht hervor, daß wichtige Passagen offenbar in Legitimationsritualen neuer Könige eine Rolle spielten. Die ägyptische Königsherrschaft bedurfte als Institution keiner besonderen Legitimation. Sie wurde zu keiner Zeit bezweifelt, galt sie doch als eine vom Sonnengott zum Wohle der Menschheit erschaffene soziale Einrichtung. Einer Legitimation bedürftig war allerdings der einzelne Herrscher, der sich für seine Rolle als oberster und einziger Ritualist durch die Prinzipien des Erbes (Blutsverwandtschaft), der Effizienz (Erfolg, Leistungsvermögen) und die Mythe qualifizieren konnte.

Im Zuge des letztgenannten »Weges« wurden dem König bestimmte Götterrollen zugewiesen: durch das Geburtsritual wurde seine göttliche Sohnesschaft »erwiesen«, im Krönungsritual erfolgte seine Proklamation als Horus. Die Legitimation durch das Erbe galt als entbehrlich, unverzichtbar waren hingegen Wirksamkeit und Mythe – »in besonders starkem Maße natürlich dann, wenn sie, wie etwa bei Usurpatoren oder Fremdherrschern, die blutsmäßige L. ersetzen müssen.«[215] Regierende Königinnen standen unter keinem besonderen Rechtfertigungsdruck, da sie einfach die Männerrolle des Königs durch Übernahme entsprechender Attribute verkörperten.

Paralleltexte zu unserer Bildgeschichte aus anderen Tempeln (neben erzählenden Darstellungen auch hymnische Gestaltungen aus der Zeit des 14. – 11. Jahrhunderts) erlauben den Schluß, »daß das mythische Formular für Zeugung und Geburt eines jeden Pharao dieser Zeit galt.«[216] Das zugrundeliegende Mythologem ist als »Geburt des (göttlichen) Kindes« interkulturell bekannt und nimmt nicht zuletzt als Weihnachtsgeschehen in der christlichen Religion eine zentrale Position ein. Assmann gruppiert die Bild-Text-Einheiten um die vier hervorgehobenen Szenen der Zeugung, Geburt, Säugung und Beschneidung des Kindes; zusammen mit dem Vorspiel und dem aus einer Variante des Textes rekonstruierten Schluß ergibt sich folgender Aufbau der Geschichte:

---

[212] Vgl. *Lexikon der Ägyptologie II*, Sp. 475f.: Überliefert ist der Mythos als schriftlicher Text im Papyrus Westcar für die ersten Könige der 5. Dynastie, in Bild und Text für Hatschepsut (Deir el-Bahari III), Amenophis III. (Luxor), Ramses II. im Ramesseum, für einen König der 20./22. Dynastie im Mut-Tempel in Karnak; schließlich kennen wir abgewandelte Varianten aus der 30. Dynastie sowie der griechisch-römischen Zeit.

[213] Auch die römische Rhetorik betrachtet die Narration als einen Teil der Argumentation, »dem christlichen Mittelalter war sie wichtig als Brücke, die von den ›praecepta‹ zur ›imitatio‹ führte.« (Vgl. Kloepfer, 1977, S. 70.)

[214] Die Varianten der Spätzeit vergöttlichen auch die Mutter des Kindes.

[215] Vgl. Winfried Bartas Artikel *Legitimation* im *Lexikon der Ägyptologie III*, Sp. 960–964.

[216] Brunner-Traut, 1989, S. 303. Vgl. zur Interpretation außerdem Brunner-Traut, 1960 a und b, 1988; Daumas, 1958.

Die Geburt des Gottkönigs

Ein Mythenzyklus aus dem Luxor-Tempel
(Raum XIII, Westwand)
Ergänzt um zwei Szenen aus Deir-el-Bahari III.

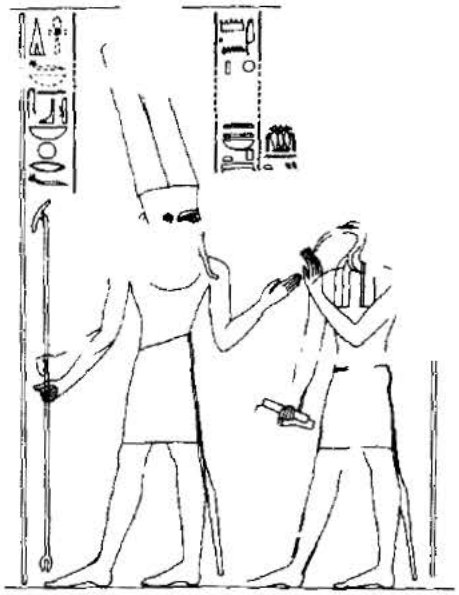


1

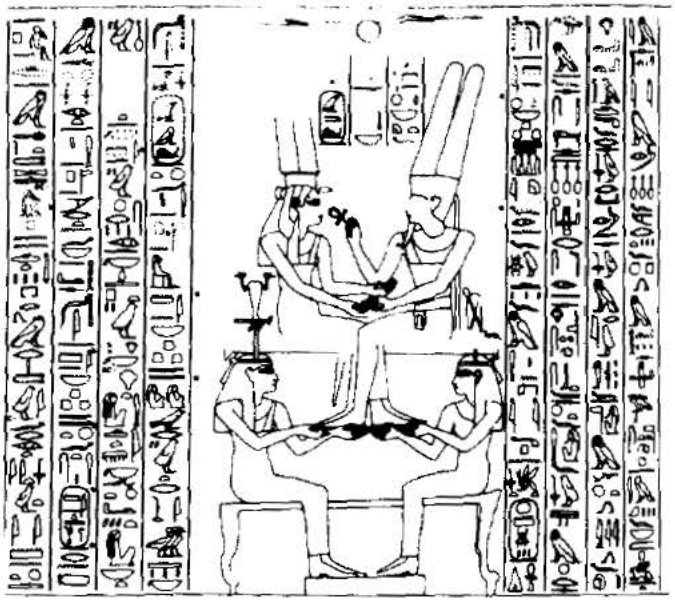


2

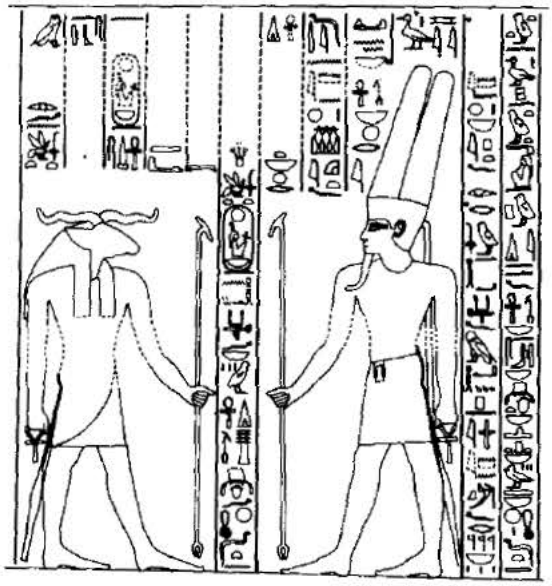
Quelle: J. Assmann/Burkert/Stolz: Funktion und Leistung des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1982, nach S. 16.



3



4



5



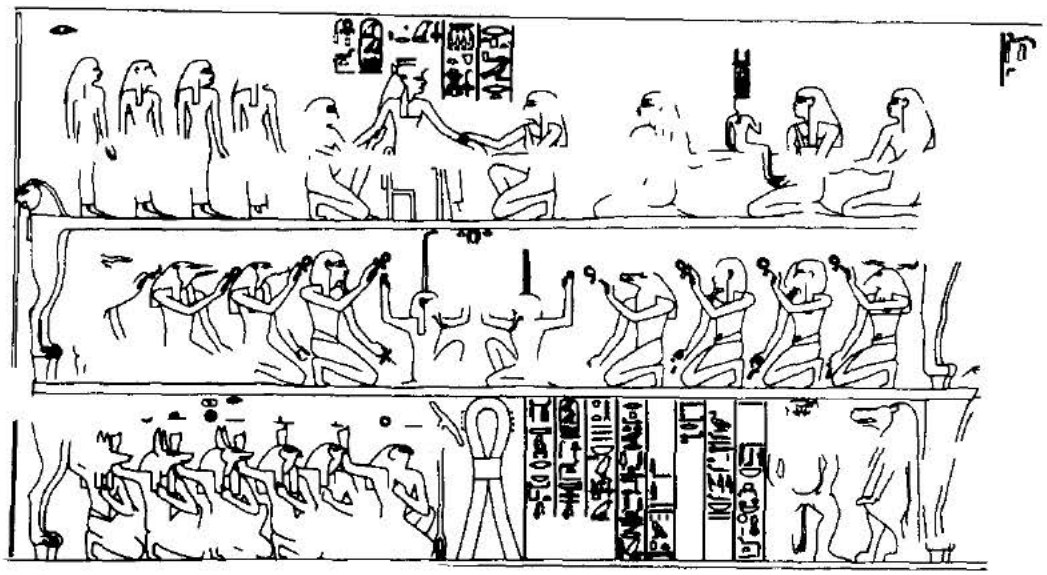
6



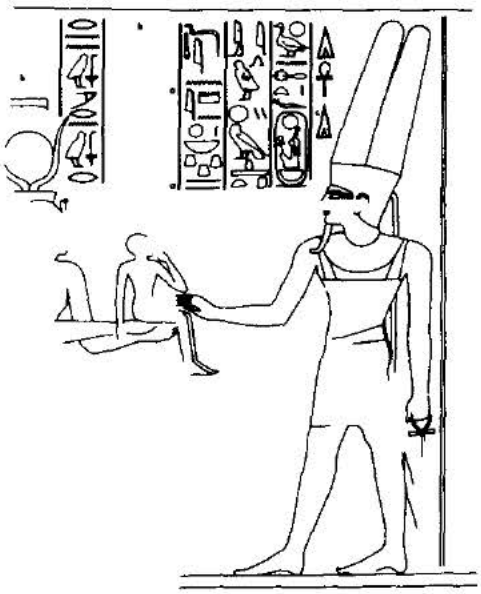
7



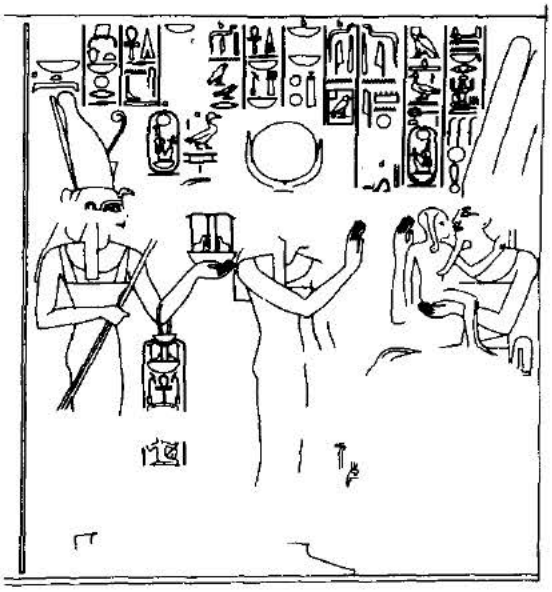
8



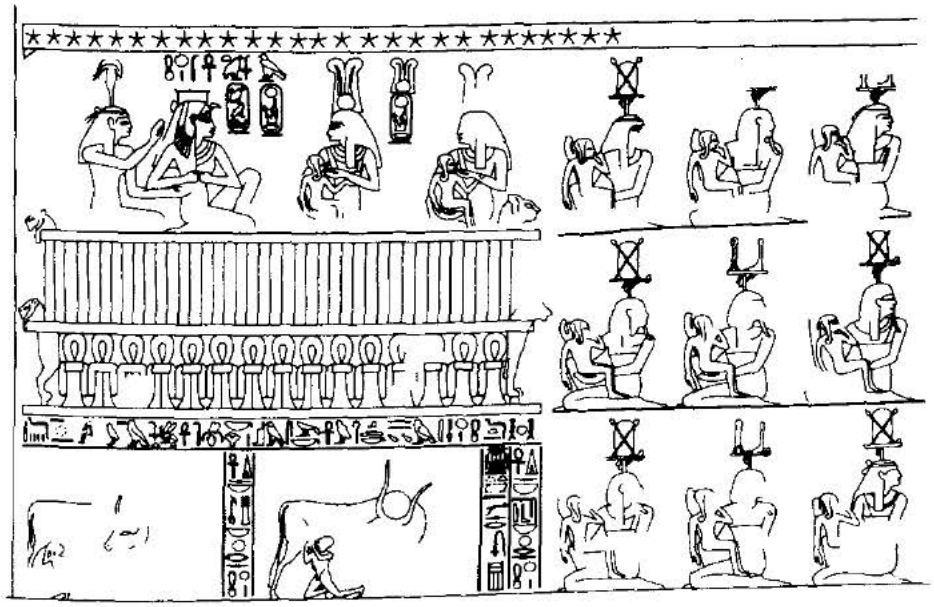
9



10



11



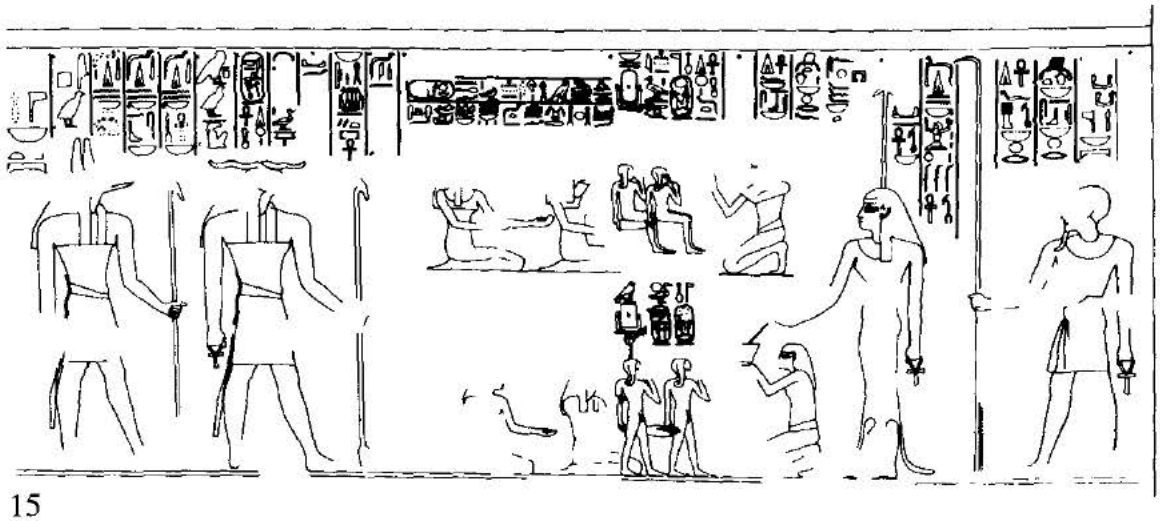
12



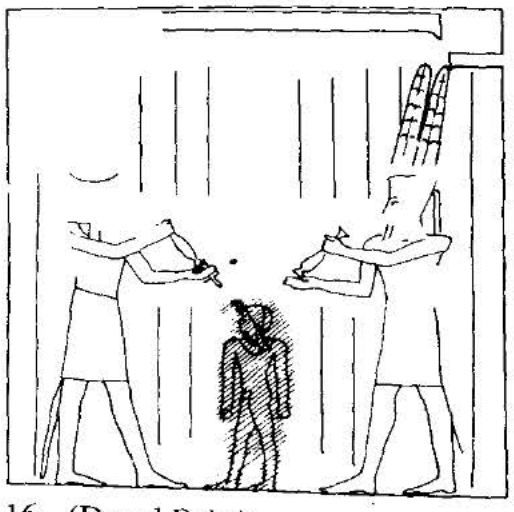
13



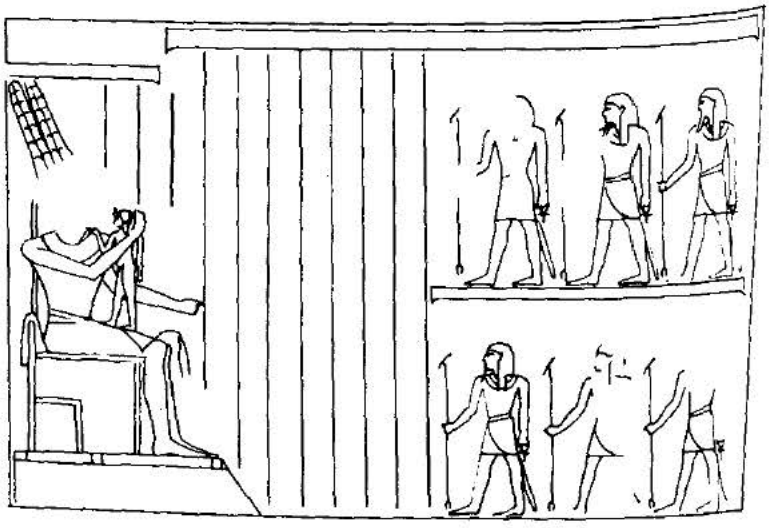
14



15



16 (Der el Bahri)



17 (Der el Bahri)

I. Vorspiel:

1. Amun verkündet der Göttergesellschaft seinen Plan, einen neuen König zu zeugen, über den er vier Verheißungen ausspricht: er wird dank Amuns Schutz die Weltherrschaft erhalten, den Göttern Tempel bauen und die Opfer vermehren, Fülle wird unter ihm herrschen, seine Anhänger sollen leben, seine Feinde sterben.
2. Amun erfährt von seinem schriftkundigen Wesir Thoth, daß die sterbliche Frau, die sein Wohlgefallen gefunden hat, die Königin ist.
3. Thoth führt Amun zur Königin.

II. Zeugung:

4. Amun nähert sich der Königin in Gestalt ihres Gatten, des regierenden Königs. Er gibt sich aber dann zu erkennen und vollzieht die heilige Hochzeit. Aus den Wechselreden formt Amun den Namen des künftigen Kindes. (Vom regierenden König wird ausgesagt, daß er noch nicht erwachsen sei; dies impliziert einerseits die Jungfräulichkeit der erwählten Königin, andererseits »beweist« es die göttliche Vaterschaft.)
Formung im Mutterleib:
5. Amun beauftragt den Menschenbildner Chnum, das Kind und seinen Ka nach dem Ebenbilde des göttlichen Vaters zu formen.
6. Chnum führt den Auftrag im Beisein der Geburtsgöttin Heket aus.

III. Geburt:

7. Thoth verkündigt der Königin ihre Mutterschaft in langer, dunkler Rede.
8. Die schwangere Königin wird von Heket und Chnum zum Geburtsbett geführt.
9. Geburt.

IV. Säugung:

Väterliche Anerkennung.
10. Amun begrüßt das von Hathor gehaltene Kind.
11. Amun nimmt das Kind auf den Schoß und erkennt es als seine Leibesfrucht an.
12. Säugung: Königin mit Kind, göttlichen Ammen, Himmelskühen, Personifikationen der Fülle.

V. Beschneidung:

Präsentation und Segen.
13. Nilgott und Milchgott präsentieren Kind + Ka einer Göttertrias (Deir-el-Bahari). In Luxor Nilgott und »Zauber«, fehlende Trias. Der Sinn der Szene ist wohl in einer rituellen Reinigung des Kindes zu suchen.
14. Horus präsentiert Amun Kind + Ka. Amun begrüßt das Kind mit feierlichen Formeln der Anerkennung.
15. Beschneidung. Segenswünsche der beteiligten Gottheiten.

VI. Schluß:

16. Reinigung. Amun und ein Sonnengott übergießen das Kind mit Lebenswasser.
17. Präsentation. Amun stellt den Göttern des Landes den neuen König vor.

Bei dieser ägyptischen Bildergeschichte aus dem Neuen Reich[217], die auf noch wesentlich ältere Quellen rückführbar ist, stoßen wir auf einige Phänomene, an die

[217] 18. Dynastie, Regierungszeit der Tochter Thuthmosis' I. Hatschepsut, die nach dem Ableben ihres Gemahls anstelle des minderjährigen Thuthmosis' III. von 1490–1470 v. Chr. regierte. Vgl. Ratié, 1979.

sich fundamentale Fragestellungen knüpfen. So lenkt ein stilistischer Bruch des Textes die Aufmerksamkeit auf einen inhaltlichen Gegensatz: Während der größte Teil der schriftlichen Vorgangsdarstellung aus reinen Dialogwiedergaben besteht, sind in die Wechselreden der Szenen 2–4 kurze Erzählsätze eingefügt. Daß die Darbietung von der Dialogform dominiert wird, ist nur vordergründig mit der üblichen Verwendung altägyptischer Mythen in rituellen Handlungen zu erklären. Zwar findet sich der Zyklus in einigen Kapellen großer Tempel der Spätzeit wieder, sogenannten »Geburtshäusern« oder »Mammisi«, wo anläßlich großer Götterfeste entsprechende Rituale aufgeführt wurden, doch handelt es sich dabei um Re-Ritualisierungen der Spätzeit. Von den eigentlichen Ritualbüchern oder dramatisierten Textbüchern, in denen die Handlung von Reden fortgetrieben wird und die Angaben über Sprecher, Orte und Requisiten nur als Stichworte beigegeben sind, unterscheidet sich der Bilderzyklus wesentlich, insofern hier die zahlreichen Reden nicht sinnvoll unter Auslassung der erzählenden Textelemente aneinanderzufügen sind.[218]

Immerhin bemerkt Hellmut Brunner zu dem erwähnten Stilgegensatz, daß die Erzählung zunächst mit vollen Klängen einsetze, nach der 4. Szene aber im Sande verlaufe.[219] Der Kontrast der Präsentations- und Stilform korrespondiert aber nun mit inhaltlichen Gesichtspunkten. Die Anfangsszenen berichten von einem »unerhörten« Geschehen, von Ereignishaftem, Grenzüberschreitendem. Der Gottkönig verliebt sich in eine sterbliche Frau, holt Informationen über sie ein, nähert sich ihr, die Grenzen zwischen Götter- und Menschenwelt an der Hand des Grenzgängers Thoth überschreitend, in der Maske ihres Gemahls und gibt sich ihr, die sich von seinem Machterweis überwältigt zeigt, zu erkennen.[220]

Hier verkörpere sich nach Assmann »narrative Qualität«. Die Orientierung an fundamentalen Erfordernissen dessen, was Assmann »Narration« nennt, d.h. an Anschaulichkeit, Informativität, Kohärenz, Spannung usw., zeigt sich auffällig an in Kauf genommenen Widersprüchen gegen eine Reihe theologischer Dogmen. Der allwissende und unsichtbare Gott Amun sendet etwa seinen Wesir aus, um Erkundigungen über die Geliebte einzuholen, er tarnt sich umständlich, um die Palastwachen zu täuschen. Im weiteren Textverlauf bleiben dagegen überraschende Ereignisse aus. Nun vollzieht sich das Geschehen in vorgeschriebener Weise, wie es in den rituellen Tempelhandlungen, vermutlich unter Ausschluß eines Publikums, stets wiederholt wurde.

Mit der für die konkrete Gestaltung der Textoberfläche bedeutsamen Spannung zwischen »Narration« und »Dogma« scheint mir ein fundamentales Strukturgesetz einer gewissen Gruppe von Texten, zu der ich auch die Legende rechne, erahnt, aber weder präzise bezeichnet noch begründet. Das innere Gesetz der »Narration« im Verständnis Assmanns ist die Überraschung oder Informativität, das des »Dogmas« die Regel oder, abstrakter formuliert, die Entropie. Beide Qualitäten befriedigen

---

[218] Vgl. Brunner, 1964, S. 201.
[219] Brunner, 1964, S. 168.
[220] Vgl. Assmann, 1982, S. 26f.

elementare, dialektisch aufeinander bezogene Grundbedürfnisse des Menschen: *Sicherheit* und *Anregung*. »Sicherheit« hat einen physischen Aspekt, insofern Menschen durch Kleidung und Behausung Schutz vor den Unbilden der Natur suchen müssen, wie sie auch ihren Nahrungsbedarf zu decken haben. Körperliche und geistige Bezüge sind schon nicht mehr zu trennen, wenn es um soziale Sicherheit geht, welcher Waffen und Festungen, aber auch juristische Gesetze und ethische Systeme dienen. Schließlich streben die Menschen gemäß ihrer natürlichen Disposition und in Auseinandersetzung mit dieser Anlage entsprechenden existentiellen Ängsten nach psychischen Gewißheiten, Orientierungen und Tröstungen.

Umgekehrt resultieren aus der weitgehenden Erfüllung dieser Bedürfnisse bei vielen menschlichen Individuen wieder ungünstige psychische Zustände, als Langeweile (*ennui*) bekannt und gefürchtet.[221] Aus der Fülle folgt ein Mangel, der den Wunsch nach Anregung bzw. Unterhaltung im Sinne von Abwechslung, Veränderung, Abenteuer usw. weckt. Es wäre nun aber vorschnell, den Bereich der ästhetischen Darstellung gänzlich auf die Seite der »Anregung« zu schlagen, als eine sozusagen wohldosierte Quantität von Aufregung, die aufgrund ihrer besonderen Beziehung zur Realität niemals in die Ausgangssituation, einen akut bedrohlichen Mangel an Sicherheit, zurückkippen könnte. Ästhetische Produkte dienen potentiell sowohl den Sicherheits- wie auch den Anregungsinteressen der Beteiligten, in vielen Fällen sogar beiden zugleich. Der typische Handlungsverlauf klassisch gebauter Dramen oder Erzähltexte stürzt zunächst eine erste (labile) Ordnung in eine Krise, um sie sodann vermittels einer wie auch immer gestalteten »Lösung« in eine neue Ordnung zu überführen.

Was bei Assmann »Dogma« heißt, nämlich der *rite* verlaufende Gang der mythischen Handlung ab Szene 5, würde man in einer oberflächennahen Poetik üblicherweise ebenfalls als »Narration« ansprechen, kennzeichnen dieses Phänomen doch (u.a.) kohärente Zustandsveränderungen im Ablauf der Zeit. Auch die von uns oben zur Verdeutlichung des Gemeinten nachgeschobenen Begriffe der »Informativität« bzw. »Entropie« schließen leider Mißverständnisse und Verwirrungen nicht aus; denn selbstverständlich kennt auch Narration im (weiten) herkömmlichen, formal-oberflächennahen Sinn den Tempowechsel zwischen mehr oder weniger informativen Passagen[222] und selbstverständlich sind beispielsweise die theologischen Dogmen der katholischen Kirche informativ. Unsere Kategorien sollen sich dagegen nicht auf die Textoberfläche, sondern auf die Relation zwischen Textoberfläche und zugrunde liegender Kommunikationssituation beziehen.

In Assmanns begrifflicher Opposition von »Narration« und »Dogma« mischen sich zwei Aspekte: einerseits der Kontrast von »Anregung« und »Sicherheit« oder »Vergewisserung« in Form größerer oder geringerer Informativität des Erzählens, andererseits die Frage nach dem Verhältnis von ästhetisch-darstellender Präsentation und theologischer Dogmatik. Indem Assmann aber nun Informativität ausschließlich

---

[221] Vgl. den *Versuch einer systematischen Darstellung* des Phänomens *Langeweile* (1960) aus paläoanthropologischer Sicht bei Bilz, 1973, S. 241–276.

[222] Ihr stehen dazu sowohl narrative wie nicht-narrative Mittel zur Verfügung.

mit dem Maßstab der Abweichung vom rekonstruierbaren Dogma mißt, koppelt er beide Aspekte auf eine Weise, die nicht generalisierbar ist. Ich schlage dagegen vor, die Spannung von »Anregung« und »Sicherheit« als innerästhetische zu begreifen und im einen Fall von »ent=sichernder Vorgangsdarstellung«, im anderen von »ver=sichernder Vorgangsdarstellung« zu reden, wobei die Kategorien der Beschreibung einer kommunikativen Konstellation dienen sollen. Im gewählten Beispiel wären die ersten Szenen als »ent=sichernde«, die folgenden als »ver=sichernde Vorgangsdarstellung« zu klassifizieren.

Daneben möchte ich zwischen vorgangsdarstellenden und »dogmatischen«, im Sinne von theoriebezogen deutenden, argumentierenden und explizit-rezeptionssteuernden Vertextungsstrategien unterscheiden. Ich verzichte hier auf den naheliegenden Begriff des »Didaktischen«, um nicht den Eindruck zu erwecken, es solle eine vierte poetische Naturform etabliert werden. Außerdem engt der Begriff des »Dogmatischen« den des »Didaktischen« insofern ein, als eine dogmatische Vertextung keine beliebigen, sondern theorieverankerte und gegen Kritik versicherte Wissensbestände vermittelt. In unserem ersten Textbeispiel aus der Welt australischer Jäger spielte die Dimension des »Dogmas« noch keine Rolle. Der altägyptische Text entstammt dagegen einer bereits theologisch reflektierenden Kultur, bringt aber solche Ansätze deutender Reflexion der Vorgangsdarbietung im Gegensatz zu vielen bekannten Legenden unserer christlich-mittelalterlichen Tradition noch nicht *explizit* in die Textoberfläche ein.

Theologische Reflexion beginnt kulturgeschichtlich bereits sehr früh, nämlich sobald sich die Sphären des Sakralen und Profanen schärfer scheiden, sobald in der Sozietät Spezialisten für Heiliges auftreten und sobald Rituale oder Mythen infolge kulturellen Wandels, innerkultureller Differenzierung oder von Kontakten zu Fremdkulturen nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden können. In der Realität wirken normalerweise alle diese vielfältigen Ursachen zusammen. Einen Impuls für theologische Reflexion setzte in Ägypten beispielsweise schon die mit der ersten Reichseinigung verbundene Notwendigkeit einer Harmonisierung lokaler Kulte; in die gleiche Richtung wirkten später vor allem die imperialen Ausweitungen des Reichs nach Asien[223], die zu zahlreichen Begegnungen mit fremden Kulturen und Religionen führten. Zwei der bedeutendsten altägyptischen Dichtungen, die Geschichte des ins Exil verschlagenen *Sinuhe*[224] sowie der 1000 Jahre jüngere *Reisebe-*

---

[223] Eroberungszüge des Neuen Reichs, besonders unter Tuthmosis III. (1490–1436); aber auch später kam es unter Herrschern der 19. Dynastie (Sethos I., Ramses II) zu mehr oder weniger erfolgreichen Feldzügen gegen die Hethiter und ihre Verbündeten um Syrien, die 1286 mit der unentschieden geendeten Schlacht bei Kadesch zu einem gewissen Abschluß kamen. Ramses II. ist vermutlich mit dem Pharao des Buches Exodus identisch, der die Hebräer zur Arbeit an seinen Kolossalbauten (Säulenhalle in Karnak, Abu Simbel etc.) zwangsbeschäftigte. Moses führte sein Volk, dem er die Verehrung Jahwes beibrachte, wahrscheinlich um 1250 in die Wüste. Nach Ramses' Tod (1224) ergaben sich sowohl durch die Verwaltung des Imperiums wie auch im Zuge der Verteidigungskriege gegen die sog. »Seevölker« weitere interkulturelle Kontakte.

[224] *Die Erzählung des Sinuhe [...]*, 1906.

richt des Wenamun, thematisieren derartige interkulturelle Kontakte. Dabei ist es für unseren Zusammenhang außerordentlich spannend, die Reflexion, Instrumentalisierung und damit zwangsläufig verbundene Relativierung religiöser Überzeugungen mitzuverfolgen. Wenamun ist ein Hofbeamter, der 1080 im syrischen Byblos für die Barke des Amun Holz einkaufen soll, das durch eine Kollekte aufgebrachte, ohnehin zu knapp bemessene Geld, aber unterwegs einbüßt. So steht er mit leeren Händen vor dem Fürsten von Byblos, zu dem er überhaupt nur dank eines göttlichen Wunders vordringen konnte, und versucht nun, in einem glänzenden Wortduell das Ansehen Ägyptens und seines Gottes Amun zu wahren. Dabei bleibt es offen, inwieweit die beiden Kontrahenten noch an die göttliche Macht glauben, für die sie eintreten.[225]

Im Hervortreten »dogmatischer«, d.h. theoriebezogen deutender Vertextungsstrategien bekundet sich ein gewisses Mißtrauen in die rezeptionssteuernde Leistung reiner Narration, in die »Linientreue« des Publikums und in die Selbstverständlichkeit des theoretischen Gebäudes. Häufig fordern freilich auch Inkongruenzen von Stoff und Dogma die Redaktoren oder Autoren von Legenden zu harmonisierenden Eingriffen heraus. Deutlicher als in gewissen Strategien ästhetischer Darstellung manifestiert sich in der »dogmatischen« Schicht eines Textes das Interesse des Textproduzenten am Publikum. Der Publikumsbezug von Legenden ist in der Forschung häufig unterstrichen worden; wir wollen kurz seinen Anfängen nachgehen und eine notwendige Differenzierung der Appellstruktur solcher Texte vornehmen.

Die ältesten überlieferten Denkmäler der religiösen ägyptischen Literatur, die sogenannten *Pyramidentexte*, sind in den Sargkammern, Vorräumen und Gängen von Pyramiden seit dem Ende der 5. Dynastie zu finden. Die meisten dieser Texte handeln vom Eintritt des verstorbenen Königs in die Götterwelt und geben dem Toten praktische Hinweise, wie er in den Himmel gelangen und seine Aufnahme in den Kreis der Unsterblichen teilweise erbitten, teilweise durch magische oder physische Kraft erzwingen kann.[226] Es sind in der Hauptsache rituelle Texte mit eingestreuten Bruchstücken mythischer Berichte zur Erläuterung der Handlung. Im allgemeinen wird die Kenntnis des mythischen Hintergrunds vorausgesetzt. Die intendierten Rezipienten dieser Texte sind also toter König bzw. Ritualpriester und Götter, Akteure und Objekte magischer Praktiken. Mitunter wurde ein anderes Publikum ausdrücklich ausgeschlossen, indem man in den Zaubersprüchen nachträglich das deiktische »Ich« durch den individuellen Namen des betreffenden Königs ersetzte, um so den Nutzen der Praktik zu beschränken.[227] Es liegt auf der Hand, daß dieser »Rezipientenbezug« eine andere Qualität darstellt und sich an der Textoberfläche auch entsprechend anders ausprägen wird als der »ästhetische« Bezug auf ein vielschichtiges, lebendiges, zu unterhaltendes und zu »erbauendes« Publikum.

---

[225] Textauszüge in *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 1926, S. 55–61 und 71–77, ebenso bei Wiedemann, 1906, S. 94–111, Erman, 1923, S. 39–56 und 225–237 sowie in *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, 1927, S. 74–84.

[226] Zur Diskussion ihrer Funktionen vgl. ausführlich Barta, 1981.

[227] Vgl. Brunner, 1966, S. 24; zum Verhältnis von ägyptischen Mythen und Ritualen auch Schott, 1945 und Otto, 1958.

Die alten *Pyramidentexte* entbehren somit aber auch der Rhetorik jüngerer religiöser Texte, vieler christlicher Legenden allzumal, welche ein breiteres Publikum ins Auge fassen, dessen spirituelles Heil als relevant gilt und im weitesten Sinne zur Disposition steht. Von solcher Rhetorik weit entfernt sind ebenso die jüngeren *Pyramidentexte* aus der Zeit des ersten Interregnums (2155–2040), die nun nicht mehr ausschließlich dem Gebrauch der verstorbenen Herrscher vorbehalten sind, sondern sich nun auch auf Sarkophagen von Adeligen entdecken lassen. Diese zu Zeiten politischer Schwäche der Zentralmacht voranschreitende »Demokratisierung« des postmortalen Lebens[228] ließe sich vielleicht als ein erstes Indiz für die Ausbildung einer individuellen Religiosität werten, in welcher ich eine notwendige Voraussetzung jenes Interesses am Publikum sehen möchte, das die jüngeren missionierenden Universalreligionen auszeichnet.

Bis dahin ist es freilich noch ein langer Weg. Immerhin scheint sich die Spekulation von Textproduzenten auf einen größeren lebendigen Rezipientenkreis doch auch für Altägypten nachweisen zu lassen, und zwar an einem Beispiel, das uns einen weiteren Zug legendenartigen Erzählens nahebringt. Eine Handschrift aus dem 17. oder frühen 16. Jahrhundert v. Chr. (Hyksoszeit, 2. Interregnum 1650–1555) nach einer Vorlage aus der 12. Dynastie[229] überliefert eine motivische Variante des oben besprochenen Textes in einer einfachen, volksnahen Sprache.[230] Der Fund beweist, daß unterhalb der offiziell-repräsentativen Literatur eine breite Strömung beweglichen und häufig nur oral tradierten Erzählguts existierte, welche nicht nur der hohen Literatur ständig Motive zuführte, sondern auch ein breiteres Publikum in narrative Produktions- und Rezeptionstechniken einübte. Die Märchen des *Papyrus Westcar*, deren Aufbau an arabische Rahmenerzählungen erinnert, gehören zu den bekanntesten Werken der altägyptischen Literatur.

Die Rahmenhandlung spielt am Hof des Königs Cheops aus der 4. Dynastie (ca. 2650 v. Chr.), den seine Söhne der Reihe nach mit wunderbaren Geschichten unterhalten. Die Variante unseres Mythos bildet den krönenden Abschluß einer Reihe harmloser Geschichten. Der letzte Prinz beginnt keine Erzählung wie seine Brüder, sondern holt einen zauberkundigen Mann, wie er zuvor nur in den fiktiven Geschichten vorkam, an den Hof. Damit endet das unverbindliche Fabulieren, denn mit dem alten Djedi tritt quasi das Schicksal selbst vor den König. Nach der Vorführung einiger unterhaltsamer Zauberkunststücke weissagt Djedi dem Pharao von drei noch ungeborenen Söhnen des Sonnengotts Re, die dereinst Könige werden und der Herrschaft des Cheops ein Ende bereiten sollen. Cheops bringt das voraussichtliche Datum der Geburt in Kenntnis und hegt offensichtlich mörderische Absichten. Obwohl der Papyrus hier in der Erzählung abbricht, ist klar, daß Cheops dank

---

[228] Vgl. Eliade, I, 1978, S. 100–103.

[229] Bald nach 2000, Anfangsphase des Mittleren Reichs. Diese Handschrift, der *Papyrus Westcar*, liegt seit 1886 im Berliner Museum. Textanfang und -ende fehlen, sind aber dem Sinne nach rekonstruierbar.

[230] *Die Märchen des Papyrus Westcar*, 1890; übersetzt von Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Nr. 3, 1989, S. 43–55.

göttlicher Vorsehung so erfolglos bleibt wie später sein Kollege Herodes bei ähnlicher Gelegenheit.[231]

Der Fortgang der Erzählung handelt von der Niederkunft der göttlich geschwängerten Frau eines Re-Priesters und ihrer Entbindung mittels göttlicher Unterstützung. Diese Szenen entsprechen in vielen Details den Szenen des zuvor behandelten Mythos, auch Analogien zu den Verkündigungs-, Präsentations- und Segnungsepisoden fehlen nicht. Die Erzählung schließt mit dem mythologisch verbreiteten Motiv einer glücklich abgewendeten Todesgefahr für die neugeborenen Heilsbringer. Die Gewichte der »ent=sichernden« und »ver=sichernden« Darstellungsformen sind zwischen den beiden Varianten des Mythos so verschoben, daß in der zuerst behandelten Fassung eine kurze innovative Erzählung in eine stark dialogisierte Wiedergabe konventioneller Vorgänge eingebettet war, in der volkstümlichen Variante des *Papyrus Westcar* dagegen das dramatisch geformte Dogma von der narrativen ästhetischen Darstellung dominiert wird. »Der Mythos erscheint hier im Gewand einer Wundererzählung, in dem er in seiner Urgestalt nicht mehr eindeutig zu erkennen ist. Der Schwerpunkt liegt einseitig auf der wunderbaren Geburt. [...] Demgegenüber tritt in dieser Version die Initiative des Sonnengottes in den Hintergrund.«[232]

Eine besonders interessante Rolle spielt in dieser Geschichte indes die Rahmenfigur des Königs Cheops. Dieser taucht in der Schlußerzählung des Gesamtzyklus nur insofern auf, als wir hören, daß sein Herz ob der Kunde von der Geburt der drei Sonnenkinder traurig wurde. Auch die Prophezeiung des Weisen, daß jene Göttersöhne erst Cheops' Enkel in der Herrschaft ablösen würden, kann den Pharao anscheinend nicht beruhigen; denn in einer späteren Episode kündigt eine rachsüchtige Magd der Priestersfrau an, die Kinder ihrer Herrin an Cheops verraten zu wollen. Ein vermutlich von den Göttern gesandtes Krokodil löst das Problem auf natürliche Weise. Der als ungeliebter Herrscher in die Literatur eingegangene Cheops bleibt mit seinen Anschlägen erfolglos. Die Ablösung der 4. Dynastie der großen Pyramidenbauer von Gise durch die sonnenverehrenden Herrscher der 5. Dynastie, die sich »Söhne des Re« nennen werden, ist nicht aufzuhalten. Der Papyrus stellt diesen historischen Akt als persönlichen Entschluß des Sonnengottes dar.

Politische Kontextanalysen machen plausibel, daß der alle Ressourcen seines Landes auf den Pyramidenbau konzentrierende Cheops wenigstens Teilen des Volkes und der Priesterschaft als unfrommer Monarch erschienen ist.[233] In diesem Zusammenhang könnte den rituellen Versprechungen des Re, die im oben behandelten Text beinahe gleichlautend Amun äußert, ein ganz konkreter Sinn zugewachsen sein: die neuen Könige würden den Göttern Tempel erbauen, würden die Altäre versorgen, die

---

[231] Verwandte Züge bei Cyrus, Moses, Romulus und Remus sowie vielen anderen Göttern, Helden und Heroen in weltweiter Verbreitung.

[232] Assmann, 1982, S. 29.

[233] Einschränkungen dieser These im Hinblick auf Positionen altägyptischer Königsideologie sind bei Assmann, 1982, S. 53, Anm. 84, andiskutiert, in unserem Argumentationszusammenhang aber unwichtig.

Speisetische reich halten und die Opfer vermehren.[234] Dem erzählten Geschehen käme in dieser Interpretation eine ätiologische und eine politische Bedeutung im engeren Sinne zu. Mit dem Regierungsantritt der neuen Dynastie sei eine neue Zeit des Heils angebrochen, welche umgekehrt das neue Herrschergeschlecht vor dem Volke legitimiere (Effizienzkriterium). Außerdem werde der König auf den Tempel- und Opferdienst verpflichtet.[235]

Bevor wir zu einem Fazit und einer Reihe allgemeinerer Schlüsse kommen, soll ein dritter, fünfzehnhundert Jahre jüngerer und in griechischer Sprache auf uns gekommener Text betrachtet werden, der sich wiederum motivisch an den Komplex von der »Geburt des Gottkönigs« anschließt. Es handelt sich dabei um den berühmten »Trug des Nektanebos«[236], die Eingangsgeschichte zum Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes. Die Überlieferungslage des Textes ist außerordentlich kompliziert, wir folgen der kompilierten Übersetzung Emma Brunner-Trauts[237] und im wesentlichen der Inhaltsangabe Jan Assmanns[238]:

I a Nektanebos, der letzte einheimische Pharao Ägyptens, ist ein großer Zauberer und Wahrsager. Er sieht die Eroberung Ägyptens durch die Perser voraus und flieht nach Makedonien.

b Die Ägypter befragen das Orakel und erfahren, daß ihr entflohener König zurückkehren und die persischen Feinde unterwerfen werde.

II In Pella konsultiert die makedonische Königin Olympias während einer Abwesenheit ihres Gemahls Philipp den berühmten Wahrsager, da sie an der Treue ihres Gatten zweifelt. Nektanebos entbrennt in Liebe zu ihr.

III Er prophezeit ihr die Beiwohnung eines Gottes im Traum und die Geburt eines göttlichen Kindes, das sie an ihrem Gemahl rächen soll. Olympias zeigt sich erbaut, erlebt dank zauberischer Praktiken des Magiers den angesagten Traum, besteht aber nun auch auf dessen Realisierung.

IV Nektanebos inszeniert die »Heilige Hochzeit«, indem er selbst den Gott verkörpert.

V Ein wiederum magisch inszenierter Traum verkündet dem heimkehrenden Philipp die göttliche Bewandtnis mit der Schwangerschaft seiner Frau. Nachdem es ein weiteres Mal gelingt, den königlichen Zweifel zu zerstreuen, wird Alexander bei seiner Geburt von Philipp als Kronprinz anerkannt und den Göttern zur Auferziehung übergeben.

Die Schlüsselszene des Ausgangsmythos ist die Zeugung des Gottkönigs durch den Eingang des Gottes bei einer Sterblichen. Diese Konstellation wird hier ins Schwankhafte gewendet. Original wie Kontrafaktur sind zu literarischer Berühmtheit gelangt.[239] Emma Brunner-Traut deckt auf, daß dem Satyrspiel aber immer noch fundamentale Züge ägyptischer Staatsreligiosität zugrunde liegen. Das ägyptische

---

[234] Vgl. *Altägyptische Märchen*, 1989, S. 51f.

[235] Vgl. Assmann, 1982, S. 29–31; zu detaillierten Fragen der Legitimation des Königs auch die Arbeit von Barta, 1973, besonders S. 22ff.

[236] Titel nach einer stoffgeschichtlichen Untersuchung O. Weinreichs aus dem Jahr 1911.

[237] *Altägyptische Märchen*, Nr. 31, 1989, S. 198–204.

[238] Assmann, 1982, S. 31.

[239] Lukanische Geburtslegende, Amphitryon – Boccaccio: vgl. Weinreich, 1911.

Volk mußte aus politischen wie religiösen Gesichtspunkten danach trachten, Alexander zum Sohn Ägyptens und des ägyptischen Gottes Amun zu erklären. Nach dem Mythos zeugte Amun persönlich den Knaben, dessen irdischer Vater nach dieser Logik kein anderer sein konnte als der letzte Pharao, Nektanebos.

Neben vielen sinnbildlichen Details altägyptischer Mythologie sind im Prolog zum Alexanderroman immerhin noch die folgenden Zusammenhänge lebendig: »Der neue Horus wird postum gezeugt, d.h. Nektanebos wohnt Olympias bei, erst nachdem er bereits den Thron verlassen hat, aber er fühlt sich noch als König. Er erscheint Olympias als Gott, und zwar als Amun, [...] und aus beider Vereinigung entsteht der Thronfolger. Auch Olympias' Unschuld wird ausdrücklich bewiesen. Nach der Empfängnis wird dem zu erwartenden Sohn der Spruch gesprochen: Er wird als Rächer bestimmt. Diese hier sinnlos anmutende Verheißung bezieht ihre Deutung vom Osiris-Horus-Mythos allein und ist [...] vom Rächer des Vater auf die Mutter umgebogen, weil dem Schreiber der mythische Hintergrund verlorengegangen ist. Zugleich wird dem Kinde das Herrschaftsamt verheißen, wie schon den Drillingen im Märchen des Pap. Westcar.«[240]

Das alte Rächermotiv vom Horus, der seinen Vater Osiris an dessen Mörder Seth rächt, besitzt daneben einen weiterführenden Aspekt, der als grundsätzliches Einstehen des Sohnes für den toten Vater beschrieben werden kann, als eine durch die *pietas* des Sohnes vermittelte Identität von Vater und Sohn.[241] Im (unmanipulierten) Orakelspruch, den die Ägypter wegen ihres unversehens verschwundenen Königs einholen, wird ihnen geweissagt, daß ihr entflohener Herrscher dereinst als Jüngling zurückkehren würde. In diesem Spruch wird die erwähnte Identität von Vater und Sohn quasi kurzgeschlossen: »der Vater verwandelt sich (mit Hilfe einer Frau, die er im gleichen Akt zur Gattin und Mutter seiner selbst macht) in seinen Sohn.«[242] Hier liegt eine weitere fundamentale Vorstellung der ägyptischen Gottesidee und Königstheologie vor, deren Ursprüngen und literarischen Ableitungen Helmuth Jacobsohn ausführlich nachgegangen ist.[243]

c) Ableitungen

Zwischen dem Mythos der australischen Aborigines und den Varianten des altägyptischen Geburtsmythos lassen sich einige konstitutionelle Strukturunterschiede festhalten. So sind in die ägyptischen bzw. hellenistischen Narrationen bereits Elemente theologischer Reflexion eingeflossen, die im anderen Falle nicht nachweisbar waren. Ferner lassen sich jenen Texten – den jüngeren dabei wieder in verstärktem Maße – spezifische Intentionen und Rezipientenbezüge zuordnen, während der australische Mythos noch für eine nicht oder wenigstens kaum schichtenspezifisch differenzierte

[240] Brunner-Traut, 1989, S. 332. Zitat um Textverweise gekürzt.
[241] Vgl. Assmann, 1982, S. 33; dort auch Angaben zur einschlägigen Forschungsliteratur.
[242] Ibid.
[243] Jacobsohn, 1955 und 1970.

Gesamtpopulation[244] relevant war. In der Abfolge aller vier untersuchten Texte nehmen Totalität und das Moment existentieller Verbindlichkeit ab, die strukturelle Komplexität hingegen zu. Außerdem werden mit der Zeit die ästhetischen Aspekte zu Lasten der rituellen verstärkt, was u.a. bedeutet, daß die Texte zunehmend situationsabstrakt werden. In diesen Zügen verweist die Serie auf einen Prozeß fortschreitender sozialer Differenzierung und Spezialisierung.

Unsere Beobachtungen belegen Niklas Luhmanns dritte These seiner systemtheoretischen Analyse moderner Religion, welche freilich schon das Ende des hier in seinem Anfang studierten Prozesses vorwegnimmt: »Das Verhältnis der Gesellschaft zum Religionssystem ist, soziologisch gesehen, ein solches der Differenzierung. Im Laufe der gesellschaftlichen Evolution werden Religionssysteme in Gesellschaftssystemen ausdifferenziert als Teilsysteme mit besonderen Funktionen neben Politik, Wirtschaft, Familie, Wissenschaft. Die Stärke und die Ebenen der Ausdifferenzierung sowie der Grad an Teilsystemautonomie in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Funktionen sind evolutionär variabel und erreichen heute ein Ausmaß ohne historische Parallelen.«[245]

Die wesentlichen Elemente der ägyptischen Erzählungen können über das folgende Konstituentendreieck beschrieben werden:

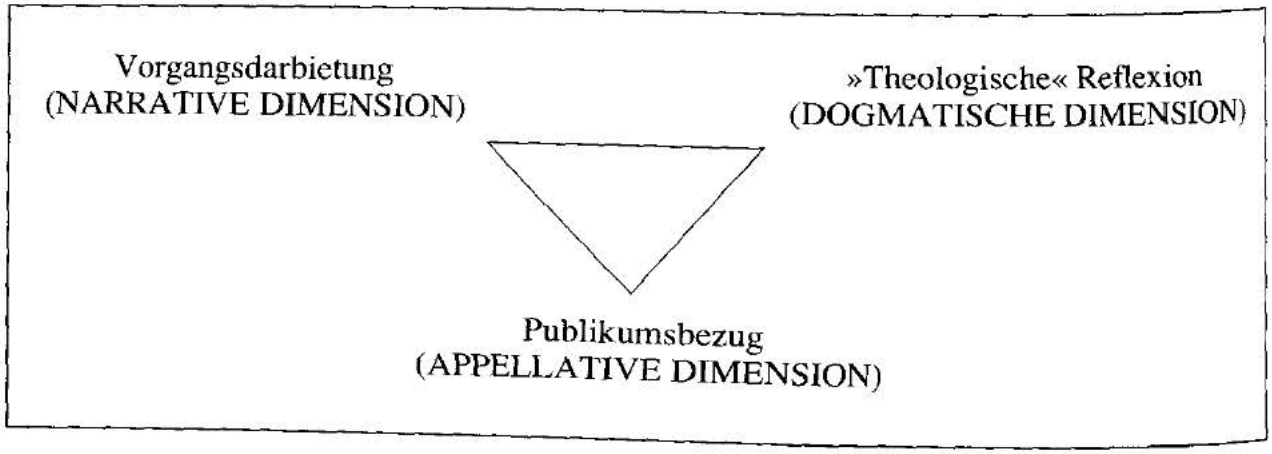


Abbildung I

Bei den dargestellten Vorgängen spielen tatsächliche oder fingierte Interaktionen zwischen Göttern und Menschen, also sakrale bzw. vorgeblich sakrale Ereignisse eine entscheidende Rolle. Die Vorgangsdarbietung erfolgt in der Hauptsache episch, wenngleich der alte Königsmythos bebildert ist und sich in seinen rituellen Dialogen auch Ansätze für eine Dramatisierung des Geschehens finden.[246] Die Präsentation der

[244] Dort gibt es freilich eine scharfe Grenze zwischen den Geschlechtern, außerdem Rangunterschiede zwischen unterschiedlich weit initiierten Personen.

[245] Luhmann, 1972 a, S. 11.

[246] Auf die zugrundeliegende Problematik von epischer Distanzierung und dramatischer Vergegenwärtigung des Geschehens wird in Kapitel III.7.c noch einmal eingegangen.

Handlung organisiert je nach Darstellungsintention einen spezifischen Rhythmus ent=sichernder und ver=sichernder Textpassagen. Gattungsanalytisch interessant sind Handhabung der Namensgebung sowie der Raum- und Zeitgestaltung. Die ägyptischen Texte weisen in diesen Details bereits erhebliche Unterschiede auf. Der im Bilderzyklus von Deir-el-bahari dargestellte Königsmythos spielt sowohl im Herrscherpalast wie im Himmel, Götter kommunizieren mit historischen Persönlichkeiten (z. B. mit dem Gotteskind Hatschepsut), wobei die Logik der zugrundeliegenden Theologie auf die Sakralisierung der königlichen Sphäre hinausläuft. Für die »Wundergeschichten« am Hofe des historisch gesicherten Königs Cheops unterstelle ich ein vergleichbares mythisches Raum-Zeit-Konzept, worauf der *Trug des Nektanebos* zwar noch bezug nimmt, welches er selber aber nicht mehr verwirklicht. Daß die rationale Vorgangsentwicklung dieser schwankhaften Version auch auf der Narrationsebene noch mythischen Vorstellungen verbunden ist und somit Relikte eines entsprechenden Denkens in die Schelmerei hineinspielen, ändert nichts am profanen, im historischen Denken verhafteten Grundcharakter dieser Erzählung, die für rituelle Wiederholungen ganz folgerichtig auch keinerlei Veranlassung bietet.

In den besprochenen Texten haben sich gewisse Motive und Handlungen fest mit bestimmten, durch unverwechselbare Eigennamen fixierten Individualfiguren verbunden. Diese Koppelung gilt als typisch für Mythen, trifft freilich auch auf Anekdoten oder Heiligenlegenden zu, findet sich aber seltener bei Märchen und Volkssagen und fast nie bei Witzen, Gleichnissen und Fabeln. Namensgebung, Raum- und Zeitgestaltung sind wichtige Indikatoren zur Bestimmung des Wirklichkeitsbezugs von derartigen Texten. Allerdings ist es aufgrund der verschiedenartigen kulturellen Realitätskonzepte nicht möglich, hier für längere historische Zeiträume allgemeine Regeln vorzugeben. Ein Grundproblem stellt in diesem Zusammenhang die unterschiedliche Interpretation der geschichtlichen Zeit und ihrer singulären Ereignisse nicht nur zwischen primitiven und modernen, sondern gerade auch zwischen den diversen modernen Theologien dar; die christlich-mittelalterliche Ineinssetzung von Welt- und Heilsgeschichte unterscheidet sich von antiken und modernen Auffassungen ebenso wie von asiatischen Geschichts- und Realitätskonzeptionen.

Die Verwandtschaft der verschiedenartigen Gestaltungen des Geburtsmythos gründet sich auf den gemeinsamen Rückgriff auf gewisse Textbausteine, die nicht gut als Motive anzusprechen sind. Es handelt sich dabei vielmehr bereits um motivische Aggregate, die in sich hinreichend komplex sind, um sowohl eine unverwechselbare bildliche Vorstellung als auch einen eigenen Sinn zu evozieren. Von beliebig konstruierten (bildlich umsetzbaren und Sinn tragenden) Motivverbindungen unterscheiden sich derartige Aggregate durch ihre wirkungsmächtigen emotionalen Konnotationen, durch besondere Prägnanz und Repräsentanz und infolgedessen schließlich auch durch ihre Vitalität, d.h. eine hartnäckige Beständigkeit im Wandel der Sprachen, Zeiten und Moden.

»Das Mythologem ist ein ritualisierter Textbestand. Sein konsolidierter Kern widersetzt sich der Abwandlung und provoziert sie auf der spätesten Stufe des Umgangs mit ihm, nachdem periphere Variation und Modifikation den Reiz gesteigert haben, den Kernbestand unter dem Druck der veränderten Rezeptionslage auf

seine Haltbarkeit zu erproben und das gehärtete Grundmuster freizulegen. Je kühner dieses strapaziert wird, um so prägnanter muß durchscheinen, worauf sich die Überbietungen der Zugriffe beziehen. Schließlich ist nur noch die Umkehrung, nur noch konsistente Negation möglich.«[247] So beschreibt Hans Blumenberg die »ikonische Konstanz« der Mythen, eine Eigenschaft, für die im Laufe der Zeit viele Erklärungsversuche angeboten wurden. Die frühchristlichen Autoren glaubten etwa, daß gewisse Geschichten ihr hohes Alter einem besonderen Wahrheitsgehalt zu verdanken hätten, auf welcher Voraussetzung schließlich auch die patristische Allegorese beruht, das Verfahren, den archaischen Wahrheitsgehalt jener Texte wiederherzustellen. Nur eine andere Form für diesen Gedanken ist die Rede von der Unerfindbarkeit des Mythos; »er ist, nach Schellings Wort, *einer der Urgedanken, die sich selbst ins Dasein drängen.*«[248] Blumenbergs eigene Erklärung lehnt sowohl die psychologischen Konzepte eingeborener Ideen[249] wie die romantischen Vorstellungen kollektiver Erfindungen ab, sondern rekonstruiert die besonderen Verhältnisse einer mündlichen Überlieferungstradition, welche andere Textqualitäten hervorbringen als die Bedingungen der Schriftlichkeit.

Die Rede von der »ikonischen Konstanz« der Mythen ist freilich durch die Wahrnehmung ihrer Geschichtlichkeit zu ergänzen. Die historische Varianz einzelner Mythen wurde lange als allmähliche Entfaltung eines in ursprünglicher Fülle vorgegebenen Sinns angesehen. Eine bessere Erklärung der Bildung literarischer Traditionen gibt Hans Robert Jauß, der das poetische Wort mit Bachtin als dialogische Struktur[250] und das Mythische mit Blumenberg als poetische Arbeit auffaßt; die Rezeptionsgeschichte von Mythen stellt sich damit nicht mehr als freischwebender Dialog zwischen Texten und Autoren dar, sondern als »Polylog« zwischen älterem und späterem Dichter sowie dem Mythos als abwesendem Dritten. »Es ist ein asymmetrisches Gespräch, weil der gegenwärtige Autor die Stimme des vergangenen Autors selbst vergegenwärtigen muß, und es kann einen abwesenden Dritten als Instanz aller Fragen ins Spiel bringen: den fernen Mythos, der für uns verstummt bliebe, käme er nicht wieder zur Sprache, wenn sein fremdes Wort als Antwort auf gegenwärtiges Fragen neu ausgelegt wird.«[251]

Die Orientalisten gebrauchen für die besonderen Qualitäten jener Textbausteine, die wir nur Mythologeme nennen sollten, wenn wir uns bewußt halten, daß sie nicht

---

[247] Blumenberg, 1979, S. 165f.

[248] Ibid. Bezug auf Schellings *Philosophie der Mythologie*, 1856, 2. Abt. I, S. 482; in der bei Blumenberg unrichtig bezeichneten Quelle »Daseyn«. Zu Schellings Mythentheorie vgl. ausführlich Hennigfeld, 1973 und zuletzt Baum, 1988.

[249] Schon vor Jung bei Freud in einem Brief vom 15. Oktober 1897 an Wilhelm Fließ. Zitat bei Blumenberg, 1979, S. 167.

[250] Die zentrale Opposition in Bachtins Denken, gleichermaßen gültig für die Bereiche des Politischen wie des Ästhetischen, wird durch die Pole *Dialog* und *Monolog* bestimmt: im Dialog findet eine offene Auseinandersetzung zwischen gegensätzlichen Standpunkten und Interessen statt, während die monologische Sprache die auseinanderstrebenden gesellschaftlichen Kräfte bündelt, der Autorität unterwirft und auf die Tradition verpflichtet. Vgl. Bachtin, 1979.

[251] Jauß, 1982, S. 534.

nur in Mythen, sondern genausogut in Märchen, Sagen, Legenden und vielen Exemplaren der fiktionalen Literatur vorkommen, die anschauliche Metapher »Strahlkraft«. Jan Assmann hat zu ihrer Bezeichnung die Begriffe »Konstellationen«[252] und »Beziehungsbilder«[253] vorgeschlagen. Mythen wären somit nicht nur »Erzählungen von Göttern« oder brächten Kunde aus einer fernen, zyklisch strukturierten Zeit, sondern könnten auch – wie viele Märchen, Sagen und Legenden – als zu Geschichten kombinierte und historisch je aufs Neue und in besonderer Weise entfaltete »Mythologeme« beschrieben werden. Im Rahmen seiner Theorie der »Einfachen Formen« hat André Jolles dieses Phänomen extensional, also ein wenig umständlich und unpräzise durch den Verweis auf Beispiele, als »Sprachgebärde« definiert.[254]

Innerhalb der Jungschen Tiefenpsychologie werden derartige Komplexe durch die Archetypenlehre erklärt. Eugen Drewermann hat jüngsthin auf dieser Theorie einen interessanten Gattungsfächer archetypisches Material verwendender Texte aufgebaut. Die einschlägigen Textsorten werden als Projektionen des Unbewußten auf bestimmte Gegenstandsbereiche bestimmt und erklärt. Nach Drewermann übernehmen diese Texte eine für die seelische Hygiene des Menschen außerordentlich wichtige Vermittlungsfunktion zwischen seinem Inneren und äußeren Erleben. Mythos und (in seiner Nachfolge) Märchen projizierten nach dieser Theorie beispielsweise die archetypischen Gestalten des Unbewußten auf die äußere Natur, so daß diese ein Bild der inneren Natur abgebe. Das folgende Schema führt die wichtigsten Relationen auf, wobei »>« als »projiziert (projizieren) das Unbewußte auf« zu lesen ist:[255]

Mythos und Märchen	>	die äußere Natur als Bild der inneren Natur
Legende und Sage	>	die äußere Geschichte als Bild der inneren Geschichte
Novelle	>	den menschlichen Körper als Darstellungsort seelischer Vorgänge
Erscheinungs- und Berufungsgeschichte	>	das eigene Bewußtsein als Darstellungsort äußerer Vorgänge
Prophetie	>	die innere Geschichte als Bild der Volksgeschichte
Apokalypse	>	die innere Natur als Bild der äußeren Natur

Die Systematik dieser Gattungstheorie ist bestechend; dennoch möchte ich ihr nicht gerne folgen. Zunächst ist ihr Fundament unsicher, da Jungs Version der Tiefenpsychologie unter Fachleuten heute mehr als umstritten ist.[256] Ferner entpuppt sich in meinen Augen gerade die zunächst bestechende Stringenz des Ansatzes auf den zweiten Blick als Nachteil. Diese Theorie kann weder kulturellen und historischen Unterschieden konkreter literarischer Systeme noch solchen Textelementen gerecht werden, die der sozialen Realität entstammen und ebendort relevant sind. Derartige

---

[252] Assmann, 1977.
[253] Assmann, 1982.
[254] Vgl. Jolles, 1982, S. 43–45.
[255] Vgl. Drewermann II, 1987, S. 40.
[256] Vgl. Langer, 1986, daneben auch Dieter E. Zimmers interessanten Überblick über empirische Erfolgskontrollen (1988) verschiedener psychotherapeutischer Verfahren.

Einschlüsse müssen entweder gewalttätig in die psychologische Argumentation eingepaßt oder ignoriert werden.

Für den Literaturwissenschaftler stellt es auch einen erheblichen Nachteil dar, daß Drewermanns Gattungsreflexion in der (kritischen) Tradition *theologischer* Formanalysen steht, aber kaum an die poetologischen und theoretischen Diskussionen der Philologien anknüpft. So besteht die Gefahr, aneinander vorbeizureden, da in beiden Diskursen teilweise identische Textsortenbezeichnungen für recht verschiedenartige Konzepte Verwendung finden (siehe »Novelle«). Drewermanns Gattungsfächer faßt bestenfalls, wenn man die psychologischen Basisüberlegungen einmal akzeptiert, eine wichtige, aber eben doch nur eine von vielen Dimensionen konkreter Texte und historischer Ausprägungen literarischer Systeme.[257]

---

257 Diese Einschränkung ist nicht als Kritik an Drewermanns Leistung mißzuverstehen. Er verfolgt schließlich nicht das Ziel, eine literaturwissenschaftliche Gattungstheorie aufzustellen, sondern kämpft für eine Neuausrichtung der theologischen Bibelexegese, wobei weniger säkular-wissenschaftlichen als vielmehr seelsorgerischen Interessen gedient werden soll. Dabei ist sich der Verfasser im klaren, daß ein Rückfall hinter die Erkenntnisse eines Jahrhunderts historisch-kritischer Bibelarbeit, in welcher Traditionen, Formen und soziale Kontexte der Schrift rekonstruiert wurden, nicht in Frage kommen kann. Allerdings weise jene so erfolgreiche und den Lehrbetrieb beherrschende Methode einige historisch bedingte, gleichwohl entscheidende Mängel auf: rationalistische Verstandeseinseitigkeit; die Unfähigkeit, innere psychische Realitäten wichtiger zu nehmen als äußere Tatsachen; Relativierung, Verharmlosung, »Beruhigung« der religiösen Botschaft.
Die wissenschaftliche wie moralische Vehemenz der Drewermannschen Attacke mag aus folgendem Zitat hervorgehen, das dem Außenstehenden begreiflich macht, wieso der Autor innerhalb seiner Disziplin Unruhe ausgelöst hat: »Eine Auslegung religiöser Texte, die in der historischen Distanz des gelehrten Bildungswissens stehen bleiben möchte, während es einzig darum geht, in unmittelbarer Ergriffenheit ein Gleichzeitiger zu werden, ist in ihrem ganzen Wesen unreligiös und, schlimmer noch, in theologischer Verkleidung Heuchelei und Mummenschanz. In religiösem Sinne kommt es einem Verrat gleich, das Zeugnis einer Religion so zu ›interpretieren‹, wie man auch sonst ein profanes Fundstück der Antike interpretieren würde, und dabei von vornherein den unendlichen Abstand zu nivellieren, der zwischen der ewigen Gegenwärtigkeit des Religiösen und der ständig wachsenden Vergangenheit des Profanen besteht. Religiös ist eine Auslegung religiöser Texte nur legitim, wenn sie innerlich ist; alles Historische aber ist äußerlich. [...] Man kann es nicht klar genug sagen: die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung ist eine durchaus unreligiöse Methode, und wenn es als ihr Ziel ausgegeben wird, eine religiöse Aussage auszulegen, so erreicht sie dieses Ziel als *Methode* wissentlich und absichtlich niemals.« (I, S. 13f.)
Aus seiner Kritik der historisch-kritischen Methode leitet Drewermann die Begründung einer »typologischen Geschichtshermeneutik« ab (I, Kap. I), welche hinter den sozial determinierten besonderen Ausdrucksgestalten der Religion die *anthropologischen Konstanten* sichtbar machen und verstehen will. Dieses Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen sieht der Verfasser nun in den Archetypen und Gefühlen der Menschen gegeben. In verschiedenen Ansätzen der Tiefenpsychologie, deren Methodik zunächst am Beispiel der Traumdeutung eingeführt und eingeübt wird (I,II), findet Drewermann das wissenschaftliche Rüstzeug und exegetische Modelle zur Erschließung traumnaher Passagen der Bibel. Diese Texte sollen nicht als Verfälschungen der historischen Wirklichkeit betrachtet werden, sondern als symbolisch verdichtete Darstellungen des überzeitlich Gültigen. Das Gliederungsprinzip beider Bände orientiert sich an den oben erwähnten Textsorten. Die Techniken der tiefenpsychologischen Traumdeutung

Es widerspricht keiner tiefenpsychologischen Theorie, wenn man das Erscheinen von »Mythologemen« in Literatur durch Auslese begründet. Aus der ungeheuren Zahl entworfener Konstellationen sortiert der gesellschaftliche Kommunikationsprozeß über längere Zeiträume hinweg die eindrucksvollsten Bedeutungskomplexe aus und bewahrt ihr Gedächtnis, während die Masse weniger prägnanter und repräsentativer Motivkombinationen in Vergessenheit sinkt. Besonders erfolgreich verläuft dieser Selektionsprozeß in den informellen Teilbereichen der Kommunikation, also etwa – wie Blumenberg ausführt[258] – in der mündlichen Überlieferung, wo Mutationen eines Erzählstoffes sehr schnell aufeinander folgen und ihren Erfolg beweisen müssen. Insofern belegt es nur einen theoretisch notwendigen Zusammenhang, wenn Orientalisten darauf hinweisen, daß die schriftlich überlieferte altägyptische Literatur stets vom kreativen Potential einer mächtigen oralen Erzähltradition profitierte.

In unserer modernen Kultur wird man dieses Potential natürlich nicht mehr bei professionellen Märchenerzählern oder in Spinnstubenunterhaltungen zu suchen haben, sondern in den tagtäglich schnell umgeschlagenen und medial kommunizierten »Verbrauchstexten«: Schlagern, Filmen, Comic-Figurenkonstellationen, im Gesellschaftsklatsch, in der Werbung usw. Dabei ist es von großer Bedeutung, daß diese Texte unter einem hohen Erfolgsdruck stehen; weil sie beim Publikum – wie seinerzeit die Vorträge der professionellen Rhapsoden – ankommen müssen, sind sie

---

werden zunächst (I, Kap. III) in ein Regelsystem zur Auslegung allgemein-archetypischer Erzählungen transformiert und sodann Kapitel für Kapitel anhand vieler exemplarischer Interpretationen um speziellere Regeln für die einzelnen Textsorten ergänzt.
Im Zentrum der Drewermannschen Bibelexegese steht die Bekämpfung menschlicher Angst. Sein Angriff auf die historisch-kritische Methode erklärt sich letztlich aus deren Desinteresse an dieser Aufgabe. »Angst« ist für den Autor die Wurzel alles Bösen, aller Sünde. So interpretiert er die biblischen Texte immer wieder daraufhin, in konkreten Konflikt- oder Notsituationen Wege aus der Angst zu weisen, was für den Verfasser aber gleichzeitig heißt: den Menschen zu Gott zu führen, denn alle Selbstrettungsversuche des Menschen seien notwendig in einem Teufelskreis des Terrors befangen. Dieser wichtige Punkt wird häufig verkannt: von einer Reduktion der Theologie auf Tiefenpsychologie kann bei Drewermann keine Rede sein, wie es der Autor in seinem kurzen Schlußkapitel, worin er von den Grenzen seiner Methode handelt, noch einmal expliziert. Den Wert der tiefenpsychologischen Methode für die Theologie und Seelsorge bestimmt er dahingehend, eine Glaubensform zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt, da diese ihren Halt in der äußeren Wirklichkeit zu verlieren droht, von innen her mit Argumenten hoher gesellschaftlicher Akzeptanz zu stabilisieren und einer vertieften Auffassung des Religiösen sowie einer integralen Existenzweise vorzuarbeiten. Auch der Nichttheologe liest Drewermann mit Gewinn; in seinen umfangreichen Werken (zuvor schon: *Strukturen des Bösen*, 3 Bände, 1977/78, nach *TuE »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«*, 1988 und *Bilder von Erlösung. Das Markusevangelium*, 2 Bände, 1987 und 1988) breitet der Verfasser ein reichhaltiges motivgeschichtliches Material aus, da es sein Interpretationsverfahren erfordert, Figurenkonstellationen und Ereignisse als Konkretisationen eines virtuellen (sinnbildlichen) Paradigmas zu erkennen. Dieses Material wird nicht nur in seinen weltweiten mythologischen und literarischen Parallelen und Verwandtschaften ausgebreitet, sondern häufig auch genetisch erklärt.

[258] Vgl. Blumenberg, 1979, S. 169ff.

auf das Aufspüren und Bewahren »erfolgreicher« Textelemente ebenso angewiesen wie auf das Ausmerzen kontraproduktiver Bestandteile.

Es sei angemerkt, daß bereits André Jolles in seiner frühen Arbeit zur Legende der Bedeutung informeller, vorliterarischer Diskursformen durch den Dualismus der »Einfachen« und »Aktuellen oder Gegenwärtigen Einfachen Formen« Rechnung getragen hat.[259] Obwohl weder den Details seiner Theorie noch seinem viel zu eng gefaßten Verständnis der Legende zu folgen ist, hat seine Vorstellung von einer kreativen Partnerschaft zwischen der allgemein-gesellschaftlichen Denk- und Sprachbewegung und schriftlich fixierter Literatur Bestand, wobei diese, und das fügen wir hinzu, in aller Regel mehr nimmt als gibt, obwohl sie sich bestens darauf versteht, dem Verhältnis einen umgekehrten Anschein zu geben. Daß es Jolles' Ansatz erlaubt, die Vielfalt narrativer Formen in einer Differenzierung wahrzunehmen, die von vielen jüngeren Erzähltheorien nicht mehr erreicht wurde, hat bereits Stierle gegen Weinrichs vergleichsweise schlichte Unterscheidung von besprochener und erzählter Welt hervorgehoben.[260]

Während beispielsweise Weinrich von einem einzigen Prototyp des Erzählers ausgeht, dem entspannten Geschichtenerzähler vom Schlage eines Märchenonkels, hält die Wirklichkeit zahlreiche Kontexte narrativer Rede bereit, die von der erwähnten Sprechsituation erheblich abweichen: die Situationen des Reporters, des Angeklagten, des Zeugen, des Boten etc. Bei unbefriedigender Ausführung des Ansatzes, bemüht sich Jolles immerhin um eine pragmatische Verankerung von Textsorten, indem er nach den »Geistesbeschäftigungen« fragt, welche der Textproduktion vorgängig seien und sich über die Vorstufe der »einfachen« schließlich in »vergegenwärtigten Formen« manifestierten.

Assmann schlägt im Hinblick auf die altägyptischen Verhältnisse mit seiner Unterscheidung von »Mythen« und »mythischen Aussagen« einen ähnlichen Weg wie Jolles ein, geht aber im Gegensatz zu diesem vom Rezeptionszusammenhang der Texte aus, wodurch die Pragmatik der Textproduktion weitgehend aus dem Blick gerät.[261] Folgerichtig taucht bei Assmann auch kein Analogon zum Begriff der »Geistesbeschäftigung« auf. Die »mythischen Aussagen« sollen die aufgrund bestimmter Anlässe realisierten Formen der »Mythen« bezeichnen, wobei wiederum unter »Mythen« rekonstruierbare narrative Zusammenhänge zu verstehen wären. Zwischen beide Größen stellt Assmann eine Stufe der funktionalen Differenzierung, so daß etwa »mythische Aussagen« mit kultischer Fundierung von solchen mit politischem Bezug unterschieden werden könnten.

Mit dem erreichten Reflexionsstand ist die Einordnung einer gebräuchlichen unwissenschaftlichen Verwendungsweise der Begriffe »legendär« und »Legende« für auffällige, emotional besonders akzentuierte Personen, Objekte und Vorgänge der profanen Sphäre möglich. Der ungewöhnliche, die eingespielte Alltagsroutine durch-

---

[259] Vgl. Jolles, 1982, S. 46f.

[260] Vgl. Stierle, 1983, S. 350f.; Weinrich, 1964. Vgl. auch Kloepfers Verteidigung des Jolleschen Ansatzes (1977).

[261] Vgl. Assmann, 1977.

brechende Charakter derartiger Phänomene macht sie nach Günter Dux' Theorie zu potentiellen Einfallstoren (quasi-)theologischer oder zumindest subjektivischer Spekulation. »Der legendäre Aufstieg Fritz Meiers vom Tellerwäscher zum Millionär« faßt beispielsweise die prägnanten Dualitäten von arm und reich, Unglück und Glück, Heil und Unheil sowie die subtil mit- und gegeneinander spielenden Konzepte der heilbringenden Wende sowie des erzwingbaren Glücks zusammen. Die vielen »Legenden des Sports« aktivieren weniger normative Vorgaben[262] als vielmehr zwischen profaner und sakraler Provinz oszillierende Assoziationsfelder der Erwählung, der Askese, des Heroisch-Übermenschlichen und Verehrungswürdigen. Beide Konstellationen wären gegebenenfalls mit Hilfe des biographischen Schemas mühelos zu erweitern.

»Die neue Mercedes-Benz SL-Klasse: Die Legende lebt weiter«[263] lautet die Überschrift einer Produktbeschreibung. Das Layout des Zeitungsartikels verbindet die Zeilen mit einer großen Abbildung, welche die neue Variante eines typischen Fahrzeugdesigns zeigt. Wie das Thema narrativ auszubauen wäre, scheint in diesem Fall ungewiß. Wie aber eine Expansion funktionieren könnte, zeigt uns das Beispiel der »leuchtende[n] Legende der Wallstreet«[264]. »Die leuchtende Legende« ist eine kleine Stehlampe mit Messingfuß und länglichem grünem Glasschirm. Auf der Abbildung des Katalogs steht sie vor einem Buch, auf dem wiederum eine Brille liegt. Buch und Brille sollen vermutlich eine gewisse Atmosphäre vermitteln, balancieren aber auch die Abbildung aus, indem sie das Gewicht des Lampenfußes etwas verstärken. Der zitierten Überschrift folgt ein kleiner Artikel, der über die ansonsten üblichen Objektbeschreibungen hinausgeht:

> *Die leuchtende Legende der Wallstreet.* Zu Beginn der 30er Jahre gehörte sie zur Wallstreet wie Devisen, Aktien und Börsenkurse. Unter ihrem Licht wurden Millionen-Dollar-Verträge unterzeichnet, unzählige Kredite vergeben, Karrieren und Imperien begründet. Die Banker's Lamp war für die Wallstreet so typisch wie die Kommerz-Kathedralen der legendären Meile. [...]

Das Expansionsschema wird deutlich: an den Gegenstand knüpft sich eine Atmosphäre, eine Welt; die Welt ist der Rahmen für ihrerseits wieder außerordentlich prägnante, emotional positiv besetzte Vorgänge. Für DM 298,- bekommt der Kunde angeblich den Anfang der ganzen Kette in seine Hand. Interessant an diesem Beispiel ist die penetrante Wiederaufnahme »legendäre Meile« am Ende des Absatzes, wobei die sakralen Konnotationen ausdrücklich herausgestrichen werden.[265]

Wer der abschließenden Aufforderung des Artikels, sich doch »an dieser hochwertigen Reproduktion der legendären Banker-Lampe« zu »erfreuen«, keine Folge

---

[262] André Jolles sieht das verbindende Moment zwischen christlichen Legenden und Sportberichten in der Vorbildfunktion der jeweiligen Helden.

[263] Überschrift einer Kfz-Reportage in der SZ Nr. 64 (17. 3. 89), S. 48.

[264] Werbetext-Überschrift im Warenkatalog eines Werbeartikelherstellers (1989).

[265] U.U. stellte sich für den Werbetexter eine gewisse Verbindung zwischen lichtspendender Lampe und Sakralität her; denn er kommt in dem umfangreichen Katalog nur noch ein einziges Mal auf die Legende zurück – wieder im Zusammenhang mit einer Lampe.

leisten will, gehorcht vielleicht der umseitig abgedruckten Anweisung: »Überraschen Sie Ihre Gäste mit dieser Lampe aus dem legendären Orient-Express.« Der zugehörige Artikel unternimmt allerdings keinen Versuch, das Ikon Orient-Express narrativ zu expandieren, sondern beschränkt sich auf eine preziös dargebotene Objektbeschreibung. Offensichtlich verläßt man sich hier auf eine hinreichend vorhandene kulturelle Kompetenz des durchschnittlichen Kunden. Immerhin findet sich abermals die problemlose Verschiebung des Prädikats »legendär« nach einem metonymischen Schema vom eigentlichen Bezugsobjekt (Eisenbahnlinie) auf ein Einrichtungsdetail, denn die Überschrift dieses Angebots heißt: »Die legendäre Orient-Express-Lampe reagiert auf jede Berührung.«

Manche Phänomene der modernen Welt besitzen in der Tat das ikonische Potential, das Legenden, Mythen oder Märchen tragen würde. Die herangezogenen Beispiele aus der Werbung begnügen sich allerdings damit, eine solche Potenz in bezug auf ihre Produkte lediglich zu behaupten oder zu suggerieren. In aller Regel verzichtet Reklame aus guten Gründen auf jede Anleitung zur narrativen Entfaltung ihrer Pseudoikone; denn einmal würde sie so den Mechanismus ihrer Funktionsweise thematisch und damit leichter durchschaubar machen, zum anderen behinderte sie nur unnötigerweise die individuellen Phantasien der Verbraucher. Unser Beispiel der legendären Orient-Express-Lampe illustriert das bekannte Verfahren der Reklame, Differenzen durch assoziative Übertragung semantischer Merkmale zu reduzieren. Dabei gilt im allgemeinen Winfried Nöths Regel: je primitiver in der Argumentation, desto wirksamer.[266]

Mitunter ist es allerdings erstaunlich, mit welchem Gespür »triviale« Werbeparolen, welche mit dem Begriff des Legendären operieren, wieder grundlegende Dimensionen der eigentlichen Gattung berühren. In einer Werbeanzeige für Computerzubehör fand ich die Überschrift »Pinwriter P6 plus. Der Nachfolger einer Legende«[267]. Hier fehlt zwar jeder Versuch einer narrativen Expansion, aber dafür konstituiert die Rede von der »Nachfolge« die für Legenden im literaturwissenschaftlichen Sinn signifikante Dimension der Intertextualität sowie die in der Forschung als *imitatio* diskutierte Relation.

Den gleichen Aspekt spricht die Überschrift eines Artikels der Sportpresse an: »Ruben Sosa, Wühler und Künstler: Uruguays kleiner Stürmer als Nachfolger des legendären Schiaffino.«[268] Der Artikel informiert zunächst über die Bedeutung Schiaffinos für die Bewohner Uruquays und erzählt, wie jener Fußballer zu seinem Ruf gekommen ist. Dabei wird das von der Überschrift angeschlagene und im Fortlauf des Berichts aufgenommene Nachfolge-Thema um drei weitere fundamentale Elemente von Legenden im engeren Sinne ergänzt, nämlich um das wunderbare Ereignis (Außenseiter wird Weltmeister), die musterbegründende Potenz eines Vorgangs (»noch heute Inbegriff für Fairneß, Erfolg und großartigen Fußball«) sowie die Explikation der Relevanz des legendären Geschehens für das allgemeine Publikum

[266] Vgl. Nöth, 1977, S. 65.
[267] Werbetext, SZ Nr. 204 (6. 9. 89), S. 30.
[268] Andreas Werz in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 95 (25. 4. 1990), Sport, S. 55.

(»für eine Ewigkeit in die Herzen seiner Landsleute«, »200 000 Zuschauer – bis zum heutigen Tag die größte Kulisse in einem Fußballstadion – [...] begeistert«, »spendeten dem Helden [...] frenetisch Beifall«). In einem Feuilleton-Artikel über einen ins Showgeschäft zurückkehrenden Popmusiker fand ich mit der Vorstellung der Kreisschlüssigkeit (Zyklik) ein weiteres Basiskonzept prägnanter Rede aktualisiert, das hier nur der Vollzähligkeit halber erwähnt sei: »Eine Legende kehrt zurück«.[269]

Oft kann »Legende« im vorwissenschaftlichen Verständnis eines »ikonischen« Kristallisationskerns bildhafter Vorstellung und/oder begrifflicher Prägnanz, emotionaler Erregung, subjektivischer Spekulation und narrativer Entfaltung problemlos durch »Mythos« ersetzt werden.[270] Das deutsche Wort »Märchen« ist in seinem Gebrauch dagegen enger auf fiktive Geschichten nach Bauart der bekannten Grimmschen Hausmärchen festgelegt, während die Fremdwörter »Legende« und »Mythos« offensichtlich unbestimmter sind und für Bedeutungsübertragungen mehr Raum lassen, auch hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit nicht von vornherein festgelegt sind. Andererseits ist in der Alltagssprache die Ableitung »märchenhaft« wieder weiter verwendbar und näher bei »legendär« angesiedelt als das umgangssprachlich einigermaßen ungebräuchliche »mythisch«.

Das Konstituentenmodell der Abbildung I berücksichtigt, daß die (singuläre) Vorgangsdarbietung der altägyptischen Texte vor dem Hintergrund einer sakralen Doktrin, Ideologie oder Theorie[271] erfolgt, also von Reflexion begleitet wird. Es muß hinsichtlich der altägyptischen Textbeispiele nicht weiter interessieren, ob und gegebenenfalls wie die theologische Begleitung explizit in den Text eindringt oder ob sie in irgendeiner Form kontextuell vorliegt. Festzuhalten bleibt hier in der Hauptsache nur dreierlei: Erzählt wird nicht naiv, sondern reflektiert; die Reflexion erfolgt weder subjektiv noch ad hoc, sondern ist auf einen intersubjektiven, kontextuell gesicherten Argumentationszusammenhang bezogen; dieses Sinngefüge ist keine wissenschaftliche Theorie im westlich-modernen Sinne, sondern erscheint *in deren Betrachtungsweise* als theologische, ideologische oder zumindest der subjektivischen Logik verhaftete, mehr oder minder gegen Kritik immunisierte, also *dogmatische*, Spekulation.

Bei Textanalysen wäre darauf zu achten, auf welche Weise diese dogmatische Dimension aktualisiert wird. Geht es um bloße Präsenz einer bestimmten Theologie, etwa im Wettstreit konkurrierender Sinnsysteme, um ernsthafte Information über einzelne Theoreme bzw. Dogmen oder um deutende Präzisierung der dargestellten Vorgänge, also um Rezeptionssteuerung, weil man vielleicht Grund hat, der kreativ-deutenden Intelligenz der Leser zu mißtrauen? Die Wundergeschichte des *Pap. Westcar* hat den Eindruck erweckt, daß politische Absicht die sakrale Reflexion

---

[269] Hannes Hintermeier: Eine Legende kehrt zurück. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 230 (6. 10. 1989), S. 50.

[270] Beobachtung auch bei Zima, 1989, S. 37.

[271] Den Unterschied der Begriffe werden wir später zu klären und unseren Sprachgebrauch zu präzisieren suchen.

durchdringt.[272] Die Geschichte vom *Trug des Nektanebos* macht darauf aufmerksam, daß es auch Formen eines negativen Theorie- bzw. Dogmenbezugs gibt, wobei wir hier vielleicht sogar präziser von einem *parasitären* Bezug reden sollten, da es dem Erzähler des Schwanks weniger um die Widerlegung des Königsmythos als um die Belustigung seines Publikums zu tun ist.

An dieser Stelle muß bereits im Vorgriff auf konkrete Detailanalysen eine besondere Schwierigkeit im Verhältnis der darstellenden und dogmatischen Aspekte von Texten angesprochen werden, die ihren Grund in einer grundsätzlichen pragmatischen Überführbarkeit dogmatischer in narrative Strukturen besitzt; allgemein formulierte Normen bzw. Behauptungen allgemeiner Gesetzlichkeiten lassen sich im Kontext vieler Felder alltäglicher Lebenspraxis problemlos, häufig sogar mit einem Zugewinn an Anschaulichkeit und Plausibilität, durch repräsentative singuläre Aussagen oder Fallgeschichten ersetzen. Wenn eine elementare narrative Tiefenstruktur[273] (im weiten, epische und dramatische Textsorten umgreifenden Sinne) aus der Verknüpfung von mindestens zwei Ereignissen besteht, in die menschliche Agenten verwickelt sind, so kann diese Struktur bequem als Folge »Tat – Belohnung/Strafe« konkretisiert werden. Oft wird ein drastisches Beispiel wirkungsvoller als ein Verbot sein, weil es die Tendenz des Dogmas bewahrt, sinnfällig macht und emotional verstärkt, seinen Ursprung und womöglich willkürlichen Charakter aber verschleiert.

Die analytische Sprache wird also zwischen »Oberflächen«- und »Tiefenstrukturen« der Texte zu differenzieren haben: für die narrativen Oberflächenvarianten einer theoretischen oder dogmatischen Tiefenstruktur steht die Gruppe der sogenannten didaktischen Textsortenbezeichnungen (Exempel, Fabel, Gleichnis, Parabel etc.) bereit. Obwohl sich das Urteil einer entsprechenden Gattungszuweisung auf einige Oberflächensignale und Kontextinformationen stützen kann, sind Festlegungen oft heikel. Außerdem dürfte es realistisch sein, anstelle scharfer Abgrenzungen mit kontinuierlichen Akzentverlagerungen in einer breiten Grauzone zu rechnen. Entgegen der gelegentlich zu beobachtenden Neigung mancher Autoren, ihre »Legenden« didaktisch zu funktionalisieren, aber auch entgegen entsprechenden theoretischen

---

[272] Politisch propagandistische Intentionen sind von vielen Forschern bereits dem Bildzyklus des Königsmythos unterstellt worden, so z.B. von Sethe, 1932, S. 18, Edgerton, 1933, S. 31 oder Frankfort, 1948, S. 44 ganz allgemein, speziell auf Hatschepsut bezogen von Wolf, 1957, S. 475 und Schott, 1954, S. 244, besonders akzentuiert von Schweitzer, 1956, S. 65. In der Tat scheint es zunächst recht einleuchtend, daß Hatschepsut die Bildfolge wenn nicht erfunden, so doch entsprechend redigiert und in ihren Tempel aufgenommen habe, um ihre zweifelhafte Legitimation aufzubessern. Brunner (1964, S. 196f.) weist die Annahme einer Erfindung des Zyklus durch Hatschepsut mit überzeugenden Gründen zurück und läßt auch die schwächere Behauptung als recht unglaubwürdig erscheinen: ein Relief in einem Wüstentempel, das zudem nur von wenigen angestellten Priestern zu betrachten war, kann kein gutes Propagandamedium sein. Alles spricht demnach für Alexandre Morets These, daß die Szenenfolge zu den kanonischen Tempelreliefs Ägyptens gehört und nur zufälligerweise an den bekannten Fundorten erhalten geblieben ist, die Spekulationen über politische Hintergründe begünstigen.

[273] »Globalstruktur« nach van Dijk u.a., 1974, S. 13–25.

Auffassungen[274], wird in den folgenden Kapiteln der Versuch unternommen, die Textsorte *Legende* von den didaktischen Genres im engeren Sinne abzusetzen.

Eine wichtige Dimension der Analyse der altägyptischen Texte ist die Frage ihres Publikumsbezugs. Dabei muß auf eine bestimmte Ambivalenz der religiös-dogmatischen Publikumszuwendung solcher Texte hingewiesen werden, die nur gelegentlich zugunsten einer Seite auflösbar ist. Religiöse »Instruktionen«, seien sie an der Textoberfläche nun narrativ oder dogmatisch vermittelt, können dem Interesse des religiösen Adepten dienen, ihn beispielsweise durch magisch verwertbare Informationen stärken, sie können ihm aber auch bestimmte Pflichten im Interesse der Gottheit bzw. der ihr dienenden Institution auferlegen. Nur in manchen Fällen ist klar zu unterscheiden, ob die Textintention auf Ermächtigung bzw. Emanzipation oder Bindung des Publikums zielt. Anleitungen für magische Praktiken im weitesten Sinne[275], insbesondere im Dienste nichtspiritueller Anliegen, werden zumeist der Emanzipation des Menschen dienen. Sie räumen ihm Macht oder wenigstens einen gewissen Einfluß auf die numinose Gewalt ein. Sogenannte Antilegenden, d.h. Darstellungen gescheiterter Magieversuche, menschlicher Hybris, bestrafter Indolenz etc. sind dagegen im allgemeinen typische Beispiele für Texte, welche Menschen im Interesse religiöser Instanzen binden. Allerdings bleibt anzumerken, daß selbst die ästhetische Gestaltung eines kompletten Triumphs der »Mächte« über den Sünder insofern noch emanzipativ sein kann, als sie ein zuvor gestaltloses Abhängigkeitsgefühl strukturiert, möglicherweise auch am Negativbeispiel verläßliche Strategien für den diplomatischen Umgang mit den numinosen Mächten aufzeigt. Selbst die ästhetisch vorgetragene Forderung nach völliger Unterwerfung des Subjekts unter den Willen der »Mächte« hätte somit noch einen emanzipativen, angstreduzierenden Kern. Besonders schwierig stellt sich die Einschätzung dar, wenn durch die nahegelegte Praktik die spirituelle Karriere des Angesprochenen befördert werden soll. In der Regel wird jedoch in solchen Fällen eine Entscheidung durch die Rekonstruktion des Kontexts möglich.

Die narrative Dimension der Texte impliziert eine eigene appellative Komponente, die im Einzelfall sogar mit dem Publikumsbezug der dogmatischen Dimension nicht unbedingt harmonieren muß. Ein schönes Beispiel gegenläufiger Tendenzen von Narration und Reflexion liefert die Andreaslegende bei Jacobus de Voragine. Der

---

[274] Vgl. etwa Baumeister, 1972, S. 18: »Obwohl die Legende mit dem Anspruch der historischen Glaubwürdigkeit auftritt und vorgibt, Geschichte zu erzählen, ist sie ihrem Inhalt und ihrer Absicht nach vor allem Veranschaulichen religiöser Aussagen. [...] Die Interpretation muß davon ausgehen, daß unter dem Vorwand der Geschichtserzählung eine religiöse Deutung der Geschichte geboten wird.«

[275] Es ist äußerst schwierig, »Magie« in einer präzisen und interkulturell gültigen Weise von »Religion« abzugrenzen; vgl. die eingehende Erörterung bei Petzoldt, 1990. Solange es nicht einmal gelingt, »Religion« vernünftig zu definieren, bleibt nur die idealtypische Dichotomie zwischen der vorwiegend zwingenden Gebärde (magische Praktik) und der (religiösen) Gebärde stärkerer Abhängigkeit gegenüber dem Objekt des Glaubens; vgl. M. u. R. Wax, 1978, S. 353.

Autor folgt zunächst getreulich seiner Quelle, die von einer merkwürdigen Begegnung zwischen den Aposteln Andreas und Matthäus zu erzählen weiß:

> Da unser Herr gen Himmel war gefahren, teilten die Jünger sich durch die Welt, und kam Sanct Andreas in das Land Scythia und Sanct Matthaeus predigte in dem Lande Murgundia oder Mirmidona. Die Predigt Sanct Matthaei aber verschmähten die Leute und stachen ihm die Augen aus, warfen ihn gebunden in einen Kerker, und wollten ihn über etliche Tage töten. Unter der Zeit erschien der Engel des Herrn dem Andreas und gebot ihm, daß er nach Murgundia ginge zu Sanct Matthaeo. Sprach Sanct Andreas, er wüßte des Weges nicht. Da gebot ihm der Engel, daß er an das Gestade des Meeres gehe, und in das erste Schiff steige, das er daselbst fände. Andreas tat, wie ihm der Engel geheißen hatte, und kam unter des Engels Führung bald in die Stadt mit einem glückhaften Wind. Und kam zu dem Kerker, den fand er offen; und sah Sanct Matthaeum, und weinte und betete. Da empfing Matthaeus sein Gesicht wieder, das ihm die Bosheit der Ungläubigen geraubt hatte; und fuhr von dannen und kam gen Antiochia; Andreas aber blieb zu Murgundia. Da ward das Volk zornig, daß ihm Matthaeus entronnen war, und nahmen Andream und banden ihm seine Hände, und schleiften ihn durch die Stadt, daß sein Blut auf die Erde rann. Da bat er unsern Herrn für sie in seinem Leiden, und bekehrte sie mit diesem Gebet zu Christo. Darnach fuhr er auch gen Antiochiam.[276]

Die Episode parallelisiert die Missionstätigkeiten der beiden Apostel in der Weise, daß Andreas sich dort, wo Matthäus scheiterte, zu guter Letzt durchsetzt. Darüber hinaus stellt seine Intervention die körperliche Unversehrtheit des Berufsgenossen wieder her, die dieser aufgrund seines Mißerfolges eingebüßt hatte. Die Logik der Erzählung zielt also auf eine Aufwertung des Hauptheldens Andreas zu Lasten des Nebenhelden Matthäus.[277] Dieses Arrangement einer Art Konkurrenz zwischen den beiden Heiligen scheint dem gelehrten Redaktor der Legendensammlung offensichtlich unter theologischem Aspekt nicht ganz unproblematisch: kommentierend versucht er, den narrativen Wildwuchs wieder auf ein vernünftiges, d.h. der Lehre verträgliches Maß zu reduzieren: »Ich meine aber, was hier von der Heilung der Blindheit des Matthaeus erzählt wird, ist man nicht schuldig zu glauben; auf daß nicht so klein gemacht werde der große Evangelist und Apostel Matthaeus: als sollte er sich von Gott nicht selbst haben erbitten können, was Andreas ihm also leichtlich erwarb.«[278] Fallen bei diesem Beispiel reflektierendes Autoren- bzw. Herausgeberbewußtsein in eins, so ist für andere, jüngere Texte mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein Verfasser das Wechselspiel von Narrations- und Reflexionslogik inszeniert, mit seiner eigenen rhetorischen Strategie also auf einer übergeordneten Strukturebene anzusiedeln ist.[279]

Die appellative Komponente der narrativen Dimension derartiger Texte wird in der Regel schon dadurch der »Ermächtigung« des Publikums dienen, daß sie Diffuses gestaltet und somit in einem allgemeinen Sinn orientierend und angstreduzierend

---

[276] *Die Legenda aurea*, 1984, S. 15f.

[277] Die für den eigentlichen Fluß der Handlung unwichtigen Nebenepisoden der Leitung des Andreas durch einen Engel sowie das Erleiden eigener Martern unterstreichen die Würde des Helden.

[278] *Die Legenda aurea*, 1984, S. 16.

[279] Das Schulbeispiel liefert Thomas Mann: *Der Erwählte*.

wirkt. Die Dialektik von ent= und ver=sichernder Rede erzeugt und löst Spannung. Die traditionelle Doppelbezeichnung für die poetische Funktion, *docere et delectare*, drückt die Spannweite des Publikumsbezugs dieser Seite der Texte recht gut aus. Dabei ist freilich einzuräumen, daß unsere »narrative Dimension« nur einen (Tiefen-)Aspekt der ästhetischen Textstruktur unter anderen anspricht und insofern nicht der einzige Bezugsbereich der poetischen Doppelfunktion sein kann.

In diesem Kapitel wurde am Beispiel weniger Texte der Prozeß kultureller Differenzierung von einer Steinzeitgesellschaft über verschiedene Phasen einer alten Hochkultur verfolgt und dabei für eine Gruppe narrativer religiöser Texte ein Konstituentenmodell (Abb. I) entworfen, das nach den letzten Ausführungen zur folgenden Fassung erweitert werden kann:

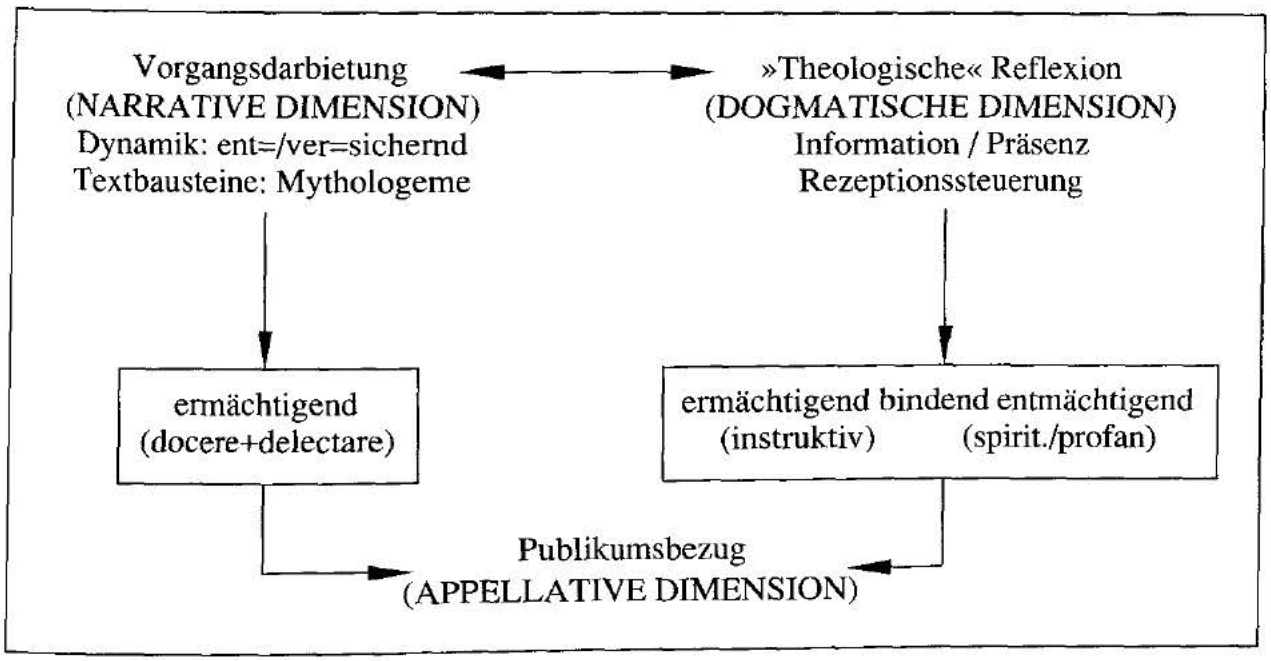


Abbildung II

Im nächsten Kapitel wird es darum gehen, die Gesamtmenge narrativer religiöser Texte nach relevanten Gesichtspunkten unterschiedlicher Art weiter zu differenzieren und dabei die Gruppe der Legenden auszugrenzen. Im Zuge dieses Prozesses und im Hinblick auf die Gruppe der Legenden werden die Begriffe der Narration und Dogmatik weiter zu präzisieren zu sein, um sie in eindeutiger Weise auf empirische Textbefunde anwenden zu können. Die spezifische Legendenstruktur soll darüber hinaus als Ausdruck, Folge oder Reflex einer besonderen Einrichtung des allgemeinen kulturellen Systems erklärt bzw. mit diesem korreliert werden.

III. Strukturzüge der Legende

Man ist in zahlreichen Wissensgebieten zu guten Ergebnissen gekommen, indem die interessierenden Phänomene nicht nur für sich, sondern als Elemente einer umfassenderen Gesamtheit, einer Struktur, betrachtet wurden. Freilich wird der zentrale Begriff dieser methodischen Orientierung inzwischen auf solch vielfältige Weise verwandt, daß er ohne Präzisierung nicht mehr verwendbar ist. Michael Oppitz zählt allein für die Disziplinen der Soziologie und Ethnologie einundvierzig voneinander abweichende Gebrauchsformen von »Struktur« auf.[280] Mit dem hier verwendeten Strukturbegriff sollen die folgenden Gesichtspunkte verbunden werden: Der Begriff *Struktur* wird nur im Hinblick auf *Systeme* definiert. »Wo von *Struktur* die Rede ist, handelt es sich stets um *Struktur von Systemen*. Und umgekehrt: Wo von Systemen die Rede ist, geht es stets um *strukturierte Ganzheiten* von Elementen.«[281] Alle Elemente einer Struktur stehen zueinander im Verhältnis der Interdependenz.

Systeme wiederum bilden Hierarchien aus und werden sowohl durch äußere Einwirkungen als auch von ihrer inneren Kohärenz gelenkt, und zwar derart, daß ihre Elemente nur nach bestimmten Gesetzlichkeiten in gegenseitiger Abhängigkeit transformierbar sind. »Die Struktur eines Systems bestimmt die Variationsbreite seiner Funktionen und möglichen Verhaltensweisen. Zwischen *Struktur und Funktion* besteht indes kein umgekehrt eindeutiger Zusammenhang. Aus der Funktion und Verhaltensweise eines Systems kann nicht mit Sicherheit auf seine Struktur geschlossen werden, da ein und dieselbe Funktion durch voneinander verschiedene Strukturen realisiert werden kann.«[282] Strukturen existieren nicht real, sondern werden hypothetisch mittels theoretischer Modelle auf Wirklichkeit hin entworfen; den solchermaßen konstruierten Strukturen können semantische, genetische, anthropologische etc. Interpretationen zugeordnet werden. Mit dieser Auffassung schlage ich mich im sogenannten »Naturalismusstreit«[283] auf die Seite Lévi-Strauss' und seiner Anhänger: »die Realität wird in dem Maße geschaffen, wie sie untersucht wird«[284]. Diese

---

[280] Vgl. Oppitz, 1975, S. 17f.

[281] Kröber, 1968, S. 1314.

[282] Ibid.

[283] Ausgangspunkt war ein Vortrag von Claude Lévi-Strauss vor der Wenner-Gren-Foundation 1952 (publ. 1953) in New York, bei dem der Redner implizit gegen Radcliffe-Brown erklärte, daß *Sozialstruktur* nichts mit empirischer Realität zu tun habe, sondern mit Modellen, welche nach jener konstruiert seien. Sein Kontrahent hatte ausdrücklich Sozialstrukturen als ebenso real wie individuelle Organismen eingestuft (1952). Vgl. zur Entwicklung der Kontroverse Oppitz, 1975, Kap. II.

[284] Sebag, 1967, S. 321.

Erkenntnis ist nicht unbedingt neu; wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, erschufen sich schon die australischen Ureinwohner ihre Welt, indem sie sie besangen oder erzählten.

In diesem Sinn soll die Legende zugleich als System wie Teilsystem, d.h. sowohl als strukturierte Gesamtheit einzelner Merkmale wie auch als Element übergeordneter Strukturen[285] betrachtet werden. Selbst an eine nur annähernd vollständige Aufzählung der jeweils relevanten Strukturelemente ist aufgrund der Forschungslage und begrenzt verfügbaren Arbeitskapazität nicht zu denken, obwohl die Logik der Verfahrensweise diese Vollzähligkeit gebietet. Insofern kann es hier nur um ein Plädoyer für einen komplexen Zugang zu gattungstheoretischen Fragen gehen, das ansatzweise und exemplarisch konkretisiert wird. Von einer geschichtlichen, allgemeiner formuliert: auf Variabilität bedachten Betrachtung muß die strukturale Analyse entgegen einer häufig geäußerten Meinung nicht absehen.

Freilich meint Struktur das vergleichsweise Beständige eines Systems, ist, nach einem schönen Wort Günter Kröbers, »geronnene Dynamik«[286] im Sinne eines Querschnitts durch die Entwicklung eines Systems zu einem bestimmten Zeitpunkt. Allerdings ist meines Wissens vom Strukturalismus die Veränderbarkeit von Systemen nie bezweifelt worden. Mit dem Begriff der *Transformation* verbindet er vielmehr ein allgemeines Konzept zur Beschreibung sowohl räumlichen wie zeitlichen Strukturwandels, der in beiden Fällen in logischen Kategorien erfaßt wird. Piaget beispielsweise definiert Struktur geradezu als System von Transformationen: »In erster Annäherung ist eine Struktur ein System von Transformationen, das als System [...] eigene Gesetze hat und das eben durch seine Transformationen erhalten bleibt oder reicher wird, ohne daß diese über seine Grenzen hinaus wirksam werden oder äußere Elemente hinzuziehen. Mit einem Wort: eine Struktur umfaßt die drei Komplexe Ganzheit, Transformationen und Selbstregelung.«[287]

In diesem Kapitel wird versucht, anhand einiger Beispiele sowohl jene Beziehungen aufzuhellen, welche Legenden zu ihrem korrespondierenden kulturellen System unterhalten, als auch die internen Relationen einzelner Elemente dieser Textsorte zueinander. Schon im letzten Kapitel bestand die Gelegenheit, beiläufig auf grundsätzliche Wandlungen des sozialen und des religiösen Systems im vorchristlichen Ägypten hinzuweisen, dabei vor allem auf eine alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringende Tendenz der Spezialisierung und Partialisierung, so daß beispielsweise von bestimmten mythischen Erzählungen der Ägypter behauptet werden konnte, sie betrieben »politische Propaganda«, von anderen, daß sie speziell-religiösen Zwecken dienten, von dritten, sie amüsierten ihre Rezipienten[288]. Die Wandlung der ägyptischen Religion verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, da sie schließlich in einem Systemzustand endet, der exemplarisch für einen bestimmten histori-

---

[285] Gesellschaftlicher und literarischer Systeme, von Gattungsfächern, »Diskursen« usw.
[286] Kröber, 1968, S. 1314.
[287] Piaget, 1973, S. 8.
[288] Vgl. Wiedemann, 1902: *Die Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter.*

schen Typus menschlicher Religiosität stehen kann, welcher wiederum Vorbedingung für einen bestimmten Typus religiöser Literatur ist: für die Legende.

1. Religion im Zeichen der transzendenten Gottheit

Die Entwicklung der ägyptischen Religion wurde von Siegfried Morenz bereits in einer Studie des Jahres 1964 der Sache nach als Systemtransformation beschrieben, wenngleich er auf die strukturalistische Terminologie verzichtet. Im Zentrum der Dynamik steht für Morenz die Dialektik zwischen oberster Gottheit und Königtum. Für die ägyptische Frühzeit ist davon auszugehen, daß der Herrscher den höchsten Gott völlig inkorporiert. Diese religiöse Vorstellung prägt nun aber nicht nur die Ausgangslage, sondern bleibt bei allen späteren Neuerungen und Veränderungen als ein Grundton bzw. eine Unterströmung ägyptischer Religionsgeschichte lebendig. Mit der Identität von Gott und König verbunden ist der Gedanke eines zyklischen, vom Herrscher als einzigem Ritualherrn in Gang gehaltenen Weltlaufs, womit die Gottheit zugleich als weltimmanent und verfügbar erlebt wird. Alle möglichen Veränderungsprozesse späterer Zeiten können nun in Abhängigkeit von einer wachsenden Transzendenz der Gottesvorstellung[289] beschrieben werden, welche die Gottheit ebenso aus Zeit und Raum wie aus ihrer Verfügbarkeit herausrückt. Es lohnt sich, diese Entwicklung in ihren Konsequenzen näher zu betrachten.

Ein im 90. Psalm überliefertes Gebet Moses' konfrontiert Jahwes Weltenthobenheit mit der Zeitlichkeit des sündigen Menschen: »Ehe die Berge geboren wurden, Erde und Welt entstanden, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott. Du läßt den Menschen zum Staub zurückkehren und sprichst: ›Kehret zurück, ihr Menschenkinder!‹ Denn tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag, der vorüber ist, und wie eine Wache in der Nacht.«[290] Die Textstelle repräsentiert den Grundtypus der Gotteserfahrung semitischer Nomaden, sofern sie nicht – wie etwa die Akkader durch Sumer – frühzeitig in den Bannkreis einer seßhaften Hochkultur geraten sind. Noch im jüngsten Sproß der großen monotheistischen Hirtenreligionen finden wir zahlreiche Belege für Gottes Willkür[291], wenngleich Mohammed in Allah nicht nur den absoluten Herrscher, Schöpfer und Allwissenden, sondern auch den barmherzigen Helfer sieht und damit der späteren Mystik den Grund bereitet. Im frühen Ägypten der

---

289 »Augenscheinlich brechen die großen Götter (Re und später Amun, aber auch Ptah) Bahn; doch partizipieren die für den Ägypter unverändert und in der Spätzeit sogar wieder wachsend relevanten Ortsgötter einfach dadurch am Lauf der Dinge, daß sie entweder auf dem theologischen Wege der Gleichung in den Rang von Ur- oder Reichsgöttern aufrücken oder, so in den sog. Weisheitslehren, stillschweigend gemeint sind, wenn ohne Namensnennung von ›Gott‹ die Rede ist.« Morenz, 1964, S. 8.

290 Psalm 90, V. 2–4.

291 Koran 6,39 (»Wen Allah will, leitet er irre, und wen er will, den führt er auf einen rechten Pfad.«); 6,125; 10,99; 12,56; 17,56 (»Euer Herr kennt euch sehr wohl; wenn er will, erbarmt er sich euer, und wenn er will, straft er euch [...].«) usw.

späten Vorgeschichte sowie der Thinitenzeit[292] war dagegen die Gottheit nicht allein durch ihre Verbindung mit dem König zu einem guten Teil innerweltlich, ja gesellschaftsimmanent verankert[293], sondern zusätzlich durch eine Weltordnung (*Maat*) eingeschränkt. Diese für das religiöse Gesamtsystem äußerst wichtige Vorstellung tritt später zurück, ohne freilich in Altägypten jemals ganz zu verlöschen.[294]

Erst im späten Neolithikum konzipieren die Ägypter persönliche Götter; davor richtete sich die Verehrung der Menschen auf etwas, was nach der Gewohnheit der allgemeinen Religionswissenschaft als »Macht« (*mana*) oder »Mächte« bezeichnet wird.[295] Die Annahme göttlicher Personen setzt einen menschlichen Bewußtseinsgrad voraus, der eigene Individualität erkennt und diese vom Du der Mitmenschen absetzt. Der Durchbruch vom »magischen« zum »mythischen« Zeitalter, das die Mächte mit Geschlecht, Namen und Gestalt versieht und als handelnde Personen vorstellt, erfolgt, sobald zwar noch nicht der einzelne, wohl aber eine Gesellschaft der Natur gegenübertritt und ihrer selbst inne wird.[296] Die alten »Mächte« bleiben indes noch lange erhalten; teilweise empfindet man sie in den Toten verkörpert, teilweise als (sichtbare) Aspekte der neuen Gottheiten, wie Namensattribute belegen.[297]

In der Thinitenzeit spielt der Gottkönig an der Spitze der ägyptischen Gesellschaft eine aktive Rolle, insofern er rituell den Lauf der Dinge reguliert. Er trägt den Titel »Herr des Agierens«. Diese Position gerät vermutlich in der dritten Dynastie ins Bröckeln. Mythologisch läßt sich der innere Ausgangspunkt der folgenden Neuerungen dadurch fassen, daß nun neben den alten, im König zusammen mit Seth inkorporierten *Weltgott* Amun der *Osiris-Sohn* Horus als vorwiegend historisch-

---

[292] Thinitenzeit = Frühgeschichte, I./II. Dynastie, etwa 3000 – 2780. Durch die Erfindung der Schrift bekunden die Ägypter ihr entstehendes historisches Bewußtsein.

[293] Dabei inkorporierte der König, wie aus seinen Titulaturen abzulesen ist, nicht nur Horus, sondern auch dessen Widerpart Seth, wodurch er die widerstreitenden Potenzen ebenso zusammenband wie die beiden Reiche.

[294] Es ist ein charakteristischer Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus, daß dieser dank seines Karmagesetzes weder göttliche Willkür noch die Möglichkeit ewiger Verdammnis einkalkulieren muß; vielmehr können sich seine Anhänger der Erlösungsmöglichkeit aus eigener Kraft gewiß sein, womit die (dogmatischen) Voraussetzungen einer metaphysischen Grundangst wegfallen. Vgl. Karwath III, 1983, S. 668.

[295] Ohne schriftliche Quellen läßt sich nur wenig Präzises über die »Macht« aussagen. Über ein Rückschlußverfahren müssen entsprechende Behauptungen aus Spuren der »Macht« in späteren Zeugnissen gefolgert werden. Eine solche Spur ist das Schriftzeichen des Herrschafts-Szepters, das in jüngeren Texten die Macht symbolisiert. Morenz (1960, S. 18) weist auf eine später mit Ptah von Memphis verbundene Gottheit hin, die zunächst nur »die Mächtige« geheißen hat. Aus anderen Kulturen sind Parallelentwicklungen bekannt. Beispielsweise stellten die indianischen Gottheiten Manitu und Wakanda vor ihrer Personalisierung ebenfalls »Mächte« dar.

[296] Vgl. Morenz, 1960, S. 17.

[297] Das ägyptische Wort für *Macht* erhält nun die spezielle Bedeutung »Götterbild«. In der Frühzeit identifizieren die Ägypter Gottheit und Kultbild. Vgl. noch entsprechende Legendenmotive: der Teufel oder eine antike Gottheit »sitzt« im heidnischen Kultbild; sie wird vom Heiligen daraus verjagt, das Bildnis zerbrochen.

politische Figur getreten war.[298] Die Verbindung des Gottkönigtums mit dem Osiriysmythos leitet einen Statusverlust ein. Hinfort hat sich der Herrscher seiner göttlichen Abstammung und Würde rituell zu versichern.[299] Deutlicher als in der Beziehung des Königs zu Osiris äußert sich die veränderte Rolle des Pharao im Verhältnis zu dem Sonnengott, der jetzt sowohl in die Position des Weltgottes als auch in die Transzendenz rückt. Als »Sohn des Re« wird der König in der Zeit des alten Reichs weniger als naher Verwandter des Gottes denn als dessen Befehlsempfänger angesprochen, dem er Rechenschaft schuldet. Diesseits und Jenseits treten in entscheidender Weise auseinander, nachdem man sich zuvor die Zeit nach dem Tode lediglich als eine Verlängerung des Diesseits gedacht hatte.

Zur gleichen Zeit beginnen die Ägypter, die Vorstellung eines allgemeinen, d.h. auch für den König verbindlichen Totengerichts zu entwickeln, das die Menschen für ihre irdischen Taten zur Verantwortung zieht. Im transzendenten Totengericht fließen die älteren weltimmanenten Prinzipien einer generellen ethischen Norm (*Maat*) sowie einer regelrechten Gerichtsbarkeit zusammen.[300] Zur Begründung des Jenseitsgerichts ist verschiedentlich über soziale Motive spekuliert worden: für Arme, die sich keine Grabausstattung leisten konnten, stellten ethische Urteilskriterien vermutlich eine interessante Vorstellung dar. Ein derartiges Angebot wurde erforderlich, sobald die Gesellschaftsordnung des Alten Reiches durch die Degradierung des Königs zum Sohn des Re gefährdet war.

Weiterhin scheint die Annahme eines Jenseitsgerichts die Existenz eines individuellen Schuld- oder Sündengefühls der Ägypter zu beweisen; dieser Hypothese widerspricht allerdings, daß nach Auskunft der Totenbücher das Totengericht nicht nach dem Lebenswandel der zu Richtenden fragt, sondern nach kultischem Wissen. Dementsprechend hat der Tote mit magischen Erklärungen zu antworten, die im Sinne von Unschuld und Wohlverhalten abgegeben werden und durch die Kraft ihrer Formel wirken. Analoges gilt für bildlichen Zauber.[301] Magische Praktiken heben ganz offensichtlich den ursprünglichen Sinn des Totengerichts wieder auf. Morenz findet für die paradoxe Erscheinung wohl die richtige Interpretation, indem er die Idee des Jenseitsgerichts für den Ägypter als so selbstverständlich, groß und gefährlich darstellt, daß es diesem unratsam scheinen mußte, sich einer solch furchtbaren Instanz ohne zeremonielle Rückversicherung auszusetzen.[302] Die mit Ende der fünften

---

[298] Vgl. Morenz, 1964, S. 13.

[299] Vor allem im Zuge der Krönungs- und Bestattungszeremonien. Mit dem Beginn der vierten Dynastie wandeln sich in signifikanter Weise Bestattungsrituale und Grabarchitektur.

[300] Die religiöse Idee des Totengerichts mit dem charakteristischen Motiv der Seelenwägung breitete sich von Ägypten ausgehend sowohl im frühen Griechenland wie im vorderen Orient aus, wird vom Christentum übernommen, durch viele mittelalterliche Legenden tradiert und findet in der Barockepoche in Hochdichtung und geistliches Volksschauspiel Eingang; vgl. Kretzenbacher, 1958. Auf den Bereich der Rechts- und Gerichtslegenden kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden, vgl. dazu Kretzenbacher, 1970.

[301] Vgl. Morenz, 1960, S. 138.

[302] Ibid. S. 139.

Dynastie einsetzenden *Pyramidentexte* sichern den toten Herrscher also nicht nur vor Nachlässigkeiten des Versorgungsdienstes seiner Nachfolger, sondern halten ihm auch die richtigen Antworten verfügbar, mit denen er auf magische Weise seinen Zutritt zur Götterwelt am Totengericht vorbei erzwingen will.[303]

Mit dem Aufstieg des transzendenten Gottes im System der ägyptischen Religion ist die Tendenz verbunden, ihn im Widerspruch zu älteren Vorstellungen auch als Schöpfergott zu denken. Andererseits hemmte das nie völlig außer Kraft gesetzte ägyptische Weltbild einer inselhaften, vom Chaos begrenzten und stets aufs Neue gefährdeten Schöpfung[304] die Transzendierung der Gottheit. Folgerichtig überliefert die ägyptische Mythologie unterschiedliche Schöpfungslehren. Eine ältere helipolitanische »Schule«[305] berichtet von der Selbstbegattung des Urgottes, die dann eine vergleichsweise natürliche Zeugung jüngerer Göttergenerationen nach sich zieht. Diese Lehre rechnet offenbar mit einem hohen Gehalt weltimmanenten Werdens. Demgegenüber läßt die jüngere memphitische Theologie[306] den Gott die Welt durch Denken und Sprechen ins Sein rufen. Erste Belege für Ansätze einer Vorstellung von göttlicher Willensfreiheit[307], welche bis zur Vorherbestimmung menschlicher Verdammnis getrieben wird, erste Skulpturen von Pharaonen, die bei einer Opferhand-

---

303 Ähnliches leisten später Sargtexte und Totenbuch für die Privatleute.

304 Vgl. den tagtäglichen Kampf des Sonnengottes mit der Apophisschlange. Hier zeichnet sich ein wichtiger Gegensatz zu den strikt monotheistischen Religionen ab.

305 Theologie von Heliopolis; hier wird Re mit Atum identifiziert.

306 Um die Wende der fünften zur sechsten Dynastie; Erörterung der Datierungsfrage bei Morenz, 1964 S. 20f. Textgrundlage ist die sog. Schabaka-Inschrift (Shabaka Stone, No. 498, British Museum); längere Auszüge ANET, S. 4–6. Vgl. Erman, 1911; Sethe, 1928; Junker, 1940; Wilson, 1946, S. 55–61.

307 *Lehre des Ptahhotep*, ANET, S. 412–414, neuerdings *Altägyptische Weisheit*, 1988, S. 104–132. Die Ägypter haben die »Lehren« als eine eigene Literaturgattung betrachtet. Über die Vermittlung der Bibel konnten die ägyptischen Lehren tief nach Europa hineinwirken. Sie führen ihre Leser in die komplexen Spielregeln der ägyptischen Gesellschaft ein. Die älteste vollständig erhaltene Kompilation derartiger Maximen wird Ptahhotep, dem Wesir des Königs Isesi der fünften Dynastie (um 2350), zugeordnet. Bei ihm stehen Sittenregeln und Etikettenfragen im Vordergrund, während in anderen Lehren auch innenpolitische Ratschläge (»Königslehren« *für Merikare* und *des Amenemhets I.)*, Bauernweisheiten *(Spruchsammlung des Anch-Scheschonki)* und religiöse Weisungen *(Lehre des Papyrus Insinger, Lehre des Ani, Lehre des Amenemope)* gegeben werden. Der Verfasser instruiert durch den Text seinen Sohn (repräsentativ für die Jugend des Landes bzw. zumindest für den Beamtennachwuchs) und designierten Nachfolger für ein erfolgreiches Wirken im Interesse des Staates. Vgl. zum Text Anthes, 1933 sowie vor allem Brunners Kommentierung in *Altägyptische Weisheit*. Wesentlich drastischer wird der Prädestinationsgedanke später bei *Amenemope* (Sitz im Leben: Milieu kleiner und mittlerer Beamten) dargelegt; nach seinem unbegreiflichen Willen trifft Gott in freier Entscheidung, ungebunden von einer Weltordnung, seine Gnadenwahl. Er erscheint als willkürlicher Schöpfer und Zerstörer, vor seinem Auge gibt es keine Vollkommenheit. Kein gutes zukünftiges Leben, allein Gottes Willen und Liebe werden vom Verfasser der Lehre angeführt, um den Menschen ihr Einverständnis (die Haltung des »Schweigers«) abzuverlangen. *Die Lehre des Amenemope*, um 1100 entstanden, ist eine Quelle für die *Sprüche Salomonis;* vgl. Grumach, 1972.

lung knien[308], runden das Bild einer erschreckenden Wirksamkeit des in die Transzendenz aufgerückten Gottes, der Herr des Totengerichts, Schöpfer der Welt und Vorgesetzter des Königs geworden ist.

Mit den Wirren der ersten Zwischenzeit, in der die Ordnung des Alten Reiches zerbricht, wird die Frage der Theodizee akut und alternativ diskutiert; d.h. Gott wird einerseits in der Rolle des Schöpfers gepriesen (»Wohlversorgt sind die Menschen, das [Klein]Vieh Gottes. Um ihretwillen hat er Himmel und Erde geschaffen [...] Er hat die Luft geschaffen, damit ihre Nasen leben können« usw.[309]), andererseits aber auch als schlechter Hirte angegriffen. Man findet sogar erste Spuren für einen späteren Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts durch Re.[310] Zu Beginn des Mittleren Reiches ist die Theodizeefrage entschieden, alle Schuld auf den menschlichen Ungehorsam abgewälzt, die Gottheit tritt dem Menschen in fast absoluter Machtfülle und Reinheit gegenüber: »An seiner unantastbaren Wesenheit wird die Schuld nicht erst der Toten, sondern der Menschen überhaupt offenbar, und seine Güte schuf nicht nur die Welt an sich, sondern schuf sie speziell für den Menschen und erhält sie für ihn. [...] Es war die Güte Gottes, die nun den transzendenten Herrn als Partner des Menschen im wahrsten Sinne des Wortes ›erträglich‹ machte und viele Beweise der Güte werden künftig genannt.«[311] Die Amtspflicht des Königs ist hinfort[312] auf Gehorsam gegenüber der Gottheit festgelegt (und ideologisch legitimiert!), welche das Amt gibt, trägt und seine Ausübung lenkt. Sein Verhältnis zum Volke wird analog der Hirten-Kleinvieh-Relation zwischen Gott und Mensch durch die Pflicht zur Fürsorge bestimmt.

Nach der zweiten Zwischenzeit wird sichtbar, daß die transzendente Gottesvorstellung die ägyptische Religion für fremde Menschen öffnet. Menschliches Denken zerbricht unversehens den begrenzten Horizont *einer einzigen* Sozialstruktur, die Welt als Ganzes tritt in das Bewußtsein der Eliten. Whitehead verbindet diesen Schritt in plausibler Weise mit der neuen Möglichkeit, vergleichsweise sicher *individuell* zu reisen. Wandernde Stämme mögen in feindlichen Umgebungen ihre Traditionen festhalten, um ihre Einheit zu stärken, reisende Individuen begegnen Fremden aufgeschlossen.

> Die Geschichte der rationalen Religion ist voll von Berichten über die Loslösung von der unmittelbaren sozialen Routine. Wenn wir uns an die Bibel halten: Abraham wanderte, die Juden wurden nach Babylon deportiert und durften nach zwei Generationen friedlich zurückkehren, die Bekehrung des Paulus erfolgte auf einer Reise, und auf Reisen arbeitete er seine Theologie aus. Dieses Jahrtausend war [wie es auch die ägyptische Literatur bestätigt] ein Zeitalter des Reisens; bei den Griechen sind Herodot, Thukydides, Platon,

---

[308] Phiops I., Brooklyner Statuette.

[309] *Die Lehre für König Merikare*, V. 312–315, in: Altägyptische Weisheit, 1988, S.137–154, Zitat S. 153.

[310] Nachweise bei Morenz 1964, S. 24.

[311] Ibid. S. 25f.

[312] Im Neuen Reich vermehren sich noch die Belege für diesen Sachverhalt.

> Xenophon und Aristoteles typische Beispiele für ihre Zeit. Die großen Reiche und die Handelseinrichtungen machten das Reisen leicht [...].[313]

Für Whitehead führt das reisend erworbene Weltbewußtsein im Unterschied zum traditionellen Gesellschaftsbewußtsein zu einer Neubestimmung richtigen Verhaltens. Für dieses ist ein Verhalten richtig, das die Gottheit bei Laune hält, dagegen eine Haltung falsch, die irgend ein reizbares Wesen zur Planung unserer Vernichtung anstachelt. »Eine solche Religion ist also ein Zweig der Diplomatie.«[314] Dagegen schwinge sich das weniger in soziale Beziehungen eingebundene Weltbewußtsein zu der Konzeption einer substantiellen Richtigkeit von Dingen auf. »In einer Gemeinschaftsreligion erforscht man den Willen Gottes, auf daß Er einen bewahrt; in einer gereinigten, unter dem Einfluß des Weltbegriffs rationalisierten Religion erforscht man seine Güte, um zu sein wie Er. Es ist der Unterschied zwischen dem Feind, den man beschwichtigt, und dem Gefährten, den man nachahmt.«[315] Whitehead formuliert natürlich sehr pointiert, aber die am Beispiel von Israel und Griechenland entwickelte Grundbewegung trifft doch recht gut auf die Verhältnisse des Neuen Reichs zu.

Umgekehrt kommt mit dem Universalismus der Religion aber auch ein neuartiger Individualismus zum Zuge: »Wo oder wann immer ein sozial umgrenztes Gebilde geöffnet oder gar gesprengt wird, tritt mit der Menschheit zugleich der Einzelmensch in klarere Konturen.«[316] Erste Tendenzen dieser Entwicklung sind schon für die Hyksoszeit beobachtet worden, die Ramessidenzeit nannte Breasted in seiner außerordentlich einflußreichen Darstellung ägyptischer Religion geradezu »the age of personal piety«.[317] Der Gott wird nun als Nothelfer für alle möglichen individuellen Anliegen in Anspruch genommen, wobei sich die Volksfrömmigkeit nicht nur, aber doch auch im Tempel entfalten kann. Gerade das aufblühende Orakelwesen verbindet den Gläubigen mit Gotteshaus und Priestern, da allein die höchsten Vertreter dieses Standes befugt waren, Orakelfragen ordnungsgemäß zu formulieren und die entsprechenden Antworten zu deuten. Bisweilen sind amtliche Kultübung und persönliche Frömmigkeitsbekundung im Rückblick gar nicht mehr zu scheiden.

Vor allen anderen Gottheiten war es Amun, der Staatskult und Volksglauben verklammerte.[318] Unter Thutmosis III. spielte Amun eine eminent wichtige politische Rolle, galt er doch als Initiator der imperialen Strategie und wurde dank großzügiger Schenkungen zum bedeutendsten Grundeigentümer und Patron einer regelrechten Theokratie, so daß schließlich sogar sein Hohepriester Herihor die Königswürde annahm.[319] Doch gleichzeitig konnten einfachste Menschen bei Amun Trost und

---

[313] Whitehead, 1990, S. 33.
[314] Ibid.
[315] Ibid. S. 24.
[316] Morenz, 1964, S. 29f.
[317] Breasted, 1986 [1912], S. 344. Textbelege bei Satzinger, 1989.
[318] Vgl. Morenz, 1960, S. 110–113.
[319] Die tatsächlichen Verhältnisse lagen noch etwas komplizierter, da sich nämlich unter dem Druck der Verhältnisse Herihor im Augenblick der Machtergreifung vom General in einen Kleriker verwandelte.

Zuflucht finden. Als überkommener Herr der Winde war er zunächst Schutzpatron der Schiffer, bald aber übertrug sich sein Nothelfertum auf andere Bereiche und alle sozialen Schichten. Dokumente bezeugen in nahezu wörtlicher Übereinstimmung Formulierungen, die Luthers Choral von Gott als »fester Burg« entsprechen.[320]

Allerdings besitzt der religiöse Individualismus auch eine Kehrseite: den Unglauben bzw. das Fehlen einer frommen Einstellung.[321] Da die ägyptische Religion aber immer auch offizielle Kultreligion geblieben ist und sich die persönliche Lebensweise nicht in dem Grade von der Religion emanzipiert hat, wie dies im Griechentum oder der Moderne der Fall war, fallen die Belege für Glaubensentfremdung relativ spärlich aus. Eine graduell schwächere, aber doch verwandte Form des Unglaubens ist die seit der Hyksoszeit in Ansätzen, verstärkt dann für das Neue Reich zu beobachtende Bereitschaft der Ägypter, vorderasiatische Götter (Baal, Anat bzw. Astarte) in ihr Pantheon aufzunehmen. Dabei handelt es sich charakteristischerweise um solche Gottheiten, die durch keine Weltordnung in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt waren und ein Höchstmaß an Devotion erheischten: die also genau der inzwischen erreichten inneren Disposition der Ägypter entsprachen.[322]

Sobald ein Begriff von Autonomie individuellen menschlichen Handelns entwikkelt ist, stellt sich die gesamte Interpretation von Regelverletzungen um. Zuvor war es einerlei, ob ein Vergehen unabsichtlich oder absichtlich begangen wurde: in beiden Fällen wurde die Weltordnung gestört, beide Verstöße konnten also dieselben schlimmen Konsequenzen zur Folge haben. Die der Regelverletzung folgenden restitutiven Handlungen richteten sich daher nicht primär auf eine Modifikation des abnorm handelnden Individuums, sondern als kollektives, magisch-rituelles Reinigungs-, Buß- oder Versöhnungshandeln auf die Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichts.[323]

Nach Cassirers Hypothese benötigen Menschen ein Gegenüber, auf das sie ihre eigentliche Innerlichkeit projizieren können, um über diese Objektwahrnehmung dann wieder einen Begriff ihrer selbst gewinnen zu können.[324] Erst mit der Konzeption individuierter Götter konnten Menschen danach in individuelle (statt wie zuvor kollektive) Interaktion zu Göttern treten und in deren Verlauf eine eigene personale Identität entwickeln, vor deren Hintergrund sich die Probleme von Sünde, Schuld und Buße völlig neu stellten.

Als wichtigste Veränderungen der zweiten Zwischenzeit bzw. des Neuen Reiches, welche alle der Logik des großen geschichtlichen Systemwandels folgen, sind endlich

---

[320] Vgl. Drioton, 1954.

[321] Vgl. Roeder, 1952, Kapitel *Der Zweifler und Spötter unter den Gläubigen*, S. 223–234. Gisbert Kranz (1987, S. 38) stellt in seiner Abhandlung über christliche Literatur lapidar fest: »Die Geschichte des Glaubens ist zugleich eine Geschichte des Unglaubens.«

[322] Bestimmte Gottheiten wurden von den fremden Herren »mitgebracht«, aber bezeichnenderweise eben auch von den Ägyptern akzeptiert.

[323] Vgl. Döbert, 1973, S. 101f.

[324] Vgl. Cassirer, 1977, S. 238ff.

noch das Auftauchen religiöser Mittlerfiguren[325], die Aufhebung der ursprünglichen Einheit von Signifikant und Signifikat, insbesondere von Kultbild/Tier/König und Gottheit, sowie der faktische Antagonismus von Staat und Kirche anzusprechen. Morenz formuliert es geradezu als »Gesetz«, daß ein transzendenter Gott eine Kirche brauche.[326] Damit ist für die ägyptische Religion auf den wachsenden Gegensatz der öffentlich-politischen Funktion des Gottes und seiner Rolle als Patron der Volksfrömmigkeit[327] hingewiesen. Diese Funktionsverdopplung zog einen Funktionskonflikt nach sich, die in der Amarnazeit zur offenen Konfrontation, in der Ramessidenzeit schließlich zur Auszehrung des Reiches führte.[328] Als Fazit läßt sich feststellen, daß die Gottheit im Neuen Reich ihren Aufstieg in die Transzendenz abgeschlossen und alle relevanten Positionen erobert hat, die ihr innerhalb der ritualistischen Grundstruktur ägyptischer Religion erreichbar waren.

Die Lehre des Amenemope (um 1100) singt das Loblied des transzendenten Gottes, *Anch-Scheschonki* zeigt ihn als Herrn der Maat, *Ani* (21. oder 22. Dyn.) gibt das Bekenntnis menschlicher Nichtswürdigkeit. Grundiert wird die Erhebung der Gottheit durch eine verstärkte Praxis der zunächst ritualistisch legitimierten Zauberei. »Seit Ethik relevant geworden ist, kann Zauber suspekt sein.«[329] Spirituelle Verfeinerung des Denkens religiöser Eliten, der Rückgriff auf vermittelnde Heilsheroen und Orakelspender sowie auch der krude Versuch, alles Geschehen in die eigene Hand zu nehmen, kennzeichnen die Spannweite später ägyptischer Religiosität unter dem Zeichen des transzendenten Gottes.

2. Hypothesen der Achsenzeitforschung

Die ausführlichen Einlassungen auf die ägyptische Literatur- und Religionsgeschichte sind im Rahmen dieser Studie dadurch gerechtfertigt, daß sie zu einem Modell entwickelter Religiosität hinleiten, dessen Endzustand in wichtigen Grundstrukturen auf die Verhältnisse der drei großen monotheistischen Religionen Vorderasiens, Nordafrikas und des abendländischen Kulturkreises übertragbar ist. Dank ihrer relativen Abgeschlossenheit und politischen Stabilität, ihrer langen und dazu hervorragend dokumentierten Geschichte stellt die altägyptische Kultur für die Forschung einen Glücksfall dar. Über längere Zeiträume hinweg, durch Fremdeinflüsse nur wenig gestört und kompliziert, bieten die ägyptischen Verhältnisse ein relativ klares Bild der dynamischen Wechselwirkungen komplexer gesellschaftlicher Strukturen mit politischen, religiösen und literarischen Aspekten.

---

[325] Ebenso förderte die zunehmende Abstraktion Jahwes das Interesse des späteren Judentums an konkreten Mittelwesen und Mittlerfiguren, wie es beispielsweise für die Ausarbeitung der Angelologie gezeigt wurde. Vgl. einschlägige Lexikaeinträge.

[326] Morenz, 1964, S. 32.

[327] Vgl. Roeder, 1952.

[328] Vgl. Wolf, 1962, S. 313ff.

[329] Morenz, 1964, S. 50, Fußnote 3.

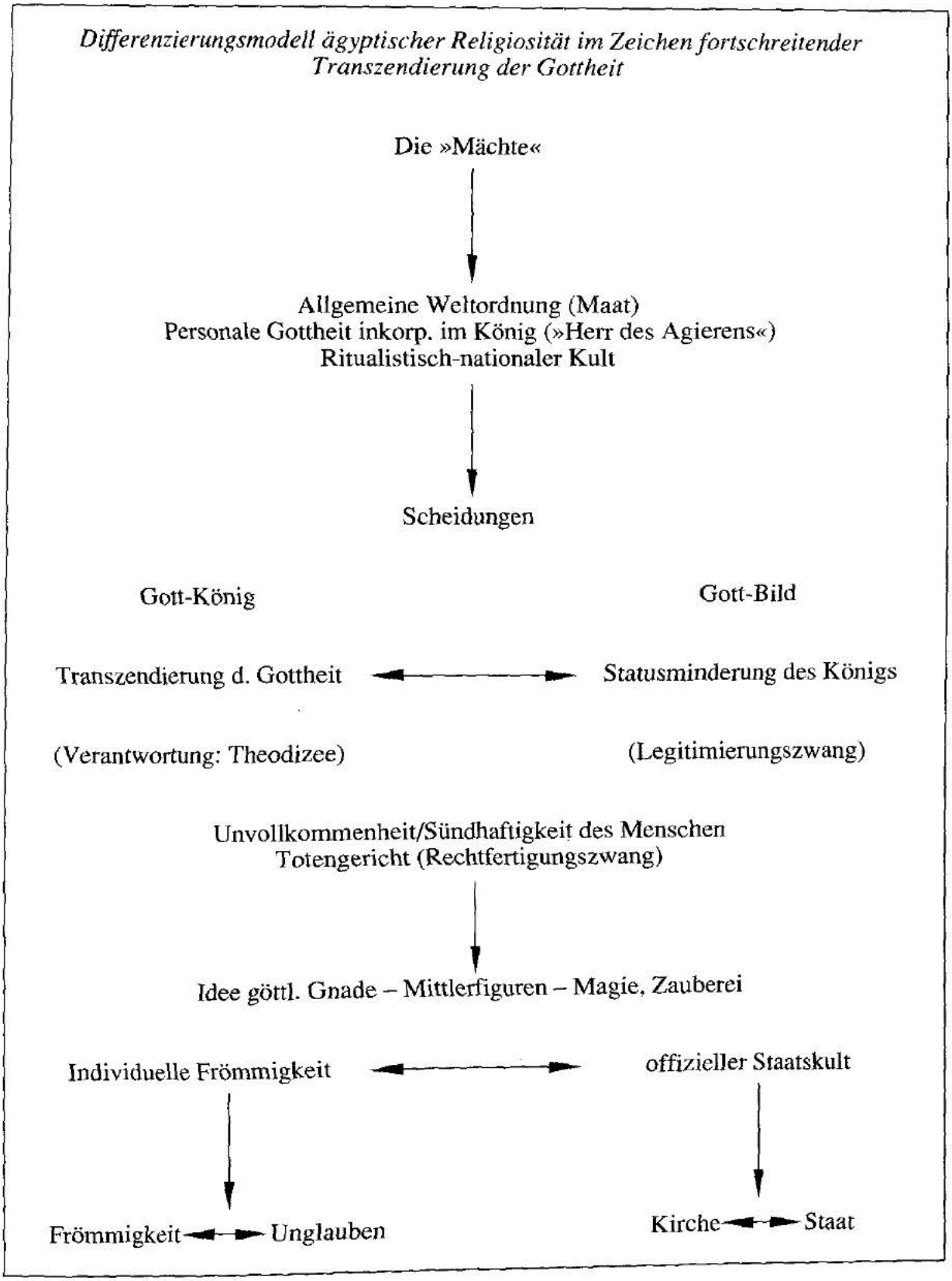


Abbildung III

Im folgenden wird hypothetisch die Repräsentanz des ägyptischen Modells hinsichtlich wichtiger Grundzüge für einen weiten kulturräumlichen und historischen Bereich menschlicher Religiosität unterstellt. Vergleichbarkeit herstellen ist freilich etwas anderes als Unterschiede verwischen: weder kann ernsthaft erwogen werden, jüdische Religion, Christentum und Islam zu nivellieren, noch sollen deren interne Spaltungen in diverse Sekten ignoriert werden; auch sind gewisse Veränderungen der religiösen Praxis sowie der Bedeutung von Religion im gesamtgesellschaftlichen Kontext, wie sie sich seit der Antike auf den heutigen Tag ergeben haben, schlecht zu leugnen. Dennoch sollen im weiteren Gang der Untersuchung zunächst die Gemeinsamkeiten von Religionen differenzierter Gesellschaften betrachtet werden, besonders die von der transzendent gedachten Gottheit in Gang gesetzte Systemlogik, welche u.a. zur Dialektik individueller und offizieller Frömmigkeit, zur Ausbildung einer wie auch immer organisierten Institution Kirche, zur Idee der »Sünde« und einer transzendenten Gerichtsinstanz sowie zu unterschiedlichen Strategien der Rechtfertigung führt.

Die These einer aufschlußreichen Modellhaftigkeit der dargestellten ägyptischen Verhältnisse kann von einem interdisziplinären Forschungsansatz Argumentationshilfe beziehen, der sich nach einem älteren, von Karl Jaspers[330] eingeführten Begriff »Achsenzeitforschung« nennt. Der Begriff »Achsenzeit« entstammt zwar einer älteren, methodisch mitunter recht spekulativ Universalgeschichte betreibenden Phase der Geschichtswissenschaft, wurde inzwischen aber durch viele Detailstudien von Historikern, Ethnologen, Religionswissenschaftlern und Soziologen empirisch untermauert und in seiner heuristischen Fruchtbarkeit bestätigt.

Wenn man die verfrühte ägyptische Situation sowie die verspätete islamische einmal beiseite läßt, so konzentrieren sich weltweit auf das erste vorchristliche Jahrtausend eine Reihe außerordentlich wirkungsmächtiger revolutionärer Veränderungen, welche auf das Auftauchen und praktische Bewältigen einer neuartigen Spannung zwischen transzendenten und innerweltlichen Ordnungsvorstellungen bezogen sind. Nach Auskunft einer jüngeren Dokumentation der einschlägigen Forschung ereigneten sich solche Umwälzungen vom biblischen Israel über das klassische Griechenland und Zarathustras Persien hinweg durch die hinduistischen und buddhistischen Kulturen Indiens bis ins China der frühen Kaiserzeit.[331]

> Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten, daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. Indem er mit Bewußtsein seine Grenzen erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz. Das geschah in Reflexion. Bewußtheit machte noch einmal das Bewußtsein bewußt, das Denken richtete sich auf das Denken. Es erwuchsen geistige Kämpfe mit

---

[330] Jaspers, 1949, S. 15–105.

[331] *Kulturen der Achsenzeit*, 1987. Vgl. auch die einzelnen Beiträge des der Achsenzeitforschung gewidmeten Themenhefts von *Daedalus* (Journal of the American Academy of Arts and Sciences) 104,2 (Spring 1975), darin besonders den Einleitungsaufsatz von Schwartz sowie den Beitrag Eric Weils.

> den Versuchen, den Andern zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen, Erfahrungen. [...] In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. [...] Durch diesen Prozeß wurden die bis dahin unbewußt geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände der Prüfung unterworfen, in Frage gestellt, aufgelöst.[332]

Jaspers spricht im Zusammenhang mit dieser neuen Epoche, die das mythische Zeitalter »in seiner Ruhe und Selbstverständlichkeit« beendet, nicht explizit von »Aufklärung«; der Sache nach kann aber nichts anderes gemeint sein, wenn man die aufgezählten Symptome zur Diagnose einer ganz und gar nicht mehr naiven Epoche zusammenfügt: »Aus dem unbefragten Innesein des Lebens geschieht die Lockerung, aus der Ruhe der Polaritäten geht es zur Unruhe der Gegensätze und Antinomien. Der Mensch ist nicht mehr in sich geschlossen. Er ist sich selber ungewiß, damit aufgeschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten. Er kann hören und verstehen, was bis dahin niemand gefragt und niemand gekündet hatte. [...] Mit seiner Welt und sich selbst wird dem Menschen das Sein fühlbar, aber nicht endgültig: die Frage bleibt.«[333]

Daß ausgerechnet die Legende ein typisches Kind dieses neuen, »aufgeklärten« Zeitalters sei, strukturell seinen Eigenheiten und Erfordernissen entspreche und auch dessen inneren Widersprüchen, Wandlungen und Differenzierungen Rechnung trage, wird die Argumentation der folgenden Kapitel zu zeigen suchen. Zuvor sollen allerdings einige charakteristische Züge der »Achsenzeit« vorgestellt werden.

a) Die scharfe Trennung der »Welten« begünstigt neue Eliten

Während man sich in traditionellen Kulturen die »jenseitige« und die innerweltliche Ordnung nach ähnlichen Prinzipien organisiert dachte[334], also etwa die jenseitige Sphäre als konkreten, von Toten oder Geistern bewohnten Schauplatz betrachtete, Götter und Menschen (bei aller Unterschiedlichkeit) in verwandter Weise symbolisierte und in ähnliche Handlungsmuster verstrickt sah, entwickelten die Gesellschaften der Achsenzeit eine klare Unterscheidung der beiden Welten. Die ältere Auffassung einer zyklischen Zeitkonzeption, welche die Unterschiede zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verwischte, wurde durch lineare Zeitvorstellungen ergänzt oder gar ersetzt. Obwohl auch ältere Kulturstufen um die Schwäche der Menschen wußten, den herrschenden Normen gemäß zu leben, schufen erst die Achsengesellschaften den Begriff einer qualitativ von der diesseitigen Ordnung unterschiedenen autonomen Moral.

---

[332] Jaspers, 1949, S. 20f.

[333] Ibid. S. 21.

[334] Damit soll nicht bestritten sein, daß die »Jenseitsordnung« in allen menschlichen Gesellschaften als irgendwie andersartig – in der Regel als (quantitativ) mächtiger, stärker oder »höher« – empfunden wurde.

> Neu ist, daß Konformität mit dem institutionalisierten Wertsystem nicht mehr unmittelbar mit den Qualifikationen, die für die Erlangung der ewigen Seligkeit erforderlich sind, identifiziert wird. [...] wer sich der staatlichen Gewalt widersetzt, begeht nicht automatisch eine Sünde, er handelt eher unklug. *Das diesseitig orientierte Handeln ist religiös bestenfalls neutral, es tangiert den religiösen Wert des Menschen nicht*; ja es kann sogar mit dem religiös motivierten Handeln konfligieren: denn *das Charakteristische dieser Phase besteht darin, daß konkurrierende Orientierungsmuster* [...] *aufeinandertreffen.*[335]

Die Vorstellung einer qualitativ höherwertigen transzendenten Ordnung jenseits der Alltagswirklichkeit wirft das Problem auf, wie die Kluft zwischen den Bereichen überbrückt werden könne, stellt das Problem der Erlösung auf neue Weise. »Die Wurzeln der Erlösungssehnsucht liegen im Bewußtsein des Todes und in der Zufälligkeit menschlichen Handelns und der sozialen Einrichtungen. Die Suche nach irgendeiner Art von Unsterblichkeit und einem Weg zur Überwindung dieser Zufälligkeit ist allen menschlichen Gesellschaften gemeinsam.«[336] Vor den achsenzeitlichen Revolutionen wurde Unsterblichkeit im großen und ganzen als physische Fortexistenz verstanden, die in der Hauptsache durch Beachtung gewisser Pflichten zugunsten der eigenen Gruppe »verdient« wird. Sobald aber transzendente moralische oder metaphysische Ordnungen ins Spiel kommen, knüpft sich Unsterblichkeit[337] an die Voraussetzung einer grundsätzlichen Umorientierung des Verhaltens oder gar des Charakters im Sinne der Gebote jener höheren Ordnung: »Kehret um und tuet Buße!«

Die Umwälzungen der Achsenzeit wurden von Umformungen der politischen Eliten begleitet und brachten einen neuartigen sozialen Typus hervor, der bei der Wahrnehmung und Institutionalisierung der Grundspannung zwischen immanenter und transzendenter Ordnung eine tragende Rolle spielte: den Intellektuellen.[338] Eisenstadt führt die Beispiele der jüdischen Propheten und Priester, der griechischen Philosophen und Sophisten, chinesischen Literaten, hinduistischen Brahmanen, buddhistischen Sangha und islamischen Ulema an. Diese neue Gelehrtenklasse bildete bald einen vergleichsweise eigenständigen Partner der herrschenden Koalitionen, interessanterweise allerdings auch gleichzeitig innerhalb der Oppositionsbewegungen. Die neuen spirituellen wie auch die neuen politischen Eliten legitimieren sich nach eigenen Kriterien, organisieren sich autonom, entwickeln ein Standesbewußtsein und konkurrieren mit anderen Eliten um die Produktion und Kontrolle von Symbolen und Kommunikationsmitteln. In allen diesen Zügen unterscheiden sie sich beträchtlich von den traditionellen Spezialisten für Heiliges wie Schamanen, Ritualhäuptlingen oder Medizinmännern. Religiöse wie politische Eliten weisen sich als legitime Vertreter der transzendenten Ordnung aus und beanspruchen eine Führungsposition über die anderen Gruppen.

---

[335] Döbert, 1973, S. 117f.
[336] Eisenstadt, 1987, S. 12f.
[337] Dieser Begriff kann zunächst noch an körperliche Vorstellungen wie die Idee einer leiblichen Auferstehung gebunden bleiben.
[338] Vgl. Humphreys und Oppenheim, jeweils 1975.

Im Vorgriff sowohl auf ein Konstituentenmodell der Legende als auch auf die unten ausführlich an konkreten Beispielen zu betrachtenden Konsequenzen dieser speziellen, nach-achsenzeitlichen Sozialstruktur für unsere Textsorte sei bereits hier angedeutet, daß (viele) Legenden unter anderem als Nebenschauplatz der ideologischen Auseinandersetzung gesellschaftlicher Eliten betrachtet und analysiert werden können. In diesem Kampf geht es immer auch um starke symbolische Präsenz der eigenen Sache oder Gruppe in der Gesellschaft, um die Wertbesetzung vorgegebener Strukturen im eigenen Sinne und um die Sammlung oder Festigung einer Anhängerschaft (Affiliation). Die in der Legendenforschung häufig beobachtete und monierte politische Tendenz vieler Legenden sprengt unter den soeben skizzierten Rahmenbedingungen konkurrierender, sich aber gleichermaßen auf eine transzendente Ordnungsidee stützender Eliten die Textsorte keineswegs, sondern verwirklicht sie geradezu. In allen Lagern des »modernen« Gesellschaftstypus organisieren plötzlich Intellektuelle die Legitimation: Spur ihres Wirkens auf dem speziellen symbolischen Feld der Legende ist deren dogmatische Dimension.

b) Die Institutionalisierung der transzendenten Idee erzwingt eine Reorganisation der Welt

Die Achsenkulturen nehmen eine Spannung zwischen irdischer und jenseitiger Seinssphäre nicht nur in gesteigerter Intensität wahr, es kennzeichnet sie vielmehr geradezu, daß sie jene Spannung institutionell zementieren. Dabei ist es nur ein vordergründiger Widerspruch, daß sich die neuen Einrichtungen in erster Linie durch Hinweis auf ihre Befähigung empfehlen, die leidige Kluft zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung zu überbrücken. Zu jenen neuartigen Institutionen, freilich als ein Gebilde hervorragender Bedeutung, zählt auch die Kirche. Wie am Beispiel der ägyptischen Religionsentwicklung exemplarisch herausgearbeitet wurde, wird sie durch die Vorstellung einer transzendenten Gottheit quasi erzwungen.

Aber auch die natürlichen Gegengewichte solcher Kirchen, die politischen Machtzentren, beanspruchen jetzt eine besondere Kompetenz bei der Bewältigung der gestellten Grundaufgabe. Ältere Legitimationskriterien, vor allem solche des Ursprungs, wurden nicht einfach fallengelassen, sondern gehen mit den neuen Begründungen Synthesen ein, so daß man für jüngere Kulturen die Neigung beobachtet hat, »die Attribute der Ursprünglichkeit zu ideologisieren oder für heilig zu erklären – oder aber das Heilige mit Attributen der Ursprünglichkeit auszustatten.«[339] Ferner ergänzte man die traditionalen Legitimationsweisen durch rationale, legalistische oder charismatische Formen der Argumentation, wodurch immer wieder Anlaß für konkrete politische Zwistigkeiten geschaffen bzw. gefunden wurde. Zu den auffälligsten Folgeerscheinungen der achsenzeitlichen Umwälzungen zählt die Entwicklung nicht mehr ethnisch oder politisch, sondern religiös oder kulturell begründeter

[339] Eisenstadt, 1987, S. 16.

Kollektive mit eigenen Kriterien für Mitgliedschaft und Machtverteilung, wobei derartige Gruppierungen der symbolischen Definition und Absicherung stärker bedürftig sind als ältere, beispielsweise ethnisch charakterisierte Verbände.[340]

Auch für die persönliche Identität der Menschen bedeutete die institutionelle Reorganisation der Welt spürbare Veränderungen, insofern sich hinfort jeder einzelne an einem Idealbild menschlichen Wesens messen lassen mußte oder auch selbst zu messen hatte, das im Hinblick auf die Erfordernisse eines übermächtigen Jenseits (in den meisten vorderasiatisch-abendländischen Kulturen noch rigoroser: auf die Erwartungen einer omnipotenten Gottheit) hin entworfen war. »Rein persönliche Tugenden, wie etwa Mut, oder überpersönliche, wie etwa Solidarität, wurden aus ihrem ursprünglichen Rahmen herausgenommen und dialektisch mit Eigenschaften zusammengebracht, die zur Lösung der Spannung zwischen transzendentaler und weltlicher Ordnung geeignet schienen. Auf diese Weise entstand eine neue Ebene innerer Spannungen bei der Persönlichkeitsbildung.«[341] Religiöses Handeln trennt sich nun weitgehend von den (»profanen«) Systemen zweckrationalen Handelns.

Sobald sich die Vorstellung des selbstverantwortlichen, gesinnungsmotivierten individuellen Subjekts durchgesetzt hat, löst dieses die älteren Kollektive in ihrer Funktion als Träger des Glaubens ab. Religiöse Gemeinden entstehen in den Universalreligionen funktional nachgeordnet »*durch Aggregierung der eigentlichen Träger des Glaubenssystems, der individuellen Gläubigen*«.[342] Im historischen Einzelfall mag sich das Verhältnis zwischen dem einzelnem Gläubigen und seinem jeweiligen religiösen Kollektiv auf diese oder jene Kompetenzverteilung einpendeln – es kann aber nicht angehen, für nachachsenzeitliche Universalreligionen pauschal das gläubige Individuum zu leugnen, wie es Ringler für das Publikum der Legende unternimmt: »Den Einzelgläubigen im strengen Sinn gibt es für die Legende nicht; die Wirkung des Heiligen muß immer im Rahmen der (Heils-)Gemeinschaft gesehen werden.«[343]

---

[340] Mit der Herausbildung größerer Kollektive ergab sich eine interessante Dynamik zwischen zentralen und peripheren Bereichen solcher Gebilde, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

[341] Eisenstadt, 1987, S. 15.

[342] Döbert, 1973, S. 124.

[343] Ringler, 1975, S. 259 (Anm. 21). In Ringlers Argumentation vermischen sich zwei Ebenen: die des Trägers der in Legenden zum Ausdruck gebrachten Religiosität und die Ebene der (sozialen) Fundierung des symbolischen Inventars der Gattung. Daß sprachliche oder sinnbildliche Zeichenbestände ihre Existenz und Vermittlung einer Gemeinschaft verdanken, ist keine aufregende Feststellung; dennoch ist auch diesem Argument Ringlers zu widersprechen, wenn es gattungstheoretisch überzogen wird (S. 261): »Diese ganz auf die höhere Realität hin ausgerichtete, rein sinnbildliche Welt der Legende ist jedoch zugleich die Welt einer Glaubensgemeinschaft mit all ihren festgefügten Vorstellungen und Konventionen. Ihre Sinnbildlichkeit ist deshalb nicht eine persönlich erfahrene, sondern die von der Gemeinschaft vorgeprägte und zu einer verbindlichen *Typik* ausgeformte. Eine Darstellung zu erwarten, die sich über die übliche Typik erhebt [Fußnote mit Verweis auf Plenzat, 1926, S. 215], heißt ein wesentliches Formelement der Legende verkennen.« Unter anderen epochalen oder medialen Grundvoraussetzungen, etwa denen der Moderne,

Abermals im Vorgriff auf eine nähere Bestimmung von Legenden sei vermerkt, daß die verschiedenartigen – entweder in der Immanenz befangenen oder aber auf Transzendenz angelegten – Idealvorstellungen vom Menschen ein brauchbares Abgrenzungskriterium für unterschiedliche Klassen repräsentativer Biographien[344] abgeben können. Innerhalb der Legendenforschung gibt es eine Reihe einschlägiger Diskussionen, etwa um das Verhältnis der apokryphen und neutestamentlichen Apostelgeschichten zueinander, um die Relation christlicher Biographien zum hellenistischen Roman[345] oder zur antiken Wunderliteratur der Propheten- und Philosophenaretalogien[346]. Einen ähnlichen Streit gibt es um den Zusammenhang von heidnischer und christlicher Märtyrerliteratur[347], insbesondere um das Genre der *exitus illustrium virorum*.[348]

c) Die Kulturen entwickeln ein internes Gefälle vom Zentrum (von den Zentren) zur Peripherie

Zu den typischen Veränderungen der achsenzeitlichen Zivilisationen zählen spezifische Prozesse sozialen Wandels, die mit der Auflösung kleinerer ethnischer und territorialer Einheiten, der gleichzeitigen Entwicklung umfassender Sozialgebilde und deren struktureller Differenzierung einhergehen. »Diese Desintegrations- und Rekonstruktionsprozesse waren jedesmal mit technologischen Fortschritten in der Landwirtschaft und im Transportwesen verbunden, mit stärkerem gegenseitigem Einfluß ökonomisch und ethnisch heterogener [...] Populationen aufeinander, mit einem gewissen Grad von internationaler politischer Instabilität sowie mit Vorgängen wie Einwanderung und/oder Eroberung.«[349] Nach Eisenstadt tendieren die größeren Kollektive der nachachsenzeitlichen Hochkulturen dazu, ihre sozialen Zentren mit größerer Autonomie auszustatten und auf verhältnismäßig akzentuierte Weise symbolisch von der Peripherie abzugrenzen.[350] (Zuvor gab es auch *funktionale*

---

entfällt beispielsweise das festgefügte und ausdifferenzierte System christlicher Sinnbildlichkeit, womit neue Regeln gelten; ein Grundproblem des Aufsatzes von Ringler ist der ungewisse Status vieler Aussagen. Zwar ist die Abhandlung grundsätzlich auf die christliche Heiligenlegende des Mittelalters bezogen, doch werden viele Feststellungen allgemein gattungstheoretisch formuliert. Bei vielen Aussagen läßt sich somit nicht unterscheiden, ob sie auf einen Epochen- oder einen Gattungsstil bezogen sind.

344 Vgl. für den Zeitraum der Entstehung der christlichen Vitenliteratur Leo, 1901; Prießnig, 1924; Steidle, 1951; Dihle, 1956. Kurzer Überblick über weitere Literatur bei Baumeister, 1972, S. 20–23.

345 Vgl. schon v. Dobschütz, 1902 versus C. Schmidt, 1903, bes. S. 154f.

346 Vgl. Reitzenstein, 1906; Söder, 1932; M. Blumenthal, 1933.

347 Vgl. Holl, 1914 versus v. Campenhausen, 1936.

348 Vgl. A. Ronconis Artikel *Exitus illustrium virorum* in RAC VI (1966), Sp. 1258–1268; ferner Nestle, 1936 und Hermann, 1964.

349 Eisenstadt, 1987, S. 32.

350 Zur Ausgestaltung der sakralen und profanen Architektur unter dem Aspekt der Machtsymbolik in den zentralen Orten vgl. Topitsch, 1979, S. 82ff.; zahlreiche Beispiele ferner bei

Unterschiede zwischen verschiedenen Orten eines Territoriums, aber diese wurden nicht in besonderer Weise *symbolisch* verstärkt oder akzentuiert.)

In den Zentren werden nun vor allem die charismatischen Attribute versammelt, von denen man Unterstützung beim Abbau der transzendentalen Grundspannung sowie beim Aufbau der sozialen Ordnung erwartet. Beispielsweise erfolgte die Einigung Israels um ein zentrales Heiligtum, das als Wohnstätte des einen Gottes überragendes Ansehen genoß; alle anderen heiligen Plätze, besonders die von anderen Kulten übernommenen, mußten verschwinden. Die Bibel gibt ausdrücklich das Programm vor (Dtn 12,2ff.). Allerdings weckt die symbolische Sonderung des Zentrums sofort dessen Bemühen, die Peripherie der eigenen Logik, Ordnung, den eigenen Bedürfnissen zu unterwerfen. So wird das israelische Territorium etwa vom Tempel aus nach Bezirken abnehmender Heiligkeit gegliedert. Nach der um 200 n. Chr. endgültig ausgeformten *Mischna* können zehn Stufen unterschieden werden. Beginnend mit dem Land der Israeliten, das alle anderen Länder an Heiligkeit übertrifft, setzt sich die Reihe über Jerusalem bis schließlich zum Allerheiligsten des Tempels fort (VI Seder, 1. Traktat).[351]

> Diese Prozesse der Entstehung von Zentren und neuen Kollektiven standen mit der Begründung »großer Traditionen«, d.h. autonomer, distinkter und symbolischer Strukturen in Verbindung. Derartige Zentren und große Traditionen können in »äußeren« Kunstwerken ihren Ausdruck finden, z.B. in bedeutenden Werken der Architektur, oder in der Niederschrift und Heiligung gelehrter Bücher und Gesetzessammlungen.[352]

Umgekehrt strebt die Peripherie derartiger sozialer Gebilde danach, sich dem beherrschenden Einfluß der großen Zentren zu entziehen und sich von deren Traditionen zu lösen, sei es auf dem Wege der Profanisierung der »großen Traditionen« oder der Begründung eigener »kleiner Traditionen«. Legenden und die mit ihnen verbundenen kultischen Praktiken (Verehrung von wundertätigen Kultbildern etc.) sind aufgrund ihrer relativen Unabhängigkeit von zentralistischer Dogmatik ein geeignetes Instrument der Begründung solcher »kleinen«, d.h. peripheren Traditionen. Dies schließt nicht aus, daß die zentrale Instanz danach strebt, auch diesen Bereich zu kontrollieren bzw. in ihr eigenes symbolisches System zu integrieren.[353] Leider kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher auf das Subgenre der Gründungs-Legenden zentraler Plätze eingegangen werden.[354]

Benevolo, 1990, etwa S. 88: »Im klassischen und im mittelalterlichen Indien mußte jedes bedeutende [architektonische] Werk – vom Tempel bis hin zur gesamten Stadt – dem *Mandala* entsprechen, einem Prinzip, in dem sich die Struktur des Universums ausdrückt und das zu einer breiten Formenvielfalt – vom Quadrat bis zum Kreis führte [...].«

351 Vgl. Bauer, 1990, S. 44.

352 Ibid. S. 17f.

353 Sehr viele Beispiele in der hervorragenden Abhandlung *Bild und Kult* von Hans Belting (1990); vgl. auch schon Belting, 1981.

354 Derartige Legenden interpretiert beispielsweise Buck, 1988. Satirisch-kritische Behandlungen des Themas schließen Bretschneiders Pamphlet *Die Haut des heiligen Dorotheus* in seinem *Almanach der Heiligen* (S. 147–162) und Huchs Schelmengeschichte *Lebenslauf des heiligen Wonnebald Pück* ein.

Die Begründung großer und kleiner religiöser Zentren folgt universal beobachtbaren Regularitäten. Kratophanien und Hierophanien verwandeln ihre Schauplätze in heilige Räume, verknüpfen diese *auf Dauer* mit dem Ursprungsereignis, dessen Helden, Handlungen und Emotionen. Die Idee einer jederzeit möglichen Wiederholung jener anfänglichen Begebenheit ist durch den Begriff des »heiligen Raums« impliziert:

> Die Hierophanie bewirkt also nicht nur die Heiligung eines Stückes des homogenen profanen Raumes; sie bedeutet darüber hinaus die Dauerhaftigkeit dieses Sakralen. *Hier*, in *diesem* Bereich wiederholt sich die Hierophanie.[355] Auf diese Weise wandelt sich der Ort in eine unversiegliche Quelle der Macht und der Heiligkeit, und der Mensch kann, wenn er nur in den Raum gelangt, an dieser Macht und dieser Heiligkeit teilhaben. Dieses elementare Erlebnis eines Ortes, der durch die Hierophanie ein dauerndes »Zentrum« des Heiligen geworden ist, steuert und erklärt eine ganze Gruppe von oft komplizierten und verfilzten Systemen. So verschiedenartig und verschieden entwickelt heilige Orte sein können, sie haben einen Zug gemeinsam: es gibt einen abgegrenzten Bereich, der (in dann sehr verschiedener Form) die Kommunion mit dem Heiligen möglich macht.[356]

Vermutlich ist es eine fruchtbare heuristische Vorstellung, die achsenzeitliche Dialektik von Zentrum und Peripherie nicht nur, wie üblich, räumlich zu interpretieren. Derselben Differenzierung und partiellen symbolischen Auszeichnung scheinen mir die sozialen Rechts- und Moralsysteme, die Ansichten der Menschen vom eigenen Selbst, die Bewertung sozialer Rollen, die religiösen Dogmensysteme und viele andere Dimensionen humaner Existenz zu unterliegen. Versuchsweise könnte man vielleicht sogar – im Hinblick auf Richard Rortys Deutung der Philosophiegeschichte[357] – die Pole *Zentrum* und *Peripherie* mit den philosophischen Begriffen »Wesen/Wirklichkeit/Wahrheit« bzw. »Kontingenz« assoziieren.

d) Die politische Ordnung wird der transzendenten nachgeordnet

Was sich in der Stellungsminderung der ägyptischen Könige bereits als Prozeß abzeichnet, kommt in den Achsenkulturen zum Abschluß: die alten Gottkönige haben säkularen Herrschern Platz zu machen, die (zumindest im Prinzip) einer höheren Instanz – Gott, dem Weltgesetz, der sozialen Gemeinschaft – rechenschaftspflichtig sind. Den Herrschern fällt nun in der Regel die Aufgabe zu, die irdische Ordnung nach den Maßstäben einer vorgeordneten transzendenten Ordnung einzurichten. Erfüllen sie diese Aufgabe nicht, können sie – wie beispielsweise die dramatischen Auseinandersetzungen zwischen Israels Königen und Propheten illustrieren – vor ein Gericht gezogen werden.

---

[355] Diese Gesetzlichkeit erklärt das von vielen Interpreten festgestellte »Ärgernis« der ausdrücklich mitgeteilten späteren Säkularisierung des Klosters in der Kleistschen *Cäcilienlegende:* Offensichtlich ist dort die »Hierophanie« nicht von Dauer, was sofort den Zweifel hervorruft, ob es dann überhaupt eine solche gegeben haben könne.

[356] Eliade, 1986, S. 424.

[357] Vgl. Rorty, 1989.

Den nachachsenzeitlichen Kulturen ist die Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz bewußt; sie entwickeln global, mitunter aber auch innerkulturell, eine Vielzahl von Ansätzen zur Überwindung dieses Gegensatzes; die Diskussion solcher alternativen Visionen begünstigt ein reflexives Denken »zweiter Ordnung«, das sich auf die fundamentalen Prämissen der kulturellen Ordnung rückbezieht und eng mit einer neuen Auffassung von der Zeit verbunden ist. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehen für das neue Bewußtsein nicht mehr kontinuierlich ineinander über: »Wie diese Diskontinuität überbrückt wird – durch einen zyklischen, historischen oder apokalyptischen Zeitbegriff –, unterscheidet die verschiedenen Kulturen. Allen gemeinsam ist aber, daß sie von einer gewissen Diskontinuität der Zeit ausgehen.«[358]

Das Problem der gesellschaftlichen Integration stellt sich bei den neuen komplexen und differenzierten Sozialgebilden schwieriger als auf älteren Sozialstufen. Da weder die Definition der transzendentalen Grundspannung noch gar bestimmte Wege zu ihrer Überwindung als »selbstverständlich« gelten können, ist die Stabilität derartiger Strukturen latent bedroht. Als *Offenbarungsreligionen* haben die meisten spirituellen Systeme dieser Stufe mit einer überkommenen Tradition gebrochen und fordern eine ausdrückliche Entscheidung für die neue Lehre:

> Religionszugehörigkeit wird so zum *achievement* und erst dadurch können *Glaubenszweifel* endemisch werden. Wenn man zudem berücksichtigt, daß vereinzelt nicht nur die Anerkennung der heiligen Schriften gefordert wird, sondern ergänzend auch ein Bemühen um *rationale Einsicht* [...], dann überrascht es kaum, daß, nachdem die religiösen Gemeinden sich in Kirchen eine feste Organisationsform geschaffen haben, diese die Einheit ihrer Lehre sehr bald durch *Dogmen*, die konkurrierende Lehrmeinungen voraussetzen, absichern mußten.[359]

So ist es auch verständlich, daß zentrale Institutionen derartiger Gesellschaften vergleichsweise intolerant auf (die häufigen) Versuche reagieren, ihre fundamentalen Prämissen in Frage zu stellen. Ein Ausdruck dieser Intoleranz im Feld unserer Untersuchung sind die sogenannten Antilegenden, in denen nonkonformes Verhalten mit ewiger Verdammung geahndet wird. Sozialer Wandel wird seit der Achsenzeit neuartig wahrgenommen, eingeleitet und organisiert, dabei im Positiven wie Negativen hochgradig symbolisch und ideologisch artikuliert.[360]

Gesellschaftliche Streitfälle werden hinfort regelmäßig über die spezifischen Interessen der Beteiligten hinausgehend interpretiert, so daß die jeweiligen Streitpunkte in hohem Maße mit symbolischer oder ideologischer Bedeutung aufgeladen, generalisiert oder sogar universalisiert werden.[361] »Die neue zivilisatorische Dyna-

---

[358] Eisenstadt, 1987, S. 22. Eine »Anthropologie der Zeit« schrieb kürzlich Günter Dux (1989).

[359] Döbert, 1973, S. 124f. nach Wach, 1962, S. 86ff.

[360] Vgl. Eisenstadt, 1987, S. 27.

[361] Vgl. Luhmanns (1982, S. 85–87) Einführung des Begriffs religiöser Dogmatik: »*Auslegungsbedürftig* werden religiöse Themen, sobald sie *situationsfrei* zu fungieren beginnen – das heißt eine Bedeutung gewinnen, die über die jeweilige Steuerung der unmittelbaren Interaktion unter Anwesenden hinausreicht. Durch rekurrenten Gebrauch entstehen begriffsähnliche Gebilde, räumlich oder wortmäßig fixierte Orientierungspunkte, Gottbegriffe, auf die man zurückkommen kann und deren Gebrauch daher geregelt werden muß.

mik transformierte Gruppenkonflikte in potentielle Auseinandersetzungen zwischen Klassen oder Ideologien und Kultkonflikte in Kämpfe zwischen Orthodoxien und Heterodoxien. Rivalitäten zwischen Stämmen und Gesellschaften wurden zu Kreuzzügen, die mit missionarischem Eifer um die Transformation von Kulturen kämpften.«[362] Implizit sind zahlreiche Legenden und legendennahe Texte durch eine solche Konfliktstruktur gekennzeichnet, ganz gleich ob nun der christliche Märtyrer mit dem heidnischen Richter zusammenprallt oder Che Guevara in Hetmanns Biographie mit bolivianischen Offizieren; C. F. Meyers Erzählung vom Kampf des feinen, klugen und ehrgeizigen Kanzlers gegen seinen normannischen Herrscher verläßt dagegen das übliche Legendenschema, indem sie die besagte ideologische Struktur thematisiert und problematisiert, also ins Bewußtsein der Rezipienten hebt.[363]

e) Menschen denken systematisch über Glück nach

Obwohl glückliche und unglückliche Seinszustände vermutlich schon eine Begleiterscheinung animalen Lebens schlechthin sind, ist ihre geistige Artikulation der Menschheit vorbehalten geblieben. Diese geistige Artikulation von Glück und Unglück ist in verschiedenen Kulturen in einem sehr unterschiedlichen Grade ausgebildet und betrieben worden. Keiter (1958) äußert die Vermutung, daß erst die intellektuelle Schicht der Achsenzeit damit begonnen habe, kohärent über den Menschen nachzudenken und eine systematische Glückstechnik zu lehren. Bis heute wird die Menschheit »einerseits vom konkreten Augenblickszustand und seiner Bewältigung geleitet, andererseits von sehr partiellen und mehr oder weniger reali-

---

Entsprechend werden Erfahrungsinhalte an und mit solchen Themen interpretationsbedürftig. In älteren Gesellschaften geschieht dies zunächst in enger Bindung an rituelles Handeln und im übrigen okkasionell, erzählerisch, hochgradig inkonsistent und undurchdacht. Von »Glauben« kann man kaum sprechen. Erst mit dem weiteren Ausbau von relativ kontextfrei organisiertem Erleben entsteht überhaupt ein Problem der Bindung (religio, commitment) und daran anschließend ein Problem professioneller Betreuung und Verwaltung solcher Bindungen. [...] Als religiöse Dogmatik wollen wir die jeweilige verbale und begriffliche Ausstattung dieser Interpretationsfunktion bezeichnen – also nicht nur eine bestimmte theologische Disziplin unter anderen, und vor allem nicht einen ausdrücklichen Gegensatz zur Moraltheologie. Dogmatiken sind Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene, sie ermöglichen daher eine gewisse Entritualisierung der Religion.«

362 Eisenstadt, 1987, S. 27.

363 Vgl. noch einmal Luhmann (1982, S. 87) zum Dogma: »Eine Dogmatik interpretiert, um Antwort geben zu können. Sie arbeitet einerseits mit funktional unanalysierten Abstraktionen und in dieser Hinsicht unreflektiert. Sie thematisiert ihre gesellschaftliche Funktion nicht, sondern versteht auch sich selbst, ihren Begriff des Dogmas, wiederum nur dogmatisch – etwa in der Weise, daß sie den Begriff des Dogmas durch Bezug auf die Offenbarung und Lehrtradition der Kirche definiert. Sie beruht andererseits auf der kontextfreien Verwendbarkeit ihres Materials [...]. Die Richtung, in der sie ihre eigene Leistung steigern kann und in der Folge gesellschaftlicher Evolution verändert, liegt demnach nicht in der Reflexion ihrer eigenen Kontingenz; sie liegt in *höheren Freiheitsgraden im Umgang mit Erfahrungen und Texten.*«

tätsfernen Wunschphantasmen.«[364] Über den einzelnen Klassen der Wunschphantasmen spielen gewisse Generalschemata eine besondere Rolle, insofern diese je nach Gelegenheit und Bedarf mit fast beliebigen konkreten Vorstellungen besetzt werden können. Seit der Achsenzeit werden solche generellen Phantasmen zumeist im Jenseits angesiedelt:

> Von bloßen realitätslosen Tagträumen und künstlichen Paradiesen unterscheiden sich derartige Generalphantasmen dadurch, daß sie immerhin die Realität haben, geglaubt zu werden. Götter, Himmelslehren, Utopien, Ideen sind fast unerläßliche Schlußsteine im Gewölbe menschlicher Weltauffassung und menschlichen Lebensvertrauens geblieben, zu irreal, um widerlegt werden zu können, verlockend genug, um mitzureißen, vieldeutig genug, um in mannigfachem Zusammenhang das Ihre zu leisten.[365]

f) Zur Differenzierung achsenzeitlicher Visionen

Bislang wurden auf einer hohen Abstraktionsstufe Gemeinsamkeiten achsenzeitlicher Hochkulturen beleuchtet, um wichtige kulturelle Voraussetzungen des Textsorten-Systems verstehen zu können, in welchem die Legende ihren Platz gefunden hat. Der Begriff der »Achsenzeit« verbliebe allerdings im Bereich bloßer Geschichtsspekulationen, würde man bei den globalen Trends verharren und auf Konkretisierungen des Konzepts für verschiedene Kulturkreise mit spezifischen Voraussetzungen und Entwicklungsbedingungen verzichten.

Tatsächlich haben einzelne Kulturkreise nun sehr unterschiedliche Lösungswege gefunden, die fundamentale Spannung zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung zu bewältigen bzw. zunächst einmal überhaupt zu definieren und zu formulieren. So macht es schon einen großen Unterschied aus, ob diese Differenz in vergleichsweise weltlichen Begriffen ausgedrückt wurde, wie es einerseits in den klassischen chinesischen, andererseits in den griechisch-römischen Denksystemen der abendländischen Antike der Fall war, oder ob sie von den monotheistischen Religionen, aber auch von Hinduismus und Buddhismus, als religiöser Hiatus aufgefaßt und versprachlicht wurde. Eisenstadt betont die große Zahl dieser Versuche, aber auch ihre äußere und innere Heterogenität. So besteht nicht nur zwischen den »weltlichen« und den »religiösen« Formulierungen der epochalen Spannung ein großer Unterschied, sondern auch zwischen den

> monotheistischen Religionen, die sich Gott als Weltenlenker vorstellen, der außerhalb des Alls steht, und Systemen wie dem Buddhismus und dem Hinduismus, die das transzendentale [?][366], kosmische System in unpersönliche und metaphysische Begriffe fassen und für die es in einem dauernden Zustand existentieller Spannung mit dem weltlichen System steht. Eine weitere wichtige Unterscheidung betrifft den Punkt, der [...] für die Lösung der transzendentalen Spannung entscheidend ist: die Erlösung. Es ist wohl kein Zufall, daß die

---

[364] Keiter, 1958, S. 79.

[365] Ibid.

[366] Eisenstadt gebraucht die Begriffe »transzendental« und »transzendent« anscheinend synonym; gemeint ist hier aber doch wohl eher »transzendent«.

»weltliche« Auffassung dieser Spannung – wie in China und bis zu einem gewissen Grad in der Antike – mit einem fast völlig diesseitigen Erlösungsbegriff verbunden war oder daß die metaphysische, nicht-theistische Auffassung dieser Spannung, wie im Hinduismus und im Buddhismus, zu einem jenseitigen Erlösungsbegriff tendierte, während die großen monotheistischen Religionen eher Kombinationen von diesseitigen und jenseitigen Erlösungsvorstellungen entwarfen.[367]

Einzelne Visionen fächerten sich in unterschiedliche Richtungen auf und führten innerhalb bestimmter Zivilisationen zu konkurrierenden Varianten und zu neuen Kombinationen solcher Varianten. Besonders gewichtige Abweichungen stellen dabei die christliche Neuformulierung der jüdischen Position sowie die buddhistische Umformung der hinduistischen Prämissen dar. Eine stets offene Möglichkeit, die in den Achsenkulturen bald *institutionalisierte* Spannung zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung zu bewältigen, besteht in ihrer ideologisch motivierten Leugnung und der Rückkehr zu einer älteren Anschauung, in der die Parallelität der beiden Ordnungen noch erhalten ist. Bestimmte Formen betonen »die Ausrichtung auf das Jenseits innerhalb der diesseitigen Orientierungen bzw. die Gelehrsamkeit im Gegensatz zu militärischen oder politischen Tugenden«, andere suchen nach mystischen oder esoterischen Erlösungswegen, die über die etablierte, routinemäßige, orthodoxe Version der Lösung hinausgehen.[368]

Die verschiedenen Typen und Varianten achsenzeitlicher Visionen sind schließlich spezifischen Entwicklungsbedingungen geographischer, politischer, sozialer und ökonomischer Art unterworfen, die eine differenzierende Betrachtung zu berücksichtigen hat. Beispielsweise ist es von erheblicher Bedeutung, ob die »Erlösungskompetenz« an bestimmte soziale Klassen (Kasten) gebunden ist oder ob eine Zivilisation über längere Zeiträume hinweg politisch stabile Grenzen hat. Aus der Vielfalt koexistierender Weltentwürfe ergeben sich aber auch gerade aufgrund ihrer Differenzierung wieder universale Gemeinsamkeiten bzw. wenigstens gemeinsame Trends.

Den Eliten der achsenzeitlichen Kulturen ist die Vielfalt der alternativen Ordnungs- und Erlösungsmodelle keinesfalls verborgen geblieben; die Konkurrenzsituation zwang zur Entwicklung eines *Denkens zweiter Ordnung*, »eines reflexiven Rückbezugs auf die fundamentalen Prämissen der sozialen und kulturellen Ordnung«[369], aber auch zu gewaltsamen Lösungsversuchen, was das Problem der sozialen Integration angeht. Missionarischer Eifer und Intoleranz bezüglich grundlegender Prämissen der institutionellen Ausprägungen ihrer Systeme sind typische Merkmale für die meisten Achsenzivilisationen und stehen »in krassem Gegensatz zu

[367] Eisenstadt, 1987, S. 28f.

[368] Ibid. S. 22.

[369] Ibid. Dieses »Denken zweiter Ordnung« ist vor der Neuzeit in aller Regel nicht in die Legenden eingedrungen, die ja weniger der Kommunikation innerhalb der (absoluten) Eliten dienten, als der Kommunikation zwischen Elite und anderen Gesellschaftsgruppen, zwischen »Zentrum« und »Peripherie«. Mit dem frühneuzeitlichen Konfessionsstreit erfaßt jenes kritische Denken allerdings auch die narrativen Texte: Legenden werden (auch) zu Meta-Legenden.

der vergleichsweise großen Toleranz in jenen Gesellschaften oder Kulturen, die keine Spannung zwischen der transzendentalen [?] und weltlichen Ordnung empfinden. Diese Intoleranz führte dazu, daß sich offizielle Orthodoxien etablierten, die von den herrschenden Koalitionen politischer und religiöser Autoritäten aufrechterhalten wurden,«[370] dadurch aber auch wieder Einwände gegen sich selbst ins Leben riefen.

3. Relationen zwischen Geschehen, Geschichte und manifester Oberfläche von narrativen Texten

Zur Klärung vieler Probleme der Legendenforschung ist es sinnvoll, das im russischen Formalismus entwickelte und der neueren Diskussion durch Todorov[371] vermittelte, auf der Dualität von *histoire* und *discours* aufgebaute Strukturmodell narrativer Texte um eine dritte Kategorie *Geschehen* zu ergänzen, wie es Karlheinz Stierle vorgeschlagen hat,[372] wodurch sich freilich die Begriffsbestimmungen verschieben, so daß die *histoire* des dualen Modells nicht mehr einfach mit *Geschichte* zu identifizieren ist. Todorov trennt noch den Inhalt der Erzählung, dem er die Logik der Handlungen nebst einer Art Grammatik des Personals zuordnet, von der Diskursebene, in der er Tempusgestaltung sowie Aspekte und Modi des Erzählvorgangs unterbringt. Das triadische Modell Stierles konstituiert hingegen einen Text in dreifacher Hinsicht »1. als Fundierungsrelation: das Geschehen fundiert die Geschichte, die Geschichte fundiert den Text der Geschichte; 2. als *hermeneutische* Relation: die Geschichte interpretiert das Geschehen, der Text der Geschichte interpretiert die Geschichte; 3. als Dekodierungsrelation: der Text der Geschichte macht die Geschichte sichtbar, die Geschichte macht das Geschehen sichtbar.«[373]

Das Geschehen wird als Implikat der Geschichte eingeführt; wie diese ist jenes eine Abstraktion aus dem konkreten Text. Im Gegensatz zur Geschichte eignet dem Geschehen allerdings kein Sinn und kein Telos. Es impliziert Kontinuierlichkeit von Veränderungen und präsentiert sich als unabschließbares Feld von Darstellbarkeiten. Aus der Geschichte ist das Geschehen zwar nicht erschließbar, aber doch prinzipiell voraussetzbar, selbst im Falle fiktiver Geschichten. Das Drama beispielsweise basiert auf dieser Relation und macht sie sichtbar, indem es eine fiktive Geschichte auf eine fiktive Geschehensebene projiziert.

Als Aneignung von Geschehen »besitzt« die Textabstraktion der Geschichte bereits Sinn. Dabei sind die Schemata der Aneignungshandlungen von Geschehen wiederum vorkonstituiert durch die Schemata der narrativen Gattungen. Das vermittels einer konventionellen Vertextungsstrategie angeeignete Geschehen wird im

---

[370] Ibid. S. 24. Vgl. auch Kap. III.7.c. Zu den besonderen Gegebenheiten in einzelnen achsenzeitlichen Zivilisationen vgl. die Beiträge in *Kulturen der Achsenzeit*, 1987 sowie Eliade, 1978ff.

[371] Todorov, 1966.

[372] Vgl. Stierle, 1975.

[373] Ibid. S. 50.

Vollzug dieser Handlung reduziert und auf einen Sinn ausgerichtet, der als temporale oder kausale Ordnung, aber auch als Gefüge systematischer Oppositionen oder besser gesagt: Differenzen eines bestimmten Weltwissens sichtbar wird. Nach verbreitetem Konsens der jüngeren Forschung konstituiert gerade diese logischen Sinnstruktur die Ebene der Geschichte des narrativen Textes:[374] »Whereas the [narrative] surface structure of the story is syntagmatic, i.e. governed by temporal and causal principles, the deep structure is paradigmatic, based on static logical relations among the elements [...].«[375]

Roland Barthes fordert von der Textanalyse eine strukturale Beschreibung der chronologischen Illusion. Die Zeit existiert vom Standpunkt der Erzählung wie auch der Sprache gesehen nur funktionell, d.h. als Teil eines semiotischen Systems; »die ›wirkliche‹ Zeit ist, wie aus der Kritik an Propp [der vehement auf der Wirklichkeit der chronologischen Ordnung von Erzählungen und einer temporalen Verankerung von Märchen bestanden hatte] hervorgeht, eine referentielle, ›realistische‹ Illusion und muß in der strukturalen Beschreibung als solche behandelt werden.«[376] In erster Linie handelt es sich um Operationen der Anthropomorphisierung, welche die Tiefenstruktur der Geschichte in ihre Oberflächenstruktur umwandeln[377]; weitere »Transformationen« überführen anschließend die Oberflächenstruktur der Geschichte in die des konkreten Textes.

Der manifeste sprachliche Text baut sich nach diesem Konzept über eine Reihe vermittelnder Operationen aus der sinnermöglichenden Struktur der Tiefensemantik der Geschichte auf. Hier stellt sich die (bei Stierle nicht diskutierte) Frage, ob diese Tiefensemantik als auf ontologische oder anthropologische Universalien rückführbar gedacht werden kann, so daß mit Hilfe eines reduktionistischen Analyseverfahrens »akzidentielle« Oberflächenelemente aussortiert und auf diese Weise zwingend ein »substantieller«, anthropologisch oder ontologisch garantierter Sinn des Textes fixiert werden kann. Ein wesentlicher Einwand gegen eine solche Konzeption wurde von Rastier vorgebracht, indem er einen Zusammenhang zwischen Tiefensemantik und axiologischen/ideologischen Systemen einer Gesellschaft postuliert, so daß jene nur im Kontext dieser zu beschreiben sei.[378] Außerdem würde ein streng formalistisch und ahistorisch verfahrender Strukturalismus die Relevanz der Oberflächenform des manifesten Textes unterschätzen, die für die kommunikative Seite des Textes, auch den Prozeß der ästhetischen Erfahrung, fundamental ist.

Dem klassischen strukturalistischen Rationalismus steht mit der Rezeptionstheorie ein relativistischer Ansatz gegenüber, der keine »ideale Lektüre« herausfinden möchte, sondern literarische Texte als unerschöpfliche Reservoire potentieller Sinnproduktion betrachtet. Damit wären die voneinander abweichenden historischen

---

[374] Bremond, 1964, 1966 und 1973; Todorov 1966; Lévi-Strauss, 1977/1975; Greimas, 1971 a/b, 1972, 1976 und 1977; Fellinger, 1981; vgl. bes. Barthes, 1988, S. 116f.
[375] Rimmon-Kenan, 1983, S. 10.
[376] Barthes, 1988, S. 117.
[377] Vgl. Greimas, 1972, S. 54f.
[378] Rastier, 1974, S. 161.

Lesarten eines Textes nicht als defiziente Modi der einen wahren Lektüre abzuwerten, sondern als unterschiedliche Aktualisierungen des Sinnpotentials des Textes ernstzunehmen, dessen eigentlichen Sinn schließlich die Bilanz seiner Rezeptionsgeschichte ausmachte. Um die Vermittlung beider Ansätze bemüht sich eine Position, die Gerhard Plumpe provisorisch *Diskursanalyse* nennt.

> Mit dem Strukturalismus (und gegen die hermeneutische Exegetik) behauptet diese Position [...] eine objektive und regelhaft beschreibbare Strukturierung des Textes, jedoch – und dies gegen den Strukturalismus – als Strukturierung aus einem »Außen«. Dieses »Außen des Textes« ist das Insgesamt solcher Regelmäßigkeiten des Diskurses, die unter gegebenen historischen und ideologischen Bedingungen Regionen und Modalitäten des Wissens begrenzen und intern strukturieren. Derart strukturiert, funktioniert der Text – ebenso wie die Formen seiner Lektüre – diskursiv, das heißt innerhalb eines »Feldes« des Denk- und Sagbaren, das sein »historisches Apriori« (Foucault) wäre.[379]

Unser System menschlicher Religiosität im Zeichen einer transzendenten Gottheit hellt den diskursiven Hintergrund der Gattung Legende auf. Es bietet nicht nur die Möglichkeit, auf einem hohen Abstraktionsniveau historisch und systematisch Anfang und Ende der Gattung zu bestimmen, sondern gibt auch Anhaltspunkte, Subgenres der Gattung als Produkte besonderer diskursiver Formationen mit ihrer jeweils spezifischen Tiefensemantik zu isolieren, und zwar in einer Weise, daß funktionale Zusammenhänge derartiger Subgenres untereinander und mit dem gesellschaftlichen Ganzen erkennbar werden. Die Erörterung älterer Formen menschlicher Religiosität erzeugt Aufmerksamkeit für ein Phänomen, das ich ad hoc *diskursive Schichtung* nennen möchte: die historisch gebundenen Felder des Sagbaren lösen einander nicht nur ab, sondern überlagern sich auch.[380] Auf einer geringeren Abstraktionsstufe der Betrachtung zeigt das auf die transzendente Gottheit ausgerichtete Religionssystem beträchtliche Veränderungen, Aufsplitterungen, Schwerpunktverschiebungen, aber auch Überlagerungen, Innovationen usw. Somit kommen schließlich auch historische Subgenres der Legende in den Blick, deren diskursive Formationen nun historisch enger gezogen und infolgedessen auch konkreter zu bestimmen sind.

---

[379] Plumpe, 1981, S. 354.

[380] Dieser Begriff besitzt eine diachrone Dimension und setzt einen ganz anderen Akzent als Links (1983, Einleitungskapitel) auf einer synchronen analytischen Ebene angelegtes Konzept des »Inter-Diskurses« oder auch als Foucaults Begriff der »interdiskursiven Konfiguration«: »Ich möchte als Inter-Diskurs [...] die Gesamtheit diskursiver Elemente definieren, die nicht diskursspezifisch (etwa spezifisch medizinisch), sondern *mehreren* Diskursen gemeinsam sind (z.B. ›Fairness‹ in Sport, Ehe, Krieg, Recht, Politik usw.). [...] Während es dabei also stets nur um strukturierende, konstituierende, generierende *Teil*mengen von Gesamtdiskursen geht, spricht Foucault von ›interdiskursiver Konfiguration‹ bezüglich der *Gesamtheit* solcher als Inter-Diskurs verbundener Diskurse [...]. Sein Beispiel ist die interdiskursive Konfiguration Naturgeschichte – Ökonomie – Grammatik um 1700 [Bezug auf *Archäologie des Wissens*]. Hier scheint der Begriff des Inter-Diskursiven deutlich den der ›Episteme‹ abzulösen. Da Episteme im Sinne eines diskursiv unspezifischen ›Zeitgeistes‹ mißverstanden worden war, betont Foucault nun die *Spezifität* interdiskursiver Konfigurationen« (S. 16).

Sinn erscheint in der Diskursanalyse als *Effekt* einer diskursiven Formation, hängt also Worten, Propositionen oder Geschichten weder »an sich« noch in ahistorisch-universalistischer Weise an.[381] Bezogen auf Legenden, die oft in Sammlungen vorliegen, deren Autor überdies häufig anonym bleibt und die im Kanon der poetischen Gattungen allenfalls eine Marginalrolle spielen, klingt diese These, die Sinn nicht als authentisches Produkt, sondern als Aneignungshandlung eines schöpferischen Subjekts betrachtet, ohnehin plausibler als hinsichtlich einer traditionell dem Werkbegriff unterstellten Höhenkammliteratur.

Da das Aneignungsschema der Geschichte dem Geschehen ebenso vorgeordnet ist wie die logische der diachronischen Struktur der Geschichte, ist es möglich, das narrative Schema unabhängig von einem zugrundeliegenden Geschehen zu realisieren. Fiktive Geschichten entstehen, sobald »eine achronische Struktur ohne die Verbürgungsinstanz des Geschehens in eine diachronische Struktur transformiert wird.«[382] Was Gottsched dereinst lehrte, wie nämlich der Sinn einer Geschichte nicht aus einem Geschehen abzuleiten, sondern unmittelbar zu vergegenständlichen ist, galt noch in diesem Jahrhundert vielen strammen Kulturpolitikern als ideal: Literatur als mehr oder minder unterhaltsame Expansion eines »moralischen Satzes«. Die einem solchen Literaturverständnis entsprechende Rezeptionshaltung konzentriert sich – »subjektivisch« denkend – auf die berüchtigte Frage: Was wollte uns der Autor damit sagen?

Im Grenzbereich zwischen narrativen und systematischen Texten bewegen sich neben der Legende die narrativen Kleinformen der Fabel und des Exemplums,[383]

---

[381] Plumpe, 1981, S. 372.

[382] Stierle, 1975, S. 52. Vgl. die ausführliche Behandlung des Fiktionsproblems bei Landwehr, 1975: »*›Fiktiv‹ sind Gegenstände und Sachverhalte, die von einem Individuum entgegen dessen zu einem bestimmten Zeitpunkt geltenden Auffassung vom Seinsmodus dieser Gegenstände und Sachverhalte intentional für einen bestimmten Zeitraum in eben diesem Seinsmodus umgedeutet werden.*« (S. 176) Sobald eine Fiktivierung kommunikativ relevant wird, d.h. als Äußerung oder sprachliche Mitteilung in einer bestimmten Situation produziert und rezipiert wird, wird nun nicht die Äußerung selbst »fiktiv«, da sie ja nicht in ihrem Seinsmodus umbedeutet wird: »Während ›Fiktivität‹ definitionsgemäß den intentional *umgedeuteten* Seinsmodus von Gegenständen und Sachverhalten bezeichnet, meint ›Fiktionalität‹ den Bezug einer Äußerung (oder einer vergleichbaren *Aktualisierungsform* von kommunikativen Medien) zu fiktiven (und nichtfiktiven) Konstituenten des Kommunikationsprozesses. *›Fiktionalität‹ bezeichnet daher eine Relation der Äußerung zu diesen Konstituenten, deren notwendige und hinreichende Bedingung die Fiktivität einer und mindestens einer der Konstituenten ist.*« (S. 180) Die Gattung der Legende wirft allerdings auch für die Landwehrschen Bestimmungen von Fiktivität und Fiktionalität erhebliche Probleme auf, da die Operationalität der zitierten Definitionen durch den eigenartigen mittleren Wahrheitsstatus der von Legenden mitgeteilten Sachverhalte beeinträchtigt wird; Legenden stellen Rezipienten vor das Problem, *entweder* den Seinsmodus der thematisierten Sachverhalte umzudeuten *oder aber* den eigenen Wirklichkeitsbegriff zu erweitern oder zu ergänzen. Eine (etwas holzschnittartige) Historisierung des Fiktionsbegriffs für die europäische Neuzeit nimmt Kasics (1990, S. 75) vor.

[383] Die Bestimmung jenes »Grenzbereichs« hat nicht nur einen systematischen, sondern auch einen historischen Aspekt. So dient literarische Kommunikation etwa zur Barockzeit der

deren Unterschied Stierle darin erkennt, daß einmal das Allgemeine *als* Besonderes erscheint (Fabel), das andere Mal aber *im* Besonderen (Exemplum), das Allgemeine also hier impliziert, dort repräsentiert ist.[384] Fabel und Exemplum entfernen sich unterschiedlich weit von dem systematischen Text, der Sentenz, Maxime, dem moralischen Satz, der ihnen in der Regel zugrunde liegt bzw. gelegt werden kann. Auf der Basis der hier terminologisch präzisierten Relationen von Geschehen und Geschichte sowie von narrativem und systematischem Text wird es unter Einbeziehung von Kontextbedingungen im folgenden möglich sein, zwei zentrale, einander berührende Streitpunkte der Legendenforschung auf neuer Grundlage zu verhandeln: die Frage der »Wahrheit« der Legende und das Problem ihrer »Ideologie«.[385]

Die Vermittlung von Geschichte und konkretem Text wird durch eine Reihe von Operationen geleistet, für die sich der zusammenfassende Begriff *discours* – im Deutschen gelegentlich als *Erzählweise* (im weiten Sinne) wiedergegeben – eingebürgert hat, wobei *discours* hier wieder in der Tradition der Todorovschen Verwendungsweise steht, also weder Foucaults »Felder des Sagbaren«[386] noch Habermas' Veranstaltungen zur Begründung von Geltungsansprüchen meint.[387] Stierle moniert zu Recht, daß *discours* häufig ausschließlich als »sprachliche Seite« der *narratio* (im Gegensatz zur *histoire*) aufgefaßt wird, tatsächlich aber auch außersprachliche Umformungen der Geschichte, beispielsweise Eingriffe in die natürliche Chronologie, einschließen muß.[388] Da die klassische Rhetorik das Problem der *discours*-Differenzierung mit ihren Begriffen *dispositio* und *elocutio* ebenfalls nur vordergründig lösen kann, selbst aber sofort wieder in Schwierigkeiten gerät, sobald sie etwa die doppelte *dispositio* von Geschichte und ihrer subjektiven Transformation erfassen soll, behilft sich Stierle mit einer Unterscheidung von *Tiefendiskurs* und *Oberflächendiskurs*.[389] Fellinger gruppiert die unter dem *discours*-Begriff vereinigten Operationen auf den drei Ebenen der *Erzählweise* (im engeren Sinn), des *Erzählvorgangs* und der *Erzählinstanz*.[390]

Darstellung verbürgter Geschehnisse auf der Weltbühne, literarische Figuren sind Träger eines repräsentativen Handlungsgeschehens, nicht aber eines individuellen Empfindens: »Wohin tugend- und lasterhaftes Verhalten führt, dies exempelhaft aufzuzeigen war der spezifisch gesellschaftliche Zweck dichterischer Texte. Er machte die Dichtung dadurch der Geschichtsschreibung zumindest ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen. Um den *Exempel-Charakter* des Geschilderten zu unterstreichen und dadurch die intendierte Wirkung des Textes zu erreichen, wurde immer wieder dessen ›Wahrhaftigkeit‹ betont und belegt, so daß es den damaligen Dichtungstheoretikern schwerfiel, ›historia‹ und ›fabula‹ unabhängig von deren unbestrittener Funktion, nützlich und erfreuend zu sein [...], auseinanderzuhalten.« Kasics, 1990, S. 78.

384 Vgl. Stierle, 1983, S. 356.

385 Vgl. Kapitel 6a und b.

386 Foucault, 1966, 1969 und 1971; zur Entwicklung dieses Diskursbegriffs vgl. Frank, 1988.

387 Vgl. Habermas, 1985.

388 Eine detaillierte Aufschlüsselung leistet Kloepfer, 1977.

389 Vgl. Stierle, 1975, S. 53.

390 Vgl. Fellinger, 1981.

Im Zuge dieser zunächst sehr allgemeinen Bereitstellung eines Beschreibungsrahmens für narrative Texte müssen weder Vor- und Nachteile dieser oder jener Systematik noch schon die einzelnen Vermittlungsschritte von der Geschichte zum Text erörtert werden. Unterstrichen werden soll allerdings der fundamentale Unterschied zwischen den Konstitutionsebenen der Geschichte (dem Haupt-Anwendungsfeld der Diskursanalyse) und des manifesten Textes, der durch den translinguistischen Charakter einiger Transformationsoperationen (*Tiefendiskurs* oder *discours I)* verwischt werden könnte:

> Während aber die Regeln für die Konstitution der Geschichte durch ein narratives Schema vorgegeben sind, sind Regeln für die Konstitution von *discours I* nicht angebbar. Im Hinblick auf die Geschichte bezeichnet *discours I* einen Spielraum vielfältiger Formen des subjektiven Innehabens der Geschichte oder des Verfügens über sie. Die Geschichte erscheint im Horizont von *discours I* als ein Wissen, über das ein Erzähler simultan verfügt und das in unabsehbar vielfältige Serien seines gesamten Wissens von der Welt integrierbar ist. [...] Geschichte und *discours I* sind zwei Pole, zwischen denen sich die Akzentuierung des narrativen Textes bewegen kann. Der *discours I* kann gleichsam nur als Nullstelle, als unergriffene Möglichkeit vorhanden sein, er kann aber auch Geschichte so sehr an seine eigenen Organisationsprinzipien binden, daß die Dominanz des Narrativen verlorengeht, der narrative Text in einen diskursiven Text umschlägt.[391]

Wenn die Regeln von *discours I* subjektiv bestimmt sein, die konventionellen narrativen Gattungsschemata aber bereits auf der Geschichtsebene greifen sollen, können keine Vorschriften angegeben werden, wie die »Erzählinstanz« die Einrichtung einer bestimmten Narration zu organisieren hat. Das Gattungsschema legt demnach also nicht zwingend fest, daß Legenden in kontinuierlicher Chronologie oder mit starker emotionaler Anteilnahme zu erzählen sind, ob Geschichte in Dialoge umgesetzt werden muß oder wie die Relation von Erzähler und implizitem Leser auszugestalten ist. Stierles Definition von *discours I* scheint mir allerdings hinsichtlich der Textsortenbestimmung einige Probleme aufzuwerfen. Einmal ist die Frage der Hierarchie von Genres, Subgenres und Serien ähnlicher Texte nicht bedacht, in deren Kontext die qualitative Unterscheidung von Schema und subjektivem Gestaltungsfreiraum in eine quantitative Skala von mehr oder weniger Regelvorgabe überführt wird. Sodann kann ich mir nicht vorstellen, daß für alle Gattungen und Epochen apriorisch anzugeben sein könnte, welche Strukturelemente des Textes als frei verfügbar gelten sollen und welche nicht; damit stellt sich das Problem der extensionalen Auffüllung bzw. Applikation der Definition von *discours I.* Endlich läßt sich mit den Vertretern des sogenannten Neostrukturalismus das Konzept eines Spielraums subjektiver Gestaltungsfreiheit generell in Zweifel ziehen.

Geschichte und *discours I* haben dieselbe Textoberfläche: »Der Text der Geschichte (*discours II*) löst die zweifache Intentionalität von Geschichte und *discours I* ein durch ihre Materialisierung nach den Möglichkeiten einer gegebenen Sprache«.[392] Die sprachliche Textoberfläche ist dem Zugriff des Analytikers ausgesetzt,

---

[391] Stierle, 1975, S. 53f.
[392] Ibid. S. 54.

dem sie vielfältige Indikatoren für die ihr zugrundeliegende Interessenstruktur liefert. Aufmerksamkeitslenkung, konkrete Ausgestaltung der narrativen Expansion, die Relation von Bestimmtheits- und Unbestimmtheitsstellen im semantischen, das Verhältnis von primären und sekundären Gegebenheiten im syntaktischen Bereich, Organisation von Erzählerperspektive und implizit entworfener Leserrolle sind nicht nur aus dem manifesten Text ablesbare Charakteristika der Erzählung, sondern zugleich – unter Berücksichtigung der zeitgenössischen »Diskurslandschaft« – Kriterien für seine Literarität.

Im weiteren Untersuchungsgang werden einzelne Kriterien für die Textsorte Legende erarbeitet. So gut es angesichts einer komplexen Sachlage möglich und sinnvoll ist, einzelne analytische Ebenen zu trennen, faßt die Argumentation der folgenden Abschnitte 4 bis 6 schwerpunktartig die Bezugsfelder »Geschichte«, »Erzählweise/Erzählvorgang/Erzählinstanz« und »Kontext« in den Blick. Dieses Orientierungsprinzip der Darstellung wird allerdings weder reifiziert noch dogmatisiert und im Bedarfsfall durchbrochen, sobald es der Zusammenhang der Dinge verlangt.

4. Konstituenten der Legende auf der Ebene der Geschichte

a) Vertikale und horizontale Spannungsfelder

Die Ebene der Geschichte ist für narrative Texte konstitutiv; sie hat eine logisch-systematische, auf historische Diskurse bezogene Tiefenstruktur und eine temporal-kausal organisierte, anthropomorphe Oberflächenstruktur.[393]

Eine erste, in noch hohem Grade abstrakte Bestimmung der Legende ordnet ihre Tiefenstruktur dem Regime der fundamentalen Opposition von sakral und profan im Sinne einer extremen Entgegensetzung von Immanenz und Transzendenz unter, wie es seit den achsenzeitlichen Revolutionen für weite geographische Räume und kulturelle Teilbereiche Geltung gewonnen hat. Diese Fundamentalopposition kann sich in verschiedenen systematischen und historischen Varianten konkretisieren.[394] Eine Reihe wichtiger systematischer Varianten lassen sich aus Abbildung III erschließen, die den Aufspaltungsprozeß ägyptischer Religiosität zeigt. Systematische Ausprägungen der Grundopposition wären beispielsweise »sündig vs. rein«, »verblendet vs. allwissend«, »ungerecht vs. gerecht«, »ohnmächtig vs. allmächtig« oder »ungehorsam vs. zornig«. Komplexer kann der Gegensatz in homologen Relationen in Erscheinung treten: »irdische Armut verhält sich zu himmlischer Glückseligkeit wie

[393] Vgl. Fellingers (1981) exemplarische Analyse.

[394] Vgl. etwa Max Webers Typologien von »erlösungsreligiösen Virtuosen« und »Kulturreligionen« in der Zusammenfassung bei Schluchter, 1984, S. 37 und 40.

irdisches Luxusleben zu ewiger Verdammnis« oder »ritueller Ungehorsam verhält sich zu göttlichem Zorn wie ritueller Gehorsam zu himmlischem Segen« usw.[395]

Systematischen Charakter hat aber auch eine Klasse sekundär entstandener Oppositionen wie »Zauber vs. Gebet«, »Staat vs. Kirche«, »individuelle Frömmigkeit vs. öffentlicher Kult«, »Wert x vs. (Un-)Wert y«. In allen diesen Fällen stehen einander Instanzen gegenüber, die hinsichtlich ihrer Kompetenz konkurrieren, die Grundspannung von Immanenz und Transzendenz zu vermitteln. Der pragmatische Kontext der Legende legt dabei fest, welche Instanz positiv, welche negativ besetzt wird. Dem jeweiligen Favoriten wachsen in derartigen Konkurrenzsituationen die Qualitäten des sakralen Pols zu, seinem abgewerteten Gegenstück die Unwerte des profanen Pols der Ausgangsspannung. Für die narrative Ausgestaltung derartiger Konkurrenzsituationen ist es in der Regel unwesentlich, ob ihre Referenzobjekte der gleichen oder aber verschiedenen Grundreligionen angehören. Die Konflikte »christliche Orthodoxie vs. christliche Sekte« oder »Papst vs. christlicher Kaiser« können grundsätzlich ähnlich inszeniert werden wie Zusammenstöße von Christen mit Heiden, Juden, Moslems oder Anhängern moderner atheistischer Weltanschauungen.

Einer archaischen Auffassung zufolge ist die Sphäre des Sakralen in sich dichotomisch strukturiert[396] und besitzt zwei Pole, deren einer durch das reine, deren anderer durch das unreine Sakrale besetzt wird. Außerdem wußten die Menschen bereits vor der Achsenzeit, daß die Kraft, die den Auserwählten stärkte, den Schwachen oder Unwürdigen umbringen konnte. Bataille bezeichnet das Zentrum dieser widersprüchlichen Sphären mit seinem (philosophischen, nicht durch die politische Verfügungsgewalt definierten) Souveränitätsbegriff, dem er sowohl eine historisch-soziologische als auch eine ethisch-ästhetische Dimension zuweist. Nach Bataille findet das *Souveräne* »seine Einheit in dem Punkt, in dem das Lächerliche und das Entsetzenerregende, das Verführerische und das Abstoßende, das Komische und das Tragische, das Erotische und der Tod koinzidieren.«[397] Ein dritte Klasse oppositioneller Beziehungen kann demnach auf den internen Ambivalenzen des Sakralen aufgebaut

---

[395] Der Verständlichkeit halber habe ich die systematischen Oppositionen bereits mit anthropomorphen Begriffen aufgefüllt. Um den Anforderungen eines taxonomischen Strukturalismus Genüge zu tun, müßte man sie auf abstrakte semantische Kategorien hinuntertransformieren, um die logische Ordnung der Tiefenstruktur der Geschichte einer Legende zu repräsentieren. Neben der Frage der Nützlichkeit einer solchen Abstraktion für unseren Diskussionszusammenhang stellt sich prinzipieller die Frage der Praktikabilität derartiger Forderungen. Vom Standpunkt der Diskursanalyse aus ist höchste Skepsis angebracht. Dementsprechend ist bereits die Fundamentalopposition von Transzendenz und Immanenz als historische eingeführt worden, die allerdings aufgrund ihres Abstraktionsgrades dazu in der Lage ist, über einen verhältnismäßig langen Zeitraum hinweg ein kulturelles System zu regieren. Die »systematischen Oppositionen« bezeichnen in diesem historisch begrenzten System logische (virtuelle) Positionen. Abhängig von der jeweiligen historischen Situation ist wieder die quantitative Verteilung solcher Oppositionen wie auch ihre einzelnen figurativen Konkretisierungen in manifesten Texten.

[396] Vgl. aber auch Kapitel III.7.a dieser Arbeit, das Dualismus als typischen Zug ideologischer Darstellungsweise thematisiert.

[397] Bischof, 1984, S. 16.

werden. Viele neuere Religionen wie auch noch deren säkularisierte Varianten spalten die transzendente Macht ohnehin mehr oder weniger offen nach einem dualistischen Prinzip auf. Die unserem Kulturkreis vertrauteste figurative Konkretisierung dieser Dualität ruft den Teufel als Gegenspieler Gottes auf den Plan.

Nun zeichnet es die narrativen Inszenierungen aller dieser Oppositionsklassen aus, daß die Widersprüche der anderen Klassen häufig explizit notiert werden, beinahe unvermeidlich aber implizit ins Spiel kommen, sobald sich auch nur auf einer Ebene Konfliktpotential aufbaut. In der bekannten Legende *Von Sanct Petrus dem Apostel*[398], die Material der vermutlich zwischen 180 und 190 n. Chr. entstandenen *Petrusakten* verwendet[399], bestreitet der Heilige in Rom einige öffentliche Machtkämpfe gegen den heidnischen Zauberer Simon Magus. Beide haben es auf die Gunst des Publikums abgesehen. Ihre Strategien – Gebet bzw. Zauberei – demonstrieren zumindest partiell[400] unterschiedliche Zugriffsmöglichkeiten auf die Sphäre der Transzendenz und implizieren damit zugleich unterschiedliche Auffassungen vom Wesen der transzendenten Macht. Die beiden Methoden werden hier von jeweils einem christlichen und einem heidnischen Spezialisten für Sakrales vorgeführt; prinzipiell sind magische oder magienahe Praktiken aber auch innerhalb christlicher Religion als Vermittlungsversuche von Immanenz und Transzendenz denkbar und oft genug realisiert worden.[401] Im Gegensatz zu den religiösen Eliten neigen die »Massen« der Erlösungsreligionen durchaus zu naiver Weltbejahung und sind darin, wie Max Weber für den Laien-Katholizismus zeigt, Menschen ähnlich, die unter magischen Voraussetzungen leben.[402]

Allerdings traten die christlichen religiösen Eliten, und zwar sowohl Leistungs- wie Positionseliten, häufig gegen »Zauberei« auf; ihrem verfeinerten Begriff eines barmherzigen liebenden Gottes mußte Magie als archaische, grob-stoffliche und unangemessene Praktik erscheinen. Objektiv-funktional betrachtet galt es freilich auch, die kirchliche Verfügungsgewalt über die Heilsgüter (Sakramente) zu erhalten; schließlich liegen der »Bescheidenheit« (nicht nur) christlicher Heiliger auch allgemeine Zwänge sozialpsychologischer Natur zugrunde, die im übernächsten Abschnitt dieser Arbeit näher ins Auge gefaßt werden.

Asiatische Erlösungsreligionen, die keine Spende von Heilsgütern kennen, haben auch keine Kirchen in der Form und dem Sinn des Christentums ausgebildet. Aus gleichem Grund erwies sich die innerchristliche Spannung zwischen Kirche(n) und Sekten, welche die »Anstaltsgnade« durch das Prinzip der Werkheiligkeit ersetzten,

---

398 *Die Legenda aurea*, 1984, S. 426–439.

399 *Die Akten des Petrus*, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II*, 1989, S. 256–289; vgl. auch Wilhelms Schneemelchers Einleitung, S. 243–255.

400 Beide verwenden durchaus auch gemeinsame »Instrumente«, zum Beispiel das der Beschwörung; innerhalb der einzelnen Episoden werden allerdings die Unterschiede deutlich herausgearbeitet: Zum Zwecke einer Totenerweckung »machte Simon seine Beschwörungen über den Toten« – »Petrus aber stund von fern und betete« (*Die Legenda aurea*, S. 431).

401 Vgl. C. Schmidt, 1903, S. 165, vgl. zu diesem Komplex auch eine in Süditalien angesiedelte, neuere empirische Studie Martinos (1982).

402 Vgl. Schluchter, 1984, S. 36.

als unaufhebbar.[403] Die erste Voraussetzung des einzigartigen Machtmonopols der über die Heilsgüter verfügenden Kirche stellte die Grundspannung von Diesseits und Jenseits, Sündigkeit und Reinheit, Mensch und Gott dar, die unbedingt aufrecht zu erhalten war: »Die Erkenntnis der Sünde ist die Eingangspforte der christlichen Missionspredigt in die Herzen der Ungläubigen.«[404] Um so konsequenter mußte das Ansinnen eines Magiers vom Schlage des Simon bekämpft werden, sich selbst als Gott zu installieren. Der Versuch, die Rolle Gottes zu spielen, identifiziert ihn in der christlichen Perspektive sofort mit dem Teufel, der den Pol unreiner Sakralität verkörpert.

Die Legende beläßt es nicht bei der Homologie, Simon als falschen (schwachen) Propheten und den Teufel als falschen (schwachen) Gott einer jeweils falschen Religion zu präsentieren, sondern setzt beide körperlich ineins.[405] Wie zumeist schreibt auch hier die siegreiche Partei den Text der Geschichte: Die Anmaßung des Magiers scheitert; Petrus und Paulus hintertreiben seine fingierte Himmelfahrt, so daß Simon zu Tode stürzt. Sein Fall entscheidet endgültig den Machtkampf mit Petrus, wiederholt typologisch den Engelsturz und illustriert den Niedergang einer überholten Form von Religiosität.[406]

Narrationen im Strahlungsbereich der achsenzeitlichen Grundspannung von Diesseits und Jenseits auf asketische Erlösungsreligionen können demnach als übereinanderprojizierte Konfliktfelder betrachtet werden: Die beiden »horizontal« gelagerten Konkurrenzverhältnisse von reiner und unreiner transzendenter Macht bzw. zwischen den irdischen Wettbewerbern um die Position des kompetenten Vermittlers der Grundspannung von Immanenz und Transzendenz werden von eben dieser Spannung »vertikal« durchkreuzt. Wenn zusätzlich in Rechnung zu stellen ist, daß der in sich mehrgleisig, partiell auch widersprüchlich verlaufende nachachsenzeitliche Diskurs ältere Diskurse und deren Codes nicht einfach verdrängt, sondern häufig nur mehr oder weniger stark überlagert,[407] gewinnen derartige Narrationen zumindest potentiell die Qualitäten »pluraler«[408] oder »disseminaler«[409] Texte, die sich mitunter nur

---

[403] Vgl. ibid. S. 30.

[404] Ibid. S. 159.

[405] *Die Legenda aurea*, 1984, S. 430.

[406] Dabrock (1934, S. 40) erwähnt eine Erzählung des Sulpizius Severus vom Heiligen Martin, derzufolge dieser »häufig von bösen Geistern besucht wird, unter denen die verderblichsten Merkur und Jupiter seien.«

[407] Vgl. dazu motiv- und kultgeschichtlichen Untersuchungen zur Legende – schon bei Delehaye, 1907, S. 148ff. oder Günter, 1949 –, des weiteren sagenkundliche Studien zur Wanderung bzw. christlichen Überlagerung altjüdischer, buddhistischer oder heidnischer Motive, Bräuche und Vorstellungen: exemplarisch sei auf Zaunerts Überblicksartikel (1935), Lutz Röhrichs spezielle Ausführungen zur Teufelsgestalt und allgemeine Bemerkungen zum Kontinuitätsproblem der Volksprosa (1976, S. 252–272, bes. 264ff. und S. 292–301) sowie auf Jacques Solés umfassende Betrachtung *christlicher Mythen* (1982) hingewiesen, ferner auf stoffgeschichtliche Monographien (etwa Deneke, 1958, Kretzenbacher, 1966, oder Karlinger/Lackner, 1978) sowie grundsätzliche Forschungen zur Überschichtung kultureller Phänomene wie z. B. die Arbeiten Walter Burkerts.

[408] Vgl. Barthes, 1987, S. 1–17.

[409] Vgl. Fohrmann/Müller, 1988, S. 19.

mühevoll von Herausgebern, Kommentatoren und Interpreten auf die Dogmen eines bestimmten theologischen Diskurses hin zentrieren lassen.

Daß das Code-Modell entgegen allen diesbezüglichen – insbesondere von Michel Foucault angestrengten – Versuchen kaum aus der Diskursanalyse zu verabschieden ist, hat Manfred Frank in einer Auseinandersetzung mit dem Diskursbegriff gezeigt.[410] Wie es Roland Barthes in seiner Analyse von Balzacs *Sarrasine* vorführt, erreicht die Strukturanalyse auch komplexe Texte immer noch vermittels einer Multiplikation in Betracht gezogener Codes. Ersetzbar wäre das Code-Modell allenfalls durch hermeneutisch-divinatorische Methoden, mit Hilfe derer systematisch irreguläre Sinninnovationen erraten werden könnten. Mit den Methoden der Diskursanalytik als einer dezidiert nicht-hermeneutischen Wissenschaft tritt aber Foucaults (vage) Definition des Diskurses als eines singulären, systematisch unbeherrschbaren und multiplen Rede-Zusammenhangs in eine problematische Spannung.

> Diskurse könnten so, wie Foucault selbst es tut, nur beschrieben und analysiert werden, wenn sie nach Formationsprinzipien aufgebaut wären, die ihrer Definition widersprechen. Bekanntlich hat Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France auf diesen Widerspruch reflektiert. Er versucht dort, die methodologisch unverzichtbare These von der Ordnung des Diskurses machttheoretisch zu begründen: Diskurse sind geordnet nicht *per se*, sondern durch Intervention des Willens zur Macht. Sie fungieren als folterähnliche Restriktions- und Ausschlußsysteme, die ihre Einheit der Fesselung jener Disseminalität verdanken, die die *Archéologie du savoir* ihnen mit Engagement zuzuschreiben gesonnen war. Wäre diese These fundiert, ergäbe sich die unerträgliche Konsequenz, daß die Wissenschaftlichkeit der Diskursanalytik nur garantiert werden könnte durch die Repressivität [...]. Dann wäre die Diskursanalytik auf die Vergewaltigung von Subjekten (deren Existenz sie übrigens vorab leugnet) als ihre transzendentale Ermöglichungsbedingung angewiesen.[411]

b) Spannungsausgleich im Okzident: der Einbruch des Absoluten in die Sphäre des Bedingten

Im Unterschied zu anderen, sowohl religiösen als auch narrativen Gattungen wie den *visiones*, den Apokalypsen oder frommen Autobiographien, bewegt sich die Legende nicht (hauptsächlich) in nur einer der konträr entgegenstehenden Sphären, sondern thematisiert den Einbruch der einen in die andere.[412] Wir sind es in unserem vorderasiatisch-okzidentalen Kulturbereich gewohnt, eher dem göttlichen Part die aktive Rolle zuzuschreiben, so daß vom Einbruch der Transzendenz in die Immanenz zu reden wäre, die am eindrucksvollsten im Mysterium der Fleischwerdung Gottes aufgehoben ist.[413] Rudolf Otto hat die christliche Theologie dazu gebracht, das zentrale Anliegen von Religion weniger im Erkennen oder Verstehen von etwas zu

---

[410] Vgl. Frank, 1988.
[411] Ibid. S. 41f.
[412] So auch die Sage nach Peuckert, 1965, S. 80.
[413] Vgl. etwa Hain, 1958, S. 57f.

sehen, denn in einer Begegnung des Menschen mit dem »Heiligen«, wobei dessen kontingenter Einfall ins Diesseits allein im Heiligen selbst begründet und dem Menschen nicht verfügbar ist.

Die dominierende Richtung der okzidentalen religiösen Tradition definiert die Beziehung der Menschen zum Göttlichen als Gottesknechtschaft oder Gotteskindschaft, die der asiatischen Erlösungsreligionen aber als Gottesbesitz. Damit ist der abendländischen Erlösungsmethodik der Weg zur Selbstvergottung und zum genuin mystischen Gottesbesitz im eigentlichen Sinne des Worts als blasphemische Kreaturvergötterung ebenso verschlossen wie der zu den letzten pantheistischen Konsequenzen:[414] »Während somit im Buddhismus das Erreichen der Buddhaschaft bzw. die Verwirklichung ›unserer‹ Buddhanatur als das für jeden Menschen erreichbare Ziel betrachtet und angestrebt wird, wird es im Christentum als Unmöglichkeit, ja geradezu als Blasphemie angesehen, etwa ein Christus werden zu wollen.«[415] (Daß mit der beschriebenen abendländischen Grundkonstellation durchaus auch sozialpsychologische Vorteile verbunden sind, wird im nächsten Abschnitt gezeigt.)

Allerdings stellen sich die Verhältnisse beim näheren Zusehen auch im christlichen Kreis ausgeglichener dar, als es angesichts der Dominanz der transzendenten Gottheit in diesem System und der radikalen Verfolgungen gnostischer Strömungen durch die Amtskirche erwartbar wäre: Die Menschen wußten zumeist, daß sie selber eine Menge »dazutun« konnten, der Gnade teilhaftig zu werden.[416] Legenden dürfen also auch ihre menschlichen Protagonisten aktiv werden lassen, ohne gegen Dogmen zu verstoßen.[417] Die Religionsgeschichte zeigt, daß die Menschen auf drei Wegen die Annäherung an das Absolute versuchten – sie setzen die Kräfte ihres Willens, des Gemüts und der Vernunft ein. Mitunter treten diese Möglichkeiten des religiösen Strebens getrennt auf, häufiger fließen sie jedoch zusammen. »So verbinden sich sittliche Energie mit Innerlichkeit der Seelenpflege und die Spekulation der Vernunft mit ethischem Aktivismus.«[418]

Je nachdem, ob man die Gott-Mensch-Relation, die Rechtfertigungslehre (des Menschen vor Gott) oder aber das Verhältnis von religiösem Postulat und Welt ins Zentrum der Betrachtung rückt, stellen sich okzidentale und asiatische Erlösungsreligionen unterschiedlich zur Frage menschlicher Aktivität und menschlicher »Werke«. Während beispielsweise für die Rechtfertigung der Christen die »Werkheiligkeit« nicht den Ausschlag gibt, selbst im Calvinismus noch durch die Gnadenwahllehre gebrochen ist, hängt in Indien die Erlösung von der Leistung des einzelnen ab. Andererseits favorisieren die christlichen Religionen unter dem Aspekt der Mensch-

---

[414] Vgl. Weber, 1988, S. 154f.

[415] Karwath III, 1983, S. 531.

[416] Vgl. in diesem Zusammenhang Günther Müllers (1930 a, S. 458f.) Beobachtungen zu Unterschieden zwischen den üblichen Heiligenlegenden und der Gruppe der Marienlegenden.

[417] Die weitverbreitete Unterscheidung vom »aktiven weltlichen Helden der Sage« und »passiven Heiligen der Legende« ist nicht generalisierbar und eignet sich kaum als Gattungskriterium.

[418] Köberle, 1966, S. 251.

Gott-Relation die aktive Askese: man handle als ein Werkzeug Gottes, beachte die Gebote, folge der Ethik. Dagegen kennt die indische Tradition die Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen, betont seinen Gefäßcharakter und stellt das »richtige Wissen«, also Gnosis, in den Mittelpunkt.[419]

> Beim Verhältnis von religiösem Postulat und »Welt« liegt im Christentum der Akzent auf der Diskrepanz von religiösem Gleichheitsgebot und natürlicher und sozialer Ungleichheit. Es gibt ein »religiöses Naturrecht«, das reformerische oder gar revolutionäre Konsequenzen haben kann. In Indien dagegen fehlt ein religiöses Naturrecht. Auch das soziale Schicksal des einzelnen gilt zunächst als religiös verdient. Um es in einer Formel zu sagen: Während das Christentum eine Haltung der Selbst- und Weltvervollkommnung, der Selbst- und Weltbeherrschung im und durch Handeln rational unterbaute, förderten die indischen Erlösungsreligionen eine Haltung der Selbstvergottung und der Weltflucht, der Weltentsagung in und durch Kontemplation.[420]

Demnach bieten auch die vorderasiatisch-okzidentalen Religionen mit ihren übermächtigen personalen Gottheiten aktivem menschlichen Heilsstreben Raum. So nahmen auch nicht nur die japanischen Buddhisten seit dem 13. Jahrhundert mit Verwunderung eine neue Sekte (*Jodo-shin-shu*) wahr, die von ihren Anhängern nur einen unbedingten Glauben, aber keine Werke, keinerlei magische Formeln und Zauberhandlungen, weder Wallfahrten noch asketische Praktiken erwartete[421], sondern auch die dreihundert Jahre später auf die Inseln gekommenen Jesuiten, selber bekanntlich keine Freunde jüdischer Werkgerechtigkeit, aber eben doch Vertreter einer rational-planmäßigen Handlungskultur.[422] Nach der Meinung jener Sektenanhänger sei eine Mitwirkung der Menschen am Heilsplan Amidas ausgeschlossen, man habe nur der Barmherzigkeit des Gottes zu vertrauen und möge ihm allenfalls im Gebet danken, meldeten sie nach Rom.[423]

Als die Jesuiten im 16. Jahrhundert Japan erkundeten, glaubten sie, am Ende der Welt unversehens den lutherischen Erzfeind vorzufinden. Tatsächlich bildet das frühe Luthertum unter den Varianten christlicher Religiosität eine vergleichsweise kontemplative, mystischer Gefühlskultur zuneigende Variante, was nicht ohne Wirkung auf seine Einstellung zur Legende geblieben sein kann.[424] Daß aber die

---

[419] Vgl. Karwath, 1983.

[420] Schluchter, 1984, S. 30. Aus dieser systematischen Differenz erwachsen kulturkreisspezifische Heldengestalten der Legende; im Interpretationsteil dieser Arbeit wird die Unterscheidung zwischen »Gerechten« und »Heiligen« eingeführt.

[421] Texte des Amidismus zu den Fragen der Werkgerechtigkeit und des Glaubens übersetzte 1910 Hans Haas.

[422] Max Weber geht bereits in seiner ersten Fassung der *Protestantischen Ethik* vom Kontrast einer mit Weltablehnung verbundenen »asketischen Handlungskultur« und einer mit planloser Weltflucht gekoppelten »mystischen Gefühlskultur« aus. Die »Handlungskultur« hat verschiedenartige historische Spielarten entwickelt: eine innerweltliche betrachtet das Diesseits als Ort der Bewährung, strebt im Extremfall (z.B. im Calvinismus) nach Beherrschung der Welt, eine außerweltliche, besser: weltabgewandte Variante der Askese trachtet danach, diese Welt zu überwinden (so etwa das mittelalterliche Mönchtum).

[423] Vgl. Mensching, 1989, S. 94–98.

[424] Man vgl. die Abneigung des frühen Luthertums gegen Legenden, siehe Kapitel V.1.

Glaubenssätze der Shin-Sekte von den Jesuiten als ketzerisches Kuriosum eingestuft werden konnten, obwohl diese doch nur die unendliche Überlegenheit der transzendenten Macht ernst nehmen, zeigt bereits, welche Bedeutung selbst von okzidentalen religiösen Eliten, die einen ethisch verfeinerten Begriff der übermächtigen transzendenten Gottheit entwickelt hatten, dem Heilsstreben des Menschen zugemessen wurde. Beispiele menschlichen Heilsstrebens, mithin Tendenzen eines magischen Denkens im weitesten Sinne, müssen daher als legitime, mit dogmatischem Denken in aller Regel gut zu vereinbarende Geschehenselemente der Legende eingestuft werden.

Neben den freilich auch verbreiteten Erzählungen religiöser Berufungen, in denen Kandidaten – häufig gegen ihren Willen – von der göttlichen Macht in die Bataillone der Heiligen rekrutiert werden, kennen wir Geschichten von frommen Gottsuchern, welche die Gottheit mit äußerster Beharrlichkeit bedrängen, bis sie sich ihnen schließlich nicht mehr entziehen kann oder will.[425] In Extremfällen religiöser Penetranz schrecken Fanatiker nicht einmal vor Verbrechen zurück, um durch das Übermaß ihrer Bosheit Gott zu provozieren, seinen Heilsplan endlich in Szene zu setzen. Durch einen grandiosen Exzeß soll das jüngste Gericht selbstendlich herbeigezwungen werden.

Berechenbar wird Gott auch für den Gnostiker, der den Weg zum Heil ebenfalls selbsttätig beschreiten kann. Seine Selbsterlösung stützt sich weniger auf technische denn auf intellektuelle Hilfsmittel: Information über Gott tritt an die Stelle Gottes. Die Gnosis ist der Magie insofern geistesverwandt, als sie die metaphysische Distanz zwischen Mensch und Gottheit reduziert. Nicht von ungefähr sammelt sich um Simon den Magier im 2. Jahrhundert eine gnostische Sekte, die ihn als Erlöser feiert und »Die große Kraft« nennt.[426] Gnostische Seiten- und Unterströmungen begleiten die Kirchengeschichte seit der Antike. Die Aufklärung des 18. Jahrhundert zeigt ebenso gnostische Züge wie Marxismus und Kommunismus, Anthroposophie und viele der modernen Jugendreligionen.

---

[425] Die Christophorus-Legende bietet das Paradebeispiel eines menschlichen Gottsuchers; Hermann Hesse (1983) behandelt das Thema in einer seiner *Drei Legenden aus der Thebais* kasuistisch: der Titelheld, ein Feldteufel, erringt die Seligkeit, obwohl es gegen die Ordnung der Welt ist (»Es war ihnen [den heidnischen Faunen] allen wohl bewußt, daß sie unter die Gewalt und Heeresfolge des Teufels gestellt waren, weil über die Welt ein neuer Gott regierte.« S. 93) und die religiösen Experten pessimistisch sind. Da spielt es auch keine Rolle mehr, daß den Zeitgenossen die Wege der Gnade verborgen bleiben; ironisch schildert die Erzählung das Entsetzen frommer Pilger, die bei der Bestattung des Büßerleichnams plötzlich bemerken, »daß unter seinen verwirrten Haaren zwei Hörnlein und unter seinem Blättergewande zwei Ziegenfüße verborgen waren« (S. 99). Thomas Manns Romanheld im *Erwählten* beschreitet erfolgreich den schmalen Heilspfad konsequenter Bußfertigkeit zwischen den Abgründen der *superbia* (»Ich aber gehe und stelle mich Ihm zur Buße, und zwar zu einer außerordentlichen.« S. 180) und der Spekulation: »Es möge nur keiner, der sich die Geschichte behagen ließ, falsche Moral daraus ziehen und denken, es sei zuletzt mit der Sünde ein leichtes Ding« (S. 260).

[426] Vgl. Hartmann, 1982, S. 147–149.

Immerhin handelt es sich auch bei Magie oder Provokation lediglich um menschliche Initiativen, den Einbruch des Jenseitigen ins Diesseits herbeizuführen. Die konsequente Umkehrung dieser Aktivität ist aus pragmatischen Gründen problematisch, wobei die eigentliche Schwierigkeit nicht einmal in der Vorstellung liegt, daß ein Mensch ins Jenseits vorstößt und wiederkehrt: Schamanen und Mystiker verfügten schon immer – und für das Laienpublikum durchaus glaubhaft – über dafür notwendige spirituelle Fähigkeiten. Allerdings konnten sie bei ihrem Sphärenwechsel weder das religiöse Massenpublikum mitnehmen noch ein solches später adäquat an ihren Erlebnissen, denen das Element objektiver Bezeugung abgeht, teilhaben lassen. Es macht für den Rezipienten einschlägiger Texte einen wesentlichen Unterschied, ob ein übernatürliches Ereignis von skeptischen Augenzeugen wahrgenommen und bezeugt wird, oder ob ein spirituelles Talent, das vielleicht nur ein Wahnsinniger ist, wunderbare Geschichten erzählt.

Ferner schließt die sowohl »stärkere« als auch von der religiösen Spekulation als vollkommen und in Harmonie ruhend gedachte Seinssphäre des Jenseitigen handlungs-, d.h. aber narrationsträchtige Initiativen der zu ihr vordringenden Menschen aus: die Himmelsreisenden im weitesten Sinne werden von den neuen Eindrücken überwältigt, Hingabe und Empfänglichkeit sind ihr Teil. Diese Konstellation begünstigt deskriptive und benachteiligt erzählende Schreibweisen. Die Zurückgekehrten können überdies in der Regel kaum eine andere als die gewöhnliche, diesseitige Sprache benutzen, um ihr überirdisches Abenteuer mitzuteilen, dessen Qualität dadurch notwendig reduziert wird. Im Zwiespalt zwischen über-menschlicher Erfahrung und verspürter Pflicht, das Erlebte weiterzuvermitteln, gebrauchen Mystiker eine dunkle, bilderreiche Sprache voll kühner Vergleiche und Paradoxien, die vom durchschnittlichen Zeitgenossen kaum zu verstehen ist. Aus allen diesen Gesichtspunkten folgt schließlich eine wesentlich geringere Bedeutung derartiger Grenzüberschreitungen für das Heil des empirischen Publikums im Vergleich zu den Erzählungen vom Einbruch des Sakralen (Umkreis der Legenden): sie sind schlechter beglaubigt, sehr wenigen vorbehalten und lassen sich alltagspraktisch weniger gut verwerten.

Merkwürdigerweise gilt der Grenzübertritt als solcher innerhalb der Hauptströmungen okzidentaler Religiosität als nicht besonders verdienstvoll. Offenbar wird die Kategorie »Verdienst« hier weniger mit der *extremen* als mit der *sozialen* Leistung verknüpft. Mystische Erfahrungen bleiben in der Regel Erlebnisse des einzelnen. Anders sieht es dann freilich aus, wenn der Zurückgekehrte Heiliges mitbringen kann oder fortan ein Einfallstor für Sakrales in die Profanität darstellt. In solchen Fällen qualifiziert sich der Grenzgänger durch seinen Durchbruch ins Jenseits geradezu für die Karriere eines Kultheiligen und Legendenhelden oder er unterstützt dadurch wenigstens seine Legitimation. In kommunikationsanalytischer Betrachtung verkehren sich freilich die Verhältnisse: die chronologisch vorgängige Vision, Himmelsreise etc. wird erst durch das spätere, »gut« bezeugte Heilswirken der Kultfigur im Diesseits beglaubigt.

Historisch-genetisch gesehen kann die Aktivierung religiöser Orientierung generell, der Produktion von Legenden im speziellen Sinne, in dem Unberechenbaren

liegen, das »wie Bestimmtes oder doch Bestimmbares behandelt, zum Beispiel benannt werden muß. Es kann aber auch vom Bestimmten ausgehen, das mit Hilfe der Religion wiederaufgelöst oder mit Elementen der Unbestimmbarkeit, die man gleichwohl repräsentieren zu können meint, angereichert wird.«[427]

c) Figurenkonstellationen, Heilswege und Handlungsmuster

Die Legendenforschung hat sich mit den Helden ihrer Texte in vielfältiger Weise auseinandergesetzt: man versuchte allgemeine Charakteristika, aber auch Klassifikationskriterien zu finden. Jene sollten in eine Gattungsdefinition einfließen, diese in Gattungstypologien und -geschichten. Delehaye lehnt Einteilungen der Gattung nach inhaltlichen Klassen wie *Passionen*, *Viten*, *Translationen* oder *Mirakeln*, aber auch nach Merkmalen der literarischen Form als »äußerlich« ab; geeigneter erscheint ihm eine Ordnung nach Art der jeweiligen Helden.[428] In der Logik seines Ansatzes[429] unterscheidet er konsequent mit Hilfe quellenkritischer Methoden Heilige nach ihrer historischen und institutionellen Legitimation: »Zuerst kommen die, deren Kult sich gesetzmässig in der Kirche entwickelte und die Sanktion durch die Jahrhunderte erhielt. [...] Nach diesen kommen andere wirkliche Persönlichkeiten, deren Kult sich in unregelmässiger Weise fortsetzte, welcher Art auch die Weihe sei, welche er durch langandauernden Brauch erhalten hat.«[430] Den Abschluß bildet die Kategorie der imaginären Heiligen, deren Ursprung literarisch oder ikonographisch sein mag, wie beispielsweise die heilige Kümmernis (Liberata, Wilgefortis), die man als gekreuzigte, bärtige Frau abgebildet kennt.

Der Historiker Heinrich Günter verknüpft in seiner frühen Legendenstudie die Protagonisten der Texte mit spezifischen geschichtlichen Kontexten: »Wie die Zeiten, so die Heiligen.«[431] Auf die Märtyrerlegenden der Verfolgungszeit folgten seit Konstantin die Mönchs-Viten als Ausdruck der veränderten Verhältnisse; dabei seien aber die weltanschaulichen Prinzipien der Blutzeugen und Asketen, die Grundstruktur ihrer Kämpfe, die Motive der Erzählungen sowie die Bedürfnisse ihres Publikums im Grunde die gleichen geblieben. Paul Merker erweitert Günters historische Heldentypologie wesentlich, so um die Stifterfigur der christlichen Religion und deren engsten Umkreis, Glaubensritter, Reformationshelden oder sogar Heilige anderer Konfessionen und Kulturen; allerdings interessiert sich der Verfasser des überwiegend literarhistorisch aufgebauten Artikels im germanistischen *Reallexikon* erheblich mehr für Stilwandel und Darstellungsqualität einzelner Texte als für die religiöse Substanz oder historische Situierung des Personals der Gattung.

---

[427] Luhmann, 1977, S. 36. Vgl. Karlingers (1986) Forschungsüberblick im Kapitel »Probleme, Themen und Stoffe«, S. 5ff.
[428] Delehaye, 1907, S. 107f.
[429] Vgl. Vorwort, S. V: »es heisst die Ernte retten, wenn man das Unkraut ausliest«.
[430] Ibid. S. 108f.
[431] Günter, 1906, S. 126.

Dennoch wurden die quellenkritische Einteilung Delehayes und die historische Typologie Günters von der Forschung keinesfalls vergessen. Immer wieder zitiert, reproduziert oder erweitert[432] finden sie sich noch in aktuellen Abrissen der Gattungsgeschichte[433] und -systematik.[434] Für einzelne Heiligentypen sind hagiographische Lebensschemata erstellt worden, die allerdings nirgends zur Stringenz der Proppschen Märchenmorphologie entwickelt worden sind.[435] Gattungstheoretisch orientiert ist dagegen André Jolles' ebenfalls forschungsgeschichtlich einflußreiche Bestimmung der Legendenhelden als Maßeinheiten für Tugend und Laster, des Heiligen im Besonderen als *imitabile*, d.h. eines anschaulichen Vorbilds für die Gemeinschaft, das die höchste Stufe und Grenze der dem Menschen erreichbaren Vollkommenheit markiert.[436] Die Kritik an Jolles hat zu Recht bemängelt, daß diese Definition zu eng gezogen ist. Eine befriedigende *intensionale* Bestimmung des Figurenpersonals von Legenden[437] kann vermutlich nur durch Reflexion auf die grundsätzlichen und gattungsrelevanten Rahmenbedingungen gefunden werden. Konkret gesprochen haben die Überlegungen zum Personal der Legende das Menschenbild und gesellschaftliche Wertgefüge der (nach-)achsenzeitlichen Hochkulturen zu bedenken.

Einschlägige Konditionen sind oben bei der Charakterisierung des achsenzeitlichen Einschnitts zur Sprache gekommen, insbesondere die Konzeption des selbstverantwortlichen Individuums, dessen persönliche religiöse Beziehung zum Heil bzw. – im Judentum, Christentum, Islam und vielen Teilströmungen der asiatischen Hochreligionen – sogar zu einer als personal erlebten Gottheit sowie ein von der Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz bestimmtes dualistisches Wertsystem mit deutlicher Bevorzugung des transzendenten Pols. Als Folge dieses Wertsystems wurde bereits auf die Ablösung der Logik religiösen Handelns von der Zweckrationalität profanen Alltagshandelns aufmerksam gemacht. Alle genannten Voraussetzungen lassen sich im Rahmen einer *Theorie prestigeorientierten Handelns* verbinden.

---

[432] Vgl. etwa den von Dorn (1967) untersuchten Typus des »sündigen Heiligen«. Einen ausführlichen Forschungsbericht über *Das Heiligkeitsideal im Wandel der Zeiten* erstellte S. Clasen 1970. – Ungewöhnlich ist Ittners (1937, S. 1) Bereitschaft, auch anthropomorphisch aufgefaßte oder durch Kontakt mit dem Göttlichen geheiligte Tiere, Pflanzen und sogar unbelebte Objekte als Zentralfiguren der Gattung anzuerkennen.

[433] Rosenfeld, 1982, S. 32.

[434] Vgl. Karlingers (1986, S. 5f.) Wiedergabe der Einteilung Altaners (2. Aufl. 1950), die Delehayes Ergebnis reproduziert.

[435] Literaturhinweise bei Wolpers, 1964, S. 35. Das Proppsche Verfahren scheint mir allerdings auch bestenfalls für eng gezogene historische Gruppen von Legenden anwendbar; eigene Formalisierungsversuche an Texten der *Legenda aurea* führten sehr schnell zu einer unüberschaubaren Vielzahl von Konstituenten und Textbauplänen. Zusätzlich ergeben sich aufgrund funktionaler Ambivalenzen vieler Legendenmotive große Zuordnungsprobleme einzelner Oberflächenelemente zu bestimmten Funktionsklassen der Tiefenstruktur. Die oft vertretene Behauptung einer Gleichförmigkeit oder Monotonie der Gattung läßt sich zumindest in formaler Hinsicht nicht bestätigen.

[436] Vgl. Jolles, 1982, S. 36.

[437] Also ausdrücklich keine gattungsgeschichtlich ausgerichtete, *post rem* oder *in re* erstellte und notwendigerweise immer unabgeschlossene Extension realisierter Figurentypen.

Den Anstoß zu einer derartigen Theorie gab gegen Ende des letzten Jahrhunderts Thorstein Veblen mit einem brillanten Buch, das sich mit der religiösen Verschwendung von Arbeitskraft und Produktionsmitteln befaßte: *The Theory of the Leisure Class* (dt. *Theorie der feinen Leute*, 1959). Nach Veblen ist das Prestigeverlangen eines der wichtigsten Antriebsprinzipien menschlichen Handelns. Demonstrative Verschwendung ohne sinnvolle materielle Zwecke befriedige ein menschliches Grundbedürfnis, sich vor anderen auszuzeichnen. Er konstatiert entsprechende Phänomene im profanen Gebaren der gesellschaftlichen Oberklasse, im Ausüben religiöser Kulte, aber auch noch in säkularen Ritualen der angeblich so rational organisierten modernen Industriegesellschaft. Beispielsweise herrsche eine erstaunliche Ähnlichkeit in den Bekleidungsvorschriften beim Besuch eines politischen Würdenträgers oder eines Gotteshauses. In beiden Fällen wird eine gewisse »Reinlichkeit« oder Festlichkeit der Kleidung verlangt,

> deren wesentlichster Faktor, ökonomisch gesprochen, darin besteht, daß die bei diesen Gelegenheiten getragenen Gewänder keine Spur einer Arbeit oder gar einer gewohnheitsmäßigen Hingabe an Beschäftigungen von materiellem Nutzen aufweisen. Die Forderung der demonstrativen Verschwendung und der konventionellen Reinlichkeit erstreckt sich auch auf jene Kleidung [...], die an heiligen Feiertagen getragen wird, daß heißt an Tagen, die tabu sind, die zu Ehren der Gottheit oder zu Ehren irgendeines Mitgliedes der überirdischen müßigen Klasse ausgezeichnet wurden. In der ökonomischen Theorie bedeuten heilige Feiertage offensichtlich nichts anderes als eine Zeit der stellvertretenden Muße, die man im Dienste der Gottheit oder irgendeines Heiligen leistet [...].[438]

Zu den ursprünglichen, d.h. sakralen, Feiertagen kommen »halbheilige« Festtage zu Ehren von hochstehenden oder verdienstvollen Menschen und bemerkenswerten Ereignissen hinzu, welche alle offensichtlich das Prestige benötigen, das ihnen durch den ostentativen Müßiggang der Gesellschaft gespendet wird. Diese als verquer empfundene Logik der stellvertretenden Muße demonstriert Veblen mit deutlichem Vergnügen am Maifeiertag:

> Ausgerechnet ein Feiertag ist dazu ausersehen, das Prestige der Arbeit zu erhöhen, und dies mit Hilfe der archaisch-räuberischen Methode einer erzwungenen Enthaltsamkeit von jedem nützlichen Bemühen. Diesem Tag, der der Arbeit im allgemeinen gewidmet ist, wird also das Prestige zugeschrieben, das eigentlich der finanziellen Macht zukommt, die sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie keine Arbeit leistet.[439]

In kritischer Auseinandersetzung mit Veblen und dem dessen Gedankengängen weithin folgenden amerikanischen Ethnologen Melville Herskovits versucht Weidkuhn zu zeigen, daß prestigeorientiertes Wirtschaften nicht lediglich einen mittels zeremonieller Macht verschleierten ökonomischen Leerlauf und Unfug darstellt, sondern sich im Licht einer *Kommunikationstheorie wirtschaftlichen Handelns* als durchaus sinnvolles Sozialverhalten präsentiert. Am Beispiel des innerhalb der Ethnologie berühmtesten prestigewirtschaftlichen Phänomens, des Geschenkrituals nordwestamerikanischer Indianer (*Potlach*), verdeutlicht er kommunikative und

---

[438] Veblen, o.J. [zuerst 1899], S. 296.
[439] Ibid. S. 297.

soziale Bedeutungen des Aktes von Geben und Nehmen; an madegassischen Ritualen können jene Beobachtungen bestätigt und generalisiert werden. Prestige leiste immer dreierlei: »Es unterscheidet, so daß der Handelnde weiß, er sei nicht niemand, sondern jemand. Es stellt fest, so daß der Handelnde weiß, er sei der und der, nicht soviel wie dieser, aber doch mehr als jener; und schließlich verbindet Prestige, so daß der Handelnde weiß, daß er da und da und nirgendwo anders hingehört.«[440] In der Sprache der Soziologie *differenziert*, *identifiziert* und *integriert* Prestige.

Die Tatsache, daß eine Macht, die Ungleichheit schafft, gerade dadurch Menschen verbindet, erregt Weidkuhns Erstaunen und führt ihn zur für unseren Zusammenhang interessanten Studie des Züricher Ethnologen Mario Erdheim über *Prestige und Kulturwandel*, in welcher die Kategorie der *Vorbildlichkeit* eine wichtige Rolle spielt. Erdheim bestimmt in auffälliger Nähe zu Jolles das *Vorbild* als Menschentypus, der eine Gesellschaft zur »Vollendung« führen solle. (»Vollendung« gelte als eine variable Kategorie.) Entsprechend sei das *Gegenbild* der Typus, der jene Vollendung verhindere. Vorbild und Gegenbild beziehen sich nach Erdheim auf den Entwurf, den sich eine Gesellschaft von ihrer Zukunft gemacht hat, nach Weidkuhns besserer (weil allgemeinerer) Formulierung auf ein *Anderswo* bzw. ein *Jenseits der Gesellschaft*, wie es in Form von Träumen, Visionen, Krankheiten, Zeremonien und anderen Ausnahmezuständen ständig in das soziale Hier und Jetzt einbricht und die Ambivalenz aller Vorbildlichkeit offenbart:

> reine Vorbildlichkeit tötet das Leben ebenso wie absoluter Mangel an vorbildlichem Gehalt. Zum besseren Verständnis möge der Hinweis dienen, daß überall auf der Welt das individuelle Anderswo in Form des Spiegelbildes, Schattens oder Doppelgängers erscheint. Geister haben bezeichnenderweise keinen Schatten, und wer zu oft in den Spiegel sieht, wird zuletzt von seinem eigenen Jenseits verschluckt und geht dem Hier und Jetzt verloren. Dieses soziale Grundproblem des »Anderswo« oder »Jenseits mitten unter uns« läßt sich nur durch sorgfältige Balance lösen, die dem Anderswo gibt, was des Anderswo ist, ohne dabei dem Hier und Jetzt vorzuenthalten, was des Hier und Jetzt ist. Dieser Balanceakt wird durch ungleiche Verteilung des Prestiges nicht nur erleichtert, sondern geradezu überhaupt erst ermöglicht. In jeder Gesellschaft gibt es Individuen oder Personen, die ein größeres Maß an Vorbildlichkeit verwirklichen und ertragen, ohne dabei Schaden zu nehmen, d.h. ohne sich dabei einzubilden, selber Quell der eigenen Vorbildlichkeit zu sein: Schamanen, Priester, Häuptlinge, Krieger, Jäger, Könige, Seher, Ärzte. Sie alle haben solange Erfolg und Prestige, als sie sich nicht als Schöpfer, sondern als Zeugen der Vorbildlichkeit verstehen. Als Zeugen eines Entwurfs sind sie nämlich – wie der Entwurf selber – dem Zugriff der Zeit entzogen und damit dem Zugriff der Entropie, d.h. dem Zerfall von Ordnung, wie ihn die eiserne Notwendigkeit der Zeit mit sich bringt [...].[441] Ungleichheit des Prestiges verbindet die Menschen also insofern, als sie von den Anforderungen der Zeugenschaft und Vorbildlichkeit entlastet.[442]

---

[440] Weidkuhn, 1976, S. 22.

[441] Diese Passage enthält m.E. eine schöne sozialpsychologische Fundierung der Kardinalsünde der Hybris.

[442] Weidkuhn, 1976, S. 24f. Die prestigetheoretische Betrachtung zeigt das Phänomen wesentlich vielschichtiger als eine bloße Rollentheorie. Rollentheoretisch wäre die Position des Heiligen durch »vorbildliches religiöses Verhalten« bestimmt, präziser ausgedrückt durch die »Erwartung der tendenziellen (Über-?) Erfüllung der in einer gewissen Gruppe gültigen

Die Passage wurde in ihrer gesamten Länge zitiert, weil sie einen fruchtbaren theoretischen Bezugsrahmen nicht nur für inhaltliche Figuren- und Geschehenskonstellationen von Legenden abgibt, sondern auch Hypothesen über soziale und kommunikative Grundverhältnisse dieser Gattung abzuleiten erlaubt. In Weidkuhns Aufzählung »starker Persönlichkeiten« fehlen noch die Heiligen und – beiläufig bemerkt – auch die »Dichter«; zwar nicht unbedingt die sich zumeist unauffällig im Hintergrund haltenden Erzähler und Herausgeber von Legenden, um so mehr heroische oder priesterliche Dichterfiguren, wie sie Hölderlin in seinen späteren Elegien oder Hymnen gestaltet hat. Weidkuhn soll damit kein Vorwurf gemacht werden, ihn interessieren als Ethnologen reale Phänomene zu Recht stärker als fiktive; aber dem Literaturwissenschaftler muß es erlaubt sein, den Gedanken in seine eigene Richtung weiterzudenken.

Wenn literarische Kommunikation, so könnte man vielleicht folgern, oder – vorsichtiger gesagt – ein gewisser Teilbereich von Literatur an der gesellschaftlichen Verteilung von Prestige mitwirkt, um der sozialen Gemeinschaft generell oder auch nur einzelnen Individuen dabei zu helfen, das Verhältnis von »Anderswo« und »Diesseits« auszubalancieren,[443] müssen Texte Prestige innerhalb der Figurenkonstellation ihrer Geschichte deutlich ungleichgewichtig verteilen. Die »charismatische« Aufwertung einer Heldenfigur würde nach einer solchen Logik beispielsweise (potentielles) Prestige von anderen Positionen der Gesamtkonstellation abziehen. Das Publikum von Legenden könnte man sich dadurch von den »Anforderungen der Zeugenschaft und der Vorbildlichkeit« entlastet denken, daß die Legende die charismatischen Erfahrungen ihrer Helden einmal in die Distanz der epischen Vergangenheit rückt, zum anderen aber die dem Publikum nahestehenden Figuren ihrer Handlung, anwesendes Volk und Erzähler, paradoxerweise *zuungunsten* des Helden von Prestige entlastet. Gut zu dieser Hypothese paßt die Beobachtung, daß in modernen Legenden mit »unauffälligeren« Heldengestalten Erzähler und Zuschauerfiguren umgekehrt an Gewicht gewinnen.[444]

Mit dem Wandel der kulturellen und medialen Gesamtsituation sind erhebliche Komplikationen verbunden, die hier nicht aufzuschlüsseln sind. *Ein* Hauptproblem dürfte dabei die Frage aufwerfen, in welcher Weise im Zuge der kulturellen Entwicklung verschiedene Textebenen (Ebene der Geschichte, Ebene der Lektüre)[445] einander in ihrer Bedeutung für Prestigeverteilung ablösen, ein anderes, inwiefern Menschen verschiedener Kontexte für eine optimale Balance überhaupt immer auf *Entlastung* von Prestige angewiesen sind. Weidkuhn untersucht ja vergleichsweise

---

religiösen Normen und die sich daraus ergebenden positiven Sanktionen« (Scharfe, 1969, S. 97).

[443] Dieser Balanceakt stellt nach Meinung der Achsenzeitforschung bekanntlich ein zentrales Anliegen aller Hochkulturen seit dem vorchristlichen Jahrtausend dar.

[444] Das gilt schon für so traditionell gebaute Erzählungen wie *Der Mönch Benda* oder *Die Tochter Jephtas* (M.L. Kaschnitz/G.v. Le Fort), um so stärker für expandierte Formen wie G. Bernanos' *heilige Johanna*.

[445] Vgl. dazu die Ausführungen zum Medienwandel im Kapitel 6, b und zur These zunehmender Selbstbezüglichkeit der Kommunikation vermittels moderner Massenmedien.

unentwickelte Gemeinschaften mit einem relativ hohen »normativen Druck« des Absoluten;[446] es ist nun aber gut vorstellbar, daß sich in anderen Konstellationen gerade ein *Mangel* an vorbildlichem Gehalt als das Problem herausstellt, das im Interesse der Balance angegangen werden muß. Im Fortlauf dieser Arbeit werden in unterschiedlichen Zusammenhängen Beobachtungen gesammelt, die dafür sprechen, daß Legenden eine ambivalente Grundstruktur aufweisen, die es erlaubt, unter veränderten Ausgangsbedingungen mit verschiedenartigen Verfahrenstechniken jeweils einen ausgewogenen Gleichgewichtszustand zwischen den Forderungen des Diesseits und Jenseits anzusteuern.

Die mitunter aus moderner Perspektive sehr merkwürdigen Ansichten, Handlungs- und Verhaltensweisen von Legendenfiguren, – Märtyrern, Säulenheiligen, keuschen Jungfrauen etc. – die oft den Spott militanter Aufklärer hervorgerufen haben, lassen sich prestigetheoretisch auf die Fragen bringen, wieso die Bevorzugung absoluter Werte die Vernichtung relativer Werte voraussetze, wie es zugehe, daß das Allumfassende aus dem Nichts entspringe. Weidkuhn antwortet mit einem Konsens vieler strukturalistisch arbeitender Ethnologen: immer wieder läßt sich zeigen, daß Menschen ihre Jenseitsvorstellungen nicht als Modifikation, sondern als totale Umkehrung des Hier und Jetzt entwerfen. Wenn es eine elementare Voraussetzung für Vorbildlichkeit gibt, so ist es die Fähigkeit zur Verneinung des Gegebenen:

> Diese Umkehrfähigkeit scheint eine der grundlegenden Strukturen menschlichen Denkens überhaupt zu sein. [...] Für die Beziehung zwischen dem Jenseits und dem Diesseits einer Gesellschaft bedeutet das, daß, wer die Schwelle zwischen den beiden Bereichen überschreitet, selber total verwandelt und umgekehrt wird. [...] Vom Menschen und vom Diesseits her gesehen bedeutet das, daß die Ersten die Letzten sein werden; daß, wer die Welt gewinnt, Schaden nimmt an seiner Seele; daß, wer sein Leben behalten will, es verlieren wird, und so fort. Vom Jenseits her gesehen bedeutet es aber, daß Gott als die personal verstandene Macht der absoluten Vorbildlichkeit, sobald sie die Schwelle zum Diesseits überschreitet, [...] auf Erden als das absolut Geringschätzige und Verächtliche erscheint, als ein Mensch ohne jedes Prestige. Dieses Gesetz der radikalen negativen Reziprozität zwischen Entwurf und Wirklichkeit scheint mir verantwortlich dafür zu sein, daß, wer am Prestige der Ewigkeit teilhaben möchte, hier in der Zeit alles, was er hat, rücksichtslos hingibt; all sein Hab und Gut und vielleicht zuletzt sein Leben, um das Hingegebene nach dem Überschreiten der Schwelle um so sicherer in absolut vorbildlicher Form wieder annehmen zu dürfen.[447]

Mit Weidkuhns Auffassungen sind psychoanalytische Beobachtungen gut zu vereinbaren, wonach der Teufel als *Repräsentant von Analität* (Herr des Ungeziefers und der Unreinlichkeit), *Sexualität*, *Machtwillen* und *Intelligenz* die *natürlichen Wesensbestandteile des Menschen* verkörpert, die im religiösen System der transzendenten

---

[446] Vgl. etwa Blumenbergs (1979) Darlegungen zum Ausgangszustand des Zivilisationsprozesses.

[447] Weidkuhn, 1976, S. 25f. Dieses Konzept »regiert« den Großteil der Legenden, Abweichungen einzelner Texte/einzelner Weltanschauungen bedürfen einer näheren Analyse der jeweiligen Umstände. Als eine Ausprägung unter vielen mag R. Schneiders Charakterisierung der Heiligen zur Illustration jenes Konzepts herangezogen werden; GW 9, 1978, bes. S. 261–265.

Gottheit abgewertet werden. Der Teufel ist das absolute Gegenstück zu den Mönchstugenden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams.[448]

Offensichtlich ist die im Zitat geschilderte Denkstruktur mit der Interessenlage der ökonomischen Elite einer Gesellschaft nicht ganz einfach zur Deckung zu bringen; offensichtlich haben institutionell verfestigte Kirchen Anstrengungen unternommen, das Muster abzuschwächen oder gar als »Ketzerei« zu unterdrücken,[449] und offensichtlich ist es sogar ganzen sozialen Formationen gelungen, es außer Kraft zu setzen:[450] dennoch wurde es in der nach-achsenzeitlichen Weltgeschichte immer wieder von charismatischen Führern und religiösen Virtuosen verkündet und vorgelebt,[451] von frommen Massen – einschließlich Angehörigen der »besitzenden Klassen«, die etwas zu verlieren hatten, – intuitiv als richtig erfaßt und selbst bei Gefahr für Leib und Leben nachvollzogen.

5. Konstituenten der Legende auf der Ebene der Erzählweise, des Erzählvorgangs und der Erzählinstanz

a) Produktion und Reduktion kognitiver Dissonanz: der mehr oder weniger wohlgeordnete Einbruch des Absoluten

Neben der besonderen gesellschaftlichen Bedeutung des erzählten Vorgangs zeichnet es die Legende aus, daß sie den Sphärenkontakt »kontrolliert« und »dosiert« herstellt. Die Legende entwickelt ihre Geschichte mehr oder minder wohlgeordnet, wobei die Einschränkung durch historische und schichtenspezifische Besonderheiten notwendig wird. Ihrem an sich zutiefst chaotischen Geschehenskern, den der Einbruch des ganz Anderen ins Vertraute darstellt, begegnet die Legende mit einer komplexen gegenläufigen Vertextungsstrategie, deren Hauptleistung in einer *Reduktion kognitiver Dissonanz* besteht. »Theorie«-Bezug, Intertextualität, Schematisierung, Vorbe-

---

[448] Vgl. Rattner, 1987, S. 193–210. Rattners Deutung dieser Beobachtungen geht allerdings in eine ganz andere Richtung als die ethnologische Weidkuhns: Rattner wiederholt pauschal das ideologiekritische Argument, christliche Religion sei das ideale Instrument zur Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, fördere darüber hinaus eine paranoide Grundstimmung in seiner Kultur. Weidkuhn argumentiert dagegen wesentlich komplexer, differenzierter und – überzeugender.

[449] Reinhold Schneiders Legenden bzw. legendenartige Erzählungen kreisen oft um diesen Konflikt, vgl. *Der Traum des Heiligen, Der Tod des Mächtigen* und – hier findet die Auseinandersetzung sogar innerhalb der Institution statt – *Die dunkle Nacht des Heiligen Johannes vom Kreuz*.

[450] Vgl. etwa die calvinistische Ethik. Unter welchen Systembedingungen und inwieweit das Umkehr-Schema im Einzelfall außer Kraft zu setzen ist, wäre jeweils genau zu untersuchen, das bekannteste literarische Beispiel setzte Keller mit seinen *Sieben Legenden*; vgl. dazu V.4.

[451] Beispiele aus der Geschichte des Christentums bei Läpple, 1988, aus dem Islam bei Schweizer, 1984. Vgl. bes. die Legenden um die Gestalt des im Jemen lebenden Derwischs *Uways al Karani*, dem Mohammed seinen Mantel vermachte.

reitung und Distanzierung (auch durch die Tempusgestaltung) sind die wesentlichen Momente jener Strategie.[452] Wenn für die Legende gilt, daß das mit dem Einbruch des Überirdischen verbundene »tremendum« von einem »fascinans« überhöht werde,[453] so setzt dieser Effekt zunächst die Reduktion der durch das Numinose erzeugten kognitiven Dissonanz voraus. Es versteht sich, daß dieser Komplex von Auf- und Abbau kognitiver Dissonanz nicht auf die analytisch isolierte Narrationsebene der Erzählung zu beschränken ist, sondern noch auf ihre Geschichtsebene zurückverweist und gleichzeitig bereits empirische Kontexte ins Spiel bringt. Darstellungstechnisch wäre es allerdings kaum sinnvoll, diesen sachlichen Zusammenhang zu zerreißen.

Die sozialpsychologische Theorie der kognitiven Dissonanz nimmt für eine betroffene Person eine gewisse Menge von Kenntnissen (Kognitionen) an, die sich inhaltlich auf die Realität beziehen, wobei unter Realität durchaus auch symbolische und abstrakte Realitäten, wie theoretische Annahmen oder Wertesysteme mitgemeint sind.[454] Falls zwischen zwei Kognitionen »relevante« Beziehungen bestehen, d.h. wenn zwei Kognitionen X und Y an demselben Ort in Raum und Zeit auftreten können, unterscheidet die Theorie »konsonante« bzw. »dissonante Beziehungen«, je nachdem ob die Kognitionen untereinander verträglich sind oder nicht. Seit dem ersten Theorieentwurf Festingers sind eine Reihe genauerer logischer Formulierungen für den Begriff des »Verträglichen« gefunden worden. Da verläßliche (allgemeine) Erkenntnisse, welche die Beziehungen zwischen Kognitionen erklären, nach Popper nicht induktiv produziert werden können, sondern hypothetisch entworfen werden müssen, kann in einer korrekten Definition auf das Zusatzelement der »Hypothese« nicht verzichtet werden: *»Wenn immer das Auftreten von je zwei Kognitionen X und Y an demselben Ort in Zeit und Raum für eine betroffene Person P durch eine Hypothese von P erklärt werden kann, ergibt sich eine Beziehung kognitiver Dissonanz. Wenn immer das Auftreten von je zwei Kognitionen X und NON-Y [...] an demselben Ort in Raum und Zeit für eine betroffene Person einer Hypothese [...] widerspricht, tritt kognitive Dissonanz auf.«*[455]

Kognitive Dissonanz, die nach der vorstehenden Definition immer einen Zustand der Spannung in einem kognitiven Feld darstellt, ist beispielhaft mit dem Einbruch des Übernatürlichen in die Alltagswelt verbunden, sobald jenes deren gewohnte Gesetze und Spielregeln außer Kraft setzt. Derartige Ereignisse desorientieren die jeweils Betroffenen, worunter im literaturwissenschaftlichen Zusammenhang in jeweils spezifischer Weise empirische Leser, den Texten eingestaltete Leserrollen wie auch bestimmte Figuren des Handlungszusammenhangs fallen können. Nach dem Postulat der Theorie der kognitiven Dissonanz tendieren betroffene Personen

---

[452] Zu den Dissonanz-reduzierenden Strategien von frühneuzeitlichen Bild-Text-Medien siehe Messerli, 1989.

[453] Vgl. beispielsweise Hain, 1958, S. 58. Dort auch Beispiele aus dem Bereich der Geistergeschichten für ein Überwiegen des »tremdendum«, sobald in einschlägigen Narrationen die Dissonanz-reduzierenden Elemente zurücktreten oder ausfallen.

[454] Eine ausführliche Präzisierung des Kognitionsbegriffs sowie der Axiome der Theorie der kognitiven Dissonanz findet man bei Irle, 1975, S. 310ff.

[455] Ibid. S. 312.

dahin, derartige geistige Spannungszustände entweder zu vermeiden oder ihnen zu entkommen, einfacher gesagt: *kognitive Dissonanz zu reduzieren.*[456] Verschiedene Strategien der Reduktion bieten sich an, die formal als kognitive Änderungen (Additionen und Subtraktionen kognitiver Einheiten) beschreibbar sind. Dabei sind nicht nur die Kognitionen X bzw. Y korrigierbar, sondern auch die subjektive Hypothese über den (konsonanten oder dissonanten) Charakter der Beziehung von X und Y.

Im Anschluß an Überlegungen der Theorie kognitiver Dissonanz lassen sich Abgrenzungen zwischen unterschiedlichen Typen von Legenden und strukturverwandten Textsorten vornehmen, aber auch mit derartigen Abgrenzungen verbundene Schwierigkeiten erklären. Mit je zwei einfachen formalen Hypothesen und inhaltlichen Zusatzbedingungen sind bereits grundlegende Gattungsabgrenzungen erreichbar, wenn von einer Gruppe narrativer, dogmen- und publikumsbezogener Texte ausgegangen wird (Strukturmodell, Abbildungen I und II):

(a) Legenden produzieren symbolisch, und zwar auf narrative Weise, kognitive Dissonanz (Dissonanzkriterium).
(b) Legenden reduzieren symbolisch (diskursiv, narrativ und/oder pragmatisch-kontextuell) die erzeugte kognitive Dissonanz (Konsonanzkriterium).
(c) Legenden leiten ihre kognitive Spannung (wie auch einige ihrer Strategien zu deren Reduktion) aus dem – wie immer auch im Einzelfall interpretierten – in der Achsenzeit »entdeckten« Gegensatz von Immanenz und Transzendenz ab (Achsenkriterium).
(d) Legenden beziehen sich explizit, implizit oder pragmatisch-kontextuell[457] auf religiöse oder religiösen Systemen struktur- und/oder funktionsverwandte Dogmengebäude;[458] dieser »Theologie«-Bezug der Legende ist ihre effektivste Strategie zur Reduktion kognitiver Dissonanz (»Theologie«-Kriterium).

Kriterium (a) reicht hin, Legenden von eindeutig als Fiktionen gekennzeichneten Texten wie Märchen, Fabeln, Phantasieträumen oder Lügengeschichten zu unterscheiden, die keine kognitive Dissonanz entstehen lassen, weil ihre Kognitionen in anderen Welten beheimatet sind als die Alltagskognitionen der Leser.[459] Zwischen

---

[456] Ältere Formulierung bei Festinger, 1957, S. 29ff. und 1962, neuere bei Irle, 1975, S. 315.

[457] Innerhalb dieser Arbeit wird darauf verzichtet, mögliche Ausprägungen des Dogmenbezugs präziser zu differenzieren. Für diese Aufgabe wäre auf jüngere Konzepte der *Intertextualität* bzw. *Systemreferenz* zurückzugreifen; vgl. den Überblick über entsprechende Ansätze bei Pfister, 1985.

[458] So auch Lüthi, 1978, S. 78, der den Dogmenbezug der Legende zur Abgrenzung von Märchen und Sage verwendet; allerdings unterschätzt Lüthi dabei sowohl den ästhetischen Spielraum der Legende als auch die – freilich auf bestimmte Milieus beschränkte – Deutungskraft vieler Sagen. Die Verbindung von Legende und Religion bzw. Kult ist schon von Wilhelm Wundt (1906) und Günther Müller (1930) gesehen worden, neuerdings besonders akzentuiert wieder von Siegfried Ringler (1975). In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, das Verhältnis präziser, systematischer und umfassender zu definieren; vgl. unten die Auseinandersetzung mit Ringler.

[459] In diesem Sinne äußern sich bereits Max Lüthi (1983, zuerst 1962, S. 29) und Lutz Röhrich (1974, S. 37) zu den Gattungsunterschieden zwischen Märchen und Legende: »Unabhängig von der jeweiligen historisch oder individuell verschiedenen Wirklichkeitsauffassung der Legende [...] gehört doch zum Wesen der Gattung die starke Betonung des *Wunders*. Hierin

den fiktiven und alltagsrealen Kognitionen des Lesers bestehen in diesen Fällen also »irrelevante« Beziehungen. Für das innerfiktionale Personal derartiger Texte gelten außerdem häufig andere subjektive Hypothesen über die Verträglichkeit einzelner Kognitionen als in der Welt des empirischen Lesers. Ferner schließt Hypothese (a) auch viele als »Legenden« umlaufende Episoden aus dem Leben von Göttern, Religionsstiftern, Heiligen, Weisen oder berühmten Kirchenfunktionären aus, in denen lediglich Belehrendes, Anekdotisches oder in einem allgemeinen Sinne Tugendhaftes zum Besten gegeben wird.[460] Endlich muß dem erzählten Ereignis auch eine gewisse Wichtigkeit beigemessen werden können: es darf weder als (einfach nur) fiktiv noch als normal eingestuft werden, aber auch nicht als nebensächlich.[461]

Wie die Sage und andere Textsorten partizipiert die Legende am *mysterium tremendum et fascinosum* eines Jenseitigen; das Konsonanzkriterium (b) grenzt Legenden aber von seltsamen, wunderbaren oder unheimlichen Geschichten solcher Art ab, die ihren Lesern ein auffälliges kognitives Ereignis glaubhaft präsentieren, für das diese keine erklärende Hypothese besitzen.[462] Das betreffende Ereignis ist weder in der Welt des Textes noch in der – mit jener identifizierten – Alltagswelt erklärbar; dennoch ist es für die Betroffenen erklärungsbedürftig, die Beziehungen der Kognitionen X und Y sind nicht *irrelevant*, sondern *unbekannt*. Das Unbekannte ist der wirkungsvollste Angstauslöser aller Gruselgenres vom Thriller zur Geisterbahn, die Furcht vor dem Unbekannten eine unserer stärksten archaischen Dispositionen.

Ein bekannter Autor sogenannter »weird fiction«, Howard Phillips Lovecraft, bemerkt in einer produktions- und wirkungsästhetischen Theorie der Gruselgeschichte, daß es in diesem Genre darauf ankomme, »mit einer Ernsthaftigkeit und Ungeheuerlichkeit, die dem Thema angemessen ist, jene entsetzlichste Vorstellung des

---

liegt der Hauptunterschied zum Märchen: Im Märchen geschehen die Wunderdinge meist mit Selbstverständlichkeit, in der Legende entstehen sie durch göttliches Wirken, das nicht nur Staunen, sondern fromme Andacht verlangt. Das Legendenwunder ist keine Unwirklichkeit, sondern außergewöhnliche Wirklichkeit.« Abgesehen von Röhrichs Verengung des Blicks auf den Kernbereich der christlichen Legende halte ich die Zuhilfenahme der Formulierung des Dissonanzkriteriums für präziser. – Noch einfacher fällt durch dieses Kriterium die Abgrenzung von der Novelle, wenn deren »Wendung« sich ausschließlich im profanen Bereich ereignen soll; vgl. Müller, 1930 a, S. 457.

460 Vgl. Goethes berühmte *Legende vom Hufeisen*, viele buddhistische, jüdische und chassidische Legenden, z. B. der Sammlungen *Der Born Judas* 1959/1973, Langer 1983; Schubert-Christaller 1984, Wiesel 1988.

461 Vgl. Lüthi, 1983, S. 28: »Beide aber, Sage und Legende, erzählen relativ realistisch, sie zeigen einen empfindlichen Sinn für den Zeitablauf, und beide sind fasziniert von einem unerhörten Vorgang.«

462 Im Gegensatz zu Lüthi (1966, S. 26: die Sage »ist erschreckendes und faszinierendes *Geheimnis* zugleich«, Hervorhebung von mir) bin ich nicht der Meinung, daß das Konsonanzkriterium Legenden und Sagen scheidet; denn auch für die ungewöhnlichen Vorgänge der Sage gibt es Erklärungen, zumeist erklärt die Sage sogar explizit: dieses Loch im Fels ist ein Fußabdruck des Teufels, dieses Geräusch das Heulen einer wegen ihres Geizes gestraften armen Seele usw. Die Erklärungen der Sage verbleiben freilich weitgehend im Status von (diskontinuierlichen) Alltagstheorien und müssen ohne institutionelle Beglaubigung und Systematisierung auskommen.

menschlichen Gehirns an[zu]deuten, nämlich eine unheilvolle und sonderbare Aufhebung oder Annullierung jener festen Naturgesetze, die unser einziger Schutz gegen die Angriffe des Chaos und der Dämonen aus dem unergründlichen All sind.«[463] In der Sprache der Dissonanztheorie läßt sich feststellen, daß Lovecraft die entscheidende Technik einer Horrorgeschichte im Stören geschlossener Lesererwartungen sieht, sofern sich diese auf Ordnung und Gesetzlichkeit der kosmischen Ordnung richten. Lovecraft weiß, daß literarische Dissonanzeffekte nur »innerhalb eines Rahmens extremer Wahrscheinlichkeit« wirkungsvoll zu präsentieren sind, man habe »wie bei der Konstruktion eines sorgfältig angelegten Schwindels« zu verfahren:[464]

> Unbegreifliche Vorfälle und Umstände bilden eine von allen anderen Storyelementen gesonderte Kategorie und können durch bloße herkömmliche Erzählweise nicht überzeugend gestaltet werden. Sie müssen das Handikap der Unglaubwürdigkeit überwinden; und dies ist nur durch einen in jeder *anderen* Phase der Geschichte sorgfältig bewahrten Realismus zu erreichen [...]. Auch die Akzentuierung muß stimmen – sie muß stets über *dem Wunder der zentralen Abnormalität* schweben. Man darf nicht vergessen, daß jede Übertretung dessen, was wir Naturgesetz nennen, *an sich* eine viel größere Ungeheuerlichkeit ist als jedes andere Ereignis oder Gefühl, das einem menschlichen Wesen möglicherweise begegnen kann [...]. Die bare, frevelhafte Monstrosität der einen bestimmten Abweichung von der Natur sollte alles andere überragen. Die Charaktere sollten darauf reagieren, wie wirkliche Menschen auf etwas Derartiges reagieren, wenn sie plötzlich im Alltag damit konfrontiert würden; sie sollten das seelenzerrüttende Staunen zeigen, das normalerweise jeder zeigen würde [...].[465]

Gegen Lovecraft, der das Unheimliche im Fremdartigen, Unbekannten sucht, könnte man Bemerkungen Freuds stellen, der gerade den altvertrauten, mühsam verdrängten Elementen des Seelenlebens dämonischen Charakter zuschrieb.[466] In der Perspektive der Dissonanztheorie sind beide Auffassungen kompatibel, da das Unheimliche nicht deshalb Angst auslöst, weil es etwas (verdrängtes, entfremdetes) Nur-zu-Bekanntes darstellt bzw. weil es unbekannt ist, sondern weil in beiden Fällen psychische Erwartungen nicht erfüllt werden.[467]

Festinger beschreibt kognitive Dissonanz als äußerst unangenehme Gefühlslage, welche die Betroffenen wie Durst oder Hunger zu Gegenmaßnahmen motiviert. Lovecraft ist seinen Lesern dabei freilich wenig behilflich; er pflegt eine indifferente Weltanschauung, die keine Verbindungen zwischen den kosmischen Naturkräften und den Wünschen und Neigungen auch nur irgend eines Teils des organischen Lebens gelten lassen will. Die Unfähigkeit der Menschen, ihre Geistesinhalte korrekt zu verknüpfen, betrachtet Lovecraft übrigens als außerordentliche Gnade: »aber eines Tages wird das Zusammenfügen der einzelnen Erkenntnisse so erschreckende Aspekte der Wirklichkeit eröffnen, daß wir durch diese Enthüllung entweder dem Wahnsinn verfallen oder aus dem tödlichen Licht in den Frieden und die Sicherheit eines neuen,

---

[463] Lovecraft, 1945, S. 94. Zitat nach Mosig, 1981, S. 280.
[464] Mosig, 1981, S. 280f.
[465] Lovecraft, 1944, S. 140f. Zitat nach Mosig, 1981, S. 281f.
[466] Vgl. Sigmund Freuds Abhandlung über *Das Unheimliche*.
[467] Vgl. Mosig, 1981, S. 286.

dunklen Zeitalters fliehen werden.«[468] Was Lovecraft hier fürchtet, sind die radikalen Dissonanz-Reduktionsmechanismen eines neuen religiösen und/oder politischen Fundamentalismus und Okkultismus, welchen sich eine Menschheit ergeben könnte, sobald sie ihrer absoluten Sinn- und Bedeutungslosigkeit im Kosmos innegeworden ist.[469]

Lovecraft legt seine Geschichten darauf an, den Lesern Fluchtwege vor kognitiver Dissonanz zu verbauen. Vergleichsweise gering ist allerdings sein Einfluß auf die jedem Leser offenstehende Reduktionsstrategie, das Buch zuzuschlagen und sich zu versichern, fiktive Gruselwelten unbeschadet betreten und verlassen zu können, wenngleich ihn auch Reste der Spannung vielleicht noch im Alltag verfolgen werden. Leser von Legenden sind auf diese letzte Möglichkeit, mit dissonanten Texten zurechtzukommen, im allgemeinen nicht angewiesen, da diese Texte Angebote enthalten, ungewöhnliche Kognitionen in ein Gesamtbild der Welt zu integrieren.[470] Legenden beziehen sich ja nicht nur auf eine intersubjektiv etablierte dogmatische »Theorie«, welche nicht-alltägliche Erscheinungen »erklärt« oder wenigstens einordnet, sie bereiten den Einbruch des Transzendenten in der Regel durch Ankündigungen und Andeutungen vor und unterhalten auch ein Netz thematischer und figuraler Verknüpfungen verwandter Texte, folgen also bekannten Handlungs- und Ereignisschemata, so daß die frappierenden Vorgänge der Geschichte den meisten Lesern des Genres[471] vertraut sind, d.h. konsonant erscheinen.

Mit Hilfe der inhaltlichen Zusatzbedingungen (c) und (d) sollen aus der Gruppe der Legenden Erzählungen ausgeschlossen werden, welche Effekte kognitiver Dissonanz auf ausschließlich rationalistische Weise reduzieren. Ein schönes Textbeispiel gibt August Friedrich Ernst Langbeins Verserzählung *Die Heilige oder das natürliche Wunder* ab; eine neue Heiligenstatue macht sich dort zum Entsetzen des sittenstrengen Pfarrers an die Figur der heiligen Ursula heran:[472]

O welch ein Wunder! rief man laut;
Und sieh, da sprang der Zwerg behende,
Gleich einem Frosch, hinüber in die Blende
Der heil'gen Ursula, und schmiegte so vertraut,
So zärtlich sich an sie, als ob er seine Braut,
Nach langer Trennung, wieder fände.
[...]
»Ist's möglich,« rief der Pfaff, »daß es ein Heil'ger wagte,
So zu entweihen diesen Ort?
Auch du, o Ursula, treibst nicht den Frechen fort?
Es scheint, als ob sogar dir sein Besuch behagte!« –

---

[468] Lovecraft, 1963, S. 193.
[469] Vgl. Kellys *heilige Theresa der Aliens*, Kapitel V.7.
[470] Freilich gibt es kritische Legendenparodien, welche gerade diese Strategie der Fiktionalisierung verfolgen. Vgl. zur Fiktionsproblematik ausführlicher Kapitel V.9.
[471] Dies gilt häufig schon für die von den Texten entworfenen Leserrollen, praktisch immer für die empirischen Leser.
[472] Langbeins *Neuere Gedichte* I, 1812, S. 229–234.

Die Heilige versetzte drauf kein Wort.
[...]
Er zog hierauf im höchsten Zorn
Ein großes Messer aus der Scheide,
Und stieß die scharfe Spitz' und Schneide
Auf das verhaßte Liebesband.
Da gab es neue Wunderdinge,
Wobey sein Bratenschwert am schlimmsten sich befand:
Denn rasch bemächtigte sich Ursula der Klinge,
Und er behielt das Heft nur in der Hand.

Der Pfarrer ist bestürzt und ratlos, die verfolgte Dorfjugend legt das Geschehen als heilige Demonstration zu ihren Gunsten aus. Der zufällig am Ort des »Wunders« eintreffende Bildhauer findet die bereits in der Überschrift angekündigte natürliche Erklärung:

Der Bildner lächelte. »Herr Pater, Ihr beschuldigt
Zu hart den guten Eisenmann.
Wenn er der heil'gen Dame huldigt,
So thut er nur, was er nicht lassen kann.
Es gehet ihm wie mir und andern Erdensöhnen:
Uns legt der Zauberblick der Schönen
Mit Allgewalt oft Fesseln an.
Darum verzeihet ihm die Raschheit seiner Liebe,
Von der ich ganz die Schuld auf Ursels Reitze schiebe:
Denn, ohne Scherz, sie ist – glaubt dem, der es versteht! –
Ein eisenziehender *Magnet*.«

Analog verfahren die Subgenres der mysteriösen Kriminalgeschichte, worin der Detektiv schließlich doch eine logische Rekonstruktion findet, der Schilderungen unerhörter Erlebnisse, kurioser Vorfälle[473] oder merkwürdiger Verkettungen ungewöhnlicher Zufälle[474], und ebenso funktioniert eine bestimmte Gruppe von Betrugsgeschichten, in denen Wunderbares zunächst fingiert, später aber – oder auch sogleich auf der Narrationsebene des Textes – als künstliches Arrangement durchschaubar gemacht wird.[475] Die Darbietungsstrategie aller dieser Textsorten besteht darin, Dissonanzeffekte im Fortlauf der Erzählung als Scheindissonanzen zu entlarven, d.h. die Alltagslogik bleibt entgegen einem vorläufigen Leseeindruck immer in Kraft. Gruselgeschichten zeigen dagegen die Unzulänglichkeit der Alltagslogik auf, ohne ihre Defizite auszugleichen. *Legenden aber ergänzen die Alltagslogik durch eine Ausnahmelogik.*

Bei der Formulierung von Zusatzbedingung (d) muß eine gewisse Unschärfe in Kauf genommen werden, was die Art und Weise des Dogmenbezugs von Legenden

---

473 Vgl. *Museum des Wundervollen*, 1986.

474 Vgl. beispielsweise Kleists *Unwahrscheinliche Wahrhaftigkeiten*, Potocki, 1984 oder die Geschichten Nr. 4a, 10, 15, 91, 97 bei Brednich, 1990; vgl. auch die differenzierte Analyse solcher Erzählungen bei Peuckert, 1965, S. 89–91.

475 Vgl. Brednich, 1990, Geschichte Nr. 116. Vgl. auch Schillers *Geisterseher* oder Ricarda Huchs *Lebenslauf des heiligen Wonnebald Pück.*

betrifft. Ob ein impliziter oder kontextueller Dogmenbezug vorliegt oder nicht und ob dieser gegebenenfalls ernsthaft oder parodistisch gemeint ist, wird nicht immer eindeutig zu entscheiden sein, sondern muß für den Einzelfall erörtert werden. Im Hinblick auf die neuzeitliche Situation läßt sich auch nicht mehr einfach von *religiösen* Dogmensystemen sprechen. In abendländischen Industriegesellschaften steht das Christentum in (mehr oder minder) »freier Konkurrenz« zu politischen und quasi-politischen Ideologien mit religiösen Funktionen, noch transzendenzärmeren subjektivistischen Philosophien, psychoanalytischen »Lebensweisheitsfetzen und Maximen«.[476] Im Kapitel 6, *Kontext-Relationen*, wird der Eigenart der Bezugstheorie von Legenden, ihrer dogmatischen Dimension, noch einmal nachgefragt.

Das »Theologie«-Kriterium gestattet im Hinblick auf innerkulturelle motivisch-funktionale Schichtung sowie interkulturelle Vielfalt von Legenden, Partialität von Religion in modernen Industriegesellschaften und auch auf säkulare dogmatische Nachfolgesysteme wesentlich behutsamere Formulierungen als Siegfried Ringler in seinem *Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters*. Ringler sieht die Grundlage der Legende schlechthin im kollektiven Glauben einer Gemeinschaft gegeben, für das Mittelalter im christlichen Glauben, wie ihn die Kirche lehrt und praktiziert:

> Diese Grundlage eines ausgeformten Glaubens ist für die Legende vorgegeben; eine Legende, die den Glauben erst setzen und formulieren müßte, gibt es nicht. Der Glaube prägt die Legende in doppelter Hinsicht: er begründet einerseits die Intention, aus der heraus Legendentexte abgefaßt und gelesen werden – wobei die Rezeption selbst eine der wesentlichen Intentionen der Abfassung wird –; andererseits stellt er ein System vorgeprägter Kategorien bereit, innerhalb dessen die jeweiligen Inhalte eines Textes vermittelt werden. Nur in dieser ihr eigenen Glaubenswelt – d.h. unter bestimmten Intentionen der Information und Rezeption und innerhalb eines bestimmten Kategoriensystems – ist eine Legende gemäß dem ihr eigenen Anspruch als Legende gültig und stimmig; sobald sie diese Zugehörigkeit verliert, ist sie ›unglaubwürdig‹: weder wird ihr Anspruch akzeptiert noch ihre Mitteilung verstanden.[477]

Wenn der Eingang der zitierten Passage nicht lediglich trivial aufgefaßt werden soll – selbstverständlich kann keine Legende (allein) eine Religion begründen –, ist schon der Ansatz angesichts des empirischen Materials nicht aufrechtzuerhalten: Viele Legenden tragen zur Begründung von Religionen bzw. Kulten bei, die in größere religiöse Systeme eingebettet sind oder aus solchen ausscheren, wie die zahlreichen, z.T. durch dogmatische Autorität sanktionierten, Kindheitslegenden um Christus oder Buddha[478] bzw. die *Hiramlegende* für die Freimaurerei[479], die Wundergeschichten um Hoseyn (*Seyyed al-shohada*), dessen Sohn Ali (*Sajjad*) und vor allem den

---

[476] Luckmann, 1972, S. 12.
[477] Ringler, 1975, S. 256.
[478] Ausführliche deutschsprachige Textauszüge aus heiligen Texten des Sanskrit, Pali und Chinesischen bei Waldschmidt, 1929/1982.
[479] Vgl. den Artikel im *Internationalen Freimaurer-Lexikon* (1932/1980) von Lennhoff/Posner, Sp. 698–700 sowie den Aufsatz von Dührsen, 1987.

verborgenen Zwölften Imam für den Schiismus[480] belegen. Auch viele Legenden aus dem christlich-mittelalterlichen Kernbestand enthalten ausdrücklich »glaubensformulierende« Passagen, besonders eingehend in den ob ihrer Unglaubwürdigkeit oft gerügten Disputen zwischen Märtyrern und Richtern.

Ringler berücksichtigt nicht, daß verschiedene Religionen durch unterschiedliche »Dogmatisierungsgrade« bzw. Auslegungsspielräume charakterisiert sein können;[481] variabel sind in dieser Hinsicht aber auch einzelne Auffassungen von ein und derselben Religion zu unterschiedlichen Zeiten oder durch zeitgenössische Autoren distinkter Milieus. *Den* Glauben kann es so wenig geben wie *die* verbindliche Religionsauffassung. Die straffe Organisation der katholischen Kirche hat es nicht einmal vermocht, Einigkeit über ihren zentralen heiligen Text herzustellen und auf Dauer abzusichern. Insofern kann das dogmatische religiöse System Sinnkategorien für die Produktion und Rezeption konkreter Legenden erst recht nur mit erheblichen Einschränkungen vorgeben. In Legenden spielen Dogmatik und Narration zusammen; Ringler überschätzt Stringenz und Einfluß jener Komponente und unterschätzt bzw. ignoriert die Eigengesetzlichkeit dieser.[482]

Ferner halte ich es für falsch, den »Glauben« als ausschließliche oder auch nur zentrale Intention sowohl der Autoren als auch Rezipienten von Legenden zu erklären. Konkrete empirische Analysen werden äußerst vielfältige Interessenlagen aufzeigen, wobei der in sich wieder differenzierte Bereich der »Glücksfaszination« sicher einen Schwerpunkt bildet,[483] aber auch an politische und ökonomische Anliegen zu denken sein wird. Weiterhin kann man Ringler nicht folgen, wenn er die Akzeptanz einer Legende mit der Möglichkeit ihres Verständnisses verbindet: in der Konsequenz dieses Satzes verböte sich u.a. eine wissenschaftliche Haltung gegenüber diesem Gegenstand. Schließlich ist seine Rede vom »eigenen Anspruch der Legende« nicht nur wegen der stilistischen Personifikation irreführend. Diese Textsorte ist eine der schillerndsten und am wenigsten festgelegten Gattungen unserer Kultur; zwar gibt es viele Legendenprologe, Lexikoneinträge und Erörterungen des Begriffs und seines Anspruchs, darunter aber keine autorisierte Position.

---

[480] Vgl. Richard, 1983.
[481] Vgl. in diesem Zusammenhang etwa die Flexibilität des ostjüdischen Chassidismus.
[482] Vgl. dazu ausführlich Kapitel III.7. dieser Arbeit.
[483] Vgl. Gumbrecht, 1979.

b) *»Wo Gnade ist«, antwortete Johannes, »da ist namenloses Leid.«*[484]: Die »Ausbeutung« des Heiligen zum Zwecke des Heils – zur Kommunikationssituation der Legende

In alten Märtyrerlegenden frohlocken und scherzen die Heiligen auf glühendem Roste, überzeugte Muslime ziehen sogar noch heute – so malt wenigstens das Fernsehen ihre Legende – begeistert in »heilige Kriege«[485]: Die einen wie die anderen haben Grund zur Freude, steht ihnen doch das Paradies weit offen. Viele ältere Legenden bestätigen eben diese Haltung. Moderne Autoren melden hier Zweifel an. Sie geben öfter zu, daß es nicht der reine »Spaß«[486] ist, ein heiliges Leben zu führen, daß der Gnadenschatz, den die Heiligen erwerben, auch etwas kostet. Nach allem, was uns Bibel, Religionswissenschaft und Psychologie über die Karrieren von Schamanen, Propheten, Heiligen oder Erlöserfiguren mitteilen, liegen die modernen Legendenautoren näher bei der Wirklichkeit. Grund zur Freude hat in der Regel weniger der »Heilige«, sondern der »Sünder«.[487]

André Jolles stellt schon 1930 bündig fest, daß der Legendenheilige nicht von sich aus und für sich existiere, sondern daß er für die Gemeinschaft da sei.[488] Er begründet diese gattungstheoretisch äußerst wichtige Feststellung damit, daß eine Gesellschaft Heilige und verruchte Verbrecher quasi als Meßinstrumente für moralische Qualitäten gebrauchen müsse. Gut und Böse würden im Heiligen als tätige Tugend, im Schurken als strafbares Unrecht vergegenständlicht. Siegfried Ringler zitiert Jolles und führt zusätzliche Begründungen an, welche die Reichweite des Erbauungsbegriffes abstecken. Der Heilige rufe die Gemeinschaft zur Nachfolge auf, errege Verehrung, Bewunderung und liebende Zuneigung, wecke das Vertrauen des sündigen Menschen auf seine Fürbitte bei Gott und lenke schließlich den Blick des Gläubigen auf Dasein und Wirken Gottes, entflamme ihn zu Dankbarkeit und Gotteslob.[489] Wir können die Jollesche Feststellung nach Kräften unterstreichen, in einem weiter gesteckten Rahmen erörtern und soweit präzisieren, daß sie für ein (im anschließenden Abschnitt zu überprüfendes) Gattungskriterium nutzbar gemacht werden kann.

In Kapitel II.2.c wurde herausgearbeitet, daß im Gegensatz zu kulturgeschichtlich älteren Narrationen für jüngere mythische und religiöse Erzählungen die Dimension des Publikums relevant, häufig den Texten explizit eingestaltet wird. Zahlreiche

---

[484] Aus R. Schneiders *Die dunkle Nacht des Heiligen Johannes vom Kreuz*, GW 3, 1978, S. 84.

[485] Ob die Begeisterung noch im Schützengraben anhält, übermittelt die Fernsehlegende nicht mehr, die sich erst wieder in den Schlußakt einblendet, indem sie die Heimholung und Aufbahrung der »Märtyrer« zeigt und ihre fanatisierende Wirkung auf die lebendigen Massen vorführt. (Am Rande bemerkt: die in der islamischen Welt übliche – von den westlichen Medien erschreckt-fasziniert verbreitete – politische Interpretation des Begriffs »heiliger Krieg« wird vom Koran nicht gedeckt.)

[486] Thomas Mann in der Schlußpassage des *Erwählten*; GW VII, 1974, S. 260.

[487] Vgl. *Der Mönch Benda* von M.L. Kaschnitz, eine Legende, die diese Regelhaftigkeit ganz explizit zum Ausdruck bringt.

[488] Vgl. Jolles, 1930, S. 35.

[489] Vgl. Ringler, 1975, S. 258f.

Texte, die unstrittig zum klassischen Korpus der Legenden rechnen, erwähnen Zeugen der Vorgänge um die Hauptfiguren und berichten deren Reaktionen: Mariä Himmelfahrt wird von Jesus vor den Augen der zwölf Apostel inszeniert, welche hinfort die leibhaftige Entrückung bezeugen.[490] Die Heiligen drei Könige erzählen auf dem Heimweg von Bethlehem ihre Erlebnisse weiter und errichten eine Kapelle zu Ehren des entdeckten Königskindes: »Und ließen auch in allen ihren Landen und in allen ihren Tempeln malen ein Kindlein mit einem Kreuz. Darvon ließen viel Heiden die Abgötterei und beteten auch das Kindlein an als einen wahren Gott.«[491] Die Apostel Simon und Juda überwinden in der Stadt des persischen Vasallen Baradach zwei heidnische Zauberer im öffentlichen Wettstreit, worauf die Bevölkerung ihre Botschaft annimmt und sich taufen läßt.[492] Immer wieder bekehren sich die Augenzeugen von Martyrien scharenweise zum rechten Glauben;[493] ebenso zeigen sich die Nutznießer aus Interventionen der heiligen Nothelfer häufig nicht nur einfach froh und dankbar, sondern lassen eine spirituelle Neuorientierung erkennen.[494] Allerdings hinterlassen gegebenenfalls auch himmlische Strafgerichte tiefen Eindruck beim Publikum.[495]

Viele Legenden sprechen ihr Publikum desgleichen auf der Narrationsebene an und legen es auf ideale Rezeptionshaltungen fest. Prologe, Einschübe und Epiloge kommentieren die erzählten Vorgänge, akzentuieren, deuten, werten, schränken ein und leiten zur Gegenwart der Leser über:

> So ist bis heute Sankt Nikolaus ein Freund der Kinder geblieben. [...] Sankt Nikolaus wird schon wiederkehren! Erhaltet euch das kindlich harmlose Gemüt, die Lust am Guten und Schönen! Dann werdet ihr auch später gerne an den 6. Dezember denken, denn ihr habt aus des Heiligen Leben gelernt, daß es das herrlichste Gefühl ist, andern zu helfen und ihnen Freude zu bereiten! Auch in euch werden die goldenen Früchte der Liebe weiter wirken.[496]

Zur Rezeptionssteuerung des Erzählers tritt die des Herausgebers, der sich in Vor- und Nachworten von Sammelwerken häufig darüber äußert, wie der Leser die Geschichten aufzunehmen habe und welchen Gebrauch er von ihnen machen solle. Auf dieser Kotext-Ebene nehmen auch Titelgebung des Sammelwerks und beigefügte Illustrationen auf die Leserschaft Bezug. Beachtenswert erscheint mir dabei, daß solche Kotexte zunächst für alle Erzählungen einer Legendensammlung bestimmte Rezeptionsdispositionen schaffen, auch wenn der Einzeltext dann andere oder keine Publikumsrelationen herstellt; des weiteren beeinflussen solche Texte auch die allgemeine Kompetenz eines Rezipienten im Umgang mit ähnlichem Textmaterial

---

[490] *Von Maria, Gottes Mutter, als sie gen Himmel fuhr*, in: *Der Heiligen Leben und Leiden [...]*, 1922, S. 12–17.

[491] *Von den heiligen drei Königen*, ibid. S. 18–27, Zitat S. 24.

[492] *Von Simon und Juda, den heiligen Zwölfboten*, ibid. S. 34–39.

[493] Vgl. exemplarisch für hunderte analoger Geschehensabläufe *Von Sankt Tekla*, ibid. S. 46–49.

[494] Vgl. exemplarisch *Nikolaus*, in: *Legenden*, 1986, S. 15–17.

[495] Vgl. Kurt Martens' *Die Heiligen Vitus, Modestus und Crescentia*, in: *Die schönsten Heiligenlegenden in Wort und Bild*, 1912, S. 121–144, bes. S. 143f.

[496] Ibid. S. 261f.

und verbinden sich mit Erfahrungen, die der Betreffende sowohl aus seiner Lektüre einzelner Legenden zieht als auch aus Unterweisungen empirischer Kommunikationspartner (Pfarrer, Lehrer, Eltern etc.).

Es scheint mir ein Spezifikum der Legenden gegenüber strukturverwandten Narrationen darzustellen, daß sie *für ihre Geschichte* einen qualitativ höheren Grad von Publikumsrelevanz beanspruchen (dürfen), als es profanen Erzählungen für die ihren zukommt, deren Leistungsangebot traditionell durch die Spanne zwischen *delectare* und *docere* beschrieben wird. Im Vorwort seiner Textsammlung charakterisiert Goswin Frenken die Helden der Legenden als »Idealgestalten, denen die Überlieferung große und für das geistige und leibliche Wohl der Menschen unersetzliche Heiltaten und Wunder zuschreibt.«[497] Zum Kriterium wird hier der Erzählgegenstand erhoben, nur sehr selten die Erzählweise; an diesem ist wiederum weniger seine Spiritualität unterstrichen als seine konkrete, praktische Relevanz für das Hier und Jetzt der Leserschaft, wie es am deutlichsten in den Nothelferlegenden zum Ausdruck kommt. »Diese Heilsbringer haben geholfen und werden wieder und immer wieder helfen.«[498]

»Anwendungen« gehören zum Wesen der Legende.[499] Die Legende beläßt es aber nicht dabei, »Tugend meßbar, greifbar, faßbar« zu machen, ihr Held ist nicht nur eine Gestalt, »die uns zum Bewußtsein bringt, was wir auf dem Wege der Tugend tun, erfahren und sein möchten, und die uns sachlich als Maßstab die Möglichkeit gibt, ihr zu folgen,«[500] ihr Held hat einen Gnadenschatz erworben, von dem der Leser profitiert.[501] Frenken, der die Legende als Heilsbringersage einstuft, sieht im Moment der Wunderhilfe auch Grund und Einfallstor für die Übernahme einschlägiger Motive aus der älteren Mythologie in die (volkstümliche) religiöse Legende. Die ästhetische Einstellung des »interesselosen Wohlgefallens« scheint gegenüber Legenden inadäquat, wird freilich in der Praxis sofort möglich und sogar wahrscheinlich,[502] sobald neuzeitliche Gesellschaften im Zuge ihres Differenzierungsprozesses einen eigenständigen Diskurs »Literatur« etablieren und dafür spezielle Rezeptionsmuster einüben. Der erwähnte »Gnadenschatz« wird sehr unterschiedlich aufgefaßt, die Gren-

---

497 *Wunder und Taten der Heiligen*, 1964, S. 7.

498 Ibid. – implizit ein Hinweis auf den Bedarf des Publikums nach ständiger Erneuerung und Bestätigung dieses Versprechens.

499 Vgl. Bausinger, 1980, S. 208, der allerdings die »Anwendungen« vor allem im Umkreis des Erbaulichen sucht; demgegenüber zieht Gumbrecht, 1979, die Grenze völlig zu Recht erheblich weiter, auch wenn er damit nicht mehr im Einklang mit den Herausgebern von Legenden steht: der Anwendungsspielraum der Legende erstreckt sich vom ethischen Vorbild bis zum handfesten magischen Zauber. »Daß die Legendenforschung [...] diese Funktionsambivalenz übersehen hat, ist zweifellos dem erwähnten Rückgriff auf die Interpretationsvorgabe theologischer Rationalisierung zuzuschreiben, welche ihrerseits geradezu als Negation der zu Magie und Polytheismus tendierenden populären Formen der Heiligenverehrung fungierte« (S. 55).

500 Jolles, 1982, S. 51.

501 Vgl. Hofmann, 1987.

502 Und zwar auch *gegen* die Rezeptionssteuerung des Textes, also beispielsweise gegen den Entwurf einer eingestalteten Rezipientenrolle.

zen von spirituellem und materiellem Profit verschwimmen häufig. Durch Krankheit gestörte Harmonie kann beispielsweise durch übernatürliche Mächte restauriert werden; Kranke suchen an sakralen Plätzen Genesung, wobei physische und spirituelle Heilung oft Hand in Hand geht. Umgekehrt ziehen Mißachtungen kultischer Gebote und Tabuverletzungen auch handfeste materielle Schäden nach sich.[503]

Auch von ihrem zentralen Ereignis der Grenzüberschreitung her läßt sich für die Legende die Bedeutung des Publikumsbezugs begründen, insofern das Transzendente über das Transzendierte nicht nur hinausführt, sondern gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß es im Übersteigen auf die Ausgangsbasis zurückverweist, diese also weder verliert noch vergißt.[504] Im christlich-theologischen Verständnis stellt das Transzendenzereignis eine Begegnung des Menschen mit dem Heiligen dar. Zugleich führt der kontingente Einbruch des Heiligen in den Bereich des Menschen zu einer Offenbarung. Dabei geht es weniger um Wissens-, als um Heilserschließung, »einer Heilung des Menschen, weil jede [?] Religion in irgendeiner Form eine Unheils-Situation des Menschen voraussetzt [...], also um das, was in der Sprache der Religion Erlösung genannt wird.«[505]

(e) Die Bedeutung der Legende für ein kongeniales Publikum liegt demnach darin, daß sie Heilstatsachen darstellt, deren Existenz bzw. Kenntnis für diese Leser *unmittelbar bedeutungsvoll und verwertbar* ist und über den Wert bloßer Information hinausgeht. Ein nichtkongeniales Publikum kann diesen Anspruch aus Text und Kontext rekonstruieren (Relevanzkriterium).[506]

Das Kriterium taugt zur Abgrenzung von Legenden und profanen Heldensagen, aber auch zur Unterscheidung verschiedenartiger religiöser Narrationen und schließlich zur Differenzierung der Gruppe der Legenden selbst. Lutz Röhrich meint, wo der Glaube aufhöre, setze das Unterhaltende ein;[507] vermutlich ist das Unterhaltende aber eher ein Komplementärphänomen zur Relevanz als zur Glaubwürdigkeit (zum Status) eines Erzählstoffes, wobei Relevanz Glaubwürdigkeit voraussetzt, diese aber jene nicht impliziert.

Siegfried Ringler wählt für den hier durch das Relevanzkriterium bezeichneten Sachverhalt eine theoretisch stärkere, d.h. weiter reichende Formulierung. Er geht vom Anspruch der Legende auf Wahrheit und Verbindlichkeit aus und behauptet, die Legende diene »nicht nur der Verdeutlichung, sondern zugleich auch der Verwirklichung« des Glaubens, wodurch ihr im Leben einer Glaubensgemeinschaft eine Bedeutung zukomme, die weit über die Bedeutung eines nur literarischen Werkes

---

503 Vgl. Hold, 1989, S. 120–123. Umfassend zur Sicht von Krankheit als existentiellem Phänomen aus historischer Sicht Schipperges, 1990, aus theologisch-psychologischer Drewermann, 1988 und 1987.

504 Vgl. E. Simons' Artikel *Transzendenz* im *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 6, 1974, S. 1540–1556.

505 Schultz, 1961, S. 64.

506 Eine besondere Konkretisierung erfährt das Relevanzkriterium durch die Gruppe der Rechts- und Gerichtslegenden (einschließlich entsprechender »Antilegenden«), auf die jedoch hier nicht näher eingegangen wird; vgl. Kretzenbacher, 1970.

507 Röhrich, 1958, S. 667; die Feststellung erfolgt im Hinblick auf Sagen.

hinausreiche.[508] M.E. sind die Voraussetzungen abzuschwächen und die Folgerungen zu korrigieren. Daß die Legende wirklich »der Verwirklichung des Glaubens« und nicht der Unterhaltung, individuellen, praktischen Lebensbewältigung oder Sozialisierung diene, wird ihr zwar oft bescheinigt (Erbauungs-Funktion), ist aber nur selten untersucht worden.[509] Ringler scheint von einem Legendenbegriff auszugehen, wie ihn Günther Müller vertritt, wenn er die Gattung als »epische Grundform für das dichterische Einkörpern des Gnadenwunders, der Berührung des Himmels mit der Erde, des Eingangs der Ewigkeit in die Erdenzeit und der Erfüllung der Natur zu ihrer Übernatur, des Anklopfens der Gnade und des menschlichen Antwortens« charakterisiert.[510] Zudem sollte die Legende derartige Ereignisse nicht nur stofflich thematisieren, sondern »verwirklichen«, d.h. doch wohl »vollziehen«.

Wenn man sich aber nun nicht auf Meta-Aussagen in Vorworten zu Legendensammlungen und Prologen verlassen will, sondern die Erzählungen selbst befragt, ergibt sich ein anderes Bild. So sind mir nur einzelne chassidische Legenden bekannt, welche sich selbst als Glaubensverwirklichung inszenieren.[511] Ansonsten bildet die Distanz zwischen charismatischer Situation der Legendenhandlung und »routinierter« Situation der Legendenrezeption einen typischen Strukturzug der Gattung.[512] Die besondere Bedeutung einer Legende darf auch nicht nur innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft zur Beurteilung anstehen; wenn das Kriterium wissenschaftlich verwendbar sein soll, muß es durch Text- und/oder Kontextbelege von jedermann im konkreten Einzelfall zu überprüfen sein.

Nicht unproblematisch ist allerdings die Übertragbarkeit des Relevanzkriteriums von einem religiösen oder gar pseudo-religiösen System aufs andere, welche niemals formal betrieben werden kann, sondern kenntnisreicher Abwägung bedarf. Was »relevant« ist, kann nur kultur- und milieuspezifisch entschieden werden.[513] Eine zweite Schwierigkeit könnte darin gesehen werden, daß nach diesem Kriterium bestimmte Stoffe – im christlichen Bereich z.B. Weihnachts- und Ostergeschehen – als Legenden gelten müßten, obwohl sie in der theologischen Tradition den überle-

---

[508] Ringler, 1975, S. 256f.

[509] Vgl. *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, 1990; darin bes. den Aufsatz von Oliva Wiebel-Fanderl *»Wir hatten alle Heiligen besonders auswendig lernen müssen...« Die Bedeutung der himmlischen Helfer für die religiöse Sozialisation.*

[510] Müller, 1930 b, S. 625.

[511] Vgl. Buber, 1984, S. 6; zur Verfassung des Chassidismus, der die Basis für die besondere kommunikative Situierung derartiger Legenden legt, ibid. S. 15ff.

[512] Vgl. dazu ausführlich Kapitel 7.c mit Ableitung eines entsprechenden Gattungskriteriums.

[513] Vgl. z.B. Vorgänge der Profanisierung ursprünglich religiöser Heilsanweisungen, wie sie Mathilde Hain (1961) am Beispiel des Übergangs vom *Gertruden-Gebetbuch* zum magischen *Gertrudenbüchlein* der Schatzsucher vorführt, wobei »die mystische Terminologie der Schätze und Edelsteine aus den mittelalterlichen Schriften St. Gertruds [...] der Anlaß war, in der Nonne von Helfta eine Verwalterin verborgener irdischer Schätze und Reichtümer zu sehen. Die Spiritualität der Mystik war späteren Jahrhunderten und geistig ungebildeten Volksschichten nicht mehr verständlich; sie sank von ihrer religiösen Höhe ins Magische ab« (S. 87f.).

genen Status geoffenbarter Wahrheit besitzen.[514] Der vorgebliche Widerspruch erklärt sich als Interferenz dominant textstruktureller und dominant institutioneller Aspekte. Dem institutionellen Vorgang der theologischen bzw. kirchenpolitischen Kanonisierung bestimmter Texte kann mit einer Zusatzbedingung Rechnung getragen werden:

> (f) Legenden beanspruchen hinsichtlich ihrer Autorisierung, Relevanz und Verbindlichkeit einen mittleren Geltungsstatus[515] zwischen für wahr angesehenem (kanonischem) und fiktionalem Schrifttum einer Kulturgemeinschaft (Statuskriterium).

Das Statuskriterium assoziiert die Legende jener Masse der religiösen Lebensäußerungen, die sich als sogenannte Volksreligiosität durch eine enge Verquickung

---

[514] In der gattungs- und formgeschichtlich orientierten Bibelexegese des 20. Jahrhunderts hat sich freilich ebenfalls die Erkenntnis durchgesetzt, daß es innerhalb des Kanons Legenden gibt; vgl. Dibelius, 1919; Bultmann, 1921; Drewermann, 1988/87. Bei K. Berger, 1984, taucht das Stichwort »Legende« nicht auf, da er den durch den Legendenbegriff abgedeckten Phänomenbestand im Rahmen einer kommunikativ ausgerichteten und an der klassischen Rhetorik orientierten Textsortensystematik wesentlich feiner unterteilt. In einem Kapitel über die *Problematik des Gattungsbegriffs »Wundererzählung«* erläutert Berger seine Auffassung, wonach sich das Wunder zwar religionspsychologisch »als staunenswerter Erweis charismatischer Macht in erzählter Geschichte« beschreiben lasse, womit aber noch keine formgeschichtliche Definition erbracht sei. »Vielmehr gehören die verschiedenen Wunder-Erzählungen des Neuen Testaments einer ganzen Reihe von an der Beschreibung von Einzelfiguren orientierten erzählenden Gattungen des Neuen Testaments an. Die wichtigsten dieser Gattungen sind: Demonstratio/Epideixis, Deesis/Petitio, Chrie, Erzählungen über Ausführung eines Befehls (Mandatio), Konflikterzählungen, Zeichenhandlungen, Symposien, Prodigienberichte, Erzählungen über Erkennen und Wiedererkennen, Beispielerzählungen, erzählte Akklamationen, Theophanieerzählungen, Basisbiographie, Visionsbericht« (S. 305f.). Besonders die erzählende Gattung *Epideixis/Demonstratio* ersetzt bei Berger die Masse der Wundererzählungen; er zählt hierunter »alle Texte, in denen ein Geschehen so berichtet wird, daß am Ende die (Augen- oder Ohren-)Zeugen darauf mit Verwunderung, Staunen oder Fragen reagieren« (S. 310). Die rhetorische Terminologie seines Ansatzes identifiziert recht gut didaktische Aspekte der einzelnen Texte innerhalb einer intendierten Autor-Leser-Kommunikation, ist aber weniger geeignet, ästhetische Qualitäten und objektive soziale Funktionen der Texte erkennen zu lassen. Ob man mit der Liste dieser Gattungsbezeichnungen oder dem Legendenbegriff operiert, ist nicht zuletzt eine Maßstabsfrage; Bergers ausdifferenzierter und auf Oberflächenelemente des NT und seiner Kultur abgestimmter (dort durchaus leistungsfähiger) Gattungsfächer ist kaum auf Texte anderer Kultur- und Medienlandschaften übertragbar, in welchen andere Wirklichkeitsbegriffe gelten, neue Daseinsprobleme zu bewältigen sind und bestimmte Formelemente (z.B.: grammatische Person des Redesubjekts, Modus und Tempus der Verbformen, syntaktische Relationen von Teilsätzen, Satzarten, textlinguistisch erfaßbare Binnenstruktur, semantische Isotopien, Umfang, Zitate etc.) ganz verschiedenen Intentionen dienen.

[515] Dieser mittlere Status umgreift einen beträchtlichen Spielraum; vgl. analog Röhrichs (1958, S. 665) Ausführungen zur Sage: »Die Einstellung des Erzählers zum Erzählten wandelt sich. Es ist z. B. ein großer Unterschied, ob es in der Sage heißt ›dort spukt es‹, oder ›dort soll es spuken‹ oder ›dort soll es früher gespukt haben‹. Trotz der verschiedenen Glaubenseinstellungen rechnen wir aber alle drei Äußerungen zum Oberbegriff der *Sage*.«

kirchlicher und abergläubischer Elemente auszeichnet. Allerdings ist zuzugeben, daß die Zubilligung des höchsten »theologischen Status« nicht ausschließen kann, daß mit dem betreffenden Objekt in der Praxis auf dogmatisch zweifelhafte Weise umgegangen wird.[516] Schwindet dabei der Anteil der »kirchlichen« Elemente, d.h. der institutionell oder durch sozialen Konsens unterstützten »theologischen« Aussagen, verlieren einschlägige Texte – nicht unbedingt beim einzelnen Rezipienten, aber doch im Durchschnitt ihrer Rezeptionen – an Relevanz und Status.

Der hier eingeschlagene Lösungsweg verankert die Gattungszugehörigkeit eines Textes in einer Struktur, die von seinem eigenen internen sprachlich-rhetorisch-poetischen Aufbau und einem fixen – in aller Regel dem ursprünglichen – kulturellen und kommunikativen Kontext konstituiert wird. Wollte man sich nicht auf einen bestimmten Kontext festlegen, hätte man denselben Text u.U. gleichzeitig als Historie, Legende, Märchen oder Lügengeschichte anzusprechen. Unter *gattungstheoretischer* Perspektive machte dieses Vorgehen keinen Sinn: anstelle allgemeiner würde man singuläre literarhistorische (z.B. rezeptionsgeschichtliche) Urteile fällen. Die Gefahr einer Verwirrung der Perspektiven und Kategorien ist besonders groß, wenn Gattungstheorie und -geschichte parallel geschrieben werden. Ein Beispiel liefert Walter Nigg in der ausführlichen Einleitung zu seiner bekanntesten Legendenedition mit der Einführung des Begriffs der »Geschichtslegende«:

> Schon das Alte Testament enthält herrliche Legenden, die vom Leser oft gar nicht in ihrer Eigenart erkannt werden. Statt vieler Beispiele sei nur auf die tröstliche Tobiaslegende hingewiesen [...]. Die Tobiaslegende ist von heiliger Schönheit, ihre Menschlichkeit von unvergänglicher Leuchtkraft, und dies bis ins kleinste Detail hinein. Für die alttestamentlichen Legenden wurde der Ausdruck »Geschichtslegenden« geprägt, ein Begriff, der die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen großartig zusammenfaßt. Der Mensch des Altertums vermochte noch Geschichte und Legende in einer Einheit zu sehen, er riß sie nicht unglückselig auseinander, weshalb die Erzählungen von den Patriarchen, von Moses und Elias überaus beredte und ergreifende Zeugnisse sind, auf die die Menschheit nie verzichten kann, ohne Tiefstes preiszugeben.[517]

Der Begriff »Geschichtslegende« ist m. E. weit davon entfernt, verschiedene Betrachtungsweisen zusammenzufassen: er projiziert vielmehr Kategorien modernen, partialen Bewußtseins auf einen Gegenstand, der diesen Kategorien, wie ausdrücklich bemerkt wird, gerade nicht unterliegen soll. (Diese Voraussetzung ist sachlich mindestens ebenso zweifelhaft wie ihre romantisch-unkritische Bewertung, sei aber eingeräumt, um die Hauptdifferenzen zum Weg dieser Arbeit aufzuzeigen.) Im Kontext des hier vorgeschlagenen Ansatzes zu einer Legendentheorie kann auf

---

[516] Vgl. etwa Schreiners (1990) Ausführungen zur volkstümlichen Bibelmagie (Gottesurteile, amulettartige Instrumentalisierungen, Wettermacherei, Praxis des »Totbetens« etc.) in der mittelalterlichen Laienfrömmigkeit. »Volksfrömmigkeit« bildete kein dogmatisches System, zudem dürften Laien und der weniger gebildete Klerus (nur selten deckten sich *scientia* und *ordo*, Bildungs- und Weihegrad!) überhaupt nicht in der Lage gewesen sein, zwischen handfester Magie und dogmenkonformer Frömmigkeit einen Unterschied zu sehen. Zur ambivalenten Haltung der Kirche(n) vgl. auch Unverhau, 1990.

[517] Nigg, 1964, S. 9.

schlichte Art und Weise erklärt werden, warum entsprechende alttestamentliche Erzählungen »vom Leser oft gar nicht in ihrer Eigenart erkannt werden«: sie werden nicht als Legenden erkannt, weil es keine sind – sie sind keine, weil sie von ihren zeitgenössischen Rezipienten aufgrund einer bestimmten kommunikativen Gesamtkonstellation nicht als solche wahrgenommen werden *können*.

Würde es sich bei diesen alttestamentlichen Geschichten tatsächlich (was nicht der Fall ist!), wie von Nigg beschrieben, um ganzheitliche Texte einer nichtdifferenzierenden Kultur handeln,[518] stände der Begriff *Mythos* zur Verfügung; innerhalb der hochentwickelten jüdisch-christlichen Achsenkultur haben wir es jedoch mit einem Typus sakraler Erzählungen höchsten Beglaubigungsstatus zu tun, der eine besondere Rolle innerhalb dieser Kultur spielt. An diese Texte knüpfen sich komplexe praktische Folgeerscheinungen, die sich von den pragmatischen Konventionen, welche für Legenden im eigentlichen Sinne gelten, deutlich unterscheiden. Die Differenzen zwischen etwa den Exodus-Geschichten und beliebigen Wundererzählungen apokrypher Evangelien sind deshalb auch für solche modernen Zeitgenossen ohne weiteres erkennbar, welchen vielleicht diese Erzählungen so unwahrscheinlich als jene erscheinen mögen. Kanonische Texte und Legenden sind allenfalls zu verwechseln, wenn Gattungsdefinitionen entweder ausschließlich von textimmanenten sprachlichen (»formalen«) Gegebenheiten abgeleitet werden oder aber, wenn von singulären, zufällig-empirischen Kommunikationssituationen ausgegangen wird, so daß alle *konventionellen* Statusunterschiede verschwimmen.

Relevanz- und Statuskriterium markieren im Zuge dieser Argumentation gemeinsam eine wichtige Grenze zwischen Legende und Sage. Ausdruck der in vielen Fällen bis zur Nichtunterscheidbarkeit reichenden sachlichen Verwandtschaft beider Gattungen sind zahlreiche Anthologien.[519] Die Nähe der Textsorten ist von der Forschung zwar bereits häufig betont, aber nur unbefriedigend beschrieben worden.[520]

---

[518] Solche Texte wären übrigens durch die beiden Komponenten des Begriffs der »Geschichtslegende« nur sehr unzureichend charakterisiert.

[519] Willkürlich aus dem Regal gegriffen: *Sagen und Legenden um das Werdenfelser Land mit Anhang der Sagen und Legenden von Weilheim*, gesammelt und neu erzählt von Gisela Schinzel-Penth, Frieding 1978; Martin Sedlmeier, *Die schönsten Sagen, Geschichten und Legenden aus dem Landkreis Pfaffenhofen a.d. Ilm*, Pfaffenhofen 1979; Margot Schindler, *Die Kuenringer in Sage und Legende*, Wien 1981; Karl Lehner, *Zermatter Sagen und Legenden*, Visp, 3. Aufl. 1982; *Die schönsten Sagen und Legenden aus Köln*, nacherzählt und hrsg. von Horst-Johannes Tümmers, Essen 1984; Werner Pohl, *Sagen und Legenden aus dem Zellertal und dem Viechtreich*, Grafenau 1984; Hans H. Schlund, *Die Altmühl. Sagen und Legenden*, Leutershausen 1985; Heinz Büttner, *Sagen, Legenden und Geschichten aus der Fränkischen Schweiz*, Erlangen 1988; *Sagen und Legenden aus dem Land um Regensburg*, hrsg. von Gustl Motyka, Regensburg 1989. Auffälligerweise konzentrieren sich die Mischanthologien auf traditionell katholische Räume; entsprechende norddeutsche Sammlungen werden im Titel praktisch nur als »Sagen« ausgewiesen.

[520] Vgl. etwa die Artikel von Zaunert (1935), Seifert (1980, Kapitel 3) oder Haas (1985), alle unter dem Titel *Sage und Legende*, ferner Schmidt, 1963, S. 235f., Röhrich, 1958 und 1966, Kapitel VII. *Christliche Sagen (Exempel und Legenden)*, S. 33ff., Lüthi, 1979, S. 6–15, Giehrl, 1979, S. 216f., Bausinger, 1982, S. 204f. sowie Karlingers (1986, S. 1–4) knappe Erörterung.

Die Volkskunde klassifiziert seit den Brüdern Grimm Volkserzählungen unter stofflichen Aspekten in die zwei großen Gruppen der Märchen und Sagen, woraus nach Kriterien der inneren Erzählhaltung noch Schwank und Legende abgeleitet werden.

> Da die Erzählmotive allen Gruppen gemeinsam sein können, haben schon die *Grimms* das Merkmal des Wirklichkeitsbezugs zur Unterscheidung herangezogen. Bei *Friedrich Ranke* erhielt diese Frage nach dem Geglaubtwerden einer Erzählung ein besonderes Gewicht.[521] Der Schwieteringschüler *Otto Brinkmann* hat dann den von *Rudolf Otto* geprägten religionshistorischen Begriff des Numinosen in die Sagenforschung eingeführt, um das Charakteristikum des im Erzählvorgang nachvollzogenen Sagenerlebnisses psychologisch fassen zu können.[522] *Bernward Deneke* suchte vor einigen Jahren diesen Begriff zu differenzieren und kam zu der Erkenntnis verschiedener Erlebnisweisen des Numinosen bei Sage und Legende.[523] *Mathilde Hain* hat dies ausdrücklich unterstrichen[524] und *Kurt Ranke* steht mit verschiedenen Äußerungen nicht fern.[525] *Deneke* versteht in seinen Studien zum Geistergottesdienst unter Legende nicht die Heiligenvita [wie Rosenfeld], sondern das, was *Lutz Röhrich* »die christliche Prägung« unserer Sagen nennt.[526] Am gleichen Ort wie *Röhrich* hat *Siegfried Sudhof* über die Legende gehandelt.[527] Er spricht lediglich von der Heiligenvita als literarisch zu bewältigendem Genus.[528]

Die Wallfahrtsforschung verwendet die Begriffe synonym; so spricht Rudolf Kriss von Sagen, wenn er sich auf Wallfahrtslegenden bezieht. Zur synonymen Begriffsverwendung bekennt sich auch Wolfgang Brückner, der Verfasser des oben zitierten Überblicks, und befindet sich dabei in Übereinstimmung mit den großen Standardwerken der Erzählforschung (EDM und HdS). Gelegentliche Versuche, die Sage einer mündlichen, die Legende aber einer schriftlichen Überlieferungstradition mit entsprechenden stilistischen Merkmalen zuzurechnen,[529] werden durch empirische Befunde schnell widerlegt. Ins Englische ist »Sage« mit »legend« zu übersetzen, wobei die vom deutschen Begriff betonte mündliche Überlieferung wegfällt.[530] Damit relativiert sich sofort die Erfolgsaussicht, aus dem etymologischen Indiz brauchbare Gattungsunterscheidungen ableiten zu können.[531]

---

521 Vgl. F. Ranke, 1935.
522 Vgl. Brinkmann, 1933.
523 Vgl. Deneke, 1958.
524 Vgl. Hain, 1958.
525 Vgl. Ranke, 1958.
526 Vgl. Röhrich, 1958, S. 678.
527 Vgl. Sudhof, 1958.
528 Brückner, 1961, S. 29.
529 So strapaziert Bausinger (1980, S. 200) zu sehr den *»Primat des geschriebenen Worts«*, wobei er tendenziell sicher recht hat, zwischen Schriftlichkeit der Legende und »eine[r] gewisse[n] Dominanz des kirchlich-oberschichtlichen Einflusses« auf diese Gattung eine Verbindung herzustellen.
530 Vgl. Röhrich, 1966, S. 1.
531 So auch L. Schmidt, 1963, S. 235 (den Bausinger, 1980, vgl. oben, zu Unrecht als Kronzeugen anführt). Zum Problem des durch die Brüder Grimm eingeführten bildungsgeschichtlichen Begriffs *Sage* äußert sich schon Röhrich, 1958, S. 664.

Rosenfeld (1953) hatte die Legende kurzerhand als *eine Art religiöser Heldensage* definiert und damit eine griffige Formel gefunden, die häufig reproduziert wird: »Von der Sage unterscheidet sie nur, daß ihre Helden religiöse Helden sind.«[532] Das von Karlinger vorgeschlagene inhaltliche Abgrenzungskriterium, den Kern der Legende bilde ein religiöser Sinnzusammenhang,[533] scheint mir ebenfalls nicht sehr tauglich, da viele Sagen und Märchen[534] ebenfalls religiöse Figuren, Motive und »Sinnzusammenhänge« enthalten, d.h. christlich geprägt oder überformt sind.[535] Insofern argumentiert Will-Erich Peuckert konsequenter, der Gattungsunterschiede zwischen Legende, Sage, modernen Zeitungsmeldungen und sogar Aussagen der Wissenschaft weitgehend nivelliert: »Wir glauben, was man uns sagt, daß wir es glauben müßten, obwohl es in sich unglaubhaft, im Einzelnen widersprüchlich scheint. Und unsere Sagen [incl. der Legenden, Sensationsberichte und wissenschaftlichen Gesetze] sind die Resultate unseres Glaubens.«[536] Alle genannten Textsorten haben das gemeinsame Kriterium, daß sie trotz wunderbarer oder auffälliger Fakten »irgendwie« noch für wahr gehalten werden können.[537]

Paul Zaunert tat sich schon 1935 mit der Vorstellung schwer, die Legende als »Sage von heiligen Personen, Orten und Dingen« einzustufen.[538] Statt dessen schlägt er vor, die Textsorte wie André Jolles von ihrem »besonderen Ursprung her zu sehen«, d.h. sie aus der mittelalterlichen Tradition christlich-kirchlicher Überlieferung zu begreifen. Im Rahmen einer kulturkreisübergreifenden Betrachtung kann diese Bestimmung nicht akzeptiert werden, aber im Fortlauf der Abhandlung finden sich (trotz Zaunerts zeittypischer Mythologisierung des »Volkes«) wertvolle Hinweise. Er ordnet Legende und Sage verschiedenen Wirkungskreisen zu und bringt interessante Beispiele für die Überschichtung antiker, orientalischer und germanischer religiöser Vorstellungen durch die neuere christliche Theologie. Häufige Erwähnungen der »kirchlichen« Tradition, der »Gläubigen der alten Kirche«, der »Kultmittelpunkte« etc. implizieren den Unterschied zwischen älteren und neueren religiösen Ideen: Für jene fehlt seit der Durchsetzung des Christentums weitgehend die institutionelle Basis.

---

[532] *Wunder und Taten der Heiligen*, 1964, Einleitung von Goswin Frenken, S. 6. Vgl. etwa auch Giehrl, 1979, S. 216 und Bausinger, 1980, S. 196: »Legende ist die Erzählung vom *Leben und Wirken eines Heiligen*.«

[533] Karlinger, 1986, S. 4, auch S. 1; dem Sinn nach in der Linie von Rosenfelds (1982) noch engerem Gattungsverständnis.

[534] Zur Grauzone zwischen Legende und Märchen vgl. Röhrich, 1974, Kap. *Legende und Volkslied*, S. 36–45; vgl. die Kinderlegenden in KHM, ferner die Märchen 3 (*Marienkind*), 31 (*Das Mädchen ohne Hände*), 76 (*Die Nelke*), 153 (*Die Sterntaler*) u.a.

[535] Beispiele bei Röhrich, 1958, S. 678–680.

[536] Peuckert, 1965, S. 39. In anderen Sprachen, etwa im Französischen (*légende populaire* bzw. *folklorique* und *légende religieuse* oder *hagiographique*), deckt ein Begriff ohnehin beide Gattungen ab.

[537] Diese Auffassung kann als gattungstheoretische Anwendung der Popperschen Wissenschaftstheorie gelesen werden: Was – momentan oder milieubedingt – nicht falsifizierbar ist, ist »Sage«.

[538] Zaunert, 1935, S. 328.

Widerspruch und Zustimmung sind auch gegenüber Max Lüthi zu formulieren. Er hat recht, wenn er das Wunder sowohl Sage als auch Legende zubilligt, unrecht in seiner (zugegebenermaßen nicht radikal) eingeschlagenen Tendenz, der Sage den Erklärungswert abzusprechen, den er der Legende einräumt: »Das Übernatürliche, das Wunder ist eben doch das Signum des Heiligen, es gehört wesensmäßig zu Sage und Legende, dort als unbewältigtes oder nur teilweise bewältigtes und eingeordnetes Numinoses, hier als Heiliges, von Gott bewirkt und ihn bezeugend.«[539] Später führt er diesen Gedanken noch weiter aus: »Die Legende [...] gibt allen Dingen ihren Sinn. Sie bezieht sie alle auf ein und denselben Mittelpunkt, auf Gott. Die Sage verwirrt, belustigt, ängstigt, erregt den Menschen, die Legende klärt und festigt. Die Sage stellt Fragen, die Legende gibt Antworten.«[540] M.E. erklärt, bewältigt und ordnet auch die Sage: aber ihre »Theologie« ist nicht mehr auf der Höhe der Zeit, genießt weder offizielle Anerkennung noch institutionelle Pflege. Somit sind es die kontextuell-pragmatischen Kriterien von Status und Relevanz, die Legenden und Sagen trennen oder annähern.[541]

Es bleibt anzumerken, daß Gattungsdiskussionen in der Regel von Leuten geführt werden, die von offiziellen (elitären) Statuszuweisungen ausgehen, die Zubilligung offizieller Autorität aber keineswegs zwangsläufig mit einer entsprechenden Gläubigkeit des allgemeinen Publikums zusammentrifft. Populäre Auffassungen des Aberglaubens genießen oft (und gelegentlich sogar rechtens[542]) größeres Zutrauen als theologisch oder wissenschaftlich erhärtete Theorien. Nach einer These Jean Delumeaus führte überhaupt erst der frühneuzeitliche Konfessionalisierungsprozeß zur Christianisierung breiter Bevölkerungskreise und zur Abkehr solcher Schichten von krudesten abergläubischen Praktiken.[543] Ernst Bloch berichtet von einem zum Rade

---

[539] Lüthi, 1979, S. 10.

[540] Lüthi, 1978, S. 78 – eine der immer wieder unbefragt übernommenen Formeln.

[541] Vgl. Lüthis (1978, S. 8) reichlich unpräzise Bestimmung: »Aber auch die Sage, dumpfer als die Legende und weniger absichtsvoll, blickt gebannt nach der anderen Welt hin.«

[542] Vgl. Rainer Waßners interessante Ausführungen zum Verhältnis von Magie und Psychotherapie (1986): Die Ethnologie habe das naive Aufklärungsdenken der Abendländer, in deren Kulturkreis die Magie unter der Vorherrschaft des Christentums nur ein diskriminiertes Schattendasein fristen durfte, zerstört. Danach wurden magische Verfahren für kuriose und erfolglose Relikte einer unterentwickelten Epoche oder gar für faulen Zauber einer Priesterdiktatur gehalten – so noch von Comte, Marx und Nietzsche. Dagegen gilt, daß die Magie ihrer Zuständigkeit oft nachgekommen ist. »Mit ihrer Hilfe werden die Betroffenen aus der Krisenerfahrung in den geschichtlichen Alltag zurückgeholt. Die Magie vollbringt diese Wiedereingliederung, insoweit sie die verschiedenen Momente der Krise in einen Horizont von Ideen einbettet, ihnen dort Ausdruck verleiht, und sie in einer repetitiven Darstellung einer ewigen übergeschichtlichen Ordnung überleitet, auflöst, verflüchtigt. Die Frustrationen der Geschichte werden in einem geschichtsfreien Raum besänftigt, in Hoffnung und Beruhigung umgeformt; in diesem Geschehen übernimmt der Magier eine Stellvertreterfunktion für alle anderen Stammes- oder Volksgenossen« (S. 96). Im übrigen schließt Magie rationale Anstrengungen auf der empirischen Ebene keineswegs aus: Magische Praktik, Technik und Gebet stehen anders als im abendländisch-modernen Geschichtshorizont in einem Sowohl-als-auch-Verhältnis.

[543] Vgl. zu dieser These Heiß, 1989, bes. S. 195–198.

verurteilten Raubmörder, der im Jahr 1700 oder 1702 zu Wernigerode am Harz die angebotene Amnestie ausschlug, um sein Seelenheil nicht zu gefährden: er hätte in der Walpurgisnacht den Hexentanz auf dem Brocken beobachten sollen. Und Martin Luther selber habe »mit dem Ernst des ehemaligen Augustinermönchs« gesagt, »nur dreimal wäre er imstande und begnadet gewesen, an Gott zu glauben. Aber an den Teufel und an seinen Hofstaat, die Dämonen, hat er sich kräftig gehalten.«[544] Peuckert bekennt sich zu einem Satz, der in seiner »Kinderheimat« als alte Wahrheit umlief: »wer nicht an ein Gespenst glaubt, glaubt auch nicht an Gott«.[545] Von Beispielen aus dem modernen Pressewesen oder dem Bereich der politischen »Wahrheiten« will ich ganz und gar absehen.

Für Indianerkulturen hat Eliade die klare Unterscheidung wahrer und falscher Geschichten belegt; von den Geschichten der Mythen fühlten sich jene Menschen unmittelbar betroffen, ihre Märchen und Fabeln seien dagegen auf Ereignisse bezogen, welche zumindest die Natur des Menschen nicht modifizieren könnten, sollten sie überhaupt zu irgendwelchen Veränderungen in der Welt führen.[546] Mit der Entstehung (bürokratischer) religiöser Institutionen, der schriftlichen Fixierung und theologischen Klassifizierung jener Geschichten verliert die Gruppe der Mythen ihre Homogenität und spaltet sich in Texte höherer und minderer Relevanz, besserer und schlechterer Beglaubigung, stärkerer und schwächerer Verbindlichkeit auf. Scharfe Klassengrenzen sind allenfalls dogmatisch, z.B. durch Kanonisierungsbeschlüsse, festzulegen, aber weder von den Erzählgegenständen noch den Darstellungsweisen her zwingend abzuleiten. Relevanz, Wahrheit und Verbindlichkeit einzelner Texte sind folglich auch historisch variable Größen, deren Bestimmung nur innerhalb gegebener Kontexte, auf kontinuierlichen Skalen und in Relation zu anderen Texten versucht werden kann.[547]

---

[544] Bloch, 1971, S. 122.

[545] Peuckert, 1965, S. 124.

[546] Vgl. Eliade, 1988, S. 20.

[547] Vgl. viele mehr oder minder gelungene philologisch, psychologisch, kunst-, kultur- und medizingeschichtlich, volkskundlich, religionswissenschaftlich oder theologisch – im Einzelfall (Trier) sogar kultgeographisch – orientierte Einzelstudien zur »Wanderung« bestimmter Stoffe durch Kulturräume, soziale Schichten und Gattungen, z.B. Usener, 1879 (Pelagia); Watenphul, 1904 (Beatrix); Huber, 1910 (Siebenschläfer); H. Haas, 1923 (Buddha); Trier, 1924 (Jodocus); Levison, 1928 (Ursula); Condeescu, 1938 (Genovefa); Loorits, 1954 (Kassian) und 1955 (Georg); Deneke, 1958 (Geistermesse); Röhrich, 1961 (Englmar) und 1981 (Drachenkampf); Kretzenbacher, 1966 (Todesengel), 1969 (Cyprianus), 1970 (Rechtslegenden), 1977a (verletztes Kultbild) und 1983 (Georgios, Demetrius, Nikolaos); Kunze, 1969 (Maria Aegyptiaca); Braunfels-Esche, 1976 (Georg); Schmitz-Eichhoff, 1977 (Rochus); Karlinger/Lackner, 1978 (Barlaam und Josaphat, Genovefa); Zacherl, 1978 (Brandan und Amaro); *Sankt Elisabeth*, 1981; Dorsch, 1983 (Georg); Zehnder, 1985 (Ursula). Ausführlicher Literaturüberblick bei Karlinger, 1986.

c) Daniel in der Löwengrube, Winnetou am Marterpfahl, Hexe auf dem Scheiterhaufen: Cui bono? Noch einmal zum Relevanzkriterium[548]

Franz Joseph Rudigier, vor einem Jahrhundert Bischof zu Linz, schrieb im Vorwort zu einer umfangreichen Legendensammlung, daß für ihn gute Legenden zu den »nützlichsten Hausbüchern« zählten.[549] Damit wiederholt er nur, was vor ihm bereits Legendenherausgeber von Martin von Cochem bis Alban Stolz festgestellt haben.[550] »Gute« Legenden wären daran zu erkennen, daß sie nur Wahres berichteten, freilich Unerbauliches, dessen Darstellung »die Phantasie beflecken könnte«, aussparten. Sie betonten das »Charakteristische« eines jeden Heiligen, pflegten eine verständliche Sprache und fügten der Geschichte religiöse Lehrstücke bei. Sie würden durch schöne Bilder illustriert und schließlich hätten sie den Vorteil der Kürze auf ihrer Seite, so daß sie auch für fleißige Leute taugten.[551] Diese Argumente könnten zur Verteidigung eines weiten, didaktisch orientierten Bezirks ästhetischer Erfahrungen herangezogen werden; sie sind nicht legendenspezifisch. Dagegen zielt das Relevanzkriterium auf einen genretypischen Zug, der auch noch jenen Bedeutungsanspruch übertrifft, den religiöse Texte im allgemeinen erheben können. Bischof Rudigier spricht diesen Zug, der eine ganz praktische Nützlichkeit der Legende zum Ausdruck bringt, unmittelbar vor seiner oben zitierten Hochschätzung der Textsorte an:

> Wir können uns die Heiligen im Himmel nicht denken ohne Fürbitte für die Welt. Oder sollten sie, die hienieden ihre Mitmenschen so an ihrem Herzen trugen, jetzt, da sie mit Dem, der die Liebe selbst ist, noch viel inniger vereinigt sind, der Menschen in ihren Nöthen nicht mehr gedenken? Und wenn ihre Fürbitte, da sie auf Erden lebten, bei Gott so wirksam war, sollte diese Fürbitte jetzt nicht noch um Vieles wirksamer sein, jetzt, da sie vollendete Freunde Gottes sind? Die Anrufung der Heiligen und der Glaube an die Macht ihrer Fürbitte, so alt als die Kirche, ist im Concil von Trient dogmatisch gutgeheißen worden, und wir könnten in der That nicht katholisch beten und leben, wenn wir sie nicht anrufen würden. Diese Anrufung aber, welche Früchte bringt sie![552]

Die Leistung des Relevanzkriteriums sei an einem wichtigen Genre der Legendenliteratur, der christlichen Märtyrerlegende, näher untersucht. Den Ursprüngen der christlichen Märtyrerfrömmigkeit in der jüdischen Bewältigung der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. Epiphanes und in der hellenistisch-stoischen Bewunderung heroischer Charakterstärke spürt Theofried Baumeister in einer Studie über koptische Legenden nach.[553] Aus der Verfolgungszeit unter Antiochos stammt das Buch *Daniel* des *Alten Testaments* (zwischen 167 und 163), das die Geschichten von den drei Männern im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube überliefert. In beiden Erzäh-

---

[548] Es wird hier darauf verzichtet, das Relevanzkriterium mit den Ausführungen Mircea Eliades zum »heiligen Raum« zu verbinden; vgl. aber das Schlußzitat des Kapitels III. 2, c dieser Arbeit.

[549] *Das Leben der Heiligen Gottes*, 1881, S. XV.

[550] Vgl. Belege bei A. Schmitt, 1932.

[551] *Das Leben der Heiligen Gottes*, 1881, S. XVf.

[552] Ibid. S. XV.

[553] Vgl. Baumeister, 1972, S. 32ff.

lungen bewahrt Gott die Unversehrtheit seiner Zeugen, die Texte spenden Trost in schwieriger Zeit. In späteren jüdischen Quellen schwankt die Beurteilung des Martyriums dann zwischen Strafe, Sühne und Prüfung, desgleichen zwischen diesseitigen und jenseitigen, individuellen und kosmischen Aspekten.[554]

Von einer wunderbaren Rettung weiß auch das gegenüber *Daniel* zweihundert Jahre jüngere, nichtkanonische *3. Makkabäerbuch* zu berichten, das sich explizit auf die Präzedenzfälle in *Daniel* bezieht: Zwei Engel verwirren auf Eleazars Gebet hin die Elefanten, die Ptolemaios IV. Philopator in der Arena von Alexandrien auf glaubenstreue Juden hetzt, so daß sie die bösen Heiden zertrampeln. Auf tragisch zu Ende gekommene Martyrien reflektieren hingegen die anderen *Makkabäerbücher*. Dabei gilt für die Martyrer zunächst das gleiche Prinzip wie für das ganze Volk: man büßt für seine Sünden (2 Makk 7, 18). Allerdings gehen die makkabäischen Brüder in der Gewißheit auf Vergebung und Erlösung in den Tod (2 Makk 7, 6 und 9 usw.); umgekehrt wird dem Verfolger die ewige Strafe prophezeit (2 Makk 7, 14 und 17 usw.). In der abschließenden Rede des jüngsten Bruders (V. 37f.) reihen sich diese Aspekte noch einmal aneinander, dazu tritt jedoch der Gedanke einer Versöhnungskraft des Vorgangs bzw. einer Stellvertreterschaft der Martyrer für ihr Volk:[555]

> Gleich meinen Brüdern gebe ich Leib und Leben für die väterlichen Gesetze hin und flehe dabei zu Gott, daß er dem Volk bald wieder gnädig werde, dich aber unter Qualen und Geißeln zu dem Bekenntnis bringe, daß er allein Gott ist. Bei mir und meinen Brüdern aber möge der Zorn des Allmächtigen zum Stillstand kommen, der mit Recht über unser ganzes Geschlecht hereingebrochen ist![556]

Züge des hellenistischen Genres vom heroischen Tod großer Männer fließen in die Makkabäermartyrien ein: »Der Martyrer wird zum edelen Kämpfer, der über den Tyrannen siegt ([4 Makk]17, 11–16). Der Verfolger muß selbst seine Niederlage eingestehen, indem er seinen Leuten die Standhaftigkeit der Martyrer als Vorbild hinstellt (17, 23f.). In seiner Charakterstärke spürt der Blutzeuge kaum die Schmerzen der Martern.«[557] Baumeister will im Topos von der Charakterstärke und Leidenslosigkeit der Märtyrer keine narrative Auswucherung entsprechender Akten und Berichte erkennen, sondern eine Veranschaulichung der zentralen Idee, im Leiden und Tod des Helden Gottes siegreiche Kraft am Werk zu sehen.[558]

Im christlichen Kontext wird der soziale Aspekt eines Martyriums in besonderer Weise durch seine theologische Deutung als Nachvollzug des Todes Jesu akzentuiert.[559] Von Campenhausen schließt eine Übertragung der Idee des Martyriums, deren Kern er im Blutzeugnis sieht, auf andere Persönlichkeiten und Ideale als Jesus und den

---

554 Vgl. von Campenhausen, 1964, S. 4.
555 Ebenso im apokryphen *4. Makkabäerbuch*; vgl. *Die Apokryphen*, 1990, S. 356ff.
556 *Die Heilige Schrift*, 1964, S. 680.
557 Baumeister, 1972, S. 36.
558 Vgl. ibid. S. 37f.
559 Zu den Anstrengungen der Textüberlieferung, die Nachfolgerelation zwischen Jesus und seinen Anhängern zu gewährleisten, vgl. Schulz, 1962, S. 265ff.

Christus-Glauben aus.[560] Richtig an dieser Auffassung ist, daß nur Offenbarungsreligionen mit einem Ausschließlichkeitsanspruch von ihren Anhängern Bekenntnistreue und völlige Hingabe fordern; sicher entwickelt aber auch das Judentum, sobald es prophetisch wird, Ansätze zum Märtyrertum. Ebenso sind Parallelen im Islam zu finden. Umgekehrt beruht hellenistische Religiosität auf anderen Voraussetzungen als christlicher Glaube. Existenz und Wirken Gottes sind ihr offen ersichtlich, womit die Notwendigkeit von Glaube und Zeugnis entfällt. Immerhin nähert man sich in bestimmten Auffassungen christlicher Märtyrer-Theologie an; so fordern bestimmte philosophische Traditionen eine konsequente Übereinstimmung von Wort und Tat und lehren die Tugend der Standhaftigkeit. Ferner billigt man dem Menschen in seiner Todesstunde eine besondere Klarsichtigkeit zu, weshalb den Prophezeiungen Sterbender grundsätzlich Glauben zu schenken sei. Insofern können entsprechende Erzählungen durchaus das Relevanzkriterium des Legendengenres erfüllen, obwohl sie nicht als Martyrien zu verstehen sind.[561]

Die einzelnen Texte des *Neuen Testaments* zeigen deutliche Auffassungsunterschiede zum Martyrium, wie bereits an den Interpretationen des Passionsgeschehens sichtbar wird. »Der Tod Jesu, zunächst als Faktum ohne direkten Bezug neben das Bekenntnis seiner Auferweckung gestellt (Apg 2, 23f.), dann soteriologisch als Sühne (Mk 14, 24) und als heilsgeschichtliche Notwendigkeit gedeutet (Lk 24, 26), wird im *Johannesevangelium* schließlich im Licht der Verherrlichung gezeichnet.«[562] Nur mit seiner Zustimmung erlangen die Häscher Gewalt über ihn (Joh 18, 4–11). Die Teilhabe der Jünger und Bekenner am Sterben und Auferstehen des Meisters wird nach verschiedenen Andeutungen in den Evangelien in den Briefen des Paulus theologisch ausformuliert. Märtyrerberichte sind in der Folge paulinisch im Sinne einer Präsenz Christi im Blutzeugen gedeutet worden[563], aber auch analog der johanneischen Passion, wonach im Leiden bereits der Tod überwunden wird und die Herrlichkeit einen sichtbaren Anfang nimmt.

Die Analyse von Berichten über Martyrien kann zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen führen, wenn ungleiche Gesichtspunkte ins Auge gefaßt werden. So konzentriert sich beispielsweise von Campenhausen in seiner sachkundigen Abhandlung über *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* auf die explizit vorgetragene »Theologie« und dabei besonders auf die Motivation des Märtyrers, den Leidensgang auf sich zu nehmen. Das besondere Forschungsinteresse von Campenhausens gilt der begrifflichen und historischen Herausarbeitung einer urchristlichen Auffassung vom Martyrium in möglichst klarer Abgrenzung von ähnlichen Erscheinungen im Juden- und Heidentum, die am Maßstab dessen gemessen werden, was dem Verfasser als

---

[560] Vgl. von Campenhausen, 1964, S. 1. Immerhin räumt er ein, daß schon die alte Kirche die Nivellierung und Verfälschung der Märtyreridee »reichlich« geübt und der Begriff schon in ihrem Bereich alle möglichen Spielarten durchlaufen habe.

[561] Vgl. Artikel *Märtyrer* in RGG IV, 1960, Sp. 587–593. Die Erfüllung des Relevanzkriteriums reicht freilich für eine Gattungszuordnung noch nicht aus.

[562] Baumeister, 1972, S. 38.

[563] Vgl. ibid. S. 42, bes. Anm. 35–37.

Wesenskern des christlichen Begriffs erscheint. Urchristliches Sinnzentrum ist ihm die Notwendigkeit, vor allem Volk nach Jesu Auftrag das geschichtliche Zeugnis seiner eschatologischen Botschaft abzulegen, das den Bekenner in der Folge notwendig in eine Gegnerschaft zur unheiligen Welt führt. »Der Gedanke an eine läuternde oder werbende Kraft des Martyriums liegt absolut fern, und daß die Jünger in ihrer Arbeit nicht etwa die Leiden wollen oder als Mittel der Propaganda bejahen, erscheint selbstverständlich.«[564]

In der Entscheidung des Paulus für sein »Verbleiben im Fleische« um des apostolischen Werkes willen (Phil. 1, 22–25) und in seiner Gleichsetzung von Leben und Sterben zur Verherrlichung Christi (Phil. 1, 20) sieht von Campenhausen den entscheidenden Unterschied zwischen paulinischer Bewertung des Apostelleidens und späteren Auffassungen vom Blutzeugnis des Märtyrers.[565] Unter anderen methodischen Vorzeichen rücken jedoch die Gemeinsamkeiten, gegenseitigen Beeinflussungen und gemeinsamen Wurzeln der jüdischen, christlichen und mystisch-hellenistischen Martyriumserzählungen in den Vordergrund. Eine Analyse, die kein besonderes Interesse daran hat, die Einzigartigkeit christlicher Religion nachzuweisen, wird explizite theologische Aussagen möglicherweise unter Rückgriff auf figurale, institutionelle und interaktionale Strukturen des Textes sowie solche der Rezeption analysieren. So würde ein Vergleich der Figurenkonstellationen und Handlungsabläufe zwischen den neutestamentlichen, jüdischen und heidnischen Martyriumsgeschichten größere Ähnlichkeiten zu Tage bringen, als es die Deutungen durch die jeweiligen Erzähler vermuten lassen.

Für philologisch und theologisch orientierte Ansätze sind die rezeptionssteuernden Ausführungen der Erzähler- oder Herausgeberinstanz eines Textes grundsätzlich schwieriger anfechtbar als für psychologische, ethnologische oder soziologische Zugriffe. Solche Ansätze tendieren aufgrund ihrer spezifischen Betrachtungsweise auch weniger dazu, Widersprüche rezeptionssteuernder Aussagen durch Abschwächung oder Ausschluß bestimmter Teile zu harmonisieren. In unserem Kontext können widersprüchliche theologische Begründungen beispielsweise als Indikatoren für reale Spannungen zwischen mehr oder weniger parallel verfügbaren unterschiedlichen Optionen religiösen Handelns, Denkens und Fühlens ernstgenommen werden.[566] Methoden- und interessenbedingt unterschiedliche Ergebnisse sind insbesondere bei der Beschreibung und Deutung von Texten aus dem Umkreis der sich in der alten Kirche früh etablierenden Märtyrerkulte daher zu erwarten.[567]

Wie immer man das Verhältnis jüdischer, heidnischer, früh- und spätchristlicher antiker Quellen von »Martyrien« auch darstellt, gesichert scheint, daß die katholische

---

[564] Von Campenhausen, 1964, S. 7.

[565] Ibid. S. 18f.

[566] Freilich wird dieser Vorteil mit einem Nachteil erkauft: mit der Gefahr, ein Theoriegebäude (bestimmter psychischer Mechanismen, soziologischer Verhältnisse etc.) unreflektiert in den Gegenstand hineinzuprojizieren.

[567] Man vergleiche die Artikel *Heiligenverehrung* in RGG III, 1959, Sp. 168–175 und im LThK V, 1960, Sp. 104–108.

Märtyreridee sich bald enger an die Leidens- als an die Zeugenvorstellung anschließt, womit die uralten religiösen Institutionen des Opfers[568] und der objektiven Sühneleistung zunächst zur Deutung des Schicksals Jesu, seit dem zweiten Jahrhundert allerdings auch nachweislich für andere Märtyrer in Jesu Nachfolge herangezogen werden.[569] Im *Neuen Testament* stellt lediglich die *Apostelgeschichte* die Passio des Stephanus in eine enge Nachfolgerelation zum Vorbild seines Herrn. Ansonsten wird noch auf den Nachweis einer Übereinstimmung von Einzelzügen der Schicksale verzichtet; der Blick bleibt auf die Grundhaltungen gerichtet. Dagegen arbeitet die spätere Märtyrerliteratur mit Nachdruck Parallelismen heraus: »Denn fast alles, was vorausging, geschah deshalb, damit uns der Herr noch einmal das im rechten Geiste des Evangeliums erlittene Martyrium vor Augen führte.«[570]

Damit entsteht ein historischer Kontext, der deutliche Affinitäten zur Gattung Legende aufweist. In den verschiedenen Institutionen der Heiligenverehrung manifestiert sich die latente Bedeutung zunächst des Märtyrers, später auch anderer Heiligentypen (Bekenner, Asketen oder Büßer, Jungfrauen etc.), für die Masse der Gläubigen. Man ging davon aus, daß die Blutzeugen Christi unmittelbar in den Himmel gelangten und ihre Fürbitte bei Gott wirkungsmächtig sei.

> Die Konstanz der Heiligenverehrung im Bereich der allem Polytheismus abholden monotheistischen Religionen erklärt sich aus dem primitiver Geistesart stets eigentümlichen Wunsche, menschennahe Wesen zu haben, die am bekannten Orte walten und sozusagen als Spezialisten für die bestimmten Anliegen nicht nur Verständnis, sondern auch die entsprechende Heilbringer-Fähigkeit besitzen. Da dieses elementar-religiöse Bedürfnis im abstrakten Monotheismus für das Empfinden der Masse keine genügende Befriedigung bietet, taucht, wenn die Universalreligion sich zur Massenreligion entwickelt hat, die Heiligenverehrung wieder auf. Mag man theologisch diese Kulte auch dadurch, daß man ihnen (wie im Katholizismus) den Charakter der »Verehrung« (veneratio) zuspricht und davon die nur Gott zukommende »Anbetung« (adoratio) abgrenzt, im kirchlichen Raum einer monotheistischen Religion rechtfertigen, in der Praxis des naiven Volkes, also in der Volksfrömmigkeit, handelt es sich doch phänomenologisch um polytheistischen Kultus. Innerhalb dieser volkstümlichen Heiligenverehrung tritt daher auch die Wundererwartung an den Gnadenstätten in genau der gleichen Weise wieder auf wie in den alten Volksreligionen.[571]

Nach dem Relevanzkriterium lassen sich Märtyrerlegenden von sonstigen Berichten religiös (Akten, Viten) motivierter Martyrien und erst recht von vielen anderen literarischen Darstellungen gewaltsamer Todesszenen dadurch abgrenzen, daß sie sich nicht auf Vorgangsdarbietung und -motivierung, Leiden des Helden und Lob seiner sittlichen Tüchtigkeit beschränken, sondern die Bedeutung seiner »Leistung« für das allgemeine Heil auf die eine oder andere Weise unterstreichen. Dabei ist es unerheblich, auf welcher Ebene des Textes oder auch Kotextes diese Akzentuierung erfolgt und ob sie das Niveau der jeweiligen religiösen Elite erreicht oder lediglich auf der Stufe der Volksfrömmigkeit verbleibt.

---

[568] Vgl. Burkert, 1990.

[569] Vgl. von Campenhausen, 1964, S. 66f.

[570] Programmatischer Grundsatz der Darstellungsweise im *Martyrium Polykarpi*, Zitat nach Schulz, 1962, S. 269.

[571] RGG III, 1959, Sp. 170f. Zitat um lexikalische Querverweise gekürzt.

Im zweiten Band seiner *Winnetou*-Trilogie erklärt Karl May seinen Lesern, welches Schicksal der Titelheld zu erwarten hätte, fiele er in die Gewalt der feindlichen Komantschen:

> Den berühmten Häuptling der Apatschen gefangen zu haben, wäre für die Komantschen ein noch nie dagewesenes Ereignis, das in würdiger, das heißt fürchterlicher Weise gefeiert werden müßte. Er würde unter sicherer Bedeckung heimgeschafft [...]. Dort würde er gut gepflegt und gefüttert, um später die Qualen am Marterpfahl so lange wie möglich ertragen zu können. Winnetou müßte sterben, aber nicht schnell, nicht in einer Stunde, nicht an einem Tag. Man würde seinen Körper mit wahrhaft wissenschaftlicher Vorsicht nach und nach zerfleischen, so daß viele Tage vergehen könnten, bevor der Tod ihn erlöste. Das ist der eines Häuptlings würdige Tod, und ich bin überzeugt, daß Winnetou bei all den ausgesuchten Qualen nicht eine Miene verziehen, sondern seine Henker vielmehr verspotten und verlachen würde.[572]

Der Martertod des tapferen Kriegers wird im Karl Mayschen Wildwestroman als eine Art Rollenspiel inszeniert, das in erster Linie den irdischen Nachruhm des standhaften Opfers begründet bzw. die Schande des Feiglings besiegelt. In zweiter Linie sichert sich der Krieger durch seine Festigkeit auch einen ehrenvollen Platz in den Ewigen Jagdgründen.[573] Seine Feinde partizipieren am Ruhm des Helden in durchaus positivem Sinne, insofern sie als seine Überwinder in die »Erzählungen an den Feuern des Westens« eingehen und erst ihr Einfallsreichtum beim Foltern dem Opfer die rechte Gelegenheit bieten kann, seine stoische Unerschütterlichkeit unter Beweis zu stellen. Die Marterszenen fungieren auf der Narrationsebene bei Karl May als handlungstreibende und -abschließende Episoden, illustrieren Mentalitätsunterschiede von Rothäuten und Weißen und dienen schließlich der Unterhaltung, indem sie das Nervenkostüm des Lesers strapazieren oder besänftigen, je nachdem, ob der Gute bedroht ist oder den Bösen endlich die gerechte Strafe ereilt. Man kann nicht sagen, daß der Erzähler diese Spielart indianischer Folklore vorbehaltlos unterstütze, aber er akzeptiert sie: »die Roten sind eben anders und empfinden anders, und hier bannte die Rache für den vielfachen Mord vollends jede milde Regung.«[574] Von einer soteriologischen, eschatologischen oder alltagspraktischen Relevanz der Marterszenen *für das Publikum* (des Geschehens oder der Narration) kann auch nicht im entferntesten die Rede sein.

Erzählerisch völlig anders strukturiert sind wiederum einige Greuelszenen in modernen Romanen über den Dreißigjährigen Krieg im Zusammenhang mit Hexenprozessen, Ketzer- und Judenverfolgungen.[575] Alfred Döblin hat seinem Wallenstein-Roman beispielsweise eine entsprechende Episode eingelagert: Ein getaufter, beim Diebstahl erwischter und daraufhin von seinen Kumpanen des Hostienfrevels

---

[572] May, 1951, S. 214.

[573] Vgl. May, 1952, S. 366f.

[574] Ibid. S. 367.

[575] Vgl. neben dem in der Folge besprochenen Roman von Döblin auch Ricarda Huchs Roman *Der große Krieg in Deutschland*, darin die aus der Perspektive des Beichtvaters Spee geschilderte Hexenszene S. 432–441; ferner den Schlußteil des 1974 mit dem Nobelpreis bedachten Romans *Träume von Rosen und Feuer* des Schweden Eyvind Johnson.

beschuldigter Jude wird öffentlich gefoltert und mit seinem Weibe verbrannt. Döblins weder schematisierte noch stilisierte Darstellung beleuchtet in quälender Präzision und Ausführlichkeit alle Details des Vorgangs. Seine Erzählweise vermeidet alles, was den Leser emotional vom Geschehen distanzieren könnte, das facettenreich in personaler Perspektivierung dargeboten wird. Der Erzähler konfrontiert den Leser mit den Aktionen des Scharfrichters und der Henkersknechte, mit den fürchterlichen Schmerzen der Opfer in ihren verschiedenen Leidensstadien und auch mit den unterschiedlichen Reaktionen der zuschauenden Volksmasse:

> An der Tuchlaube standen fünfzig schwarzgewandige Zöglinge des Jesuitenkonvents hinter ihrem Profoß; Rosenkränze spielten in den Händen; mit wissenschaftlicher Kälte folgten Scholaren und Patres dem Gebaren des Scharfrichters, prüfend, nachdenkend, erwägend. Ein Pater kniete neben einem Scholaren, der in den Schlamm gefallen war; sie blickten sich schweigend an; der blasse junge Theolog senkte beschämt sein Gesicht. Nach einer Pause sagte der andere: »Du mußt an Gott, Jesus und Maria denken. Du hast an die Menschen gedacht, nicht wahr?« »Ja«, flüsterte der, »mir wurde schlecht, ich habe an die Menschen gedacht.« »Der Heiland war Gott, und jene haben ihn an das Kreuz genagelt in ihrer Bosheit. Seinen heiligen Leib, seine wonnige Mutter, den Quell unseres Lebens, haben sie beschimpft; dafür haben sie zahlen müssen und werden noch mehr zahlen. [...]« Bürger, Zünftler, Gewerker, in Scharen um den Brunnen nahe dem Heringshaus, viele auf den Knien. Aus ihren Haufen fuhren Drohungen gegen die beiden Judenmenschen über den Markt, immer von den Rufen und Spießen der Schergen niedergehalten. Weiber rotteten sich beim finsteren Linnengäßchen vor dem Haus zum ›Silbernen Häslein‹, mit Abscheu, mit Widerwillen die Verbrecher betrachtend, ihre Kinder zwischen sich versteckend, bei jedem Zangenbiß und Schnitt heulten sie auf, die Tränen liefen ihnen über die Backen, manche erbrachen, manche blieben bei einem stummen Zittern, konnten sich nicht von der Stelle bewegen. Nonnen, braune Minoriten, weißkuttige Dominikaner über das Pflaster geworfen, stundenlang unbeweglich, die Lippen auf den kleinen Kruzifixen, durchschauert von dem unausdenkbaren Verbrechen am Leib Jesu; Gnade, Verzeihung erbettelnd, ringende Zerknirschung ohne Ende.[576]

Die Folterszene wird religiös legitimiert, rituell zelebriert und auf der Geschichtsebene der Erzählung von den meisten Figuren affirmativ wahrgenommen. Döblins Erzähler nimmt die Dimension des Publikums wichtig, aber er konstituiert die Relation zwischen Handlung, fiktiven Zuschauern und Lesepublikum in ganz anderer Weise als der Erzähler einer Legende. Seine Figuren sind – ungewöhnlich aktive, hoch emotionalisierte – Voyeure, aber keine Nutznießer des Geschehens. Die Wahrnehmungsweise der Figuren wird dem Leser wahrnehmbar präsentiert. Selbstverständlich dominiert auf der Narrationsebene eine andere Deutung und Wertung des Vorgangs als auf der Geschichtsebene. Dem impliziten Leser wird durch subtile Sympathiesteuerung der Erzählweise innerhalb dieser Episode, aber auch durch das Gesamtarrangement des Romans sowie die seit Mitte des 19. Jahrhunderts kontextuell etablierte Ablehnung peinlicher Gerichtsbarkeit[577] eine Sichtweise abverlangt, die in etwa der humanistischen Gefühlsanwandlung des jungen Theologen unter den Zuschauern entspricht.

---

[576] Döblin, 1976, S. 442f.
[577] Vgl. Foucault, 1977.

Anders liegen die Verhältnisse dagegen bei älteren Darstellungen peinlicher Justizakte, deren historischer Kontext die Legitimität derartiger Bestrafungen wenigstens offiziell nicht anzweifelt, sondern affirmiert.[578] In einer solchen Umgebung kam dem »Fest der Marter« der ausdrückliche Sinn zu, das durch den Verbrecher verletzte Recht des Souveräns zu rächen und damit die empfindlich gestörte Weltordnung wiederherzustellen.[579] Der Justizakt betraf in dieser Interpretation sehr wohl die Allgemeinheit. Außerdem trug die Interaktion zwischen Henker und Delinquent noch die Spuren eines Gottesurteils: »Darum drängen sich auch die Zuschauer mit einer so außergewöhnlichen Neugier um das Schafott und die dort zum besten gegebenen Schmerzen: es gilt, Verbrechen und Unschuld, Vergangenheit und Zukunft, Diesseits und Ewigkeit zu entziffern.«[580] Die peinliche Bestrafung besaß demnach ursprünglich eine spirituelle Dimension, war für das Eingreifen der transzendenten Instanz offen und besetzte somit eine Kontaktstelle beider Welten.

Offensichtlich begünstigt eine solche Konstellation die Entstehung von Legenden. Die Situation des Gottesurteils eröffnet die alternativen Möglichkeiten von Schuld und Unschuld des Delinquenten, davon abgeleitet die Darstellungsformen der sogenannten Antilegende, die den Triumph irdischer und vor allem göttlicher Gerechtigkeit vorführt, sowie mehrerer Varianten der Märtyrerlegende, die sich auf die Seite des unschuldigen, reuigen oder gar gerechten Opfers schlägt: »Schauriger Held oder reuiger Frevler, Verteidiger der Wahrheit oder unüberwindbare Gewalt – der Verbrecher der Fliegenden Blätter, der Kolportagen, der Almanache, der Volkslegenden ist nicht nur Träger einer offenkundigen Moral des abschreckenden Beispiels, sondern darunter auch einer Tradition von Kämpfen und Konfrontationen.«[581] Solche Texte, bezeichnenderweise Frühformen einer Massenliteratur, heben nicht nur alltägliche Streitigkeiten auf die Höhe »mythischer« Handlungsmuster, sie begnügen sich auch nicht damit, erbauliche oder abschreckende Erinnerungen an einzelne, gewonnene oder verlorene »Schlachten« zu bewahren, sie führen die Konflikte im Interesse dieser oder jener Partei weiter.

Das Relevanzkriterium wird hier immer auf der Ebene des Textes bzw. Kotextes angewandt; es geht also nicht um die Frage, ob ein bestimmter empirischer Leser oder eine empirische Leserschicht den dargestellten Ereignissen im Sinne dieses Kriteriums Bedeutung beimißt oder nicht, sondern um den vom Text (Kotext) jeweils explizit oder implizit erhobenen Anspruch. Mit der Verlagerung dieser Problematik von der empirischen Rezeption in die Erzählstruktur des Textes kann eine verworrene Diskussion um die gattungstheoretisch unsinnige Forderung eines »gläubigen Legendenlesers« beendet werden.[582]

---

[578] Vgl. für die deutschen Verhältnisse Danker, 1988.

[579] Vgl. Foucault, 1977, S. 63–65.

[580] Ibid. S. 62.

[581] Ibid. S. 87.

[582] So noch Rosenfeld, 1982, S. 93: »In Wirklichkeit hat die abendländische Legende von Anfang an nur das Leben heiliger Personen und ihr Handeln als Menschen [...] dargestellt und bleibt deshalb wohl dem Wesen nach an die gläubige Verehrung der Heiligen gebunden, wenn auch die Erzählform und Erzählart sich gewandelt hat.«

Die hier herausgearbeiteten Gattungskriterien sind in der Regel so abstrakt formuliert, daß sie nicht unmittelbar auf bestimmte Stil- oder Darstellungskonventionen verweisen, sondern für die Ausformulierung einschlägiger Texte Spielräume eröffnen. Eine Verwischung der Differenzen zwischen Epochen-, Autoren-, Stoff-, Medien-[583] und Gattungscharakteristika, die zahlreiche Spezialuntersuchungen belastet, soll nach Möglichkeit vermieden werden. Wolpers thematisiert dieses Problem, das in kleineren Arbeiten praktisch nie auffällt, knapp und implizit in der Schlußbetrachtung seiner materialreichen Studie zur englischen Heiligenlegende des Mittelalters. Dabei stellt er ein analytisch entdecktes Formprinzip heraus, das er als typisch für eine besondere kommunikative Haltung, die »erbauliche Betrachtung« einschätzt:

> Es hat sich gezeigt, daß Struktur und Formensprache der Heiligenlegende wesentlich bestimmt sind von einem mehr oder weniger in die Darstellung integrierten und wechselnd akzentuierten Betrachtungsmoment. Erst von diesem, bisher übersehenen Gesichtspunkt aus erklären sich die oben beschriebenen Formen – das immer wiederkehrende Aufweisen, Verdeutlichen und Miterleben –, die zu einer Verlangsamung, bildhaften Gruppierung und zugleich emotionalen, mitunter gedanklichen Intensivierung des Erzählberichts führen. [...] Daß sich die Prägekraft erbaulicher Betrachtung auch in der sakralen Bildkunst auswirkt, haben die Vergleiche zwischen Hagiographie und Malerei erwiesen. Analoge Strukturen ergeben sich in nicht-hagiographischen literarischen Gattungen, wenn die erbauliche Betrachtung statt auf Heiligenleben auf andere Gegenstände gerichtet wird [...]. Vielleicht läßt sich das Vordringen einer mehr kontemplativen Erzählhaltung im späteren Mittelalter, die sich u.a. auch in den allegorisierenden Versromanen und Erzählungen niederschlägt, als Ausstrahlung und Modifikation eines ursprünglich legendarischen Konzipierens verstehen. Daß Legendenmotive vielfach in die weltliche Literatur gewandert sind, ist wiederholt untersucht worden; wieweit jedoch auch die erzählerischen Formen und Strukturen übergreifen können, wäre noch genauer zu erforschen.[584]

Mit der Beeinflussung von Epochenstilen durch bestimmte Gattungs-, Stoff- und Werktraditionen zu rechnen, deren Abstraktion doch jener Begriff darstellt, halte ich für völlig plausibel; allerdings kann diese Frage hier nicht weiterverfolgt werden. Um so wichtiger ist mir aber Wolpers' Fund des Formprinzips der »erbaulichen Betrachtung«, dem sich wieder andere Stilzüge der mittelalterlichen Heiligenlegende zuordnen lassen. Dieses Prinzip scheint mir geeignet, eine Brücke von der hohen Abstraktionsstufe der hier vorgeschlagenen Kriterien, in diesem Fall des Relevanzkriteriums, zu den textoberflächennahen sprachlichen Phänomenen konkreter Legenden bestimmter historischer Kontexte zu schlagen. Das Formprinzip der »erbaulichen Betrachtung« schöpft freilich auf seiner mittleren Abstraktionsebene das übergeordnete Relevanzprinzip nicht aus, das beispielsweise für die gleiche Zeit und Kultur, aber ein anderes Milieu, auch die Formprinzipien »Anleitung für Auswahl und Rekrutierung eines übernatürlichen Nothelfers« oder »ungleiche Prestigeverteilung zur Entlastung« zuläßt.[585]

---

[583] Einschließlich der Spezifika bestimmter kommunikativer Arrangements.

[584] Wolpers, 1964, S. 413f.

[585] Eine gattungsübergreifende kulturelle Prägekraft wäre übrigens auch diesen Formprinzipien zu bescheinigen.

6. Kontext-Relationen der Legende

a) Die besondere Ausnahmelogik der Legende: noch einmal zur dogmatischen Dimension.

Legenden sind oben als eine Dissonanz erzeugende und sofort wieder reduzierende Textgattung beschrieben worden. Kognitive Dissonanz entsteht, indem die etablierte Alltagslogik durch den Einbruch des Transzendenten außer Kraft gesetzt wird. Die Legende führt derartige Orientierungsprobleme zwar herbei, löst sie aber vermittels einer Ausnahmelogik umgehend wieder auf. Diese Ausnahmelogik wird in Legenden nicht spontan entwickelt, sondern einem außertextlich existenten Dogmengebäude entnommen, in der Regel einer klassischen Theologie. Allerdings scheint es im Hinblick auf die kulturelle und historische Vielfalt des Genres erforderlich, den Theologiebegriff so weit auszudehnen, daß er neben den systematischen Selbstreflexionen der bekannten Hochreligionen auch volkstümliche (Pseudo-)Theologien, Weltanschauungen von Sekten sowie strukturverwandte Nachfolge- und Ersatzsysteme religiöser Theologien aus der Säkularisationsepoche umfaßt. (Die weite Bedeutung von »Theologie« wird hinfort durch Anführungszeichen angezeigt.) Die für solche »theologischen« Dogmengebäude charakteristische Struktur tritt im Vergleich mit einigen ähnlichen Satzgefügen (Theorien, Ideologien, propagandistischen Äußerungen etc.) deutlicher hervor.

Eine präzise Bestimmung oder gar historische Beschreibung derartiger »theologischer« Dogmengebäude muß einer eigenständigen umfangreichen Abhandlung überlassen bleiben; in unserem Zusammenhang können hierzu nicht mehr als einige Hinweise gegeben werden. Da sich »Theologien« mit solchen Phänomenen überschneiden, die üblicherweise als Ideologien bezeichnet werden, sind Peter V. Zimas Überlegungen zur Unterscheidung von *Ideologie und Theorie* für eine erste Annäherung hilfreich. Gegen den Panideologismus der Wissenssoziologie[586], der zu Recht bemerkt, daß auch Theorien Herrschaftsverhältnisse legitimieren, auf Vorurteilen und Wertsetzungen beruhen und falsches Bewußtsein ausdrücken, hält sie der Verfasser gegenüber moralischen, religiösen, politischen und ästhetischen Ideologien doch für abgrenzbar. Zima lokalisiert die Hauptunterschiede auf der sprachlichen Ebene, »wo Ideologie und Theorie als zwei gegensätzliche Diskurstypen erscheinen, die aufgrund ihrer strukturellen Besonderheiten unterschiedliche gesellschaftliche Funktionen erfüllen.«[587]

Allerdings seien sie nur in wechselseitiger Bezogenheit zu definieren. Er bestimmt Ideologie als ein diskursives Partialsystem, »das von der semantischen Dichotomie und den ihr entsprechenden narrativen Verfahren (Held/Widersacher) beherrscht wird und dessen Aussagesubjekt entweder nicht bereit oder nicht in der Lage ist, seine semantischen und syntaktischen Verfahren zu reflektieren und zum Gegenstand eines

---

[586] Vgl. etwa Barnes, 1982, S. 111.
[587] Zima, 1989, S. 12.

offenen Dialogs zu machen. Statt dessen stellt es seinen Diskurs als den einzig möglichen (wahren, natürlichen) dar und identifiziert ihn mit der Gesamtheit seiner wirklichen und potentiellen Referenten.«[588] Ebenso gehe die Theorie als zugleich kritisches wie negatives Pendant zur Ideologie aus einem oder aus mehreren Soziolekten hervor und drücke als Partialsystem kollektive Standpunkte und Interessen aus. Im Gegensatz zum ideologischen Aussagesubjekt stelle aber das theoretische Subjekt den Dualismus der ideologischen Rede in Frage und reflektiere seinen sozialen und sprachlichen Standort sowie seine sprachliche Verfahrensweise. Durch dialogische Objektivierung und Distanzierung strebe es in offener Auseinandersetzung die Überwindung der eigenen Partikularität an.[589]

Wenngleich »Ideologie« hier weder mit Marx als Oberbegriff für »Religion« bzw. »Theologie« noch gar mit Bocock als deren Synonym betrachtet wird,[590] sind strukturelle und funktionale Überschneidungen der Sachverhalte nicht zu übersehen. Wie Religion tritt Ideologie mit dem Anspruch auf, allgemeine Normen der Moral, des Rechts, der Politik usw. zu bestimmen, und dient somit für Individuen wie Gruppen als Orientierungshilfe. Beide Wertsysteme formulieren höchste Ziele und legitimieren gewisse Mittel oder Methoden. Sie sind gleichermaßen im Bereich des Nichtbewußten verankert und befriedigen unbewußte psychische und soziale Bedürfnisse.[591] Religion und Ideologie sind in der Geschichte vielfach thematische und strukturelle Synthesen und Symbiosen eingegangen.[592]

Zur Unterscheidung von Ideologie und Religion kann in erster Linie ein historisch-genetisches Argument herangezogen werden: Religion tritt nicht einfach mit einem Universalanspruch in die Welt, sondern ist in früheren Phasen ihrer Geschichte diesem Anspruch auch durchaus gerecht geworden. Religionen sind daher keine künstlichen Konstrukte; vielmehr sind ihre Aussagen in vielschichtiger Weise menschlicher Praxis inkorporiert.[593] Ob das von einer Legende explizit oder auch nur kontextuell ins Spiel gebrachte Dogmengebäude mit einer entsprechenden Praxis (z.B. einem Heiligenkult oder Gedenk-Aufmärschen) verbunden ist, eine spezifische Symbolik verwendet oder sich in anderer Weise institutionalisiert, hat erhebliche Auswirkungen für die Disposition der Rezipienten. Im positiven Fall wird es vom Betroffenen als Baustein seiner Alltagswelt akzeptiert. Praxisrelevanz, institutionelle Verankerung, Tradition und intersubjektive Anerkennung sind Qualitäten der historisch gewachsenen Bezugssysteme religiöser Legenden, die von Ideologien oft nur ansatzweise, von innertextuell ad hoc formulierten Erklärungsangeboten hingegen gar nicht erreichbar sind.

---

[588] Ibid. S. 56.
[589] Ibid.
[590] Marx, 1971, S. 349; Bocock, 1985, S. 207.
[591] Vgl. Zima, 1989, S. 33.
[592] Vgl. etwa die Viten der heiligen Könige Ungarns (*Die heiligen Könige*, 1976), die Geschichten diverser »Kreuzzugsbewegungen« bzw. »Heiliger Kriege« im 20. Jahrhundert oder die strukturelle Reproduktion christlicher Geschichtsdeutung in philosophischen und ideologischen Systemen des 19. Jahrhunderts.
[593] Vgl. Topitsch, 1979 und Dux, 1982.

In Kontinuität zu einer gelebten Tradition vertritt Religion auch noch in der modernen Gesellschaft glaubhafter als bloße Ideologien den Anspruch, einen Super-Kode über allen profanen Kodes (Moral, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft) darzustellen.[594] Dieser Auffassung entsprechend interpretiert Yinger Religion als Integrationsfaktor und definiert sie als transzendentales [transzendentes?] Universalsystem.[595] Damit ist implizit auch der sakrale Charakter von Religion angesprochen, während Ideologie eher den Alltag betrifft und die Opposition *heilig/profan* zumindest nicht an zentraler Stelle thematisiert.

Allerdings verschwimmen die klaren Fronten im kulturellen Differenzierungsprozeß moderner Industriegesellschaften, der am überkommenen Universalcharakter von Religionen nicht spurlos vorbeigeht.[596] Matthes leitet aus den Analysen Max Webers geradezu das Fazit ab, daß Religionssoziologie zukünftig nur noch als »Soziologie der Säkularisate möglich« sei.[597] »Es kommt hinzu, daß zahlreiche moderne Sekten wie die Mormonen, die Zeugen Jehovahs oder die Anhänger der *Scientology* weder den Universalismus noch die tausendjährige Tradition der Großreligionen beanspruchen können. Aufgrund ihrer Partialität und ihres künstlichen Charakters sind sie von Ideologien kaum mehr zu unterscheiden, vor allem dann, wenn sie [...] die Transzendenz zugunsten von politischen und psychologischen Fragestellungen vernachlässigen.«[598]

Umgekehrt können aus der politischen Geschichte der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit viele Beispiele für eine Sakralisierung des Profanen angeführt werden. Eine eindrucksvolle Liste von Belegen stellt Hedinger in einer Analyse des Bismarck-Kultes zusammen, der über bloße Helden- oder Genieverehrung weit hinausreicht und die verehrte Person zum Erlöser, Schutzheiligen, zur Inkarnation Deutschlands oder gar zum gottverwandten Wesen stilisiert:

> Die Reichsgründungszeit ist »heilige Zeit«, Bismarcks Tod »heilige Stunde«, heilig ist alles, was zu ihm in Beziehung steht, selbst Denkmäler können es sein. Häufig erscheint Bismarck als Siegfried, St. Georg oder St. Michael, die den Drachen der nationalen Zwietracht, das Prinzip des Bösen also, erlegen. Die »Bismärcker« sind »Pilger«; das Ziel ist der »heilige Hain« des Sachsenwaldes. Zu Bismarck-Denkmälern gehört vielfach ein »Altar«, »Feueraltar«, »Opferstein«, auf dem das »Dankesopfer«, die »Opferflammenspende« dargebracht wird. [...] Bismarck-Verehrung ist »geistliche Andacht«. Mit einem großen Bismarck-Feiertag naht auch die Zeit der »Einkehr« und Prüfung, ob man denn würdig sei, »mit andachtsvollem Schritte der heiligen Handlung sich zu weihn«. Mit den Namen germanischer Götter wird er oft belegt [...]. Spricht man von der »schrecklichen Herrlichkeit des Bismarck-Auges«, so gehört dies, wie anderes, offensichtlich zum Erlebniskreis des

---

[594] Vgl. Dorschel, 1986, S. 16. Nach Link (1983, S. 17) war der religiöse Diskurs historischer Vorgänger »der Literatur als ›Sprache‹ des interdiskursiven Blocks menschlicher Totalerfahrungen.« In bestimmten kulturellen Milieus konnte er diesen Anspruch sicher bis heute verteidigen.

[595] Yinger, 1964, S. 97. Ähnlich auch Gehlen, 1971, beide in der Tradition Durkheims, 1912. Vgl. Kapitel 7,b.

[596] Vgl. Luhmann, 1977.

[597] Matthes, 1967, S. 93.

[598] Zima, 1989, S. 33.

tremendum. [...] Zum 100. Geburtstag Bismarcks formuliert der Sprecher der im Mausoleum in Friedrichsruh versammelten Rektoren aller deutschen Universitäten als Schlußwort: »Von dir, Bismarck, erflehen wir: sei auch ferner im Geiste mit uns.«[599]

Da Kategorien wie »universal/partikular«, »traditionell/künstlich« oder »heilig/profan« unter den Zuständen einer modernen Gesellschaft keine Trennschärfe zwischen – häufig symbiotischen – Ideologien oder Weltanschauungen[600] und Religionen verbürgen können, scheint es sinnvoll, alle Mischformen zusammenzufassen und als dogmatische Bezugssysteme von Legenden zu akzeptieren. Das »Theologie«-Kriterium charakterisiert das *gedanklich-systematische Bezugssystem einer Legende daher als religiöses oder religiösen Systemen doch struktur- bzw. funktionsverwandtes Dogmengebäude*. Diese Bestimmung schließt allerdings ad hoc entwickelte gedankliche Systeme aus, desgleichen solche betont oder offensichtlich künstlichen Charakters. Ferner sind für die Legende keine Bezugssysteme ohne überindividuellen Geltungsanspruch oder ohne Relikte einer wie auch immer gestalteten Diesseits-Jenseits-Spannung denkbar. Schließlich überläßt keine Legende den Sinn – weder ihres Textes noch darüber hinaus der Welt – einfach autonomen Figuren und Lesern. Eigene Partikularität wird nicht im offenen Dialog überwunden, sondern durch Anknüpfung an universalistische Dogmen bestritten.

b) Zwischen Wahrheit und Lüge: zur Wirklichkeitsverankerung der Legende

Es ist bekannt, daß Legendenautoren ihre Erzählungen durch bestimmte Darstellungsmittel wie Quellenpräsentation, Anknüpfung an angesehene Texte oder bekannte Vorgänge der Historie oder auch detaillierte Namensangaben mit der Realität zu verbinden pflegen. Es geht ihnen dabei um Plausibilisierung eines Realgeschehens hinter Erzählung und Geschichte.[601] Allerdings wird man bei der Beurteilung solcher

---

[599] Hedinger, 1976, S. 211f. Vgl. auch Kapitel V.5.

[600] »Während zahlreiche Ideologien als wirtschaftliche oder politische *Ad-hoc-Konstruktionen* oft einen niedrigen Kohärenzgrad aufweisen, sind Weltanschauungen oder Weltbilder Totalitäten oder Systeme, die viele verschiedene Sphären des sozialen Lebens integrieren« (Zima, 1989, S. 41). Vgl. zum Weltanschauungsbegriff auch Mannheim, 1980, S. 101–105.

[601] Vgl. die Studie A. Assmanns zur *Legitimität der Fiktion*, welche die *literarische* Kommunikation im engeren Sinne ins Auge faßt, aber eine ähnlich grundsätzliche Kritik wie diese Arbeit vorträgt (S. 7): »Zu den weithin verbreiteten[,] wenn auch uneingestandenen Voraussetzungen, die eine fruchtbare Diskussion über das Verhältnis von Fiktion und Realität blockieren, gehören die folgenden. 1. Realität wird als eine statisch konstante Größe aufgefaßt und gilt als ein historisch invarianter, stabiler Gegenstand künstlerischer Bewältigung. 2. Die Umsetzung von Realität in Fiktion wird als ein selbstverständliches, nicht weiter zu problematisierendes Verfahren unterstellt. Von Realismus wird dort gesprochen, wo nichts überhöht noch verzerrt wird, sondern die beiden Größen Realität und Fiktion zur Deckungsgleichheit gebracht sind. 3. Realismus als erfolgreiches Umsetzungsverfahren wird mit Wahrheit assoziiert, was sich in einer Vielzahl eulogischer Epitheta wie ›empirisch‹, ›anschaulich‹, ›authentisch‹ etc. bekundet, die mit Vorliebe als Synonyma für ›realistisch‹ eintreten. [...] Die geschmacksgeschichtliche Begrenztheit des Realismusbegriffs tritt dort zutage, wo zum einen die Geschichtlichkeit des literarischen Mediums, der

Textelemente den jeweiligen Rahmen des literarischen, ja sogar des kulturellen Bezugssystems einbeziehen müssen. Beispielsweise werden östliche Kulturkreise, denen sich die Geschichte weniger als lebendige Interaktion zwischen Gott und den Menschen denn als immergültige Ordnung bestimmter Ideen darstellt, singuläre Ereignisse anders wahrnehmen und bewerten als das jüdisch-christliche Abendland.

Dieses verdankt einen Gutteil seiner Dynamik und Flexibilität gerade der Tatsache, daß es an bestimmten (»historischen«) Ereignissen von religiöser Bedeutung festhält, deren praxislenkende Interpretation notfalls zu ändern ist, weniger an allgemeinen Lehrsätzen.[602] Aus diesem kulturellen Unterschied dürfte abzuleiten sein, daß im jüdisch-christlich-abendländischen Zentralkreis bestimmte Gruppen exemplarischer Erzählungen auf historische Authentizität besonderen Wert legen[603]; man hat die »Wahrheit des christlichen Glaubens« immer wieder als Ereignis einer einmaligen personalen Begegnung zwischen dem einzelnen und »dem Gott, der im geschichtlichen Christus verwirklicht [!] worden ist,«[604] beschrieben. Umgekehrt muß die Vernachlässigung – in unserem Sinne – wirklichkeitsverankernder Darstellungselemente viele buddhistische, aber auch bestimmte moralische Erzählungen aus jüdischen und russisch-orthodoxen Kontexten nicht von vornherein aus der Gattung Legende ausschließen.

Schon Martin Dibelius hat die Anfänge der christlichen Legende an ein besonderes Interesse von Erzählern und Publikum für die Helden entsprechender Geschichten gebunden. Der Altmeister formgeschichtlicher Bibellektüre bemüht sich dabei um die Abgrenzung der Legende vom neutestamentlichen Paradigma, einer durch äußere

---

Sprache der Fiktion, außerhalb der Betrachtung bleibt, zum anderen die Tendenz spürbar wird, den Wirklichkeitsbegriff auf bestimmte erkenntnistheoretische Prämissen einzuschränken, die die Komplexität der Erfahrungswelt auf verifizierbare Daten reduzieren [...].«

602 Gerade im Judentum hat es niemals rigoros fixierte theologische Systeme gegeben; vgl. Berger, 1970, S. 30f.

603 Wolter (1959) betont die Besonderheit der christlich-mittelalterlichen, von den *artes liberales* vermittelten Geschichtsanschauung, die Welt- und Heilsgeschichte zusammenfallen läßt, gegenüber antiken und modernen Auffassungen. »Das Christentum als wesentlich historische Religion mit den Offenbarungsbüchern, der *historia* des Auserwählten Volkes, mit seinem Weltbegriff, der heilsgeschichtlich gefaßt wurde, mit seinem Wissen um den Wandel der Zeit, der sich nicht mehr im Rhythmus des Kreises, sondern im Drängen der Linie nach vorn hin bis zum abschließenden Tag des Gerichtes, dem Anbruch der neuen, endgültigen Epoche des Ewigen Evangeliums vollzog, hatte dem Kirchenvolk, das heißt dem gesamten Abendland, das Bewußtsein eingeprägt, von der Vergangenheit her sei die Gegenwart zu begreifen und in die Zukunft zu schauen. In allen Schriften, [...] ob sie theologischen, exegetischen, ethischen Inhalt hatten, ob sie Predigten niederschrieben oder Heilige feierten, [...] finden wir den ständigen Rückgriff auf Lehre und Erfahrung der Vergangenheit« (S. 59).

604 Schultz, 1961, S. 64. Vgl. auch schon E. Brunner 1938 und 1953. Karvath III, 1983, S. 531 vergleicht christliche und buddhistische Strukturen: »Die christliche Religion steht und fällt also mit der Person ihres Gründers, wogegen, wie schon erwähnt, der Buddhismus als zeitlose Lehre des dem Ich immanenten Erlösungsprinzips (bzw. der Erlösungsmöglichkeit durch befreiende Erkenntnis) von der Person des Buddha unabhängig ist.«

Rundung, erbauliche Stilisierung und das Fehlen individueller Portraits charakterisierten Darstellungsform, d.h. einer Beispielerzählung, »die das Evangelium mit einer Geschichte aus Jesu Leben illustriert«.[605] Mit dem Hinweis auf die Paradigmen-Figur Jesus macht Dibelius ungewollt deutlich, daß die Verwendung von Individualnamen kein hinreichendes Abgrenzungskriterium von typisierenden und individualisierenden Textsorten darstellt. Wir beobachten, daß nicht nur Jesus oder Maria, sondern auch viele andere, namentlich bekannte und sogar historisch beglaubigte Heilige vom Erzähler zum Sprachrohr bzw. zur exemplarischen Illustration eines Dogmas degradiert worden sind. Entsprechende Beispielerzählungen, deren Verfassern bestimmte moralische Lehren erkennbar wichtiger sind als die Biographien der Protagonisten, ranken sich in anderen kulturellen Kontexten um Mohammed, Ali, Abdul Kadir Jailani[606] oder den großen Rabbi Israel Baal Schem-Tow[607].

Auch für Spielarten christlicher Legenden sind Gewichtsverschiebungen zwischen ihren narrativen und systematisch-didaktischen Anteilen nachgewiesen worden. Hermann Bach bemerkt beispielsweise entsprechende Fluktuationen zwischen Mirakelberichten und Exempeldichtung. Während das Predigtmärlein im späten Mittelalter oft seinen Exempelcharakter abschüttelt und sich in Form eigenständiger Geschichten und Anekdoten präsentiert, entwickelt sich das Mirakel vielfach vom dürren Bericht zunächst zur respektablen Erzählung und schließlich im Barockzeitalter auch zum erbaulichen Exempel.[608] Epochale Stiltendenzen beeinflussen diese Entwicklungen ebenso wie theologische Gründe oder persönliche Vorlieben bestimmter Verfasser.

Klaiber stellt für die Neubearbeitungen des Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus (1539), aber auch für Martin Luther selbst, eine markante Reduktion der überlieferten Legendenstoffe auf Belehrendes fest. Die Lutheraner sorgen sich besonders darum, daß Legendenleser sich bestimmte Heilige und deren Lebensformen zum Vorbild auswählen könnten und dabei die Bibel aus den Augen verlören. »Keiner soll sich auf das Tun eines Heiligen berufen, und irgend etwas tun, das nicht in der Heiligen Schrift begründet ist.«[609] Bei Luther verstärkt die theologische Auffassung, daß die Heiligkeit eines Menschen Gottes Geheimnis sei, seine Abneigung gegen äußerliche Beweise und äußerliche Nachfolge[610]; nicht das Leben eines

---

[605] Dibelius, 1919, S. 26.

[606] Vgl. *Islamic Legends*, 1985.

[607] Vgl. Buber, 1955 und 1984 sowie Wiesel, 1988.

[608] Bach, 1963, S. 166f. Text- und Bildbeispiele sowie umfangreiche Literaturliste zum Mirakel bei Theopold, 1983.

[609] Klaiber, 1979, S. 70 nach Luther, WA 8, S. 449, Z. 20–22. Vgl. Kap. V.1.

[610] Diese Position bietet noch im 18. Jahrhundert einen zentralen Ausgangspunkt aufgeklärt-protestantischer Katholizismuskritik; vgl. z. B. die *Bildergalerie katholischer Misbräuche* (1784, 26): »Viele schwache und schlecht unterrichtete Christen hörten, daß man, um die ewige Seligkeit zu erlangen, dem Stifter unsrer heiligen Religion nachfolgen müsse; allein sie nahmen diese Nachahmung blos allein im körperlichen Verstand, und weil sich unsre damaligen Prediger mehr bey dem Leiden unsers Erlösers, als bey seiner göttlichen Lehre aufhielten, so glaubten sie, die Nachfolge Christi bestünde in nichts andern, als daß sie sich geißelten, und ein Kreuz auf ihren Rücken lüden.«

Heiligen soll nachgeahmt werden, sondern sein gesprochenes Glaubenszeugnis soll den Glauben des angefochtenen Christen stärken. Daher verstärken die späteren protestantischen Martyrer- und Bekennerbücher gerade den in allen Legenden angelegten hinweisend-belehrenden Charakter. Gleichzeitig bahnt die Reformation den Weg zu einer rein immanenten Behandlung der Profangeschichte.[611] (Innerhalb des Protestantismus bringt dann der Pietismus des 18. und 19. Jahrhunderts wieder eine Fülle neuer Heiligengestalten hervor, möglicherweise auch als Orientierungsfiguren in Zeiten eines beschleunigten kulturellen Wandels.[612])

Die Verwendung individueller Personennamen (und Ortsnamen) in vielen Legenden kann daher nicht von vornherein als Legitimationstechnik eingestuft und als notwendiges Gattungskriterium namhaft gemacht werden, sondern muß in verschiedenen Zusammenhängen erörtert werden.[613] Je nach Typus des betreffenden »erlösungsreligiösen Virtuosen«[614], der Art seiner Botschaft, je nach dem kulturellen Umfeld sowie dem spezifischen Interessenschwerpunkt der Anhänger an der Botschaft oder an der Person entsteht eine spezifische Konstellation und eine besondere Bewertungsgrundlage für individualisierende bzw. realitätsverankernde sprachliche Indikatoren. Während Dibelius die Legende als individualisierendes Genre vom Paradigma abhebt, erscheint jene Form im Vergleich mit anderen literarischen Gattungen ihrerseits wieder als deutlich stilisierende Darstellung. Überdies kann der Streit nicht epochenunabhängig entschieden werden; beispielsweise stand der Darstellung biographischer Individualität im Mittelalter »ein christlicher Kanon entgegen, der alle Selbstdarstellung auf die Erfüllung allgemeiner Normen (wie *confessio laudis* und *confessio peccati*) beschränkte«[615]. Aus dem Gegenspiel individueller und allgemeiner, narrativer und systematisch-didaktischer Anteile baut sich eine gemischte Gattung auf, die je nach Dominanz der einen oder anderen Seite unterschiedliche Ausprägungen erfährt. Ebenfalls relativ bzw. kulturspezifisch stellt sich eine an

---

611 Vgl. Wolf, 1961. Damit unterscheidet sich der *humanistische Historismus* Melanchthons erheblich vom *christlichen Humanismus* beispielsweise noch eines Erasmus, den lediglich das Menschlich-Typische interessierte, wie es durch antike Literatur und Bibel relativ rein dargeboten wurde, um es in den Dienst eines allgemeinen Sittengesetzes zu stellen.

612 Vgl. Scharfe, 1980, bes. S. 46f.

613 Vgl. dagegen die Argumentation Dabrocks, 1934, S. 19f.: »Wir waren davon ausgegangen, daß die Legende von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen zu erzählen weiß. Dabei könnten die auftretenden Menschen und Heiligen eigentlich anonym bleiben wie die Helden des Märchens. Trotzdem legt die Legende Wert darauf, daß der Heilige, von dem sie erzählt, einen Namen hat. [...] Der Namen des Heiligen dient dem geschichtlichen Anspruch der Legende, denn alle Beteuerungen der Wahrheit einer Geschichte wirken nicht so überzeugend wie der Name des Menschen, dem diese wunderbaren Begebenheiten zugestoßen sind, an dem Gott seine Größe bewiesen hat, und der davon Zeugnis abzulegen vermag. Der imitative Charakter unterstützt diese Tendenz. [...] Das Märchen, das keine geschichtlichen Ansprüche kennt, kommt o h n e die Namen der Helden aus. [...] Dort, wo sich der beweisende Charakter der Legende verliert, also in moderner Zeit, kann der Namen des Heiligen fehlen; damit nähert sich die Legende in diesem Punkt wieder dem Märchen.« Analog interpretiert Dabrock konkrete Orts- und Zeitangaben (S. 20f.).

614 Vgl. Schluchter, 1984, S. 37.

615 Jauß, 1982, S. 99.

das Relevanzkriterium geknüpfte Frage: Heftet sich die Heilshoffnung der Rezipienten an eine historisch beglaubigte Person, einen geschichtlichen Vorgang oder an eine Information? Letztlich ist abermals nur für bestimmte Kulturkreise und begrenzte Zeiträume zu beantworten, was überhaupt unter Realität, Authentizität oder Wahrheit zu verstehen ist.[616]

Ein zusätzliches Argument führt Gumbrecht zumindest für die Heiligenlegende an. Nach seiner Theorie erfüllt Hagiographie zwei Funktionen: Sie baut den Heiligen einerseits als »ethischen Virtuosen« auf, der dazu einlädt, Lebensbewältigung durch gerechtes Handeln zu leisten; andererseits ist der Heilige als »magischer Helfer« auch Garant für Lebensglück durch Rekurs auf übernatürliche Mächte. Anders als für die erste Funktion, die *Imitatio*, seien nun für die Initiierung der zweiten Funktion der Heiligenverehrung, den magischen Zauber, der Verweis auf historische Faktizität des Lebens unerläßlich.[617] Eine vertretbare Formel für den Spielraum der Heiligenlegende fand bereits 1930 Günther Müller mit seiner Feststellung, es gehe ihr in allen Fällen darum, daß die Grundgestalt der Heilsführung in der Geschichte eines Menschenlebens erscheine, wobei Anspruch auf historische Zuverlässigkeit und poetische Formung in diesem oder jenem Fall dominieren könnten, einander aber auch nicht ausschlössen.[618]

Als Zwischenergebnis der Diskussion um das Interesse der Legende an individuellen Personen und historischer Authentizität kann eine Minimalaussage festgehalten und dem »Theologie«-Kriterium ergänzend anschlossen werden:

> (g) Legenden insistieren in der Regel darauf, daß ihr Erzählstoff durch ein wirkliches Geschehen fundiert ist; sie begünstigen entsprechende Rezeptionshaltungen oder verzichten wenigstens auf deren Widerlegung. Legenden lassen sich also nicht ohne wesentliche Verkürzungen auf Didaktik bzw. systematisches Wissen reduzieren (Wirklichkeitskriterium).[619]

---

[616] Vgl. zur neuzeitlichen Polarisierung des Bewußtseins zwischen »Objektivität« und »Subjektivität« das anschauliche Modell A. Assmanns, 1980, S. 90. Das Modell unterscheidet vier Konstellationen neuzeitlichen Zugriffs auf Realität. Jede Konstellation wird durch eine »Instanz«, ein »Organ« und eine »Qualität« gekennzeichnet. Die beiden wissenschaftlich bzw. gesellschaftlich verbürgten Formen der Objektivität (Organe: Verstand und Vernunft) beanspruchen, eine verläßliche Erfassung von Realität zu leisten. Ihnen stehen zwei Formen subjektiver Realitätserfassung (Organe: Sinne und Psyche) gegenüber, welche vorgeben, einen unverstellten, direkten Zugang zur Realität zu haben. »Die Kunst, die sich bisher auf die metaphysische Einheitlichkeit der Welt hatte verlassen können, ist nun aufgerufen, zwischen verschiedenen Polen zu entscheiden.«

[617] Vgl. Gumbrecht, 1979, S. 54f.

[618] Müller, 1930 a, S. 460.

[619] Der Aufklärer Justus Möser (SW 4, 1943 S. 298), der seinen Landsleuten gerne »die Tugend in Mustern« vorstellen möchte, orientiert sich am Vorbild der Heiligenlegende, da er die üblichen »moralischen Erzählungen« im Sinne fiktiver Exempelgeschichten für nicht besonders wirksam hält. Ein besserer Anreiz, eine stärkere Identifikation würde von realen Personen aus dem Umkreis der Adressaten ausgehen. – Wirklichkeitsverknüpfung ist freilich auch ein Kennzeichen der Sage, vgl. Röhrich, 1958, S. 677, und des Sensationsberichts, vgl. Messerli, 1989. Messerli geht in seinem Beitrag auf die Rolle der Illustration zur Erzeugung von Authentizität und Objektivität ein; vgl. zu diesem Punkt auch Hilscher, 1977.

»Wirklichkeit« sagt besser als das lateinische, auf die Dingwelt bezogene Wort »Realität« etwas über seine vielschichtige Natur aus: Wirklichkeit ist das uns Betreffende, das uns begegnet und an dem wir teilhaben. Wir erfahren sie auf den Erfahrungsebenen von Dinglichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Zweck, Struktur, Wert und Symbol, wobei alle Ebenen gleichberechtigt nebeneinanderstehen und Wirklichkeit – potentiell – doch wieder ein Ganzes bildet. Die Totalität der Wirklichkeit wird als überwältigende Mächtigkeit erfahren, die den Menschen bedrängt und begrenzt, deute man sie nun als Natur oder als Geschichte, als Gesellschaft oder die eigene Psyche, Kosmos oder transrationale Mächte[620]. Das Ganze der Wirklichkeit (»Heil«) bleibt dem Menschen entzogen, spornt ihn aber an, den »Durchbruch« zur sinnstiftenden Fülle zu wagen.[621]

»Wirklichkeitsverankerung« scheint mir ein für die Gattung wichtigeres Kriterium darzustellen als das von der Legendenreflexion intensiv diskutierte »Problem der (historischen) Wahrheit«.[622] So unrichtig es sicher wäre, Legenden in dieser Beziehung einfach dem Märchen gleichzusetzen, so falsch ist auch die andere Behauptung, Legenden wollten (zumindest in vormoderner Zeit) präzise historische Geltung beanspruchen. Diese Alternative stellt sich nicht, da Kulturen das »Wahrheitsproblem« nicht dualistisch entscheiden, sondern über abgestufte Skalen von Wahrheit verfügen.[623] Legenden nehmen in einem auf diese Skala projizierten Gattungsfächer in verschiedenen Kulturen eine mittlere Position zwischen unbedingter Wahrheit und Lüge (bzw. reiner Erfindung) ein.[624] Ihre Wirklichkeitsverankerung ist nun geradezu die entscheidende Voraussetzung für diesen ungewissen Status, insofern das Spiel von Dissonanzerzeugung und -reduktion, »immanenter« und »transzendenter Logik« nur in der Interaktion verschiedener (dargestellter) »Welten«, wovon aber eine die reale Alltagswelt sein muß, in Gang kommen kann.[625]

---

620 Vgl. Stephenson, 1976, S. 235f.

621 Vgl. ibid. S. 234–240.

622 Vgl. Delehaye, 1907; Dabrock, 1934, S. 18ff.; Zaunert, 1935, S. 328ff.; Nigg, 1982 u.a.

623 Schon Delehaye (1907, S. 10) begreift die Legende als Gattung, die aus »wahren« und fiktiven Elementen zusammengesetzt ist, wobei »Wahrheit« allerdings dem Geist der Zeit gemäß als empirische, historische oder topographische Tatsache zu interpretieren ist: »Die beiden Elemente können in sehr ungleichen Dosen zugesetzt sein, und je nachdem das Übergewicht auf der Seite der Wirklichkeit oder der Fiktion liegt, kann eine und dieselbe Erzählung der Geschichte oder der Legende zugeteilt werden.« »Andererseits entkleide man die Legende von dem, was sie an die Wirklichkeit knüpft, und sie wird das Gewand eines Märchens tragen«, ibid. S. 9. Im Gegensatz zu Delehaye unterstellt Dabrock (1934, S. 18) der Legende, zumindest ihren traditionellen religiösen Varianten, den vollen Anspruch auf Glauben und Wahrheit.

624 Diesen Aspekt umgreift bereits das oben formulierte Statuskriterium. Vgl. Langer, 1983, S. 232.

625 »Realitätsverankerung« kann im Kulturvergleich äußerst unterschiedlich gesichert werden. Gegen Dabrock (1934, S. 18) und die ältere, positivistisch orientierte Legendenforschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist folgendes einzuwenden: Wenn moderne Legenden – oder deren Leser – den Anspruch auf historische Richtigkeit der äußeren Handlung aufgeben, können sie dennoch an der psychologischen oder symbolischen Stimmigkeit und damit auch an einer entsprechend interpretierten »Realität« und »Ver-

Die Diskussion um Wahrheit oder Lüge von Legenden ist im übrigen keine moderne – etwa mit der neuzeitlichen Aufklärung oder dem Historismus des 19. Jahrhunderts einsetzende – Erscheinung, sondern mit der Geschichte der Gattung seit ihren Ursprüngen verbunden. Tatsächlich wird der Gegenpol von »Wahrheit« in dieser Auseinandersetzung zumeist unter dezidiert moralischer Perspektive als »Lüge«, in neuerer Zeit auch als »Fälschung« betrachtet, nicht etwa neutral-deskriptiv als Fiktion oder Erfindung. Schließlich gilt die Legende auch als Dokument für die Richtigkeit eines Glaubens und soll als Einzelfall für eine bestimmte allgemeinverbindliche Lehre einstehen. Innerhalb eines solchen Interessenfeldes kann keine Textsorte ohne weiteres poetische Lizenz[626] beanspruchen.

Ermöglicht wird die Diskussion um Wahrheit und Lüge durch die in der Legende strukturell gegebene Koexistenz wirklichkeitsverankernder und -überschreitender Textelemente.[627] Der Streit kann über Einzelfälle geführt werden, ob dieser oder jener Darstellung zu trauen sei oder nicht, aber auch über die Seriosität des gesamten Genres. Es ist offensichtlich, daß sich die äußeren Bedingungen der Auseinandersetzung mit der im Rahmen des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses erfolgten Partialisierung von Religion verändert haben. Zu Zeiten eindeutiger Vorherrschaft einer Religion mit Universalcharakter ist der Diskussionsspielraum naturgemäß enger begrenzt als in Epochen mehr oder minder frei konkurrierender Religionen und atheistischer Weltanschauungen.

Die handwerklichen Regeln historisch-kritischer Quellenforschung waren früheren Zeiten fremd. Obwohl das christliche Mittelalter von den unzähligen Reliquien- und Mirakelfälschungen oder erfundenen Heiligen, die es hervorbrachte, wußte,[628] den Betrug beklagte und mitunter sogar verfolgte, stufte es Legenden nicht generell unter Lügengeschichten oder fiktionaler Literatur ein. Vermutlich konnte es sich so wenig wie die Griechen der Antike vorstellen, daß ein Fabulieren aus reinen Lügen bestehen könne.[629] Platos Demiurg leistet weiter nichts, als vorgegebene Urbilder in einem vorgegebenen Stoff nachzubilden.

---

bindlichkeit« der Textsorte festhalten; Beispiele schon bei Herder, SW 16, 1887 [zuerst 1797], einschlägige Auszüge bei Walz, 1986, S. 6–10; Görres, 1838, Auszug bei Walz, S. 14–17; in neuerer Zeit etwa bei Kranz, 1967, S. 385: »Die Legende ist eine Gattung, die sich symbolischer Mittel bedient. Sie erhebt keineswegs den Anspruch, das, was sie erzählt, habe sich buchstäblich so und nicht anders zugetragen. Andererseits verzichtet sie nicht darauf, als Darstellung eines wahren Sachverhalts ernst genommen zu werden. Das, was sie auf symbolische Weise ausdrückt, ist wahr, wenn auch nicht immer wahr im Sinne bloßer historischer Tatsächlichkeit.« Für die psychologische Richtigkeit der Legende tritt Drewermann, 1988/87 ein; Nigg, 1982, bes. S. 317 und 322 für ihren engen Bezug zur Alltagswelt: »Die dichterischen Legenden der Neuzeit gehen durchaus von der gewöhnlichen Realität aus, die sie nicht minder wahr schildern als andere Erzähler. Woher sollten sie sonst ihren Ausgang nehmen [...]?«

626 Auf Ausnahme-Argumentationen wird weiter unten eingegangen.

627 Realität hier als »diesseitige Wirklichkeit« aufgefaßt.

628 Die Praxis mittelalterlicher Heiligen- und Reliquienverehrung stellt ausführlich Beissel (1890/92, repr. 1983) dar.

629 Vgl. Veyne, 1987, S. 73. Einen allgemeinen Überblick zum *Phänomen der Kritik in der Religionsgeschichte* gibt Gustav Mensching, 1959.

> Das aber heißt nun: der Demiurg schöpft das Potential der Ideen aus, das Reale repräsentiert erschöpfend das Ideale. Alles Mögliche ist *schon da*, und für das Werk des Menschen bleiben keine unverwirklichten Ideen übrig. [...] Bei Plato ist bereits die ganze Konzeption angelegt, für die *Aristoteles* die traditionsgängige Formel gefunden hat. Die Ewigkeit der Urbilder wird zur Ewigkeit der realen Welt selbst, und die Vollständigkeit der Entsprechung zwischen Ideen und Erscheinungen wird zur Einzigkeit und Vollständigkeit des Kosmos im Hinblick auf den Begriff der *Möglichkeit*.[630]

Die Literaturrevolution des 18. Jahrhunderts führt schließlich den völligen Bruch mit der Doktrin der *imitatio naturae* herbei, wonach erst menschliche Poiesis die Grenzen der einen vorfindlichen (wie immer idealisierten oder gesteigerten) Welt zu sprengen vermochte.[631] Nach Blumenberg war es Leibniz' Philosophie, welche die ontologischen Barrikaden vor einem schrankenlosen schöpferischen Selbstbewußtsein schleifte, und Breitingers *Critische Dichtkunst*, welche die Lehre von der Unendlichkeit möglicher Welten zuerst für die Begründung der selbständigen Schöpfertätigkeit des Dichters gebrauchte.[632]

Dennoch wäre es wiederum falsch, zurückliegenden Epochen pure Wundersucht und Leichtgläubigkeit vorzuwerfen.[633] Klaus Berger hat in einer Arbeit zum *Neuen Testament* einmal bündig erklärt, »Wundererzählung« sei kein Gattungsbegriff, sondern eine moderne Beschreibung des antiken Wirklichkeitsverständnisses.[634] Es ist in Rechnung zu stellen, daß die älteren Historiographen ihre Aufgaben und Pflichten anders definierten als die neuzeitlichen und daß jene Kulturen von einem anderen Weltwissen sowie davon abgeleiteten Wahrheitsverständnis ausgingen. Über Aufgabenstellung und Wahrheitsverständnis mittelalterlicher Geschichtsschreibung informiert Klaus Schreiner in zwei bemerkenswerten Aufsätzen.[635] Dem mittelalterlichen Chronisten und Vitenschreiber ging es in der Regel um das Verzeichnen der allgemeinen *fama*. Die Verantwortung für die Wahrheit überließ er den Quellen oder dem Urteil des Lesers. Seine Geschichtsauffassung kannte weder Distanz noch Neutralität: Geschichte wurde um ihres mahnenden, warnenden oder weisenden Gehalts willen aufgeschrieben.[636]

> Der Autor eines Heiligenlebens verfaßte seine Texte zum Lobe Gottes und seiner Heiligen, er wollte erbauen und Leitbilder richtigen Handelns geben. Ähnliche Züge begegnen im Verhalten der mittelalterlichen Frommen. Wenn sie bei Heiligen und Reliquien Zuflucht suchten, so hat ihr Heilsverlangen das theoretische Interesse an historischen Sachfragen weitgehend verdeckt. Es schuf ein Verhältnis vertrauensseliger Nähe, dem ohnehin die Tendenz eigen ist, kritiklos hinzunehmen. Zweifel wurden nicht eher wach, als bis die heiligen Relikte die erhoffte Hilfe schuldig blieben. Aber selbst dann bot sich immer noch der Ausweg, den angerufenen Heiligen samt ihren Reliquien Mißgunst und Trägheit zu

---

630 Blumenberg, 1957, S. 273.
631 Vgl. Jauß, 1982, S. 112.
632 Vgl. Blumenberg, 1957, S. 281.
633 Vgl. Fichtenau, 1952, S. 66.
634 1984, S. 305. Vgl. zu verschiedenen theologischen Auffassungen des Wunders Winkelmann, 1977.
635 Vgl. Schreiner, 1966 a und b.
636 Vgl. Wolter, 1959, S. 59.

unterstellen.[637] Auch manche Theologumena setzten der Ausbildung einer kritischen Gesinnung Grenzen. Hatte eine Synode, ein Bischof oder Papst kraft ihrer Autorität über die Heiligkeit eines Menschen und die Echtheit seiner Reliquien entschieden, so gebot es der kirchliche Gehorsam, über den ergangenen Urteilsspruch nicht weiter zu reflektieren. Selbst wenn dieser die Wahrheit verfehlen sollte, der Glaubende war dennoch gehalten, die Entscheidung seiner Kirche anzuerkennen; denn Gott kann auch den Irrtum zum Guten wenden.[638]

Was objektiv offenkundig unwahr oder erfunden war, konnte dennoch als sinnvolles *Zeichen* religiöse Bedeutung gewinnen und transportieren. Dessen ungeachtet schuf sich die Kirche seit dem 10. Jahrhundert durch ein förmliches Heiligsprechungsverfahren ein Kontrollinstrument, um Fälschungen vorzubeugen.[639] *Auctoritas* und *traditio* stellten höchst ambivalente Momente mittelalterlicher Kritik dar; einerseits war es schwer, die Glaubwürdigkeit eines alttradierten Berichts in Frage zu stellen, andererseits konnte kritischen Kommentaren mit der Zeit selbst wieder Autorität zuwachsen und ebenso wurden aktuelle und anonyme Wunderberichte mangels »seriöser« Beglaubigung mit Mißtrauen aufgenommen. In gleicher Weise konnten sittliche und systematisch-theologische Argumente für und wider Wunderberichte oder Reliquienkulte herangezogen werden. Daß man nicht einfach bereit war, unter dem Dogma der Allmacht Gottes jede Kuriosität als Wunder zu akzeptieren, machen schon Augustin und Gregor I. deutlich, die in bewährter Tugend, Liebe und Gottergebenheit die wahren Beweise von Heiligkeit sehen, weniger in Wundern, die von Bösen genauso zu vollbringen wären wie von Guten, zumal in der nachapostolischen Zeit die Epoche der Wunder zu Ende gegangen sei: In den unscheinbaren Anfängen der Christenheit seien Mirakel für die Zunahme des Glaubens notwendig gewesen; nun aber, da die Kirche fest gegründet sei, würden sie den Frommen sichtbare Güter vor Augen stellen und könnten sie dadurch von den himmlischen ablenken.[640]

---

[637] Vgl. Fichtenau, 1952, S. 68.

[638] Schreiner, 1966 b, S. 3; der Verfasser bezieht sich zuletzt auf Kemp, 1948, S. 108.

[639] Zur Beweisführung vgl. Schreiner, 1966 b, S. 8ff.

[640] Ibid. S. 20ff. Vgl. ausführlich zur Entwicklung kirchlicher Heiligsprechungsverfahren Josef Leinweber, 1981, S. 128f.: Bereits Cyprian von Karthago (gest. 258) ermahnte seinen Klerus zur Sorgfalt beim Sammeln der Märtyrerakten, ähnliches fordern Hieronymus, Augustinus und Epiphanius von den Bischöfen. Papst Gelasius I. (492–96) ließ nur Berichte und Akten verlesen, die durch Verfasserschaft und Inhalt als echt verbürgt waren. Seit dem 4. Jh. sind Einzelfälle bekannt, wonach man Rom um Anerkennung lokaler Kulte bemühte. Elevation und Translation (Erhebung bzw. Überführung der Gebeine) sind schon im 8. Jh. als formelle Anerkennungsverfahren durch kirchliche Autorität bezeugt. Seit Ende des 8. Jhs. sorgt man sich in kirchlichen Kreisen auch diesseits der Alpen um spontane Kulte. »So warnt die Admonitio generalis aus dem Jahre 789 vor der Verehrung unbekannter Heiliger. Im Anschluß daran bestimmt ein Kanon der Frankfurter Synode von 794, daß keine neuen Heiligen verehrt und angerufen werden dürften, sondern nur diejenigen, die aufgrund ihres Lebenswandels amtlich dazu erkoren worden seien. Noch deutlicher schärft das Capitulare von Diedenhofen im Jahre 805 ein, daß die in letzter Zeit aufgefundenen Heiligen nur mit Zustimmung des Bischofs verehrt werden dürften. Eine ähnliche Anordnung erließ die Synode von Mainz im Jahre 812.« Allerdings war der Erfolg dieser Gesetzgebung keineswegs durchschlagend. – Immerhin gab die Anerkennung durch offizielle Stellen Heiligenkulten des frühen Mittelalters schon denselben Auftrieb wie solchen unserer Tage.

Die vielfachen Wandlungen des humanistischen und reformatorischen Zeitalters erschütterten die Grundlagen der überkommenen Wundergläubigkeit. Erweitertes historisches Wissen, Offenheit für empirische Faktizität, vor allem aber politische und konfessionelle Rivalitäten schärften den kritischen Sinn der Epoche. Dennoch wurde (vor den Bollandisten) keine strenge quellenkritische Methodik entwickelt. Nach wie vor entnahmen Reformer, Reformatoren und Humanisten ihre kritischen Argumente vielfach noch der Tradition, die man pflegte, fortsetzte, dabei freilich auch um eigene – häufig von religiös-politischem Engagement bestimmte – Urteile bereicherte.[641] Bei Neubearbeitungen älterer Legenden zielen die Kompilatoren weniger auf philologische Reinigung, als auf hagiographische Umformung gemäß einer konfessionell bestimmten Wahrheitsauffassung.[642]

Bis zur Schwelle der Neuzeit blieb im großen und ganzen ein komplexes, von internen Spannungen bestimmtes Wahrheitsprogramm in Kraft, das bereits den Umgang antiker Autoren mit ihren mythologischen wie auch historischen Quellen charakterisiert.[643] Bei Gelehrten wechseln einander unreflektierte und kritische Gläubigkeit mit globalem Skeptizismus ab, wobei sich alle drei Einstellungen gegenseitig tolerieren und außerdem noch die Gläubigkeit des Volkes akzeptiert wird. Die Widersprüche bleiben erträglich, da die verschiedenen Betrachtungsweisen für unterschiedliche Zwecke eingesetzt werden; beispielsweise bestreitet der Mediziner Galenus die Realität von Zentauren, sobald er über medizinische Lehrsätze spricht. Geht es aber um Geschichte und Würde seines Fachs, knüpft Galenus an die Tradition

---

Und im Zweifelsfall ist der Wille des Volkes auch noch heute eine Macht, wie Berichte von den Reaktionen der Massen auf die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zeigen (Lastra, 1986, S. 243f.): In einem vielbesuchten südspanischen Wallfahrtsort gab es den Brauch einer merkwürdigen Prozession, bei der ein riesiges Christus-Bild durch die Menge getragen wurde. Der Vorgang ging nie ganz ohne Körperverletzungen vonstatten, außerdem beruhte die große Attraktivität (welche dem Dorf einen ansehnlichen Gewinn eintrug) der Veranstaltung nicht zuletzt darauf, daß während des Festes die übelsten Schimpfworte gebraucht wurden. Der als Gegner volksreligiöser Praktiken schon früher hervorgetretene Pfarrer wollte nun das Bild nicht mehr herausgeben, worauf sich die Dorfbewohner dessen mit Gewalt bemächtigten. In seiner Ohnmacht wählte der Pfarrer den Weg eines Säureattentats auf das Christus-Bild, um seine Schäflein vor heidnischen Umtrieben zu bewahren: »er mußte unter Polizeischutz aus dem Dorfe fliehen. Nach einigen Jahren wurde das auf diesen Vorfall hin vom Bischof ausgesprochene Verbot der Prozession zugunsten einer Kompromißlösung aufgegeben, die durchaus als typisch für häufig getroffene wechselseitige Konzessionen gelten kann: Die Prozession durfte wieder durchgeführt werden, auf Gewalt und den Gebrauch von Schimpfwörtern mußten die Teilnehmer jedoch von nun an verzichten.«

641 Schreiner, 1966, S. 33ff. Belege für neue Einwände ab S. 40. Vgl. ausführlich zum Wandel des Wahrheitsverständnisses im 16. Jahrhundert Hieber, 1970, S. 138ff.

642 Vgl. Klaiber, 1979 sowie Kap. V.1. dieser Arbeit.

643 Was das Verfahren der Heiligsprechung betrifft, handelte es sich dabei ursprünglich um eine offizielle Sanktionierung volkstümlicher Kulte; sukzessive schaltete sich dann die Theologie in den Prozeß ein, insbesondere mit Prosper Lambertinis Werk *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonicatione* (Bologna 1734–38, Neudruck Prato 1839–42). Durch dessen Wahl zum Papst (Benedikt XIV., 1740–58) erhielt das genannte Werk eine erhöhte Bedeutung. Vgl. Heim, 1969, S. 50f.

Chirons und den Äskulap-Mythos an.[644] In ganz analoger Weise mußten Soziologen für das verbreitete Phänomen des modernen Spiritismus und Okkultismus feststellen, daß sich Übernatürliches im Keller mit Rationalismus in der Beletage bestens verträgt.[645]

Paul Veyne vergleicht, wie Wahrheit in Antike und Moderne konstituiert wurde, ohne allerdings die Partei eines bestimmten Legitimationsprogramms zu ergreifen. Er setzt für beide Gesellschaftstypen eine Pluralität verschiedener Wahrheitsprogramme voraus, so daß etwa für uns Einsteins Relativitätstheorie in einem bestimmten Programm ebenso wahr sein kann wie die *Ilias* in einem anderen. Von älteren Kulturen trennt uns lediglich der kleine Unterschied, daß wir bestimmten Büchern nicht mehr glauben, sobald wir sie geschlossen haben. Diese kulturelle Differenz mag unter anderem darin begründet sein, daß das Universum des Geistes heute nicht mehr ausschließlich literarisch konstituiert wird und daß jüngere Gesellschaften spezielle professionelle Instanzen oder Zentren für Wahrheitsdefinitionen entwickelt haben. Wichtiger nimmt Veyne aber die Tatsache, daß den Menschen ein spezifisches Sinnesorgan für die Unterscheidung von Wahrheit und Fiktion fehlt und daß ihre verschiedenen Wahrheitssysteme durchaus analog funktionieren, wodurch ihr Eindringen in poetische Fiktionen erst ermöglicht wird.[646] Weiterhin weisen Wissen und Glaubensmodalitäten seit der Antike soziale Verteilungsunterschiede auf: »Das, was man nicht in Erfahrung bringen darf, weiß man nicht (was auch die aufrichtige Blindheit so vieler Eltern und Ehemänner ausmacht), und man zweifelt auch nicht an dem, was andere glauben, wenn sie zu respektieren sind: die Verhältnisse zwischen Wahrheiten sind Machtverhältnisse.«[647]

Die Veynesche Untersuchung verschiedener Programme historischer Wahrheit kann keinen Fortschritt, keine Evolution menschlicher Wahrheitssuche entdecken, sondern beschreibt die historischen Veränderungen als zufallsbestimmten Zickzackkurs. Am Ende steht das skeptische Fazit: »Die Wahrheit ist, daß die Wahrheit veränderlich ist.«[648] Nicht nur Mythen, Legenden oder literarische Werke stellen sich als problematische Fälle der Beurteilung dar, sondern gerade auch die alltägliche Praxis, die – alles andere als unmittelbar – ein Ort ist, wo sich die Einbildungen kreuzen und wo man an Rassismus und den bösen Blick glaubt.[649] Der gleiche niederschmetternde Befund wird für Politik und Wissenschaft, sogar für die Kategoriendisziplin Philosophie erhoben:

> Diese aufeinanderfolgenden Traumpaläste, die alle für wahr gegolten haben, sind in den verschiedensten Stilen der Wahrheit gebaut worden; die Einbildungskraft, die diese Stile konstituiert, besitzt keinerlei logische Konsequenz in ihren Ideen. Sie unterliegt dem Zufall

---

644 Vgl. Veyne, 1987, S. 70–72.

645 Beispiele über Beispiele bei Pauwels/Bergier, 1962; vgl. auch Berger, 1970, S. 44 oder Benz, 1976.

646 Vgl. Veyne, 1987, S. 34f.

647 Ibid. S. 55.

648 Ibid. S. 141. Veynes Argumentation wäre hier wunderschön durch Otto Kahns Plädoyer für Rumpelstilzchens historische Realität (1966/67) zu illustrieren.

649 Vgl. Veyne, 1987, S. 140.

> historischer Kausalitäten. Sie wechselt nicht nur die Ebenen, sondern sogar ihre Kriterien: Statt ein für sich selbst sprechender Index zu sein, ist die Wahrheit einer der veränderlichsten Maßstäbe überhaupt. Sie ist keine transhistorische Invariante, sondern ein Werk der konstituierenden Einbildungskraft. Daß die Menschen diesseits und jenseits der Pyrenäen oder des Jahres 1789 andere Ideen haben, ist nicht weiter wichtig. Weitaus schwerer wiegt, daß selbst die Gesichtspunkte unserer divergierenden Behauptungen, die Kriterien und Modi, mit denen wir zu wahren Vorstellungen gelangen, kurz die Programme sich ohne unser Wissen verändern.[650]

Weltwissen und Wahrheitsverständnis stehen in komplexen Wechselbeziehungen zur Medienrealität einer Kultur: »Je mehr ein Medium oder vielmehr dessen Gebrauch zur kulturellen Selbstverständlichkeit geworden ist, desto sinnloser ist es, eine außer- oder vormediale Realität von einer nur durch es erzeugten ›Medienrealität‹ scheiden zu wollen. Dies schon allein aus dem einfachen Grunde, daß jene Scheidung normalerweise wieder nur durch das Medium selber thematisiert werden kann.«[651]

Wenn man mit Riemer[652] auch Institutionen wie die Kirche (zu deren Programmworten ja »Verkündigung« und »Glaubensvermittlung« zählen) als Medien auffaßt, lassen sich für unseren Zusammenhang drei interessante Entwicklungstendenzen der neuzeitlichen Medienlandschaft beobachten: die Veränderung der mittelalterlichen Kommunikationsordnung durch neue Medien, beispielsweise die sich seit dem 18. Jahrhundert langsam industrialisierenden Schrift- und Druckmedien, deren Gebrauch neuartigen Regeln unterliegt;[653] die zunehmende Automatisierung moderner Datenverarbeitung, welche nur noch Signale schaltet, also für sich genommen sinnlose Elemente verrechnet, anstelle mit eigenem Bedeutungsgehalt ausgestattete Symbole zu konservieren oder zu verbreiten;[654] schließlich die Tendenz zur Verstärkung der Selbstreferentialität, der Marshall McLuhans Wort »the medium is the message« bündigen Ausdruck verliehen hat.[655]

Wie diese medialen Veränderungen Weltwissen und Wahrheitsverständnis der Medienbenutzer beeinflussen, wird bei einem Vergleich der Botschaften des modernen Pressewesens mit der kirchlichen Verbreitung des Gotteswortes deutlich. Die Verkündigungsstrukturen unterscheiden sich ganz auffällig hinsichtlich der Aktualität der mitgeteilten Inhalte. Während die zentralen kirchlichen Nachrichten fixiert sind und ihren Wert gerade aus einer langen zuverlässigen Überlieferungstradition gewinnen, sind die Inhalte moderner Massenkommunikation in ständiger Bewegung. Der moderne Hochleistungssport etwa erscheint Luhmann als Beispiel eines nur um seiner Daueraktualität willen produzierten, an sich völlig funktionslosen Themas.[656]

---

[650] Ibid. S. 140f.
[651] Klier, 1989, S. 40.
[652] Riemer, 1989, S. 52. Vgl. zur Mediengeschichte und -funktion im Wirkungsbereich kirchlicher Rede Klaus, 1972.
[653] Vgl. Klier, 1989, S. 41.
[654] Vgl. Wetzel, 1989.
[655] Zur Wandlung der Medienwelt vgl. Bartels, 1988 sowie generell die Aufsätze des Bandes *Ansichten einer künftigen Medienwissenschaft*, 1988. Vgl. zur Ästhetik des selbstbezüglichen Zeichens Bode, 1988, bes. Kap. III, S. 74ff.
[656] Vgl. Luhmann, 1981, S. 317.

> Die Präferenz für Aktualität [...] hängt mit den Temporalstrukturen unseres Gesellschaftssystems zusammen. In älteren Gesellschaftssystemen hatte man Gegenwart als Dauer, Neuheit als Symptom für Unwesentlichkeit, Neugier als suspektes Motiv begriffen. Das hat sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts radikal geändert. Erstmalig in der Geschichte begreift unsere Gesellschaft die Gegenwart nur noch als Moment – als Differenzpunkt zwischen einer Vergangenheit und einer offenen, möglicherweise ganz andersartigen Zukunft. [...] Man könnte jetzt weiterfragen: Welche Themen haben unter dieser Selektionsbedingung eine Chance, zu Dauerthemen zu werden? Wirkt dieser Selektionsmodus nicht selbst selektiv? Gott ist nicht neu.[657]

Für die Botschaften der Kirche(n) bedeutet die moderne Bevorzugung aktueller Informationen einerseits Einbuße von Einfluß, Verlust an gesellschaftlicher Akzeptanz, andererseits die »Versuchung« zur Umgestaltung ihrer Aussagen, dergestalt daß historische (Heiligenleben!) bzw. ontologische Themen zu Gunsten lebensweltlicher Bezüge zurückgenommen werden. Die Homiletik verliert ihren hermeneutischen Charakter und orientiert sich an Schlüsselwörtern wie ›Erfahrung‹, ›Lebendigkeit‹ oder ›Engagement‹.[658] Selbstverständlich sind auch Religionen nichts Statisches; religiöses Bewußtsein, religiöse Weltbilder und Institutionen entwickeln sich wie andere Bereiche der Gesellschaft, wenngleich nicht immer im selben Tempo.[659] Insbesondere der institutionalisierte religiöse Teilbereich – die Kirche – läuft Gefahr, mit anderen Teilsystemen der Gesellschaft nicht mehr kompatibel zu bleiben und dadurch in einer dynamischen Gesamtsituation Realitäts- und Plausibilitätsverluste zu erleiden.[660]

So geht Adolf Holl von der Annahme aus, daß heutzutage viele der früher durch den Tempelkult befriedigten Bedürfnisse von einer vielschichtigen Massenkultur gestillt werden. Phänomene wie Mythenbildung und Ekstatik, weltflüchtiger Asketismus, Wunsch nach Außeralltäglichkeit, (sozialrevolutionärer) Utopismus, Devotion, Magie, Mystik und Wahrsagerei finden in Sport, Tourismus, Mode, Körperkultur, Drogenkonsum, Erotik, Astrologie, Starkulten, Glücksspiel etc. ihre modernen und (oberflächlich) profanen Gegenstücke.[661] Lutz Röhrich stellt im Resümée einer Untersuchung über das Kontinuitätsproblem mittelalterlicher Erzählstoffe fest, daß der Aberglaube von heute oft genug der Glaube von gestern sei.[662]

Pauschal betrachtet trifft die Legende – vor allem als Vita, weniger in Gestalt ihres Subgenres Mirakel[663] – als kaum aktuelle Erzählgattung unter solchen Umständen

---

[657] Ibid. Holl (1972, bes. S. 69f.) erörtert in diesem Zusammenhang Wechselwirkungen zwischen religiösem Kult und moderner Massenkultur.

[658] Vgl. Riemer, 1989, S. 57.

[659] Vgl. Döbert, 1973.

[660] Vgl. Luhmann, 1972 c.

[661] Vgl. Holl, 1972, S. 67f. Ferner Benz, 1971 und Gehlen, 1971, S. 96f. Ein besonders interessanter Fall ist der Zionismus als säkulare »Vollstreckung« ursprünglichen Judentums; vgl. J. Bloch, 1971.

[662] Röhrich, 1990, S. 450.

[663] Schenda (1966, S. 163) weist zu Recht darauf hin, daß Mirakelliteratur »schon immer [auch] Sensationsliteratur gewesen [ist], ganz gleich, ob es sich dabei um Heiligenwunder oder um Wallfahrtswunder handelte.« Dagegen besteht für die Legende im allgemeinen ein

auf besonders ungünstige mediale Rahmenbedingungen. Wiederholt wurde dargelegt, daß die Legende traditioneller, d.h. christlich-mittelalterlicher Bauart nicht auf Neues ausgehe, keine Spannung erregen, sondern lediglich das im Glauben zuvor schon Gewußte vertiefen wolle: »am guten Ende [...] besteht kein Zweifel. Spannung durch Ungewißheit kann es deshalb nicht geben; die Gegenkräfte treten nur dazu auf, um überwunden zu werden und schließlich den Triumph des Guten zu erhöhen [...]. Dem spannungs- und konfliktlosen [?] Handlungsablauf ebenso wie der entschiedenen Schwarzweißzeichnung entspricht die Form des ruhigen Berichts.«[664] Auch explizite Didaktik, der »erhobene Zeigefinger«, paßt heutzutage nicht mehr in die Medienlandschaft.[665]

Repräsentativ kann daher Sophronius Clasens Klage in der Einleitung seines Literaturberichts über alte Heiligenleben zitiert werden: »Die jahrelange verächtliche Einschätzung der Kirchengeschichte im Rahmen des Theologiestudiums, auch bei verantwortlichen Stellen, hat gerade in unserer Zeit vielfach zum Schwund jeglichen Traditionsbewußtseins und selbst zur Aushöhlung, wenn nicht zur Leugnung christlicher Glaubenswahrheiten geführt.«[666] Was wiederum einzelne moderne Legendentexte betrifft, läßt das Argument des Kultur- und Medienwandels einen innovatorischen Umgang der Autoren mit überkommenen Erzählmustern erwarten, individualisierende anstelle typisierender Figurendarstellungen, Anknüpfungen an tagesaktuelle oder doch wenigstens latent aktuelle Kontexte.

Die Automatisierung der Datenverarbeitung führt zu einem lawinenartigen Anschwellen der Datenmenge, einer immensen Beschleunigung des Datenflusses sowie – tendenziell und wenigstens in den Industriegesellschaften – zu einer universalen Verfügbarkeit von Daten. Eine Konsequenz dieser Entwicklung ist eine starke Einengung der Zone zwischen Wahrheit und Erfindung bzw. Fälschung, was unser Wissen über ungewöhnliche historische Ereignisse betrifft.[667] Schon der Empirismus-Schub des 18. Jahrhunderts bewirkte eine spürbare Einschränkung des akzeptierten Bereichs möglicher Erfahrung,[668] wobei soziale und milieubedingte, aber auch mediale Differenzierungen zu berücksichtigen sind. Beispielsweise blieben in der verhältnismäßig abgeschlossenen Welt des Seemanns mit einer dominant mündli-

---

Konsens über Niggs (1964, S. 9) Feststellung: »Die Legende ist kein Produkt der schnellflüchtigen Zeit [...].«

664 Ringler, 1975, S. 264f. Analoge Einschätzungen bei Kayser, 1936, S. 122, Wolpers, 1964, S. 26–33 und Auerbach, 1971, S. 109 und 112.

665 Vgl. Röhrichs (1990) stoffgeschichtliche Untersuchung zum Genre- und Milieuwandel bei der Tradierung einzelner Erzählstoffe vom Mittelalter zur Neuzeit.

666 Clasen, 1970, S. 46.

667 Vgl. Klier, 1989. Umgekehrt eröffnet das Fernseh- und Computerzeitalter wieder ungeheure neue Möglichkeiten für Fälschungen und Simulationen, vgl. Bartels und Kloepfer, 1988.

668 Vgl. Lepenies, 1978, S. 22. Bausinger (1980, S. 198ff.) diskutiert die Beobachtung, daß »Legenden nach einer Zeit geradezu orgiastischer Wunderentfaltung zurückgeholt werden in den Bereich schlichterer Darstellung«, im Rahmen einer Dialektik von Wunder und Tugend, wobei die Wundersucht als Gefährdung der religiösen Substanz erscheint; ich halte die Frage nach den jeweiligen historischen Realitätsbegriffen für das besser geeignete Beschreibungskonzept für die festzustellenden Veränderungen.

chen Erzählkultur noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein recht abenteuerliche Vorstellungen in Kraft.[669] Unter den völlig anders gelagerten Bedingungen des Binnenlandes nimmt die Überlieferung – beispielsweise der Stoffe vom fliegenden Holländer oder Klabautermann – eine andere Gestalt an: Das Erzählgut ist hier viel stärker vom Glauben gereinigt, wird als Fiktion präsentiert und rezipiert.

Andere Folgerungen, deren Auswirkungen noch überhaupt nicht absehbar sind, resultieren aus der aktiven generativen Funktion moderner Datenverarbeitungsprozesse, welche die traditionelle Speicherfunktion der älteren Medien ablöst. Die Schaltkreise elektronischer Apparaturen erbringen ihre Informationsleistung nach einer neuen Logik, die sich nicht mehr mit subjektivem Auffassungsvermögen deckt. Moderne Medien zeichnen sich im Vergleich zu älteren durch ein besonders auffälliges Moment von *Interzeption* aus, insofern sie ihre Botschaften nicht ungebrochen transportieren.[670] »Was von ihnen an Informationen geliefert wird, ist in streng mathematischem Sinne Resultante ihres technischen Funktionswertes, demgegenüber das Input allein den Stellenwert von Argumenten hat, die die Leerstellen der Variablen erfüllen.«[671]

Die Herausgeber eines unlängst publizierten Bandes *Ansichten zu einer künftigen Medienwissenschaft* gehen von einer weitgehenden Umformung der transportierten Informationen unter die Parameter sozialer Relevanz, kultureller Normierung, juristischer und politischer Regulation aus, welche dem jeweiligen Medium historisch zugewachsen sind.[672] Für die Frage der Wirklichkeitsverankerung von Legenden bedeutet die Veränderung der medial bedingten Wirklichkeitsauffassung moderner Gesellschaften einen tiefen Eingriff. Modernen Autoren stellt sich daher das Dilemma, entweder Inhalte und Darstellungsstrukturen von Legenden grundsätzlich an die neue Wirklichkeitskonzeption[673] anzupassen oder aber – bei Aufrechterhaltung entsprechender Kontinuitäten – den Wirklichkeitsbezug des Genres zu riskieren.

Je wichtiger die Parameter des Mediums für die Gestalt übermittelter Botschaften werden und je subjektloser Massenkommunikation organisiert wird, desto stärker nimmt der Grad an Selbstreferentialität im Kommunikationsprozeß zu.[674] Riemer weist diese Tendenz in einer kleinen Untersuchung offizieller kirchlicher Aussagen der vergangenen Jahrzehnte zum Glaubensbegriff nach; standen am Anfang noch klare Aussagen über die Glaubensinhalte, wird am Ende nur noch gegenstandslos vom Wert des Glaubens an sich gehandelt.

---

669 Belege bei Gerndt, 1971, bes. S. 174ff.

670 Vgl. Wetzel, 1989; besonders S. 15–17.

671 Ibid. S. 16.

672 Vgl. Bohn/Müller/Ruppert, 1988, S. 11.

673 Selbstverständlich gibt es in modernen, pluralen Gesellschaften mehr als eine Wirklichkeitskonzeption; der Gebrauch des Singulars zielt vereinfachend auf die Verschiebung des Schwerpunkts der vielschichtigen Auffassungen von Wirklichkeit ab.

674 In ganz augenfälliger Weise demonstriert die gegenwärtige Berichterstattung über den »Golfkrieg« (Jan. 1991) diese Gesetzlichkeit.

> Deutlich wird auch hier: nicht das zu Glaubende, sondern der Glaubende steht im Mittelpunkt des Ganzen. Mit ihm soll man sich identifizieren. [...] »Wir glauben«: an wen, an was steht außer Frage, jegliche Zielrichtung ist aufgehoben; im Zentrum steht das Subjekt »wir«. Für den Soziologen: eine Gruppe, ein kulturelles Subsystem, dessen Standards an das kulturelle Gesamtsystem glücklich angepaßt wurden, aber mit jetzt unbegründbarem Totalitätsanspruch: die Referenzen für diesen Totalitätsanspruch sind verwischt, stammen aus einer vergangenen Welt, er selbst ragt als Rest eines vergangenen Diskurses in die »moderne Zeit« herein [...]. Jegliche Vermittlung und Beziehung dieses Anspruchs zur Welt [...] scheint verloren. Eine Entmediatisierung des Mediums?[675]

Es ist vielleicht zu kurz gegriffen, diese Entwicklung als Entleerung von Inhaltlichem, Substanziellem zu beklagen. Niklas Luhmann begründet nämlich Selbstreferenz als unausweichliche Bedingung für den Aufbau personaler und sozialer Systeme sowie deren Abgrenzung gegenüber einer externen Umwelt. Dabei beziehen sich gerade sinnkonstituierende Systeme in allen ihren Operationen auf sich selbst, indem zum Beispiel Kommunikationspartner, gleich was sie sagen, immer auch über sich selber reden. Selbst totale Selbstreferenz von Sinnsystemen bedeutet nun aber keineswegs, daß derartige Gebilde keinen Umweltkontakt hätten: Umweltzustände werden lediglich als interne Systemzustände wahrgenommen, stellen Konditionierungen selbstreferentieller Prozesse dar, wodurch im Effekt sogar eine immense Erweiterung der für ein System relevanten Umwelt erreicht wird.[676]

Das Phänomen der (zunehmenden) Selbstreferenz von (modernen) Texten läßt sich auch mit Hilfe texttheoretischer Überlegungen, die vom Begriff der *Intertextualität* ausgehen, beschreiben und erklären. Je stärker ein bestimmter Text seine Verknüpfungen mit vorgängigen Texten[677] bloßlegt, steigert er die Intensität seiner eingeschriebenen intertextuellen Bezüglichkeit. »In diesem Maße wird auch der Folgetext zum Metatext des Prätexts [...]. So treibt Intertextualität immer auch zu einem gewissen Grad Metatextualität hervor, eine Metatextualität, die den Prätext kommentiert, perspektiviert und interpretiert und damit die Anknüpfung an ihn bzw. die Distanznahme zu ihm thematisiert.«[678] Ohne Zweifel bieten die modernen Produktions- und Rezeptionsbedingungen von Literatur Autoren und Lesern wesentlich günstigere Voraussetzungen, ein komplexes Spiel der Inter- bzw. Metatextualität zu entfalten, als solche vergangener Zeitalter. Dessen ungeachtet kann das Phänomen »Selbstreferenz« natürlich nicht grundsätzlich auf die Moderne eingeschränkt werden.

Eine zusätzliche Begründung für die Subjektivierung und Psychologisierung moderner Religion gibt Friedrich Tenbruck. In Anknüpfung an Forschungen von Malinowski und Evans-Pritchard formuliert er »drei grundsätzliche Einsichten«:

> 1. Die innerweltlichen Gegenstandsbereiche des religiösen Verhaltens sind ursprüngliche Unsicherheitsfelder, in denen Wissen und Erfahrung versagen.

---

675 Riemer, 1989, S. 70.
676 Vgl. Luhmann, 1977, S. 27.
677 Ich lasse hier offen, ob der Textbegriff auf Kodes (und damit auf Phänomene der Systemreferenz) ausgedehnt werden sollte oder nicht.
678 Pfister, 1985, S. 26f.

2. Solche Unsicherheitsfelder bestehen nur für den Fall, daß zu irgendwelchen Wissensmängeln ein Handlungsdruck hinzutritt.
3. In diesen Situationen entstehen Handlungsprobleme, die nicht mehr durch Wissen und Erfahrung, wohl aber durch Religion überwunden werden können [...].[679]

In Abkehr vom Schema der kognitiven Systemkonkurrenz[680] rechnet Tenbruck mit einer anhaltenden Koexistenz von Wissenschaft und Religion, weil sich die prinzipielle Unsicherheitslage des Menschen durch keinen Fortschritt der Wissenschaften beseitigen ließe. Komplexere Daseinsverhältnisse erzeugen neue Handlungsprobleme, allgemeines Wissen ist nicht eindeutig auf individuelle Situationen anwendbar, und schließlich bleibt alles Handeln in subjektiven Wert-, Ziel- und Sinnvorstellungen begründet.

Diese handlungsrelevanten Innendaten sind durch objektives Wissen nicht adäquat zu verwalten. »Grundsätzlich bleibt der Mensch in einer Unsicherheitslage, die sich einmal auf die äußeren Unsicherheitslagen, also die stets ungewisse Erreichung bestimmter Ziele, zum anderen auf innere Unsicherheitslagen bezieht, wie sie durch die stets fragliche Interpretation der eigenen Innenlagen, durch die unabschließbare Legitimation der eigenen Ziele und durch die nur vordergründig rationalisierbare Steuerung der Antriebe und Bewältigung der affektiven Innenlagen gekennzeichnet ist.«[681] Mit dem wissenschaftlichen Fortschritt verschiebt sich das Zentrum religiöser Wirklichkeitsinterpretation zunehmend auf »innere«, psychologische und soziokulturelle Felder;[682] daß mit der wachsenden technischen Beherrschbarkeit der äußeren Unsicherheitslage diese als eigenes, gerade nicht »göttliches« Werk betrachtet wird, wertet die subjektive und soziale Dimension als Ort der Sinnfindung weiter auf.

Für die Betrachtung moderner Legendentexte legen alle diese Überlegungen eine Neueinschätzung bestimmter Darstellungstendenzen wie Subjektivierung und »Verdiesseitigung« des Geschehens,[683] Psychologisierung oder Entfernung von offiziellen Glaubensdogmen nahe. Man hat in Betracht zu ziehen, daß die »fundamentale

---

679 Tenbruck, 1972, S. 230.

680 Religion und Wissenschaft müßten sich danach notwendig ausschließen, da beide Systeme unterschiedliche Basisprämissen verwendeten und gleichwohl auf die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit Anspruch geltend machten. Die These wird von Tenbruck mit guten Argumenten bestritten; ein Beispiel tatsächlich gegebener kognitiver Systemkonkurrenz gibt Ernst Benz (1976) an Hand des sich dynamisch entwickelnden brasilianischen Spiritismus (bes. des Umbanda-Kultes) in seinem Verhältnis zu den christlichen Kirchen. Vgl. auch Schultz, 1961.

681 Tenbruck, 1972, S. 240.

682 Auch das »Heldische« verlagert sich spätestens in der Literatur des 17. Jahrhunderts mehr und mehr ins Innere, wenngleich es noch ein wenig dauert, bis sich das Publikum daran gewöhnt: »Der berühmte Roman der Madame de La Fayette, La Princesse de Clèves, löst eine umfangreiche Diskussion darüber aus, ob das Geständnis der Heldin gegenüber ihrem Gatten nun als vorbildlich anzusehen ist oder nicht. Bei den Romanfiguren des 18. Jahrhunderts wird eine solche Diskussion nicht mehr möglich sein. Hier wird es dann, etwa im Falle Pamela, um die Zweideutigkeit der Motive gehen.« Luhmann, 1987, S. 66.

683 Solche Prozesse sind besonders gut am Beispiel moderner »Geschichts-Legenden« zu studieren, die auch in unseren Tagen zuhauf produziert werden, wie Ringel (1965) ausführt. Ein besonders interessanter Beispieltext ist das Mao-Buch von Tschen (oder Chén), 1972.

Ausrichtung [der Legende] auf das Transzendente«[684] innerpersonal, d.h. in Luhmanns Terminologie systemintern, erfolgen kann, ohne daß dadurch bereits ein Verlust der religiösen Substanz in Kauf genommen sein muß. Ferner wird in der Legendenforschung normalerweise übersehen, daß der Transzendenzbegriff, ein Terminus der philosophischen Theologie oder Metaphysik, schon immer eine subjektive und eine objektive Dimension hatte, insofern er die trans-empirische Wirklichkeit, aber auch einen diese Wirklichkeit vermittelnden Erfahrungsmodus, eine transzendentale Erfahrung, meinte.

> Es ist also eine falsche Alternative, der metaphysisch-theologischen Transzendenz eines über- oder außerweltlichen ›Gottes‹ die Alternative der ›Transzendierung des normalmenschlichen raumzeitlichen Bewußtseins‹ (Govinda 1966, 260), wie sie östliche Religiosität anstreb[t], entgegenzusetzen. Der spätgriechische Philosoph Plotin, der mit seinem ›alles übersteigen‹ (Enn. VI, 9, 11) den eigentlichen Begriff der Transzendenz hervortreibt (das Wort selbst entsteht im Mittellateinischen), ordnet dem Einen und Höchsten die ekstatisch-punktuelle Erfahrung eines ›geistigen Berührens‹ zu, eines augenblicklichen Sehens, ›wo die Seele jählings von Licht erfüllt wird‹ (Enn. V, 3, 17).[685]

Alles Transzendieren bleibt letztlich an die endliche Subjektivität menschlicher Existenzweise geknüpft. Transzendenz bildet im Rahmen moderner erkenntnistheoretischer, existentialer und materialistischer Konzepte mit menschlicher Freiheit einen engen Zusammenhang, insofern es Freiheit voraussetzt, die »begegnenden Dinge auf ihr Sein oder ihr Bewußtwerden, das empirische Bündel von Vorstellungen und Handlungen, das ›ich‹ bin, auf ein Selbst, die Welt auf einen Gott hin zu übersteigen«[686], aber auch indem erst Transzendenz jene abstrakt postulierte Freiheit konkret realisiert.

Diese Ausführungen sollen nicht wegdiskutieren, daß – am Maßstab des metaphysisch-religiösen Transzendenzbegriffs gemessen – die modernen anthropologischen Erwägungen ins Leere gehen. (Schon das Kunstwort *Transzendenz* kündet von einer gewissen Distanzierung von dem Gottesnamen; es hält allenfalls noch den Himmel offen.) Ein Denken in der Tradition der aristotelischen und scholastischen Bestimmung göttlichen Seins wird den Ursprung aller Transzendenzbewegung nicht beim Transzendierenden, sondern beim Transzendenten suchen.[687] Moderne Auffassungen nehmen also beträchtliche Wirklichkeitsverluste in Kauf, modernes Bewußtsein schwebt andererseits in ständiger Versuchung, seine »leere Mitte« aufzufüllen.

> Transzendenz ist heute für den philosophisch Denkenden eine Sache der Erinnerung. Diese geschieht als trauernde Erfahrung des Transzendenzverlustes (Holzhey 1976) – eine Erfahrung, in der Transzendenz als schwindende der Bezugspol bleibt. Mit der Alternative, die Erfahrung des Transzendenzschwundes zu verleugnen oder sich auf sie einzulassen, wird wieder das Verhältnis zwischen Transzendenz und Freiheit berührt. Ist das metaphysische Transzendieren einmal als Quellgrund von Freiheit aufgefaßt worden, so müßte sich

---

[684] Lermen, 1968, S. 270.
[685] Holzhey, 1979, S. 8f.
[686] Ibid. S. 21.
[687] Vgl. Struve, 1969, S. 42.

im unabsehbaren Prozeß der trauernden Ablösung von Transzendenz der höchstmögliche Grad menschlicher Freiheit realisieren: in der Befreiung Bindung gewähren zu lassen.[688]

c) Aspekte der Produktion von Legenden[689]

Das Wirklichkeitskriterium wurde so formuliert, daß es auf die Darbietungsstruktur des Textes bezogen ist, nicht auf außertextliche, empirische Sachverhalte. Für Akte konkreter Legendenrezeption sind allerdings nicht nur die den Texten eingestalteten, idealen Kommunikationsvorgaben relevant, sondern auch die kontextuell vermittelten empirischen Rezeptionsdispositionen. Religion ist in den neuzeitlichen Industriegesellschaften nur noch ein Partialsystem der Gesellschaft: Ob religiöse Dogmen geglaubt werden oder nicht, wie lange und wie intensiv, hängt vom einzelnen Gläubigen und vom jeweiligen Dogma ab, oft genug zudem von der Situation, in welcher sich die Frage stellt, von Ort und Zeit, Bezugsgruppen, Meinungsführern, der aktuell eingenommenen sozialen Rolle, emotionaler Befindlichkeit usw. In die seit dem neunzehnten Jahrhundert intensiv geführte Debatte um die historische Zuverlässigkeit legendärer Darstellung wird hier nicht eingegriffen; vielmehr wird diese Diskussion als kennzeichnend für die Gattung gewertet.

Der heutzutage insgesamt unsichere Geltungsstatus von Religion betrifft alle religiösen Narrationen, ganz besonders allerdings Legenden, die selbst innerhalb der engeren religiösen Subkultur nie unangefochten gewesen sind. Ausdruck dieser Unsicherheit ist die Bedeutungsvarianz des umgangssprachlichen Legendenbegriffs, der vom »wunderbar Wahren« bis zum »Märchenhaften« und »in betrügerischer Absicht Fingierten« reicht.[690] In diesem Gesamtrahmen wird man zunächst davon auszugehen haben, daß es praktisch allen neuzeitlichen Legenden als Problem aufgegeben ist, ihren Wahrheitsanspruch zu artikulieren und darstellungstechnisch plausibel zu machen; sodann aber ist leicht einzusehen, daß für diese Aufgabe in Anbetracht des jeweiligen Mediums und intendierten Publikums unterschiedliche Lösungswege gefunden werden müssen.

Legenden lassen sich mit soziologischen oder volkskundlichen Methoden danach klassifizieren, wie empirische Leser ihre Glaubwürdigkeit einschätzen. Diese Arbeit geht einen anderen Weg: Sie kümmert sich eher um Genrestrukturen und den Texten eingestaltete kommunikative Rollen als um Einzeltexte oder empirische Rezeptionsakte. Sie sucht Legenden daher nach Möglichkeit vermittelst textintern entscheidba-

---

[688] Holzhey, 1979, S. 22f. Dieses Ziel entspricht wohl auch Rortys Kontingenz-Philosophie (1989).

[689] Die (allerdings differenzierungsbedürftige) Vorgabe zu diesem Abschnitt gibt Lüthi, 1978, S. 78: »Die Legende mag im Volke entstehen, aber nicht unmittelbar, sondern unter dem Einfluß kirchlicher Belehrung. Die Kirche ist es auch, die die Legenden sammelt, pflegt und verbreitet.« Interessante Hintergrundinformationen bei Brown, 1975.

[690] Vgl. Haas, 1985.

rer Kriterien abzugrenzen, wobei freilich Kompromisse einzugehen sind, da ständig »Weltwissen« ins Spiel kommt und Kontextbezüge relevant werden. Für Rosenfeld[691] endet dagegen die Gattung mit dem Verlust einer bestimmten (empirischen!) gläubigen und unreflektierten Rezeptionshaltung, welcher die meisten bedeutenden Schriftsteller des 19. und 20. Jahrhunderts (und deren Leser) charakterisiere. Diese Auffassung scheint mir schon deshalb nicht haltbar, weil der religiöse Diskurs schon immer auf unterschiedlichen Reflexionsniveaus geführt wurde, schon immer auf diverse »Anfechtungen« reagierte und seit den Anfängen einer Kirchenbildung auch auf kontrovers eingestellte Diskussionspartner einzugehen hatte. Insofern stellt die aktuelle Situation kaum eine qualitativ neuartige Lage dar. Allenfalls ist der frühere Sonderfall des skeptischen oder ungläubigen Rezipienten zum – außerhalb einer bestimmten Subkultur – erwartbaren Regelfall geworden, worauf viele Verfasser moderner Legenden ihre Darbietungsweisen einzurichten pflegen.[692]

Nach Rosenfeld bleiben der Gattung heute praktisch nur noch die mit rezenten Heiligenkulten oder orthodoxen kirchlichen Lehren und Riten korrespondierenden Texte erhalten. Ich betrachte derartige Erzählungen lediglich als Untergruppe eines wesentlich größeren Korpus, allerdings als besonders prominente Abteilung mit starkem Einfluß auf die latenten Rezeptionsdispositionen des Publikums gegenüber der Gattung im allgemeinen. Solche Legenden zeichnen sich vor rein-literarischen Ausprägungen des Genres dadurch aus, daß sie auf eine engere und komplexere Weise mit den Handlungen und Kognitionen einer Gesellschaft oder wenigstens einer sozialen Gruppe verbunden sind. Die Feststellung gilt für säkulare und dabei vor allem für politische »Kultlegenden« ebenso wie für religiöse,[693] wobei diese Aspekte mitunter gar nicht zu trennen sind.[694] Material zu Künstlerkulten der Goethezeit und zur Schillerverehrung des 19. Jahrhunderts stellt Neuhaus zusammen. Religiöses, sogar theologisches Vokabular wird in derartigen Texten massiv zur Darstellung menschlicher Beziehungen eingesetzt, die Verehrung des »edlen Menschen« sakralisiert. Gerade in protestantischen Landesteilen entsteht in jener weltlich-technokra-

---

691 1982, S. 88f.

692 Selbstverständlich ändern sich Darbietungsformen auch mit allgemeinen epochalen Veränderungen der Medien, der rhetorischen Muster oder gesellschaftlich verfügbaren Sinnbildungsstrukturen.

693 Walter Heim (1969, S. 52f.) stellt fest, daß sich heute ein beachtlicher Teil der volkstümlichen Heiligenverehrung auf andere Bereiche verschoben hat: Filmstars, Sportler (womit er die umstrittene These von Jolles stützt), Che Guevara, Mao Tsetung (»dessen Kult in China in geradezu klassischer Weise für das menschliche Bedürfnis nach Heiligenverehrung spricht!«), die Kennedys, die populäre Parapsychologie etc. Vgl. auch Hedinger und Korff, jeweils 1976; einen literaturdidaktischen Zugang zu derartigen neuen Kultformen eröffnet Haas, 1974. Zu diversen »politischen Heiligen« im Rahmen christlicher Institutionen (Alfred der Große, Petrus Damiani, Papst Gregor VII., Vittoria Colonna, C. M. Hofbauer, von Galen u.a.) vgl. Kranz, 1963.

694 Man denke z.B. an die Kreuzzüge, die Auseinandersetzungen des Reformationszeitalters, den europäischen Kolonialismus, den patriotischen Katholizismus der Polen oder an den islamischen Fundamentalismus der Gegenwart. Beispiele aus dem 19. und 20. Jahrhundert mit Hinweisen auf einschlägige Untersuchungen bei Korff, 1975.

tischen Epoche ein neuer Reliquienkult. Man sucht sichtbare Zeichen, an die man seine Verehrung heften kann.[695] Brückner weist für die Legende von den bauenden Bienen nach, daß ihre Überlieferung seit Cluny und Clairvaux in ungebrochener Kontinuität zunächst von Seelsorgern besorgt wurde, während der letzten 150 Jahre aber von »der vaterländischen Volksbildung«, d.h. Erbauungsschriftstellern, Legendenpoeten, Heimatforschern und Sagensammlern, getragen wurde.[696]

Die einzelne Legende fügt sich also einer allgemeinen kultischen Praxis[697] ein, an welcher der einzelne Rezipient nicht unbedingt aktiv teilnehmen muß, von der er aber doch weiß oder mit der er konfrontiert ist.[698] Parallel zum jeweiligen Text repräsentieren andere Medien oder Textsorten auf ihre Weise besondere inhaltliche Aspekte der Legende: Plastiken und Abbildungen konkretisieren die Hauptfiguren, Personen- und Örtlichkeitsnamen nehmen auf sie Bezug[699], Schulunterricht[700] und Sonntagspredigt greifen Legendenstoffe auf und stellen Bezüge zum heimatlichen Umfeld oder zur Lebensführung her, in der regionalen Presse erscheinen Artikel zum Anlaß eines Gedenktages, in Gotteshäusern (bzw. Gedenkstätten) liegen Kurzviten, Spruchkarten und Gebetszettel (häufig in Form der sogenannten Novene[701]) aus, Wallfahrts-

---

695 Vgl. Neuhaus, 1989.

696 Vgl. Brückner, 1961, S. 69.

697 Dazu zählen etwa Wallfahrtswesen (vgl. die komplexe und materialreiche Studie von Höllhuber/Kaul zur bayerischen Volksfrömmigkeit, 1987; aus der fast unüberschaubaren Anzahl der Monographien zu einzelnen Wallfahrten seien die Projektstudie *Wallfahrt – Tradition und Mode*, 1985 und die Schilderung des traditionsreichen »Jakobswegs« nach Santiago de Compostela von Herbers, 1986, hervorgehoben), Patronatswesen (allgemein: Trüb, 1978; zu einzelnen Patronen etwa Jungraithmayr-Redl, 1963; Kapfhammer, 1977 und Graff, 1988), Heiligenverehrung (Wittmann, 1967; Barth, 1970; Fellenberg, 1970; Spahr, 1970), Anrufungen und wunderbare Erhörungen (Best, 1983 und Korff, 1970), Prozessionen, folkloristische Heiligenfeste (vgl. Bausinger, 1966 und 1969; Moser, 1962) Devotionalienhandel, Reliquienkult (älteres Standardwerk zur deutschen Geschichte der Heiligenverehrung und des Reliquienkults von Beissel, 1890/1983; unlängst erschienener Sammelband: *Reliquien*, 1989, mit ausführlicher Bibliographie; darin besonders die Beiträge von Angenendt, Legner und Röckerath), Gelübde etc.

698 Zu eng knüpft diesen Zusammenhang Bausinger, 1980, S. 208f.

699 Vgl. Best, 1983, S. 151–153.

700 Ein Durchsicht der gängigen didaktischen Fachliteratur vermittelt den Eindruck, daß die Bedeutung der Gattung *Legende* im Schulunterricht seit den sechziger Jahren ständig abnimmt. In verschiedenen neueren Handbüchern zum Deutschunterricht taucht nicht einmal mehr das Stichwort auf. Einen knappen Forschungsbericht zur Didaktik der Legende hat Hermann Scherl (2. Aufl. 1979, bes. S. 237–239) vorgelegt; vgl. auch Haas, 1974 und 1985. Weitere Beiträge zur Didaktik der Legende in Praxis Deutsch 12 (72/1985), ferner Kranz 1965 und 1967, Ringel, 1965; Flessau, 1969; Hopster, 1972 (2. Aufl. 1976, bes. S. 357f.; die 3. neubearbeitete Aufl. 1980 geht nicht mehr auf die Legende ein); Seifert, 1975 (2. Aufl. 1980, bes. S. 247f.), Giehrl, 1979 sowie – mit Vorsicht zu verwenden – Pielow, 1963, S. 23–28. Texte und Materialien bei Haas, 1986 und Walz, 1986. Interessante (literarische) Texte zur Verwendung im Unterricht auch in *Unvergängliche Legende (1982), Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren* (1983) und bei Nigg, 1964.

701 Die Novene ist ein nach dem Vorbild des neuntägigen Gebets der Apostel zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten abgefaßter Andachtstext. Zu Massenlesestoffen im kirchlichen Schriftenstand vgl. Schenda, 1966.

kirchen präsentieren Reliquien und Votivgaben, kirchliche Stellen (bzw. säkulare »Fanclubs« in vielfältigen Erscheinungsformen[702]) vertreiben an interessierte Devotanten eine einschlägige Mirakelheftchen- und Schriftenliteratur usw.[703]

Solche inter- und außertextuellen Verflechtungen und Bezüge verschaffen »Kultlegenden« von vornherein eine vergleichsweise intensive Wirklichkeitsverankerung, ohne daß ihre Produzenten besondere rhetorische Mühe darauf verwenden müßten. Bereits für die mittelalterliche Oswald-Dichtung (*»Münchener Oswald«*) ist die Relation von Kult und Legende so bestimmt worden, daß der Kult die Dichtung befördert, nicht aber die Dichtung den Kult.[704] Da Rezipienten ihr Gattungsverständnis normalerweise im Umgang mit Kultlegenden ausbilden[705] und entsprechende Rezeptionsdispositionen an literarische Legenden herantragen, fällt ein Abglanz jener fiktionstranszendierenden Kraft auch auf diese Texte. Autoren literarischer Legenden (aber auch neuer – religiöser, politischer, in abgeschwächtem Maße sogar kultur- oder sportjournalistischer[706] – Kultlegenden) können sich jene Kraft systematisch dadurch erschließen, daß sie ihre Texte durch inhaltliche Bezüge oder auch nur Bezüglichkeiten in das personale, raumzeitliche oder thematische Umfeld wohlbekannter Kulte rücken. Ansonsten bleibt es ihrer Darstellungskunst überlassen, den legendären Bericht vor Lesern oder Hörern zu legitimieren.

---

[702] Ein besonders interessantes Beispiel liefert die Verehrung des Klemens Maria Hofbauer durch die Gruppe der Heimatvertriebenen aus Südmähren. Ein Pfarrer rettete die Reliquie des historisch relativ jungen Heiligen (1751–1820, Heiligsprechung 1909) 1945 im Rucksack über die Grenze. Nach dem Krieg übernahm die Stadt Geislingen eine Patenschaft für die Südmährer und richtet seitdem alljährlich ein Treffen aus. Mit der Einrichtung einer Hofbauer-Gedächtnisstätte in der Geislinger Pfarrkirche St. Maria schuf sich der Vertriebenenverband 1977 dort auch einen geistlichen Mittelpunkt. Der südmährische Künstler Thomas Zach stellte die wichtigsten Lebensstationen des zuvor weiteren Kreisen praktisch unbekannten Hl. Klemens in Betonreliefs dar und fertigte eine Bronzestatue an; eine Reihe von Publikationen beschäftigt sich seitdem mit der Vita des heiligen »Bäckerjungen von Znaim«. Kurze Informationsschrift: *Die Klemens Maria Hofbauer Gedächtnisstätte* [...]. Entworfen und gestaltet von Thomas Zach. Geislingen [Druck] 1977.

[703] Vgl. zu den Details die äußerst interessante Arbeit von Best (1983) über neu entstehende Heiligenkulte in Westfalen. Die präzisen quantitativen Angaben des Verfassers zu allen möglichen Aspekten des Kultwesens sind geeignet, den Außenstehenden immer wieder in Erstaunen zu versetzen. Für das Gebiet der Bundesrepublik verzeichnet Best im Jahr 1980 beispielsweise achtzig neue Heiligenkulte noch nicht kanonisierter Diener Gottes. Dabei liegen für die »aktivsten« Nothelfer Meldungen über hunderte von Gebetserhörungen vor. Eine graphische Darstellung der 60139 Gebetserhörungen, die dem Spitzenreiter Jordan Mai seit 1923 offiziell zugeschrieben wurden, zeigt ein allmähliches Anschwellen des Kultes mit deutlichen Reaktionen auf besondere Ereignisse wie die ersten Nachforschungen in seinem Orden, den bischöflichen Prozeß, seine Umbettung oder die Herausgabe seiner Vita. Analysen von Besuchereinträgen in Devotantenlisten, die zum Nachweis gegebener Verehrung im Volke geführt werden, bringen Licht in den Umfang aktiv ausgeübter Frömmigkeit. Zu den bayerischen Verhältnissen vgl. Höllhuber/Kaul, 1987.

[704] Vgl. Masser, 1976, S. 164.

[705] Vgl. etwa Kranz 1965, Flessau 1969, Haas 1974 oder Scherl 1979.

[706] In den letztgenannten Fällen sind einzelne Gattungskriterien (d, e) nicht oder nur ansatzweise eingelöst.

Ein Autor mag noch so eindringlich erzählen und rhetorisch noch so versiert sein, den dichten Realitätsbezug einer Kultlegende kann er nicht mit seinen Mitteln aus dem Nichts herbeiführen. Die Etablierung eines neuen Kults ist – ganz unabhängig vom Kultobjekt betrachtet – stets das Werk vieler engagierter Menschen, im Regelfall zusätzlich einer diese Aktivitäten koordinierenden Institution, die einflußreiche Verbindungen, finanzielle Ressourcen und einen langen Atem mitbringt. Die Religionssoziologie hat moderne Religiosität durch Individualisierung, Privatisierung oder Subjektivierung sowie funktionale wie inhaltliche Differenzierung der religiösen Einstellungen charakterisiert[707]; dennoch werden gerade auch diese Haltungen weiterhin von religiösen Institutionen kanalisiert und formal abgesichert (Hypothese von der institutionellen Abstützung religiöser Orientierungen)[708].

> Im amerikanischen Denominationalismus [...] haben alle religiösen Gruppen den gleichen Rechtsstatus, und *jede* steht mit *jeder* im Wettbewerb. Dabei ist der Pluralismus nicht allein auf innerreligiösen Wettbewerb beschränkt. Die Säkularisierung hat bewirkt, daß die Religionsgruppen [...] es auch mit *nicht*-religiösen Rivalen aufnehmen müssen. [...] Das Hauptkennzeichen jeder pluralistischen Situation, unabhängig von ihrem historischen Hintergrund, besteht darin, daß den religiösen Monopolen keine Anhängerschaft mehr garantiert wird. [...] Die Folge ist, daß Religionen, die früher herrschten, heute »verkauft« werden müssen, und zwar an einen Kundenkreis, der zu »kaufen« nicht genötigt ist. Die pluralistische Situation ist in erster Linie eine *Marktlage*. Die religiösen Institutionen sind »Werbeagenturen«, und die Religion selbst [ist] zum »Gebrauchsgut« geworden. Die Logik der Marktwirtschaft beherrscht auf diese Weise weite Bereiche des religiösen Handelns.[709]

Das Problem, eine neue Legende zu schreiben, ist dem anderen verwandt, einen neuen Mythos zu konstruieren. Beide Aufgaben sind nur annäherungsweise lösbar, da einzelne Kriterien der Gattungen auf Kontextbedingungen verweisen, die nicht beliebig verfügbar sind: Fast alle bedeutenden mythischen Konstellationen erfuhren ihre prägnante Schärfung in einem viele Jahrhunderte währenden produktiven Rezeptionsprozeß, die bekanntesten Legenden sind mit kultischen Praktiken verwoben. Wenn diese Beobachtungen zutreffen, erscheint es nur folgerichtig, daß häufig alte Mythen aufs Neue erzählt, aber nur selten neue erfunden werden, und daß die meisten literarischen Legenden (deren Gattungszugehörigkeit unumstritten ist) immer wieder von den Zentralgestalten einer Massenbewegung oder wenigstens außerliterarisch bekannten und verehrten Kultfiguren handeln.

So braucht es zwar keine »Lobby«, eine einzelne Legende in die Welt zu setzen, wohl aber bedarf die Gattung einer kollektiven Verständigung über – zumindest mögliche – Wirklichkeit, sinnvolle Normen und mögliche Heilswege; dementsprechend ist die Glaubwürdigkeit oder Relevanz der Gattung auch nicht durch einzelne Angriffe zu gefährden, sondern allenfalls von einer anderen mächtigen »Lobby« zu erschüttern. Feindliche Interessengruppen, die den Status des Genres auf diese oder jene Weise kritisierten und zu verändern trachteten, hat es bekanntlich in der Neuzeit

---

[707] Vgl. z. B. Berger, 1967, S. 122ff.

[708] Vgl. Berger/Luckmann, 1987, Kap. II,2 und Singer, 1972, außerdem ausführlicher Kap. III.7.c dieser Arbeit.

[709] Berger, 1967, S. 132f.

mehrere gegeben: zunächst die Reformation(en)[710], später sehr unterschiedliche Fraktionen der Aufklärungsbewegung. Bekämpft wurde stets vielerlei zugleich: das dualistische Weltbild der Legende, das korrespondierende Dogmengebäude mit seinen Heilslehren, Werten und Normen, ihr Personenkult sowie schließlich die gesamte Institution, deren Präsenz, Integration und Identität teilweise auch von Legendentexten symbolisch verbürgt wurden. Spätestens seit Martin Luthers *Lügende* wird diese Auseinandersetzung auch literarisch-poetologisch geführt, indem Legenden oder legendenartige Texte zugleich affirmativ oder kritisch auf die Gattung bezogen sind.

7. Ambivalenz als Strukturmerkmal der Legende

Nach dem pragmatisch orientierten Statuskriterium (f) wird Legenden von ihrer Ursprungskultur ein mittlerer Status zwischen »Wahrheit« und »Lüge« bzw. »gültiger Norm« und »Unverbindlichkeit« eingeräumt, wobei die Gattungsbezeichnung eine beträchtliche Schwankungsbreite abdeckt; so kann diese Legende noch nahe bei der Historie oder der dogmatisch gesicherten »Wahrheit« verbleiben, während jene schon fast zum Märchen, zur Ketzerei herankommt oder zur Lügengeschichte gerechnet werden muß.[711] Diese pragmatisch begründete Unsicherheit im Umgang mit der Textsorte korrespondiert mit darin strukturell angelegten – und durch die neuzeitlich-moderne Entwicklung außerordentlich verschärften – Ambivalenzen, welche sowohl den Status ästhetischer als auch den religiöser Erfahrung betreffen.

a) Ambivalenz als Kategorie ästhetischer Erfahrung[712]

Man hat ästhetischer Erfahrung schon immer »Unbotmäßigkeit« bescheinigt: philosophische Autorität tadelte ihren uneinholbaren Abstand zum Wahren und Wirklichen; politische Autorität beschimpfte ihren Subjektivismus, und wo religiöse Autorität sie je in den Dienst nahm, »um eine übersinnliche Bedeutung zu vergegen-

---

[710] Dabei schuf das Prinzip *cuius regio eius religio* nach den Religionskriegen zunächst noch keine pluralistische Situation, da Protestanten wie Katholiken einander in ihren Territorien gewaltsam zu bekehren trachteten, aber es fixierte doch das Ende eines religiösen Monopols. Vgl. Berger, 1967, S. 131.

[711] Vgl. zum großen Bedeutungsspielraum der Gattungsbezeichnung in der gegenwärtigen Praxis Haas, 1985 a.

[712] Erst nach Abschluß dieser Arbeit fiel mir Bodes *Ästhetik der Ambiguität* (1988) in die Hände, die für Mehrdeutigkeits-Phänomene in verschiedenen Bereichen moderner Kunst einen theoretischen Rahmen entwirft. Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Studie ist die Erklärung der in der Literatur der Moderne gesteigerten Ambiguität als unumgänglichen materialspezifischen *»Effekt einer übergeordneten evolutionären Tendenz auf Selbstbezüglichkeit der ästhetischen Strukturen, die sich in der Musik als Absolutheit und Post-Tonalität der Komposition, in der Malerei der Moderne als Ungegenständlichkeit konkret ausgeprägt hat.«* (S. 381.)

wärtigen, macht sie zugleich die sinnliche Erscheinung vollkommen und bereitet den Genuß erfüllter Gegenwart«.[713] Was dogmatische Autoritäten verschiedenster Art dann doch immer wieder so sehr am Kunstwerk fasziniert, daß sich nur die wenigsten zu seiner radikalen Verbannung aus ihren Machtbereichen entschließen können, ist sein affirmatives Wirkungspotential der sinnlichen Suggestion des dogmatisch Behaupteten, der Legitimation und Verklärung des Bestehenden, der Kompensation des Mangels, der sanften Manipulation der Massen.

Seine *Aufmunterung* [...] *zu einer westfälischen Biographie* leitet Justus Möser mit der Feststellung ein, es sei »unstreitig eine der größten und feinsten Ideen, daß Menschen, die ihre Tage in stiller Ausübung aller Tugenden zugebracht haben, nach ihrem Tode von dem Oberhaupte der Kirchen *heilig* und *selig* gesprochen werden.« In utilitaristisch formulierter Vorwegnahme der späteren, auf ein Imitabile gerichteten Legendendefinition von André Jolles fährt Möser fort: »Nichts könnte würklich einem Staate vorteilhafter sein als die Lebensbeschreibungen solcher Heiligen, wann sie von einer geschickten Hand verfertiget und solchergestalt den Frommen und Redlichen im Lande als Muster zur Nachahmung vorgelegt würden.«[714]

Die verführerischen Einflußmöglichkeiten der Kunst erscheinen gerade auch der Macht als attraktiv, obwohl diese über handfestere Instrumente verfügt, ihren Dogmen Anerkennung zu verschaffen; denn die Mittel der Kunst sind nicht mit offenbarem Zwang verbunden. Umgekehrt begründet die Freiwilligkeit ästhetischen Sinnverstehens ein kritisches Potential, die emanzipatorische Chance ihrer Unbotmäßigkeit: »Gerade daß die Kunst keine Zwangsgeltung in Anspruch nehmen und daß ihre Wahrheit weder durch Dogmen widerlegt noch durch Logik ›falsifiziert‹ werden kann, macht ihre eminent gesellschaftliche Funktion aus.«[715] Ästhetische Erfahrung ist als kritische demzufolge ebenfalls in der Lage, den Horizont einer eng gezogenen Realität zu sprengen und »das Schöne« als vororientierende, Handeln aktivierende Utopie anstatt als ruhigstellende Kompensation anzusehen.[716] Insbesondere dem Erzählen sagt man nach, daß es nicht der Arroganz jener Sprachen verfalle, welche

---

[713] Jauß, 1982, S. 32.

[714] Möser, SW 4, 1943, S. 297. Hinweis bei Rosenfeld, 1982, S. 80f., Zitat dort fehlerhaft.

[715] Jauß, 1982, S. 44.

[716] Vgl. Bloch (Werke 4), 1977 a. Mit Beobachtungen zur Praxis politischer »Heiligenkulte« im 19. und 20. Jahrhundert läßt es allerdings Korff (1975) als zweifelhaft erscheinen, ob es ratsam sei, durch Rückgriff auf archaische, überlebte Symbolsysteme gegenwärtige Protestanliegen auszudrücken. Korff betont die Hilflosigkeit des religiösen Protests in einem System neuer Verhaltenszumutungen, wobei den vom Pauperismus und Fabrikelend betroffenen Schichten zunächst nur die traditionelle Religion als Orientierungsmedium zur Verfügung stand. Anhand von Beispielen skizziert der Verfasser, wie »Heiligenverehrung kirchlicherseits als Manipulations- und Indoktrinationsinstrument eingesetzt [wurde], das Arbeiterinteressen und -forderungen ins Gegenteil verkehrte.« (S. 203, dazu auch Korff, 1973.) In zweiter Linie verfolgt Korff den Aufbau eines eigenen proletarischen Symbolsystems und dessen Entsprechungen zum katholischen Heiligenkult. – Zur Frage, unter welchen historischen Kontextbedingungen sich sozialer Protest mit Hilfe von Legenden zu artikulieren vermochte, vgl. Kretzenbacher, 1977 b; für die christliche Legende des Mittelalters und des Barockzeitalters schließt er diese Möglichkeit aus.

über den Menschen – wie eine Strafe – die Wahrheit verhängen. Dies gelte schon für das Erzählen im Allgemeinen, um so stärker für das künstlerisch gesteigerte Erzählen.[717]

Im Anschluß an den Gang der abendländischen Reflexion seit der Antike unterscheidet Hans Robert Jauß drei Grundkategorien des ästhetisch genießenden Verhaltens und steckt deren historische Spielräume ab; mit *Poiesis* bezeichnet er

> jenen Genuß am selbst hervorgebrachten Werk, den Augustin noch Gott vorbehielt und der dann seit der Renaissance mehr und mehr als Merkmal autonomen Künstlertums beansprucht wurde. Poiesis als die produktive ästhetische Grunderfahrung entspricht damit der von Hegel aufgestellten Bestimmung der Kunst, daß der Mensch sein allgemeines Bedürfnis, *in der Welt heimisch und zu Hause zu sein*, durch das Hervorbringen von Kunst befriedigen kann, indem er der *Außenwelt ihre spröde Fremdheit benimmt*, sie zu seinem eigenen Werk macht und in dieser Tätigkeit ein Wissen erlangt, das sich sowohl von der begrifflichen Erkenntnis der Wissenschaft als auch von der zweckgebundenen Praxis des sich reproduzierenden Handwerks unterscheidet.[718]

Aisthesis benennt die rezeptive ästhetische Grunderfahrung, den schon von Aristoteles beschriebenen Genuß des erkennenden Sehens und sehenden Wiedererkennens. Der Begriff steht mit seiner »Grundbedeutung einer Erkenntnis durch sinnliches Empfinden und Fühlen am Ausgang der von Baumgarten begründeten, besonderen Wissenschaft der *Ästhetik*«[719] und entspricht somit verschiedenen Bestimmungen der Kunst

> als »reiner Sichtbarkeit« (K. Fiedler), die das genießende Aufnehmen des ästhetischen Gegenstands als ein gesteigertes, entbegrifflichtes oder [...] erneuertes Sehen, als »uninteressiertes Betrachten der Fülle des Gegenstands« (M. Geiger), [...], kurzum als »komplexe Wahrnehmungsprägnanz« (D. Heinrich) begreifen und derart die sinnliche Erkenntnis gegenüber dem Vorrang des Erkennens durch Begriffe ins Recht setzen.[720]

Schließlich umfaßt *Katharsis* seit Gorgias und Aristoteles den Genuß der eigenen, durch die kunstvolle Rede oder die Dichtung erregten Affekte,

> der beim Zuhörer und Zuschauer sowohl zur Umstimmung seiner Überzeugung wie zur Befreiung seines Gemüts führen kann. Katharsis als die kommunikative ästhetische Grunderfahrung entspricht damit sowohl der praktischen Indienstnahme der Künste für die gesellschaftliche Funktion, Normen des Handelns zu vermitteln, zu inaugurieren und zu rechtfertigen, als auch der idealen Bestimmung aller autonomen Kunst, den Betrachter aus den praktischen Interessen und Verstrickungen seiner Alltagswirklichkeit zu lösen, um ihn durch Selbstgenuß im Fremdgenuß in die ästhetische Freiheit seines Urteils zu versetzen.[721]

Die poetische Narration läßt sich als Spezialfall eines ästhetischen Gegenstands und im Gegensatz zu Produkten anderer Vertextungsstrategien (etwa Beschreibungen) auf eine Tiefenstruktur von Oppositionen zurückführen. Als logische Konstrukte sind

---

[717] Vgl. Pott, 1990, S. 15.
[718] Jauß, 1982, S.87.
[719] Ibid. S. 88.
[720] Ibid.
[721] Ibid.

Oppositionen abstrakt, unsituiert und statisch.[722] Indem Narrationen derartige Oppositionen an der Textoberfläche mit den Mitteln der Figuralisation und der Konkretisation zu Konflikten versinnlichen und diese in exemplarischen, dynamischen Handlungsverläufen austragen, schaffen sie die Voraussetzung für Interesse und emotionale Beteiligung von Rezipienten. Das Grundschema jeder Narration läßt sich daher als Konfliktgestaltung begreifen, als Bewegung von einer (labilen) Ausgangslage durch eine Konfliktphase in eine (mehr oder minder stabile) Endlage.

Die der ästhetischen Erfahrung generell zugeschriebene Ambivalenz von Affirmation und Kritik bildet demnach geradezu das Konstruktionsprinzip der Narration: eine vorgegebene oder auch erst im Text etablierte Ordnung wird im Konflikt problematisiert und in dessen Verlauf verändert oder restabilisiert. Indem Narrationen allerdings Ordnungen in keinem Fall als unveränderliche oder unbefragbare kenntlich machen, sondern als Konfliktgestaltungen stets stören müssen, kann die narrative Vertextungsstrategie mit Fug als grundsätzlich subversiv bezeichnet werden.[723]

Insofern beurteilt Winfried Pielow die Legende sicherlich sehr einseitig und verharmlosend, wenn er sie zur »reinste[n] Verkörperung der paradigmatischen Form« erhebt,

> weil der Held, der Heilige, zum absoluten Vorbild wird. Dieses Muster allein ist gültig, ihm gilt die Verehrung, die Nachfolge, die imitatio. Alles andere ist indiskutabel, ist gewissermaßen tabu, lohnt sich nicht. Es ist auf pauschale Weise »Welt«, wenn nicht »Teufelswelt«. Somit wird in der Legende eine Ordnung sichtbar, die ausschließlich vom Paradigma, vom Vorbild, bestimmt wird. [...] Wenn man will, so ist die Legende damit »die« elementar-einfache Form von engagierter Dichtung, mit direkter »Forderung«, mit »unmittelbarem Werbecharakter«. Die pädagogische Relevanz des Paradigmas einer Legende liegt auf der Hand. Der Anspruch des einen Helden, dem kein Widerspruch entgegentritt [?], entspricht dem direkten erziehlichen Wollen, das weder gestört, getrübt, noch abgelenkt werden will.[724]

Auch wenn der störende Gegenpol der »Basisopposition«, »das andere« (das Pielow merkwürdigerweise gar nicht sehen will) ausdrücklich abgewertet, besiegt oder im Scheitern gezeigt wird, konkretisiert es eine Alternative zum Bestehenden und fordert ein Urteil des Rezipienten.[725] Diese Störung der Ordnung ist vom Leser oder Zuhörer

---

[722] Vgl. Barthes, 1988, S. 116f.

[723] So gibt es nach Kranz kaum einen bedeutenden christlichen Autor, »von dem nicht zeitweilig ein Werk durch die Autoritäten der eigenen Kirche oder durch einen Teil der eigenen Glaubensgenossen mißbilligt, verurteilt oder verboten worden ist.« Gisbert Kranz (1987, S. 42) zählt Dante, Luis de León, Juan de la Cruz, Fénelon, Tersteegen, Gottfried Arnold, Giovanni Papini und Gertrud von Le Fort stellvertretend auf. Signifikant auch sein Hinweis auf die Meinung des Theologen Alois Winklhofer, demzufolge man der christlichen Dichtung »nur behutsam vertrauen« dürfe (S. 87).

[724] Pielow, o.J., S. 24. Diesem Konzept korrespondiert die – durchaus originelle und interessante – Textsammlung Pierre Lefèvres *Aus dem Leben lernen. Katechese in Kurzgeschichten*. Jedem der dort vereinigten 90 Erzähltexte (darunter etliche Legenden) sind kurze, die Lehre der Geschichte vorweg fixierende, Fragen und Antworten vorgeschaltet.

[725] Vgl. ein nettes kleines Plädoyer Travers' (1966) zugunsten der »schwarzen Schafe«: »›Nein, mein Kind‹, sagte meine Mutter, ›Jakob war sicher der gute Sohn.‹ Doch ich zog Esau vor. [...] Was hatte denn der arme Mann getan? Es ist schließlich nichts Schlimmes,

zunächst zwar nur imaginär erlebbar, aber deshalb weder wirkungslos noch ungefährlich, wie die Sophisten und Zensoren schon immer wußten. »Das Andere«, von der Narration zu »der/dem Anderen« personifiziert, tritt dem Publikum als eine – häufig genug aufregend groß und gewaltig gezeichnete – Person gegenüber, die im Stören der bekanntlich zumeist den Herrschenden dienenden Ordnung zum Vorbild werden kann.[726] Auch für die Kräfte und »Mächte«, die für Konflikte verantwortlich, »zuständig« sind, gilt: zu Subjekten gemacht, sind sie so fremd nicht mehr. Umsturz wird, narrativ vorbereitet, möglich.

Narrative Gattungen werden nach der Art ihrer jeweiligen Konfliktgestaltung und der Verortung ihrer Konflikte in bestimmten »Welten« unterscheidbar:

> (h) Für die Konfliktstruktur von Legenden sind Dualität, äußerste Zuspitzung und Verortung in Realität und Transzendenz zugleich charakteristisch (Konfliktkriterium).[727] (Dabei ist der »Transzendenz«-Begriff weit auszulegen, also nicht ausschließlich christlich oder religiös aufzufassen.[728])

---

großen Hunger zu haben« etc. (S. 230). Travers schließt mit einem bündigen Ergebnis (S. 236): »›O mein Schatten‹, sagte ich zu mir selbst. ›Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.‹«

[726] In diesem Rahmen wäre die sogenannte *Antilegende* um Figuren wie Judas, Ahasverus, Pilatus, Tiberius u. a. neu zu betrachten; Ansätze dazu bei Ecker, 1987, S. 27ff. und 64ff.

[727] Die Teilhabe der Legende an »beiden Welten« ist von der Forschung stets herausgestrichen und häufig als Abgrenzungskriterium, beispielsweise gegenüber der Novelle, namhaft gemacht worden; so etwa bei Ittner, 1937, 103f.: »The legend shows the influence or the action of the supernatural world upon the natural. But the sphere of the Novelle is entirely in the natural world. [...] For the narrative to be a legend, the central figure must be connected with the action in such a way that his outstanding holiness is made definitely manifest.« Dabrock (1934, S. 50f.) definiert die traditionelle Legende eng funktional als »ein Motiv oder eine Erzählung, die dem Bericht und der Erhärtung religiöser Wahrheiten dienen will«; diese Aufgabe führt Immanenz und Transzendenz zusammen: »In der Legende und im Legendenwunder – als Durchbrechung der Gesetze einer natürlichen Welt – beweist sich Gott, an dessen Stelle der Heilige als Mittler und Auserwählter Gottes treten kann.«

[728] Hier schließe ich mich gegen die große Mehrheit der Forschung mit Nachdruck der Gattungsausweitung durch Gerhard Haas im Vorwort seiner Legendensammlung (*Legenden*, 1986, S. 8) an: »Legenden sind Erzählungen, die in einem umfassenden und sich keineswegs in christlichen Vorstellungen erschöpfenden Sinne direkt oder indirekt von dem sprechen, was, mit einer Wendung Paul Tillichs, den Menschen ›unbedingt angeht‹. [...] Texte, die die herkömmliche Genreform allenfalls noch durchscheinen lassen, wie Borcherts *Die drei dunklen Könige* oder Kafkas *Eine kaiserliche Botschaft* machen das besonders deutlich.« Im neomarxistischen Sprachgebrauch (Bloch, Gardavský u.a.) wird die Bedeutung von »transzendieren« von der lateinischen Grundbedeutung »überschreiten« abgeleitet. Nach Garaudy ist Religion ein Entwurf, eine Art und Weise, sich vom Gegebenen loszureißen, es zu transzendieren, indem eine neue Wirklichkeit vorweggenommen wird. »Transzendenz hängt also eng zusammen mit Zukunft, mit Veränderung, mit Möglichkeit. Während der Gottesbegriff beispielsweise noch von Feuerbach als Projektion der unerfüllten Wünsche des Menschen verstanden wird, ist für Gardavský gerade der biblische, besonders der alttestamentliche Gott der Inbegriff aller menschlichen Möglichkeiten. Gott, so meint Gardavský, sei für den Juden eine Interpretation des Menschen; an ihm erkenne er, was er sein könnte, im Gegensatz zu dem, was er ist; er erfahre auch, was er zur Verwirklichung dieser Möglichkeit tun muß.« (Dahm/Drehsen/Kehrer, 1975, S. 51f.)

In »reiner« Narration werden weder Ursachen angeführt noch Begründungen gegeben. Sie beschränkt sich auf Handlungsdarstellung und Scheinbeschreibung von Ereignissen und Gegenständen, welche wiederum als Konkretisationen tiefenstruktureller Oppositionen, also Konfliktelemente, begriffen werden können. Daher wird das Erzählte zwar nicht beliebig, aber doch verschiedenartig deutbar, so daß eine bevorzugte Sinngebung, falls ein Autor an einer solchen interessiert ist, durch explizite Kommentierung oder implizite rezeptionssteuernde Verfahren abgesichert werden muß.[729] Zahlreiche Märtyrerlegenden lassen ihre Helden lange Auszüge aus theologischen Traktaten zum Besten geben, »Reden von unglaublicher Unwahrscheinlichkeit, die höchstens in dem Mund eines Predigers, aber nicht in den eines Angeklagten, noch in ein eiliges Gerichtsverhör passen.«[730] Häufig kommen die Qualen der armen Märtyrer zu keinem gnädigen Ende, bevor nicht die Hagiographen ihr letztes theologisches Wissen ausgebreitet haben. Nach den obigen Ausführungen können jedoch selbst derartige Absicherungen die subversive Potenz des Narrativen nicht grundsätzlich domestizieren.

Daß Legenden ihre Konflikte häufig dualistisch zuspitzen, hängt mit ihrer Bindung an bzw. ihrem Bezug auf ideologische Dogmensysteme zusammen.[731] Zima identifiziert den Dualismus als ideologische Argumentationsstrategie, weil er differenzierender kritischer Reflexion den Boden entziehe; da er praktisch wirken will, darf der dualistische Diskurs keine Ambivalenzen zulassen.[732] Jenem Bezug verdankt die Legende weiterhin die Tendenz, ihre Erzählinstanz nicht als kontingente Figur, sondern als unangreifbare personale Autorität bzw. Autorität des gedruckten Worts (»die Legende berichtet...«) einzuführen oder auch völlig unbestimmt zu lassen.

---

729 Dabrock (1934, S. 9, vgl. auch seine Beispiele, S. 11) spricht in solchen Fällen vom »beweisenden Element« der Legende, das er aber ausdrücklich nicht zum Gattungskriterium erhebt: »Man kann sich nämlich auch eine Legende denken, die sich dichterisch ein Bild von Gott und der Welt macht, ohne dabei den Anspruch auf Unumstößlichkeit und Allgemeingültigkeit zu erheben, oder die nicht geschichtlich wahr sein will, höchstens ein Symbol der Wahrheit sein möchte.«

730 Delehaye, 1907, S. 94. »Wer die authentischen Märtyrerakten gelesen hat, weiss, wie falsch die Rhetorik der Hagiographen klingt, und welch ein Unterschied zwischen den kurzen und rührenden Antworten der Martyrer [...] und den studierten Deklamationen, die wie Schülerübungen klingen, besteht.« (S. 95.)

731 Vgl. für christliche Verhältnisse Delehaye, 1907, S. 93f. und Dabrock, 1934, S. 38f. und 49: »Der Gegenspieler Gottes ist der Teufel, der entweder selbst auftritt oder in dem Gegenspieler des Heiligen sichtbar wird. Er ist der Inbegriff aller Schlechtigkeit und Gemeinheit und unterliegt schließlich Gott und [?] dem guten Prinzip. Die Gegensatzpaare Gott-Teufel oder Gut-Böse oder Heiliger-Unheiliger, brauchen jedoch nicht notwendig in der Legende sichtbar zu werden. Es genügt, wenn eine der beiden Seiten geschildert wird.« Es ist interessant und auch plausibel, daß Dabrock hier mit einer Ergänzung unvollständiger dualistischer Darstellungen durch den mit dem Gattungsschema vertrauten Rezipienten rechnet.

732 Vgl. Zima, 1989, S. 273 und 290. Émile Durkheim beschreibt schon 1912 Religion als normatives Wertsystem, das der Absicherung der Gesellschaft diene und deshalb seine Normen äußerst strikt handhaben müsse.

Diese Feststellung plausibilisiert lediglich einen statistisch beobachtbaren Sachverhalt, formuliert aber noch kein Abgrenzungskriterium für die Gattung.

Literarische Autoren haben, insbesondere unter den veränderten medialen Kontextbedingungen der Moderne, für die Gestaltung der Erzählsituation raffiniertere Lösungen gefunden, ohne das rhetorische Anliegen aus den Augen zu verlieren: Ein Beispiel wäre der kontingente, kritisch eingestellte Ich-Erzähler, der durch die (dogmenkonformen) Ereignisse widerlegt oder wenigstens verunsichert wird.[733] Das Textarrangement wird dabei als übergeordnete rezeptionssteuernde Vermittlungsinstanz gegen Erzählerfiguren aktiviert, so daß die auf Unangreifbarkeit gerichtete Darstellungstendenz der Gattung auf höherer Ebene realisiert wird. Moderne Texte »ermuntern« insofern Rezipienten häufig zu einem Wechsel ihrer ästhetischen Haltung, nämlich – zumindest der Tendenz nach – aus ihrer kontemplativen Einstellung herauszutreten, das ästhetische Objekt als unvollständig anzusehen und sich zum Mitschöpfer des Werkes zu machen. Dabei wahren Legenden allerdings die Ausrichtung auf ein Dogmengebäude (»Theologie«-Kriterium!).

(i) Legenden tendieren als positiv auf Dogmen bezogene Narrationen dazu, durch die Einrichtung des Aussagevorgangs (Schein-)Objektivität zu konstruieren[734] (Objektivitätskriterium).

Ich gehe davon aus, daß Legenden normalerweise zu ihrem korrespondierenden Dogmensystem in Konsensrelation stehen. Mit dieser Aussage ist leicht vereinbar, daß bestimmte Legenden aus komplexen Dogmensystemen einer Gesellschaft nur Partialbereiche als Bezugstheorie verwenden oder akzeptieren. Talcott Parsons beschreibt die Evolution der christlichen Religion als Differenzierungsprozeß, an dessen Ende in der amerikanischen Gegenwartsgesellschaft das Individuum seinen religiösen Bezugsrahmen frei wählen kann.[735] Das plurale religiöse Angebot der Moderne darf allerdings nur verschiedene Deutungen für die gleichen, überall akzeptierten Handlungsvoraussetzungen und Wertprämissen liefern, damit das kulturelle Wertsystem noch funktioniert; in jedem Fall vergrößern sich mit der Autonomie des einzelnen auch die Orientierungsschwierigkeiten für »moralisches Handeln«.[736]

---

[733] Man vergleiche beispielsweise C.F. Meyers *Heiligen* oder L. Rinsers *Bruder Feuer*. Die komplizierteren Steuerungsstrukturen moderner literarischer Texte dürfen mit einem Leser rechnen, der nicht mehr in bloßer Kontemplation verharrt, sondern gelernt hat, in einem gewissen Umfang produktiv an der Konstitution von Textsinn mitzuwirken.

[734] Dieses von der Tradition gerechtfertigte Gattungskriterium kollidiert allerdings mit epochalen medialen Tendenzen der (abendländischen) Moderne: Subjektivierung und Autoreflexivität; vgl. auch A. Assmann, 1980, S. 88ff. Paradoxerweise kann heutzutage gerade der offenkundig subjektiven Aussage – oder noch besser: einer Häufung entsprechender Aussagen – Gültigkeit zugemessen werden, auch Authentizität (vgl. Realitätskriterium!) wird in unserem kulturellen Kontext eher subjektiv als objektiv verbürgt. Von literarisch ambitionierten modernen Legenden läßt dieser latente Zielkonflikt interessante Lösungen erwarten.

[735] Vgl. Parsons, 1967.

[736] Vgl. Mörth, 1978, S. 81–84.

Problematisch sind aber jene Fälle »kritischer Legenden« – zum Beispiel aus dem Umkreis neuzeitlicher Aufklärung – die als Infragestellungen,[737] Parodien, ironische Wunderberichte[738] oder Betrugsgeschichten[739] offensichtlich explizit oder implizit einen Dissens zu den einschlägigen Lehrmeinungen manifestieren. Für solche Texte wird sich zeigen lassen, daß sie zwar unter Beibehaltung einiger äußerlicher Inhalts- oder Stilelemente auf die Gattung Bezug nehmen, aber wesentliche Kriterien (a, b, c, e) nicht mehr erfüllen können.

Im Gegensatz zu anderen ideologischen Textsorten (politischen Reden, Zeitungsartikeln etc.)[740] neigen Legenden als *narrative* Gattung nicht dazu, auf der Ebene der Geschichte »mythische Aktanten« im Sinne von antropomorph und psychologisierend verwendeten Abstrakta oder Kollektivbegriffen als Handlungsinstanzen einzusetzen. In der Regel figuralisieren Legenden ihre Konfliktpositionen konsequent und vollständig. Allerdings bleibt die Konfliktstruktur dabei in ihrer Mehrschichtigkeit[741] transparent, d.h. für jede Figur bleibt klar erkennbar, welche Partei sie ergreift.

Die Ambivalenz ästhetischer Erfahrung ließe sich auch medientheoretisch begründen. Wenn eine brauchbare Definition von »Medium« über den mehr oder minder technisch verstandenen »channel«-Begriff Lasswells hinausgehen soll und man auch nicht davon ausgehen will, daß Medien lediglich vorfindliche »Kommunikate« unter Abzug (»Rauschen«) und Hinzufügung (»soziale Wertigkeit«) gewisser Qualitäten transportieren, muß man »Kommunikate« als Resultat von zwei Realitätskonstruktionen auf beiden Seiten eines »channels« begreifen. »Medium« umfaßt danach den Kanal einschließlich beider Konstruktionshandlungen an dessen Enden.

> In massenmedialer Kommunikation mit »dispersem« Publikum auf der Rezeptionsseite konstituieren die beiden Realitätskonstruktionen nicht – wie in der älteren Kommunikations- und Zeichentheorie unterstellt – ein *gemeinsames* Kommuniqué. Alle Anzeichen sprechen dagegen, daß ein bestimmter medialer »stimulus« eine bestimmte (vorhersagbare) »response« erzeugte; alle Anzeichen sprechen ebenso dagegen, daß – jedenfalls in der Masse der Fälle – eine medial-kommunikative Aktivität gemeinhin mit einer »hermeneutischen« beantwortet würde: der Empfänger schert sich, lax gesprochen, im allgemeinen einen Teufel um Intentionen, Prinzipien und Verfahrensweisen des Absenders, er pflegt sich seine Medien-Realität nach seinen eigenen Maßgaben ›eigensinnig‹ zurechtzulegen.[742]

Daß in medialer Kommunikation dennoch nicht (nur) Zufall und Willkür herrschen, ist in deren Eigenschaft begründet, eine Agentur sozialer Bedeutungsproduktion und Wirklichkeitsinterpretation darzustellen:

> Die historisch tradierte – und wenigstens von einem Teil des medialen »Programms« notwendig immer wieder zu reproduzierende – Fähigkeit der Medien, eine lebenspraktisch nützliche Konstruktion von Realität anzubieten, verbürgt auf seiten der Empfänger das

---

[737] Vgl. z.B. Kleists *Cäcilienlegende*.
[738] Vgl. die Sammlung Heinrich Gottfried Bretschneiders oder viele bei Pezzl zitierten Legenden (1784).
[739] Vgl. Ricarda Huchs *Lebenslauf des heiligen Wonnebald Pück*.
[740] Vgl. Zima, 1989, Kap. VIII. d, S. 280ff.
[741] Vgl. oben Kapitel III.3.a.
[742] Bohn/Müller/Ruppert, 1988, S. 13.

> prinzipielle Vermögen und die allgemeine Bereitschaft, mediale Kommunikation so ›in Empfang zu nehmen‹, daß sie deren potentiellen lebenspraktischen Nutzen auch tatsächlich realisieren. Die Vorstellung von einer »Rekonstruktion« der »Botschaft« ist hiermit nicht durch die Hintertür wieder eingeführt; viel eher handelt es sich wohl um die Re-Konstruktion (eines Ausschnitts) von Realität, auf die sich der Absender – qua gemeinschaftlicher Sozialität – mutmaßlich bezieht [...].[743]

Ohne spezielle medientheoretische Überlegungen anzustellen, kommt Scharfe bei der Analyse pietistischer Wundertraktate zu Befunden, die mit der oben skizzierten Medienauffassung glänzend übereinstimmen.[744] Einer der Vorzüge dieses Konzepts ist die Möglichkeit, das rhetorische Grundproblem des Überzeugens bzw. Überredens wirklichkeitsnäher und differenzierter zu sehen. Der Leser ist nicht (immer) einfach der Manipulierte und der Autor nicht einfach der Verführer – allerdings auch nicht unbedingt unfähig, wenn Leser anders reagieren, als gewünscht oder erwartet worden ist.

b) Ambivalenz als Wesenszug des Religiösen: zur Sicht der Religionssoziologie (I)

Ambivalenz, latente Subversivität ist nicht allein ein Strukturmerkmal des Narrativen, sondern auch – wie ausgerechnet Karl Marx herausgestellt hat – des Religiösen.[745] Die bekannte Marxsche Definition der Religion als »Opium des Volkes« beschreibt nur die negative Seite seiner Religionskritik. Ludwig Feuerbach hatte bereits ausgeführt, daß der an seinen Kontingenzerfahrungen leidende Mensch die Aufhebung solcher Defizite wie Leid, Frustration oder Tod ins Jenseitige projiziere, um das Bruchstückhafte seiner diesseitigen Existenz zu kompensieren. »Die Differenz zwischen individuell erfahrener Abhängigkeit und dem grundsätzlichen *Selbstbehauptungstrieb* drängt zur kompensatorischen Aufhebung in der Wahrheit der unabhängigen, freien Existenz, die der Gattung Mensch als Möglichkeit vorgegeben ist.«[746] Religion rühre daher aus der Trennung des Menschen in ein »wahres« Gattungs- und in ein jeweils konkretes, individuelles Wesen.[747] Seine Wahrheit als Gattungswesen suche nun der Mensch durch dessen Projektion auf Gott: Was er selbst nicht sei, aber zu sein wünsche, das stelle er sich in seinen Göttern als seiend vor, Gott

---

[743] Ibid.

[744] Scharfe, 1980, S. 45: »Die Wunder und Zeichen sind verstehbar; sie sind nach festen Gesetzen konstruiert und gut in die Wirklichkeit eingepaßt. Eben deshalb darf auch nicht der Eindruck entstehen, als würde hier einer Verschwörer- oder Verführungstheorie gehuldigt. Es gibt nicht hie Verführer, da Verführte: Konstrukteure der wundersamen Weltharmonie sind nicht allein die Traktatautoren, sondern genauso deren Leser. Daß beide [...] ins historische Abseits driften, wird an anderer Stelle noch darzulegen sein.«

[745] Was im folgenden über das »Religiöse« gesagt wird, läßt sich im allgemeinen auf die neuzeitlichen, nur oberflächlich profanisierten Pseudo-Religionen dem Sinne nach übertragen.

[746] Mörth, 1978, S. 14.

[747] Vgl. die Ausführungen zum mengenlogischen Denken, Kap. I.1, *Ausflug*.

sei nicht mehr und nicht weniger als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen.

Marx bemängelt an Feuerbach dessen abstrakte, ahistorische Anthropologie und analysiert seinerseits das konkrete Christentum im preußischen Obrigkeitsstaat. Unter dem Einfluß von Engels entwickelt er die Religionskritik dahingehend weiter, ihrem Objekt unterschiedliche Rollen für verschiedenartige historische Perioden zuzubilligen. Nach Engels hatte Thomas Müntzer mit Religion eine Revolution legitimiert, womit sie zum utopischen Vorgriff auf eine gerechte Gesellschaft geworden sei.[748] Marx wiederum interpretiert Luthers Theologie in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* als revolutionäre Theorie und wertet sie dialektisch als Konglomerat von Ideologie und Utopie: »Im positiven Sinne utopisch ist die Reformation für Marx, weil ihre Reformen im Namen der Freiheit auf eine damals noch nicht erreichbare, zukünftige menschliche Freiheit vorausweisen. Ideologisch ist die Reformationstheologie, weil sie die Gesamtheit der Abhängigkeitsverhältnisse, in denen die Menschen stehen, weder abschaffe noch durchschaue [...] und [...] nur den partikularen Interessen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen der Reformationszeit zugute gekommen sei [...].«[749] Alle Religion bleibt für Marx aber gleichzeitig als verselbständigtes Bewußtsein gesellschaftlicher Konflikte und nicht durchschauter Abhängigkeitsverhältnisse Ideologie.[750]

In der Religionssoziologie wird Religion in der Regel[751] als Antwort des Menschen bzw. der Gesellschaft auf drängende Daseinsprobleme interpretiert. Max Weber begreift beispielsweise Religion als Medium humaner Rationalität und Instrument zur Beherrschung einer sinnhaft konstruierten Welt,[752] Émile Durkheim als zentralen gesellschaftlichen Integrationsfaktor[753], Georg Simmel als unvollständige, aber auf Totalität ausgerichtete Aufhebung der Widersprüchlichkeit und Bruchstückhaftigkeit gesellschaftlicher Realität im Transzendenten,[754] und für Sigmund Freud ist den Göttern die dreifache Aufgabe gestellt, »die Schrecken der Natur zu bannen, mit der

---

[748] In der Gegenwart steht für dieses Programm die südamerikanische Befreiungstheologie ein, vgl. zur Einführung Antes, 1976. Viele historische Beispiele aus christlichem Kontext bei Kranz, 1963; vgl. dort (S. 316ff.) etwa die theologische Begründung päpstlicher Proteste gegen die Sklaverei. »Legendenbildung« setzt natürlich auch am herrschaftsstabilisierenden Pol religiöser Wirksamkeit ein (Karl-Heinz Deschner!): Verklärung und Verteufelung sind immer zwei Seiten einer Medaille. Unter den verschiedenen Achsen-Kulturen zeichnen sich erhebliche Unterschiede ab, was ihre Eignung angeht, sozialen Protest zu artikulieren: deutlich weniger geeignet scheint für eine solche Aufgabe der Buddhismus, wie bereits Max Weber ausführte; vgl. neuerdings Thapar, 1975; anders stellt sich die Lage beispielsweise in der altisraelitischen Prophetie dar, siehe Weinfeld, 1987.

[749] Bosse, 1971, S. 131f.

[750] Zur neomarxistischen Fortsetzung der Diskussion bei Bloch, Kolakowski, A. Heller, Garaudy, Gardavský (»Gott ist nicht ganz tot«), Luporini, Machoveč und Togliatti vgl. Dahm/Drehsen/Kehrer, 1975, S. 43–53.

[751] Nicht so von Ernst Troeltsch, 1912.

[752] Vgl. Weber, 1920.

[753] Vgl. Durkheim, 1912.

[754] Vgl. Simmel, 1905.

Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.«[755]

Diese älteren religionssoziologischen Ansätze konvergieren darin, Religion als defensive Reaktion auf bestimmte individuelle oder soziale Probleme zu deuten, wobei ihr vor allem Legitimations-, Stabilisierungs-, Integrations- und Kompensationsleistungen zugeschrieben werden. Von den jüngeren Theoretikern liegen noch Talcott Parsons (1967) und Niklas Luhmann (1972 b und c) mit seiner These, Religion wandle unbestimmte in bestimmte Komplexität um, auf dieser Linie. Im Unterschied zur normalerweise individuell aufgefaßten Kontingenzproblematik geht es Luhmann um die Bewältigung von gesellschaftlicher Kontingenz, also um Fragen der Art, warum etwa ein Krieg verloren worden ist, warum ein Land zufällig Erdöl besitzt oder warum eine Unterschicht unter schlechten Umständen zu leben hat.

> Die Überführung von sinnlos Erscheinendem in sinnhaft Erscheinendes, von Unbestimmtem in Bestimmbares wird religiös etwa darin ausgedrückt und realisiert, daß die betreffende Situation als von Gott so und nicht anders gewollt gedeutet wird; daß ein verlorener Krieg etwa als Aufruf zu Buße und Einkehr angesehen, daß das Vorhandensein von Erdöl oder Bodenschätzen als von Gott gestellte Aufgabe betrachtet wird [...].«[756]

Die Inhalte religiöser Weltdeutung sind als gesellschaftlich organisierte und institutionalisierte Größen auch bei Luhmann stets gefährdet, auf den Status quo hin ausgelegt zu werden und in Dogmatik zu erstarren.[757] Demgegenüber interessieren sich Rainer Döbert, Thomas Luckmann und – mit Einschränkung auch – Peter L. Berger wieder für das bereits von Marx und Engels für die Religionssoziologie entdeckte aktive bzw. emanzipatorische Potential von Religion. Für Döbert manifestiert sich im Gesamtgang der Entwicklung religiöser Deutungssysteme ein Reflexionsprozeß, innerhalb dessen die Menschheit sich zunehmend mehr Klarheit über ihr eigenes Wesen verschafft und sich vom quasi naturwüchsigen Zwang der herrschenden Normen emanzipiert.[758]

> Dem [...] *Trend zu zunehmender Autonomie und Selbstverantwortlichkeit des Menschen* entspricht in der Dimension des *religiösen Handelns* die Abfolge: *Ritual und Magie*, die noch nicht als *Interaktionen* begriffen werden; *Bitte, Opfer, Verehrung*, in denen die Menschen mit den Göttern interagieren [...]; *rechter Glauben* oder ein jenseitsorientiertes Handeln nach Maßgabe einer gotterfüllten Gesinnung; von Prinzipien einer universalistischen Moral geleitete *politische Umgestaltung* der Welt, in der wir leben.[759]

---

[755] Freud, GW XIV, 1927/1955, S. 339.

[756] Dahm/Drehsen/Kehrer, 1975, S. 276. Vgl. Kap. V.8.

[757] Vgl. Mörth, 1978, S. 88.

[758] Vgl. Döbert, 1973, S. 140 und 143f.: »*Sich selbst* sehen die Menschen zunächst als heteronome *Imitatoren urzeitlicher Paradigmata*, dann zwar noch als *von Göttern punktuell beeinflußte*, aber für die Rechtmäßigkeit ihres Alltagsverhaltens schon mitverantwortliche Subjekte, dann als *Träger einer spezifischen Gesinnung*, für die sie sich in letzter Instanz frei entscheiden müssen und die gegen die Anfechtungen ihres empirischen Ichs verteidigt werden muß; schließlich begreifen sie sich als *voll emanzipierte Individuen*, die sich auch in ihren Schwächen und Fehlern als mit sich identisch wissen.«

[759] Ibid. S. 144.

Der hier historisch aufgeschlagene Fächer religiöser Praktiken läßt sich auch synchron öffnen: die im Lauf der Geschichte ausgebildeten unterschiedlichen Formen von Spiritualität stehen heute praktisch alle synchron nebeneinander. Der Fächer beschreibt das Spektrum der Legendenstoffe und markiert dabei noch die Randpunkte, an denen sich die Gattung auflöst. Mit der beschriebenen Entwicklung verändern auch die Götter ihre Gestalt, die Döbert als Modelle für humane Selbsterfahrungsprozesse interpretiert:

> Sie transformieren sich von vorpersonalen Naturmächten zu *irrational handelnden spontanen Personen*, die aktiv in das Leben der Menschen eingreifen; werden zum *monotheistischen Gott der Liebe*, der in strenger Transzendenz verharrt, um schließlich als *apersonales Prinzip* ihre Existenzform als in irgendeinem Sinne wirkliche Entitäten gänzlich zu verlieren. Diese Sequenz korrespondiert der in der Abfolge von Selbstbildern des Menschen sich manifestierenden Tendenz zu zunehmender Autonomie insofern genau, als *das Konzept der Spontaneität göttlicher Gestalten das begriffliche Vehikel darstellt, mittels dessen der Mensch erst ein Konzept seiner eigenen Autonomie entwickelt, um dann, nachdem er sich derart zu begreifen gelernt hat, auf personalisierte Götter überhaupt verzichten zu können und verzichten zu müssen.*[760]

Die Nähe dieser Auffassung der religiösen Entwicklung zur weiter oben behandelten Darstellung von Günter Dux (1973 und 1982) liegt auf der Hand; damit unterliegt Döberts aufklärerischer Optimismus den gleichen Einwänden und Vorbehalten, die dort bereits gegen Dux ins Feld geführt wurden. Auch den historischen Wandel der religiösen Thematik ordnet der Verfasser dem unterstellten Globaltrend unter: Die Thematik der Naturbeherrschung tritt zurück, sobald die gesellschaftlichen Produktivkräfte ein bestimmtes Niveau kontinuierlicher Sicherung des Existenzminimums erreicht haben, und macht einer Rechtfertigung der inzwischen etablierten Herrschaftsverhältnisse Platz.

> Damit kommt ein Reflexionsprozeß in Gang, der zunächst zur *Konzeptualisierung von jenseitigen, utopischen Gegenwelten* und schließlich zur Forderung nach *Realisierung* der für diese utopischen Gegenwelten konstitutiven Prinzipien einer universalistischen kommunikativen Moral *im Diesseits* führt. In dem Maße, in dem sich das religiöse Bewußtsein zunächst sozusagen aus der Natur zurückzieht, dann in Distanz zum System der gesellschaftlichen Institutionen gerät, verliert es an kognitivem Gehalt, so daß sich im Gang der Entwicklung eine *Tendenz zur Ethisierung der Religionssysteme* manifestiert. Die Beschreibung der Interpretation der Welt wird an andere Systeme abgegeben.[761]

Luckmann und Berger betreiben Religionsforschung als Disziplin der Wissenssoziologie und werten Religion dabei als zentrales Konstruktionselement sozialer Wirklichkeit.[762] Luckmann versteht unter Religion die Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur sowie sein Einzeldasein durch die Errichtung kollektiver Sinnstrukturen sozial zu transzendieren.[763] »*Sozialisierung ist damit bereits ein religiöser Prozeß.* Transzendenz heißt in diesem Zusammenhang die Überschreitung jeder

---

[760] Ibid.
[761] Ibid. S. 145.
[762] Vgl. Berger/Luckmann, 1987.
[763] Vgl. Luckmann, 1972.

unmittelbaren persönlichen Erfahrung durch *intersubjektive soziale Erfahrung*, die sich in Kommunikation und Interaktion als ›zweite Wirklichkeit‹ konstituiert.«[764]

In der spezialisierten (christlichen) Industriegesellschaft dient Religion allerdings allenfalls noch privatem Orientierungsbedarf. Die *institutionalisierte* Religion verliert zunehmend an Deutungskompetenz für die komplexe Gegenwartsrealität; aber auch die für wichtiger genommenen subjektiven Aspekte von Religiosität können den allgemeinen Sinnverlust nicht mehr wettmachen: »Im Bereich der Privatexistenz ist auch Gemeinschaftsbildung möglich, aber die Gemeinschaftsbildung ist außerordentlich labil, da solche Transzendenzerfahrungen in Eigenregie ohne Außenstützung bleiben und meist in nahezu transzendenzlose Subjektivismen zurückfallen.«[765]

Berger faßt sein Religionsverständnis gegenüber Luckmann enger und bindet es an Kategorien wie Heiligkeit oder Andersartigkeit. »Religion wird dann verstanden als menschliches Glauben und Handeln gegenüber einem heiligen Kosmos«[766]. Zusammen mit der Sprache, die kognitives und normatives Wissen einer Gesellschaft konstituiert, gestaltet nach Berger Religion Wirklichkeit, indem sie die Vielfalt individueller Erfahrungen in eine systematische Sinnordnung (Nomos) überführt und diesen sozial errichteten *Nomos* durch Verknüpfung mit einem *heiligen Kosmos* auf Dauer stellt. Aktivität des Menschen (Externalisierung), die Produkte dieser Tätigkeit (Objektivierung) und Rücktransfer dieser objektivierten Wirklichkeit in das subjektive Bewußtsein (Internalisierung) wirken zusammen, um religiösen Sinn hinter der Alltagswelt zu begründen. »Dieser absolute, ›letztliche‹ Charakter der religiöskosmischen Sinnordnung schützt auch die gesellschaftliche und individuelle Existenz vor dem *Chaos der Sinnlosigkeit*. So gesehen ermöglicht Religion erst die alltägliche Konstruktion der Wirklichkeit und den dauernden *Wandel* der so geschaffenen Realität.«[767]

---

[764] Mörth, 1978, S. 93. Gesellschaftliche Existenz konstituiert sich für Luckman im Beziehungsdreieck von Religion (= Kognition), Sozialstruktur (= Ort der Aktion) und Person (= Aktant). Mörth, S. 93, faßt Luckmanns Explikation des Schemas anhand dreier Gesellschaftstypen zusammen: »Die archaische Gesellschaft repräsentiert für ihn die fast vollkommene Entsprechung von Person, Religion und Sozialstruktur. Religion tritt nur explizit hervor, wo ›Bruchstellen‹ in der gesellschaftlichen Existenz bestehen, also z.B. bei Initiationsriten. Die traditionellen Hochkulturen lassen erstmals den ›Eigenbestand‹ der Religion hervortreten: die Transzendenzerfahrungen werden nun von ›Experten‹ systematisiert, kodifiziert und auf ein mehr oder weniger geschlossenes Interpretationsschema gebracht. Im Zuge der Entwicklung der industriellen Gesellschaft schreitet dann die gesamte institutionelle Differenzierung der Gesellschaft weiter fort. Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst etc. differenzieren sich durch Versachlichung und Rationalisierung (Weber) innerhalb der Sozialstruktur immer mehr aus, wodurch die Entsprechung von Religion und Sozialstruktur immer mehr verlorengeht (Luckmannsche Version der Säkularisierungsthese). Die spezialisierte institutionelle Religion (Kirchen) und die von ihr ›bewahrten‹ Sinndeutungen verlieren damit die Relevanz für den alltäglichen Lebensvollzug des Menschen [...]. Religion wird damit *subjektiviert und privatisiert* [...].«

[765] Luckmann, 1972, S. 13f.

[766] Berger, 1971, S. 52; Berger folgt damit Definitionen Ottos (1979, zuerst 1917) und Eliades (1986, zuerst 1949).

[767] Mörth, 1978, S. 96.

Religiöse Gemeinschaftsbildungen sind notwendig, um die Aufgaben der Welterrichtung und Welterhaltung (durch Legitimierung) kontinuierlich wahrnehmen zu können. Nun verliert in der Neuzeit der heilige Kosmos des Christentums an Plausibilität, wodurch dessen Sinnordnung zunehmend gegen Verhalten und Glauben der Mehrheit zu stehen kommt. Religion wird unter solchen Bedingungen zum Minderheitsphänomen:

> Dieser Status hat sowohl sozialpsychologische wie sozialstrukturelle Folgen. Sozialpsychologisch befinden sich Angehörige einer solchen Minderheit in einem Zustand, in dem es immer schwieriger wird, die Glaubhaftigkeit der abweichenden Vorstellungen im eigenen Bewußtsein aufrechtzuerhalten. Einfacher gesagt, dies ist ein Zustand, in dem es sehr schwer ist, zu glauben. Sozialstrukturell bedeutet dies, daß die religiösen Gemeinschaften unter Druck sind, sich so zu gestalten, daß ihre schwindende Glaubhaftigkeit so effektiv wie möglich gestützt wird. Die sozialstrukturelle Form, die sich am besten für diese Aufgabe eignet, ist die *Sekte*. Kognitive Minderheiten sind gezwungen, sich in geschlossenen und eng gebundenen Gemeinschaften zu gruppieren, nach außen abwehrend, nach innen zu einer exklusiven und totalen Bindung tendierend. Nur in solchen Gemeinschaften besteht die Chance, es glaubhaft zu machen, daß die große Mehrheit »da draußen« im Irrtum lebt und nur das kleine Häuflein der eigenen Gruppe im Besitz der Wahrheit ist.[768]

Somit treffen sich Luckmann und Berger, was die Analyse der Religion in der pluralistisch-säkularisierten Gesellschaft betrifft, letztlich in dem Kern, daß weder subjektive Religiosität noch die intersubjektive Minderheitsreligion der Sekte in der Lage sei, am Prozeß sozialer Wirklichkeitserrichtung und -erhaltung entscheidend mitzuwirken.[769] Dieser soziologische Befund ist allerdings nicht Bergers letztes Wort. Er zeigt sich nicht bereit, diese als Verarmung empfundene Lage hinzunehmen; das säkularisierte Bewußtsein wird nicht als das Absolute anerkannt, als das es sich präsentiert. In seinem Buch *Auf den Spuren der Engel* skizziert er eine theologische Methode, Ekstase und Metaphysik als humane Dimensionen wiederzuentdecken, und zwar in Phänomenen alltäglicher, jedem zugänglicher Erfahrung.

> Ich fordere die Theologen auf, sich in der empirisch gegebenen Situation des Menschen nach etwas umzusehen, das man *Zeichen der Transzendenz* nennen könnte. Und ich behaupte, daß es *prototypisch menschliches Verhalten* gibt, Gebaren, Gebärden, Gesten, die als solche Zeichen anzusehen sind. Zeichen der Transzendenz nenne ich Phänomene der »natürlichen« Wirklichkeit, die über diese hinauszuweisen scheinen. Mit anderen Worten: Der Begriff Transzendenz ist hier nicht im gewohnten philosophischen Sinne zu verstehen, sondern wortwörtlich – als ein Überschreiten der bzw. Heraustreten aus der Alltagswelt [...]. Prototypische menschliche Gesten sind für mich gewisse immer wiederkehrende Verrichtungen und Empfindungen, die essentielle Züge des Seins des »Menschen als Lebewesen« auszudrücken scheinen. Ich meine *nicht* das, was Jung »Archetypen« nennt, mächtige, tief im Unbewußten begrabene Symbole, die Gemeingut aller Menschen sind. Die Phänomene, die ich meine, sind keineswegs »unbewußt« und brauchen nicht aus der Tiefe »ausgegraben« zu werden [...].[770]

---

[768] Berger, 1971, S. 63. Vgl. auch schon Berger, 1970, S. 70.

[769] Vgl. Mörth, 1978, S. 97. Zur grundsätzlichen Frage soziokulturellen Wertwandels vgl. Hillmann, 1989.

[770] Berger, 1970, S. 79f.

Als Beispiele für derartige »Zeichen der Transzendenz« führt Berger zunächst ordnende oder Ordnung heischende Gesten an. Der menschliche Hang zur Ordnung ist eine Existenzbedingung unserer Spezies, begründet in dem fundamentalen Wirklichkeitsvertrauen, daß es so, wie es ist, schon recht sei: »Jede Gesellschaft ist eine Ordnung, eine schützende Sinnstruktur im Angesichte des Chaos. Das Leben von Einzelnen und von Gruppen ist innerhalb dieser Ordnung sinnhaft. Außerhalb, ihrer Ordnung beraubt, stehen Einzelne und Gruppen dem Urschrecken gegenüber [...].«[771] Ordnungsgesten sind mitunter feierliche Zeremonien wie archaische Besitzergreifungsrituale oder Hochzeitsriten, häufig aber auch einfache alltägliche Vorgänge wie »die wohl fundamentalste aller Ordnung stiftenden Gesten – die der ihr ängstliches Kind beruhigenden Mutter.«[772]

Dem »Argument der Ordnung« läßt der Autor unter absichtlicher Ausklammerung innerreligiöser Transzendenzerlebnisse (Wunder, Visionen, Stigmata usw.) die »Argumente« des Spiels, der Hoffnung, der Verdammnis und des Humors folgen. Für das Verständnis *moderner* Legenden des 20. Jahrhunderts, sofern man den Gattungsbegriff in einem Kontext privater und pluralistischer Religiosität nicht absurderweise auf Kirchenliteratur verengen will, sind Bergers Erkundungen außerordentlich hilfreich.[773] Gerhard Haas hat sich im Vorwort seiner Anthologie mit Nachdruck für eine weite Auslegung des Legendenbegriffs ausgesprochen: Legenden stellten die Sinnfrage und thematisierten einen letzten Bezugspunkt menschlicher Existenz. »Die Legende kann dementsprechend aus dem tiefsten Dunkel des Zweifels, der Anfechtung, der Glaubenslosigkeit, des Sinnverlusts kommen, und sie muß keineswegs immer, wie Max Lüthi das definiert, in Glanz und Glorie enden.[774] Wenn allerdings in einem begründbaren und aufschließenden Sinne noch von ›Legende‹ gesprochen werden soll, dann gehört zu diesen Texten immer ein, wenn auch nur angedeuteter oder ahnbarer Horizont, der über die Darstellung des Sinndefizits hinausreicht.«[775]

Haas erhebt in diesem Bestimmungsversuch solche »Spuren von Transzendenz« zum Gattungskriterium, wie sie Berger in der Alltagswelt entdeckt und verfolgt. Damit gibt Haas die Identifizierung des Legendenbegriffs mit der Heiligenvita auf, Vorbildfunktion des Textes und Verehrungsdisposition seiner Rezipienten bleiben mögliche Merkmale von Legenden, sind aber nicht mehr gattungskonstitutiv. Grundsätzlich ist diesem Gattungsverständnis zu bescheinigen, daß es den oben beschriebenen Verhältnissen moderner, d.h. privater, subjektiver und pluralistischer Religiosität weitaus angemessener ist als beispielsweise die restriktive Auffassung Hellmut Rosenfelds. Allerdings scheint doch sehr zweifelhaft, daß jeder Text, der Sinnhori-

---

[771] Ibid. S. 80.

[772] Ibid. S. 82; vgl. dort Bergers ausführliche Analyse der Situation. »Die Mutter [...] hat die Macht, das Chaos zu bannen und die Welt in ihrer Wohlgestalt wiederherzustellen. [...] Sie nimmt das Kind in den Arm und wiegt es in der zeitlosen Gebärde der *magna mater*, die unsere Madonna geworden ist.«

[773] Auf dieser Basis scheint sogar eine gattungsbezogene Lektüre der Plenzdorfschen »Legenden« möglich. Vgl. auch Kap. V.6 zu *Agathe Schweigert.*

[774] Lüthi, 1983, S. 27.

[775] Haas in *Legenden*, 1986, S. 8.

zonte andeutet, schon das Etikett »Legende« verdient; schließlich ist nahezu die gesamte Poesie von sakralen Motiven und Themen durchdrungen.[776] Somit formulieren m.E. Achsen-, »Theologie«-, Relevanz- und Wirklichkeitskriterium unverzichtbare Einschränkungen.[777]

c) Zur Ambivalenz »religiöser«[778] Institutionalisierung: Die Sicht der Religionssoziologie (II)

Institutionen spielen für Legenden insofern eine bedeutende Rolle, als ihre Repräsentanten entweder einschlägige Texte selbst produzieren bzw. redaktionell kontrollieren oder aber über die Gestaltung von Dogmensystemen und Kultpraxis indirekten Einfluß auf Produktion und Rezeption von Legenden ausüben. Daß Religionen (wie vermutlich auch politische und kulturelle Bewegungen) nur um den Preis ihrer Institutionalisierung fortbestehen können, ist keine neue Erkenntnis. »Gestiftete Religionen beginnen in ›charismatischen Momenten‹ und gehen dann, wie Max Weber sagt, weitgehend zur Routine über, indem sie entweder traditionsgebunden oder rationaljuristisch werden.«[779] Legenden thematisieren Einbrüche des Transzendenten, Momente einer überwältigenden religiösen Erfahrung, aber sie werden produziert und rezipiert an Plätzen und zu Zeiten, da die dunklen Trommeln Gottes mehr oder weniger verstummt sind und seine Engel nicht mehr allzu offensichtlich unter den Menschen wandeln.[780]

Dieser Widerspruch scheint mir ein notwendiger zu sein, der aus fundamentaleren Paradoxien folgt. Religiöse Erfahrungen blieben ohne institutionelle Rahmenstruktur singuläre und flüchtige Phänomene, die Großtaten der Helden und Heiligen bieten keine wirklich praktikablen Lösungen für die Handlungen des täglichen Lebens, weshalb sich Luther genauso gegen eine buchstäbliche Imitatio Christi und der Heiligen wandte wie zweihundert Jahre später wieder die Generation der Aufklä-

---

776 Vgl. Sawicki, 1984.

777 Mit der Abgrenzung spezifisch christlicher Literatur verfolgt Gisbert Kranz (1987) eine analoge Problemstellung. In seinem »Entwurf« einer »Theorie der christlichen Dichtung« berücksichtigt Kranz vier Faktoren: vermittelte *Sache, Autor, Adressat* sowie *Mittel* der Dichtung und ihrer Verbreitung (S.12). Obwohl der Verfasser in der Einleitung die gesellschaftliche Einbettung und den historischem Wandel christlicher Dichtung unterstreicht, legt er keine theoretischen Fundamente zur Beschreibung solcher Rahmenbedingungen.

778 Die Anführungszeichen signalisieren ein weites Begriffsverständnis, vgl. meine Bemerkung zum »Theologie«-Kriterium.

779 O'Dea, 1964, S. 207. Kulturübergreifende konkrete Ausführungen und Differenzierungen findet man im Kapitel *Führungssysteme der Hochkulturen* bei Topitsch, 1979, S. 74ff. Dort auch Bemerkungen zur Gegensätzlichkeit, aber auch zu den Berührungspunkten von machtorientierter Staatsreligiosität und Tendenzen antipolitischer Weltablehnung in Magierekstatik und Reinigungsmysterien.

780 Vgl. Hebr. 13, 2.

rer.[781] Allerdings bezahlen institutionalisierte Religionen Handlungssicherheit und Stabilität mit Substanzverlusten: »Die Institutionalisierung macht das Heilige ein wenig gewöhnlich.«[782] O'Dea bringt diese Problematik auf fünf prägnante Dilemmata:

Das *Dilemma der gemischten Motivation* resultiert aus der Tatsache, daß die Institution egoistische und selbstlose Motive ihrer Anhänger mobilisiert. Sie bindet durch diese antithetische Motivation zwar mehr Menschen – und möglicherweise auch stabiler – an sich, riskiert aber Dauerkonflikte zwischen »egoistisch« motivierten Gruppen (Karrieristen, Bürokraten, Technokraten etc.) und Fundamentalisten. Interne Kritik, Reformbewegungen und Abspaltungen kennzeichnen diese Krisis.

Indem die Institution den Kultus nur in organisierter Form jenseits des charismatischen Augenblicks als Gemeinschaftshandlung erhalten kann, droht gleichzeitig und deswegen ein Abgleiten des Rituals in Routine, d.h. der Verlust des Gleichklangs zwischen äußerem Symbolismus und innerem Zustand der Praktikanten *(symbolisches Dilemma: Objektivierung gegen Entfremdung)*.

Das *Dilemma der Verwaltungsordnung* läßt sich auf die Alternative Gründlichkeit gegen Fähigkeit bringen. Die charismatische Führung der ersten Stunde verwandelt sich im Zuge der Institutionalisierung nach und nach in die bürokratische Struktur eines wuchernden Ämterkomplexes, der sich bald durch Kompetenzüberschneidungen und unklare Machtbefugnisse selbst lähmt.

Einerseits kommt die Institution nicht umhin, ethische Erkenntnisse zu kodifizieren und zu konkretisieren, um sie der Masse verständlich zu machen, andererseits tötet der Buchstabe den Geist, wenn kleinliche Regelbefolgung das Ethos der ursprünglichen Botschaft ersetzt. Das *Dilemma der Begrenzung (Konkrete Definition vs. Ersetzung des Geistes durch Buchstaben)* hat sich religionsgeschichtlich beispielsweise im Ritualismus der Pharisäer oder im Legalismus der katholischen Kirche manifestiert. Verfolgt man die Geschichte der Kritik am Christentum als Kult des vergöttlichten Jesus, wird den Christen nur sehr selten vorgeworfen, »daß sie Anhänger Jesu sind, sondern im Gegenteil, daß sie es *nicht* sind, daß sie Jesu Sache verraten, daß für sie alle Eigenschaften des Pharisäertums zutreffen, die Jesus aufgezählt hat (Matthäus 23,1-36 par.)«.[783]

Als Appell zur inneren Umkehr kann religiöse Erfahrung im Prinzip nicht erzwungen werden. »Sobald sich aber die Religion institutionalisiert, tritt an die Stelle der dramatischen Bekehrung ein langwieriger Vorgang der Schulung und Unterrichtung der jungen Generation.«[784] Mit der Vermengung religiöser und öffentlich-staatlicher Interessen kommt es zu Einschränkungen der religiösen Freiheit und überflüssigen Reibungsverlusten, weil mehr Wertübereinstimmung erzwungen wird, als es für das Funktionieren der Gesellschaft erforderlich wäre *(Dilemma der Macht: Bekehrung gegen Zwang)*.

---

[781] Vgl. oben Kapitel III.4.c.
[782] O'Dea, 1964, S. 208 in Anlehnung an Mircea Eliade.
[783] Machoveč, 1972, S. 254.
[784] Ibid. S. 212. Konkrete Beispiele bei Heiß, 1989, S. 204ff.

Im Kontext der genannten Dilemmata müssen Legenden, so meine These, als ein Instrument des sozialen Ausgleichs gelten. Aufgrund ihrer strukturellen Ambivalenzen sind sie der Situation institutionalisierter Religiosität bestens angepaßt und dienen als Hilfsmittel, die genannten Antagonismen auszubalancieren. Legenden gehen auf unterschiedlichste Motivationen einschließlich egoistischer Interessen ein (Devotion, Hingabe, Glücksstreben, Hilfesuche). Gumbrecht hat völlig zutreffend beobachtet, daß der Heilige in der Hagiographie als »ethischer Virtuose« ein zur Nachfolge einladendes Vorbild für Lebensbewältigung durch gerechtes Handeln bieten kann, als »magischer Helfer« aber auch einen Garanten für Lebensbewältigung durch Rekurs auf übernatürliche Mächte darstellt.[785] Das Relevanzkriterium faßt beide Tendenzen, die sich in konkreten Legenden ohnehin zumeist überlagern, zusammen.

Im Umfeld entfremdeter, bürokratischer und legalistischer Religiosität erzählen Legenden von Akten charismatischer Erfahrung,[786] beleben den Glauben und die Erinnerung an solche Akte, geben wohl auch Anlaß zur Hoffnung auf zukünftige Offenbarungen derartiger Qualität (Wirklichkeitskriterium), bewahren aber zugleich zeitlichen wie emotionalen Abstand und halten das – aus bürokratischer Perspektive – gefährlich-chaotische Potential von Einbrüchen des Transzendenten auf Distanz[787], selbst wenn sie genau dies leugnen:

> Unsere Kirche ist die Kirche der Heiligen. Vom Oberhirten herab bis zu den kecken Ministrantenbengeln weiß jedermann, daß im Heiligenkalender sehr wenige politische Prälaten und schönrednerische Äbte vorzufinden sind. Hieran kann nur ein wohlbestallter Biedermann Zweifel hegen, dem goldene Ketten bäuchlings klimpern und der findet, daß die Heiligen es zu eilig haben, da er mit kleinen Schrittchen gemächlich sich ins Paradies begeben möchte wie mit Gevatter Pfarrer in die Kirchenvorstandssitzung. Unsere Kirche ist die Kirche der Heiligen. Achtung vor aller braven Nachhut von Intendanten, Sicherheitsbeamten und Schreibern, unser Herz jedoch schlägt für die Vorhut, es gehört den Mutigen, die

---

785 Vgl. Gumbrecht, 1979, S. 54.

786 In Heinrich Federers Legende *Das letzte Stündlein des Papstes Innocenz des Dritten* wird dieser Kontrast, der normalerweise nur die Kommunikationssituation von Legenden charakterisiert, selbst thematisch; vgl. gegen Federers Version die harmonisierende Darstellung der von Otto Karrer herausgegebenen »orthodoxen« *Franz von Assisi*-Legenden (Kap. *Vor dem Papst*, nach Giovanni von Ceprano, S. 65–70). Vgl. das »schlechte Image« vieler Würdenträger der Amtskirche in den *literarischen* Legenden bzw. legendenartigen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts; repräsentieren mag diese Tendenz Balzac, *Christus in Flandern*. Siehe auch Kap. V.10.

787 Martin Buber spricht in seiner Vorrede zur *Legende des Baalschem* nur einen Aspekt an, wenn er das Verhältnis von »positiver Religion« und »Mythos« (der Begriff schließt hier die Legende ein) charakterisiert (1955, S. 9f.): »Alle positive Religion ruht auf einer ungeheuren Vereinfachung des in Welt und Seele so vielfältig, so wildverschlungen auf uns Eindringenden: sie ist Bändigung, Bewältigung der Daseinsfülle. Aller Mythos hingegen ist Ausdruck der Daseinsfülle, ihr Bild, ihr Zeichen [...]. Deshalb bekämpft die Religion den Mythos überall, wo sie ihn nicht aufzusaugen [...] vermag. Die Geschichte der jüdischen Religion ist großenteils die Geschichte ihres Kampfes gegen den Mythos. Seltsam und wunderbar ist es zu beobachten, wie in diesem Kampf die Religion immer wieder den scheinbaren, der Mythos immer wieder den wirklichen Sieg gewinnt.«

ihr Leben zum Opfer bringen. Keiner von uns [...] wird jemals genügend Theologie erlernen, um auch nur Domherr sein zu können. Wohl aber wissen wir genug, um Heilige werden zu können.[788]

Ich habe unter textinternen Gesichtspunkten oben bereits vom »wohlgeordneten« Einbruch des Absoluten gesprochen (Dissonanz/Konsonanzkriterium), im Hinblick auf den kommunikativen Kontext ließe sich nun auch von einem »wohldosierten« Einbruch reden.

(j) Legenden sind Phänomene sozialer Routine, obwohl sie Unterbrechungen bzw. Störungen von Routine thematisieren (Routinekriterium).

Ich bin nicht der Meinung, daß man aus dieser Hypothese ohne weiteres handfeste philologische Gattungskriterien im Sinne eindeutiger, konkreter und an der Textoberfläche nachweisbarer, Darstellungskonventionen folgern sollte. Günther Müller weist schon 1930, und zwar völlig zu Recht, darauf hin, daß der Kern der Gattung darin liege, *wovon* sie berichte, nicht so sehr darin, *wie* sie berichte.[789] Auf den ersten Blick scheint es zwar verlockend, nun etwa epische Form als Distanzierungsindikator verbindlich festzuschreiben oder bestimmte Darbietungsverfahren (Ich-Erzähler, Reportage-Stil mit Identität von Erzählzeit und erzählter Zeit im Präsens, wiederholte Darstellung derselben Handlungssequenz aus verschiedenen Perspektiven etc.) für Legenden auszuschließen, aber dergleichen Festlegungen wären im Rahmen dieser Arbeit noch spekulativ und würden sich der empirischen Komplexität vermutlich nicht gewachsen zeigen. Allerdings ist zu hoffen, daß auf Basis der hier geleisteten Vorarbeit sinnvolle Legenden-Korpora gebildet werden können, deren Analyse zu entsprechenden Aussagen über oberflächennahe Merkmale von Legenden bzw. bestimmten Subgenres führen kann.

Was unter »wohldosiert« zu verstehen ist, wird ja nicht allein textimmanent bestimmt, sondern in einem komplexen Zusammenspiel von Text(en) und Kontext(en) definiert: Erscheint das Absolute hier noch nah und bedrohlich, wird es die auf Ausgleich angelegte Legende mit allen erzählerischen Mitteln zu domestizieren trachten; spielt es dort kaum mehr eine Rolle, muß der Legendenautor danach streben, ihm rhetorisch Leben, Bedeutung und Gegenwärtigkeit einzuhauchen.

Zwei Beispiele mögen meine Skepsis gegenüber einer überragenden pragmatischen Bedeutung ästhetischer Formgebung illustrieren, die freilich auch wieder nicht als irrelevant eingestuft werden soll, wie wieder viele Gegenbeispiele nur aus jüngster Zeit beweisen könnten[790]. Die Dramatisierung eines Legendenstoffes kann aufgrund ihres folkloristischen Gesamtcharakters so »harmlos« sein, daß die Unmittelbarkeit des dargestellten Geschehens niemals zur geringsten Beeinträchtigung weder der Institution noch der öffentlichen Ordnung führen würde. Umgekehrt sind andere

[788] Bernanos, 1966, S. 61f.
[789] Vgl. Müller, 1930 a, S. 459.
[790] So ist erstaunlich, wie etwa die Zensurbehörden der DDR zwischen einzelnen poetischen Gattungen differenzierten: Was als Lyrik noch akzeptiert wurde, galt in epischer Form bereits als unerträgliche Provokation; umgekehrt schützten Buchdeckel noch kritische Sätze, die ein Drama zum sicheren Schubladentod verurteilt hätte.

potentielle Legendenstoffe (hierzulande etwa aus dem Umkreis des linken wie rechten Extremismus/Terrorismus) durch kein Mittel epischer oder sonst künstlicher Distanzierung soweit zu »entschärfen«, daß Institutionen nicht ihre eigene Existenz oder die vertretenen Grundwerte schon durch bloße Andeutungen gefährdet fühlten.

Das Routinekriterium impliziert somit noch keine operationalisierbaren Erkennungsmerkmale (einen spezifischen Gattungsstil[791]) für Legenden, aber ich halte es für geeignet, im Einzelfall der Analyse den Blick für derartige Merkmale – und ihr Zusammenspiel – zu schärfen. Ein Phänomen, das unter anderem auch vom Routinecharakter der Textsorte aus beleuchtet werden kann, ist das häufige Auftreten von Exemplaren dieser Gattung in Sammlungen und Zyklen.[792] Die »klassischen« Legendensammlungen des christlichen Mittelalters sind auf die ordentliche Abwicklung des Kirchenjahres bzw. des Klosteralltags bezogen,[793] Sammlungen von Predigtmärlein stellen vorbildliches und trostreiches exemplarisches Material für alle möglichen Anfechtungen oder Wechselfälle des Lebens zusammen. Hier treffen sich Legende und Novelle in einem auffälligen Charakterzug: Die Erzählgemeinschaften des *Dekamerone* oder der *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter* organisieren gesellschaftliche Routine gegen den Druck eines herandrängenden Chaos, am nicht abreißenden Faden routinierten Dauererzählens hält Scheherazade sogar ihr Leben.

Die novellistische Kombinatorik widerstreitender Perspektiven findet sich zwar kaum in den auf kompakte Dogmensysteme bezogenen Legendenbüchern[794], insofern es Novellenzyklen aber darum geht, eine ästhetische (Sinn-)Ordnung für längere, den Rahmen einer Einzelerzählung überschreitende Zeit aufrecht zu erhalten, sind sie Legendensammlungen vergleichbar. Mittels Legenden sollen Dogmensysteme in der Regel weniger eingeführt[795] als möglichst allezeit und überall präsent gehalten werden (Perspektive der Institution);[796] desgleichen erleichtern Legenden ihren

---

[791] Von meinen Beobachtungen an Legenden her kann ich Lüthis (1966, S. 56) Feststellung nicht unterstützen, daß Gattungsstile nationale und Epochenstile dominierten; der Kulturwandel – und dabei ganz besonders die Verschiebung der medialen Kommunikationsgewohnheiten des Publikums – liefert m.E. die entscheidenden Parameter.

[792] Daß Legenden als Kurztexte nur im Verbund »bücherfüllend« sind, ist ein triviales, deswegen aber noch nicht falsches Argument.

[793] Vgl. die – ein wenig überzogene und pauschalierende, deshalb aber in der Tendenz dennoch richtige – Feststellung Suttners (1986, S. 17): Die Legende »ist ein Vorlesebuch, wie das lateinische Wort besagt, von dem der Name abgeleitet ist; eine Vorlesebuch, welches geschrieben wurde für den gottesdienstlichen Gebrauch bzw. für die Bedürfnisse des klösterlichen Refektoriums, wo nach den Klosterordnungen auch die Seele Belehrung empfangen soll, während der Leib Nahrung aufnimmt.«

[794] Vgl. allerdings die Perspektivenwahl in Kellers Legendenzyklus, siehe dazu Kap. V.4.

[795] Freilich gibt es zu Missionszwecken verfaßte Legenden, die den Sieg dieses Glaubens oder Dogmas über Konkurrenten vorführen; solche Texte bleiben jedoch auch nach Abschluß der Mission unter anderen Rahmenbedingungen »lebendig«, d.h. sie werden weiterhin – unter den Gegebenheiten der Routine – tradiert und rezipiert. Der Begriff »Erbauung« führt ein wenig in die Irre, es geht um ein Aufrechterhalten und Festigen des üblicherweise nicht durch Legenden errichteten Baus.

[796] In diesen Zusammenhang läßt sich ein Befund von Wolpers (1964, S. 409) einordnen, wonach englische Einzellegenden des Mittelalters durchweg stärker von weltlichen Form-

Lesern und Hörern eher den Umgang mit latenten Wünschen, Ängsten, Defiziten etc. als mit singulären Problemen (Perspektive des einzelnen Rezipienten). Textstrukturell sind diese Aspekte im »Theologie«- und Relevanzkriterium angesprochen, pragmatisch-kommunikationsanalytisch können zwei weitere Gattungskriterien formuliert werden:

(k) Legenden halten ein Dogmensystem mit den entsprechenden Ordnungsschemata präsent (Markierungskriterium).[797]
(l) Legenden unterstützen Menschen bei ihrer Daseinsbewältigung durch sinnliche Differenzierung, Identifizierung und Integration (Unterstützungskriterium).

Besonders im nachreformatorischen Zeitalter der (abendländischen) Neuzeit fiel der Religion eine zentrale Bedeutung bei der Durchsetzung eines allgemeinen gesellschaftlichen Konsenses zu; diese Stellung ist besonders deutlich aus der Rolle der Konfessionalisierung bei der Ausbildung von Gruppenverhalten, bei der Ausgrenzung von Randgruppen und Minderheiten sowie bei der Ausprägung von Feindbildern zu ersehen.[798] Legenden leisteten dazu im Verbund mit zahlreichen anderen religiösen Manifestationen und Übungen einen Beitrag. Sobald jene Konsensstiftung im Zuge der gesellschaftlichen Partialisierung nicht mehr (allein) von der Religion zu besorgen war, mußten auch alle beteiligten religiösen Praktiken und Objektivationen Bedeutungsverluste erleiden.

---

traditionen bestimmt werden als die Texte der großen Sammlungen, die formgeschichtlich mit den Konventionen und Wandlungen der lateinischen Hagiographie korrespondieren.

[797] Routine- und Markierungskriterium beschreiben besonders effizient charakteristische Leistungen der zahlreichen Rechts- und Gerichtslegenden, auf die hier allerdings nicht eingegangen wird.

[798] Vgl. Heiß, 1989, S. 214.

IV. Zur systematischen und historischen Spannweite der Gattung

Bislang wurden zwölf Kriterien formuliert, um auf einem hohen Abstraktionsniveau allgemeine Grundzüge der Legende zu erfassen und eine Handhabe für die Abgrenzung der Gattung bzw. – was nur ein anderer Aspekt desselben Problems ist – die Erstellung von Gattungsfächern zu gewinnen. Es handelt sich dabei um keine ahistorischen oder kulturunabhängigen Kriterien, wohl aber um solche einer großen »Reichweite«: Die Legende wird als Phänomen differenzierter Hochkulturen betrachtet, die von der achsenzeitlichen Spannung von Immanenz und Transzendenz, den damit verbundenen sozialen sowie individuell-psychischen Folgeerscheinungen und darauf bezogenen unterschiedlichen Lösungsversuchen geprägt sind. Zur besseren Übersicht liste ich die bisher erarbeiteten Kriterien noch einmal auf:

(a) Dissonanzkriterium
(b) Konsonanzkriterium
(c) Achsenkriterium
(d) »Theologie«-Kriterium
(e) Relevanzkriterium
(f) Statuskriterium
(g) Wirklichkeitskriterium
(h) Konfliktkriterium
(i) Objektivitätskriterium
(j) Routinekriterium
(k) Markierungskriterium
(l) Unterstützungskriterium

Angesichts des Mangels an entsprechenden Vorarbeiten können diese Kriterien nicht mehr als erste Hypothesen auf dem Weg zu einer Theorie der Legende darstellen; sie bedürfen der Überprüfung hinsichtlich Geltung, Vollständigkeit, Applikationsfähigkeit und Fruchtbarkeit. Ihrem Gegenstand angemessen setzen sie keine harten Grenzmarken, welche Legenden und Nicht-Legenden trennen könnten, sondern eröffnen Spielräume der Gewichtung, der allmählichen Übergänge von der einen zur anderen Gattung, die anhand konkreter Interpretationsarbeit ausgeleuchtet werden müssen. Die folgenden Ausführungen dieses Kapitels vermitteln zwischen abstrakter Gattungstheorie und konkreter Textdeutung, indem sie Überlegungen hinsichtlich möglicher Variation und Kombinatorik einzelner Gattungskriterien anstellen.

1. Formal-strukturelle Subgenres der Legende

Insofern Legenden, wie es das Wirklichkeitskriterium postuliert, ihren Erzählstoff in einem Realgeschehen fundiert wissen wollen,[799] entwickeln sie in vielen Fällen ein besonderes Interesse für ihre Protagonisten, die namentlich genannt, historisch, geographisch und genealogisch eingeordnet und charakterlich beschrieben werden. Die (glaubhaft vermittelte) reale Existenz der Handelnden plausibilisiert die Realität ihrer Taten und Erlebnisse, ihre Individualisierung[800] konstituiert sie als Ansprechpartner. Umgekehrt fordern »Theologie«- und Relevanzkriterium Aufmerksamkeit für das erzählte Geschehen bzw. Handeln,[801] einmal hinsichtlich seiner Signifikanz für ein bestimmtes dogmatisches System, das andere Mal bezüglich seiner Qualität als eines Präzedenzfalles geleisteter Hilfe. Im Kult sind alle drei Aspekte – Verehrung einer Person, praktisch-anschauliche Umsetzung der Lehre und Nothelfertum – aufgehoben; sie stützen sich gegenseitig.[802] Wie jedoch im einzelnen kultischen Akt ein Gesichtspunkt im Vordergrund steht, gewinnt auch in Legenden zumeist ein Aspekt die Übermacht:

(1) Das Hauptinteresse einer Legende kann auf die Hauptfigur oder auf das Geschehen gerichtet sein; in jenem Fall wird sie zum biographischen[803] bzw. bei starker Verkürzung zum anekdotischen, in diesem zum novellistischen Erzählmuster tendieren.[804]

---

799 An dieser Stelle klammere ich das Problem einer Unterscheidung von Realem und Fiktivem aus, das weiter unten im Zuge der Interpretation des *Erwählten* von Thomas Mann aufgegriffen wird. Vgl. *Funktionen des Fiktiven*, 1983.

800 Die in bestimmten kulturellen Kontexten jeweils anders gesichert werden muß! Vgl. unterschiedliche Beispiele in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis*, 1987.

801 Zu den Strukturmerkmalen dargestellter Handlungen im Hinblick auf praktisches Verstehen (Ziele, Motive, handelnde Subjekte, Umstände, Interaktion, Ausgang) und weiterhin zu den Bedingungen, welche die narrative Komposition im praktischen Verstehen verankern (Verfügbarkeit über Begriffe der Handlungssemantik, erzählbare Aspekte von »Handlungen«, Evaluierbarkeit von Handlungen/Charakteren mit ethischen Qualitäten, zeitliche Kennzeichnung) vgl. Ricoeur, 1988, I, S. 90–104.

802 Zum Zusammenspiel dieser Faktoren in Episoden des NT vgl. K. Berger, 1984, bes. 305ff. In Handbuch-Definitionen wird der Zusammenhang im Zuge unkritischer Übernahme von Zitaten aus zweiter und dritter Hand zumeist unzulässig reduziert, vgl. exemplarisch Giehrl, 1979, S. 217: »Wie in der Heldensage der Held die zentrale Person bildet, um die sich alles andere gruppiert, steht in der Legende der Heilige im Mittelpunkt. ›Aber während der Held mit Tatkraft und Zugriff die Wirklichkeit zu meistern versucht, bemüht sich der Heilige, meist mehr durch Widerstand und Ertragen die Bewährungsprobe abzulegen.‹ (Prang).« – Nachweislich steigt die Zahl der einer bestimmten Person zugewiesenen Wunder sprunghaft an, sobald deren Kult – etwa durch Aufnahme des ordentlichen Kanonisierungsverfahrens oder bestimmte Publikationen – intensiviert wird; vgl. Best, 1983, S. 97 und 108.

803 Damit soll nicht behauptet sein, daß Legenden je die Anforderungen an eine moderne Biographie einlösen wollten oder könnten. Nach Niggs Beobachtungen (1964, S. 23) erzählt die Legende keinen lückenlosen Lebenslauf und ist an biographischen Wachstumsprozessen ebensowenig interessiert wie an Intimität; sie richte ihre Aufmerksamkeit auf wenige erfüllte Augenblicke, »in denen der Mensch in der Entscheidung zwischen oben und unten steht, wo er ins Licht Gottes gerät und das Menschliche plötzlich von einem tieferen Sinn durchleuchtet wird.« Aus verschiedenen Gründen (siehe gleich unten) liegt das

(2) Vita (einschließlich Viten-Ausschnitt), Exempel-Legende und Mirakel korrespondieren mit dominanten Interessen an Protagonist, Dogma (Norm) bzw. Nothelfertum. Die konkreten Erzählkonventionen dieser Varianten sowie gewisse Bevorzugungen der einen oder anderen Variante unterliegen selbstverständlich einem kulturellen, epochalen und milieu- wie medienbedingten Geschmackswandel.

Neben der Spannweite von biographischem und geschehnisorientiertem Vertextungsschema spielt der banale Parameter der Textlänge eine wichtige Rolle bei der Ausbildung unterschiedlicher Subgenres. In Darstellungen der literarischen Gattungen wird die Legende traditionell – und völlig zu Recht – als epische Kurzform eingestuft. Diese Klassifikation kann im Rahmen des hier entwickelten theoretischen Ansatzes ergänzt und begründet werden. Die mir notwendig erscheinende Ergänzung betrifft die »Feineinstellung« der Klassifikation. Eine Unterscheidung von Lang- und Kurzformen berücksichtigt nicht hinreichend die üblichen, gravierenden Unterschiede des Textumfangs von prosaischen und/oder erzählenden Gattungen wie Sprüchen, Anekdoten, Witzen, Balladen, Märchen, Sagen, Legenden, Kurzgeschichten, Briefen, Erzählungen, Versepen, Novellen, Kurzromanen und endlich Romanen, Roman-Trilogien usw. Im Hinblick auf die Legende halte ich ein Einteilungsraster von vier bis sechs Stufen für erforderlich, etwa:

1. Minimaltexte (z.B. Sprichwort)
2. Erzählte Pointen (z.B. Witz oder Anekdote)
3. Epische Kurzformen (z.B. Volksmärchen, Legende, Ballade)
4. Epische Formen mittlerer Länge (z.B. Novelle, Kurzroman)
5. Epische Langformen (z.B. Roman, Chronik)

Minimaltexte umfassen in der Regel nur einen Satz, Pointen Teile einer Druckseite, Kurzformen ungefähr zwischen zwei und acht Druckseiten, unter »mittellangen Formen« (die vielleicht noch einmal zu unterteilen wären) verstehe ich Texte einer beträchtlichen Spanne, die bis gegen 200 Seiten reichen mag, darüber würden dann die Langformen beginnen. Diese Einteilung, die sich mit statistisch-empirischen Methoden unterstützen ließe, stellt alles andere als eine willkürliche Aufteilung eines Zahlenraums dar: aus strukturellen Gegebenheiten der Form, des Inhalts sowie des

---

Zentrum der Gattung im Bereich der kleineren Formen. Innerhalb kürzerer Narrationen ist nun weder biographische Kontinuität herzustellen noch bleibt Raum für funktional weniger Wichtiges. »Legendenromane« entsprechen zwar besser den genannten biographischen Erfordernissen, verletzen dabei aber bestimmte publikumsbezogene Kriterien der Legende.

804 Vgl. eine entsprechende Feststellung Martin Bubers, 1984, S. 9f.: »Es gibt zwei Gattungen der Legende, die man nach zwei Gattungen der erzählenden Literatur bezeichnen kann, an die sie sich in ihrer Form lehnen: die legendäre Novelle und die legendäre Anekdote. Man vergleiche etwa die Legenda aurea mit den Fioretti di San Francesco oder die klassische Buddhalegende mit den Mönchsgeschichten der ostasiatischen Zen-Sekte. Auch das formlose chassidische Material tendiert zu diesen Formen. [...] Novelle nenne ich die Erzählung eines Schicksals, das sich als eine einzige Begebenheit darstellt, Anekdote die Erzählung eines einzelnen Vorgangs, der ein ganzes Leben erleuchtet. Die legendäre Anekdote geht darüber hinaus: in dem einen Vorgang spricht sich der Sinn des Daseins aus.«

medialen Kontextes der einzelnen Gattungen resultieren gewisse Erfordernisse bzw. Beschränkungen des Textumfangs.

Bekanntlich gibt es nun Legenden bzw. legendenartige Texte sehr unterschiedlicher Länge; Thomas Manns *Erwählter* zählt runde 250 Seiten, Luise Rinsers *Bruder Feuer* erstreckt sich noch über 144 Druckseiten, wohingegen die folgende Marienlegende einschließlich der redundanten Übersetzungen nur knapp die Hälfte einer Buchseite füllt:

> Das Marienbild im Dom zu Speyer
>
> Sankt Bernhard hatte sich einmal verspätet unter den Fürsten, die zu einem Reichstag nach Speyer gekommen waren, und die Stunde, wo er gewöhnlich Maria mit einem Ave zu grüßen pflegte, hatte schon längst geschlagen, als er sich erst seiner Säumnis erinnerte. Er lief also, so schnell er konnte, dem Dom zu und begann schon einige Schritte vor dem Altar sein Gebet: *O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria* (O du gütige, o du milde, o du süße Jungfrau Maria).
> Als er aber vor dem Altar stand, da schaute ihn die Muttergottes nicht mit ihrem sonst freundlich lächelnden, sondern mit einem strafenden Auge an und fragte aus dem Bild: *»Sancte Bernarde, unde tam tarde?«* (O heiliger Bernhard, wo bist du so lange gewesen, warum kom[m]st du so spät?) Das war Bernhard jedoch nicht gewohnt und er antwortete Marien mit den Worten des heiligen Apostels Paulus: *»Mulier taceat in ecclesia.«* (Das Weib soll schweigen in der Kirche.) Seitdem hat das Bild kein Wort mehr gesprochen.[805]

Die Kürze dieses Textes bedingt einige Besonderheiten. Historischer Rahmen und Schauplatz werden mit ganz wenigen Worten abgesteckt: Reichstag, Speyer, Dom, Altar, Bild. Der Text entstammt ursprünglich einem regional ausgerichteten Sammelwerk, dessen Lesern die genannten Namen und Begriffe vertraut sind.[806] Ebenso werden die Charaktere der handelnden Figuren als bekannt vorausgesetzt, ihre Rangordnung untereinander und ihre konventionellen Rollen. Die humoristische Pointe des Textes, deren Zulässigkeit in Legenden vorläufig noch nicht erörtert werden soll, setzt entsprechende Kenntnisse der Rezipienten voraus. Der Kurztext kann je nach Kontext als Sankt-Bernhard-Anekdote, als Marienmirakel oder als ätiologische Legende auf das Marienbild im Speyerer Dom gelesen werden.[807]

Obwohl fast alle zwölf Legendenkriterien – vielleicht mit Ausnahme des Unterstützungskriteriums – für die zitierte Kurzlegende nachweisbar sind, ist sofort einsichtig, daß viele Kriterien nur noch in verblaßten Schwundstufen zur Erscheinung kommen.[808] Offensichtlich bedarf es eines gewissen minimalen Textumfanges, um den Erfordernissen der Narration, d.h. der verständlichen Einrichtung einer Ereignissequenz, der Dogmatik, d.h. der Vermittlung gewisser Lehrinhalte und der Publikumsrelevanz, d.h. der Befriedigung einschlägiger menschlicher Grundbedürfnisse,

---

[805] *Marienlegenden*, 1987, S. 241.

[806] Quelle: *Antiquarius der Neckar-, Main-, Mosel- und Lahnströme.*

[807] Im ursprünglichen Kontext des *Antiquarius* stand die ätiologische Erklärung im Vordergrund, im Kontext des zitierten Werks die Lesart als Marienmirakel.

[808] Vgl. die Repräsentation des Markierungskriteriums durch das hier für die Erzeugung eines Scherzes benutzten Gesetzes *Mulier taceat in ecclesia* oder die Schwundstufe des Relevanzkriteriums in der ätiologischen Erklärung eines speziellen Marienbildes.

gleichermaßen nachzukommen. Legenden erledigen freilich diese drei Aufgaben oft arbeitsteilig im Zusammenspiel innerhalb von thematisch oder funktional ausgerichteten Sammelwerken oder unter der Klammer eines biographischen Rahmenschemas.

Umgekehrt ist es möglich, die beschriebene dreiteilige Grundstruktur durch solche Textelemente zu erweitern, die keine Funktionen im Sinne der zwölf Gattungskriterien übernehmen.[809] Viele literarische Gestaltungen der Gattung tendieren zu derartigen dysfunktionalen Expansionen des Legendenschemas durch Insertionen von Motiven, die nichts mit der Grundspannung von Immanenz und Transzendenz zu tun haben, zur Retardierung der Ereignisabfolge, Vervielfachung von Episoden und Charakteren etc. Im Zuge solcher theoretisch unbeschränkt wiederholbaren Operationen verlieren schließlich die für die Legendenstruktur relevanten Textbausteine so sehr an Gewicht, daß sie die Oberfläche der expandierten Formen nicht mehr entscheidend prägen können.

Langtexte können insbesondere die publikumsbezogenen Kriterien nicht mehr einlösen; die »relevanten« Passagen im Sinne des Kriteriums (e) gehen in der Fülle nicht verwertbaren Materials verloren: Die Legende verändert ihren Charakter und fällt unter die Kategorie der rein ästhetischen Texte. Die schiere Textlänge ist nicht das theoretisch ausschlaggebende Kriterium, entscheidend ist die Funktionalität der Textelemente; da jedoch die Grundfunktionen einer Legende auf beschränktem Raum zu erledigen sind, gibt der äußere Umfang indirekt doch wieder einen recht brauchbaren und praktikablen Rahmen der Gattungszugehörigkeit ab.

(3) Die Kriterien der Legende sind auf dem Raum weniger Druckseiten voll zu erfüllen. Kurztexte, die für sich genommen, nur Teile des Legendenschemas bedienen, sind dennoch zur Gattung zu rechnen, sofern sie im Rahmen eines bestimmten Kontextes arbeitsteilig an der Erfüllung der Gattungskriterien mitwirken. (Heiligen-Viten sind häufig lockere Aggregate derartiger Kurztexte.) Sobald das Legendenschema mit gattungsfremden Elementen überfrachtet wird, ändern derartige Texte ihre Gattungszugehörigkeit und müssen z.B. als (erbauliche, religiöse, hagiographische ...) Biographien, Erzählungen, Novellen, Romane usw. eingestuft werden.
(4) Legenden sind als vergleichsweise kurze Texte häufig in epische Langformen eingebettet. Die Gattungszugehörigkeit solcher eingebetteter Formen muß innerhalb des jeweiligen erzählerischen Kontextes und seiner grundsätzlichen Vorgaben (Wirklichkeitsbegriff, Weltbild, Relevanzbegriff etc.) diskutiert werden.

Das von mir gesichtete Textmaterial zeigt eine deutliche Tendenz, Selbstthematisierungen zu vermeiden. Auf der Figuralebene gilt für Heilige sicher dasselbe, was

[809] Ein anschauliches Beispiel derartiger Expansionen kann der Vergleich motivverwandter Texte erbringen; man vergleiche etwa drei Erzählungen um Kultbildschändungen: die sehr kurzen, einfach erzählten Marienmirakel *Unsere Liebe Frau vom schiefen Hals zu Nieupoort* (in *Marienlegenden*, 1987, S. 240) und *Rachai, der Pirat* (in: Kadelbach, 1983, S. 25), die auf sparsamste Weise von der Schändungsabsicht, Reaktion des Kultbilds, Verhinderung der Schändung und nachfolgenden Wirkungen berichten, und dagegen die unter literarischem Anspruch erzählte, stark expandierte und inhaltlich komplizierte (psychologisierte) Erzählung eines ähnlichen Vorfalls durch Hans von Kahlenberg (*Die Kathedrale*).

Luhmann schon für weltliche Helden festgestellt hat: das Heldentum darf nicht allzu weit ins Bewußtsein des Helden eindringen, weil dieser sonst in eine peinliche Nähe des Selbstlobs gerückt wird.[810] Auf der Vermittlungsebene könnten Selbstthematisierungen den fiktiven Charakter des Dargestellten offenlegen oder Leser an der Objektivität der Darstellung zweifeln lassen. Auch von anderen Gattungskriterien her ließen sich stützende Argumente für jene Tatsache ableiten.

Dennoch scheint es mir nicht angebracht, einen Ausschluß von Selbstthematisierungen (auf der einen oder anderen Ebene) zum systematischen Gattungsmerkmal zu erheben. Beispielsweise nimmt der »Held« schon in Mirakelgeschichten, die hier ja zur Gattung geschlagen werden, eine ganz andere handlungslogische Rolle ein als der Heilige in der Vita, und diese Rolle schließt eine Ich-Perspektive keineswegs aus. (Und auch für den anderen Fall sich ernsthaft selbst lobender Heiliger bzw. Gerechter mag es Beispiele geben![811]) Was wiederum Selbstthematisierungen auf der Narrationsebene betrifft, so ist in modernen Erzähltexten die Legitimation des Dargestellten nicht mehr an eine objektivierende Vermittlungsweise gebunden. Diese würde wahrscheinlich sogar einen gegenteiligen Effekt erzielen und vom kritischen Leser als »pseudo-objektiv« unter Manipulationsverdacht gestellt werden.

2. Schichtenspezifische Subgenres

Innerhalb einer synchronen und kulturkreisbezogenen Betrachtung der Gattung sind beträchtliche schichtenspezifische Varianzen in Rechnung zu stellen. Für eine entsprechende gesellschaftliche Differenzierung kommen primär weniger ökonomische Kriterien als solche der religiösen Virtuosen-, Bürokraten- oder Laienschaft in Frage. Es kann nicht angehen, die Frage der Gattungszugehörigkeit (über eine enge Auslegung des »Theologie«-Kriteriums) ausschließlich von den dogmatischen Vorgaben einer zentralistischen religiösen oder politischen Bürokratie her zu entscheiden. Dogmensysteme von Minderheiten (Ketzerbewegungen, »Abweichlern«, der sozialen Peripherie[812]) oder die transformierten »Alltagstheologien« von Laien sind unter gattungstheoretischen Aspekten der offiziellen Dogmatik gleichzustellen.

In die synchrone schichtungsspezifische Differenzierung fließen diachrone Aspekte ein, insofern die Laienreligiosität häufig entwicklungsgeschichtlich ältere Formen konserviert. Von Legenden kann allerdings immer weniger die Rede sein, je weniger die »Theologie« entsprechender Texte den Grundverhältnissen achsenzeitlichen Denkens Rechnung trägt, je kontingenter sie präsentiert wird und je weniger ein gewisser sozialer Konsens über die Geltung des zugrundegelegten Dogmensystems zu erwarten ist. Einen derartigen Konsens kann einerseits die krasse Unvereinbarkeit

---

[810] Vgl. Luhmann, 1987, S. 64f.

[811] Vgl. etwa Stefan Zweigs *Rahel rechtet mit Gott* oder auch J. Assmann, 1987. Allerdings handelt es sich bei den von Assmann genannten Beispielen sepulkraler Selbstthematisierungen wieder aus anderen Gründen nicht um Legenden (Relevanzkriterium!).

[812] Vgl. oben Kapitel III.2.c.

eines bestimmten »theologischen Satzes« mit der herrschenden Dogmatik oder dem im allgemeinen Sinne für möglich Gehaltenen verhindern, andererseits aber auch die Art und Weise seiner Präsentation im Text.

Zwei Erzählungen Guilleaume Apollinaires in *Erzketzer & Co* illustrieren anschaulich die beiden Möglichkeiten. Der Erzähler des *lateinischen Juden* legitimiert die mit dem Tod des Titelhelden und Lustmörders Gabriel Fernisoun verbundenen »Wunder« zwar ausdrücklich durch geltende Dogmen der katholischen Kirche, aber er arrangiert und präsentiert die Vorgänge auf eine Weise, daß die (zu erwartende) offiziell-kirchliche Deutung dem Leser nur absurd und komisch erscheinen kann. Dagegen wird in der Erzählung *Der Erzketzer* eine Lektüre als Legende dadurch verhindert, daß die »dogmatische Basis« des Helden, die dieser in wiederholten Erleuchtungen empfängt, in den Rahmen des an sich durchaus strapazierfähigen Systems christlicher Alltagsreligiosität auch beim besten Willen nicht einzufügen ist. Der »Erzketzer« kämpft – nachdem er eigene Anfechtungen überwunden hat und zu völliger subjektiver Sicherheit gekommen ist – nämlich für nichts Geringeres als die Anerkennung der ihm offenbarten »Wahrheit«, daß sich auf Golgatha die gesamte Dreifaltigkeit inkarniert habe:

> Es gab drei Inkarnationen. Die drei Personen des einen Gottes erlitten am selben Tag ihre Passion, die notwendig war, um die Menschheit loszukaufen. Der Schächer zur Rechten war Gottvater. Man erkennt das leicht an den fürsorglichen Worten, die er am Kreuz für seinen geliebten Sohn hatte. Er führte ein Leben voll Trauer und Geduld. Er mußte ungerechte Strafe erleiden, denn man hielt ihn für einen Schächer, ohne daß er es war. Weil er allmächtig und unendlich majestätisch war, wollte er keine Jünger haben. Christus [...] war das Wort und wurde als dieses zum Gesetzgeber. Es sind seine Worte und Taten, die sich über die Erde verbreiten mußten, damit die Welt aus ihnen lernen konnte. Und so kam es auch. Der Schächer zur Linken war der Heilige Geist, der Paraklet, die ewige Liebe, die, Mensch geworden, der menschlichen Liebe gleich werden wollte und diese ist infam. Er wurde ein echter Schächer und erlitt seine gerechte Strafe. Dies ist das Mysterium in seiner ganzen Heiligkeit: [...] Der wiedergeborene Gottvater litt, um seine Allmacht gegen sich selbst zu richten und demütigte sich so weit, daß er unbekannt und ohne Geschichte blieb. Der wiedergeborene Gottessohn litt, um die Wahrheit seiner Lehre zu bezeugen und mit seinem Martyrium ein Beispiel zu geben. Er litt ohne Schuld aber ruhmreich, um den Geist der Menschen zu beeindrucken. Gott der Heilige Geist wollte gerechte Strafe erleiden. Er wurde mit den schlimmsten Schwächen der Menschen wiedergeboren und verleugnete sich in allen Sünden aus Mitleid und tiefer Liebe für die Menschheit.[813]

Diese »Theologie« kann im Rahmen des Christentums keinen Platz finden. Wie einst Franz von Assisi[814] pilgert der Erzketzer Benedetto Orfei nach Wochen harter Selbstprüfung zum Römischen Stuhl, um sein Anliegen vorzutragen, wird dort aber

---

[813] Apollinaire, 1910/1986, S. 69f.

[814] Die Szene des Franz von Assisi vor dem Papst ist vielfach und in unterschiedlicher Akzentuierung dargestellt worden; für Vergleiche sollte man neben einzelnen Legenden (z.B. *Franz von Assisi, Legenden und Laude*, 1986, S. 65–69, Federer, 1982 usw.) auch die Darstellung in Nikos Kazantzakis' (1883–1957) bekanntem Assisi-Roman heranziehen (1986, S. 151–158), die viele Motive mit der Schilderung der Erzketzer-Audienz bei Apollinaire teilt.

nur erfolglos exorziert und schließlich exkommuniziert. Orfei arbeitet in der Folge sein System aus und sammelt einige Anhänger. Schließlich bleibt seiner Lehre aber doch kein Erfolg beschieden. Nach dem Tode des Stifters der Häresie zerstreuen sich die wenigen Jünger »und es ist wahrscheinlich, daß die Lehrtätigkeit des Erzketzers vergebens war, nichts wird aus ihr hervorgehen und heute denkt keiner mehr daran, sie aufzunehmen.«[815] Mit diesem Fazit negiert der Erzähler jegliche »Relevanz« der Orfeischen Offenbarungen im Sinne unseres Kriteriums.

Ihr Status wird auf der Ebene des Textes nicht diskutiert, erreicht aber auf der Metaebene der Lektüre (u.a.) aufgrund der kontextuell bedingten Absurdität der geschilderten Ketzerei nicht das für Legenden charakteristische mittlere Niveau. Der Erzähler kann es sich unter diesen Umständen leisten, die Geschichte mit kühlem, sachlichem Interesse mitzuteilen und weitgehend auf Kommentierung oder das Stilmittel der Ironie zu verzichten. Allerdings läßt er sich auch nicht spirituell beeindrucken. Seine Darstellung folgt vielmehr durchgängig einer profanen Logik, indem sie einige einleitende, allgemein gehaltene Thesen zur angelsächsischen und katholischen Religiosität sowie zum Wandel der letztgenannten mit Hilfe eines konkreten Beispiels illustriert. Ein profanes, generell-anthropologisches Fazit, das den religiösen Dualismus der Werte ausdrücklich bestreitet, steht am Ende der Erzählung: »Die Wahrheit ist, daß der Erzketzer wie alle Menschen war, denn alle sind sie gleichzeitig Sünder und Heilige, wenn sie nicht Verbrecher und Märtyrer sind.«[816]

(5) Legenden bilden Subgenres hinsichtlich der Verankerung ihrer »Bezugstheologie« in unterschiedlichen sozialen Milieus variabler religiöser Kompetenz aus. (Die Unterscheidung zwischen Laien und Experten ist hilfreich, aber noch zu grob.) Die Textgattung wird verlassen, sobald Relevanz und Status der Legende nicht mehr gehalten werden, weil die »Bezugstheologie« entweder aus dem Rahmen der achsenzeitlichen Grundperspektive fällt[817] oder keine Kohärenz aufweist oder aus unterschiedlichen Gründen von keinem sozialen Milieu getragen werden kann.

3. Kommunikativ-strukturelle Subgenres

Eine zentrale Kategorie für die Organisation von Texten, der viele andere Elemente der Figurengestaltung, Handlungsführung und Erzählweise nachgeordnet sind, wird von der Erwartung eines Autors hinsichtlich der Dispositionen seines ins Auge gefaßten Rezipientenkreises bestimmt. Der Verfasser von Legenden wird für ein hagiographisch informiertes Expertenpublikum anders arbeiten als für ein unwissendes Laienpublikum. Er wird auf den Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff seiner Leser ebenso Rücksicht nehmen wie auf deren literarische Bildung, und er wird schließlich

[815] Apollinaire, 1910/1986, S. 74.
[816] Ibid. S. 75.
[817] Die eine Reihe profanisierter »Theologien« durchaus noch in sich begreift.

eine Geschichte für Gläubige anders aufbauen als für Ungläubige, welche Partei auch immer er selbst einzunehmen gewillt ist.

Ein besonderes Problem stellt sich bei der Betrachtung solcher Legenden, die literarischem Erzählen im engeren Sinne zuzurechnen sind. Das Prädikat *Literatur* verweist in dieser eingeschränkten Begriffsverwendung auf eine historisch begrenzte Gruppe von Kommunikationssituationen, deren Wurzeln nach Gumbrecht bis ins europäische Hoch- und Spätmittelalter reichen, aber keine historische Kontinuität mehr zur Antike unterhalten.[818] Gumbrecht bestimmt den Sondercharakter neuzeitlich-literarischer Kommunikation anhand von drei Kriterien, die vor dem Hintergrund der Alltagskommunikation als Defizienzen erscheinen:

> a) die Kommunikationspartner haben nur ein wenig prägnantes Bild von jenen Funktionen, deren Realisierung sie sich vom Vollzug der Textproduktion und -rezeption erhoffen (es ist selbstverständlich, daß solche geringe Prägnanz der Handlungsmotive nicht mit »Funktionslosigkeit« gleichgesetzt werden kann); b) ihre jeweiligen Erwartungen hinsichtlich des Vorwissens und der Erwartungen des je »anderen« sind ebenso unscharf und befinden sich deshalb auch nur selten in Kongruenz; c) aus der geringen Prägnanz und der Divergenz wechselseitiger Erwartungen folgt schließlich, daß den Kommunikationspartnern normalerweise nicht, wie es in alltäglichen Kommunikationssituationen der Fall ist, Sanktionsmöglichkeiten zur Verhinderung von Erwartungsenttäuschungen zur Verfügung stehen.[819]

Diese Bestimmung des Literarischen verwendet pragmatische Kriterien; in semantischer Hinsicht können literarische Erzähltexte als fiktional angesehen werden, was nicht als *referenzlos* zu verstehen ist. Eine andere Möglichkeit zeigt Sartre auf, der die Kategorie der *Neutralisierung* einführt und darunter einen Relevanzverlust der Frage nach Wirklichkeitsreferenz versteht.[820] Viele moderne Legenden, die von ihrem pragmatischen Kontext her (Publikation in einem belletristischen Verlag, »weltlich«-ästhetische Rezeptionshaltung der empirischen Leser usw.) als literarische Texte im engeren Sinne ausgewiesen sind, tendieren dennoch oft dazu, die üblichen semantischen »Neutralisierungssignale« fiktionaler Texte durch »Referenzsignale« zu kontern bzw. die pragmatischen Kriterien literarischer Kommunikation außer Kraft zu setzen.

Besonders »traditionell gebaute« Legenden[821] der modernen Literatur zeigen das Bestreben, ihr literarisches Wesen zu leugnen oder wenigstens zu verbergen. Andere, für eine theoretische Perspektive interessantere Legenden bzw. legendenartige Texte unterlaufen die genrefeindlichen pragmatischen Kriterien literarischer Kommunikation auf diese oder jene Weise, mitunter sogar durch eine explizite Entblößung ihres fiktionalen Charakters. Solche Texte werden im Interpretationsteil dieser Arbeit vorgestellt.[822] Dabei kann dann auch am konkreten Beispiel auf die mit derartigen

---

[818] Vgl. Gumbrecht, 1980, S. 410.
[819] Ibid. S. 411.
[820] Vgl. ibid. S. 412. Bezug auf J.-P. Sartre, *L'imaginaire – psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.
[821] Vgl. etwa Lermens (1968) »traditionelle Form«.
[822] Das Extrembeispiel liefert Thomas Mann.

Vertextungsstrategien zusammenhängenden theoretischen Probleme näher eingegangen werden.

Bei jeder Art von »Tendenzliteratur« ist die Situationseinschätzung der Kommunikationsteilnehmer bezüglich ihrer eigenen Zielsetzung und der Grundeinstellung der Partner von besonderem Gewicht. Nicht von ungefähr fundiert dieser Aspekt die Basisunterscheidungen der rhetorischen Gattungssystematik. Wie entsprechende Konsens- bzw. Dissenserwartungen Produktion und Rezeption von Äußerungen steuern, ist anhand der pragmatischen Textsorte Interview vor einigen Jahren eingehend untersucht und demonstriert worden.[823] Als Sonderfälle konsens- bzw. dissensregierter Kommunikation können Kommunikationssituationen beschrieben werden, deren Teilnehmer zunächst mit falschen Situationseinschätzungen in die Auseinandersetzung eintreten, durch dabei erworbene neue Informationen aber schließlich zu einer Korrektur ihrer ursprünglichen Annahmen veranlaßt werden. Für Legenden und legendenartige Texte lassen sich mit Hilfe der Konsens-Dissens-Kategorie charakteristische Typen auf den Ebenen der impliziten und empirischen Kommunikationssituation defininieren:[824]

(u) Konsens auf Basis des »theologischen« Weltbildes.
(v) Konsens auf Basis eines profanen Weltbildes.
(w) Dissens: Erzähler/Arrangeur »gläubig« – impliziter Leser/potentieller Rezipient erwartungsgemäß »ungläubig«.[825]
(x) Dissens: Erzähler/Arrangeur »ungläubig« – impliziter Leser/potentieller Rezipient »gläubig«.
(y) Verdeckter Dissens: z.B. ironischer Erzähler scheinbar »gläubig« – impliziter Leser/Rezipient »gläubig«.
(z) Verdeckter Konsens: z.B. ironischer Erzähler scheinbar »gläubig« – impliziter Leser/Rezipient »ungläubig«.

In bestimmten historischen Kontexten bzw. bestimmten Milieus dominieren spezifische Relationen, beispielsweise (u) im christlichen Mittelalter,[826] (v) in Kreisen großstädtischer Bohémiens des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts,[827] (w) im Fall eines christlich gesonnenen Herausgebers einer modernen Legendenanthologie in einem Verlag für Massenliteratur.[828] Die Konstellation (x) bezeichnet beispielsweise Martin Luthers *Lügende*; sie ist wie (y) häufig in Situationen ideologischer Auseinandersetzung anzutreffen. Wenigstens auf einen Teil der aggressiven aufklärerischen Legendenparodien des 18. Jahrhunderts dürfte die Be-

---

[823] Vgl. Ecker, Landwehr, Settekorn und Walther, 1977.
[824] Prinzipiell sind die Kategorien auch zur Kommunikationsbeschreibung auf der figuralen Ebene einsetzbar. Durch eine Kombinationsmatrix aller Ebenen könnte die Typologie entsprechend ausgebaut werden.
[825] »Gläubig« und »ungläubig« sind Abkürzungen für »auf dem« bzw. »nicht auf dem Boden des von der achsenzeitlichen Grundspannung geprägten Weltbildes stehend« und »dem dogmatischen Bezugssystem der Legende (nicht) beipflichtend«.
[826] Vgl. *Die Legenda aurea*, 1984.
[827] Vgl. Apollinaire, 1910/1986.
[828] *Unvergängliche Legende*, 1982.

schreibung (y) zutreffen.[829] Robert Gernhardts kleine Geschichte vom lieben Gott, der zu seiner großen Freude beim Erdenwandeln endlich einmal beim reichen Mann absteigen und dessen Luxus genießen darf, kann als Beispiel für (z) dienen.[830] Diese Relation bestimmt viele amüsante, aber für den ideologischen Streit um ein bestimmtes Weltbild unerhebliche, literarische Legendenparodien der Gegenwart. Die Konstellationen (v) und (z) sprengen die Gattung, während (u) eine besonders günstige Ausgangssituation für Legenden darstellt. Die anderen Konstellationen bedürfen näherer Überprüfung, können im Einzelfall durchaus auch kontrovers diagnostiziert werden, wie die im Eingangskapitel dieser Arbeit referierte Diskussion um die Kleistsche *Cäcilienlegende* zeigt.

Die Gegebenheiten werden komplizierter, sobald erstens mehrere dogmatische Bezugssysteme ins Spiel kommen[831] und »gläubig/ungläubig« plötzlich sehr relative Begriffe werden, sobald sich zweitens die Verhältnisse auf den verschiedenen Kommunikationsebenen eines Textes gegenläufig entwickeln oder sobald drittens Erzählerfiguren,[832] implizite Leser bzw. ganze Textarrangements ihre Haltung bzw. ihren Charakter im Verlauf einer Erzählung verändern. In solchen Fällen können Texte dennoch durch komplexere Konsens/Dissens-Relationen oder Abfolgen derartiger Relationen präzise beschrieben werden.

> (6) Legenden bilden als »Tendenztexte« wichtige strukturelle Subgenres mit gattungsgeschichtlich relevanten historischen und milieuspezifischen Affinitäten auf der Basis kommunikativer Konstellationen aus. Die Erwartung der Kommunikationspartner bezüglich Konsens oder Dissens ihrer Weltsicht und Interessenlage führt einerseits zu charakteristischen rhetorischen Vertextungsstrategien, andererseits zu ebenso typischen Rezeptionshaltungen.

Ein weites, vielschichtiges Problemfeld, das im Rahmen dieser Arbeit nicht ernsthaft angegangen werden kann, eröffnet die Frage nach Ernst oder Unernst solcher Legenden, in denen komische, ironische, groteske, blasphemische oder unwahre Elemente oder parodistische Bezüge erkannt werden. Das Thema »Legende und Humor« wird hier nur insoweit angeschnitten, als gewisse Forschungspositionen zurückgewiesen, Dimensionen der Problematik aufgezeigt und sinnvoll erscheinende Lösungswege angedeutet werden.

Einen Eindruck von der Komplexität des Phänomens vermittelt Max Wehrlis Aufsatz *Christliches Lachen, christliche Komik?* (1982), der eine knappe Geschichte komischer Elemente in christlich-mittelalterlicher Literatur und ihrer zeitgenössischen Beurteilung mit einer Diskussion wissenschaftlicher Beschreibungs- und

---

[829] Beispiele in Bretschneiders *Almanach der Heiligen.*

[830] Vgl. Kap. V.4.

[831] In erhebliche Komplikationen dieser Art gerät m.E. jede intensive Durchleuchtung von Kellers *Sieben Legenden*, die – u.U. durchaus gegen die Intentionen des Verfassers! – nicht einfach als profane Texte zu klassifizieren sind. Der weltanschauliche Hintergrund der Kellerschen »Legenden« wäre nicht nur von Feuerbach her, sondern auch aus calvinistischer Tradition heraus zu interpretieren, wobei der achsenzeitliche Rahmen weltanschaulicher Lösungsversuche übrigens in beiden Fällen erhalten bliebe!

[832] Vgl. den Ich-Erzähler in Luise Rinsers Assisi-Roman *Bruder Feuer.*

Erklärungsversuche verbindet. So sinnvoll das Unterfangen sicher ist, empirisches Material zu sichern und historisch zu ordnen, so problematisch ist doch wieder diese Bemühung, wenn sie nicht theoriegeleitet erfolgt. Ohne eine hypothetisch formulierte Theorie des Komischen (im weitesten Sinne), welche durch die Kenntnisnahme der disparaten zeitgenössischen Reflexion in keinem Fall zu ersetzen ist, können einschlägige Phänomene weder sicher erkannt noch in eine sachgerechte Ordnung gebracht und schon gar nicht erklärt werden. Viele Ansätze zur »Theorie des Komischen« kranken nun gerade daran, daß sie positivistische Datensammlung[833] und historisches, motivisches bzw. gattungsspezifisches Arrangement solcher Daten mit »Theorie« verwechseln. Von einer Theorie wäre nun aber gerade zu verlangen, daß sie weiter als dogmatische Aussagen reicht und auch vor *kontrollierter* Spekulation über abstrakte Zusammenhänge nicht zurückschreckt, um zu Aussagen größerer Erklärungskraft (Hypothesen) zu gelangen.[834]

Wehrli gelingt es recht gut, motivische Traditionen des Komischen aufzuzeigen und dogmatische Einordnungsversuche zu belegen. Unbefriedigend sind jedoch die – ohnehin nur sehr spärlich – angeführten Erklärungsangebote; zu den komischen Elementen der spätmittelalterlichen geistlichen Festtagsspiele nennt Wehrli drei entsprechende Ansätze:

> Man kann nun das »Burleske« solcher Szenen – soweit sie nicht als satirische Ständekritik zu legitimieren sind [...] – auf sich beruhen lassen als mittelalterliche Stillosigkeit, Naivität, volkstümliche Entartung, buntes episches Theater usw., und wird dabei auch unwahrscheinliche Roheiten, wie etwa im Wiener und Innsbrucker Osterspiel, als das bezeichnen was sie sind. Man kann aber auch, etwas anspruchsvoller, grundsätzlich einen Ausdruck der Oster- und Weihnachtsfreude darin begrüßen, einen Risus paschalis über die Niederlage des Bösen, über die Erlösung, über das, was schließlich als Frohbotschaft auch in irdischen Formen irgendwie gefeiert werden will und darf. Die Fastnacht [...] ist ja sogar als rein weltliches Vergnügen, ja als völlige Entfesselung, ins Kirchenjahr integriert worden. Das eigentliche Interpretationsproblem liegt aber auf der theologischen Ebene [...]. Seit der Romantik haben Volkskunde und Germanistik nicht nur im Osterlachen, sondern im geistlichen Spiel insgesamt und ganz besonders in dessen Komik ursprünglich-heidnische Untergründe wirksam gesehen und nicht ohne heimliche Lust vor- und gegenchristlichen Mächten nachgespürt. Das konnte genetisch verstanden werden als Nachwirkung oder gar

[833] Auf Objekt- und Metaebene.

[834] Wehrli läßt gegen »echte« theoretische Aussagen, welche den Bereich des unmittelbar Gegebenen oder explizit Niedergeschriebenen überschreiten, immer wieder Mißtrauen aufscheinen, vgl. S. 26 und 27: »Es bleibt natürlich immer prekär, ein Urteil [...] zu fällen, wo es sich nicht explizit um dogmatische Aussagen handelt.« »Eine Beweisführung [...] ist allerdings auch insofern schwierig, als sie sich in der Abstraktheit von Strukturen und im Dunklen des Unbewußten bewegen muß. In dieser Nacht aber sind, salopp ausgedrückt, alle Katzen schwarz [...].« Diesem Mißtrauen entspricht umgekehrt ein beinahe scholastisches Interesse an Definitionen, Klassifikationen und Beschreibungen »des« Gegenstands durch alle möglichen Autoritäten. Daß deren Aussagen völlig ungleichwertig und inkompatibel sind, sich auf unterschiedliche Objekte beziehen und unter historischen wie situationsspezifischen Beschränkungen des Blicks leiden, wird nicht weiter als problematisch empfunden, solange nur der Wortlaut dieser Aussagen selbst als philologisch einwandfrei gesichert gelten darf.

> Tarnung heidnischer Frühlingsfeiern, Fruchtbarkeitsriten usw., oder, moderner, im Sinn eines noch spontanen kollektiven Seelenlebens – um Mythologie ging es so oder so, um »paganes Substrat«.[835]

In diesem Passus ist beinahe jeder Satz zu bestreiten: Die »Entartungsthese« dient weniger zur Erklärung komischer Elemente im religiösen Kontext, denn zu deren ästhetisch-moralischer Zurückweisung oder Verurteilung vom Standpunkt einer unreflektierten Norm des guten Geschmacks.[836] Die zweite Interpretation christlicher Oster- oder Weihnachtsfreude macht sich nicht die Mühe, eine theologisch-dogmatische Erklärung zu hinterfragen, was aber im Interesse größerer Allgemeingültigkeit einer Theorie des Religiös-Komischen sinnvoll wäre; außerdem ist offensichtlich, daß diese Erklärung allenfalls auf einen kleinen Teilbereich der Äußerungsformen des Komischen im religiösen Umfeld anwendbar sein kann.[837]

Aber auch der dritte Erklärungsansatz, der sich immerhin nicht damit zufrieden gibt, religiöse Komik nur von der Basis christlicher Theologie aus zu verstehen, geht von der falschen (und wiederum einer nicht reflektierten, christlich-theologischen Position verhafteten) Basisprämisse aus, im germanischen oder gar antiken Heidentum liege ein von christlicher Religiosität radikal unterschiedenes, auf völlig anderen Motivationen beruhendes Phänomen vor. Ich würde einen Ansatz vorziehen, der christliche Religiosität, insbesondere als *praktizierte*, weniger als *dogmatisch postulierte*, stärker in der Kontinuität zu wesentlich älteren Grundproblemen menschlicher Daseinsbewältigung und entsprechenden Lösungsverfahren sieht. Wie »heidnisches« Tun und Denken dabei nicht als Gegenpol, sondern als überschichtete, »verschobene«, teilweise auch verdrängte oder verketzerte, mißverstandene, uminterpretierte, differenzierte und natürlich auch vielfältig ergänzte Substanz christlicher Religiosität zu verstehen wäre, dürfte man auch Sakrales und Profanes nicht aus einer dialektischen Beziehung lösen. Gerade hinsichtlich des von Wehrli herangezogenen Phänomens »Fastnacht« sollte es sich verbieten, Komik als etwas »rein Weltliches« anzusehen, das erst neuerdings, etwa von der christlichen Kirche, in eine sakrale Weltordnung eingepaßt worden wäre.[838] Schließlich möchte ich die von der Komik im religiösen Kontext aufgeworfenen Fragen gerade *nicht* als *theologische* Problematik abhandeln; denn mit einem »Vorstoß zu dogmatischen Aussagen« ist für das wissenschaftliche Anliegen nicht viel gewonnen.

---

[835] Wehrli, 1982, S. 25.

[836] Vgl. analog Schendas Weigerung, von einer Dekadenz des frühneuzeitlichen Exempels zu reden, weil sich dort die unterhaltenden Züge verstärken und gehäuft sensationelle Motive auftreten (1969, S. 80).

[837] Eine zum Grotesken, Obszön-Unflätigen oder Blasphemischen tendierende Komik kann von dieser Erklärung kaum erfaßt werden. Beispiele für die echte Integration solcher Formen des Komischen in religiöse Kulte führt Seger an (1984, S. 44ff.). Vgl. auch die Arbeiten W. Burkerts zu den wilden Ursprüngen vieler religiöser Riten der achsenzeitlichen Hochreligionen.

[838] Von Ethnologen liegen interessante Hinweise darüber vor, daß Religion erst von einem gewissen Differenzierungs- bzw. institutionellen Organisationsgrad an als »ernst«, »würdig« etc. klassifiziert und entsprechend praktiziert wird. Vgl. etwa Schlatters (1989) Beobachtungen zu jüngsten Wandlungen der australischen Urreligion.

Wenn Theorien des Komischen zu unterschiedlichen Urteilen gelangen, wird die »Reichweite« oder »Maßstabsfrage« der Aussagen zu bedenken sein. Vermutlich fungiert Komik auf höchster Abstraktionsebene als ein Instrument neben anderen, am Abbau des »Absolutismus der Wirklichkeit« mitzuwirken, wie es Blumenberg in seiner epochenübergreifenden Erklärung des Mythischen dargelegt hat. Das Lachen mag aus diesem globalen Kontext die psychohygienische Kraft beziehen, die man ihm oft bescheinigt hat. Für spezielle historische Konstellationen oder gar individuell-intentionale Verwendungen komischer Effekte verbieten sich aber Pauschalisierungen. Im Rahmen dieser Arbeit ist es allerdings völlig unmöglich, die konkrete Erscheinungs- und Bedeutungsvielfalt komisch-religiöser Mischphänomene verschiedener historischer und kultureller Milieus auf Gesetzlichkeiten hin zu durchleuchten.

Michael Michailowitsch Bachtins in den letzten Jahren vielbeachtetes Konzept einer gespaltenen alteuropäischen Kultur (ernste und repressive Staats- und Kirchenkultur vs. karnevalistische Lachkultur des Volkes) kann bei den hier aufgeworfenen Problemen keine Hilfestellung bieten, wie sowohl durch theoretische Überlegungen als auch durch neuere empirische Befunde der interdisziplinären Mittelalterforschung nachgewiesen ist.[839]

(7) Komik ist ein ernstzunehmendes Hilfsmittel des Menschen zur Bewältigung seiner vielfältigen Daseinsprobleme; schon deshalb können Religion und Komik einander nicht ganz und gar fernstehen, welche Position auch immer von einer speziellen theologischen Dogmatik zur Komik oder zum Gelächter bezogen wird. Komik in Legenden oder legendenartigen Texten muß als komplexes Phänomen kontextbezogen analysiert und – häufig auf unterschiedlichen Ebenen (intentional-dogmatisch / objektiv-funktional / motivgeschichtlich usw.) – interpretiert werden;[840] keinesfalls indiziert Komik, nicht einmal in ihren obszönen[841] Formen, ein Ende der Gattung.

Bis zu welchen extremen Formen Komik im religiösen Zusammenhang getrieben werden kann, zeigen Beispiele aus den um Rabbi Nachman kreisenden chassidischen Gleichnissen, Anekdoten und Legenden. Dieser Rabbi lachte über sich selbst zuerst und dann über alle möglichen Institutionen der Welt. Sein Gelächter klingt freudlos und herzzerreißend, es wird von einem klaren, aber verzweifelten Verstand hervorgebracht: »ein Lachen des Protests gegen die Absurdität des Daseins, der Revolte gegen eine Welt, in der der Mensch – was immer er auch tun mag – bestohlen wird,

---

[839] Vgl. zusammenfassend Moser, 1990.

[840] Vorschnell und oberflächlich ist Niggs (1964, S. 19) Zurückweisung großer Teile der modernen Legendendichtung: »Von den echten Legenden durch einen Abgrund getrennt ist die säkularisierte Legendendichtung, die dem bloßen Unterhaltungsbedürfnis dient. Die weltliche Legendendichtung – angefangen von Gottfried Kellers ›Sieben Legenden‹ bis zu Josef Roths ›Die Legende vom heiligen Trinker‹ – verfehlt mit ihrem ironisch-erotischen Sinn den Geist der Legende gründlich und trägt nichts zum tieferen Verständnis des Themas bei.« Vgl. dagegen hier Kap. V.4. und V.6.

[841] Wer sich nicht ausschließlich auf asketische Teiltraditionen einzelner Religionen versteift, wird den Versuch absurd finden, das Geschlechtliche aus dem Bereich des Sakralen auszusondern; und selbst dort kehrt es als Verschobenes, Verdrängtes, Sublimiertes allenthalben wieder.

in der er im voraus verdammt ist«[842]. Das Dilemma des Menschen zwischen Unterwerfung und Revolte erscheint ihm auswegslos: »Sich Gott unterwerfen, ohne nach dem Sinn der Unterwerfung zu fragen, hieße Gott herabsetzen; ihn verstehen wollen, hieße seine Absichten und seine Anschauung auf unser Niveau herabziehen. [...] Bleibt das Lachen, das metaphysische, befreiende, rächende Lachen.«[843]

> Es war einmal ein Land, das alle Länder dieser Erde umfaßte, und in diesem Land gab es eine Stadt, die alle Städte des Landes in sich barg; und in dieser Stadt war eine Straße, die alle Straßen in sich vereinigte; und in dieser Straße stand ein Haus, das alle Häuser der Straße beherbergte; und in diesem Haus war ein Zimmer, und in diesem Zimmer war ein Mensch, und dieser Mensch war die Verkörperung aller Menschen aller Länder, und er lachte und lachte, und niemand hat je so gelacht.[844]

4. Medial-strukturelle Subgenres[845]

Wenn Walter Nigg die Legende zu den »Urerzählungen« rechnet, »die dem Stofftyp näher als dem Formentyp stehen«,[846] verweist er auf die gegenständliche Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit von volkstümlichen und literarischen Legenden mit vielen Werken der darstellenden Kunst. Rosenfeld expliziert das Problem: Solle man die Legende überhaupt als Gattung ansehen oder sondere sie nur einen bestimmten Stoffbereich aus dem Felde des Sagbaren aus, so daß in Ausdrücken wie *Legendenroman* oder *Legendenballade* der erste Wortteil das stoffliche Element, der zweite aber die Gattungszugehörigkeit angebe?[847]

Daß seine Warnung berechtigt ist, zeigt der Eingang von Karlingers Kapitel über *Formen und Erscheinungsweisen* der Legende: »Wie das Märchen ist die Legende ihrem Wesen nach episch.«[848] Aber auch dieser Ansatz bei einem formalen Element ist problematisch. Zwar kennt das Mittelalter die Legende hauptsächlich als epische Kurzform, aber sollten deswegen beispielsweise dramatisierte Legendenstoffe als unzulässige Mischformen ausgeschlossen werden? Rosenfeld warnt abermals vor normativen Entscheidungen, welche die Probleme nur verschütten würden, – beherzigt allerdings den eigenen Rat nicht, wie schon wenige Seiten später deutlich wird. Dort engt er die Gattung auf einen dichterisch verklärten, vorbehaltlos gläubigen

---

[842] Wiesel, 1988, S. 195.
[843] Ibid.
[844] Ibid. S. 196.
[845] Eine geschlossene Theorie des intermedialen Texttransfers ist meines Wissens bis heute noch nicht entwickelt worden; auf diesem Forschungsfeld konkurrieren unterschiedlichste (linguistische, prädikatenlogische, aktionslogische, topologische, normspezifizierende) Ansätze, die jeweils nur Teilaspekte erfassen können. Vgl. die Aufsätze des von Hess-Lüttich herausgegebenen Sammelbandes *Text Transfers* (1987).
[846] Nigg, 1964, S. 18.
[847] Rosenfeld, 1982, S. 4.
[848] Karlinger, 1986, S. 32.

Bericht über das Leben Heiliger ein, der bestimmte Darstellungsweisen fordere und andere – wie z.B. Psychologisierung – verbiete.[849]

Meines Erachtens kann das Phänomen »Legende« unter literaturwissenschaftlichen Aspekten nur mit Hilfe einer Kombination inhaltlicher, formaler und funktionaler Kategorien sinnvoll definiert werden. Als »sinnvoll« kann eine Gattungsbestimmung u.a.[850] dann angesehen werden, wenn sie wissenschaftlich »fruchtbar« ist, d.h. wenn sie gattungsintern solche Textsequenzen und gattungsüberschreitend solche Gruppierungen von Phänomenen zuläßt, die unter theoretischen, historischen und interpretatorischen Gesichtspunkten einander erhellen. Gattungsdefinitionen sollen demnach *relevante* Gemeinsamkeiten *und* Differenzen eines Phänomenbestandes zur Grundlage einer Ordnung erheben.

Die in dieser Arbeit entwickelten zwölf Gattungskriterien stellen in diesem Sinne einen Versuch dar, zunächst einmal[851] analytisch »fruchtbare« Aspekte oder Dimensionen innerhalb eines weiten Bereichs kultureller Manifestationen ausfindig zu machen, um danach gewisse Bandbreiten und Kombinationen dieser Dimensionen zu etikettieren. Formal wird der »Legende« genannte Phänomenbestand obligatorisch durch eine narrative[852] Grundstruktur bestimmt. Das »Theologie«-Kriterium impliziert zwar eine diskursive Ergänzung der Narration, läßt aber offen, ob diese Ergänzung explizit oder kontextuell erfolgt.

(8) Damit werden mediale Varianten sprachlicher Legendenstoffe[853] wie Dramatisierungen und Aufführungen, Verfilmungen oder Bilderzyklen[854] prinzipiell zur Gattung zugelassen,

---

[849] Rosenfeld, 1982, S. 18f.

[850] Weitere Tugenden von Gattungsbestimmungen wären Eindeutigkeit, Applikationsfähigkeit (impliziert sachliche Angemessenheit), Ökonomie, Kompatibilität mit anderen Theorien auf gleicher, höherer und niederer Abstraktionsebene usw.

[851] Freilich bereits unter besonderer Konzentration auf einen bestimmten Sektor.

[852] Narration im weiten Sinne als strukturierte Darstellung einer Geschehens- oder Ereignisabfolge begriffen.

[853] Um die Zulassung oral tradierter einschlägiger Texte sollte es trotz der Etymologie des Gattungsbegriffs ohnehin keinen Streit geben.

[854] Dem Appell Karlingers (1986, S. 21f.) an die Forschung, sich stärker um Bildlegenden – besonders abendländische Bilderbögen und fernöstliche Holzschnitte (Buddhalegenden) – zu bemühen und deren spezifische Darstellungslogik zu entschlüsseln, kann ich nur beipflichten. Karlingers knappe Hinweise versprechen interessante Entdeckungen und können vielleicht die hier entworfenen Dimensionen der Legende auf unerwartete Weise bestätigen und zugleich weiter erhellen. Diese Hoffnung leite ich aus Andeutungen Karlingers über den Umgang von Bildlegenden mit dem »Statusprinzip« ab (S. 22): »Da Bilder gehalten sind, mehr Ausschmückendes bringen zu müssen, wo der Text karg und sparsam in Hauptzügen berichten kann, ergeben sich in Bilderserien in stärkerem Maße Verbindungen kanonischer mit apokryphen Bestandteilen. [Ich halte diese Beobachtung allerdings für kulturspezifisch begrenzt; Vergleichsuntersuchungen in ausgesprochen bilderfeindlichen Kulturen oder auch unter den Bedingungen der Gegenwart und ihrer Bevorzugung der optischen Dimension könnten durchaus abweichende Ergebnisse hervorbringen: dort, z.B. im Islam, würde das Bilderverbot vielleicht die »ausschweifende« Phantasie ins Sprachlich-Narrative abdrängen, hier die Bildinformation als besonders »kanonisch« im Sinne von »wahr« oder »gültig« eingestuft werden.] Das erfolgt zumeist auf zweierlei Weisen: entweder werden Episoden, die in einem kanonischen Text nur latent

insofern sie eine narrative Grundstruktur aufweisen; ob und inwieweit diese Varianten den funktionalen Aspekten der Gattungskriterien (Relevanzkriterium, Unterstützungskriterium usw.) Rechnung tragen, ist im Einzelfall zu prüfen.

Ausgeschlossen werden aus der Gattung allerdings Darstellungen der bildenden Künste wie Heiligenstatuen, Kult- und Andachtsbilder,[855] religiöse Übungen und sprachliche Gebilde wie Bittgebete oder auch erbauliche lyrische Gedichte, d.h. alle denkbaren stoff- und funktionsverwandten symbolischen Äußerungsformen,[856] die selbst keine explizite narrative Struktur besitzen, vielmehr für ihr volles Verständnis auf kontextuelle narrative Information angewiesen sind. Nicht-symbolische Erschei-

---

enthalten sind [...], zu einer eigenen Szene, oder es wird der Rahmen einer kanonischen Textstelle – hier sei exemplarisch auf die ›Verkündigung‹ verwiesen – durch Zutaten aufgefüllt, welche ihre Quelle in Apokryphen haben. Während die ältesten bildlichen Darstellungen noch auf derlei ausschmückende Elemente verzichten, hat die mittelalterliche Malerei immer mehr Beiwerk verschiedenster Provenienz in die Darstellung hineingetragen. Gelegentlich läßt sich deutlich eine Trennung der beiden Quellen erkennen: der Bildkern zeigt ohne Zutaten die Umsetzung der kanonischen Textstelle – der Bildrand greift apokryphe Elemente auf.« Möglicherweise können einmal analoge Indikatoren und vielleicht sogar entsprechende Gesetzlichkeiten einer statusbezogenen Feindifferenzierung sprachlicher Legenden ermittelt werden.

[855] Das »Andachtsbild« spielt in der Legendendiskussion eine gewisse Rolle, seit Theodor Wolpers einen Typus mittelalterlicher Legenden beschrieben hat, der keinen Rückgriff auf profane Erzählkonventionen erkennen läßt, auch nicht aus althagiographischen Vorlagen abzuleiten ist und sich seit dem 13. Jahrhundert im *südenglischen Legendar* findet. Wolpers umreißt diesen Typus im Fazit (S. 411) seiner umfangreichen Abhandlung wie folgt: »Die Darstellung, die von der in der *Legenda aurea* beeinflußt ist, beschränkt sich nicht auf das objektive Geschehen oder die von Aelfric geübte knappe und expressive Demonstration des Erbaulichen, sondern die Betrachtung selbst und der Eindruck des Betrachteten auf das Gemüt werden in den Mittelpunkt gerückt. Dabei richtet sich der Blick nicht so sehr auf das Beispielhafte und Ehrwürdige, sondern auf das Wunderbare, Liebenswerte und Trostverheißende im Heiligenleben, das gleichsam aus größerer Nähe und als Bestätigung der göttlichen Schutzmacht für alle Gläubigen gesehen wird. Die sich ergebende Form des erzählerischen Andachtsbildes unterscheidet sich als eine in sich ruhende emotionale Einheit sowohl von der mehr episoden- und akthaften Gestaltungsweise der älteren Viten als auch von der Deskription der zeitgenössischen Profanliteratur. Dabei ist die beschauliche Grundhaltung weniger gedanklich als in der *Legenda aurea*; das volkstümlich Gefühlsbetonte steht, dem mündlichen Vortrag vor einfachen Hörern gemäß, im Vordergrund. Wichtig jedoch ist, daß [...] die betrachtenden und berichtenden Elemente im Verhältnis ruhiger Ausgewogenheit zueinander stehen. Daraus ergibt sich der eigentümlich ›legendarische‹ Erzählton der Heiligenlegende des höheren und späteren Mittelalters.« Solche (noch) narrativen »Andachtsbilder« werden von der hier vorgeschlagenen Legendendefinition natürlich einbegriffen, ausgeschlossen werden allerdings lyrische und bildnerische Andachtsbilder im eigentlichen Sinne dieses Wortes, die freilich im engsten thematischen, mitunter auch genetischen Kontext mit Legenden stehen; reiches Material stellt J.B. Rousseau (*Purpurviolen der Heiligen*) zusammen.

[856] Solche Phänomene können beispielsweise Achsen-, »Theologie«-, Relevanz-, Routine- und Markierungskriterium voll erfüllen. Dissonanz-, Konsonanz- und Konfliktkriterium sind hingegen eng an eine narrative Struktur gebunden.

nungsformen wie empirische Vorgänge um charismatische Personen werden durch die Kriterien (a) und (b) ebenfalls ausgeschlossen.[857]

Unterschiede zwischen Legenden verschiedener Ausdrucksmedien sollten im Rahmen einer eigenständigen Arbeit für bestimmte Kulturkreise bzw. historische Epochen untersucht werden. Wahrscheinlich würde eine solche Untersuchung beträchtliche Unterschiede der Darstellungsweise gleicher Medien in unterschiedlichen kulturellen Kontexten erbringen. So stellt es einen wichtigen Faktor dar, ob eine Kulturgemeinschaft mehrheitlich in einem Medium oder mehreren Medien kommunizieren kann. Für die abendländische Kultur gibt es beispielsweise Anzeichen,[858] daß sich ihre wichtigsten Medien für die Speicherung und Übertragung von Information – Bild und Text – erst ab dem Zeitpunkt dynamisch »spezialisierten«, d.h. ihre medienspezifischen Informationsqualitäten gezielt ausbauten,[859] als mit dem Beginn der Neuzeit die Analphabetenquote (zumindest in bestimmten Gebieten) soweit gesenkt werden konnte, daß den Menschen Text und Bild tatsächlich als Wahlalternativen verfügbar waren. Für die Zeit davor muß man eher davon ausgehen, daß das eine Medium jeweils Informationsqualitäten des anderen mit zu übernehmen trachtete.[860] Wenn diese hier nicht weiter zu verifizierenden Überlegungen richtig sind, muß der berühmte »Legendenton«, der u.a. durch eine einfache, nicht artistische Sprachverwendung und bildkräftige »Sprachgebärden«[861], zustande kommt, neu gedeutet und gewertet werden: nämlich nicht mehr als charakteristisches oder gar konstitutives Gattungselement, sondern als Resultat einer bestimmten historischen medialen Konstellation, welches freilich in bestimmten Bereichen der Legendenproduktion, -rezeption und -theorie festgeschrieben wurde und *sogar gegen* funktionale Erfordernisse bis heute traditionsbildend wirkt.

---

857 Solche Vorgänge werden im Sprachgebrauch der Presse häufig als »Legenden« klassifiziert: »Ruben Sosa, eine Fußball-Legende«.

858 Zu diesen Überlegungen regte mich eine von Horst Wenzel vorgelegte Diskussionsvorlage für PINK III (Passauer Internationales Kolloquium 1990 zum Thema *Bild und Text im Dialog*) an: »*Schrift und Gemeld.* Zur Bildhaftigkeit der Literatur und zur Narrativik der Bilder.«

859 Vgl. Belting, 1990, Kap. *Religion und Kunst. Die Krise des Bildes am Beginn der Neuzeit*, S. 510ff.

860 Zu den spezifischen semiotischen Qualitäten von Bildern und Texten vgl. Titzmann, 1990. Klaus Dirscherl führt die Plakatkunst Antoni Tàpies' als Beispiel dafür an, unter welchen Umständen und auf welche Weise die üblichen Eigenheiten schriftlicher und bildlicher Darstellung verwischt werden können (PINK III – Paper: »Antoni Tàpies' Plakate: Ikonische Schrift und zeichenhaftes Bild.«). Umfangreiches kulturgeschichtliches Material für die Analyse verschiedenartigster symbiotischer Beziehungen von Text- und Bild im Umkreis der Gattung Legende stellt Ernst von Dobschütz (1899) zusammen.

861 Ausdruck von Jolles, 1982, S. 42–47.

5. Kulturkreisspezifische Subgenres

Die Legende wurde hier als Produkt der (nach-)achsenzeitlichen Hochkulturen vorgestellt sowie als ein Instrument dieser Kulturen, bestimmte Grundprobleme zu bewältigen. Somit versteht es sich beinahe von selbst, daß das Vorkommen von Legenden im Rahmen dieses Ansatzes nicht auf den christlichen Kulturkreis beschränkt werden kann; jüdische, islamische, buddhistische oder auch hinduistische Legenden müssen den christlichen gleichgestellt werden. Aber auch säkularisierte Formen, und zwar noch weit stärker profanisierte Texte als beispielsweise Kellers *Sieben Legenden*[862], müssen zumindest potentiell zur Gattung zugelassen werden, insofern Logik und Dynamik der achsenzeitlichen Spannung von Transzendenz und Immanenz auch noch die Strukturen vieler vorgeblich profaner Ideologien regiert, welche die Hochreligionen im 19. oder 20. Jahrhundert abgelöst oder aus gewissen gesellschaftlichen Bereichen verdrängt haben.[863]

> Der Aberglaube von heute ist oft genug der Glaube von gestern. In der Sage [und Legende!] behaupten sich mittelalterliche Motive gerade deshalb, weil sie ständig umgeformt wurden, damit sie noch geglaubt werden konnten. Was im Bereich des Glaubwürdigen bleiben will, muß sich ständig modernisieren lassen. Was nicht rationalisiert wird, verfällt oft genug der Lächerlichkeit. Traditionsbildung erklärt sich oft gerade durch den Wandel. Aus frommen Erzählungen sind vielfach profane geworden, aus Legenden Sagen, aber bei ungefähr gleichem Motivbestand. Der Preis, den eine Überlieferung für eine so lange Kontinuität bezahlen muß, ist also eine vielfache Wandlung: Enthistorisierung, Wandel zur Unglaubwürdigkeit, zur Schwundstufe, zum Fragment, Absinken in die Kinderfolklore.[864]

---

[862] Kellers Erzählungen bilden beispielsweise für Nigg (1964, S. 19) einen frühen Gipfel der säkularisierten modernen – das bedeutet nach seiner Wertung: verfälschten – Legende. Dabei scheint mir hinsichtlich der Bezugs-»Theologie« der Kellerschen Geschichten noch gar nicht ausgemacht, ob hier wirklich Feuerbachs Materialismus Pate gestanden ist (wovon neben vielen Interpreten wohl auch der Autor selbst überzeugt war) und nicht der von Max Weber so eindrucksvoll beschriebene (Wirtschafts-) Geist des reformierten Protestantismus.

[863] Der durch das Wort »vorgeblich« signalisierte Vorbehalt betrifft den überall zu beobachtenden leichtfertigen Umgang mit den als einander ausschließend betrachteten Kategorien des Profanen und Sakralen. Ich bin der Meinung, daß aus diesen Kategorien abgeleitete Klassifikationen stärker konventionell als substanziell (wenn nicht gar vollständig konventionell) begründet sind. Die Konventionen darüber, was als sakral oder profan zu gelten habe, müssen aber einem erheblichen Wandel unterworfen sein, sobald sich kulturelle Systeme dynamisch entwickeln. Daraus folgt erstens, daß die moderne, unter den Bedingungen einer partialisierten Gesellschaft vorgenommene, scharfe Feldaufteilung zwischen Heiligem und Profanem sich nicht mit dem Usus früherer, weniger differenzierter Gesellschaftsstufen decken kann; zum zweiten ist zu bedenken, ob solche Phänomene, welche zwar in einer bestimmten historischen Phase einer kulturellen Tradition von den Zeitgenossen als »profan« eingestuft werden, aber noch auf die achsenzeitliche Grundproblematik reflektieren, wissenschaftlich tatsächlich als »profan« klassifiziert werden können. Ich plädiere dafür, die Begriffe des *Profanen* und *Sakralen* nicht als Bezeichnungen für Verschiedenes zu interpretieren, sondern für aufeinander Bezogenes. Etwas wirklich ganz und gar »Profanes« müßte demnach mit einem neuen Begriff bezeichnet werden, der aus der dialektischen Spannung mit einem »Sakralen« herausgenommen ist.

[864] Röhrich, 1990, S. 450f.

Umgekehrt werden Erzählungen archaischer Kulturen bzw. Erzählungen archaischer Stoff- und Problembereiche hier gegen den Usus vieler Anthologien derartiger Narrationen nicht als Legenden betrachtet, sondern den Feldern des Mythischen, Sagen- und Märchenhaften zugeschlagen.[865] Man muß damit rechnen, daß viele der in modernen, häufig populären Editionen überlieferten archaischen Erzählstoffe nach ihrer mehr oder minder seriösen mündlichen Aufnahme von oft mehreren Übersetzern und Herausgebern bewußt und/oder unbewußt für die Rezeption durch ein modernes Publikum zubereitet wurden, wobei auch eine gewisse Einrichtung auf solche Gattungsschemata hin erfolgen kann, die – wie z.B. Legenden – heutzutage als besonders archaisch gelten.

Obwohl dieser Arbeit bewußt der gute Vorsatz unterlegt worden ist, das Phänomen Legende »neutral« zu betrachten, ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß die entwickelten Gattungskriterien hier und dort lediglich spezifisch christliche Züge erfassen und zur Norm erheben, obwohl interkulturelle achsenzeitliche Sachverhalte bezeichnet werden sollten. Spezialisten für andere Kulturkreise mögen solche, durch christliche Scheuklappen bedingte Fehler korrigieren; wir haben jedoch das unvermeidliche Risiko derartiger Fehler besonders da einzukalkulieren, wo kulturkreis- oder milieuspezifische »Grenz- und Problemfälle« der Gattung auffällig werden.

»Problemfälle« dieser Art, die mit großer Behutsamkeit im Rahmen ihres jeweiligen kulturellen Systems zu betrachten sind, stellen u.a. Texte aus religiösen Systemen ohne transzendente personale Gottheit dar[866] bzw. aus Systemen, welche nur noch müßige (Haupt-)Gottheiten, dafür aber aktive Mittlerfiguren kennen. Ferner dürfen Texte synkretistischer Religionen nicht an der Elle eines auf abendländische Dogmatik abgestellten Statuskriteriums gemessen werden; wenn hierzulande aufgrund bestimmter institutioneller Gegebenheiten religiöse Schichten einigermaßen sauber zu trennen und zur Unterscheidung von kanonischen Texten, Legenden und Sagen heranzuziehen sind, muß diese Statusdifferenzierung andernorts nicht in gleicher Weise erfolgen. So stellt Sinjawskijs unlängst erschienene Studie über den russischen Volksglauben die Vermischung heidnischer und christlicher Elemente nicht als Schichtung dar, sondern als symbiotische Verschmelzung, die den Glauben vertiefte, Kontinuität bewahrte, aber auch seltsame Wucherungen hervorgerufen

---

[865] Dies betrifft beispielsweise Carl Einsteins oft genannte Edition *Der Gaukler der Ebene und andere afrikanische Legenden* (1983) oder Hans Himmelhebers im Röth-Verlag erschienene Anthologie *Der Gefrorene Pfad. Volksdichtung der Eskimo. Mythen und Märchen, Legenden und Ahnengeschichten* (1951). Ansonsten verzichten die von namhaften Ethnologen gesammelten und herausgegebenen Texte der Röth-Reihe »Das Gesicht der Völker« auf die Gattungsbezeichnung *Legende: Unter dem Odongbaum. Koreanische Sagen, Märchen und Fabeln* (o.J.); *Die Insel der schönen Si Melu. Indonesische Dämonengeschichten, Märchen und Sagen aus Simalur* (1952); *Das Elefantenspiel. Mythen, Riesen- und Stammessagen, Volkserzählungen der Tindiga* (1956); *Die Stadt der tausend Drachen. Götter- und Dämonengeschichten, Sagen und Volkserzählungen aus Kambodscha* (1956); *Geister am Roroima. Indianer-Mythen -Sagen und -Märchen aus Guayana* (1956); *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer* (1958).

[866] Der Buddhismus ist in seiner ursprünglichen Form ein atheistisches Lehrgebäude.

hat.[867] Ein weiteres Beurteilungsproblem geben viele jüdische Narrationen auf, deren »entfesselte Didaktik« nicht vorschnell als Verstoß gegen die Forderungen des Wirklichkeitskriteriums gewertet werden darf; für die Indikation von Wirklichkeit müssen nicht überall die personalen und topographischen Namen und historischen Daten von der gleichen Bedeutung sein wie im westlich-abendländischen Kreis.

Äußerst schwierig ist schließlich der Umgang mit allen möglichen innovativen bzw. »parasitären« Formen der Legende. Schon für Texte der eigenen Kultur ist selbst unter Fachleuten – wie unser Eingangsbeispiel der Kleistschen *Cäcilienlegende* gezeigt hat – nicht immer ein Konsens darüber herstellbar, ob in einer ambivalent, vielschichtig und widersprüchlich präsentierten Geschichte Ironie vorliegt oder nicht. Ob und inwieweit kuriose und komische Elemente in eine »theologie«-orientierte Erzählung integrierbar sind,[868] ob bestimmte Phänomene der Intertextualität als parodistisch eingestuft werden müssen oder nicht, wie es um die Verbindlichkeit oder Relevanz künstlerischer Texte bestellt ist,[869] wo eine artistische Innovation vom Gattungsschema noch getragen wird oder dasselbe schon sprengt, sind diffizile Fragen, die nur unter kenntnisreicher Berücksichtigung des jeweils korrespondierenden kulturellen Gesamtsystems seriös zu beantworten sind.

---

[867] Vgl. Sinjawskij, 1990.

[868] Beispiele auch bei Schenda, 1969, S. 79f.

[869] Bei der Gruppe der sogenannten »ätiologischen Legenden« ist die Relevanzfrage zumeist negativ zu beantworten. Tatsächlich bedeutsame Ätiologien finden sich in den Mythen älterer Gesellschaftsformationen; dort werden zentrale Gegenstände menschlicher Erfahrung thematisiert und genetisch »erklärt«. Die Ausdehnung des ätiologischen Schemas auf alle möglichen Objekte der Natur bzw. des sozialen Lebens in nach-achsenzeitlichen bzw. bereits modernen, hochdifferenzierten Gesellschaften (welche zudem über »bessere« oder »erfolgreichere« Erklärungsstrategien verfügen) muß in der Regel als epigonales Phänomen gewertet werden, das bestenfalls noch aufgrund seiner literarischen Qualität ästhetische Relevanz beanspruchen darf. Beispiele derartiger ätiologischer Erzählungen liefert zuhauf die *Dresdner Pseudoromantik* mit Autoren wie Friedrich Kind, Ignaz Castelli, Friedrich Krug von Nidda, August Apel, Luise Brachmann und Helmina von Chézy; vgl. dazu die knappen Hinweise bei Rosenfeld, 1982, S. 85f.

V. Textanalysen

Die Beschäftigung mit literarischen Legenden und legendenartigen Texten der Neuzeit führt den Literaturwissenschaftler häufig in schwierige, d.h. interessante struktur- und diskursanalytische Prozesse. Ursache der meisten Probleme ist dabei das widerspruchsvolle Zusammenspiel von beharrenden und dynamischen Faktoren der Gattungsentwicklung im einzelnen Text. Zu den statischen Kräften zählen u.a. Orientierung von Legendenautoren und -herausgebern an personalen Autoritäten, Musterhaftigkeit erfolgreicher Vorbildtexte, institutionelle Strukturen der Religion sowie die relative Stabilität der achsenzeitlichen Grundkonstellation neben einem begrenzten Instrumentarium literarischer Strategien zur Reaktion auf diese Problematik. Dynamisierend wirken dagegen Strukturveränderungen der Gesellschaft (vor allem deren zunehmende Partialisierung), technische Innovationen mit revolutionären Konsequenzen für Prozesse der Informationsverarbeitung, Wandlungen bzw. Geltungseinschränkungen des überkommenen Weltbildes, Vermehrung und Spezialisierung der verfügbaren Medien etc. Am Maß der Tradition gemessen, erscheinen viele solcher neuzeitlichen »Legenden« als in irgendeiner Form »gebrochen«.

Nun kann es nicht als besonders hilfreich angesehen werden, lediglich solche »Brechungen« zu konstatieren und einen Niedergang der Legende festzustellen; vielmehr muß es darauf ankommen, die in Texten manifestierten Innovationen zunächst daraufhin zu prüfen, ob tatsächlich »Brechungen« vorliegen, welche die betreffenden Gegenstände zu Texten einer sekundären, d.h. nicht-originalen, reaktiven, im weitesten Sinn »parodistischen« Gattung machen würden. Diese Frage ist aber nicht textimmanent zu entscheiden, sondern hat den veränderten Kontext des kulturellen Bezugssystems in Rechnung zu stellen.

Im Zuge dieser Arbeit wurde es immer für sinnvoll gehalten, Klassifikationskriterien auf Skalen kontinuierlicher Übergänge zu verorten. Hinsichtlich der »Brechungen« (so es sich denn um solche handelt) sollte von diesem Prinzip nicht abgewichen werden: Wenn in legendenartigen Texten Abweichungen von Gattungskonventionen festzustellen sind, ist deren Grad und Charakter daraufhin zu beurteilen, was an »Gattungssubstanz« gestört oder zerstört wird und was unangetastet oder sogar aufgehoben bleibt. Als erstes Teilproblem stellt sich daher die Aufgabe einer präzisen Strukturerfassung der Texte und besonders ihrer innovativen Elemente, deren Einordnung als funktionale Neuerung, künstlerische Variation oder parodistische, satirische, humoristische, komische, kritische usf. Abwandlung schon die Verfahren reiner Deskription übersteigt. Mit der Differenzierung der Innovationen und der Rekonstruktion ihrer Entstehungsbedingungen beginnt eigentlich erst die literatur-

wissenschaftliche Analyse, die den meisten Interpreten und Gattungshistorikern schon mit der Feststellung von Musterabweichungen und »Verfremdungseffekten« geleistet scheint.

Danach könnte in einem zweiten Schritt unter Ansehung der Rahmensituation eine Abwägung gewagt werden, wie schwer jene Elemente innerhalb des Gesamttextes wiegen und inwieweit sie den Status des Ganzen beeinflussen oder bestimmen.

1. Martin Luther: *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo.* Ein Beispiel interkonfessioneller Legendenpolemik.

Über Inhalt und Form von Luthers Lügentraktat aus dem Jahre 1537, über theologische Voraussetzungen, historische Umstände, intertextuelle Verflechtungen[870] und Wirkungsgeschichte sind wir recht gut informiert. In der *Confessio Augustana* (Artikel 21) hatten die Protestanten ihre theologischen Positionen niedergelegt und dabei auch ihr Verhältnis zum Heiligenkult geklärt; dort wurde zwar »in einer Kann-Bestimmung die *memoria sanctorum, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem*«[871] erlaubt, die Anrufung der Heiligen um Hilfe aber abgelehnt, da Christus von der Schrift als einziger Vermittler zwischen Gott und den Menschen vorgesehen sei. »Melanchthon erläuterte ein Jahr später diesen Standpunkt in seiner ›Apologie‹ von 1531 und erweiterte die *honores sanctorum* auf drei: Man könne durch das Lob der Heiligen Gott danken, durch ihr Exempel den Glauben stärken und ihrem Beispiel folgen. Die Anrufung der Heiligen sei jedoch von den Widersachern erdichtet worden, ›daß sie ihre Kretzschmerei [Geldgeschäfte] und Jahrmarkt, welcher ihnen Geld trägt, verteidigen‹.«[872] Noch eindeutiger verurteilen die Schmalkaldischen Artikel von 1537 den magischen Akzent des katholischen Heiligenkultes: »Wenn die Hilfe-Anrufungen erst abgeschafft seien, würde die Heiligenverehrung auch verschwinden, ›denn ümbsonst oder aus Liebe wird ihr niemand viel gedenken, achten noch ehren‹.«[873]

In Schmalkalden und während der Rückreise hatte Martin Luther schwere Qualen infolge eines Steinleidens zu erdulden, schwebte nach Auskunft des Kommentars zur Weimarer Werkausgabe sogar mehrmals in Todesgefahr.[874] Nach seiner Rückkehr vom Schmalkaldener Konvent nach Wittenberg Mitte März 1537 nahm er aber bald wieder die gewohnte Arbeit auf, widmete sich ausgiebig dem Predigtamt und nahm leichtere schriftstellerische Arbeiten in Angriff. So entnahm er dem *Prosapassional*,

---

[870] Vgl. u.a. Williams, 1926 und 1935.
[871] Schenda, 1970, S. 31. Vgl. ausführlich zur protestantischen Hagiologie Lackmann, 1958 sowie Brückner/Brückner, 1974.
[872] Schenda, 1970, S. 31.
[873] Ibid.
[874] Vgl. WA 50, 1914 [Repr. 1967], S. 48f.

das auch unter dem Titel *Der Heiligen Leben* bekannt geworden ist,[875] einer zwischen 1384 und 1421 in Nürnberg entstandenen, erstmals 1471/72 bei Günther Zainer zu Augsburg gedruckten Legendensammlung, die Erzählung vom heiligen Chrysostomus und versah sie mit ironischen Randglossen, einer Vorrede an Papst Paul III. und dessen Würdenträger sowie einem Nachwort. »Nur als einen ›Vordrab‹, wie er in der Vorrede [...] sagt, wollte er die Schrift für das ›auf künftig Pfingsten‹ nach Mantua ausgeschriebene Konzil ausgehen lassen, darnach wollte er selbst kommen und weitere viel schlimmere Lügen der Papisten aufdecken.«[876] Dabei hatte Luther vor allem den Primat des Papstes im Sinn, »die aller grössest bescheisserey, die auff erden komen ist, und hat auch sollen und mussen die letzte zeit sein fur dem jüngsten tage«, gegen das er dann auch bald in der *Donatio Constantini* vorgeht.

Das *Prosapassional* kann mit 200 Handschriften und über 40 Drucken bis zum Jahr 1521 als erfolgreichstes volkssprachliches Legendar Europas gelten,[877] ein Pendant zur lateinischen *Legenda aurea* des Jacobus von Voragine, die im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts allein über hundert Auflagen zu durchschnittlich tausend Stück erlebte und »damit unter den Inkunabeln der Bestseller schlechthin gewesen« ist.[878] Das *Heiligen Leben* kompiliert vor allem prosifizierte Texte der beiden Verslegendare *Passional* und *Buch der Märtyrer*, greift aber auch auf den *Gregorius* Hartmanns von Aue, *Heinrich und Kunigunde* Ebernands von Erfurt oder den *Hl. Georg* Reinbots von Durne zurück.[879] Umfangreiche deutschsprachige Prosalegenden fließen gekürzt, häufig anhand lateinischer Quellen (*Legenda aurea, Speculum historiale, Vitaspatrum*) korrigiert, ebenfalls in das Sammelwerk ein.[880] Williams-Krapp charakterisiert seinen Erzählstil als »äußerst schlicht, parataktisch u. formelhaft, auf leicht verständl[iche] Vermittlung an ein zuhörendes Publikum hin angelegt.«[881] Dank seines Stils, des Engagements dominikanischer und benediktinischer Reformbewegungen und der Anlage der Geschichten wurde das Werk im ganzen süddeutschen Raum – auch unter Laien – verbreitet; Luther betrachtete und behandelte es als repräsentatives Beispiel für katholische Irrlehren.

Das *Heiligen Leben* zeigt eine deutliche Tendenz, die Heiligen zu funktionalisieren, d.h. als Nothelfer darzustellen. Diesen Zug unterstreichen noch längere Serien

---

[875] Die von F. Wilhelm (1907, S. 174–212) vorgeschlagene, noch in der Dissertation von M. Höbing (1935) verwendete Bezeichnung *Wenzelpassional* konnte sich nach der kritischen Zurückweisung dieses Titels durch G. Eis (1956) u.a. nicht durchsetzen. Vgl. die einschlägigen Artikel von Konrad Kunze im VL 3, Sp. 617–625 und Werner Williams-Krapp im LLK 5, 1990, S. 122–124.

[876] WA 50, 1914 [Repr. 1967], S. 48*f*.

[877] Das *Heiligen Leben* ist gleichzeitig das wichtigste volkssprachliche Quellenwerk des späten Mittelalters für Legendenstoffe aller Art, Steinbruch für Autoren und Motivschatz für bildende Künstler. Einen eingehenden Überblick zur Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte der deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters gibt Williams-Krapp, 1986; zu *Der Heiligen Leben* vgl. dort S. 188–345.

[878] Brückner/Brückner, 1974, S. 523.

[879] Zur Legendenepik des deutschen Mittelalters vgl. Masser, 1976.

[880] Vgl. Krapp-Williams, LLK 5, 1990, S. 123.

[881] Ibid.

von Mirakeln, die der Kompilator einzelnen Legenden hinzufügt.[882] Der Konflikt dieser Konzeption mit der protestantischen Heiligenlehre, selbst mit offiziellen katholisch-tridentinischen Positionen,[883] ist offensichtlich. Luthers eigene Position zu den Heiligen ist keinesfalls so ambivalent, wie aus dem Zusammenhang gerissene Aussprüche[884] erwarten lassen könnten. Er verteidigt Verehrung und Fürbittmöglichkeit, bekämpft aber Anbetung und Glauben an die direkte Hilfsleistung des Heiligen. Die Vorstellung von Spezialpatronaten ist ihm zuwider. »Das bedeutet [...] ein uneingeschränktes Ja zur Tradierung historisch exakter Heiligenviten und ein klares Nein gegenüber den zumal beweisenden Mirakeln aller Art in solchem Zusammenhang, nicht aber zu den Wunderzeichen Gottes schlechthin, etwa den prodigiösen in Natur und Weltgeschichte, und es bedeutet kein Nein zum Exemplum, selbst zu dem, das eine fiktive Erzählung abzugeben in der Lage ist.«[885]

Im tagespolitischen Geschäft der konfessionellen Auseinandersetzung ging es allerdings weniger um die Erarbeitung differenzierter theologischer Standpunkte als um die Stärkung der eigenen und die Schwächung der gegnerischen Position, wobei dann auch praktisch alle Mittel dem guten Zwecke recht waren. »Luther, der ›Kapuzen-Minotaurus‹, das ›siebenköpfige Monstrum‹, schmähte das Augsburger

---

882 Vgl. deren Charakterisierung im Kontext einer kleinen Erörterung des Legendenwunders im allgemeinen durch Höbing, 1935, S. 58ff., bes. S. 60f.: Häufig fehlt jede Sinngebung, »die Wunderberichte stehen dann um ihrer selbst willen da, getragen von einer ungebrochenen, von aller Skepsis unberührten Freude am wunderbaren Geschehen. Das führt hie und da zu grotesker Spielerei. Es mutet wie eine Verzerrung des eigentlichen Wunders an, wenn St. Loy sich auf Grund seiner Heiligkeit sinnlose Handlungen erlauben darf. Als er das Pferd des Königs mit silbernen Hufeisen beschlagen soll, schneidet er die Füße ab, beschlägt sie und setzt sie wieder an.«

883 Auch die Bilderkritik der Reformatoren, von diesen – sehr unterschiedlich akzentuiert – als ureigenes Anliegen ausgegeben, setzte bekanntlich nur eine spätmittelalterliche innerkatholische Tradition fort; neu war nun allerdings ihre Verankerung in einer allgemeinen, systematischen Kirchenreform, im Kontext einer veränderten religiösen Praxis. Vgl. Belting, 1990, S. 511f. Der Streit ums Kultbild an sich ist natürlich noch älter. So grenzte sich das Urchristentum bereits vom antiken Heidentum ab, indem es die *mensa* anstelle des Kultbilds ins Zentrum rückte, wobei es sich noch auf das mosaische Bilderverbot berufen konnte. Dennoch akzeptiert schließlich die Kirche das Bild im Kultraum, entwickelt Bildtheorien und auf solche Bilder bezogene kultische Praktiken. Die rapide zunehmende Ikonenverehrung mündet im 8. Jahrhundert schließlich in den bürgerkriegsähnlichen byzantinischen Bilderstreit, der erst 843 durch den Sieg der Orthodoxie und das Programm der sogenannten *Anastelosis* (Wiederherstellung der Ikonen) abgelöst wird. Vgl. Belting, S. 164ff.

884 »Von der lieben heiligen furbit Sag ich und halt fest mit der gantzen Christenheyt, das man die lieben heyligen eeren und anruffen sol« (1519, WA 2, 1966 [1884], S. 69). – »Ego velim, quod Mariae *dinst werde gar auß gerot* solum propter abusum« (1523, WA 11, 1966 [1900], S. 61). Belege zur These vom »schwankenden Luther« bei Schenda, 1970, S. 32, Anm. 19–21.

885 Brückner/Brückner, 1974, S. 528. Ausführlich zum Heiligkeitsbegriff Martin Luthers, seiner Stellung zur Heiligen- und Marienverehrung, zum Gedanken der *communio sanctorum* in seinen frühen Schriften, zu Auffassungsänderungen unter dem Einfluß des *Christus-solus*-Prinzips und zur reformatorischen Säkularisierung des Heiligkeitsverständnisses vgl. Hieber, 1970, S. 313ff.

Passional, und Johannes Cochläus, der ›schmutzige Kochlöffel‹, der ›Rotzlöffel‹, bestritt, daß dieses Legendenbuch bei den Katholiken überhaupt beliebt und bekannt sei.«[886] Die von Luther ausgewählte Chrysostomus-Legende bietet zur Verunglimpfung des religiösen Gegners günstige Ansatzpunkte: päpstliche Absolutionspraxis, Grenzen kirchlicher Heilsgewalt, Günstlingswirtschaft und Finanzgebaren des Römischen Stuhls waren schon Topoi vorreformatorischer Kirchenkritik und dienten nun als Ziele der protestantischen Polemik.

Intendiert ist im *Prosapassional* und dessen Quellen[887] (wie in vielen anderen Legenden vom Typus des reuigen Sünders[888]) die Verkündigung der Heilsgewißheit, daß für die göttliche Gnade keine Sünde zu groß sei. Trotz einiger dogmatisch problematischer Punkte dürften diese Texte im Rahmen einer unterstellten Konsenssituation produziert und zunächst auch adäquat rezipiert worden sein. »Daß nun Luther diesen Text anders verstand, verwundert nicht. Theologisch zu unpräzis ist die Handlung der Legende gefügt; Richtiges ist zu sehr – für den reformatorischen Standpunkt – von Falschem überwuchert, den Wundererscheinungen, dem asketischen Ideal, der Rolle der Messe.«[889] Im Laufe der Zeit hat sich also die kommunikative Konstellation dahingehend verändert, daß zwischen Text und theologisch gebildetem Publikum – verschärft zwischen Text und protestantischen »religiösen Virtuosen« – ein Spalt aufgerissen ist, d.h. Dissens besteht.

Luthers Polemik macht sich diesen historischen Dissens zunutze; er kann es sich leisten, auf parodistische Manipulationen am Text ganz oder doch weitgehend zu verzichten und die Legende »dokumentarisch« zu überliefern.[890] Auch Cochläus wird seine Replik später nicht etwa als »Rettung« der zur »Lügend« gestempelten Legende organisieren, sondern als ihre Preisgabe, d.h. er distanziert sich durch eigene Kritik. Nun beläßt es Luther allerdings nicht beim Zitat, sondern verstärkt und verdeutlicht die Denunziation des Gegners durch Vorwort, Nachrede und 22 am Rand

---

[886] Schenda, 1970, S. 34. Erwähnte Streitschriften nach Schenda: Johannes Cochläus, *Adversus cuculatum minotaurum Wittenbergensem.* (1523), ed. Joseph Schweizer (Corpus Catholicorum 3, Münster 1920). – J. Cochläus, *Sieben kopffe Martini Luthers vom hochwirdigen Sacrament des Altars.* o.O. o.J. (1528, auch Leipzig 1529, Dresden 1531, lateinisch Paris 1564). – Luther, *Werke*, WA XI, S. 306 und I, S. 456, *Tischrede* Nr. 904. – J. Cochläus, *Bericht von der warheit* (Leipzig 1537). Den Schlagabtausch zwischen Luther und Cochläus bezeichnet Schenda indes nur als »harmloses Geplänkel vor der großen polemischen Schlacht« der verfeindeten Lager, auf die hier allerdings nicht eingegangen werden soll.

[887] Zur Problematik der Quellenlage vgl. Schnyder, 1979, S. 123f.

[888] Vgl. zum Motiv Dorn, 1967.

[889] Schnyder, 1979, S. 126.

[890] Da viele unterschiedliche Druckvarianten des *Heiligen Leben* umlaufen, konnte die Forschung bislang nicht die von Luther benutzte Ausgabe identifizieren. Insofern ist auch nicht eindeutig überprüfbar, ob Luther in den Legendentext eingegriffen hat oder nicht. Da ihm kein zeitgenössischer Gegner derartige Manipulationen vorwirft, geht man davon aus, daß Luther »treu« zitiert hat, wenngleich gewisse Passagen unter Ironieverdacht stehen: Als der Papst beispielsweise die Stimme der armen Seele vernimmt, sie aber nicht erkennen kann, »da sprach er wider sich selber: wie ist dem, das ich höre und nichts sehe? das dünckt mich wünderlich [...]« (WA 50, 1914, S. 54).

angebrachte Glossen. Alle diese Zusätze führen den unterstellten oder erwünschten, aber »verdeckten Dissens« der Legendenrezeption in einen offenen Dissens über, etablieren aber zugleich auf der Metaebene eine Konsenssituation zwischen der eigenen Position und der Einstellung der intendierten Leser.

Luthers Kotexte appellieren implizit und explizit an das Publikum, einerseits eine kritische Haltung zur (katholischen) Chrysostomuslegende einzunehmen[891], den Prozeß kritischer (protestantischer) Lektüre andererseits aber auch wieder zu genießen: »Lachet nu und spottet getrost solcher auffgedeckten lügen (denn jr thut recht und wol dran), seid auch frölich, das jrs nu erkennet, Aber seid auch danckbar der gnaden Gottes und betet, das jr nicht widerumb jnn anfechtung fallet und betrogen werdet.«[892] Luthers Aufforderung zur distanzierten Lektüre wurde bald von den Herausgebern protestantischer Legendensammlungen aufgenommen.[893] Schnyder weist zu Recht darauf hin, daß in Luthers »Rezeptionsmodell« das auch für den altgläubigen Leser vorhandene Moment des *delectabile* der Legende wiederkehrt und flugs mit einer neuen, protestantischen Moral verbunden wird. »Wie in den alten Legenden die Gegenfiguren [...] dem frommen Leser zugleich Belehrung e negativo und durch mehr oder minder große Sensation auch Spannung brachten, so vermittelt jetzt die alte Legende neu gelesen ihrem ›ungläubigen‹ Leser als ihr eigenes Gegenbild Unterhaltung und Belehrung, Selbstbestätigung und Lachen.«[894]

Luthers glossierte und kommentierte *Chrysostomus-»Lügend«* erfüllt damit auf einer Metaebene offensichtlich wieder einige typische Gattungskriterien der Legende, insbesondere die vom Markierungskriterium bezeichneten soziologischen Funktionen. So geht es Luther um die Demontage des ideologischen Gegners, »seiner« Symbole und Positionen, die Kennzeichnung, Verteidigung und Stabilisierung der eigenen Position, die Einigung der eigenen Anhänger und die Indoktrination bestimmter Normen, Haltungen und Werte. Auch die Forderungen von Relevanz und Konfliktkriterium können als eingelöst betrachtet werden, andere Aspekte (Achsenkriterium) tastet Luther nicht an.

Gattungsgeschichtlich liefert Luthers Polemik ein Modell dafür, wie traditionelle Legendenstoffe kritisch zu befragen und zu »reinigen« sind.[895] Vermutlich kam sein kritischer Vorstoß Ansehen und Status der Gattung in der Folgezeit also eher zugute, als daß er ihr Schaden zufügte.[896] (Schaden entstand freilich durch das Reformationswerk insgesamt, insofern konkurrierende Dogmen installiert wurden.) Im Zuge der sich an seine Kontroverse mit Cochläus anschließenden großen interkonfessionellen Auseinandersetzung um Legenden und mittels Legenden können der Gattung neue

---

[891] Es bleibt nicht beim allgemeinen Appell, Luthers Glossen demonstrieren vielmehr konkrete Verhaltensweisen und Einwände eines kritischen Legendenlesers.
[892] WA 50, 1914, S. 63.
[893] Vgl. die konkreten Beispiele Hiebers (1970, S. 80ff.).
[894] Schnyder, 1979, S. 131f.
[895] Vgl. Brückner/Brückner, 1974, S. 528ff.
[896] Vgl. Schnyder, 1979, S. 138f.

funktionale und geographische Räume erobert werden.[897] Protestantische Märtyrer verfechten in den folgenden Jahrzehnten mit standhaftem Glauben die Sache des Luthertums und praktizieren die Normen der *Confessio Augustana*, »vor allem den Artikel der Rechtfertigung.[898] Die katholischen Heiligen dagegen beweisen, daß Glaube *und* gute Werke eine positive transzendente Sanktion nach sich ziehen [...].«[899]

Andererseits übernehmen polemische Legendenparodien, die als unterhaltsame Spottliteratur in beiden konfessionellen Lagern gerne konsumiert werden und sich zu einem hervorragenden Geschäftszweig des Druckgewerbes entwickeln, triviale Motive und Handlungselemente aus der derb-komischen Schwankliteratur, den kuriosen, oft auch makabren Sensationsberichten und der erotischen (italienischen) Novellistik.[900] Altkatholische Exempel und Legenden werden somit durch Kompilatoren wie Alber, Hondorff, Fincel, Goltwurm, Rabus oder Rauscher – wie »pervertiert«[901] auch immer – in den protestantischen Kreis eingeschleust, mittelalterliche Erzählstoffe (welche die kritischen Sichtungen der Gegenreformation vielleicht nicht überstanden hätten!) in die Neuzeit tradiert und gleichzeitig durch den aufkommenden Buchdruck in ihrem Textbestand fixiert.

Obwohl Luthers Textarrangement aus Legendenzitat, Glossen und Kommentaren Teilfunktionen von Legenden erfüllt und darüber hinaus eine wichtige Rolle innerhalb ihrer abendländischer Gattungsgeschichte spielt, kann es deshalb noch nicht selbst als Legende angesehen werden; weder entwickelt Luther die für Legenden spezifische Dialektik von Erzeugung und Reduktion kognitiver Dissonanz, noch stellt sich der Sinn seines Textes im Zuge einer Narration her. Das Legendenzitat dient Luther nur als Demonstrationsobjekt für eine diskursiv formulierte Position. Objektebene und Metaebene sind in diesem Arrangement so eindeutig geschieden, daß das für Legenden konstitutive Ineinander und Miteinander von narrativen, dogmatisch-diskursiven und appellativen Momenten entscheidend gestört ist.[902]

---

[897] Eine beachtenswerte Entwicklungslinie führt vom interkonfessionellen Legendenstreit der Reformationsepoche zum Dichter der simplicianischen Figuren, der die alten Stoff- und Motivbestände auf eine neue Weise verarbeitet; vgl. Simmank, 1988.

[898] Vgl. etwa Caspar Goltwurm, *Kirchen Calender*. Frankfurt: C. Egenolffs Erben, 1559. Vgl. zur protestantischen Legendenliteratur die Beiträge von Deneke, Schenda, Brückner/Brückner und Schade in *Volkserzählung und Reformation*, 1974.

[899] Schenda, 1970, S. 47.

[900] Vgl. Schenda, 1974. Entsprechende Tendenzen sind für die Gattung schon zu früheren Zeiten festgestellt worden; vgl. für das deutsche Mittelalter Masser, 1976, S. 161ff.

[901] Schenda, 1974, S. 256. Vgl. ausführlich zu diesem Thema die Dissertation von Wolfgang Hieber, 1970.

[902] Daß Autoren und Rezipienten von Legenden ein Metabewußtsein der Gattung, in welcher sie sich bewegen, entwickeln und daß sich diese Ebene u.U. auch im Text manifestieren kann, sprengt die Textsorte m.E. noch nicht. Damit wird allen Versuchen widersprochen, Autoren und Rezipienten von Legenden »Naivität« zu unterstellen. Ebenso wie ein Roman, in welchem über den »Roman« reflektiert wird, immer noch als »Roman« eingestuft werden darf (und keiner neuen Gattung »Metaroman« zugerechnet werden muß), sollte eine Legende mit »poetologischen« Aspekten als »Legende« gelten dürfen. Vgl. auch

2. Von Hufeisen, Bajaderen und Parias: Legendarisches bei Goethe

Man wird nicht eben behaupten wollen, daß die als »Legenden« ausgewiesenen Dichtungen Goethes einen wesentlichen Teil seines Gesamtwerkes ausmachten, auch nicht, daß sie die wirkungsmächtigsten Modelle für Legenden gestiftet hätten. Dennoch nehmen jene Texte aufgrund der überragenden Autorität ihres Verfassers innerhalb der deutschen Literatur in der Gattungsgeschichte der Legende eine wichtige Position ein.[903] Reflexionen und praktische Versuche Goethes zur Legende scheinen Gattungshistorikern geeignet, das ansonsten eher gering geachtete Genre aufzuwerten. In diesem Sinne widmet ihm auch Rosenfeld (1982), der Autor des bekanntesten Abrisses zur Gattungsgeschichte, einen ausführlichen Abschnitt, wobei grundsätzliche Zuordnungsprobleme überspielt werden:

> So sehr er [= Goethe] Frömmelei, Askese und verzückte Schwärmerei ablehnte, so wenig darf man den religiösen Grundzug in seinem Leben und Dichten verkennen. Sah er doch als »eigentliches, einziges und tiefstes Thema der Weltgeschichte den Konflikt des Unglaubens und des Glaubens«, und er fügte hinzu: »Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt« (»Israel in der Wüste«, 1797, »Noten und Abhandlungen zum Westöstl. Diwan«, 1919; Jub.-Ausg. Bd 5, S. 248). Von hier aus war für ihn ein Zugang zur Welt des Mittelalters und der Legende gegeben.[904]

»Am reinsten« sieht Rosenfeld die Gattung in Goethes sogenannter *Hufeisenlegende*[905] hervortreten. Das schlichte Erzählgedicht entstand Ende Mai bis Mitte Juni 1797 in Jena. Es besteht aus vier Versblöcken zu 12, 18, 12 und 22 vierhebigen und durch Paarreim verbundenen Versen. Form, Ton und Inhalt erinnern an die Petruslegenden von Hans Sachs; es ist bekannt, daß Goethe bereits 1776 Wieland veranlaßt hatte, Sachsens *St. Peter mit der Geiß* in den *Teutschen Merkur* aufzunehmen.[906] Wie im *Faust* weicht Goethe freilich souverän von der rigorosen Silbenzählung des Schusterpoeten ab und nutzt den Vierheber mit freier Taktfüllung als zwar einfache, aber zugleich straffe und deutlich akzentuierende, den Erzählgang vorantreibende Darstellungsform.[907]

Der erste Versblock gibt die Exposition zur folgenden Handlung. Er legt ungefähr Zeit, Personal und Örtlichkeiten fest. Es geht um eine Episode aus Christi irdischem Dasein, Jünger sammeln sich um ihn, man bewegt sich unter freiem Himmel. Außerdem werden Erwartungen hinsichtlich der Art oder des Inhalts der folgenden, von Jesus und seinen Jüngern handelnden Erzählung aufgebaut:

Kapitel III.6.b dieser Arbeit zur Tendenz zunehmender Selbstbezüglichkeit der modernen Medien.

[903] Vgl. schon Merker, 1906, S. 42–53.

[904] Rosenfeld, 1982, S. 81.

[905] *Legende* (»Als noch, verkannt und sehr gering,«...), HA 1, 1974, S. 266f.

[906] Vgl. auch Kleists »Legenden« im Tone des Schusterpoeten: *Der Welt Lauf und Gleich und Ungleich* (1990).

[907] Goethes Umgang mit dem Knittelvers beschreibt eingehend Chisholm, 1975. Verschiedene Volkssagen zum Stoff der *Hufeisenlegende* trägt Bolte (1898 und 1900) zusammen.

Er ließ sie da die höchsten Lehren
Aus seinem heiligen Munde hören;
Besonders durch Gleichnis und Exempel
Macht' er einen jeden Markt zum Tempel.

Der Fortlauf des Gedichts bestätigt diese Vorgaben. Jesus erteilt einem seiner Jünger eine kleine praktische Lektion. Die einzelnen Versblöcke fallen mit logischen Abschnitten der Handlung zusammen: konkreter Normverstoß – Vorbereitung einer »Intrige« zur Entlarvung, Bestrafung und Belehrung des Normverletzers – erfolgreiche Durchführung der Aktion und explizite Formulierung der Norm. Der Normverstoß[908] ist von allgemeiner, also nicht spezifisch religiöser Natur; er bewegt sich im Umkreis »menschlicher Schwächen«, ist nicht gravierend und kann deshalb auch in der Folge auf eine listig-humorvolle Art und Weise geahndet werden.

Die Rolle des Beschämten und Belehrten wird nicht zufällig dem Jünger Petrus zugewiesen. Durch biblische Episoden (Malchus, Verrat) vorbereitet, repräsentiert Petrus (neben Joseph) vorbildlich den Typus des »Heiligen mit kleinen Schwächen«, wie er in der Legendendichtung häufiger auftaucht. Petrus' Schwächen verbleiben freilich dabei immer im Bereich des Korrigierbaren[909]; paradoxerweise bedingen sie geradezu die Würde des Geläuterten, dem bekanntlich besondere Verantwortung und Schlüsselgewalt übertragen wurde. Diese Konstellation fördert eine humoristische Darstellungstendenz entsprechender Normkonflikte und öffnet die Legende dem schwankhaften Genre.[910] Einsträngigkeit der Handlungsführung und allgemeine Verbindlichkeit der Schlußsentenz weisen im Falle der *Hufeisenlegende* zusätzlich in diese Richtung. Die explizite Darlegung der Lehre, die Petrus sich am Ende vom Herrn persönlich hinter die Ohren schreiben lassen muß, hat für den Leser denselben buchstäblichen Sinn.[911] Damit wird der Text aus dem Genre der Ballade ausgeschlossen, wenn man mit Laufhütte dessen Teleologie durch Indirektheit und eine fehlende Explikation der Darstellungsziele gekennzeichnet sieht.[912]

---

[908] Eigentlich handelt es sich um zwei Normverstöße Sankt Peters: Er ist ungehorsam und verachtet kleine Werte (Indiz für Überheblichkeit); allerdings spielt der Ungehorsam des Jüngers im weiteren Textverlauf keine Rolle mehr.

[909] Eine ungleich ernstere Problemlage werfen die Normverstöße anderer biblischer und apokrypher Gestalten auf: des Jüngers Judas, Pilatus', Ahasvers etc.

[910] Seit dem 15. Jahrhundert bezeichnet man scherzhafte pointierte Erzählungen in Vers und Prosa als Schwänke, seit dem 19. Jahrhundert auch derb-lustige Schauspiele mit Situations- und Typenkomik. »*Gegenstand* ist der Alltag mit seinen Tücken, die Verspottung eines Dummen durch einen list[igen] Schlauen [...]. *Stoffe* liefern die mit Trieben beladenen Lebensbereiche [...]« (Gerhard Köpf im *Metzler-Literatur-Lexikon*, 1984, S. 418). Einfache Handlungsführung, Simplifizierung der Problemlage und Anspruch auf Exemplarik kennzeichnen das Genre, das sich mit vielen literarischen Gattungen verbinden kann, aber auch seit dem 13. Jahrundert als eigenständige Form der Kleinepik aufscheint. Seit dem 16. Jahrhundert setzt eine Flut schwankhafter Anekdotensammlungen ein, die von Legenden gelegentlich schwer zu unterscheiden ist, wenn die Hauptfigur eine Gestalt der Religionsgeschichte ist.

[911] Vgl. Laufhütte, 1979, S. 364.

[912] Vgl. ibid. S. 383. Siehe auch S. 364: »Wo die *Ballade* Vorgänge auf geläufige Maximen hin

Bei der *Hufeisenlegende* kann allerdings auch von einer Legende im Sinne unseres Gattungsverständnisses keine Rede sein, da der thematisierte Normenkonflikt weder Dogmen einer spezifischen Religion noch überhaupt die religiöse Grundspannung von Diesseits und Transzendenz tangiert. Die erzählte Handlung verbleibt vollständig in der Immanenz und kann infolgedessen die fundamentalen Gattungskriterien (a)–(d) nicht erfüllen.

Komplizierter stellt sich die Lage bei Goethes indischen Erzählgedichten *Der Gott und die Bajadere*[913] und *Paria*[914] dar. Dieses besitzt einen Legende überschriebenen narrativen Mittelteil, welchem ein Bittgebet voran- und ein Dankgebet nachgestellt ist; jenes, von Paul Merker zur »Krone« der Goetheschen Balladendichtung erklärt, trägt den Untertitel *Indische Legende*. Auf die legendenspezifischen Aspekte des Textes muß sich unsere Behandlung auch weitgehend beschränken, obwohl es reizvoll wäre, sich ausführlicher auf die interessante Diskussion der neueren Interpretationen einzulassen. Mecklenburg (1980), Laufhütte und Liebmann-Schaub (jeweils 1984) nähern sich der Ballade auf unterschiedliche Weise, stellen sie in verschiedenartige heuristische Zusammenhänge und kommen infolgedessen auch zu jeweils anderen Ergebnissen, ohne daß diese Abweichungen (allein) schon auf sachliche oder methodische Fehler beim einen oder der anderen hinweisen müßten.

Mecklenburgs motivanalytisches Verfahren führt zur Diagnose einer »spielerische[n] Montage verschiedener Traditionselemente«[915] und in logischer Entwicklung dieses Ansatzes[916] zur Feststellung von irritierenden, kritischen und aufklärerischen Zügen, wobei ideologische Grenzen dieses emanzipatorischen Gehalts ausdrücklich festgehalten werden.[917] Als heuristischer Bezugstext spielt für Mecklenburg die zeitnah entstandene Ballade *Die Braut von Korinth* eine besondere Rolle, außerdem knüpft er an die dialektische Kritik Bertolt Brechts an.

Laufhüttes Interpretation zielt dagegen auf eine Integration sämtlicher Textmomente und eine »stimmige« Deutung im Sinne des Autors bzw. des Textarrangements. Motiviert ist dieser Interpretationsgang sowohl vom Kontext der Publikation als auch vom eigenen, einige Jahre zuvor entwickelten Gattungskonzept der Ballade.[918] Insofern bestimmt auch der (methodenkritisch beleuchtete) gattungstheoretische Diskussionszusammenhang seinen Untersuchungsgang in besonderer Weise. Mecklenburgs kurz zuvor erschienener Aufsatz wird häufig als Widerpart benutzt, um eine andere Deutung zu entwickeln und eine andere Wertung zu begründen. Dieses »streitbare« Organisationskonzept führt zu einem rigorosen Fazit, das poten-

---

gestaltet, kommt es in Wirklichkeit auf *diese* Zuspitzung gar nicht an oder die Schlußformel rückt in Bedeutungsdimensionen, die ihre Wortwörtlichkeit weit übersteigen.«

913 HA 1, 1974, S. 273–276.

914 HA 1, 1974, S. 361–366.

915 Mecklenburg, 1980, S. 197.

916 Poetische Cocktails verschiedenartiger Traditionselemente führen in aller Regel zu deren gegenseitiger Brechung, Relativierung und Aufhebung; vgl. exemplarisch Ecker, 1987.

917 Vgl. Mecklenburg, 1980, S. 200f.

918 Seine Deutung des Gedichts leistet einen Beitrag zu einer umfangreichen Sammlung von Musterinterpretationen; vgl. Laufhütte, 1979.

tielle Gemeinsamkeiten zugunsten der Differenzen unterdrückt.[919] Brechts poetische und hermeneutische Kommentare werden ausführlich zitiert, besprochen und als nicht hilfreich zurückgewiesen. Statt dessen betont Laufhütte die Kontinuität des alten Projekts der *Geheimnisse* (1784/85), wonach der Leser der Ballade »die ›natürliche Religiosität‹, die verwandelnd auch aus der Verlorenheit erblühen kann, als den eigentlichen Kern auch der historischen und bestehenden Religionen« anzusehen hätte: »Auch dem modernen Leser sollte sich erschließen können, daß die beibehaltene, ja hervorgehobene Göttlichkeit des einen Protagonisten der indischen Mythe dazu dient, einer aufklärerischen Menschlichkeitskonzeption im poetischen Bild die Würde der Allgemeinverbindlichkeit zu sichern.«[920]

Recht genau das Gegenteil zu dieser These formuliert Uta Liebmann-Schaub am Ende ihres unabhängig von Mecklenburg und zeitgleich zu Laufhütte entstandenen Beitrags: »Nur ein Denken, das die emanzipatorische Aufklärung von esoterischer Erleuchtung streng unterscheidet, wird an Goethes Ballade ›Der Gott und die Bajadere' jene Tendenz gewahr werden, die mit der Feier der Selbstaufgabe der freien

---

[919] Vgl. Laufhütte, 1984, S. 141f. Solche Gemeinsamkeiten wären beispielsweise in der beiderseitigen Anerkennung der poetischen Qualität des Textes zu suchen oder auch in Übereinstimmungen hinsichtlich aufklärerischer Intentionen Goethes oder seiner distanzierenden, voreilige Identifikationen verhindernden Darstellungsform. Zu rigoros erscheint mir etwa die lakonische Feststellung, daß das Gedicht »nicht Christliches« kritisiere; in dieser absoluten Formulierung scheinen weder die Hinweise Mecklenburgs auf »gewagte« Motivzusammenhänge (S. 199) ernstgenommen noch die kurz zuvor überzeugend vorgetragenen eigenen Ausführungen zur Vorgangsgestaltung Vers 75–90 (S. 137–139). Das Gedicht kritisiert wohl tatsächlich kaum »Christliches« schlechthin, aber doch bestimmte orthodoxe (und militante) Auffassungsweisen des Christlichen zu seiner Zeit. Dieser Zusammenhang könnte vielleicht noch deutlicher werden, wenn man einen anderen Text Goethes zum Vergleich heranzöge, der in der Forschungsdiskussion dieser Ballade im Gegensatz zu vielerlei anderen Texten noch keine Rolle gespielt hat – die *Iphigenie*. Wie verwandt viele Figuren-, Handlungs- und Problemkonstellationen sind, wobei die *Iphigenie* die Religionskritik freilich wesentlich entschiedener und akzentuierter betreibt, wird besonders im Lichte der ausgezeichneten *Iphigenien*-Interpretation Wolfdietrich Raschs (1979) deutlich. Für eine eingehendere Einlassung auf die Frage nach Goethes Sicht der (christlichen) Religion vgl. Thielicke, 1982, bes. S. 38ff.: »Nach Goethes Sicht kann die Religion das entelechische Selbst versehren; sie kann dieses Selbst aber auch erhalten und vollenden helfen; sie kann sowohl identitäts*hemmend* wie identitäts*fördernd* sein.« Dieses Selbst des Menschen gründet in *Bindungen* (S. 39). »Es ist jedenfalls nicht die fensterlose Monade Leibnizens, sondern es ist auf das von ihr Unterschiedene hin *geöffnet*: sei es zu dem wie immer verstandenen Göttlichen, in dem es gründet, mit dem es ›verwandt‹ ist und dem gegenüber es ›sich unterwirft und anbetet‹; sei es zu der umgebenden Wirklichkeit, die das Ich vornehmlich mit den Sinnen [...] wahrnimmt und in der es handelt. Daß die Entelechie des Ich sich durch *beide* Gestalten der Bindung erfüllt, liegt letztlich daran, daß ›die begrenzte Individualität der Personen‹ in den Kosmos und seine Gesetze eingelassen ist und ihn mikrokosmisch spiegelt.« Interessant ist eine Konfrontation, zwar nicht dieses Zitats, aber doch der (christlichen) Gesamtperspektive Thielickes durch Petzolds (1982) Betrachtung Goethescher und buddhistischer Positionen.

[920] Laufhütte, 1984, S. 134f. Laufhütte bildet nicht nur heuristische Reihen poetischer Texte, sondern legt auch besonderen methodischen Wert auf den Quellenvergleich, um aus Abweichungen auf besondere Intentionen des Dichters rückzuschließen.

Emanzipation und Mündigwerdung des Menschen eine Absage erteilt.«[921] Dieses Fazit schließt eine kritische Betrachtung nun nicht der balladen-, sondern der klassikorientierten Rezeptionsgeschichte der *Indischen Legende* ab. Für diese Tradition sei bezeichnend, daß sie den ungeheuerlichen Vorgang erotischer »Läuterung«, welcher die Bajadere bis in die Selbstverbrennung treibt, dem klassischen Bildungvorgang zuordne, ohne sich dessen Extremismus zu vergegenwärtigen.[922] Hier findet die Verfasserin, die das Gedicht von einer Analyse des krass ungleichgewichtigen, aber komplementären Rollenverhaltens der Hauptfiguren her erschließt, deutliche Worte:

> Daß der Durchbruch zu wahrer Liebesfähigkeit der Frau in der Darstellung Goethes statt mit Attributen der Lust mit allen Merkmalen masochistischer Selbstentäußerung ausgestattet ist, die selbst eine Absage an die Wollust mit einschließt; daß andererseits die erotische Rolle des Mannes sadistische Züge trägt – Behauptung absoluter Kontrolle und Distanz, vorbedachtes Kalkül der Schmerzzumessung und voyeuristischer Genuß – dies scheint mir das eigentlich Bestürzende an dieser Ballade zu sein. Denn damit weist sie auf die dunklen Grenzbereiche eines Denkens hin, das sich der Bildung und Erziehung, ja dem Heil des Menschengeschlechts verschrieben hatte – dorthin nämlich, wo Erziehung zur Manipulation, Bildung zu affektiv induzierter Bekehrung, Autorität zur Anmaßung und Liebe zur Dämonie und zur Gewalt deformiert zu werden droht.[923]

Gegen den Eindruck dieses isolierten Zitats muß betont werden, daß sich Liebmann-Schaubs Analyse keineswegs in einer feministischen Kritik traditioneller Geschlechterrollen und deren affirmativer Darstellung erschöpft, sondern die Figurenkonstellation und Vorgangsgestaltung der Ballade als Parabel für einen bestimmten Erziehungs- und Erlösungstypus versteht: »Wir haben es hier mit jenem Grenzbereich von ›Erziehung‹ oder ›Heilung‹ zu tun, wo die thaumaturgische Autorität angesiedelt ist, die sich aus der Komplizenschaft des Heilungsbedürftigen mit dem Thaumaturgen speist.«[924] Damit lote die Ballade die äußersten Grenzen des klassischen Bildungsoptimismus aus, wo das Verhältnis zwischen Meister und Schülerin schon in die Relation zwischen Herrn und Sklavin übergehe. Daß diese »düsterste Möglichkeit

---

[921] Liebmann-Schaub, 1984, S. 43.

[922] Vgl. ibid. S. 32.

[923] Ibid. S. 36f.

[924] Ibid. S. 37. Auch diese Frage ließe sich unter Einbeziehung von Raschs *Iphigenien*-Interpretation (1979) eingehender beantworten. Im Prinzip setzt das Problem eine systematische diskursanalytische Aufhellung der goethezeitlichen Defizienz-, Heilungs- und Erlösungsvorstellungen voraus, wozu Reuchleins Studie über *Die Heilung des Wahnsinns bei Goethe* (1983) einen gewissen Zugang eröffnet. Selbstverständlich fallen die Phänomene Wahnsinn (Orest, Lila, Harfner, Sperata) und soziale Marginalexistenz (Bajadere) nicht zusammen, werden offensichtlich aber auch weder vom Dichter noch von zeitgenössischen Experten der »Seelenheilkunde« als völlig unabhängig eingestuft. Zur Klärung des Verhältnisses von Erscheinungen sozialer, psychischer und religiöser Defizienz und entsprechender Therapien kann Reuchleins Untersuchung allerdings nur einzelne Beobachtungen beisteuern. Da (wunderbare) Heilungen ein zentrales Motiv vieler Legenden und legendennaher Texte darstellen, muß gerade die Erforschung dieses Genres an einer Geschichte des Diskurses über Krankheit und Heilung interessiert sein. Für das Mittelalter legte kürzlich Schipperges (1990) eine historische Darstellung vor.

eines erotischen Verhältnisses« dennoch nicht die Ballade charakterisiere, sondern nur an ihrem Horizont aufscheine, liege an der durch die Vergöttlichung geschaffenen »thaumaturgischen Unfehlbarkeit« des männlichen Protagonisten.

Umgekehrt ist wiederum die Verbindung von Göttlichem und Geschlechtlichem im Umkreis abendländischer Religiosität ein Ärgernis, wie die vielzitierte Reaktion Herders belegen mag; damit gerate die poetische Konstruktion zum Ausdruck äußerster Ambivalenz. Einerseits legitimiere die Vergöttlichung eines der erotischen Partner die kalkulierte Schmerzzumessung, die somit heilsgeschichtlich sanktioniert werde. »Erst durch seine Vergöttlichung wird der Verführer zum Lehrer, die Sklavin zur Schülerin und die Liebeskunst zum Mittel höchster Erziehung.«[925] Andererseits trage der affektive Charakter des erotischen Geschehens gerade nicht die Merkmale, die das emanzipatorische Ethos des klassischen Bildungsideals bestimmten, sondern führe »als von oben gesteuertes, geheimes Erziehungsgeschehen, das durch selektive Willkür gekennzeichnet ist und von den Erwählten nicht durchschaut, sondern nur durch Gehorsam beantwortet werden kann«, in mystische Initiationserfahrungen, die sich von der Hauptströmung christlicher Religiosität erheblich unterscheiden und mit aufklärerischen Emanzipationsbestrebungen schon gar nichts zu tun haben.

In Liebmann-Schaubs dichte Argumentation fließt von Anfang an die Prämisse ein, daß es in dieser Ballade ein »echtes« Erlösungsproblem gebe und dieses durch einen »Erziehungsprozeß« gelöst werde. Zwar weist sie sowohl die umlaufenden christlich orientierten Erlösungs- als auch die klassikgerechten Bildungsmodelle zurück, bleibt aber deren Voraussetzungen gleichwohl verhaftet. Diese Prämissen kollidieren ganz offensichtlich mit dem von allen neueren Interpreten übereinstimmend und zu Recht festgehaltenen Humanismus der dargestellten Interaktion zwischen Gott und Bajadere.

Von jenen Voraussetzungen, es gehe Goethe um Erlösung und Erziehung der Bajadere, hat sich Laufhütte, der seine Erörterung auf einer möglichst präzisen und umfassenden Gegenstandsbeschreibung aufbaut, am weitesten gelöst. An einer Schlüsselstelle seiner Interpretation stellt er fest, daß die Bajadere rechtes Verhalten »auf entsprechende Stimulierung« hin intuitiv an den Tag legt und zwar inmitten ihrer »Verderbnis«. Damit konstruiert das Balladengeschehen einen Menschlichkeitserweis, der dem teils konnotativ (V. 28), teils explizit (V. 97) präsent gehaltenen Weg der Maria Magdalena entgegengesetzt oder auch nur, so Laufhütte, ergänzend zugeordnet wird: »Ihn für möglich zu halten setzt ein anderes als das christliche, es setzt ein optimistisch-aufklärerisches Menschenbild voraus.«[926]

In Weiterführung des Gedankengangs darf behauptet werden, daß die Bajadere um ihrer selber willen nicht einmal der »Stimulation« des Gottes bedarf; die »stimulierende« Prüfung dient allein der Offenbarung ihrer Seelensubstanz. Ebenso bedeutet

---

[925] Liebmann-Schaub, 1984, S. 38. Die Rede vom »Verführer« erfolgt nicht unbedacht. Aus Tagebuchnotizen Goethes geht hervor, daß er (wie Schiller) eine Verwandtschaft des Don Juan-Themas mit dem Verführungsmotiv der beiden großen Balladen vom Juni 1797 gesehen hat.

[926] Laufhütte, 1984, S. 134.

ihre Erhebung durch den »Götter-Jüngling« nur im oberflächlichen Sinn eine »Erlösung«, auf der Ebene des Sinns nur die offenkundige Bestätigung des von Anfang an hypothetisch Unterstellten. Die »Verderbnis« ihres Berufstandes markiert nicht den Ausgangspunkt eines dynamischen Bildungs- und Erlösungsprozesses, sondern verdeckt lediglich vorhandene Menschlichkeit. Ihre ohnehin nicht sehr bedeutende Spannung verdankt die Erzählung der Dynamik von Schein und Sein, nicht jener von Sein und Werden.[927] Damit sind auch die von Laufhütte durchgehend verwandten Begriffe der Prüfung oder Probe zur Charakterisierung der Handlung besser legitimiert als die der Erziehung und Erlösung.

Mit diesen Prämissen verfällt allerdings nicht die gesamte Interpretation Liebmann-Schaubs der Kritik, die alles andere als eine willkürliche »soziologische Interpretation hinterrücks« betreibt, wie Laufhütte unter Anlehnung an Maren-Grisebach eine bestimmte Rollenkritik an Goethes Ballade klassifiziert. Die gegensätzlichen Befunde Laufhüttes und Liebmann-Schaubs resultieren letztlich weniger aus unterschiedlichen Prämissen, selektivem Leseverhalten und verschiedenartigen heuristischen Bezugstexten[928] als aus ihren entgegengesetzten methodischen Verfahren der Rekonstruktion bzw. Dekonstruktion[929] von Textsinn; dabei kommen beide zu respektablen Einsichten.

Für eine Erörterung des Gattungscharakters der *Bajadere* sind inzwischen eine Reihe von Problemen aufgeworfen. Keine besonderen Schwierigkeiten macht die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit einer doppelten Gattungszugehörigkeit eines konkreten Textes. In der Balladenforschung ist es üblich, mit Überschneidungen kategorial verschiedenartiger Genres zu rechnen. Laufhütte stellt in seiner Gattungstheorie die Ballade (entgegen älteren Gepflogenheiten) ausdrücklich von allen Bindungen an bestimmte Stoffbereiche frei.[930] Daß Balladen Legenden gestalten könnten, scheint auch der von Hinck ausführlich vorgestellte Idealtypus der *Legendenballade* bzw. *legendenhaften Ballade*[931] zu dokumentieren, dessen Konzeption freilich unter einer unzureichenden Einsicht in die Bedingungen beider Genres zu leiden hat.[932]

Wenngleich sich Ballade und Legende nicht von ihren Stoffen her ausschließen, verbleiben andere problematische Punkte. Nach Laufhüttes Definition ist die Ballade

---

[927] Goethe selbst äußert sich im Zusammenhang seiner *Paria*-Dichtung wie folgt: »Früher schon war lyrisch dargestellt, wie eine Bajadere als Glied dieses verworfenen Geschlechts durch leidenschaftliche Liebe, durch Anhänglichkeit an ein göttliches Wesen bis in den Flammentod sich selbst zur Göttin erhoben.« Zitat nach Dietze, 1985, S. 475, Anm. 495.

[928] Liebmann-Schaub bildet eine Gedichtreihe vom *Fischer* über die *Bajadere* zum *Divan* (*Selige Sehnsucht*), wobei das Selbstentäußerungsmotiv von einer ambivalenten Darstellung über die kathartische Überwindung der Ambivalenz bis zur reinen Affirmation geführt wird. Eine besondere Rolle spielt für ihre Interpretation auch Goethes kleine Abhandlung über *Indische und chinesische Dichtung*, HA 12, 1978, S. 301–303.

[929] Vgl. Culler, 1988, bes. S. 46ff.

[930] Vgl. Laufhütte, 1979, S. 384.

[931] Vgl. Hinck, 1978, S. 9ff. und 16f.

[932] So ruft Hinck noch Rosenfelds Darstellung (Sammlung Metzler) in der 2. Auflage von 1964 zum Kronzeugen für einen »strengen Begriff der Legendenforschung« auf (S. 10).

eine episch-fiktionale Gattung mit einer spezifischen teleologischen Vorgangsstrukturierung, die durch Indirektheit, d.h. Relativierung der gestalteten Themen und fehlende Explikation der Darstellungsziele gekennzeichnet ist.[933] Status- und Wirklichkeitskriterium stellen für Legenden dagegen eine eindeutige Zuordnung zu fiktionalen Darstellungsformen in Frage; außerdem kann die für Balladen reklamierte Indirektheit der Darstellungsweise allenfalls für Legenden unter speziellen kommunikativen oder medialen Voraussetzungen gelten.[934] Man wird daher für Legenden auch nicht fordern wollen, daß der Leser die dargestellten Vorgänge sowie die angebotenen Deutungsschemata im Vergleich mit Selbsterfahrenem im Sinne eines Überprüfens zu konkretisieren habe.[935]

Für das in Goethes Ballade *Der Gott und die Bajadere* dargestellte Geschehen ist in allen neueren Interpretationen auf die eine oder andere Weise eine fehlende Grundspannung von Diesseits und Jenseits, Sünde und Erlösung, Menschlichem und Göttlichem sichtbar geworden, insbesondere das Rollenverhalten zwischen Gott und Frau bleibt durchgängig als menschliches im Blickfeld. »Verteufelt human« stellt sich also auch diese Interaktion zwischen Beteiligten einer irdischen und himmlischen (bzw. höllischen) Sphäre dar.[936] Hinsichtlich der achsenzeitlichen Konfliktlage bedeutet Goethes Haltung, die häufig mit dem schiefen Begriff einer »Humanitätsreligion« umschrieben wird, insofern eine extreme Antwort auf das Ausgangsproblem, als sie dieses weitgehend reduziert, ja beinahe aus der Welt schafft. Für Goethe verbindet eine verläßliche Analogie den »göttlich durchwalteten Kosmos« mit dem der Gottheit verwandten Ich.[937] Damit markiert die »Humanitätsreligion« einen Schlußpunkt des inzwischen in einige Entwicklungsstränge aufgezweigten Prozesses, der mit der Installation einer transzendenten Gottheit viertausend Jahre zuvor in Ägypten seinen Anfang genommen hat.

Anselm Schmitt findet in diesem Sinne schon früh die freundliche Formulierung, daß Goethes Legendendichtungen einer Gedankenwelt, die von theologisch-dogmatischer Normgebung durchdrungen ist, »nicht unmittelbar und organisch verbunden« seien,[938] und zitiert aus Goethes Fragment *Die Geheimnisse*:

> Und fragst du mich, wie der Erwählte heiße,
> Den sich das Aug' der Vorsicht ausersah?
> Den ich zwar oft, doch nie genugsam preise,
> An dem so viel Unglaubliches geschah?
> *Humanus* heißt der Heilige, der Weise, [...][939]

---

[933] Vgl. Laufhütte, 1979, S. 383.

[934] Unterstellter kommunikativer Dissens, ästhetischer Kontext, besonderer artistischer Anspruch.

[935] So zur Ballade Laufhütte, 1979, S. 366 und 383. Die Voraussetzung eines »kritischen« Lesers ist freilich auch an einen bestimmten Standard von Lesekultur gebunden, stellt also ein in besonderer Weise kulturspezifisches Kriterium dar.

[936] So charakterisiert Goethe in einem Brief an Schiller vom 19. 1. 1802 sein »gräzisierendes Schauspiel«. Vgl. HA, Goethes Briefe, Band II, ^{2}1968, S. 428.

[937] Vgl. Thielicke, 1982, S. 40.

[938] Schmitt, 1932, S. 25.

[939] HA 2, 1978, S. 277f.

Die dem *Geheimnisse*-Projekt zugrundeliegende, immer wieder und trotz aller Einwände als pantheistisch charakterisierte, sogenannte »Humanitätsreligion« Goethes ist die Grundvoraussetzung für eine »erbauliche« Lektüre der *Bajadere*, die doch Bausteine recht verschiedener kultureller Systeme zusammenfügt. Für Leser, welche sich auf diese humanistische – ihrerseits natürlich auch »dogmatische« – Bezugsreligion nicht einlassen können oder wollen, entwickelt der Text aufregende Ambivalenzen und Irritationen. So referiert Liebmann-Schaub kurz die Balladenkritik des orthodoxen Brahmanen Pandit Sastri, wonach Goethe einen ganz und gar unannehmbaren Vorgang gestalte. Sei die Bajadere als designierte Dienerin des Gottes gedacht, so sei sie weder auf Läuterung noch auf Vergebung angewiesen, die Prüfung könne dann allein ihrer Devotion gegolten haben; wäre sie aber eine in die Prostitution herabgesunkene Tempeltänzerin, sei die Darstellung einer Verbindung mit dem großen Gott schiere Blasphemie. »Die Undurchdringlichkeit der Kastenschranken läßt die Herablassung des Gottes zu einer Verlorenen nicht zu. Der Inder assoziiert mit der Geste der Herablassung das Verhalten christlicher Missionare.«[940]

Eine literarische Mischung kultureller Traditionen entfernt Narrationen ebenso vom Kernbereich der Gattung *Legende* wie ein Verwischen kulturell etablierter und üblicherweise scharf konturierter dogmatischer Positionen oder gar die Nivellierung[941] der achsenzeitlichen Grundspannung; Wirklichkeits- bzw. »Theologie«-Kriterium, Konfliktkriterium sowie Achsenkriterium würden dabei verletzt. Als *Legende* kann Goethes Ballade damit kaum noch klassifiziert werden, obwohl sie andere Kriterien des Genres erfüllt. Mit der Gattung ist sie dennoch in Verbindung zu bringen, da sie den Endpunkt einer bestimmten Entwicklungslinie markiert, wo Göttliches im Humanen aufzugehen, Heiliges in Profanes umzuschlagen droht.

Auch für die in den Jahren 1821 bis 1823 entstandene,[942] 1824 erstmals in *Über Kunst und Altertum* (Band 4) publizierte Paria-Trilogie gilt nach der eingehenden – Lieselotte Blumenthal in vielen Details folgenden – Untersuchung Walter Dietzes, daß Goethe wiederum indische Legendenmotive[943] und nun zusätzlich die verallgemeinert aufgefaßte Paria-Problematik dieser Kultur in das deutsche Humanismuskonzept des »Reinmenschlichen« zu integrieren versucht.[944] Bevor gefragt werden kann, wie Goethe diese Synthese organisiert, muß auf den Aufbau des Textes als Trilogie eingegangen werden. Nach Dietzes Darstellung hatte Goethe feste Vorstellungen von Struktur und Funktion einer Trilogie: sie habe eine regelrechte Entwicklung in drei Stadien abzubilden, aber die Verknüpfung der Teile dürfe nicht allzu offensichtlich sein, um der Phantasie des Lesers Spielräume zu belassen. Sodann

---

940 Liebmann-Schaub, 1984, S. 34. Analoge Erfahrungen machen orthodoxe Anhänger der christlichen Religion.

941 Statt ihrer Reduktion.

942 Nach eigener, vielzitierter Auskunft habe Goethe den Paria-Stoff 40 bis 50 Jahre mit sich getragen; vgl. HA 1, 1974, S. 676.

943 Später wird Thomas Mann die gleiche Quelle für seine »indische Legende« *Die vertauschten Köpfe* (1940) anzapfen; vgl. zum Zusammenhang der Dichtungen Renner, 1987.

944 Vgl. Dietze, 1985, S. 269. Zusammenfassender Abriß über die Forschung ebda. S. 471–473, Anm. 481.

bedürfe die Form eines geeigneten, entsprechend vorstrukturierten Stoffes. Endlich charakterisiert Goethe die Teile der Trilogie als (eine Art von) Exposition, Katastrophe und versöhnende Ausgleichung.[945]

Unter solchen Voraussetzungen ist einsehbar, daß das *Paria*-Arrangement Goethes sich sowohl von den gereihten Episoden traditioneller Heiligenviten als auch von den Gefügen darstellender Narrations- und explikativer Kommentarteile vieler Legenden in der Nachfolge des *Legenda-aurea*-Musters erheblich unterscheidet. Temporale, kausale und konsekutive Beziehungen bestimmen die Relationen der drei Textteile zueinander: »Daß und wie der Paria betet, wobei er einen sehr genau bestimmten Wunsch ausspricht, *verursacht* die Erschaffung einer Gottheit auch für die niedrigste aller Kasten durch Brahma, *wofür* der Paria dann dankt.«[946]

Einleitungs- und Schlußteil sind dezidiert als Rollendichtung angelegt, d.h. beide Gebete sind vom Verfasser der Kunstfigur »des Paria«, einer Verkörperung seiner Klasse, in den Mund gelegt. Zwei Momente dieser Konstruktion sind unter Gesichtspunkten einer Legendentheorie problematisch, da sie Relevanz-, Status- und Wirklichkeitskriterium in Frage stellen: zum einen stellt »der Paria« einen Typus dar, keine namentlich zu kennzeichnende Person in einem empirischen Koordinatensystem von Raum und Zeit[947], zum anderen kann diese Rollenkonzeption an den (empirischen) Leser allenfalls die bescheidene Zumutung stellen, sich *spielerisch* auf eine Identifikation mit dem Aussagesubjekt einzulassen.

Die zuletzt angesprochene relative Unverbindlichkeit des Textes führt m.E. auf ein allgemeines Problem aller literarischen Texte im Kontext von Kulturen zurück, deren Partialisierung einen gewissen Grad überschritten hat, so daß sich in ihnen mehr oder minder selbständige Felder des Ästhetischen, Fiktiven, Spielerischen etc. herausbilden konnten. Diesen Differenzierungsgrad erreichten bekanntlich schon die achsenzeitlichen Hochkulturen. Der Gattung der Legende wurde in dieser Untersuchung ein Status *zwischen* den Bezirken des eindeutig Gültigen und des eindeutig Unverbindlichen zugewiesen, in den Verzeichnissen der unverbindlichen Textsorten (Poetiken) wird sie nicht erwähnt.

Mit fortschreitender kultureller Partialisierung erweitern sich nun die Möglichkeiten, auch gesellschaftliche Felder des zutiefst Verbindlichen (»Sakralen«) unter Vorzeichen des Unverbindlichen (»Ästhetischen«) darzustellen und zu erörtern.[948] Im Zuge dieses Prozesses, der sich mit den Säkularisierungsvorgängen in den modernen Industriegesellschaften enorm beschleunigt hat, kommt es zu einer bemerkenswerten Umkehrung: Plötzlich wird dem traditionellen Bereich des »Unernsten«

---

[945] Vgl. ibid. S. 293.

[946] Ibid. S. 295.

[947] Ein »zeitloses«, mythisches, Allgegenwart signalisierendes Präsens bestimmt nicht nur die »Gebete des Paria«, sondern auch den erzählenden *Legenden*-Teil mit der nicht leicht erklärbaren Ausnahme des Verses 72 bzw. 96 je nach Zählung von Beginn der Trilogie oder von Beginn des Mittelstücks an.

[948] Von vollendeter Freiheit kann in diesem Zusammenhang natürlich keine Rede sein, wie die bis heute regelmäßig aufflammenden Skandale um ästhetische Gestaltungen »sakraler« Stoffe (im weitesten Sinn!) zeigen.

die Funktion des Normgebenden zugeschlagen, ja die Würde eines unbedingt »Relevanten« verliehen.[949] Die Gründe dieses dialektischen Umschlags werden vielfältig sein; einen wesentlichen Faktor bildet sicher die oben angesprochene *diskursintegrierende* Kraft des »ästhetischen« Feldes.

Für neuzeitliche *literarische* Legenden muß damit akzeptiert werden, daß sie in einem Kontext stehen, der generell als »fiktiv« oder »subjektiv«[950] ausgewiesen ist. Das Ambivalenzen schaffende Wechselspiel narrativer und dogmatischer Konstituenten organisiert sich erst danach in jenem Rahmen. Solche Textaussagen besitzen demzufolge auch immer nur den Status »spielerischer Angebote« zum Nachvollzug bestimmter Vorstellungen, Haltungen oder Gefühle. »Spielerische Angebote« dieser Art sind aber unter den schon beschriebenen Kontextbedingungen der hochgradig partialisierten Gesellschaft alles andere als irrelevant, sondern können unter bestimmten Umständen als »Legenden« oder »Alltagsmythen« erfolgreicher orientierend wirken als komplexe Wirklichkeitsaussagen aktueller Wissenschaft.

Wenn Goethe *den* Paria zum Aussagesubjekt seiner Trilogie[951] oder wenigstens der Rahmengedichte macht, folgt aus diesen Überlegungen, daß zwar dessen abstrakte, empirieferne Konstruktion den Legendencharakter der Dichtung beeinträchtigt, nicht aber die ästhetische Identifikationszumutung des Arrangements. Weitere Probleme für die Gattungszuordnung ergeben sich nun allerdings aus der Art der Verknüpfung der einzelnen Teile der Trilogie und aus der Frage nach dem Status des balladenartigen, »Legende« überschriebenen Mittelstücks der Dichtung. So schwierig die Statusfrage zu beantworten ist, so einfach und eindeutig ist der Legendenteil in der Hierarchie des Gesamttextes einzuordnen: Er wird von der Problemstellung des einleitenden Bittgebets funktional dominiert, wie immer man diese Dominanz auch zu konkretisieren sucht.[952] Das abschließende Dankgebet bestätigt den funktionalen Konnex als geglückten Akt.

In drastischer Form tritt in Goethes Gedicht ein Ärgernis zutage, das charismatischen Ereignissen häufig oder sogar regelmäßig innewohnt, von den hochentwickelten Religionen und Theologien – und ganz besonders zu Zeiten der Routine – aber kaum ertragen werden kann: Die »Erlösung« wird den Menschen nicht von liebenden Gottheiten geschenkt, sondern muß von (unschuldigen!) Opferlämmern, Sündenböcken, Schamanen, Büßern, Heiligen usw. teuer bezahlt werden,[953] dazu ohne jede Aussicht auf endzeitliche Vergütung mit Zins und Zinseszins. Die verunstaltete

---

[949] Man vergleiche die Theoretiker der klassischen Ästhetik.

[950] Zum Prozeß zunehmender Subjektivierung in literarischen Darstellungen einer als ständig komplexer und undurchschaubarer empfundenen Wirklichkeit vgl. ausführlich Brinkmann, 1977.

[951] Es gibt Überlegungen, das Mittelstück der Trilogie als Vision, geglaubtes Bildungsgut oder gar unbewußten Denkprozeß des Aussagesubjekts der Rahmenteile zu begreifen. Vgl. Blumenthal, 1977–79, S. 198 und Dietze, 1985, S. 296.

[952] Als chronologische Reihe, als Relation von Anklage und Rechtfertigung, Problemstellung und Problemlösung, Heilsforderung und Heilsgewährung etc.

[953] In Kapitel III.5.b wurde dieser Sachverhalt bereits als kryptische Struktur traditioneller Legenden betrachtet.

Brahmanin darf zwar unter Göttern wandeln, erfährt dieses Schicksal aber weder als Erlösung von ihrem Leid noch als Befreiung von »dieser Erde/Niederziehende[r] Gewalt« (V. 139f.). Die Tragik des *Legenden*-Verlaufs um die ins Monströse manipulierte Frau wird aber vom Arrangement der Trilogie in der Entwicklung des Pariaschicksals aufgehoben, und zwar durchaus im dreifachen Hegelschen Sinne:

> »Aufheben« geschieht im Sinne von »bewahren«: denn das reale Los des Paria hat sich ja nicht grundsätzlich geändert, er hat »nur« eine Gottheit bekommen, die er vorher nicht hatte. Es wird aber auch »aufgehoben« im Sinne von »negieren«: denn dem Paria ist immerhin das Gefühl gänzlichen Ausgestoßenseins aus einem hierarchisch aufgebauten Gesellschaftskörper genommen. Schließlich findet auch »Aufhebung« statt im Sinne von »auf eine höhere Stufe gehoben werden«: denn es zeigt sich, daß die soziale Lage des Paria nicht a priori unveränderlich sein muß, weil ja Veränderungen sich in ihr vollziehen können.[954]

Ähnlich genreunüblich wie die unbemäntelte Tragik der Helden-Handlung und die funktionale Dominanz der Situation der Heilsbedürftigen[955] empfindet zumindest der abendländische Leser die Motive der indischen Legende, die dem Gedicht zugrunde liegen.[956] Daß Goethe dieses Befremden im Prinzip teilte, verrät schon der erste Satz seiner ungefähr zeitgleich entstandenen knappen Abhandlung über *Indische und chinesische Dichtung*: »Wir würden höchst undankbar sein, wenn wir nicht indischer Dichtungen gleichfalls gedenken wollten, und zwar solcher, die deshalb bewundernswürdig sind, weil sie sich aus dem Konflikt mit der abstrusesten Philosophie auf einer und mit der monstrosesten Religion auf der andern Seite im glücklichsten Naturell durchhelfen und von beiden nicht mehr annehmen, als ihnen zur innern Tiefe und äußern Würde frommen mag.«[957] Die von Goethe in diesem Zusammenhang lobend und exemplarisch herausgehobenen Beispiele schildern »rein menschliche Verhältnisse«[958]. Götter und Halbgötter werden für die Handlung benötigt, um jeweils »das Äußerste«[959] darstellen zu können.

Es kann davon ausgegangen werden, daß Goethe seine Paria-»Legende« (wie zuvor bereits die *Bajaderen*-Ballade) ähnlich auffaßt; seine Heldin durchläuft die im Grunde menschlichen Befindlichkeiten der Reinheit, Liebe als geistiger Beglückung und sinnlicher Leidenschaft, des Schuldigwerdens, des Todes, der Zwiespältigkeit

---

954 Dietze, 1985, S. 307.

955 Diese Formulierung ist stark verkürzt, wie deutlich wird, wenn man an die Struktur von Mirakeln denkt. Genau genommen impliziert aber auch das Mirakel schon die Vita des Wundertäters bzw. -vermittlers, eine Geschichte, die erzählt, wie jene heilige Person ihre Kompetenz erlangt hat. Der chronologische und funktionale Zusammenhang der üblichen Legenden und Mirakel gibt dem Prozeß der Heiligung der Mittlerfigur den Vorrang vor der Situation des heilsbedürftigen Dritten. Ist ein Heiliger einmal etabliert, steht er hernach für wunderbare Hilfsleistungen praktisch unbegrenzt zur Verfügung. Auf Notsignale hin finden sich Gottheiten bereit, Hilfe zu senden, oder Heilige, helfend einzugreifen; daß aber ein Gott auf entsprechenden Bedarf hin eine Heiligenkarriere arrangiert, ist ziemlich ungewöhlich.

956 Vgl. zur abendländischen Perspektive der Darstellung Butler, 1952.

957 HA 12, ^{8}1978, S. 301.

958 Ibid. S. 302.

959 Ibid. S. 301.

und der Anwaltschaft in extremer, dabei durchaus repräsentativer Weise. Die Handlung des »Legendenteils« der Dichtung ist daher nicht auf Interaktion zwischen den entgegengesetzten Sphären des achsenzeitlichen Konfliktfeldes angelegt, sondern gewinnt ihre »Sakralität« aus der Steigerung und Verallgemeinerung einer genuin menschlichen (problematischen) Befindlichkeit. Die Einsicht, daß zentrale Aspekte dieser Befindlichkeit tatsächlich in der achsenzeitlichen Spannung verwurzelt sind, greift bereits über Goethes Text hinaus, der sich jener Problematik gerade nicht im Koordinatensystem der Diesseits-Jenseits-Polarität zuwendet. Goethes Denkbewegung führt im Sinne des *Geheimnisse*-Projektes von 1784[960] ganz umgekehrt vom achsenzeitlichen Paradigma weg, insofern dort nachgeforscht werden sollte, wie sich die Weltreligionen zur Würde humanitärer Gesinnung verhielten. »Es war geplant, in umfangreicher poetischer Darstellung danach zu fragen, ob und wie es ihnen gelungen wäre, zur Beförderung der Humanität beizutragen.«[961]

3. Kopfgeburten? Zur literarischen Gestaltung einiger Legendenmotive im 19. Jahrhundert: Kleists *Cäcilienlegende*, Heines *Wallfahrt nach Kevlaar*, Meyers *Der Heilige* (1879)

Bei der Lektüre erstrangiger[962] literarischer Gestaltungen von Legendenmotiven läßt sich für deutschsprachige Texte des 19. Jahrhunderts regelmäßig ein Widerspruch zwischen neuartigen Erzählkonventionen der Epoche und überlieferten Genrekriterien feststellen. Inwieweit solche Konflikte, welche, pauschal gesagt, mit einer veränderten Wirklichkeitswahrnehmung und -auffassung zu tun haben, noch wichtige Strukturen der Legende in die neue Zeit hinübernehmen oder aber schon zur Aufhebung der Gattung führen, muß für jeden individuellen Fall gesondert untersucht werden; trotz vergleichbarer Grundproblematik erzwingen bereits kleine Akzentverschiebungen im Arrangement der einzelnen Texte unterschiedliche Antworten.

Richard Brinkmann hat bereits vor Jahren zur Wirklichkeitsauffassung des »poetischen Realismus« eine eingehende Untersuchung vorgelegt und dabei anhand vieler Beispiele die Schwierigkeiten der Dichter des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verdeutlicht, die Subjektivität der romantisch-idealistischen Poesie zu überwinden und Realität als objektive Tatsächlichkeit darzustellen:

---

960 1784 stieß Goethe auf die Sonneratsche Quelle für seine Dichtung.

961 Dietze, 1985, S. 310. Vgl. dazu *Die Geheimnisse. Fragment.* (*Aufsatz Goethes in Cottas »Morgenblatt«* 1816.) In: HA 2, [11]1978, S. 281–284. Zu Goethes religiöser Einstellung und seiner Verachtung des Konfessionenstreits äußerte sich jüngsthin Gottfried Seebaß (1987).

962 Für die »trivialen Zonen der religiösen Kunst«, so der Titel eines von Walter Wiora hrsg. Sammelbandes, gelten andere als die im folgenden Abschnitt behandelten Rahmenbedingungen; vgl. auch Hirschmann (1978) zu tagespolitisch motivierten Gestaltungen religiöser Stoffe im Rahmen des Kulturkampfes, bes. das Kapitel III.1.4 *Der »Wunderschwindel« und seine Aufklärung*, S. 131ff.

> Es ist eine eigentümliche Paradoxie, daß eben die Fülle des Tatsächlichen in der erzählenden Dichtung nicht eigentlich zu einem verbreiterten ›objektiven‹ Erkenntnis- und Vorstellungsbesitz der Welt führt, sondern zur diffenrenzierten Erschließung des Einzelsubjekts, seiner Organe, seiner Empfindungen und Reaktionen, in denen die Welt erscheinen soll; daß bei der Suche nach den besonderen Tatsachen mehr und mehr das Einzelsubjekt und *seine* spezifische Wirklichkeit in den Mittelpunkt treten. [...] So bildet diese Erzählkunst zwar nicht ›objektiv‹ die vermeintlich ›objektive‹ Tatsächlichkeit ab [...], aber sie vergegenwärtigt ›objektiv‹ die Situation des Menschen in der Begegnung mit den neuen Erfahrungen, wie sie, auf *ihre* Weise, Wissenschaft und Philosophie begrifflich zu definieren versuchten. [...] Sie zeigt den einzelnen Menschen auf dem Wege zu *seiner* Wirklichkeit.[963]

Mit der Objektivität der Wirklichkeit gehen auch deren Ganzheit und Verbindlichkeit verloren oder werden zumindest problematisch, der früher durch die alltägliche Erfahrung verbürgte Zusammenhang der Dinge in Raum und Zeit erscheint auf einmal gefährdet und bedarf einer künstlichen Versicherung, wovon die unterschiedlichsten Entwürfe der Dichter zeugen.[964] Das christliche Weltbild ist nur noch ein Modell unter vielen, jene bedrohte Einheit zu retten. Die Konkurrenz verfügbarer Modelle relativiert freilich die Integrationskraft eines jeden einzelnen. Am Ende, da sich solche Modelle weitgehend verschlissen haben, geht es für die Figuren der poetischen Welten dieser Epoche nicht mehr darum, eine wie auch immer geartete »Ganzheit« oder Weltordnung zu erfüllen; man kann sich allenfalls noch bemühen, einer mehr oder minder zufällig vorgefundenen Tatsächlichkeit gerecht zu werden.

Gattungs- und Epochencharakteristika kollidieren auch dort, wo eine sich als autonom definierende Dichtung ihrem Stoff nur noch die Rolle eines Substrats für künstlerische Zwecke, »für den ästhetischen Kosmos mit seiner eigenen Aussagekraft«[965], zuzubilligen gewillt ist. Realistische Dichtung im besten Sinne vertritt in jener Epoche nicht mehr Thesen einer bestimmten aktuellen Philosophie, Wissenschaft oder politischen bzw. konfessionellen Dogmatik, sondern bezieht ihre Glaubwürdigkeit aus der eigenen, wie Brinkmann zeigt: *intentionalen* Struktur einer gerichteten, bedeutsamen und elementar den Menschen betreffenden Wirklichkeitsdarstellung.

Was solche Dichtungen aber noch innerhalb des Horizonts der Diskussion um die Gattung *Legende* beläßt, wird deutlich, wenn man einen Vergleich zu impressionistischen Monolog-Erzählungen der Jahrhundertwende anstellt, welche die Wirklichkeit einer restlosen Subjektivierung unterziehen.[966] Die realistischen Narrationen halten trotz ihrer subjektiven Erzählerfiguren, ihrer ausgiebigen figuralen Perspektivierungen des erzählten Geschehens noch die beiden Grundkategorien »Wirklichkeit« und »Psychologie« präsent. Die Subjektivität der Perspektiven ist kenntlich gemacht, in bestimmten Charakteren verankert und aus diesen heraus begründet; diese können daher auch vom Leser daraufhin befragt werden, ob oder inwieweit sie den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen.

---

[963] Brinkmann, 1977, S. 319f.
[964] Vgl. ibid. S. 315.
[965] Ibid. S. 317.
[966] Ibid. Schlußkapitel.

Einer solchen Befragung sind alle drei im Titel dieses Abschnitts genannten Dichtungen unterzogen worden. Die Diskussionen der Interpreten beweisen, daß Rezipienten solcher Texte in erster Linie wissen wollen, was nun »wirklich« passiert ist,[967] in zweiter Linie: was »das Ganze« (das Gesamtarrangement der Darstellung) für Autor oder Leser zu bedeuten habe[968]. Unser ausführliches Referat zum Diskussionsverlauf der Kleistschen *Cäcilienlegende* hat – unabhängig von der Richtigkeit oder Überzeugungskraft des einzelnen Interpretationsergebnisses im konkreten Fall – Beispiele für einen kleinen Katalog möglicher Lösungen zusammenstellen können. Die Menge der Interpretationen läßt sich in einem ersten Schritt grob danach unterteilen, ob auf Basis der jeweiligen Textdaten eine Rekonstruktion von »objektiver Wirklichkeit«, d.h. einer die Subjektivität der perspektivischen Figurenwahrnehmungen transzendierenden Geschichte oder gar eines derartigen (fiktiven) Geschehens, für möglich gehalten wird oder nicht. (Die radikale Antwort der oben erwähnten impressionistischen Texte würde lauten, daß es solch eine Wirklichkeit gar nicht geben kann!)

Die Verfasser neuerer Interpretationen zur *Cäcilienlegende* scheinen sich in den letzten Jahren auf eine negative Beantwortung dieser Grundfrage geeinigt zu haben: Zwar lasse sich aus dem Bericht des Erzählers und den verschiedenen Zeugenaussagen ein gewisses Handlungsgerüst rekonstruieren, jedoch griffen alle vorgetragenen Deutungsansätze zu kurz, sobald es um Hintergründe und Erklärungen der irritierenden Vorgänge gehe.[969] Die »Wirklichkeit« übersteige das menschliche Auffassungsvermögen. Auch der kritische Leser, der geübt ist, zwischen den Zeilen zu lesen, müsse hier letztlich kapitulieren, da ihm der Text nicht mehr als gekürzte, widersprüchliche, verzerrte und verfälschte Informationen an die Hand gebe, aber keinen Generalschlüssel zur Integration aller Daten unter eine stimmige Hypothese über die dargestellte »Wirklichkeit«. Wie muß ein Text beschaffen sein, um seine professionellen Leser dergestalt in die Defensive zu zwingen?

Erzählt wird bei Kleist eine merkwürdige Begebenheit, welche sich zufolge »der Legende« gegen Ende des 16. Jahrhunderts, »als die Bilderstürmerei in den Niederlanden wütete«, zu Aachen zugetragen hat.[970] Vier Brüder, drei Wittenberger Studenten und ein Prädikant aus Antwerpen, treffen daselbst in Erbschaftsangelegenheiten zusammen. Der Prediger berichtet im Gasthof von den niederländischen Ereignissen, bei denen er bereits öfter eine führende Rolle übernommen hatte, und man beschließt, »von Schwärmerei, Jugend und dem Beispiel der Niederländer erhitzt, [...] auch der

---

[967] Dies ist die Frage nach dem fundierenden realen oder fiktiven »Geschehen« in der Terminologie Stierles (1975).

[968] Dies sind die Fragen nach den Organisationsprinzipien der »Geschichte« im Sinne Stierles und nach den appellativen Zumutungen des Textes an sein (intendiertes) Publikum.

[969] Das Verhältnis des Kleistschen Werks zur dialektischen Ästhetik Adam Müllers kann hier nicht mehr behandelt werden; vgl. dazu aber Foley, 1990.

[970] Eine direkte Quelle konnte bislang nicht aufgefunden werden; gewisse Querverbindungen zu anderen Texten sind für die Deutung der Kleistschen Erzählung(en) unerheblich; vgl. Müller-Salgets Kommentar im dritten Band der Werkausgabe, 1990, S. 882f.

Stadt Achen das Schauspiel einer Bilderstürmerei zu geben.«[971] Am Vorabend des Fronleichnamfests organisiert der in dergleichen Unternehmungen versierte Prädikant einen Anschlag auf das örtliche Nonnenkloster der heiligen Cäcilie und stimmt seine Anhänger auf die Aktion ein. Zur gleichen Zeit bemüht sich die Äbtissin des Klosters, von der drohenden Gefahr in Kenntnis gesetzt, vergeblich um den Schutz der Behörde, da der kommandierende Offizier selber ein Feind des Papsttums ist. So schicken sich die Nonnen »unter Angst und Beten, und jammervoller Erwartung der Dinge, die da kommen sollten, zur Messe an.« (S. 288/289)

Am Festtag vor der Messe verdoppelt sich ihre Bedrängnis, da die Kapellmeisterin, Schwester Antonia, welche die vorgesehene Musikaufführung, »eine uralte, von einem unbekannten Meister herrührende, italienische Messe [...], mit welcher die Kapelle oftmals schon, einer besonderen Heiligkeit und Innigkeit wegen, mit welcher sie gedichtet war, die größesten Wirkungen hervorgebracht hatte,«[972] leiten sollte, kurz zuvor schwer erkrankt ist und nun gar in Ohnmacht darniederliegt. Während sich die Situation im Dom, dem Ort der Festmesse, gefährlich zuspitzt, indem die Frevler mit Brechwerkzeugen auftreten und sich erste verbale Übergriffe erlauben, besteht die Äbtissin gegenüber dem alten Klostervogt, der zum Abbruch der Messe rät, auf der Durchführung und ordnet, was die musikalische Verlegenheit angeht, ein leichteres Stück an. Nun aber erscheint unversehens Schwester Antonia, beantwortet keinerlei Fragen ob der seltsamen Umstände ihrer unvermittelten Genesung, sondern nimmt die Aufführung des ursprünglich vorgesehenen Musikstücks in Angriff. Ihr Erscheinen tröstet die Schwestern, die sich bei der Aufführung selbst übertreffen; so wird die Messe »mit der höchsten und herrlichsten, musikalischen Pracht aufgeführt; es regte sich kein Odem [...]«[973]. Das Publikum folgt der Aufführung gelähmt, wie tot. So bleibt den »vier gottverdammten Brüdern zum Trotz«[974] selbst der Staub auf dem Estrich unverweht, und das Kloster besteht bis zum Schluß des dreißigjährigen Krieges, »wo man es, vermöge eines Artikels im westfälischen Frieden, gleichwohl säkularisierte.« (S. 292/293)

Obwohl Kleist bei seiner zweiten Fassung der »Legende« zahlreiche Details dieses ersten Teils der Erzählung verändert, etwa zusätzliche kleine Motive einführt, Sätze umstellt, Formulierungen korrigiert, retardierende Momente einfügt, die Ereignisse zeitlich schärfer konturiert, den Auftritt der Schwester Antonia etwas anders in Szene setzt usf., läßt er dennoch die Grundzüge der Vorgangsgestaltung wie der Vorgangsdarbietung unverändert. Beide Fassungen weisen auch den gleichen Einschnitt an der Peripetie des Geschehens auf, wo die Erzählung zum »wunderbaren« Auftritt der Kapellmeisterin im Augenblick größter Not gelangt; Vorbereitung des Anschlags

---

[971] Zitiert nach dem Paralleldruck im dritten Band der Werkausgabe, 1990, S. 286 (Abendblätterfassung); Buchfassung, S. 287: »Aachen«.

[972] S. 288 und 290 (Abendblätterfassung); in Buchfassung (S. 289/291) fehlt das Komma nach »uralte« und ist »oftmals« durch »mehrmals« ersetzt.

[973] S. 292 (Abendblätterfassung); geringe Abweichungen und Umstellungen in der Buchfassung.

[974] S. 292 (Abendblätterfassung); in Buchfassung »Brüdern und ihrem Anhang«, S. 293.

und seine Vereitlung werden formal durch Absatzbildung voneinander abgesetzt. Nach der Errettung des Klosters und der zitierten vorgreifenden Bemerkung über sein späteres Schicksal weist die Erzählung eine weitere, mehrfach markierte Fuge auf. Zur formalen Kennzeichnung durch einen Absatz tritt ein Zeitsprung von einigen Tagen in der ersten, sechs Jahren in der zweiten Textfassung, das nun erzählte Geschehen bezieht sich deutend auf das vorgängige; der Stoff des Erzählers bzw. seine Relation zu den äußeren Vorgängen verändert sich damit in einer gewissen Weise. Endlich hat Kleist den auf diese Zäsur folgenden Teil seiner Erzählung in der zweiten Fassung stark erweitert und strukturell verändert.

Die Fassung der *Berliner Abendblätter* beschreibt in ihrem zweiten Teil nach einem einleitenden Satz, der eine Lücke der erzählten Zeit überbrückt und dem Folgenden eine zusammenfassende Sinndeutung vorausschickt (»Aber der Triumph der Religion war, wie sich nach einigen Tagen ergab, noch weit größer.« S. 298), detailliert die seltsame Verwandlung, welche die vier Brüder nach der Messe vollzogen haben. Allerdings bedient sich der Erzähler hierzu eines Mittelmanns. Er folgt dem Gastwirt bei seinem Gang zur Obrigkeit und bringt das grotesk-fromme Gebaren der Brüder durch dessen Bericht in indirekter Rede zur Darstellung. Mehrfache Einschübe – »sprach er«, »er, der Gastwirt«, »sprach der Wirt« – halten bewußt, daß ein Zeuge zitiert wird, zudem ein interessierter: sein Bericht soll der Behörde glaubhaft machen, daß seine Gäste »abwesenden oder gestörten Geistes sein müßten«, wie er vorausschickt, und folglich aus dem Hause zu schaffen seien, wie er endet.[975]

Das Zeugnis des Wirts wird durch eine kleine Zäsur (Gedankenstrich) von einem zweiten Block abgesetzt, der von den Untersuchungen des Magistrats bzw. des mit den Ermittlungen in dieser Sache betrauten Arztes berichtet. Der Arzt ist zwar nicht parteiisch wie der Wirt, jedoch durch seinen Beruf für eine rational-aufgeklärte Betrachtungsweise der Umstände qualifiziert. Seine Untersuchung der Brüder bestätigt die Aussagen des Wirts; aber der Arzt ist »schlechterdings, aller Forschungen ungeachtet,« (S. 298) nicht in der Lage, eine wirkende Ursache für die jedermann sichtbaren Symptome anzugeben. Aufgrund der Aussagen von Augenzeugen läßt sich immerhin der Zeitpunkt des Vorgangs bestimmen; die Verwandlung der Brüder setzte mit dem Beginn der Musik ein. Im Kloster hört der Arzt von der Äbtissin, daß »schlechterdings niemand wisse« (S. 310), wer die Messe dirigiert habe, da mehrfach bezeugt sei, daß die inzwischen verstorbene Schwester Antonia zur betreffenden Zeit bewegungsunfähig in ihrer Zelle gelegen habe. Die Nachforschungen des Arztes führen also »schlechterdings« nicht nur zu keinem Ergebnis, was den eigenen Auftrag angeht, sie bringen dazu einen zweiten seltsamen, höchst erklärungsbedürftigen Vorfall ans Licht. Die Verantwortlichkeit für die erzählten Vorfälle driftet von einer Erzählinstanz zur nächsten, vom eigentlichen Erzähler zum Arzt, der zunächst die Brüder noch selbst untersucht, dann zu Bürgern, welche vor Gericht über eigene Erlebnisse aussagen, schließlich mit dem Schloßvogt und einer Pflegerin der Antonia

[975] Alle zitierten Passagen ibid. S. 298.

zu Gewährsleuten vierten Grades, die ihrer Äbtissin berichten, diese dem Arzt, von dessen Bemühungen uns wieder der Erzähler Mitteilung gibt. Dabei sind alle Zeugenaussagen dieses Blocks in ihrem Sachbezug durchaus eindeutig und präzise. Obwohl die zur Sprache gebrachten Sachverhalte den Beteiligten deutungsbedürftig erscheinen, wird hier von niemandem eine definitive Erklärung versucht.

Eine solche Kausalerklärung bietet nun der folgende, wiederum durch einen Gedankenstrich abgerückte Block. Der Erzbischof von Trier spricht aus, was die Äbtissin noch nicht laut zu sagen wagte und was der Papst mehrere Jahre später bestätigen sollte: »daß die heilige Cäcilia selbst dieses, zu gleicher Zeit schreckliche und herrliche, Wunder vollbracht habe.« (S. 312) Der Erzähler gibt die Deutung kommentarlos an den Leser weiter, vermerkt noch zusätzlich, daß laut Legende das Ereignis einen Brauch gestiftet habe: Im Kloster soll bis zur Säkularisierung »der Tag, an welchem die heilige Cäcilia dasselbe, durch die geheimnisvolle Gewalt der Musik rettete, gefeiert« worden sein (S. 312). Es scheint mir bemerkenswert, daß die Deutung der offiziellen Kirche beide seltsamen Vorkommnisse, die zur Rettung des Klosters führten, nämlich den überraschenden Auftritt Antonias sowie die Verwandlung der Brüder, als ein *zugleich schreckliches wie herrliches Wunder* interpretiert und der heiligen Cäcilie zuschreibt. Ferner faßt die Formulierung der »Legende« die Musik als Instrument der Cäcilia zum beabsichtigten Zweck auf, deutet also das »oder« der Überschrift konjunktiv und beläßt insofern auch der *geheimnisvollen* Musik eine gewisse übernatürliche Aura.

Beschreibung des Arrangements der Fassung A

Teil I		Teil II		
Abschnitt a	Abschnitt b	Abschnitt c		
		Block 1	Block 2	Block 3
VORGANGSENTWICKLUNG DURCH ERZÄHLER		VORGANGSANALYSE UND -DEUTUNG DURCH DIREKT UND INDIREKT BETEILIGTE		
Bedrohung des Klosters	Rettung	Wirt säkulare	Arzt keine Deutung	Kirche religiöse

Kleist hat den zweiten Teil seiner Erzählung für die spätere Fassung wesentlich erweitert. Er gliedert ihn formal in vier Abschnitte, die jeweils Zeitsprünge markieren. Auch in dieser Variante steht der Schlußteil der Erzählung in einem analytischen und erklärenden Verhältnis zum Anfangsteil. Der Autor bringt jedoch hier eine neue Zentralfigur, die Mutter der Brüder, ins Spiel, um den Prozeß der Rekonstruktion und Deutung zu motivieren und schließlich alle Informationen zu einem persönlichen Ergebnis zusammenzufassen. Sechs Jahre sind seit den wundersamen Vorfällen verstrichen, als die Mutter ihre verschollenen Söhne in einem Irrenhaus Aachens auffindet. Über die Planung der Bilderstürmerei ist die Mutter durch ein Schreiben

ihres Sohnes in die Heimat bereits unterrichtet. Nun vernimmt sie die offizielle Beurteilung der weltlichen Behörde, daß ihre Söhne »an der Ausschweifung einer religiösen Idee« (S. 295) erkrankt seien, erlebt deren aktuellen Zustand beim Besuch der Anstalt und erfährt Zusätzliches aus dem Munde der Vorsteher: daß die seltsamen Patienten bei bester körperlicher Gesundheit seien, auf welche Weise sie ihr Leben seit sechs Jahren führten und wie sie selber ihr Verhalten interpretierten. Der Leser wird darüber hinaus vom Erzähler über die Wirkungen informiert, die jene Eindrücke auf die Mutter machen.

Um »über die Veranlassung dieser ungeheuren Begebenheit Auskunft zu erhalten« (S. 297), wendet sich die Mutter am nächsten Tage an einen Augenzeugen, ja eifrigen Mitplaner jenes Anschlags auf das Cäcilenkloster, an Veit Gotthelf[976], der inzwischen aber eine bürgerliche Karriere gemacht hat. Von ihm wird sie ausführlich über alle sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge während der Fronleichnamsmesse und der folgenden Tage bis zur Einweisung ihrer Söhne in die Anstalt in Kenntnis gesetzt. Der Erzähler zitiert die Rede des Tuchhändlers wörtlich, soweit es ihm »zur Einsicht in den inneren Zusammenhang der Sache« (S. 305) erforderlich scheint. Die Erzählung Veit Gotthelfs überbrückt die zeitliche Distanz zu den Vorfällen durch ihren Detailreichtum, ihre emotionale Aufladung, welche noch die Erzählgegenwart erreicht, sowie endlich durch die Aufgabe des Präteritums zugunsten eines die Ereignisse vergegenwärtigenden Präsens. Gegenüber den Aussagen der Irrenhausleiter, die zwar einige schrullige Züge ihrer Patienten hervorheben, ihnen aber doch auch »eine gewisse, obschon sehr ernste und feierliche, Heiterkeit« (S. 297) nicht absprechen wollen, dämonisiert Gotthelf ihr Verhalten[977]. Beide Tendenzen charakterisieren für den Leser nicht nur die Brüder, sondern auch die Informanten in den jeweiligen Situationen.

Wie Veit Gotthelfs Bericht den Wirt, der die Brüder beim Magistrat aus geschäftlichem Interesse anzeigt, in kritischer Beleuchtung zeigt, so akzentuiert wiederum der Erzähler Gotthelfs Ängstlichkeit, von neuem in die alte Sache verstrickt zu werden. Gotthelfs Wandlung vom Bilderstürmer zum biederen Kaufmann gibt dem Leser über die Anzeige einer individuellen Entwicklung hinaus auch einen Hinweis auf gewisse Veränderungen des gesellschaftlichen Kontextes, in dem radikaler Antikatholizismus nicht mehr opportun zu sein scheint. So bezeichnet der Kaufmann die Bilderstürmer, zu denen er ja selber gezählt hat, als »Bösewichter« (S. 299); »mit wahrhaft gottlosem Scharfsinn« (S. 297) sei damals der Anschlag geplant worden, und Gotthelf

---

[976] Zur Antithetik dieses Namens vgl. Fischer, 1988, S. 94.

[977] Besonders lohnend ist ein Vergleich der beiden Passagen, an denen der Gesang der Brüder geschildert wird. Die Irrenhausvorsteher: »und daß sie alsdann, mit einer Stimme, welche die Fenster des Hauses bersten machte, das Gloria in excelsis intonierten« (S. 297); Veit Gotthelf: »fangen sie, mit einer entsetzlichen und gräßlichen Stimme, das Gloria in excelsis zu intonieren an. So mögen sich Leoparden und Wölfe anhören lassen, wenn sie zur eisigen Winterzeit, das Firmament anbrüllen: die Pfeiler des Hauses, versichere ich euch, erschütterten, und die Fenster, von ihrer Lungen sichtbarem Atem getroffen, drohten klirrend [...] zusammen zu brechen. Bei diesem grausenhaften Auftritt stürzen wir besinnungslos, mit sträubenden Haaren auseinander« (S. 303).

zieht ernstlich in Betracht, daß der Himmel selbst das Kloster in Schutz genommen haben könnte. Mit Bilderstürmern, die vor sechs Jahren noch zu hunderten zählten, kommt die Frau nicht mehr in Berührung, statt dessen erlebt sie, wie viele Arbeiter die Türme des Doms höher ziehen. Am Ende wird sie, immerhin Mutter eines protestantischen Predigers, selber zum alten Glauben zurückkehren.

Drei Tage nach ihrer Unterredung mit dem Tuchhändler besucht die Mutter den »entsetzlichen« Schauplatz, »auf welchem Gott ihre Söhne wie durch unsichtbare Blitze zu Grunde gerichtet hatte« (S. 307). Der Erzähler orientiert seine Beobachtungen und Wertungen weitgehend an der Perspektive seiner Heldin, die durch ihre Begegnung mit den Söhnen und den Bericht Gotthelfs schon doppelt erschüttert ist, wie ausdrücklich vermerkt wird. Fast alle Beobachtungen scheinen ihr nun symbolträchtig: Im Innern des Doms kann sie nichts erkennen als »die prächtig funkelnde Rose im Hintergrund« (S. 307). Außen werden die Türme des Doms von vielen hundert, fröhlich singenden Arbeitern aufgestockt, sein Dach wird mit glänzendem Kupfer neu belegt. Im Hintergrund des Baus steht ein dunkelschwarzes Gewitter mit vergoldeten Rändern, »dasselbe hatte schon über die Gegend von Aachen ausgedonnert, und nachdem es noch einige kraftlose Blitze, gegen die Richtung, wo der Dom stand, geschleudert hatte, sank es, zu Dünsten aufgelöst, mißvergnügt murmelnd in Osten herab« (S. 307).

Die Äbtissin, auf einem Sessel sitzend, »den Fuß auf einem Schemel gestützt, der auf Drachenklauen ruhte« (S. 309), erkundigt sich bei ihr nach dem Schicksal ihrer Söhne und erbittet Einsicht in den die Vorgeschichte erzählenden Brief. Derweilen findet die Mutter die Partitur des wirkungsmächtigen Musikstücks, des Gloria in excelsis, gerade aufgeschlagen. Sie erlebt bei diesem Anblick »das ganze Schrecken der Tonkunst, das ihre Söhne verderbt hatte« (S. 311), kann ihre gefährdeten Sinne aber bewahren, indem sie »einer unendlichen Regung von Demut und Unterwerfung unter die göttliche Allmacht« Raum gibt (S. 311). Nun schildert ihr die Äbtissin die wunderbare Episode um Schwester Antonia, welche ihr durch mehrere Zeugen, endlich sogar durch eine schriftlich archivierte Aussage als klar bewiesen gilt. Nach ihrer Auffassung, die von den höheren kirchlichen Instanzen, gerade auch vom Papst, bestätigt wird, war alles ein von Gott bzw. der heiligen Cäcilia veranstaltetes Wunder zur Rettung des Klosters.

Den letzten kurzen Abschnitt, der von der Abreise der Mutter, ihrer Konversion zum Katholizismus und dem späten heiteren Tod der Brüder berichtet, rechnet der Erzähler nicht mehr zur »Legende«. Mit dieser Abgrenzung ruft er die Klassifikation des Textes durch seinen Untertitel noch einmal ins Bewußtsein des Lesers. Tatsächlich werden hier weder irgendwelche ungewöhnlichen Vorgänge erzählt noch erklärt; aber es geht um Folgen, welche die wunderbaren oder als wunderbar erlebten Ereignisse bewirkt haben. Auch die erste Fassung hatte mit dem Hinweis auf solche Folgen, einen Klosterbrauch, geschlossen. Hier sind dem Erzähler die Wirkungen auf die »Gegenseite« wichtiger geworden. Der späte, vergnügte Tod der Brüder kontrastiert mit der dämonischen Interpretation ihres Schicksals als Sündenstrafe durch Veit Gotthelf und schließt an die Aussagen der Irrenhausvorsteher an. Die Rückkehr ihrer Mutter in den Schoß der alten Kirche zeigt an, welche Auffassung der Ereignisse sie

sich gebildet hat, und setzt hinter die Kette der Sinnbilder des vorhergehenden Abschnitts einen Schlußpunkt. Der Erzähler enthält sich eines eigenen Kommentars.

Beschreibung des Arrangements des zweiten Teils der Fassung B

Teil II

Abschnitt 1	Abschnitt 2	Abschnitt 3	Abschnitt 4
VORGANGSREKONSTRUKTION DURCH DIE MUTTER. BERICHTE U. DEUTUNGEN VERSCHIEDENER BETEILIGTER ZUNEHMENDE ERSCHÜTTERUNG DER MUTTER			VORGANGSDEUTUNG DER MUTTER Konversion
Behörden	Veit Gotthelf	Äbtissin	
säkulare	volkstüml.-rel. Deutung	dogmat.-rel.	

Beide Varianten der *Cäcilienlegende* Kleists erzählen bestimmte »historische« Vorfälle, Handlungen und Geschehnisse, befassen sich aber gleichzeitig intensiv mit der Deutung jener Vorfälle durch unmittelbar und mittelbar Beteiligte. Dabei dominiert – zumindest vordergründig – die Vorgangsentwicklung jeweils den ersten Teil des Texts (I), die Vorgangsdeutung den zweiten Teil, in der ersten Textfassung (A,II) mit dem Abschnitt »Aber der Triumph der Religion« (S. 298) beginnend, in der zweiten (B,II) mit »Sechs Jahre darauf, da diese Begebenheit längst vergessen war« (S. 293). Die erzählten äußeren Vorgänge gipfeln in der Tatsache der Bewahrung des Cäcilienklosters vor dem geplanten Anschlag der Bilderstürmer, womit allerdings nicht das Zentrum der Gesamterzählung bezeichnet ist. Die *Bewahrung* des Klosters – der Begriff »Errettung« präsupponierte schon einen »Retter« – ist mit zwei chronologisch unmittelbar benachbarten Ereignissen so eng verbunden, daß sowohl die betroffenen Figuren als auch Erzähler und Interpreten einen Sinnzusammenhang der Fakten unterstellen oder zumindest als möglich annehmen. Darüber hinaus erscheinen diese beiden Ereignisse allen Beteiligten durchaus merkwürdig, auffällig oder beunruhigend: Sie erzeugen Erklärungsbedarf. Es handelt sich um den Auftritt der doch eigentlich todkranken Schwester Antonia, die im Augenblick höchster Not »plötzlich, frisch und gesund, obschon ein wenig bleich im Gesicht«, auftaucht, sowie die ungewöhnlichen Riten der vier Brüder im Anschluß an die Ereignisse des Fronleichnamfests.

Der Erzähler betont schon bei seiner Vorgangswiedergabe den Zusammenhang der Ereignisse: »*Demnach* kam es, wie ein wunderbarer, himmlischer Trost in die Herzen der frommen Frauen;«[978] sein »demnach« (in beiden Varianten) faßt den

[978] S. 292/293, beide Fassungen identisch. Hervorhebung von mir.

Konnex enger, als es beispielsweise die rein temporale Konjunktion »danach« vermöchte. Allerdings setzt Kleist kein »dadurch«, welches ein eindeutiges Kausalverhältnis der Vorgänge etablieren würde. Bei den Attributen verfährt er analog. »Wunderbar, himmlisch« legen bestimmte Hypothesen zur Quelle des Trosts nahe, werden aber durch die Vergleichskonstruktion wieder in eine metaphorische, d.h. hier in eine nicht ganz verbindliche Modalität gerückt. Die Konstruktion schließt freilich nicht aus, daß der Trost tatsächlich ein »wunderbarer« oder »himmlischer« ist; der Erzähler hält aber bewußt, daß die Vorgänge durch ein psychologisches Medium wahrgenommen werden: den Nonnen, womöglich auch dem Erzähler, erscheinen sie eben so. Er kennzeichnet den Auftritt Antonias als höchst ungewöhnlich, erklärungsbedürftig, aber doch als nicht in der Situation erklärbar. Des weiteren beschreibt er ihn als in einer engen, wenngleich nicht eindeutig fixierten, Relation zur Bewahrung des Klosters stehend, und schließlich eröffnet er durch bestimmte Begriffe einen religiösen Sinnhorizont als potentiellen Deutungsrahmen. Die vordergründig »objektive« Vorgangsdarbietung durch den Erzähler signalisiert bzw. weckt also einerseits den Deutungsbedarf, den die später nachgereichte religiöse Erklärung zumindest formal befriedigt, und arbeitet andererseits jener frommen Deutung bereits insofern vor, als sie mit ihr kompatibel ist.

Eine Fixierung der religiösen Sinndeutung bringt schließlich der zweite Teil des Textes; diese ist nicht mehr unmittelbar vom Erzähler zu verantworten, sondern – in Fassung A – von den zitierten Personen und Institutionen der kirchlichen Hierarchie in aufsteigender, zunehmend weiter vom Geschehen entfernter Linie: vom Trierer Erzbischof, dem Römischen Stuhl, zuletzt, schon ganz abstrakt, von der »Legende«, womit freilich nicht die Erzählung Kleists gemeint sein kann. Dabei soll aber nicht in Vergessenheit geraten, daß es immer noch der Erzähler ist, der die verschiedenen Zeugen zur Sprache kommen läßt. Genau diese unaufhebbare Verantwortlichkeit des Erzählers wird in der zweiten Bearbeitung der Geschichte, wie wir sehen werden, unterstrichen.

Das andere »wunderbare« Faktum, die radikale Wandlung der Brüder von aggressiven Bilderstürmern zu seltsamen Büßern, wird ausschließlich im zweiten Textteil dargeboten, vermittelt durch mehr oder minder zuverlässige Gewährsleute. Zeugenaussagen erlauben eine genaue Bestimmung des Zeitpunkts ihrer Verwandlung sowie ihres äußerlichen Gebarens, der Symptomatik. Aber die Deutungen der Beteiligten gehen auseinander, wenn sie sich auch nicht unbedingt widersprechen. In der ersten Fassung zielt die äußerst knappe Deutung des Wirts, dem an der Entfernung seiner unangenehmen Gäste gelegen ist, auf »Irrsinn«, die nur zu erschließende Erklärung der Kirchenrepräsentanten, denen die Antoniaepisode näher liegt, auf eine Mitwirkung der heiligen Cäcilia. Schließlich gelangt der mit der Untersuchung des Falls beauftragte Arzt, eine vergleichsweise neutrale, aber doch wieder in profanen Kategorien denkende Figur, zu überhaupt keiner Theorie über die wirkenden Kräfte, wie der Erzähler ausdrücklich feststellt. Dieser stellt sich nun weder hinter die säkulare Diagnose des Wirts noch hinter die religiöse der Kirche.

Damit scheint mir das Verhältnis der Textteile, zunächst der ersten Fassung, durch einige Homologien bestimmbar, wobei die einander entsprechenden Ausdrücke

einerseits vom Erzähler verbürgt und damit vergleichsweise zuverlässig sind, gleichzeitig allerdings unerklärt und hinsichtlich ihrer Bedeutung offen gelassen werden; andererseits gibt es eine Reihe vom Erzähler nicht verbürgter Passagen, die nur als bedingt zuverlässig gelten dürfen, dafür aber Deutungen fixieren.

$$\frac{\text{Teil I}}{\text{Teil II}} : \frac{\text{Antonienwunder}}{\text{Brüderwunder}} : \frac{\text{Deutungsverweigerung des Arztes}}{\text{Deutungen des Wirts und der Kirche}} : \frac{\text{Antonienwunder im Erzählerbericht}}{\text{Antonienwunder im Zeugenbericht}} : \frac{\text{Titel}}{\text{Untertitel}}$$

Kleist erzielt mit der Psychologisierung seiner verschiedenen Gewährsleute, der Subjektivierung ihrer Wahrnehmungen und Darlegungen, zwei wichtige Effekte: Er schafft damit die erzähltechnischen Voraussetzungen für alle »Unzuverlässigkeit« seiner Textdaten, aber eben auch gleichzeitig für die Einführung von (alternativen) Sinnangeboten. Die Figuren denken in charakteristischen, mit ihren jeweiligen Interessen und Bedürfnissen verbundenen Kategorien. Solcher Subjektivität ist zuletzt nicht einmal der Erzähler enthoben, indem er häufiger Perspektiven seiner Figuren übernimmt und auch einen gewissen »Deutungsnotstand« angesichts der merkwürdigen Ereignisse zu empfinden scheint. Allerdings schwächt er diese Subjektivität sogleich wieder durch andere Indikatoren, sobald er etwa Attribute durch Vergleichspartikel relativiert oder Sinn für erzählerische Pointen zeigt. Im übrigen entzieht er sich der Versuchung, eine eigene Geschehensdeutung zu explizieren. Daß seine Darstellung, besonders in der zweiten Fassung, deutlich bemerkbar auf Kompatibilität mit der später nachgereichten religiösen Deutung angelegt ist, habe ich schon oben erwähnt.

In jener späten Textvariante handhabt der Autor die Psychologisierung seiner Figuren noch konsequenter; die Texterweiterung schafft den nötigen Raum, die persönlichen Gefühle der Akteure ausführlich zu berücksichtigen. So durchläuft die Zentralfigur der Mutter einen kontinuierlichen psychologischen Prozeß, in dessen Verlauf ihr eine bestimmte Deutung der Ereignisse zur persönlichkeitsschützenden – man möchte anläßlich ihrer Begegnung mit der Partitur beinahe sagen: psychohygienischen – Notwendigkeit wird. Hier steht der zweite Teil also immer noch in einer rekonstruierenden und deutenden Beziehung zum ersten Teil der Erzählung, wobei aber dieser Aspekt durch die Darstellung neuer Vorgänge überlagert wird, zunächst durch die vom Erzähler psychologisch motivierte »Bekehrung« der Nachforschenden, sodann aber durch komplexe Spannungsverhältnisse zwischen Erzählerstrategie und Arrangement des Gesamttextes. Somit gelten die oben für die frühe Fassung konstruierten Homologien hier bestenfalls noch partiell und vordergründig.

Wenn man die durch das Arrangement der Texte bedingten ironischen Effekte nicht berücksichtigte, könnte man Kleists Varianten der *Cäcilienlegende* als moderne Beispiele für unser Genre einstufen. Dabei wäre dem Autor zuzugestehen, er habe mit der Subjektivierung der Äußerungen und der Vervielfältigung der Deutungsangebote

den Umständen einer partialisierten Gesellschaft sowie den Glaubensvorbehalten wichtiger zeitgenössischer Leserschichten (»Dissenssituation«) Rechnung getragen, dennoch aber die religiöse Lesart begünstigt oder jedenfalls nicht ausgeschlossen. Nun stehen aber seit den Arbeiten von Hoffmeister (1967) und vor allem Wittkowski (1972) gerade die ironischen Effekte der Erzählung, gegen welche eine »orthodoxe«, gattungskonforme Lektüre nicht mehr möglich ist, im Zentrum aller neueren, alternative Sinnhorizonte auslotenden Interpretationen.

Der Rekurs auf die Gattungstheorie kann in dieser Situation erstens zur Absicherung des erreichten Diskussionsstandes, sodann aber auch zweitens zu einer Sortierung und kritischen Bewertung der Fülle der diskutierten Argumente beitragen. Während Kleists Erzählung das Dissonanzkriterium eindrucksvoll erfüllt, indem sie einen Erklärungsbedarf hervorrufenden Fall inszeniert, »scheitert« sie offensichtlich vorsätzlich daran, die produzierte Dissonanz in gattungsgerechter Weise zu reduzieren. Es scheint paradox, ist aber ganz und gar logisch, daß der Abbau von Dissonanz gerade durch die Vervielfachung der angebotenen Deutungen behindert wird: Jede zusätzliche Erklärung stellt die konkurrierenden Deutungen in Frage, zumal wenn sie auf ganz unterschiedlichen weltanschaulichen Prämissen beruhen. Die orthodoxe Variante vom Cäcilienwunder rückt den merkwürdigen Vorgang noch in das achsenzeitliche Spannungsfeld, diesseitig orientiert sind dagegen die psychologisierenden Erklärungsansätze. Diese Deutungen werden allerdings nicht zu einer kohärenten Aufhellung der merkwürdigen Begebenheiten zusammengeschlossen, greifen zu kurz; jene Erklärung aber wird durch Ironiesignale diskreditiert. Eine von der höchsten Erzählinstanz im Unentschiedenen belassene Konkurrenz unzulänglicher dogmatischer Bezugssysteme kann nun nicht gerade als ideale Einlösung des »Theologie«-Kriteriums gewertet werden.

Während die *Cäcilienlegende* mit den meisten der folgenden Gattungskriterien (f, g, h, i und k) durchaus im Einklang steht, führt der Versuch, auf diesen Text das Relevanzkriterium anzuwenden, zunächst in Schwierigkeiten und schließlich zu einem negativen Befund. Für viele Textsignale, die von der Forschung als Belege für Vorbehalte des Erzählers oder des Textarrangements gegen eine christliche Deutung des Geschehens angeführt wurden, ist vom Standpunkt einer Motivgeschichte der Legendendichtung her allerdings eine derartige Funktion zu bezweifeln. Wenn beispielsweise behauptet wird, die Grausamkeit der Strafe, welche die Brüder ereilt, sei mit dem christlichen Gottesbegriff unvereinbar, so basiert diese Feststellung auf einer sehr speziellen Theologie und wird weder volkstümlichen Auffassungen noch der Gattungstradition gerecht. Ähnliches gilt für die angebliche »Anmaßung« der im Irrenhaus einsitzenden Brüder, über die bessere Einsicht der göttlichen Sohnesschaft Jesu Christi und angemessenere rituelle Praxis zu verfügen (S. 295 und 297),[979] oder auch für den vielfach monierten »katholischen Hochmut« der Äbtissin (S. 311).

[979] Daß Charismatiker von orthodoxen Gepflogenheiten in extremer Weise abweichen können, wird von der Gattungstradition gedeckt. Ich lese diese Passage im übrigen eher als eine parodistische Anspielung auf die ganz alltäglichen konfessionellen Streitigkeiten um die richtige Auffassung einzelner Dogmen.

Wesentlich schwerer wiegen m.E. Ambivalenzen, welche nicht einzelne Figuren oder Parteien der Handlung, sondern die Auffassung des Geschehens durch den Leser betreffen. So kollidiert das naheliegende Vertextungsschema der sogenannten Antilegende (geplante Freveltat – Verhinderung des Anschlags – Bestrafung der Sünder) mit dem in der Buchfassung doppelt verbürgten Heiterkeitsmotiv: Die Irrenhausvorsteher befinden, daß man den Brüdern »eine gewisse, obschon sehr ernste und feierliche, Heiterkeit nicht absprechen könne« (S. 297), und im Schlußsatz berichtet gar der Erzähler, daß sie »im späten Alter, eines heitern und vergnügten Todes« starben, »nachdem sie noch einmal, ihrer Gewohnheit gemäß, das Gloria in excelsis abgesungen hatten« (S. 313). Die Versöhnlichkeit dieses Endes läßt sich nun aber gar nicht mehr mit dem Schema der Antilegende vereinbaren, unter welches das subjektive Diktum der Irrenanstaltsleiter vielleicht noch mit einiger Mühe zu subsumieren gewesen wäre.

Wenn aber nicht klar wird, ob eine Geschichte als Paradigma für Sünde und Strafe oder für Erwählung und Erlösung zu lesen ist, bleibt höchst ungewiß, was daraus »zu lernen« ist oder welche praktisch-moralische Bedeutung ein Leser für sich entnehmen könnte. Dafür, daß das Relevanzkriterium hier nicht greifen kann, ist noch eine weitere Textstelle verantwortlich zu machen, nämlich der in beiden Fassungen der Erzählung an markierter Stelle gesetzte Hinweis auf die Vorläufigkeit der »Klosterbewahrung«. Das Cäcilienkloster überlebt den Anschlag der »gottverdammten Brüder«, überdauert auch noch den dreißigjährigen Krieg, wird aber dann, »vermöge eines Artikels im westfälischen Frieden, gleichwohl« säkularisiert (S. 292f.). In der Forschungsliteratur wird seit Wittkowski immer wieder hervorgehoben, daß dieser Akt, wie besonders das »gleichwohl« unterstreiche, alle möglicherweise zuvor erfolgten Bemühungen der heiligen Cäcilie ad absurdum führe. Textvergleiche innerhalb der Gattung Legende geben nun aber keinen ganz und gar zwingenden Anhaltspunkt für eine Auffassung, derzufolge Segnungen, Wunder und Errungenschaften als nichtig zu gelten hätten, wenn keine Kontinuität bis auf den heutigen Tag bestünde. Die »Anstößigkeit« dieser Textstelle ist abermals durch Anwendung des Relevanzkriteriums besser zu erklären.

Durch die Erwähnung der *Säkularisierung* ordnet Kleist die erzählten Vorgänge sowie den Erzählvorgang selbst qualitativ verschiedenen Epochen zu. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß neuerliche Cäcilienwunder in die Erzählgegenwart einbrechen könnten, d.h. für eine Kontinuität des achsenzeitlichen Weltbildes über beide Epochen hinweg. Gegen die Einstufung der Erzählung als Legende spricht m.E. also nicht der Bericht von der »Niederlage« der religiösen Institution, sondern die Art und Weise der Darstellung dieser »Niederlage«. Die Säkularisierung des Klosters schließt die Erzählung chronologisch ab, keine Andeutung weist auf zukünftige Korrekturen hin, und vor allem teilt der Erzähler diese Information so beiläufig und nüchtern mit, daß er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in die achsenzeitlichen Koordinaten einzuordnen ist. Am chronologischen Schlußpunkt der Erzählung stellt sich das Relevanzproblem nicht mehr religiös als Frage nach dem Heilsweg, sondern allenfalls noch erkenntnistheoretisch als Frage nach der Auslotbarkeit von Wirklichkeit oder, anders

formuliert, als Frage nach der Entstehung und Geltung menschlicher Hypothesen über die Welt.

Die konkrete Antwort des Textes verweist durch Vervielfachung der Perspektiven, gegenseitige Relativierung der Hypothesen und das Stilmittel der Ironie[980] sowohl auf Standort- und Interessengebundenheit jeder Wirklichkeitsdeutung als auch auf eine prinzipielle Unauslotbarkeit der Realität. Diese Aussage gilt für beide Fassungen; die Buchfassung liefert allerdings weitaus mehr Indikatoren. Ich kann in der strukturell höchstrangigen Schicht jener Erzählung, der Ebene des Arrangements, keinen Ansatz erkennen, für besagte Unauslotbarkeit der Realität wieder (im Sinne der Duxschen Weltbild-Theorie) suggestiv Orientierungsangebote einzuführen, die achsenzeitlichem Denken verhaftet sind.[981]

Ein Vergleich der Kleistschen *Cäcilienlegende* mit Heinrich Heines vermutlich im Frühjahr 1822 entstandener Ballade *Die Wallfahrt nach Kevlaar* und Conrad Ferdinand Meyers Novelle *Der Heilige* deckt unterschiedliche Lösungen für ähnliche Problemkonstellation auf. Laufhütte kommt nach einer ausführlichen Untersuchung des Erzählgedichts zu einer kompakten Beschreibung eines komplexen, aber in sich stimmigen Sachzusammenhangs: Die anfänglich auseinanderstrebenden Wünsche der beiden Protagonisten werden am Ende scheinbar beide befriedigt. Während der Sohn hoffte, seiner toten Geliebten nachsterben zu dürfen, war es der Wunsch der Mutter, ihn ins Leben zurückzuführen.

> Von dem *einen* Rettungsmittel der Wallfahrt, zu dem sie ihn drängt, erhoffen sich beide infolge ihrer Teilhabe am naiv anthropomorphisierenden Wunderglauben Erfüllung ihres Wunsches. Die Wallfahrt erfüllt seinen Wunsch, aber entgegen seinen Erwartungen auf natürliche Weise. Der Mutter bleibt verborgen, daß gerade ihre Wundergläubigkeit den realen Vorgang herbeigeführt hat. Das wiederum gestattet ihr, die von ihr selbst veränderte Wirklichkeit nach ihrem auch jetzt noch tragfähigen Glaubensmuster umzudeuten und so zu ertragen: ihre Welt bleibt intakt infolge ihrer Realitätsfremdheit.[982]

Auf der Ebene des Textarrangements wird die Befangenheit der Menschen in kollektiven Vorstellungswelten offensichtlich. Hier operiert Heine mit »ständiger ironischer Konfrontation des einander Ausschließenden«, um »die auch durch konkrete Realitätserfahrung nicht aufhebbare Diskrepanz zwischen faktischer und geglaubter Realität sichtbar zu machen«.[983] Heines Text gibt dem Leser hinreichend Daten zur Hand, sich den durch die Figuren als »wunderbares Ereignis« eingestuften

---

[980] »Ironie« ist freilich immer ein problematischer Indikator für Gattungszuordnungen, muß sie doch durch einen Interpretationsvorgang festgestellt werden und unterliegt damit dem Risiko der Fehlbeurteilung. Ein schönes Beispiel für diese Problematik liefert der aktuelle Deutungsstreit um eine andere Erzählung Kleists, den *Zweikampf*. Vgl. dazu die kürzlich von Ernst Schubert vorgetragene Zurückweisung der ironischen Lesart dieser Erzählung, wie sie sich in der jüngeren Kleistforschung eingebürgert hat (1988, bes. 300ff.).

[981] Dies gilt für beide in der Überschrift der »Legende« genannten Deutungsangebote; auch eine dämonisierte Musikauffassung wäre noch in die achsenzeitliche Spannung von Natürlichem und Übernatürlichem einzuordnen.

[982] Laufhütte, 1979, S. 283.

[983] Ibid.

Tod Wilhelms ganz natürlich zu erklären; ebenso verlagert der Autor die Marienerscheinung in den Traum der frommen Mutter. Somit kann hier im Gegensatz zur *Cäcilienlegende* (auf der Ebene des Arrangements!) weder von einem Erklärungsbedarf hervorrufenden Dissonanzereignis noch von einer »Unauslotbarkeit« der dargestellten Wirklichkeit gesprochen werden. Damit besteht die Option »Legende« nicht mehr, zumal das Gedicht auf seiner höchsten Integrationsebene ohne Bezug auf jegliche Transzendenzlehre auskommt. Sein Genre ist mit Laufhütte als Parabel oder – spezieller – als Ballade zu bestimmen.

Noch einmal anders stellt sich das Problem perspektivisch wahrgenommener und interpretierter »Wirklichkeit« in Conrad Ferdinand Meyers Erzählung *Der Heilige*.[984] Durch das Konzept einer Rahmenerzählung verknüpft Meyer drei Hauptebenen der Geschichte: Arrangement, erzähltes Erzählgeschehen und erzähltes Handlungsgeschehen. Der Erzählvorgang wird eingeleitet und vorbereitet, motiviert und situiert; er erstreckt sich über einen gewissen Zeitraum und verändert in bedeutender Weise die Befindlichkeit der Kommunikationspartner. Der Zeitraum des Erzählgeschehens wird präzise auf den drittletzten »Tag des Jahres der Gnade 1191« datiert, Ort ist Zürich, in der Hauptsache die Stube des Chorherrn Burkhard. Mit dem Einbruch der Nacht endet die Kommunikation zwischen dem Chorherrn und seinem Gast.

Dieser ist den Handwerkern der Stadt, wie aus ihrem Gruß hervorgeht, unter zwei Namen bekannt; einer verweist auf seinen Beruf, der andere auf seine Herkunft aus einem fernen Land. Freilich relativiert sogleich der Gegengruß den zweiten Namen: die Mundart verrät Hans den Armbruster als Alemannen, mit »Engelland« verbindet ihn allenfalls »kecke Wanderfahrt«, wie der anonyme Erzähler dieses Geschehens vermutet.[985] Hans lebt in seiner Heimat, aber er hat seinen Landsleuten die Erfahrung der Fremde voraus. Solche Erfahrung zeichnete ihn bereits in seiner früheren Lebensphase in England aus. Sein dortiger Dienst hatte ihn ins Zentrum der Gesellschaft geführt; zugleich war er aber auch wieder außerhalb des insularen Sozialwesens gestanden, das im übrigen keine Gemeinschaft darstellte, sondern ein Kampfplatz unterschiedlicher ethnischer, ständischer und innerständischer, durch vielfältige Interessenkonflikte gespaltener Gruppierungen war.

Hans hatte dort sowohl mit der unterworfenen und bedrückten sächsischen Unterschicht als auch mit den herrschenden Normannen zusammengelebt, ohne selbst einer dieser Volks- und Sozialgruppen gänzlich zuzugehören. Lange teilt er die Lebensformen des Adels, verfügt aber gleichzeitig über ältere, wiederum gebrochene Erfahrungen als Kleriker und wird als einer, der von Rechts wegen auf seiten des Königs, seiner Überzeugung nach aber doch eher zwischen den Fronten steht, in eine erbitterte persönlich-politisch-religiöse Auseinandersetzung der verschiedenen Parteiungen verwickelt. Der Armbruster hält seinem weltlichen Herrn die gebotene

---

[984] Man vgl. die thematisch verwandte, aber ganz anders erzählte Legende (?) Reinhold Schneiders Der *Traum des Heiligen*.

[985] Meyer, 1962, S. 8.

Treue, allein seine Fähigkeit, präzise zu beobachten[986] und autonom zu urteilen, geht dabei nie verloren. Diese – nicht zuletzt während einer Lehrzeit unter den Mauren erworbene – »Grunddistanz« qualifiziert den Armbruster für den greisen Chorherrn Burkhard zum glaubwürdigen Berichterstatter, für den anonymen Erzähler oder Arrangeur der Geschichte zum sensiblen Medium realistischen Erzählens.[987]

Bei seinem Einzug in Zürich läuten die Glocken, aber sie gelten nicht ihm. Der Armbruster nimmt alle Vorgänge um sich herum wahr, registriert Details, verknüpft sie und ordnet sie ein. Ungewöhnliches fällt ihm sofort auf, erregt Verwunderung: Obwohl kein Festtag ist, streben die Frauen der Stadt, dem Klange der Glocken folgend, Häuflein für Häuflein seewärts, »wo am Ausfluß der Limmat wie zwei Behelmte die Münster stehen. Doch – was bedeutete das? – nur eines derselben, das Münster unserer lieben Frau, ließ mit fliegenden Glocken seine dringende Einladung erschallen: das gegenüberliegende große Münster aber verharrte in einem mißbilligenden Schweigen.«[988] Von seinem Gastgeber wird er bald über die Umstände des merkwürdigen Vorgangs aufgeklärt werden.

Beide Hauptfiguren der Rahmenhandlung greifen mit Erzählungen auf die Vergangenheit zurück. Der Chorherr berichtet von einer »wunderbaren Begebenheit«, welche kurz zuvor die Geistlichkeit der Stadt in der Frage der Anerkennung eines neuen Heiligen gespalten hatte. Die Chorherren bauen auf die altvertrauten »streitbare[n] Nothelfer« St. Felix und Regula[989], welche nicht nur »nach ihrer blutigen Marter die abgeschlagenen Häupter urkundlich in den eigenen Händen von der Richtstätte am Limmatufer [...] vierzig Schritte bergan« getragen haben, was »sicherlich keiner der abgeschwächten neuen Heiligen nachtut«[990], sondern auch – was für Herrn Burkhard schwerer wiegt – ihren Glauben gegen einen Heiden bezeugten und nicht gegen einen christlichen Herrn und König revoltierten. Umgekehrt huldigen die Frauen vom fürstlichen Stift St. Thomas von Canterbury, dem neuen und fremdländischen Märtyrer, der den Segen Roms besitzt und über welchen allerlei erbauliche Gerüchte kursieren. Der Gast soll als vertrauenswürdiger Augenzeuge der »Karriere« des umstrittenen Heiligen nun jene Ereignisse von einer redlichen und neutralen Perspektive aus darstellen und klären.[991]

Allerdings kann die Erzählung des Armbrusters am Ende trotz der günstigen Voraussetzungen die Erwartung des Chorherren nicht befriedigen; es gelingt ihr nicht, einen eindeutigen Aufschluß über den neuen Heiligen herzustellen. Schon vor Beginn seiner eigentlichen Erzählung vom Kampf des feinen Geistesmenschen Thomas gegen den vital-brutalen Machtmenschen Heinrich II. nimmt Hans das Ergebnis der langen und komplexen Kette von Interaktionen vorweg: »O Herr, das

---

[986] Diese Fähigkeit zeichnet seinen Berufsstand in besonderer Weise aus.

[987] Vgl. zu Meyers darstellungsökonomischem Kalkül Cowen, 1985, S. 247–262, ferner die Dissertation Folkers' zu Meyers Erzähltechnik im *Heiligen*, 1967.

[988] Meyer, 1962, S. 8f.

[989] Vgl. Walter Niggs Portrait der Züricher Stadtheiligen, 1983.

[990] Meyer, 1962, S. 12.

[991] Wie Meyer die Neutralität seiner Erzählerfigur absichert, beschreibt in den Details Wetzel, 1975, S. 212.

sind schwere, unerforschliche Geschichten!«[992] Alle Genauigkeit, Verläßlichkeit und Beobachtungsschärfe seiner Erzählung beseitigt nicht die Ambivalenzen, die das strahlende Bild des neuen Kirchenheiligen trüben, allerdings auch einer Reduktion der Ereignisse auf rein profane Motivationen im Wege stehen.

»Auf die Frage, warum der Kan[z]ler, der dem König treu ergeben war, sich als Erzbischof kompromißlos gegen seinen ehemaligen Herrn stellt, gibt die Novelle zwei Antworten, die einander auszuschließen scheinen. Einmal ist Becket ein Rächender: Die Schändung und der Tod seiner Tochter Grace, eine von Meyer erfundene Episode, hätte kaum eine Funktion in der Novelle, wäre es nicht die, das Rachebedürfnis Beckets zu begründen. Zum anderen ist aber die veränderte Haltung des Erzbischofs gegenüber dem König auch überzeugend dadurch motiviert, daß er sein Amt als geistlicher Oberhirte ernst nimmt.«[993] Jeder Versuch einer Disambiguierung dieses Dilemmas, das die von der Rahmenfigur des Chorherrn ins Spiel gebrachte Frage der Wertung mit einschließt und bereits vom Autor erkannt wurde[994], muß an der vom Text vorgegebenen Informationslage scheitern.[995] Weder Rahmenhandlung noch Arrangement leisten derartigen Anstrengungen Vorschub. Am Ende bleiben Rahmenfiguren wie Leser auf eine von der kompliziert-zweideutigen Präsentationsform nur oberflächlich verhüllte »furchtbare Tatsache existentieller Zweideutigkeit«[996] verwiesen: Liebe und Haß werden im Charakter des Helden identisch.

> Der Primas setzt sein Leben daran, »*ein Reich* zu gründen, wo Gott und dem Menschen nicht ins Angesicht gespien und geschlagen werde.« Der König schreit auf: »Ich erkenne dich ..., du willst *mich und mein Reich* zerstören!« Er hat recht. [...] Die tiefliegende Wahrheit aber ist [...] zweideutiger Art. Denn was folgt, enthüllt gnadenlos den Tatbestand, daß der Geistige, der nun, nachdem ihm die »Welt« und mit ihr sein Dandytum endgültig verleidet und seine antivitale, irenische Reservatwelt vernichtet ist, im offenen Kampf für den Geist und den Sieg des Irenischen in der Welt ganz in sein Eigentum, in seine Existenz tritt, nicht etwa minder zweideutig wird, als er es in der Epoche seines Außer-Sich-Seins in der »Welt« war, sondern daß nun die Zweideutigkeit erst recht als zu seinem An-Sich gehör[end] hervortritt. Existentielle Geistigkeit, Heiligkeit ist ja immer auch und wesenhaft Anti-Vitalität, und obgleich sie, da ihr reines Wesen nur ein Sich Entziehen, Absterben, Leiden, Passio ist – keineswegs ein willenhaftes Anti vorstellt, wie es die vitale Welt kennzeichnet – ist sie essentiell dennoch Verneinung, Vernichtung, »Haß«.[997]

---

[992] Meyer, 1962, S. 14.

[993] Wetzel, 1975, S. 204.

[994] Vgl. den Kommentar zur historisch-kritischen Ausgabe von Alfred Zäch (Meyer, 1962, S. 283ff.). Ob es Meyer bei seinen Kommentaren tatsächlich um »Erkenntnis« eines gegebenen bzw. empfundenen Dilemmas oder vielleicht eher um die mystifizierende Konstruktion eines solchen gegangen ist, kann hier dahingestellt bleiben.

[995] Vgl. den Forschungsbericht bei Tusken, 1971, bes. sein Fazit S. 215: »The best evidence that at least a part of the foregoing interpretation is correct – that Meyer did successfully and intentionally balance the motivation of Thomas Becket – is that numerous critics have tried and failed to find that only one motive lies at the root of the »conversion«. This we are not supposed to find. The Novelle shows a delicate psychological explanation for every complexity of the conversion, but the explanation cannot analyse divine reason, though irony helps.«

[996] Hof, 1968, S. 211.

[997] Ibid. S. 221.

Die Koinzidenz der äußersten Gegensätze in einem Heiligen entspricht nicht der christlichen Dogmatik und verwirrt den guten Chorherrn Burkhard in seinem »Lehnstuhl-Idyll« zutiefst: »war es ihm darum zu tun gewesen, ein paar Geschichtchen und Menschlichkeiten aus dem Leben des Heiligen zu belächeln und das Gold des neuen Heiligenscheines – der Bescheidenheit zulieb – ein wenig zu schwärzen«[998], ist er schließlich dem Eindruck der wirklichen Ereignisse nicht gewachsen.[999] Im Gegensatz zu den alten, institutionell domestizierten Stadtheiligen und ihren Legenden, aber auch im Kontrast zu den erbaulichen Gerüchten um St. Thomas stört die Erzählung des Augenzeugen die religiöse Routine seines Gastgebers empfindlich. Der Uneindeutigkeit des neuen Heiligen, die sich sprachlich im Oxymoron des »heiligen Hohnlächelns« verdichtet, haftet etwas von der Chaotik des charismatischen Augenblicks an, aber auch – in der Perspektive der religiösen Orthodoxie – mancherlei von der Seite »des Bösen, des Diabolos, des Täuschers«.[1000]

Die Meyersche Erzählung fesselt durch einen kreativen Umgang mit den überkommenen Konventionen der christlichen Legende. So arrangiert sie Dissonanzeffekte unterschiedlicher Ernsthaftigkeit oder »Reichweite«. Bestimmte »Wunder« werden von den gebildeten Figuren der Rahmenhandlung angezweifelt, ironisiert bzw. durch natürliche Erklärungsangebote »entzaubert«. Die beinahe kritisch-aufgeklärte Haltung jener Figuren, die zugleich Perspektiventräger der Erzählung sind, stellt für den modernen Leser ein massives Identifikationsangebot dar. Sobald sich der empirische Rezipient jedoch auf diese implizit in das Textarrangement eingeschriebene Leserrolle eingelassen hat, kann er nurmehr schwerlich den ernsthaften Irritationen entrinnen, welche im Fortlauf des Erzählgeschehens dann auch die Rahmenfiguren erfassen.

Die ernstzunehmenden Dissonanzeffekte sind wie bei konventionellen Legenden der religiösen Tradition mit Anspruch auf Tatsächlichkeit und Objektivität inszeniert und ganz eindeutig auf die achsenzeitliche Grundspannung ausgerichtet. Meyer realisiert diese Polarität auch ganz genretypisch als dualistischen Konflikt und greift dabei kontinuierlich auf das christliche Dogmengebäude als Bezugs-Theologie zurück. Neuartig ist nun allerdings die Tatsache, daß mit Hilfe des kulturell etablierten Dogmensystems die Dissonanz nicht (vollständig) in Konsonanz überführt werden kann: Thomas Beckets »conversion«[1001] erklärt nicht alle Aspekte seines Widerstands gegen den weltlichen Dienstherrn. Insbesondere kollidiert das kontextuell vorgegebene, eindeutige Wertschema der christlichen Religion mit der ausgewogenen Sympathieverteilung der wichtigen Erzählerinstanzen in Meyers Novelle. Daß der Autor zwar das dualistische Konflikt-, nicht aber das entsprechende Wertungsschema der üblichen christlichen Legendendichtung übernimmt, führt zu neuerlichen Dissonanzeffekten. Dieser Herausforderung sind die Rahmenfiguren der Erzählung

[998] Meyer, 1962, S. 139.

[999] Beachtenswert ist Wetzels Hinweis auf ambivalente Reaktionen des Chorherrn (1975), S. 219: »Gegen Ende der Novelle äußert Herr Burkhard nicht nur Angst und Schwäche, sondern auch Mitleid und Liebe.«

[1000] Hof, 1968, S. 207.

[1001] Vgl. Tusken, 1971.

nicht mehr voll gewachsen, wie zahlreiche Anzeichen der Erschütterung und Verunsicherung indizieren. Sie »retten« sich, indem sie sich der Herausforderung auf diese oder jene Weise entziehen. Hans entzieht sich physisch dem (offensichtlich auch für ihn[1002]) gefährlichen Geschehen und redet sich die Erinnerungen von der Seele[1003], Burkhard wendet Scherzworte auf, um den Eindruck der Geschichte »abzustumpfen«, stellt sich und den Gast unter die Obhut der »domestizierten« Stadtheiligen und ist froh, die Nacht nicht allein zubringen zu müssen.[1004]

Wie sich Hans und Burkhard über den naiven Wunderglauben der Stiftsfrauen, »Luzernerpfaffen« und einfachen Leute hinwegsetzen können, ist es dem Leser durch das Arrangement der Erzählung aufgegeben, nun seinerseits dort Konsonanz herzustellen, wo die Rahmenfiguren überfordert sind und sich regressiv verhalten. Der erste Schritt auf diesem Wege scheint mir getan, wenn die durch alle Textdaten nahegelegte Nivellierung der Werte, die in der Identifikation der Becketschen Motivationen Haß und Liebe ihren schärfsten Ausdruck findet, vom Leser akzeptiert und ertragen wird. Volle Konsonanz ist in dem Augenblick gewonnen, sobald jene – allem Herkommen widersprechende – Tatsache erklärbar ist. Zur Erklärung bieten sich meines Erachtens zwei gleichrangige, dem ersten Anschein nach aber durchaus unterschiedliche Wege an: Die anstößige Nivellierung der Werte wird entweder durch eine neue, »unchristliche« Theorie sakralen Geschehens gedeutet, die freilich eigentlich eine ganz alte wäre, insofern sie an die uralte Ambivalenz aller Hierophanien zwischen *Tremendum* und *Fascinosum* anknüpfen kann, – oder aber durch eine ethische Spezialtheorie für den Ausnahmebereich einer normales Menschenmaß überragenden Persönlichkeit und deren Handlungen. Im ersten Fall hätte Meyer eine Legende in Novellenform geschrieben, im zweiten Fall eine weltliche Novelle.

Bei näherer Betrachtung scheint es mir allerdings möglich und sinnvoll, den zuletzt genannten Erklärungsansatz als Sonderfall des vorhergehenden einzuordnen. Die bekannten großen historischen Gestalten des Meyerschen Werks wären demzufolge als durch die achsenzeitliche Grundspannung konstituierte Figuren aufzufassen. Ihr »übermenschliches« Maß erhielten sie im Hineinragen in jene Dimension, die traditionell-christlich als *heilig* bezeichnet worden ist, nun aber – im Zeitalter fortschreitender Säkularisierung – andere Namen erhält, jedoch ihrer Substanz und

---

[1002] Er ist »nicht ungeschlagen davongekommen«: Man wird annehmen dürfen, daß Meyer mit der Legende der von ihm mehrmals erwähnten Züricher Stadtheiligen Felix und Regula vertraut gewesen ist. In dieser Legende darf nun ein dritter Heiliger, der treue Diener Exuperantius, nicht vergessen werden, der seine Herrschaft in den Tod begleitete. Meines Wissens ist in der Forschung zur Meyerschen Erzählung noch nie der Versuch gemacht worden, die Handlungsstrukturen und Figurenkonstellationen der Felix-und-Regula-Legende mit dem Plan der Novelle kontrastierend zu vergleichen. Beispielsweise haben auch Felix als Soldat der Thebäischen Legion unter Mauritius und seine Schwester Regula eine »orientalische Vorgeschichte«, leben eine Zeitlang an einem weltabgeschiedenen »Ort der Gnade« und entschließen sich unversehens, das Martyrium zu suchen. Ihr Verfolger wird in der Legende sogar mit gewissen Zügen der Menschlichkeit ausgestattet, vgl. Nigg, 1983, S. 32.

[1003] Vgl. Meyer, 1962, S. 139: »Seine Erzählung hatte ihn erleichtert wie eine Beichte [...].«

[1004] Ibid. S. 139, 146 und 147.

Struktur nach noch immer jenen Status besitzt. Daß im Zuge der Entfernung vom christlichen Dogmengebäude Einzelaspekte solcher Figuren an vorachsenzeitliche Konzeptionen des Religiösen anschließen können, wie sie durch Ethnologie und Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert erforscht und allmählich zur Kenntnis der Zeitgenossen gebracht werden, muß unsere grundsätzliche Einschätzung des Meyerschen *Heiligen* als einer Legendenfigur noch nicht als falsch erweisen.

»Große« oder »übermenschliche« Naturen vom Schlage Beckets dürfen in ihrer Ambivalenz durchaus auch als repräsentative Gestaltungen des Menschen schlechthin betrachtet werden, insofern dieser an beiden »Reichen« der Welt Anteil hat und jene Figuren seine Möglichkeiten in extremer Weise realisieren.[1005] Neu in Meyers Darstellung ist vor dem Hintergrund mittelalterlicher christlicher Legenden allerdings die Vereinigung »extrem gegensätzlicher«[1006] Charakterzüge in einer Figur. Damit erschließt der Autor für die Legende (wenn nicht gar für die deutsche Literatur überhaupt[1007]) das moderne Konzept komplizierter Heldenpsychologie.

Das Relevanzkriterium der Legende läßt sich für diese Novelle Meyers schließlich auch recht gut verteidigen: Für Hans den Armbruster hat die Erzählung der Vorgänge um Thomas Becket, wie schon aufgezeigt, einen therapeutischen Effekt; aber auch der Chorherr profitiert von der »Legende«, wenngleich nicht in der von ihm erhofften Weise. Seine Züricher Lehnstuhl-Idylle war vor des Armbrusters Besuch allzu behaglich und allzu sehr religiöser Routine verhaftet, als daß man sagen wollte, die Erschütterung könne ihm nicht zur Selbstbescheidung und besseren Balance seiner religiösen Einstellung verhelfen. In analoger Weise könnte der intendierte Rezipient aus der Erzählung Gewinn ziehen, indem er die gebotene Gelegenheit nutzte, wenigstens spielerisch für die Dauer des Lektürevorgangs seine – kulturell und religiös in gesicherten Bahnen befangene – Alltagsbefindlichkeit gegen eine Extremsituation einzutauschen.

4. Verschiedenerlei Parodien: Gottfried Kellers *Sieben Legenden*, Heinrich Gottfried Bretschneiders *Almanach der Heiligen*, Guillaume Apollinaires *Drei Geschichten über die Strafe Gottes*, Robert Gernhardts Bericht *Vom lieben Gott, der über die Erde wandelte*

Was bei Kleists *Cäcilienlegende* und Meyers *Heiligem* schon zu beobachten war, wiederholt sich im Falle der Kellerschen Legendendichtung: zum Nachteil der

[1005] Vgl. Folkers, 1967, S. 302.

[1006] Die Zwiespältigkeit der Becket-Figur ist offensichtlich von anderer Qualität als die der »Heiligen mit kleinen Schwächen«, eines Typus, den etwa die Petrus-Gestaltungen der Hans-Sachs-Tradition vertreten. »Gegensätzlichkeit« ist hier selbstverständlich keine logische, sondern eine diskursiv vermittelte – und damit auch diskursiv aufhebbare – Kategorie.

[1007] Vgl. Hof, 1968, S. 208f.

Gattungstheorie wurden alle diese komplexen Dichtungen im Rahmen der Legendenforschung nur stiefmütterlich behandelt und zumeist frühzeitig aus dem Kanon ausgeschlossen.[1008] Paul Merkers Urteil über Kellers *Sieben Legenden* in der ersten Auflage des *Reallexikons* nahm die entscheidenden Weichenstellungen vor, die von der *Legenden*forschung bis heute nicht zurückgenommen wurden:

> Nur eine einzige Legendendichtung dieses späteren 19. Jhs. hebt sich durch künstlerische Höhe der Darstellung und den klangvollen Namen ihres Verfassers zu bleibender Bedeutung heraus: G. Kellers ›Sieben Legenden‹ (1872), deren Stoff er L. Th. Kosegartens nüchtern-aufklärerischer Sammlung entnahm, die aber unter seiner feinfühligen Künstlerhand zu Meisterwerken unserer novellistischen Literatur sich entfalteten. Allerdings stand der Schüler L. Feuerbachs diesen heiligen Geschichten anders gegenüber als der naivgläubige Mensch des MA. Fern aller aufklärerischen Spöttelei kommt mit einer leisen Ironie seine humorvolle Lebensbetrachtung und sein starker Diesseitsglaube in der Betonung irdischer Werktätigkeit und Weltfreudigkeit zum Ausdruck, wodurch freilich der eigentlich legendäre Charakter des Stoffes verwischt wird, durch betonten Stimmungsgehalt und Anschaulichkeit der Schilderung aber ein weltliches Kunstwerk von eigenartigstem Reiz entsteht.[1009]

Die zentralen Thesen Merkers über die meisterliche Qualität der Kellerschen Dichtung und deren Weltfreudigkeit sind in Rosenfelds aktuellem gattungsgeschichtlichem Abriß praktisch heute noch unverändert wiederzufinden. Es fehlt dort weder der Hinweis auf Kellers Quelle noch die Erwähnung Feuerbachs als seines geistigen Vaters. Das Gattungsetikett »Novelle« wird als weltliches Pendant zur geistlichen »Legende« aufgefaßt und auf die Erzählungen des Schweizers angewandt, wofür der Autor selbst als Kronzeuge bemüht wird.[1010]

Die Auseinandersetzung der Keller-Philologie mit den *Sieben Legenden* verlief wesentlich intensiver. Innerhalb dieses Diskurses ist es auch nicht üblich, mit Hilfe des Stichwortes »Feuerbach« die Frage der Religiosität Kellers zu »erledigen«. Inwieweit sein bei Feuerbach religionspsychologisch geschulter Blick bestimmte Quellenmotive, die einer natürlichen Motivation des legendenhaften Geschehens Vorschub leisten, oder auch Brüche und Lücken der orthodox protestantischen Textgestaltung Kosegartens entdeckt und dem eigenen, einer anderen Himmelsgegend zugewandten Darstellungsanliegen zuführt, untersucht detailliert Kurt Wenger. Als Hauptthema der gesamten Sammlung betrachtet Wenger den Gegensatz zwischen Askese und Weltfreude, wobei es Keller auf die Umkehrung der traditionellen

---

[1008] Vgl. etwa Ittners Urteil von 1937, S. 43: »Differing from the writers of the above group [primär historisch interessierte Autoren des poetischen Realismus], Keller was attracted to the poetical possibilities of the legends themselves. However, because of his indifference to the religious content, his *Sieben Legenden* lost the conventional Christian atmosphere completely, and so are not legends at all.« Vgl. auch Rosenfeld, 1982, S. 87f.

[1009] Merker, 1926/1928, S. 199.

[1010] Im Briefwechsel mit Freiligrath charakterisiert Keller am 22. 4. 1860 seine Dichtung als »eine erotisch-weltliche Historie«.

[1011] Wenger, 1971, S. 154. Zur ursprünglichen Konzeption der Legenden im Rahmen des *Galatea*-Zyklus – Hauptthema ist hier die Frage, wie Mann und Frau zueinander finden können, – vgl. ausführlich Reichert, 1963, bes. S. 114f. Reichert bestimmt das Zentrum der

christlichen Wertordnung ankomme.[1011] Mit der unglücklichen, da mißverständlichen, Bezeichnung »Antilegende« bringt die Keller-Philologie diese Tendenz gewöhnlich auf den Begriff.[1012] Innerhalb des Diskussionskontextes der Legendenforschung meint »Antilegende« dagegen in der Regel solche Erzählungen, die vom Lebenswandel und der Höllenfahrt abgefeimter Bösewichter (Zauberer, Reliquienschänder, Teufelsbündner etc.) handeln.[1013]

Wie schon Arthur Henkel in den fünfziger Jahren interpretiert Wenger die in drei Niederschriften bis zu einem pessimistischen Ende vorangetriebene Schlußlegende[1014] der Kellerschen Sammlung als poetologischen Text, der allen Syntheseversuchen von Heidnisch-Musischem und Christlich-Religiösem eine klare Absage erteile. Wenn sich in den vorhergehenden Legenden eine gewisse Überwindung dieses Widerspruchs besonders durch die Mariengestalt abzeichnet,[1015] so nimmt das *Tanzlegendchen* diese Hoffnung zurück. Allerdings sind bereits jene Versöhnungsansätze keineswegs unproblematisch, wie sich mit Hilfe zweier unterschiedlicher Argumentationsstrategien zeigen läßt. Wenn man sich wie Wenger an den belegten und bewußten Intentionen Kellers orientiert, wonach aus »den süßlichen und heiligen Worten Kosegärtchens« eine »erotisch-weltliche Historie« gebildet werden sollte, »in welcher die Jungfrau Maria die Schutzpatronin der Heiratslustigen« sei,[1016] entpuppt sich die Mariengestalt dieser Legenden schnell als Maske heidnischer Lebens- und Liebeslust.

> In bezug auf die Marienlegenden heißt das nicht weniger, als daß sie ihre Entstehung gerade der verketzerten und verdrängten Weltfreude und Sinnlichkeit frommer asketischer Christen verdanken. Damit aber ist eine weltliche, heidnische Macht als Triebfeder der

---

späteren Legendensammlung ähnlich wie später Wenger als Dialektik »zwischen Diesseitsbejahung und Jenseitssehnsucht, zwischen Daseinsfreude und christlicher Askese, zwischen Weltlust und Entsagung« (S. 122), anders gesagt: als die im Achsenzeitalter »entdeckte« Grundspannung.

[1012] Nach Reichert (1963, S. 128) kann nur hinsichtlich der beiden zuerst entstandenen Erzählungen, insbesondere der *Vitalis*-Geschichte von »Anti-Legenden« gesprochen werden; innerhalb des Diskurses der Keller-Forschung ist diese These ernst zu nehmen. Vom Standpunkt einer umfassenden Gattungstheorie aus kann allerdings nur wenig Sinn darin gesehen werden, *Novelle* und *Legende* als entgegengesetzte, einander ausschließende Genres zu definieren bzw. den *Legenden*begriff so stark wie Reichert an das Kriterium des Wunders zu binden.

[1013] Im Rahmen der hier vorgeschlagenen Gattungsdefinition sollte in beiden Fällen auf die Bezeichnung »Antilegende« verzichtet werden. Bei Keller könnte von einer antichristlichen Tendenz gesprochen werden, wobei diese Feststellung seine Texte freilich noch keinesfalls aus dem Gattungskanon ausschlösse. Desgleichen darf m.E. eine umfassende Legendentheorie ebenfalls nicht die Hauptfigur der Gattung inhaltlich festlegen. Die Gattungszugehörigkeit sowohl der Kellerschen *Sieben Legenden* wie auch der erwähnten Viten in absteigender Linie wäre immer von einer Überprüfung der erarbeiteten Legendenkriterien abhängig zu machen.

[1014] Einen Vorschlag zur Behandlung des *Tanzlegendchens* in der Sekundarstufe II präsentiert Gerhard Haas, 1985 b.

[1015] Vgl. dazu ausführlich Kaiser, 1981, S. 407ff.

[1016] Diese und weitere Belege bei Wenger, 1971, S. 145.

> Legendenkunst bloßgelegt. Von daher ist nun auch leicht einzusehen, weshalb das Vorwort zu den »Sieben Legenden« im profanen Element der traditionellen Legenden das Ursprüngliche, von ihrer überkommenen Gestalt nur Überwucherte sieht und sich für ihre Achsendrehung auf das ihnen im geheimen innewohnende weltliche Prinzip zu berufen vermag.[1017]

Daß sich alle sieben Legenden Kellers auf diese oder jene Weise gegen das von ihm als zutiefst christlich aufgefaßte Prinzip der Entsagung wehren, muß freilich noch nicht bedeuten, daß sein Erzählzyklus jene »deutliche, gut protestantische Verspottung katholischer Mythologie« leistet, von der er gegenüber Vischer spricht.[1018] Schon Henkel ist in diesem Punkt nicht mehr bereit, dem Selbstverständnis des Autors zu folgen. Die resignierten Schlußgebärden der beiden letzten Legenden scheinen sich nicht im (vorsichtigen) Protest gegen die Trinität zu erschöpfen: »Sind sie nicht auch Gebärden der Ohnmacht vor der unbegriffenen Allmacht?«[1019] Wie später Thomas Mann relativiere der Dichter von seinem modernen Standpunkt aus mit ironisch-humoristischen Mitteln ein mythologisch verstandenes Christentum, er desillusioniere orthodoxe Heilserwartungen der christlichen Tradition, aber er löse eben nicht das – achsenzeitlich begründete – Dilemma des abendländischen Menschen zwischen natürlichen und religiösen Forderungen.

Solche Überlegungsansätze intensivieren Adolf Muschg und Gerhard Kaiser in ihren Keller-Biographien. Die *Sieben Legenden* quasi »gegen den Strich bürstend«, macht Kaiser darauf aufmerksam, in welchem Maße Kellers Versuch einer Verweltlichung des Christlichen durch eine Verchristlichung seiner Welt unterlaufen wird: »Schon die Verschmelzung Juno-Maria macht nicht nur die Himmelsjungfrau ehe-

---

[1017] Ibid. S. 154. In Anmerkung 34, S. 215 konfrontiert Wenger Kellers Marienkonzeption der *Sieben Legenden* mit Feuerbachs Erörterung der Mariengestalt in seiner Abhandlung *Über den Mariencultus*. »Feuerbach gibt [...] zwar zu, daß Maria innerhalb der christlichen Religion die Göttin der Schönheit, der Liebe, der Dogmenfreiheit, der Natur und der Menschlichkeit, kurz: ›das Bild der Weiblichkeit‹ sei [...], jedoch anerkennt er diese positive Seite nur als sekundäre Erscheinung einer primär negativen, d.h. das Natürliche verneinenden Gottheit. [...] Demgegenüber erscheint Maria in den ›Sieben Legenden‹ mit Ausnahme des ›Tanzlegendchens‹ und im ›Grünen Heinrich‹ als weltbejahende Gottheit. Das nach Feuerbach sekundäre, vom Volksglauben unbewußt mit Venus gleichgesetzte Wesen Marias ist bei Keller das primäre. Dabei ist sich Keller darüber klar, daß er Maria damit zu einer heidnischen Göttin umbiegt.«

[1018] Brief an F. Th. Vischer vom 19. Mai 1872, vgl. Henkel, 1956, S. 15.

[1019] Ibid. Vgl. auch Arthur Henkels Deutung der neuzeitlichen Entsagungsthematik als Säkularisierungsform der christlichen Askese (1954).

[1020] Kaiser, 1981, S. 409; vgl. auch S. 410f.: »Der Himmel der Ehe entdeckt in den ›Legenden‹ auch sein anderes Gesicht, Haus der Normen und als solches vergoldetes Prokrustesbett der Triebe zu sein [...]. Kein Zweifel, daß die Mutter Maria der ›Legenden‹ nur deshalb die zentrale Inkarnation von Mutter Natur in Kellers Werk sein kann, weil sich in ihr zentral der kulturelle Normcharakter dieser Natur darstellt, der als Normanspruch gerade deshalb so rigide wirkt, weil er sich als Natur gibt. Mit genialem Griff hat Keller die dea ex machina Kulturnatur aus dem Fundus des Katholizismus herausgeholt. Damit erscheinen am Fundament dieser heidnisch unterwanderten Mutter-Jungfrau aber auch die bekannten Strudellöcher von Kellers Psyche wieder – gemäß dem geheimen Verweisungscharakter aller Verbotstafeln auf das, was dahinter liegt.«

lich, sondern auch die Antike ordentlich.«[1020] Diese Interpretation repräsentiert eine zweite, umgekehrt argumentierende Strategie, die Kellerschen Synthesen von antiker Weltfrömmigkeit und christlicher Askese anzuzweifeln. Der Widerspruch beider Argumentationen kann durch die von Karl Reichert detailliert rekonstruierte zweiphasige Entstehungsgeschichte des Zyklus erklärt und aufgehoben werden:

> Zunächst sollten aus Kosegartens Legenden *Galatea-Novellen* werden [1855–60]. Zu diesem Zwecke hätte das Wunder, der Legendenkern, gleichmäßig eliminiert oder doch wenigstens mit einem weltimmanenten Daseinsverständnis in Einklang gebracht werden müssen. Da dies nicht gleichmäßig gelang, löste Keller die »Ur-Legenden« aus der *Galatea*-Konzeption heraus und verstärkte nachträglich wieder den Legendencharakter, ja, erfand sogar in einem Falle ein eigenes Wunder hinzu.[1021] Diese neue Legendenwunderwelt Kellers aus der zweiten Phase ist aber wieder ironisch gebrochen und fügt sich darum fast bruchlos an die ironische Reproduktion der ersten Phase an. Beide Arten von Ironie sind jedoch deutlich zu unterscheiden. Die der ersten Phase ist aggressiver, diesseits-gläubiger und bewußt jenseitsverneinend; die der zweiten ist skeptischer, resignativ-versöhnlicher.[1022]

Reicherts Unterscheidung verschiedener Formen von Ironie[1023] innerhalb des Kellerschen Legendenzyklus sollte unsere Aufmerksamkeit auf einen in der Theoriebildung wie auch in der Interpretationspraxis weitverbreiteten Kurz-Schluß lenken: Ironie wird dort als sicherer Indikator gegen die als »ernst« eingestufte religiöse Textsorte *Legende* betrachtet.[1024] Nun verweist der griechische Begriff *eironeia* als »Verstellung« oder »Ausflucht« tatsächlich auf einen Mangel an »Ernst«; allerdings unterlag er in seiner Geschichte so starken Bedeutungsveränderungen, daß heute keine Definition mehr alle seine Anwendungsbereiche umfassen kann. Besonders die *romantische Ironie*, wie sie von den Schlegels diskutiert wurde, entfernt sich als Gefühl von einem unauslöslichem Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und zugleich Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung weit von den antiken Ironieauffassungen als hinterlistiger Form uneigentlicher Rede (*illusio, simulatio*) oder Vehikel didaktischer Kommunikation (*Sokratische Ironie*).

In der Moderne kann Ironie eine Bewußtseinshaltung bezeichnen, durch welche eine hochkomplexe Wirklichkeit künstlerisch darstellbar bzw. überhaupt erst erträglich wird. »Bei Th. Mann wird I[ronie] als durchgehendes Mittel einer artifiziellen Distanzierung eingesetzt, die es dem Autor erst ermöglicht, den auch ihn betreffenden Gegensatz von Geist und Leben in der schriftsteller[ischen] Darstellung zu bewältigen. R. Musil will die ›konstruktive I[ronie]‹ unter weitgehendem Verzicht auf

---

[1021] Abschließendes Wunder der Beatrix-Legende.

[1022] Reichert, 1963, S. 118.

[1023] Mit den Erscheinungsformen von Ironie in Kellers *Sieben Legenden* befaßt sich ausführlich Frank, 1974, berührt dabei allerdings nicht den folgenden Gedankengang.

[1024] Vgl. dagegen Anya Banasiks Feststellung, 1986, S. 287: »In these legends, Keller's gentle irony shines through in various scenes and situations, but the religious or miraculous elements remain essential and unequivocal components of the stories.« Für Banasik wirft die konstatierte Ambivalenz in Kellers Haltung eine Reihe ungeklärter Fragen auf, die besonders um die unaufgelösten Relikte religiöser Substanz in den *Sieben Legenden* kreisen; die folgenden Überlegungen könnten solche Fragen einer Lösung näherbringen.

iron[ische] Einzelgesten durch die Vermittlung und Parallelisierung von Gegensätzen der geschichtl[ichen] Situation aufzeigen (›einen Klerikalen so darstellen, daß neben ihm auch ein Bolschewik getroffen ist‹[1025]).«[1026] Solche Formen der Ironie sollten als (künstlerische) Reaktion auf den Partialisierungsvorgang der modernen Gesellschaft gewertet werden. Sobald sie im Zusammenhang mit der Transzendenzproblematik in Erscheinung treten, dienen sie objektiv weniger der satirischen Vernichtung religiöser Denk- und Lebensmodelle als – umgekehrt! – deren ästhetischer und allgemein-weltanschaulicher Vermittlung und Anpassung an Rezipientenschichten, denen ein naiver Umgang mit den schlichten Vorgaben vergangener Zeitalter nicht mehr möglich oder nicht mehr zuzumuten ist.

Wenn es im Rahmen der Diskussion um moderne Legenden notwendig ist, verschiedene substantielle und funktionale Varianten von Ironie zu unterscheiden, muß eine analoge Forderung für die Kategorie *Parodie* erhoben werden. Sobald das Genre, die Redeweise oder der Stil eines Textes erkennbar in einer Überlieferungstradition steht und diese Tradition nicht nur konserviert, sondern weiterentwickelt, stellt sich im Prinzip bereits das Parodie-Problem. Die spätestens seit der Romantik üblich gewordene Selbstbezüglichkeit vieler literarischer Werke verschärft die Frage nach den parodistischen Zügen eines Textes. Winfried Freund rechnet die Parodie unter die sekundären Gattungen, deren Triebfeder nicht originale Aktivität, sondern Reaktivität als Antwort auf bereits primär geformte Aussagen ist.[1027]

> Aus der Reaktivität ergeben sich die wesentlichen Darstellungsweisen des Portraitierens und des Verzerrens. Das Portrait dient der für die angemessene Rezeption notwendigen Assoziation des primären Bezugs, während die Verzerrung auf den Grad der sekundären Aneignung verweist. Bevorzugte Mittel der Verzerrung sind die inhaltliche und strukturelle Substitution der originalen Inhalte bzw. der originalen Strukturen sowie die Diminution und Augmentation der primären Aussagen und ihrer Darstellungsweisen. Dazu gehören sowohl die Reduktion, die Bagatellisierung und die Selektion inhaltlicher Elemente als auch die Kumulation und die hyperbolische Übersteigerung.[1028]

In allen Fällen wird der Leser eine Diskrepanz zwischen »Parodie« und ihrem Bezugsgegenstand feststellen können; der Spielraum möglicher Ausprägungsformen solcher Diskrepanzen ist allerdings groß. Freund stellt der Analyse die Typenbezeichnungen der *seriösen* und der *trivialen Parodie* zur Verfügung. Im ersten Fall finde im Sekundärtext eine »kritisch negierende Auseinandersetzung mit bornierten und bornierenden Bewußtseinsgehalten« statt: Verengung des Blickwinkels, dogmatisch und doktrinär verhärtete Sichtweisen, monistische Weltanschauungen und ideologische Gruppeninteressen sowie jegliche Form intoleranter, autoritärer und fanatischer Beschränkung seien die erklärten Angriffsziele der *seriösen Parodie*, während diese Ziele in der *trivialen Parodie* nur zum Schein verfolgt würden. Deren Hauptziel sei

---

[1025] Dieses Konstruktionsprinzip bestimmt m. E. schon Kleists *Cäcilienlegende*!
[1026] Siehe Helmut Weidhases *Ironie*-Artikel im *Metzler-Literatur-Lexikon*, 1984, S. 213.
[1027] Vgl. Freund, 1981, S. 14.
[1028] Ibid.
[1029] Ibid. S. 15.

die »gelegentlich bis zum Klamauk vergröberte Belustigung.«[1029] Inwieweit Komik auch von der *seriösen* Spielart legitim verwendet werden darf, diskutiert Freund im Hinblick auf konkrete Inhalte der jeweils angegriffenen Position. In Anlehnung an Schillers Satire-Typologie wird vorgeschlagen, eine *lachende* und eine *strafende* Parodie zu unterscheiden.[1030]

Nur selten wird ein Sekundärtext Sinn, Stil und Struktur einer Vorlage zugleich in Frage stellen,[1031] den Regelfall dürften partielle Abweichungen ausmachen. Die parodistische Schreibweise kann generell als spezifisches Verfahren der Textverarbeitung bestimmt werden, »das zwar prinzipiell auf die jeweilige Vorlage Bezug nimmt, gleichwohl aber weder einseitig auf Innovation oder gar Emanzipation noch auf eine rein destruktive Funktion festzulegen ist«[1032]. Somit werden nicht nur durch die notwendigen »portraitierenden« Elemente der parodistischen Darstellung gewisse Züge des Bezugsobjekts tradiert, sondern auch durch die Darstellung seiner von der Kritik ausgesparten Aspekte. Für die Diskussion des Gattungscharakters moderner Legenden ergeben sich auf Grund dieser Überlegungen nun zwei Probleme: Erstens ist zu entscheiden, ob bestimmte Abweichungen von einer Gattungstradition oder einem konkreten Quellentext überhaupt im Sinne einer (»seriösen« oder »trivialen«) *kritischen* Intention gedeutet werden müssen; zweitens stellt sich, sobald diese Frage bejaht werden kann, das Problem, die »Reichweite« jener Kritik näher zu bestimmen und hinsichtlich akzeptierter Gattungskriterien zu werten.

Kellers *Legenden*-Zyklus weist, unter solchen Voraussetzungen analysiert, noch reichlich Elemente des Legendengenres auf (z.B. achsenzeitliche Grundspannung als Determinante der Handlungsproblematik und der Figurenkonstellationen, »kryptochristliche« Normen etc.), aber auch parodistische (etwa die anti-asketische Tendenz) und satirische Züge (z.B. das Ideal der »Weltfrömmigkeit«). Daß die Kellerschen *Legenden* unter darstellungsökonomischen Gesichtspunkten mit gutem Recht überdies als *Novellen* angesprochen werden dürfen, versteht sich beinahe von selbst. Da die genannten Gattungen auf unterschiedlichen analytischen Dimensionen definiert sind bzw. ohne klare Grenze ineinander übergehen (Parodie – Satire), entsteht nicht unbedingt ein logischer Widerspruch, sobald ein konkreter literarischer Text allen diesen Vertextungsstrategien gleichzeitig zugeschlagen wird. Die hohe literarische Qualität des Kellerschen Zyklus hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß in ihm

---

[1030] Sobald sich die kritische Intention eines Sekundärtextes nicht mehr ausschließlich auf die Destruktion von Bornierungen aller Art verläßt, sondern ihrerseits von einer existenten oder potentiell gedachten Wertbasis ausgeht, spricht man im allgemeinen von *Satire*. *Satire* und *Parodie* sind jedoch nicht immer scharf zu trennen, da die Identifizierung einer »Wertbasis« – aufgrund von Text- und/oder Kontextdaten – bereits einen Interpretationsakt voraussetzt. War die Satire noch im 18. Jahrhundert die vorherrschende Form literarischer Kritik an menschlichem Verhalten, so ist die Parodie im 20. Jahrhundert eindeutig auf dem Vormarsch. Die moderne, partialisierte Gesellschaft bildet einen ungünstigen Rahmen für ontologisches Wertbewußtsein. Vgl. zu diesem Zusammenhang Freund, 1981, S. 17–21.

[1031] Typus der »totalen Parodie« im Sinne Verweyens, 1973.

[1032] Verweyen/Witting, 1979, S. 210.

keine Darstellungstendenz eine eindeutige Übermacht gewinnt. Der ästhetische Gewinn dieser Ambivalenz wird sichtbar, sobald man Kellers vielfach gebrochene Legendennovellen mit eindeutigeren Legenden-Satiren oder -Parodien vergleicht.

Im Vorwort seines *Almanachs der Heiligen auf jedes Jahr* stellt sich Heinrich Gottfried Bretschneider (1739–1810) unter das Patronat des heiligen Lucian und des heiligen Cervantes, um der Rache der »vielvermögenden Himmelsbürger« zu entrinnen, die anzugreifen er sich anschickt. Er verläßt sich darauf, daß die Heiligen schon früher ihre Vergeltung nicht immer an dem Gegenstande haben nehmen können, der sie beleidigt hatte, weil dieser womöglich einen »heiligern Patron« hatte,[1033] Lucian ging als »Spötter und Philosoph« in die Chroniken ein, und Cervantes bezeichnete es als seine Absicht, seinen Landsleuten »einen Ekel für den Ritterbüchern beizubringen«: in gleicher Weise geht es dem Autor des *Almanachs der Heiligen* um nichts anderes, als seinen Mitbürgern »das Lächerliche ihrer heiligen Fabeln recht kentlich zu machen«.[1034] Aufklärerische Vernunft und Logik setzt er für dieses Unternehmen ein, aber auch die Waffen der Komik.

Das Kapitel zum heiligen Ulrich leitet beispielsweise ein als Zitat gekennzeichneter Auszug aus Martin von Cochems *Legend der Heiligen* ein[1035]:

> »Einmal zernagte ihm eine Maus seine Kappen. Als er es hörte, sprach er: »Die Maus müsse verrecken, so mir meine Kappen hat zerbissen,« und im Augenblick fiel die Maus tod zu seinen Füßen.«[1036]

Unter der Tempoangabe »Bequem.« folgt darauf die Notation einer Melodie mit der ersten Strophe des eigenen, darunter noch einmal vollständig abgedruckten St.-Ulrich-Gedichtes:

> Daß Heil'ge ihre Kappen lieben
> Steht in Legenden schön beschrieben.
> Und wer ist wohl auf dieser Welt,
> Der nichts auf seine Kappe hält?
>
> Ein Mäusgen einst fand sein Behagen
> Sankt Ulrichs Kappe zu benagen;
> Der Heilige hörts – daraus merkt man,
> Es waren etwa Schellen dran.

[1033] Vgl. Bretschneider, *Prologus*: »So ging es z.B. den heiligen Kilian Bekehrer der Franken und ihres Herzog Hetams.[!] Der gute Kilian eiferte dagegen, daß der Herzog seine Schwägerin geheirathet hatte, die Frau nahm das übel, lies den Heiligen ermorden und einen Pferdestall auf sein Grab bauen. – Mirakel! alle Pferde bekamen Verstopfung und Harnstrenge und konnten *s. v.* weder misten noch stallen.« Die eigentliche Übeltäterin blieb allerdings ungeschoren, was ein »alter teutscher Dichter« wie folgt zum Ausdruck brachte: »Des Herzogs Fraw die im erstach / Hett iren Stulgang vor wie nach – / So armes Vieh entgelten must / Der Frawen Mord und böse Lust.«

[1034] Ibid.

[1035] Vorangestellt ist dem Kapitel noch ein Kupferstich, der den finster auf seine zerfetzte Kappe blickenden Heiligen zeigt; die Maus ist auf dieser Abbildung seinem heiligen Fluch bereits erlegen.

[1036] Bretschneider, S. 57.

Er hörts und flucht nach heilger Weise,
Darüber zittern alle Mäuse,
Doch nur die freche Thäterin
Fiel todt zu seinen Füßen hin.

O frommer Ulrich! heil'ger Vater!
Sey der Patron von meinem Kater,
Damit er dem viel Mäuse bringt,
Der hier dein Lob so schön besingt.

Schon im Text seiner Vorlage bemerkt Bretschneider einen Zug, der den religiösen Ernst des berichteten Wunders – höchstwahrscheinlich gegen die Absicht ihres Verfassers bzw. Herausgebers – beeinträchtigt, nämlich ein Mißverhältnis von geringfügig-profanem Anlaß und sakralem Aufwand der überlieferten Wundertat.[1037] In seinem Erzählgedicht arbeitet er diesen Zug genüßlich aus und zersetzt so das auf höchste Relevanz angelegte Fundament der Gattung *Legende*. Ironie-Signale werden in eindeutiger und äußerst massiver Form gesetzt. Umgekehrt fehlt für eine erbauliche Lektüre aufgrund der expliziten Zielsetzung im Prolog sowie auch der drastischen Komik des Einzeltextes jeglicher Ansatzpunkt. Im Unterschied zu den oben besprochenen längeren Novellen von Kleist, Meyer und Keller transportiert Bretschneiders kurzes Gedicht keinerlei religiöse Traditionsbestände in neutral-unkommentierter oder unterschwelliger Form neben den ironisierten bzw. kritisch beleuchteten Passagen.

Vom Einzeltext her gesehen, liegt nach dem Kriterium der Negation bornierter und bornierender Bewußtseinsgehalte eine Parodie vor. Betrachtet man das St.-Ulrich-Kapitel im Rahmen des gesamten Buches, wachsen ihm auch satirische Qualitäten zu, da Bretschneiders Attacken offensichtlich von einer rationalen, aufklärerischen Wertbasis und entsprechenden positiven Normvorstellungen aus geführt werden. Ein wichtiges Stilmittel des Komischen seiner einen religiösen Stoff profanisierenden Legenden-Parodien ist das *Burleske*, »das durch derb-schwankhaften Witz das

[1037] Im Kapitel zum heiligen Vinzenz (S. 97–101) führt Bretschneider ein in der Legende dieses Heiligen überliefertes Gehorsams-Exempel mit der erbarmungslosen Logik des leidenschaftlichen Aufklärers kasuistisch ad absurdum. Ansatzpunkt für seine Rayner-von-Burgos-Parodie ist ein grotesker Wertkonflikt. Aus Martin Cochems Vorgabe (S. 171): »Da er achtzehen Jahr alt worden, zwunge sein Vater ihm zum Heyrath, er aber bate Gott, daß er ihm sein Jungferschaft erhalten wolle. Am Tage der Hochzeit aße seine Braut so viel Küchlein, daß sie in folgender Nacht daran erstickte.« entwickelt Bretschneider die folgende, »sittsam« zu singende ironische Parabel (S. 174f.): »Ihr jungen Leute, zwingt man euch / Etwan zum Freyn, / So dürft ihr nur Sankt Raynern gleich / Recht heilig seyn. // Der hat sich in der ersten Nacht / Durch Betenskraft / Die Frau, die man ihm zugedacht, / Vom Hals geschaft. // Durch sein Gebet allein geschahs, / Daß seine Braut / Viel kleine Kuchen, die sie aß, / Nicht hat verdaut. // Dran starb sie in der Hochzeitnacht – / So hat er dann, / Sich heilig und sie todt gemacht / Der fromme Mann. // Ihr Mädchen, die ihr Bräute seyd, / Nehmt euch in acht, / Daß ihr nicht einen Heilgen freyt, / Der's auch so macht.«

[1038] Freund, 1981, S. 24.

scheinbar Erhabene in die niedrige Alltäglichkeit zurückholt.«[1038] Darüber hinaus kann die Kategorie der *Kontrafaktur* herangezogen werden, die sich auf Transfervorgänge zwischen den Bereichen des Profanen und Sakralen bezieht.[1039]

Eindeutige Parodien des Legendengenres sind zu Beginn unseres Jahrhunderts von Guillaume Apollinaire verfaßt worden. Dieser Autor sucht die Ansatzpunkte für seine gattungsverzerrenden Eingriffe allerdings nicht wie Bretschneider in widerspruchsvollen Zügen traditioneller Legenden. Als Zeitgenosse einer längst partialisierten Gesellschaft schreibt Apollinaire für ein gespaltenes Publikum. Für die moderne Literaturszene besitzen die von Apollinaire parodierten religiösen Lehrsätze und Werte keine Legitimation mehr – rationale Angriffe auf theologische Bastionen erübrigen sich also. Diesem Publikum gegenüber können sich literarische Texte nicht mehr durch einen didaktischen Gehalt empfehlen, sondern nur noch durch artistische Gestaltung. Aber auch die breitere Schicht potentieller bürgerlicher Rezipienten, welche den traditionellen religiösen Vorstellungen noch aktiv oder passiv verbunden sein mag, soll weniger »aufgeklärt«, als durch Blasphemien provoziert werden. Derartige »Schockeffekte« können von der avantgardistischen Publikumsschicht wiederum als ästhetische Reize goutiert werden.

Diese besondere Konstellation literarischer Kommunikation schließt den Gebrauch offensichtlich komischer Stilmittel praktisch aus. »Schockeffekte« jeder Art bedürfen des Ernstes, außerdem eines Moments der Überraschung. Mit scheinbarer Ernsthaftigkeit muß zunächst eine »gattungsgerechte« Situation aufgebaut werden, in welche sodann – möglichst ohne Vorankündigung und unter Verzicht auf Distanzierungssignale – massive Irritationen eingebaut werden. »Massiv« bedeutet in diesem Kontext, daß das irritierende Moment vom Leser weder ignoriert werden kann, noch auf dem Wege selektiver Wahrnehmung in ein vertrautes Lektürekonzept zu integrieren ist.

Am 1. Oktober des Jahres 1902 veröffentlichte Apollinaire in der *Revue blanche* einige kurze Erzähltexte, die er durch ihre gemeinsame Überschrift *Drei Geschichten von der Strafe Gottes* dem Subgenre der sogenannten Antilegenden zuschlägt. 1910 publiziert er diese Erzählungen im Rahmen des Prosabandes *L'Hérésiarque et Cie.* Der erste jener Texte charakterisiert knapp einige Stationen aus dem Lebenslauf des

---

[1039] Vgl. in diesem Kontext auch Bretschneiders Umgang mit bekannten Kirchenlied-Melodien. – Verweyen/Witting (1987) weiten den *Kontrafaktur*-Begriff über den durch die Korrelate »weltlich-geistlich« bedingten historischen Bezugsrahmen aus. Für unseren Zusammenhang sind ihre Überlegungen zu strukturellen Unterschieden zwischen geistlichen und weltlichen Kontrafakturen (u.a. S. 19f.) besonders interessant; letztere müssen nicht zwangsläufig auf eine Überwindung des Religiösen zielen. Die geistliche Kontrafaktur war demgegenüber immer ein »*missionarisches* Instrument« des Angriffs »auf das unnütze und sündhafte Weltlied« (Schöne, ^{2}1968, S. 290). Dieser Unterschied läßt sich m.E. sehr gut durch die hier vertretene Theorie des achsenzeitlich-dualistischen Weltbildes erklären, dem orthodoxe Vertreter der Religion notwendigerweise, weltliche Autoren aber nicht unbedingt anhängen müssen. Beachtenswert ist ferner das Votum der oben genannten Autoren, den *Kontrafaktur*-Begriff auf Relationen zwischen Individuen einzuschränken, Beziehungen zwischen einem Individuum und einem Typ, einer Klasse oder Gattung aber mit anderen Bezeichnungen (etwa Parodie) zu benennen (S. 169).

Strichjungen Louis Gian, einschließlich seines grausamen Endes. Frühere Kameraden spießen ihn auf das Zaungitter einer Villa, »die der Hinterlader zusammen mit einem morbiden Österreicher bewohnte«[1040]. Zur (Pseudo-)Antilegende wird der kurze Lebenslauf dieses Strichjungen erst durch die Interpretation des Erzählers, der bereits im ersten Satz darauf hinweist, daß der Sohn eines kleinen Ölhändlers in Nizza »nie die geringste Frömmigkeit [zeigte], während doch andere Kinder, zumindest in der Zeit ihrer Erstkommunion, eine rührende Gottergebenheit an den Tag legen.«[1041] Der Erzähler bettet die rudimentär erzählte, höchst profane Lebensgeschichte seines Antihelden zwischen das Zitat einer religiös orientierten, pessimistischen Prognose und einen eigenen, auf das grausame Ende vorausdeutenden Kommentar ein:

> Der hinkende Vikar von Sainte Réparate sagte ihm eines Tages während der Katechismusstunde, indem er seine Brille an der schmutzigen Sutane putzte: »Du, Louis! Dir wird einmal ein Unglück widerfahren, denn du bist falsch. So, wie du aussiehst, könnte man dich für einen Engel halten. Aber in Wirklichkeit bist du platt wie eine Wanze auf Knien. Du lachst mich aus. Ich weiß es und von mir aus kannst du es auch tun. Aber über Gott macht man sich nicht lustig. Natürlich wirst du das irgendwann einmal lernen, aber dann ist es für dich schon zu spät.«[1042] [...]
>
> Am Ende war das schlechte Benehmen von Louis Gian dem Himmel ein Greuel, wie seinen alten Kameraden auch. Wer gegen den Wind pisst macht sich das Hemd naß: es gefiel Gott, dem Gito seine Sünden mit gleicher Münze heimzuzahlen.[1043]

Was die Lesart der Geschichte als (Anti-)Legende trotz der Überschrift des kleinen Zyklus und der expliziten Kommentierung durch die Erzählinstanz unmöglich macht, ist zunächst die Art des normverstoßenden Verhaltens, ferner die extrem profane Stillage des Gesamttextes einschließlich seiner auf religiöse Deutung zielenden Passagen und endlich die abschließende, paradoxe Interpretation der »göttlichen Strafe«: »Der Aufgespießte starb vielleicht mit Wollust. Er war schön wie Attis. Um ihn leuchteten die Glühwürmchen ...«[1044] Nachäffen, Herumstrolchen und homosexuelle Prostitution sind die von der Erzählinstanz als Gottlosigkeit und Greuel wider den Himmel eingestuften Verbrechen Gians. Von der expliziten Erzählerkommentierung abgesehen, präsentiert der Text diese Akte aber keineswegs als Verstöße gegen sakrale Normen, welche eine entsprechende rituelle Strafe rechtfertigen würden. Durch ihre Konzentration (*focalization*[1045]) auf mehr oder weniger obszöne Details und die Wahl ihrer Formulierungen entlarvt sich die Erzählinstanz vor dem Leser eher als bigotter Kleinbürger, als daß sie diesem eine verläßliche Geschehensdeutung anzubieten hätte. Die unverhohlen explizierte Vorstellung eines Gottes, der es »dem Gito mit gleicher Münze« heimzahlen will, scheint mir zwar der Sache nach durchaus in eine seriöse religiöse Auffassung eines rächenden Gottes integrierbar, nicht aber

---

[1040] Apollinaire, 1986, S. 89.
[1041] Ibid. S. 87.
[1042] Ibid.
[1043] Ibid. S. 89.
[1044] Ibid. S. 90.
[1045] Zur narrativen Kategorie der *focalization* (von »Scharfeinstellung des Brennpunkts«) vgl. Rimmon-Kenan, 1983, S. 71–85.

in Gestalt der vorliegenden Formulierung. Mit seiner abschließenden, oben zitierten Überlegung fällt der Erzähler endgültig aus der frömmelnd-urteilenden Rolle und erliegt einer dekadenten Faszination.

Daß diese Haltung des Erzählers ebensowenig als seriöse Identifikationsvorgabe für den Leser gedacht ist wie seine zuvor verlautbarten moralinsauren Kommentare, versteht sich. Das Arrangement der Geschichte führt zur Demontage der spießbürgerlichen Erzählerfigur, welche am Ende als wahrer »Held« einer durch und durch profanen Pseudo-Antilegende kenntlich geworden ist. Von solcher Heldenrolle befreit, darf Louis Gian – kein Sünder, sondern Köder einer Intrige – am Ende gerechterweise einen beinahe seligen Tod sterben. Hinsichtlich traditioneller religiöser Werte und ästhetischer Normen eines konservativen »guten Geschmacks« legt das Arrangement Apollinaires einen beachtenswerten Zynismus[1046] an den Tag, der natürlich der satirischen Schärfe seiner Attacke zugute kommt und diese in die Rezeptionssituation des Textes hinein verlängert.

Der zweite Text des kleinen Zyklus, *Die Tänzerin*, schreibt die Salome-Geschichte fort, der dritte trägt die Überschrift *Von einem Monster in Lyon oder: Die Begierde.* Alle drei Texte werden durch die Pointe zusammengehalten, daß ihre lasterhaften Heldenfiguren am Ende doch stets irgendwie ihr Ziel erreichen, die angekündigte »Strafe Gottes« also – wenn überhaupt – auf eine höchst ironische Art und Weise zu Werke geht. Die Ich-Erzählinstanz der *Tänzerin* rekapituliert knapp die Grundzüge der biblisch überlieferten Handlung am Hofe des Herodes, um sich sodann um so ausführlicher den »himmlischen Strafmaßnahmen« gegen die Übeltäter, insbesondere gegen Salome zuzuwenden. Das Legendenschema wird durch Stoff und einige explizite Erzählerkommentare als potentielles Rezeptionsmuster aktiviert, zugleich aber durch einen mehr als saloppen Erzählstil wie in der ersten Geschichte empfindlich beeinträchtigt.

Apollinaire sprengt es schließlich durch eine Vermischung profaner und verschiedener, untereinander inkompatibler religiös-dogmatischer Positionen. Herodias wird aus der christlichen Hölle in die Geisterscharen der wilden Jagd versetzt, für welche der Erzähler einen bestimmten Gottesbegriff in Erwägung zieht. Herodes Antipas findet ein profanes Ende in Lyon, und Salome gar stirbt nicht nur tanzend einen

---

[1046] Vgl. Günther Schweikles einschlägigen Artikel im *Metzler-Literatur-Lexikon*, 1984, S. 485: »Die Kyniker propagierten materielle Bedürfnislosigkeit, Selbstgenügsamkeit (autarkeia), Mißachtung der herkömml[ichen] Kultur und Sitte, Opposition gegen Religion und Ehe, Freiheit von Klischeevorstellungen und Tabus (atypia). Sie vertraten in aggressiv-provokanter Wendung gegen die idealist[ische] platon[ische] Philosophie eine prakt[ische], atheoret[ische] und illusionsfreie Lebenslehre.«

[1047] Apollinaire, 1986, S. 93. »Die Dame tanzte einmal bei einem Fest auf der Terrasse eines Prokonsuls, [...] und dieser nahm sie mit sich, als er Judäa verließ, um in eine barbarische Provinz an den Ufern der Donau zu gehen. So geschah es, daß sie eines Tages allein am Ufer des gefrorenen Flusses umherirrte und da sie dem blauschimmernden Eis nicht widerstehen konnte, machte sie einen Sprung und tanzte. [...] Dann versuchte sie mit halboffenen Augen beinahe vergessene Schritte: jenen verdammenswerten Tanz, der ihr einst den Kopf des Täufers einbrachte. Plötzlich brach das Eis unter ihr und sie fiel in die

merkwürdigen Tod im Eise, »den ihr die Ballerinen neiden werden«[1047], ihre Seele scheint dem Erzähler in abenteuerlichen Verkörperungen weiterzuleben. In Analogie zu gewissen rabbinischen Spekulationen zeigt sich der Erzähler »nicht weit davon entfernt, zu glauben, daß die Seele Salomes schon Jephtahs Tochter erfüllte, daß sie seitdem nie zur Ruhe kam und noch in Spanien und der Türkei fortlebt, oder vielleicht auch in den Donauprovinzen, im Körper einer Kolo-Tänzerin – jenes obszönen Reigens, den man Tanz mit dem Hintern nennen kann.«[1048] Dieser Schluß des Textes folgt noch dem Strukturprinzip des Relevanzkriteriums, aber er konkretisiert es über einen – nach bürgerlichen Maßstäben – obszönen Inhalt. Wie in vielen anderen Prosatexten des *Erzketzer*-Bandes provoziert Apollinaire auch hier wieder durch zahlreiche inhaltliche und stilistische Blasphemien sowie durch eine zynische Ästhetisierung grausamer Vorgänge:

> Ein paar entsetzliche Schreie schreckten die großen Vögel mit schwerem Flug und als die Unglückselige verstummte, schien ihr Kopf abgeschnitten und auf ein silbernes Tablett gelegt. Die Nacht kam klar und kalt. Die Sternenbilder leuchteten. Wilde Tiere schlichen um die Sterbende, noch sah sie sie mit Schrecken an. Schließlich wandte sie mit letzter Kraft ihre Augen von den irdischen Bären, blickte zu den Bären des Himmels und hauchte ihr Leben aus. Wie ein matter Edelstein blieb ihr Kopf lange über dem sie umgebenden blanken Eis.[1049]

Der Held von Apollinaires letzter Pseudo-Antilegende durchläuft eine groteske religiöse Karriere. Er ist ein wohlhabender Seidenfabrikant, Sohn »äußerst« frommer Eltern, selber ein guter Katholik. Allerdings ist sein Glück nicht vollkommen, da der erhoffte Nachwuchs ausbleibt. Der Fabrikant nennt eine präzise instrumentelle Vernunft sein eigen: Da weder die Ratschläge der besten Ärzte noch die berühmtesten Heilquellen zum gewünschten Erfolg führen, wendet er sich an übernatürliche Instanzen. Er richtet sich nach den Ratschlägen des Beichtvaters seiner Gattin, unternimmt Pilgerfahrten und spricht »die glühendsten Gebete«[1050]. Diese Maßnahmen bringen ihm zwar »eine unübersehbare Anzahl von Ablaßtagen«[1051] ein, führen ihn aber seinem eigentlichen Ziel nicht näher. So flucht er gegen den Himmel und fällt vom Glauben seiner Väter ab. Als nun ein hervorragender Arzt zufällig sein Problem löst, nimmt Gaétan sein Glück als eindeutige Bestätigung seiner praktizierten Gottlosigkeit und versucht auch, seine Frau von ihren frommen Handlungen abzuhalten.

Bis zu diesem Punkt könnte man die Geschichte des Fabrikanten als eine Art mißglückter Hiobs-Prüfung betrachten. Nun beantwortet Apollinaire im Fortlauf seiner Erzählung nicht nur die aufgeworfene Theodizee-Problematik, sondern schafft es auch noch, das verlorene Schaf in den Schoß der Kirche zurückzuführen. Formal

---

Donau, aber so, daß ihr Körper untergetaucht war, während ihr Kopf über dem Eis blieb, das bald wieder näher kam und sich schloß.«

[1048] Ibid. S. 94.

[1049] Anschlußpassage an Zitat der vorletzten Anmerkung. Ibid. S. 93f.

[1050] Ibid. S. 95.

[1051] Ibid. S. 96.

werden also einmal mehr die Strukturen der erbaulichen Gattung gewahrt. Auf welche »glänzende Weise« sich allerdings nun »der Himmel für die Gottlosigkeit Gaétans«[1052] rächt, spottet jeder frommen Phantasie. Zu seinem Werkzeug erwählt der Himmel den Beichtvater, einen robusten Priester im besten Alter, der seiner Religion mit Starrköpfigkeit anhängt und des festen Glaubens ist, »alles sei erlaubt, damit das Reich Gottes komme.«[1053]

Dieser Priester entblößt sich vor der schwangeren Gattin des Fabrikanten, um über die Reizung ihrer Begierden einen Einfluß auf ihre Leibesfrucht zu nehmen. Sein »Streich« gelingt, wobei der Text das Geschehen detailliert und unter Verwendung einer eindeutigen Sprache ausführlichst darlegt: Die Dame, welche mit einem Mädchen schwanger war, bringt ein »Monster« zur Welt.[1054] Nach Apollinaires zynischer Regie entwickelt sich aus diesem schockierenden Ereignis ein abgründiger Märchenschluß. Der Fabrikant, zunächst wahnsinnig vor Schmerz, schickt sich endlich in den Plan Gottes, spendet große Summen an die Werke der Barmherzigkeit und erbaut alle mit seiner Gottesfurcht. Der Priester lacht sich über den Effekt seines Tuns beinahe tot, geht zur Beichte, erhält aber vom zuständigen Pfarrer keine Absolution, sondern »mußte sie beim Erzbischof erbitten. Das androgyne Kind starb bald. Der wieder fromm gewordene Gaétan lebte glücklich mit seiner Frau und sie bekamen viele Kinder.«[1055]

Unter Einbeziehung volkstümlicher und historisch geschichteter religiöser Vorstellungen können vom Genre der Legende dank ihres mittleren Geltungsstatus weite Stoffbereiche integriert werden. Zwischen den Stoffen der Legende und der Sage, zwischen religiösem Dogma und krudem Aberglauben müssen fließende Grenzen akzeptiert werden. Guillaume Apollinaires *Erzketzer*-Geschichten sind allerdings nicht mehr innerhalb dieser Grauzone zu suchen.[1056] Ihre Verstöße gegen das tradierte Dogmengebäude tragen eindeutig polemischen Charakter. Sie sind nicht wie Kellers Attacken gegen Teilaspekte oder spezielle, beispielsweise konfessionelle oder bürokratische, Systemausprägungen gerichtet, sondern gegen die Grundlagen des Systems selbst. Vom Standpunkt des achsenzeitlichen Weltbildes her gesehen, handelt es sich bei diesen Normverletzungen um Blasphemien.

Robert Gernhardts Legendenparodie *Vom lieben Gott, der über die Erde wandelte* folgt im Prinzip derselben Logik wie Apollinaires blasphemische Viten. Gernhardts schlichte Erzählung steuert ihr Ziel allerdings unter Verzicht auf alle kulinarischen

---

[1052] Ibid. S. 97.

[1053] Ibid.

[1054] Ibid. S. 98: »[...] als der vor Rührung keuchende Ehemann fragte, welches Geschlecht das Kind habe, hob die Hebamme ihre Arme zum Himmel und sagte: ›Es ist ein Monster!‹ und der ihr zur Hand gehende Arzt sagte: ›Es ist ein Hermaphrodit!‹«

[1055] Ibid. S. 99.

[1056] Die Aussage gilt über die hier besprochenen *Drei Geschichten über die Strafe Gottes* hinaus für viele andere Texte des Erzählwerks, so auch für die interessante Titelgeschichte. Apollinaires Sammlung ist eine reiche Fundgrube für Gattungstheoretiker, da seine Texte beinahe systematisch Kategorien der Legende verletzen und somit bewußt machen.

Nebeneffekte bei ausschließlicher Konzentration auf den Hauptpunkt völlig schnörkellos an. Mir ist keine Legendenparodie bekannt, welche das achsenzeitliche Fundament religiöser Literatur auf eine ökonomischere Weise angriffe:

> Es begab sich einmal als der liebe Gott wieder über die Erde wandelte, daß es dunkel wurde und er am Hause des reichen Mannes anklopfte und um ein Nachtlager bat. Doch der reiche Mann erkannte nicht, wer da vor ihm stand, und so antwortete er: »Tritt herein, unbekannter Fremder, das ist wohlgetan, daß du bei mir anklopfst. Gleich werde ich dir das schönste Bett im ganzen Haus herrichten lassen, darf ich dich in der Zwischenzeit mit feinem Backwerk und köstlichen Weinen bewirten?« Da gab sich der liebe Gott zu erkennen und sprach erfreut: »Dein Angebot ist sehr freundlich, reicher Mann. Die letzten Male, da ich über die Erde wandelte, mußte ich nämlich immer beim armen Mann absteigen. Und da hat es mir, ehrlich gestanden, gar nicht gefallen, bei dem war alles – unter uns gesagt – doch erschreckend ärmlich.« Nach diesen Worten aber schmausten und tranken die beiden nach Herzenslust, und es wurde noch ein richtig netter Abend.[1057]

Das achsenzeitliche Weltbild baut wie die ihm verhafteten Religionen auf einer grundsätzlichen Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz auf; daß seine Angehörigen danach streben, die so bedingte Spannung auf die eine oder andere Weise zu reduzieren oder gar zu lösen, ändert nichts an der Ausgangslage. Zu jener Differenz gehört eine Mechanik verkehrter Werte: die Letzten werden die Ersten sein, die Hungernden satt werden, die Weinenden sollen lachen. Das in der Hauptströmung unserer Kultur[1058] zum geflügelten Wort aufgestiegene »Grundgesetz« aller asketischen Lösungsversuche formuliert Jesus im Anschluß an die Begegnung mit dem reichen Jüngling: »Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.«[1059]

Gernhardts Text »falsifiziert« dieses Grundgesetz durch ein praktisches Beispiel: »reicher Mann« und »lieber Gott« verstehen sich prächtig[1060]. Äußerst geschickt entwertet er darüber hinaus die lange Reihe bekannter Gegenbeispiele, welche alle von der Hartherzigkeit der Reichen und Güte der Armen handeln. Gernhardts »lieber Gott« bekennt sich unter Anspielung auf solche Texte reichlich zynisch explizit zur weltlichen Wertordnung, womit die Differenz der achsenzeitlichen Weltsphären geleugnet wird und zumindest in der »Welt« dieser Parodie zusammenbricht.

[1057] Gernhardt, 1983, S. 266.

[1058] Der Islam nimmt beispielsweise eine wesentlich kompliziertere Einstellung zur heilsrelevanten Dialektik von Armut und Reichtum an.

[1059] Mk. 10,25. Ebenso Matth. 19,24; Lk. 18,25; sinnverwandte Bibelstellen in Ps. 62, Spr. 28, Eph. 5,5, 1. Tim. 6 usw.

[1060] Die Assoziation an das häufig recht gute Zusammenarbeiten von weltlichen Machthabern und offizieller (besonders römischer) Amtskirche in verschiedenen Regionen der heutigen Welt liegt nahe und soll vermutlich auch durch den Text provoziert werden.

5. Reflektierter Umgang mit Tradition: Bertolt Brechts frühe »Legenden«-Gedichte[1061]

Brechts frühe Lyrik zeichnet sich nach einer kurzen Anfangsphase pathetischer Heldendichtung und Kaiserverehrung durch einen reflektierten Umgang mit der kulturellen Tradition aus, der sich sowohl von affirmativer Epigonalität wie auch von radikaler Negation unterscheidet.[1062] Ein Indikator für diese Haltung ist seine Verwendung traditioneller Gattungsbezeichnungen in den Gedichttiteln (Choral, Sonett, Ballade, Hymne, Psalm, usw.).[1063] Nach der Chronologie Lyons taucht der Begriff *Legende* in den folgenden Gedichtüberschriften Brechts auf:

Moderne Legende	2.12.1914
Karsamstagslegende	21.6.1915
Die Legende der Dirne Evlyn Roe	1917
Legende vom toten Soldaten	1918
Weihnachtslegende	25.12.1923
Legende von der Entstehung des Buches Taoteking	7.5.1938

Der Schwerpunkt Brechtscher »Legenden«-Dichtung fällt eindeutig in seine frühe Produktionsphase. Dieser Befund wäre durch Einbeziehung weiterer Gedichte, die zwar nicht explizit die Titelbezeichnung *Legende* tragen, aber doch wesentliche Aspekte dieses Genres aufweisen, zu erhärten, beispielsweise:

Hans Lody	9.12.1914
Deutsches Frühlingsgebet	12.4.1915
Karfreitag	1915

Die meisten dieser frühen Dichtungen Brechts, die das Formen- und Motivrepertoire der christlichen Tradition nutzen, stehen in einem direkten Zusammenhang mit der aktuellen Kriegsthematik. Protestantischer Religionsunterricht, katholische Frömmigkeitspraxis seiner Augsburger Umgebung sowie der allgemeine sittlich-religiöse, kulturelle und politische Sozialisationshintergrund des deutschen Gymnasiums der Kaiserzeit prägen die Produktion des jungen Gedichteschreibers. Rohse kann nachweisen, daß insbesondere Lesebuchgedichte mit ihren vaterländisch-nationalen Erziehungszielen für Brechts Schülerlyrik einen bedeutenden Einflußfaktor darstellen.[1064] So rückte man in die Neuauflagen der Unterrichtswerke seit Kriegsausbruch zahlreiche religiös überhöhte Heldenballaden und patriotische Betrachtungen wie

---

[1061] Brechts Einstellung zur Religion im allgemeinen Sinne untersuchen Pabst, 1977 und Kienzler, 1983.

[1062] Vgl. zur Augsburger Lyrik Knopf, 1984, S. 12–17. Knopf bestreitet mit guten Argumenten die Übereinkunft der Brecht-Forschung, erst das Jahr 1916 (insbesondere *Das Lied von der Eisenbahntruppe vom Fort Donald*) als Zeit des »Umbruchs« von einer gesellschaftskonformen zu einer kritischen Einstellung anzusetzen; außerdem bleibt als wesentlicher Gesichtspunkt zu beachten, daß Brechts lyrische Anfänge überwiegend nicht der Ausdrucks-, sondern der Auftragslyrik zugehören.

[1063] Vgl. Bürgel, 1976, S. 24.

[1064] Rohse, 1983, S. 154.

etwa die folgende ein: »Kein schönrer Tod ist in der Welt / Als wer vorm Feind erschlagen / Auf grüner Heid', im freien Feld / Darf nicht hör'n groß Wehklagen.«[1065]

Im deutlichem Kontrast sowohl zu den religiösen Lesebuchlegenden[1066] als auch zu den zeittypischen legendenartigen patriotischen Lesebuchballaden etwa eines Julius Mosen, Johann Gabriel Seidl oder Friedrich Rückert[1067] steht Bertolt Brechts erstmals in den *Augsburger Neuesten Nachrichten* publizierte *Moderne Legende*, die hier nach dem Erstdruck zitiert wird, der in bezug auf Rechtschreibung, Zeichensetzung und die Großschreibung der Versanfänge von der *Werkausgabe* abweicht:[1068]

Als der Abend übers Schlachtfeld wehte
waren die Feinde geschlagen.
Klingend die Telegraphendrähte
haben die Kunde hinausgetragen.

Da schwoll am einen Ende der Welt
ein Heulen, das am Himmelsgewölbe zerschellt'
ein Schrei, der aus rasenden Mündern quoll
und wahnsinnstrunken zum Himmel schwoll.
Tausend Lippen wurden vom Fluchen blaß,
tausend Hände ballten sich wild im Haß.

Und am andern Ende der Welt
ein Jauchzen am Himmelsgewölbe zerschellt,
ein Jubeln, ein Toben, ein Rasen der Lust,
ein freies Aufatmen und Recken der Brust.
Tausend Lippen wühlten im alten Gebet,
tausend Hände falteten fromm sich und stet.

[1065] Aus einem als »altes Volkslied« gekennzeichnetem Lesebuch-»Schlachtlied«; Zitat nach Rohse, 1983, S. 157.

[1066] Vgl. ibid. S. 164ff. Die religiösen Legenden in Brechts Schulbüchern bewegen sich thematisch überwiegend in Bereichen einer fromm verklärten Vergangenheit, fern aller Kriegsgegenwart: *Die heilige Elisabeth und die Rosen, Der Bär des heiligen Korbinian, Legenden von der Kaiserin Kunigunde, Geschichte von der Zitterpappel, Die Trauerweide* etc. Auch Goethes *Legende vom Hufeisen* fehlt nicht. Einige wenige Legenden, die in die Gegenwart der Leser hineinreichen, wirken idyllisch und harmlos. Religiöse Märtyrerlegenden bleiben mit einer Ausnahme im Quinta-Lesebuch (*Schweißtuch der Veronika*) ausgespart; diese Legende verklärt allerdings die Märtyrerfigur gerade nicht, sondern »überliefert« die bleibende Abbildung des leidenden Antlitzes Christi.

[1067] Ibid. S. 161: Fr. Rückert, *Die drei Gesellen*. Die Ballade handelt von verschiedenen kämpfenden und fallenden »deutschen« Soldaten (einem Österreicher, einem Preußen und einem »Deutschen« schlechthin), die erst in der Todesstunde ihre partikularistischen Parolen (»Hoch lebe Österreich!« usw.) aufgeben und im nationalen Bekenntnis zu Deutschland zusammenfinden; »die überirdisch-wunderbare Belohnung der Sterbenden nach dieser letzten Bewährung, in der traditioneller patriotischer Schlachtfeldheroismus zu wahrhaft nationaler Gesinnung emporgeläute[r?]t ist, vergegenwärtigt die letzte Balladenstrophe: 4. Da ging ein Todesengel / Im Kampfgewühl vorbei / Mit einem Palmenstengel / Und liegen sah die drei. / Er sah auf ihrem Munde / Die Spur des Wortes noch / Wie sie im Todesbunde / Gerufen: ›Deutschland hoch!‹ / Da schlug er seine Flügel / Um alle drei zugleich / Und trug zum höchsten Hügel / Sie auf in Gottes Reich!«

[1068] Nach Schuhmann, 1964, S. 12f.

In der Nacht noch spät
sangen die Telegraphendräht'
von den Toten, die auf dem Schlachtfeld geblieben ...
siehe, da ward es still bei Freunden und Feinden.

Nur die Mütter weinten
Hüben - und drüben.

Jan Knopf geht in seiner Interpretation[1069] des Gedichts von einem traditionellen Legendenbegriff aus, der auf Märtyrerberichte, Wunder, christliche Erbauungsbücher und große Siege großer Kämpfer verweist. Solche Traditionselemente seien von Brecht aktiviert, insofern sich »Heulen« und »Jauchzen« der Sieger und Unterlegenen an eine transzendente Instanz wendeten und in rituellen Formen abliefen. Nun legt Knopf großen Wert auf die von der Überschrift angekündigte *moderne* Innovation Brechts, die zunächst darin bestehe, daß der Autor sowohl der Darstellung von Jubel und Jammer als auch den potentiell als Märtyrern einzustufenden Gefallenen jede personale Darstellung, d.h. Identität verweigert. Ich halte diese Beobachtung für sachlich richtig und bedeutungsvoll für das Verständnis des Gedichts; was allerdings die Gattungstradition betrifft, kann selbst eine rudimentäre, typisierte »personale Identität« nicht einmal für den Helden, Heiligen oder Märtyrer als notwendiges Merkmal gefordert werden - und schon gar nicht für das Publikum, das an dessen Taten Anteil nimmt.[1070]

Die kollektiven, vertikal ausgerichteten Kommunikationsformen der Sieger und Besiegten, die in alten Ritualen verharren, machen nicht nur, wie Knopf feststellt, die Realität des Schlachtfeldes vergessen, sie bleiben auch *erfolglos*: Das »Heulen« und »Jauchzen« zerschellt gleichermaßen am Himmelsgewölbe, stößt also nicht bis zum Adressaten vor. Dieser Aspekt nivelliert schon im dritten Versblock die Unterschiede von Sieg und Niederlage, Heulen und Jauchzen, bevor der Schmerz der Mütter am Ende des Gedichts die Parallele endgültig unterstreicht. Beide Verhaltensweisen werden als Exzesse »chauvinistisch-religiöser Affektationen«[1071] gekennzeichnet. Die formale Analogie von zweitem und drittem Versblock verweist auf denselben Sachverhalt.

Als ein wesentliches Strukturmerkmal der Legende wurde in dieser Arbeit ihre dualistische, mit der achsenzeitlichen Spannung assoziierte Konfliktstruktur herausgestellt. Nach den Eingangszeilen der *Modernen Legende* bietet sich das mit dem Freund/Feind-Schema zusammenfallende Sieg/Niederlage-Schema zur genregerechten dualistischen Auffüllung jener Opposition an. Brecht geht nun aber in der Folge nicht den Weg, den viele seiner Zeitgenossen praktizieren, indem sie religiös überhöhte, patriotische Heldenballaden verfassen, sondern etabliert einen neuen Gegensatz: Während die alten, vertikal gerichteten, d.h. religiösen Kommunikations-

---

[1069] Knopf, 1984, S. 16f.

[1070] Vgl. beispielsweise die nur teilweise oder gar nicht mit personaler Identität ausgestatteten »Kollektive« der Sieben Schläfer, Brüder und Diacone, der Unschuldigen Kindlein, der thebaeischen Legion, der Elftausend Jungfrauen oder Aller Heiligen.

[1071] Rohse, 1983, S. 168.

formen in mehr als einer Hinsicht versagen, funktionieren die modernen. Die Telegraphendrähte übermitteln ihre Nachricht, und diese Nachricht entspricht der konkreten, grausamen Realität:

> Sieg und Niederlage nützen denjenigen, die die wirklichen Opfer zu bringen haben, nichts: sie sind immer die Besiegten. [...] Indem das Gedicht seine letzte Strophe, zwar den Reim erhaltend, »zerreißt«, deutet es auch formal an, daß es die alten Formen zwar zitiert, aber selbst nicht mehr gewahrt wissen will [...]. [...] der letzte Vers wird gegenüber seiner syntaktischen Zugehörigkeit isoliert und erhält starkes Eigengewicht, das sich spannungsreich gegen die formale Eingebundenheit (Reimschema) stemmt und die Pointe des Gedichts noch einmal (oder überhaupt erst) auf den Begriff bringt.[1072]

Das Schlußbild des Gedichts greift auf die Formtradition des christlichen Andachtsbildes zurück, konkret auf die Pietà-Szene. Allerdings dürfte die geforderte Kontemplation des Betrachters dieser Kriegs-Pietà den Leser zu anderen Gefühlen und Erkenntnissen führen als die Versenkung in die Leiden Christi und der ihm folgenden Märtyrer, die durch ihre Passion sein eigenes Heil beförderten.[1073] Radikale Ernüchterung geht von dem sinnlosen Tod der Soldaten und dem trostlosen Leid ihrer Mütter aus, schließlich auch von der impliziten Perspektive, selber womöglich zur »imitatio« solcher Schicksale verdammt zu sein.[1074]

Mit der parodistisch auf das lutherische Kirchenbuch bezogenen »Hauspostille« schließt die frühe Lyrik Bertolt Brechts ab. Der vielleicht eindrucksvollste Text dieses Bandes, auf jeden Fall das Gedicht, das am offensten politische Positionen vertritt, ist die *Legende vom toten Soldaten*. Brecht nimmt darin Thematik, programmatische Form und Aussagetendenz der *Modernen Legende* wieder auf, wendet sie aber nun zu aggressiver Kritik an den staatstragenden Institutionen (Kaiser, Militär, Medizin, Kirche, Wirtschaft). Möglicherweise verfügte er zu diesem Themenkreis bei Abfassung des Textes über konkrete eigene Anschauungen.[1075]

1
Und als der Krieg im vierten Lenz
Keinen Ausblick auf Frieden bot
Da zog der Soldat seine Konsequenz
Und starb den Heldentod.

2
Der Krieg war aber noch nicht gar
Drum tat es dem Kaiser leid
Daß sein Soldat gestorben war:
Es schien ihm noch vor der Zeit.

[1072] Knopf, 1984, S. 17.

[1073] Klaus Schuhmann (1964, S. 14) bezeichnet »die Mütter« als »die eigentlichen Märtyrer des Krieges«; dieser Begriffstransfer ist aus wohl offensichtlichen Gründen mehr als problematisch.

[1074] Vgl. Rohse, 1983, S. 169f.

[1075] Das Gedicht wird üblicherweise auf das Jahr 1918 gegen Ende des ersten Weltkriegs datiert. Vielleicht ist es in einem Augsburger Lazarett entstanden, wo Brecht eine Zeitlang arbeitete; vgl. Riha, 1979, S. 33. Triftige Einwände gegen diese Einordnung bringt Knopf, 1984, S. 20f. vor; danach wäre das Frühjahr 1919 als Entstehungszeit anzusetzen.

3
Der Sommer zog über die Gräber her
Und der Soldat schlief schon
Da kam eines Nachts eine militär-
ische ärztliche Kommission.

4
Es zog die ärztliche Kommission
Zum Gottesacker hinaus
Und grub mit geweihtem Spaten den
Gefallnen Soldaten aus.

5
Der Doktor besah den Soldaten genau
Oder was von ihm noch da war
Und der Doktor fand, der Soldat war k.v.
Und er drückte sich vor der Gefahr. [...][1076]

Möglich scheint allerdings auch eine Anregung des Textes durch eine bei Karl Riha abgedruckte satirische Zeichnung von George Grosz: Vor einer Kommission von Militärärzten wird dort ein verdrecktes Gerippe untersucht und als »KV«, d.h. »kriegsverwendungsfähig«, eingestuft. Die Bildunterschrift der 1919 publizierten, den »Ärzten von Stuttgart, Greifswald, Erfurt und Leipzig« gewidmeten Karikatur lautet: »4 1/2 Jahre haben sie dem Tod seine Beute gesichert; jetzt, als sie Menschen das Leben erhalten sollten, haben sie gestreikt. Sie haben sich nicht geändert[.] Sie sind sich gleich geblieben. Sie passen in die ›deutsche Revolution‹.«[1077] Unter unserer genrebezogenen Perspektive ist der Zusammenhang von Legende und Bild nicht uninteressant, bestehen in der Gattungstradition doch zahlreiche Beispiele für entsprechende wechselseitige genetische Zusammenhänge.

Obwohl die *Legende vom toten Soldaten* im Gegensatz zur *Modernen Legende* ein Dissonanz-Ereignis aufweist, der mit »geweihtem Spaten« exhumierte Gefallene kann wieder rekrutiert werden, ist sie weniger als diese von Strukturprinzipien der Legende her zu verstehen. So wird schon das genannte »Wunder« nicht durch eine »theologische« Bezugstheorie in Konsonanz überführt, sondern durch sehr profane Rezepte:

7
Sie schütteten ihm einen feurigen Schnaps
In den verwesten Leib
Und hängten zwei Schwestern in seinen Arm
Und ein halb entblößtes Weib.

8
Und weil der Soldat nach Verwesung stinkt
Drum hinkt ein Pfaffe voran

[1076] Das Gedicht hat 16 Strophen. Zitat nach der *werkausgabe edition suhrkamp* 8, 1977, S. 256f.
[1077] Riha, 1979, S. 31.

Der über ihn ein Weihrauchfaß schwingt
Daß er nicht stinken kann.[1078]

Trotz der expliziten Gattungsbezeichnung in der Überschrift läßt sich dieses Gedicht nicht sinnvoll vom Legendenschema her ableiten. Wesentlich erfolgreicher kann man den Text als parodistischen oder satirischen Gegenentwurf zu jener heroischen Spielart[1079] der zeitgenössischen vaterländischen Heldenballadik verstehen, die ihrerseits wieder Traditionen der älteren Schauerballade (Totentanz, Geisterritt) aufgenommen hatte. Karl Riha führt diesen Vergleich über einzelne Konstruktionselemente des Schemas hinweg durch. Er zeigt im einzelnen auf, wie Brecht die für die Wilhelminische Ära und deren konformistische Literatur so symptomatische Formel *Mit Gott für Kaiser und Vaterland* Zug um Zug demontiert. Am Ende bleibt der tote Soldat tot, er verwest und stinkt:

> das ist sein Widerstand. An diesem Widerstand läßt Brecht jene Kräfte sich brechen, die mit dem weihrauchfaßschwingenden *Pfaffen* und den Farben *Schwarz-Weiß-Rot*[1080] repräsentativ genannt sind: beide Mal erscheinen sie als Kräfte der Vertuschung, der Verheimlichung und Ablenkung; beide Male enthüllt sie Brecht in ihrer propagandistischen Funktion. – Mit dem Totenhemd als nationaler Flagge [...] gibt Brecht ein großes symbolisches Bild [...]. Damit dringt Brecht ins ideologische Zentrum jener Literatur vor,[1081] deren Satire er in seiner »Legende« gibt. Daß in den Schlußstrophen das gaffende Volk vor lauter *Tschindra* und *Hurra* den Toten nicht mehr sieht, zeigt den Effekt der Propaganda und weitet die Kritik an den bestimmenden Kräften der Zeit zu der des Systems aus. [...] In der letzten Strophe entläßt der Autor den toten Soldaten in einen zweiten Heldentod. Das Gedicht schraubt sich auf seinen Anfang zurück: der Tote bleibt das Opfer, das er ist; nur der Leser ist einen Schritt weiter![1082]

Die Rede vom »Opfer« und vom »weitergebrachten« Publikum darf nicht sofort wieder als Strukturmoment der Legende reklamiert werden. Das rekrutierte Soldatengerippe ist allenfalls in einem sehr entfernten, da absolut unfreiwilligen Sinne als Märtyrer oder Blutzeuge zu betrachten. Auch zeugt er nicht für eine in der achsenzeitlichen Spannung verankerte Einsicht oder Lehre, sondern lediglich für eine krude Faktizität. Ebenso entsteht für das Publikum kein Gewinn, der nach dem Maßstab eines heils-orientierten, im weitesten Sinne *religiösen* Bewußtseins relevant wäre. Diese Klarstellungen scheinen beinahe selbstverständlich. Sie wären auch überflüssig, hätte nicht Peter Bürgel am Beispiel der *Legende der Dirne Evlyn Roe* ein entsprechendes Lektüremuster für die Brechtsche Legenden-Balladik entwickelt.[1083]

[1078] *Werkausgabe* 8, 1977, S. 257.

[1079] Im Unterschied zu der oben herangezogenen, religiös-verklärenden Spielart.

[1080] Vgl. Strophe 11, *werkausgabe*, 1977, S. 258: »Sie malten auf sein Leichenhemd / Die Farben Schwarz-Weiß-Rot / Und trugen's vor ihm her; man sah / Vor Farben nicht mehr den Kot.«

[1081] Riha, 1979, verweist auf zeitgenössische Balladenanthologien wie die von Adolf Böttger herausgegebene *Liederchronik deutscher Helden* (Leipzig o.J.) und zitiert kurze Beispiele einschlägiger Dichtungen von Conrad Ferdinand Meyer und Börries von Münchhausen.

[1082] Ibid. S. 36f.

[1083] Vgl. Bürgel, 1976.

Bürgels dialektische Rezeption vollzieht sich in einem Dreischritt. Von einem sehr speziellen Legendenbegriff (den der Verfasser gleichwohl für die streng-wissenschaftliche Gattungsbestimmung ansieht) ausgehend, kommt Bürgel für die *Evlyn Roe* schnell zu dem Befund, daß Brechts Heldin das Gegenteil einer Heiligen, sein Text das Gegenstück zu einer »alten« Legende darstelle. Dann aber versucht Bürgel in einem weiteren Interpretationsschritt nachzuweisen, daß auch für diese »Anti-« oder »Unlegende« nach wie vor noch wichtige Züge der »alten« Legende relevant sind:

> Wenn wir sagen, ein Mensch werde unmenschlich behandelt, meinen wir letztlich, das Göttliche, das Heilige in ihm werde mißachtet. Evlyn Roe erfährt solche Mißachtung. Brecht kritisiert das und bedient sich infolgedessen – quasi auf der Ebene einer immanenten Transzendenz – christlicher Wertmaßstäbe. Die Kritik ergibt sich [...], wenn man den Begriff ›Legende‹ im Gedichttitel versteht im Sinne von Märchen, Sage, hübscher Geschichte, fiction. Eben dann aber, wenn man *Legende* in diesem *modernen Sinn* auffaßt, entfalten sich an dem Brechtgedicht Züge, die gerade auch für die traditionelle Legende typisch waren. So gibt es auch bei Brecht das Heilige: Es ist identisch mit dem Menschlichen. Von daher ist jeder zu einem ganz bestimmten Verhalten aufgefordert [...]. Schließlich, und das erst erfüllt die entscheidende Forderung an eine Dichtung, die man Legende im alten Sinn nennen will, der feste Glaube an dies Heilige kann dem Autor Brecht nicht abgesprochen werden.[1084]

Gegen Bürgels exemplarische Interpretation einer Brecht-Legende muß vor dem Hintergrund der hier vorgenommenen Bestimmung des Genres Grundsätzliches eingewandt werden. Zugunsten der Gattungsdiskussion verzichte ich – mit einer Ausnahme – darauf, fragwürdige Details der vorgelegten Textdeutung anzugreifen. Die erwähnte Ausnahme betrifft Bürgels Auffassung der Titelheldin: »Evlyn Roe ist nicht der von Gott begnadete Mensch, sondern der Mensch in der Sünde, die hier als Hurerei und als Selbstmord konkret wird. Statt der himmlischen Kräfte mag man die teuflischen am Werke sehen. Von Vorbildcharakter könnte man mithin nur in einem negativen Sinn sprechen.«[1085] Wichtige Textdaten müssen überlesen werden, um den Befund *Antilegende* aufrecht erhalten zu können: Evlyn Roes Reiseziel (das »heil'ge Land«) und Reisezweck (»Ich muß zu Jesus Christ«), ihre anfänglich überirdische Schönheit, ihr »asketisches« äußeres Erscheinungsbild, die Einschätzung der »Hölle« in Strophe 17:

> Der Teufel schrie: »Ich will nit han
> Die fromme Evlyn Roe.«

Verworfen wird Evlyn Roe überdies nicht von Gott oder Christus, sondern vom ersten Kirchenfunktionär Petrus, der sie nach ihrem äußerlichen Stand beurteilt. Die Einschätzung des Teufels scheint dagegen zuverlässiger, wenn man die Erzählerkommentare als Maßstab gelten lassen will.[1086] Mit besseren Argumenten, als Bürgel sie

---

[1084] Ibid. S. 29.
[1085] Ibid. S. 27.
[1086] Evlyn Roes Schicksal nimmt einen umgekehrten Verlauf wie das der ägyptischen Maria, die nach der Legende siebzehn Jahre lang in Alexandria ein lasterhaftes Leben geführt

auf seiner Seite hat, wenn er in der Roe den Menschen in seiner Sündhaftigkeit dargestellt sieht, ließe sich das Schicksal der Heldin als religiöses Martyrium deuten. Aber auch diese These soll hier ausdrücklich *nicht* vertreten werden. Der Begriff des Martyriums setzt, soll er sinnvoll gebraucht werden, die Existenz eines relevanten Objekts voraus, für das Zeugnis abgelegt wird. Daß ein solches Objekt besteht, wird durch den Verlauf der Ballade widerlegt, und zwar auf eine bemerkenswert paradoxe Weise.[1087] Obwohl Vertreter der metaphyisischen Instanzen Himmel und Hölle auftreten und sogar zu Wort kommen, zeigt sich ihre Bedeutungslosigkeit für das »gemischte« Menschenwesen Evlyn Roe, das weder da noch dort unterkommt, sondern auf sich selbst in der Endlosigkeit des Sternenraums verwiesen bleibt. Brechts Darstellungsweise einer naiven Konkretisierung von Himmel und Hölle, die vielleicht dem kindlich-frommen Gemüt seiner Heldin, nicht aber dem Bewußtseinsstand seiner Leser entspricht, nimmt jenen Instanzen die religiöse Verbindlichkeit. Die letzte Strophe setzt die Heldin »existentialistisch« ins Nichts aus.[1088] Wie Bürgel vermittels eines kleinen Gedankensprungs wieder völlig richtig feststellt, geht es in dem Gedicht um »den Ausbruch aus der christlichen Axiologie«.[1089]

Dieser Ausbruch ist durch Interpretationskunst nicht mehr rückgängig zu machen. Der ohne Zweifel gegebene »humanitäre« bzw. aufklärerische Impetus des Erzählers oder Arrangeurs, seine »Menschlichkeit«, darf nicht einfach wieder als (säkularisierte) Christlichkeit bestimmt werden. Sobald bestimmte grundlegende Prämissen des achsenzeitlichen Weltbildes wegfallen, kann in einem präzisen, nicht-metaphorischen Sinne nicht mehr von Elementen des christlichen Systems bzw. überhaupt noch von religiösen Zügen gesprochen werden, selbst wenn in Details Analogien bestehen[1090] oder historische Verbindungen zwischen den verschiedenen Weltanschauungen nachzuweisen sind. Eine Anlehnung an die Hegelsche Terminologie von Konservierung, Negation und Aufhebung, aber auch der vieldeutige moderne *Transformations*-Begriff ist, wie Bürgels Arbeit beweist, m.E. für die Erörterung der Gattungsfrage eher verwirrend als sachdienlich.

Besonders problematisch ist in diesem Zusammenhang Bürgels Bezugnahme auf spätere Aussagen Brechts[1091] aus dem Jahr 1938, die bereits von der sozialistischen Weltanschauung beeinflußt sind und in der Tat wieder utopisch-eschatologische Anschauungen vermitteln. Weniger kühn wäre das Unterfangen, die Ballade von Evlyn Roe im Kontext der wichtigen Themenkreise des jungen Lyrikers zu betrachten: Seeräubermilieu, Naturleben, Asozialenmotiv, »fiktive Transzendenz«[1092].

---

haben soll. Die »fromme« Evlyn wird hingegen erst durch ihre Pilgerfahrt zum Dirnenleben gezwungen. Vgl. Schuhmann, 1964, S. 61f.

[1087] Vgl. dazu ausführlicher das Kapitel *Paradoxer Atheismus und Fiktion der Transzendenz* bei Schwarz, 1980, S. 44–49.

[1088] Zur »Existentialismusnähe« von Brechts früher Lyrik vgl. Pietzcker, 1974, S. 98–109.

[1089] Bürgel, 1976, S. 27.

[1090] Beispielsweise gelten bestimmte ethische Gebote in beiden Systemen.

[1091] Vgl. Bürgel, 1976, S. 28: »Hier nun zeichnet sich eine Perspektive ab, die zwar erst für spätere Phasen Brechts typisch ist, sich aber vorher durchaus schon ankündigt« usw.

[1092] Begriff nach Schwarz, 1980, S. 44ff.

In Bürgels »Nachweis« einer letztlich positiv-affirmativen kryptochristlichen Traditionslinie im Werk des jungen Brecht scheint mir der Versuch einer konkretisierenden Anwendung der von Pietzcker erarbeiteten und bei Lehmann/Lethen[1093] fortgeführten Kritik an einer zentralen These der älteren Brechtforschung vorzuliegen. Carl Pietzcker will den sogenannten *anarchischen Nihilismus* des jungen Brecht nur noch als Übergangsstation gelten lassen: »Die anarchische Zerstörung bestehender Verständnisweisen in seiner Lyrik, die über sich hinausweist auf die Vernichtung und den Zerfall der bürgerlichen Ordnung, führt vor das Nichts und macht zugleich den Weg frei für ein neues Leben [...]. Der anarchische Nihilist erfährt Untergang und Zerfall als Wiedergeburt und Befreiung. Er ängstet sich *noch*, lacht *schon* und sucht zugleich, sich kein Gefühl zu gestatten [...].«[1094] Brechts frühe Lyrik wird damit in den Kontext der zeitgenössichen expressionistischen Dichtung eingeordnet.

Eine christliche Deutung der expressionistischen Utopie, der zeittypischen Hoffnung auf eine grundsätzliche Erneuerung, liegt freilich nicht ganz fern, muß aber eben doch erst mit entsprechenden Textdaten abgesichert werden. Für Brechts Münchner Lyrik scheint nun ein entsprechender Nachweis nicht zu führen,[1095] seine Gedichte dieser Zeit realisieren weder christliche noch quasi-christliche Denkprinzipen oder Vertextungsstrategien, wenngleich sie solche voraussetzen und Einzelelemente in kritischer Absicht in den eigenen Strukturplan aufnehmen. Auf eine explizite Überprüfung der frühen Brechtschen *Legenden* mit Hilfe der oben erarbeiteten Gattungskriterien darf verzichtet werden: das Ergebnis würde eindeutig ausfallen.

Nach den neuesten Forschungsmeinungen ist übrigens selbst das »nihilistische Erschrecken« vor Untergang und metaphyischem Abgrund schon in Brechts *Hauspostille* nicht mehr ganz ernst zu nehmen. Das Todesmotiv erweise sich in den Gedichten dieser Sammlung weniger als Auslöser eines solchen Grauens, denn als Erinnerung an »das unbedingt zu lebende Leben«[1096].

6. Atheistische Legenden? Bertolt Brechts *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* und Anna Seghers' *Agathe Schweigert*

Brechts *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking* stammt aus einer anderen Schaffensphase als die im vorgängigen Kapitel besprochenen Gedichte, beruht auf anderen Voraussetzungen – 1926 las der Dichter Karl Marx, seit 1929 nimmt er offen

---

[1093] *Bertolt Brechts »Hauspostille«*, 1978.

[1094] Pietzcker, 1974, S. 113. Zitat auch bei Knopf, 1984, S. 18.

[1095] Für eine komplexere Argumentation gegen Bürgel wären weitere Gedichte der Münchner Lyrik Brechts hinzuzuziehen, etwa die *Hymne an Gott* (1917/1919), *Der Himmel der Enttäuschten* (1919) oder *Bericht vom Zeck* (1919); vgl. zur weltanschaulichen Auseinandersetzung des jungen Brecht mit der bürgerlich-christlichen Glaubenstradition die straffe Darstellung Knopfs, 1984, S. 23–26.

[1096] Knopf, 1984, S. 19.

für das Proletariat Partei – und folgt auch anderen Vertextungsmustern. Für eine Besprechung dieses Gedichts im Zusammenhang mit der Prosaerzählung *Agathe Schweigert* von Anna Seghers sprechen mindestens vier Gründe. Birgit Lermen behandelt beide Texte in ihrer Arbeit zur *Moderne[n] Legendendichtung* als exemplarische »Grenzformen« der Legende. Die empirischen Verfasser beider Texte teilen bekanntlich eine moderne atheistische Weltanschauung, welche gleichwohl noch wichtige Strukturmomente der achsenzeitlichen Grundspannung fortsetzt; ob und inwieweit sich diese Weltanschauung in den erwähnten Texten manifestiert, ist noch zu überprüfen. Beide Texte lösen sich von christlich-religiösen Stoffen und entwerfen neuartige Heldentypen.

Brecht fand seinen Stoff vermutlich bei dem großen chinesischen Geschichtsschreiber Szu-ma Ch'ien (auch *Sze ma Tsien* transkribiert), der um 100 v. Chr. sein Werk *Shih-chi* (*Aufzeichnungen des Geschichtsschreibers*) abfaßte und ebendort eine andere »Legende« von Laotse zu erzählen weiß: Als sich eines Tages Konfuzius bei seinem »Kollegen« über die rechten Riten informieren wollte, sandte ihn Laotse mit der Ermahnung zurück, seine hochfahrende Art, seine Wünsche, Selbstgefälligkeit und allen Eifer fahren zu lassen;[1097] mehr könne er ihm nicht sagen. Konfuzius wiederum soll später seinen Schülern gestanden haben, daß er alle Tiere mit Ausnahme des Drachen kenne und verstünde, denn der erhebe sich über Wind und Wolken. Laotse sei ihm aber erschienen wie der Drache.

In einfacher Form drückt sich in dieser Anekdote die Unvereinbarkeit der beiden Denker aus. Beide streben das *Tao*, den Anfang und die Quelle alles Wirklichen, auf eine je eigene Weise an.[1098] In einer Epoche der Anarchie entwirft Konfuzius (551-479) ein Programm moralischer und politischer Reformen, deren Kern eine Methode der vollkommenen Erziehung ist. »Jeder kann ein ›wirklicher Mensch‹ werden, unter der Bedingung, daß er das mit dem Tao in Einklang stehende zeremonielle Verhalten lernt, mit anderen Worten also die Riten und Gebräuche (li) korrekt vollzieht.«[1099] Das Problem liegt dabei darin, die Riten nicht nur äußerlich präzise auszuführen, sondern auch eine entsprechende emotionale Erregung aufzubringen. Gelingt beides, erzeugt das rituelle Verhalten eine gewaltige magisch-religiöse Macht, auf die vor allem der Regierende zur Ausführung seiner Staatsgeschäfte, aber auch sonst jeder Verantwortung tragende Mensch angewiesen ist.

Ganz anders faßte dagegen Laotse das Tao auf. Sein Ideal ist ein Leben im Abseits des öffentlichen Lebens, er mißtraut den offiziellen Ehrungen. Wegen Laotses anonymer Existenz gibt es keine authentischen Informationen über ihn.

> Der Tradition zufolge war er einige Zeit Archivar am Hofe der Chou, verzichtete aber aus Enttäuschung über die Dekadenz des Königshauses auf seinen Posten und ging nach Westen. Vor der Überquerung des Han-ku Passes verfaßte er auf Bitten des Wächters »ein Werk in zwei Teilen, in dem er seine Vorstellungen über Tao und Te darlegte und das mehr

[1097] Historisch gesehen waren Konfuzius und der Verfasser des *Tao-te-ching* sicher keine Zeitgenossen.
[1098] Vgl. zum Folgenden Eliade, 1979, II, S. 27ff.
[1099] Ibid. S. 28.

als 5000 Worte umfaßte; dann ging er, und niemand weiß, was aus ihm wurde«. Nachdem er alles berichtet hat, was er erfuhr, schließt Szu-ma Ch'ien: »Kein Mensch auf der Welt könnte sagen, ob all das wahr ist oder nicht, denn Lao-tzu war ein versteckt lebender Weiser.«[1100]

Das Buch *Tao-te-ching*, als dessen Verfasser man üblicherweise Laotse ansieht, stammt aus dem 3. Jahrhundert, enthält aber Sprüche aus unterschiedlichen frühtaoistischen Schulen. Brecht knüpft in seinem Erzählgedicht inhaltlich an jenes Buch an, indem er den taoistischen Lehrsatz vom *wu-wei*, der Methode des Nicht-Tuns bzw. Nicht-Wirkens, als wesentliche Erkenntnis des Laotse herausstellt (Strophe 5). Außerdem übernimmt er das praxisbezogene Konzept der chinesischen Lehre: es geht um die »interessante« Frage – Brecht zitiert im Gedicht eine Formulierung Lenins –, »wer wen besiegt« (7). Daß dem modernen Dichter eine andere Auffassung des *wu-wei* vorschwebt als dem chinesischen Philosophen, versteht sich. Der Taoist vertritt im Vertrauen auf eine unbezwingbare metaphysische Instanz das Prinzip absoluter Untätigkeit. Da das himmlische Tao kampflos die Oberhand erhält, siegen nach Laotse das Biegsame und Schwache über das Harte und Starke. Bei Brecht ist von Untätigkeit keine Rede; sein Bild vom weichen, bewegten Wasser, das mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt (5), erinnert vielmehr an ein Sprichwort, das gerade der beharrlichen Tätigkeit den Erfolg verspricht: Steter Tropfen höhlt den Stein. Brechts gesamte Weltanschauung in der Exilzeit, aber auch die konkrete Sprache und Aussage des vorliegenden Gedichts sind im übrigen natürlich der mystischen Lehre Laotses, seiner dunklen Sprache, den taoistischen Ekstase-Erfahrungen denkbar fern.

Brechts Gedicht etabliert eine Opposition von »Weichem« und »Hartem«, die unschwer gesellschaftlich zu konkretisieren ist. Der Text zeigt keinerlei Perspektive für einen Ausgleich dieses Gegensatzes auf, wohl aber für den Ausgang unvermeidlichen Kampfes: Brechts Laotse verspricht den Sieg des »weichen«, »beweglichen« Prinzips. Die Eigenart dieser Aussage wird im Vergleich mit der taoistischen Lehre besonders deutlich. Dort werden Leben und Tod aller Lebewesen aus dem Wechsel von Yang und Yin erklärt; die totalitäre Instanz des Tao steht jedoch außerhalb allen Wandels. So strebt der taoistische Heilige danach, »sich dem universellen Rhythmus von Leben und Tod zu entziehen; indem er die Leere in seinem eigenen Sein verwirklicht, stellt er sich außerhalb des Umlaufs.«[1101] Er lebt im Falle des Erfolges in ununterbrochener Ekstase, keinerlei Brücken verbinden ihn mehr mit den normalen Menschen:

Wie bei einigen Yogis wird diese paradoxe Art, in der Welt zu existieren, manchmal in extravagante Begriffe göttlicher Allmacht übersetzt. »Der vollkommene Mensch ist reiner Geist. Er fühlt weder die Hitze des brennenden Strauchs noch die Kälte der über die Ufer getretenen Wasser; der Blitz, der die Berge verbrennt, und der Sturm, der den Ozean sich aufbäumen läßt, erschrecken ihn nicht. Die Wolken sind sein Gespann, Sonne und Mond sind seine Pferde. Er streift oberhalb der vier Meere herum; die Wechsel des Lebens und der Tod betreffen ihn nicht, weniger noch die Begriffe des Guten und des Bösen.«[1102]

[1100] Ibid. S. 30.
[1101] Ibid. S. 34.
[1102] Ibid. S. 35.

Seine Existenzform ist demnach extrem asozial, ganz entgegengesetzt der durch soziale Interaktion bestimmten Lebensweise des »höflichen« (12) Lehrers bei Brecht. Der Unterschied hängt damit zusammen, daß taoististisches und marxistisches Denken verschiedenartige Heilswege bzw. Methoden zur Überwindung dessen anbieten, was sie als »Grundspannung« menschlichen Daseins ansehen. Der Taoist versucht, den dualistischen Konflikt (von Yin und Yang, Bewegung und Ruhe) individuell zu »hintergehen«, der Marxist will »seinen« dualistischen Konflikt (sozialer Klassen) durch Kampf zugunsten einer Seite entscheiden.[1103]

Der Gegensatz des taoistischen Heiligen zum Brechtschen Weisen bringt uns auf den innerhalb der Legendenforschung meines Wissens noch nicht thematisierten kategorialen Unterschied vom *Heiligen und Gerechten.*[1104] Viele Legenden der großen religiösen Traditionen verwischen diesen Unterschied, indem sie ihre Helden als zugleich heilig und gerecht zeichnen. Diese übliche Heldenkonzeption entspricht der Ideologie einer institutionalisierten Kirche, die den Anspruch erhebt, ihre charismatische Ursprungssphase bruchlos fortzusetzen, aber deren anarchistische Tendenz aus vielen Gründen nicht dulden kann.[1105] Unser *Routinekriterium* ist auf diesen internen strukturellen Widerspruch des Genres abgestellt. Rudolf Kassner erfaßt in einem kleinen Essay über den indischen Heiligen, der aber dem taoistischen vergleichbar ist, wesentliche Aspekte des Gegensatzes zwischen Heiligem und Gerechtem:

> Die Bibel kennt den Begriff des Heiligen nicht, in ihr steht der Gerechte. Der persönliche Gott der Juden verlangt nach dem Gerechten und will nicht, daß der Mensch über die Gerechtigkeit hinausgehe. Es ist leicht einzusehen, daß sich dieser Gerechte des Alten Testaments zum Teil im christlichen Heiligen wiederfinden mußte, daß sich also um dieses Gerechten willen der reine Begriff des Heiligen im Christentum nur selten durchzusetzen und zu verwirklichen vermocht hat, denn auch hier ist der persönliche Gott entscheidend und kann also nicht so sehr den Heiligen wie den, der dem Gesetze folgt, fordern [...]. In der Tat haftet dem Heiligen des persönlichen Gottes mit wenig Ausnahmen etwas Qualvolles, Grausames, zuweilen auch Abstoßendes an, so daß sich unser Wesen gegen diesen Heiligen sträubt und viele sich versucht fühlen, dem Heiligen nachzurechnen, ob alles auch stimme.[1106] [...] Den indischen Heiligen wird verstehen, wer begriffen hat, daß dem indischen Geist die Vorstellung des Gerechten fremd geblieben ist. Daraus allein ist der reine Begriff und die einzige Popularität des Heiligen zu erklären. Da es für den Inder keinen persönlichen Gott gibt, so ist auch zwischen Gott und dem Menschen kein Maß, und um im Rechten zu bleiben, um Maß zu haben, muß sich der Mensch Gott aneignen und also aus dem Ende, aus der Flucht, die er selber ist, den Anfang und Ursprung machen, der Gott ist. [...] Der Gerechte soll das Maß sein[1107] von Glück und Unglück und das eine wie das andere zu

---

[1103] Der christliche Heilsweg steht dem marxistischen offensichtlich näher, wie aufgrund der kulturellen Verwandtschaft auch zu erwarten ist.

[1104] Während diese Zeilen geschrieben werden, bekriegen sich am Persischen Golf zwei grundverschieden motivierte Armeen: Der eine Führer schickt seine Soldaten in einen *heiligen Krieg*, der andere in einen *gerechten.*

[1105] Vgl. die Dialektik von Heiligen und Ketzern.

[1106] Vgl. im Rückblick die Motivation des Chorherrn in C. F. Meyers Novelle, aber auch die Prozeß-Struktur des Heiligsprechungsverfahrens.

[1107] Vgl. Jolles' Auffassung vom Legendenhelden.

> tragen lernen, denn Gott hat ihn zum Maße der Menschen gemacht und prüft ihn darum. [...] Der indische Heilige ist, indem er beides, Glück und Unglück, überwunden hat und nicht richtet und mißt und sich vergleicht, der eigentlich schöpferische Mensch [...]. Wir Europäer verstehen im allgemeinen sehr gut den Gerechten und sehr schlecht den Heiligen, weil wir Forscher und Zweifler sind und also nach Maß und Recht verlangen. In der Welt der Forscher und Zweifler ist der Heilige stets unbewiesen und zudem ein Narr oder ein Verkehrter, auch ein Flüchtling, ein Überflüssiger, weshalb ihn die Wissenschaft zu allen Zeiten in dem Maße verspottet, als sie den Gerechten verherrlicht hat [...]. Die Wissenschaft hat kein Maß für den Heiligen, denn dieser ist im tiefsten und entschiedensten Sinne nicht ein Menschliches, sondern ein Mythisches und durchaus nur dann möglich, da die Menschen noch Götter und Kräfte unmittelbar spüren und also nicht forschen.[1108]

Brechts Laotse ist ohne Zweifel eher ein *Gerechter* als ein Heiliger, und eine *Gerechte* ist ebenfalls Anna Seghers' Titelheldin, wenngleich beider Tun auch nicht den Forderungen eines Gottes, sondern den Forderungen anderer Instanzen (der Geschichte, der Notwendigkeit der Situation ...) gerecht wird. Die normale Heldenfigur der Heiligenlegende ist sowohl außerordentliche Einbruchstelle des Übermenschlichen als auch Mittlerinstanz zwischen den Welten, beispielgebendes Vorbild für den heilsuchenden Menschen und schließlich noch helfender Begleiter auf dem Heilswege, sie ist zugleich heilig und gerecht; jene Qualität entspricht dem Dissonanz-, diese dem Relevanzkriterium. »Theologie«- und Routinekriterium sind auf diese Ambivalenz bezogen. Vergleichsweise unproblematisch sind auch noch solche Heldenfiguren, die entweder als Heilige oder als Gerechte gezeichnet sind, bei denen aber die jeweils nicht explizierte Qualität vom Rezipienten stillschweigend hinzugedacht werden kann. Schwieriger ist das Festhalten am Gattungsbegriff, wenn die beiden Eigenschaften »heilig« und »gerecht« aus prinzipiellen Gründen – etwa wegen bestimmter Dogmen der korrespondierenden »Theologie« – nur noch schwerlich zu vereinbaren sind. Dieser Fall kann am Beispiel der hier thematisierten Texte von Brecht und Seghers untersucht werden. Gesprengt wird schließlich die Gattung Legende, sobald ein Text »Heiligkeit« und »Gerechtigkeit« explizit in Widerspruch bringt und keine Möglichkeit einer Versöhnung andeutet.

Brechts *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking* findet sich im 3., mit *Chroniken* überschriebenen, Abschnitt des Zyklus der *Svendborger Gedichte*. Ein vorangestelltes Motto bezieht diese Sammlung auf die konkrete Gegenwart, die Exilsituation des Verfassers, und kennzeichnet sie als didaktische bzw. applikationsbezogene Dichtung. Der erste Abschnitt (*Kriegsfibel*) nimmt Partei für die kleinen Leute, die zukünftigen Opfer des kommenden Krieges, der als Resultat der zeitgenössischen Politik und unausgetragenen Klassenkämpfe unvermeidlich erscheint. Der zweite Abschnitt entnimmt der Geschichte Einzelerfahrungen und zieht aus ihnen Erkenntnisse und Lehren, insbesondere die Konsequenz, vom Kampf gegen den äußeren Feind zum »inneren Krieg« gegen den eigentlichen (Klassen-)Feind zu kommen. Im dritten Teil weitet Brecht die zuvor thematisierten Einzelerfahrungen in weltgeschichtliche Dimensionen aus: »Alte und neue Geschichte, Ferner Osten, Mythen, Legenden zeigen die bisherige Geschichte als einen unheilvollen Ablauf von

[1108] Kassner, *SW* III, 1976, S. 124–127.

Kriegen und stetigen Niederlagen der betroffenen Völker. Die *Chroniken* versuchen, dem als notwendig so verlaufenden und damit Kriege rechtfertigenden (bürgerlichen) Geschichtsbild, das die *Fragen eines lesenden Arbeiters* bezweifeln, andere, historisch verbürgte Beispiele entgegenzustellen.«[1109] Die folgenden drei Lektionen zeigen in verschiedenen Ansätzen, wie der aktuelle antifaschistische Kampf zu führen sei.

Die *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking*, die auf der Bedeutung des namenlosen Zöllners für die Überlieferung des Weisheitsbuches des Laotse insistiert, dient dazu, das auf die »großen Individuen« fixierte herrschende Geschichtsverständnis aufzubrechen. Brechts »Legende« hat (zumindest[1110]) zwei Helden, »Heilsvermittlung« wird an einen kommunikativen Prozeß von gebender und fordernder Instanz, an soziale Interaktion gebunden. Die Rolle des Zöllner wird noch dadurch aufgewertet, daß er die soziale Konkretisierung und Anwendung der Lehre Laotses im Auge hat. Die Genrebezeichnung scheint – oberflächlich betrachtet – in dreifacher Hinsicht legitimiert: die Geschichte überliefert eine ätiologische Erklärung, sie rankt sich um die Stifterpersönlichkeit einer religiösen Weltanschauung und sie besitzt einen vagen Geltungsstatus. Nun kann aber keines dieser Argumente (und auch nicht ihre Kumulation) die Erfüllung der im Rahmen dieser Arbeit entwickelten Gattungskriterien von vornherein sicherstellen,[1111] eine nähere Prüfung ist erforderlich.

Es ist nicht schwierig herauszufinden, daß die problematischen Gattungskriterien für Brechts Gedicht Dissonanz-, Konsonanz- und Achsenkriterium sind. Mit guten Argumenten ist die marxistische Gesellschaftstheorie, die den analytischen Hintergrund der *Svendborger Gedichte* abgibt, in wichtigen Aspekten vielerorts als dogmatische, säkularisierte Heilslehre beschrieben worden, welche wesentliche Fragen, Ziele und Strukturen der christlichen Religion übernimmt, allgemeiner ausgedrückt: welche sich immer noch an der achsenzeitlichen Grundspannung abarbeitet. Nun ist es aber m.E. keine objektiv und generell entscheidbare Frage, ob die Begriffe »Immanenz« und »Transzendenz« noch sinnvoll auf Phänomene oder Systemzustände einer säkularen teleologischen Weltanschauung von der Art des Marxismus ausgedehnt werden können, ob also beispielsweise das marxistische Geschichtsziel der klassenlosen Gesellschaft mit christlichen Transzendenzvorstellungen paralleli-

---

[1109] Knopf, 1984, S. 113; vgl. zur Strukturierung des gesamten Zyklus S. 111–131, bes. 112–114. Anna Seghers' Prosazyklus *Die Kraft der Schwachen*, der die ebenfalls in diesem Kapitel zu besprechende Erzählung *Agathe Schweigert* entnommen ist, folgt einem vergleichbaren Ansatz; vgl. Neugebauer, 1978, S. 179–189 und Sauer, 1978, S. 143–145.

[1110] Der Knabe hilft bei der Niederschrift, der Ochse trug den Weisen zum Zöllner, Laotse lernt selbst aus einem »Büchlein«, hat also teil an einer geistigen Kommunikation mit anderen Gelehrten.

[1111] Viele ätiologische »Legenden« sind in keiner Weise »relevant«, wie zahlreiche Beispiele der sog. Dresdner Pseudoromantik (Friedrich Kind, Ignaz Castelli, Friedrich Krug von Nidda, August Apel, Luise Brachmann, Helmina von Chézy) belegen. Goethes *Legende vom Hufeisen* wurde oben gerade als Nicht-Legende klassifiziert, obwohl sie einen Religionsstifter und einen Heiligen zu ihren Helden hat. Einen unsicheren Geltungsstatus besitzen auch Gerüchte, Sagen, Theorien etc.

siert werden darf. Im Rahmen der Legendenforschung scheint es mir angesichts einer Reihe atheistischer, modernen Heilslehren verhafteter »Legenden« zumindest nicht uninteressant, einen solchen Versuch zu wagen.[1112]

»Immanenz« wäre unter marxistischen Vorzeichen als die von antagonistischen Widersprüchen zerrissene, von Mangel, Entfremdung und vielerlei Verteilungskämpfen geprägte Lebenswirklichkeit der Klassengesellschaft aufzufassen, »Transzendenz« in die durchaus weltliche konkrete Utopie der innerlich wie äußerlich befriedeten klassenlosen Gesellschaft zu übersetzen. Sobald innerhalb jener »unheilen« Lebensform Haltungen oder Handlungen sichtbar würden, die als *Vorschein* der Utopie zu erkennen sind, könnte von »Dissonanzphänomenen« (Wundern) gesprochen werden.[1113] Die säkulare »Theologie« könnte solche – im Rahmen der herrschenden Verhältnisse »unnatürlichen« – Ereignisse mit Hilfe ihres Menschen- und Geschichtsbildes erklären, d.h. deren kognitive Spannung reduzieren.[1114] Es liegt auf der Hand, daß im Rahmen der auf soziale Gerechtigkeit ausgerichteten marxistischen Weltanschauung und ihrer Legenden für den außerhalb aller menschlichen Maßstäbe stehenden »Heiligen« keine (positive) Rolle vorgesehen sein kann. Heldenfiguren solcher Legenden sind »Gerechte«, welche innerhalb ihres jeweiligen Netzes sozialer Beziehungen das im Sinne der gesellschaftspolitischen Dynamik und/oder Ethik Nötige tun.

Brecht baut in seiner *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking* im Sinne eines »proletarischen Geschichtsverständnisses« das überlieferte Charisma[1115] der Laotse-Figur in seinem Gedicht ab, reduziert den Weisen auf den richtig Handelnden und stellt ihn darin sogar dem Zöllner vollkommen gleich. Daß diese Reduktion auf ein menschliches Maß die *Relevanz* (Vorbildlichkeit, Bedeutung, Nützlichkeit) von Laotses Lehre und seiner Haltung nicht schmälern soll, versteht sich. In Anna Segehers' Prosatext *Agathe Schweigert* tritt die beschriebene Struktur der marxistischen Legende deutlicher hervor als in Brechts komplizierterem Gedicht, das verschiedene Darstellungsanliegen gleichzeitig verfolgt und mit zwei komplementären Heldenfiguren operiert.[1116]

[1112] Erika Haas' entsprechende Interpretation (1985) des bulgarischen Handlungsstranges in Anna Seghers' frühem Roman *Die Gefährten* stützt diese Erwartung.

[1113] Diese »Wunder« müssen nun selbstverständlich nicht mehr die Kriterien eines religiösen Wunders erfüllen, d.h. auf einen religiösen Transzendenzbegriff bezogen sein.

[1114] Auch das Routinekriterium scheint mir aufschlußreiche Anwendungen im Falle säkularer Legenden unter der Herrschaft der entsprechenden Weltanschauung zu ermöglichen, worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Man vergleiche den (nicht nur literarischen) Umgang mit historischen Revolutionären in gesellschaftspolitisch längst erstarrten Systemen des »real existierenden Sozialismus«.

[1115] Vgl. die oben erwähnte Konfuzius-Andekdote.

[1116] Mehrere Heldenfiguren – sofern es sich nicht um geschlossene Gruppen (Unschuldige Kindlein etc.), Schicksalsgemeinschaften (Felix und Regula), Reihungen (Vita A + Vita B + ...) oder klare Abstufungen (Hauptheld A, Hintergrundsfiguren B, C ...) handelt – erweisen sich auch für die traditionelle religiöse Heiligenlegende oft als problematisch, da die Figuren leicht in Konkurrenzverhältnisse rücken, welche einzelnen Helden Glanz auf Kosten der anderen verschaffen. Derartige Differenzierungen schwächen jedoch die ihrem Wesen nach absolute Kategorie des Heiligen.

Die Erzählung der Seghers erschien 1966 innerhalb einer Sammlung von Prosatexten unter dem gemeinsamen Titel *Die Kraft der Schwachen*. Die Verwandtschaft mit Brechts Zöllner-Figur ist von dieser Vorgabe her einsichtig. Günter Jäckel nennt den Segherschen Zyklus geradezu eine Paraphrase des Brecht-Gedichts und seiner Lehre.[1117] Agathe Schweigert, Seghers' Heldin des die Sammlung eröffnenden Textes, lebt allerdings nicht im achsenzeitlichen China, sondern in Europa zur Zeit der modernen Weltkriege. Sie stammt aus der Nähe von Mainz, betreibt ein Kurzwarengeschäft, heiratet einen schwer verwundeten Veteran des ersten Weltkrieges, mit dem sie einen Sohn hat. Bald verwitwet, ermöglicht sie ihrem Sohn durch Fleiß und eiserne Sparsamkeit dennoch eine gute Schulausbildung, sogar ein Studium. Dieser beteiligt sich am Widerstand gegen Hitler, muß fliehen und setzt seinen antifaschistischen Kampf in den Reihen der Internationalen Brigaden fort. Agathe folgt ihrem Sohn aus Mutterliebe, schlägt sich gegen viele Widerstände bis nach Spanien durch,[1118] trifft ihn dort allerdings nicht mehr lebend an. Nun zerbricht die Heldin aber nicht an diesem Schicksalsschlag, sondern überträgt ihre Mütterlichkeit auf andere Menschen ihrer Umgebung; sie arbeitet im Lazarett, unterstützt Leute auf der Flucht, hilft selbstlos Gefangenen und bricht am Ende mit einer Gruppe von Asylanten in die Neue Welt auf.

Das »Dissonanzereignis« dieser Geschichte liegt in der Wendung von Agathe Schweigerts kleinbürgerlicher Lebens- und Denkweise, welche nur das Wohl der eigenen Familie im Auge hat, zu einem bedingungslosen Einsatz für die soziale Gemeinschaft. Birgit Lermen erklärt diesen Durchbruch durch eine »Metaphysik des Mütterlichen«:

> Ihre Handlungsweise ist bestimmt von einer Hingabefähigkeit, die ihre Quellen im Metaphysischen hat. Agathe Schweigert ist zwar eine ganz gewöhnliche Frau. [...] Dennoch verkörpert ihre Mütterlichkeit einen metaphysischen, überzeitlichen Wesenszug der Frau. Man gewinnt den Eindruck, daß das Zeitlose überwiegt, ein Moment, das in die Richtung des Gleichnishaften und Legendären weist. [...] In Agathe Schweigert, die mit der Kraft des Duldens, Liebens und Leidens die größten Schwierigkeiten überbrückt, ist die Mütterlichkeit vergeistigt und in eine allgemeine Mütterlichkeit erhoben (ähnlich wie bei Maria unter dem Kreuz). Als Mutter ist sie die Immer-Gleiche, die Unwandelbare, Zeitlose, die nahezu Unpersönliche, deren Schwerpunkt außerhalb ihrer selbst liegt. Ihr ganzes Leben geht gleichsam in ihren Sohn Ernst und in dessen Aufgabe und Ideal über. Aber sie ist nicht nur Mutter ihres eigenen Sohnes, sondern sie ist Mutter aller, die ihrer Liebe und Fürsorge bedürfen. Erst wie sie sich allen Hilfs- und Schutzbedürftigen in Liebe zuneigt, ist sie wahrhaft Frau.[1119]

[1117] Jäckel, 1974, S. 68.

[1118] Vgl. zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Erzählung *Exil in den Niederlanden und in Spanien*, 1981, besonders das Kapitel *Beispiel und Sonderfall Barcelona*, S. 229–236. Vgl. auch das Sonderheft »Spanien« der Zeitschrift *Der deutsche Schriftsteller* vom Juli 1937, worin neben Beiträgen von Spanienkämpfer-Autoren auch eine Würdigung Hans Beimlers von Anna Seghers zu finden ist. Der Ende 1936 gefallene Kommunist Hans Beimler, der als einer der ersten Deutschen an der Aufstellung der internationalen spanischen Brigaden mitgewirkt hatte, galt als großes Vorbild des antifaschistischen Widerstands.

[1119] Lermen, 1968, S. 251.

Ich bin nicht der Ansicht, daß Seghers' Erzählung »die Metaphysierung der Mütterlichkeit« preist, wie Lermen unterstellt.[1120] Diese Deutung fußt m.E. auf einer unangemessen engen Auffassung der Gattung, welche die Legendenforscherin dazu zwingt, nach Elementen eines abstrakten Transzendenten im Sinne der christlichen (oder wenigstens platonischen) Tradition zu suchen.[1121] Mit der These von der »zeitlosen, metaphysischen Mütterlichkeit« wird tatsächlich solch ein Element »entdeckt«. Allerdings läßt sich diese These nur verteidigen, wenn man sowohl von der Fülle sehr konkreter historischer Details dieses Textes absieht als auch von dem – für mich entscheidenden – Qualitätswandel der mütterlichen Fürsorge. Gerade an diesen Übergang von der familienbezogen-egoistischen zur gesellschaftsbezogenen Fürsorge knüpft aber meine Textdeutung, die auf einen weiter gefaßten Gattungsbegriff bezogen ist, sowohl die Erfüllung des Dissonanzkriteriums der Legende als auch das narrativ eingekleidete Postulat der Erzählung.

Daß der Charakter der Agathe Schweigert trotz dieses objektiv gegebenen Wandels ihrer Haltung auffällig stabil bleibt, daß sie danach praktisch noch dieselben Tätigkeiten (nähen, waschen, pflegen ...) erledigt wie zuvor, darf nicht dazu führen, daß die politische Bedeutung des dargestellten Vorgangs verkannt wird. Die Konstanz ihrer fürsorglichen Einstellung muß aber nicht unbedingt als Erweis einer metaphysischen Idee von Mütterlichkeit gelesen werden. Viel sinnvoller scheint mir eine Lesart, wonach die instinktive Mütterlichkeit der subjektiv und objektiv unpolitischen Kleinbürgerin sowohl *eine* anthropologische Basis als auch *eine* typologische Vorstufe zu ihrem späteren – zumindest in objektiver Betrachtung – politischen Solidarverhalten darstellt. Bleibt sich Schweigerts Charakter ähnlich, so ändert sich doch ihre Situation erheblich. Sie erweitert ihren Gesichtskreis, steigert ihr Lebensgefühl und überwindet durch praktizierte Solidarität die anfängliche soziale Isolation. Birgit Lermen übersieht im Interesse ihrer These außerdem völlig, daß Agathe Schweigerts Solidaritätshaltung nicht nur in ihrer privaten Mutterrolle, sondern mindestens (!) ebensosehr in ihrem Beruf, d.h. ihrer ökonomischen Rolle, verwurzelt ist: Von klein auf hatte sie schon die Kundschaft im Kurzwarengeschäft zu bedienen, nichts anderes als die Wünsche der Kundschaft kamen in den Gesprächen zwischen Agathe und ihrer Mutter vor.

Nur indem sie das *repräsentativ solidarische* Verhalten der fiktiven Agathe Schweigert von der, freilich nirgends im Text explizit-diskursiv verkündeten, politischen Bezugstheorie ihrer Schöpferin Anna Seghers ablöst, kann es Lermen[1122] als ideale Erfüllung einer überzeitlichen geschlechtsspezifischen Rolle interpretieren:

[1120] Ibid. S. 252.

[1121] Lermen spricht davon, daß Anna Seghers mittels ihrer Heldenfigur Redlichkeit und Hingabebereitschaft des durchschnittlichen Menschen *transzendiere* (S. 252). Diese metaphorische Verwendung des Transzendenz-Begriffs, die lediglich auf Exemplarik oder Repräsentativität des Dargestellten abhebt, suggeriert für diesen Text die Existenz einer transzendenten Dimension im religiösen oder metaphysischen Sinne, von der m.E. keine Rede sein kann.

[1122] Sie stützt sich dabei auf Marcel Reich-Ranicki, *Die kommunistische Erzählerin Anna Seghers*. In: M. R.R., *Deutsche Literatur in West und Ost*, München 1963, S. 385.

»Auch im Politischen liegt die frauliche Aufgabe in einem Sich-annehmen des Hilfs- und Schonungsbedürftigen, im liebenden Vermitteln und Überwinden des Hasses zwischen den Völkern. Im Unterschied zu früheren Romanen wirbt Anna Seghers in diesem Werk für keine Ideologie. Die Erzählung bekundet lediglich, daß Anna Seghers' wahre Triebfeder das Mitleid ist, die Sorge um die zwischenmenschlichen Beziehungen, die sie in dieser Dichtung eindringlich gestaltet hat.«[1123] Wenn Lermens abstrakte, unpolitische Lesart die angemessene ist, hat Anna Seghers mit Agathe Schweigert keine Legende geschrieben; das »Theologie«-Kriterium wäre nicht einzulösen. Eine auf das marxistische Lehrgebäude bezogene Lektüre kann den Text dagegen durchaus als Legende ernst nehmen und im Rahmen einer hinreichend flexiblen Gattungstheorie aufschließen.[1124]

7. Eine »Legende« für den Advocatus Diaboli: James Patrick Kellys *heilige Theresa der Aliens*

Von meinem Auswahlprinzip der hier zu interpretierenden Legenden, das deutschsprachige Autoren begünstigt, weiche ich gerne ab, wenn dadurch besonders interessant strukturierte Texte für die Analyse zu gewinnen sind. Auf Kellys aktuellen Text aus dem Science-Fiction-Genre wurde ich durch einen Studenten aufmerksam gemacht. In die Reihe der hier behandelten Erzählungen fügt sich *Die heilige Theresa der Aliens* als konsequente Durchführung des oben erörterten Gegensatzes vom Heiligen und Gerechten ein. Kassner siedelt in seinem dort besprochenen Aufsatz den (indischen) Heiligen jenseits aller menschlichen Moral an; für ihn gelte das Paradox, daß er jedes Verbrechen begehen dürfe.[1125] Das Thema vom Heiligen als Verbrecher entfaltet nun der vorliegende Text.

Kellys Erzähler Sam Crimmins, der als Redakteur eines Informationsdienstes in einem Amerika der nahen Zukunft lebt, sieht in der Cousine seiner Frau (Terry Burelli), einer militanten, fanatischen Vertreterin des katholischen Fundamentalismus (»Geläuterten«-Bewegung), eine Gefahr für die Gesellschaft, außerdem den Unstern seines eigenen Lebens. Aus religiöser Überzeugung zerstört sie Sam Crimmins Leben. Sie entfremdet ihm die Frau (Nicole) und zieht sie in ein unfreiwilliges Pseudomartyrium hinein. Zur Zeit der Niederschrift ihrer Geschichte ist Terry bereits tot. Während eine starke Fraktion der Kirche ihre Heiligsprechung betreibt, sammelt Crimmins Argumente dagegen:

> Zur Heiligen will man sie jetzt machen. Ihr Kult breitet sich aus. Die Kurie soll sich in Bewegung setzen. Die Geläuterten übernehmen die Kirche; sie wollen, daß eine der Ihren die erste Heilige des neuen Jahrhunderts wird. Die Kongregation für die Heiligsprechungen

[1123] Ibid. S. 252.

[1124] Besonderes Interesse könnte innerhalb unserer Legendentheorie (Statuskriterium, Wirklichkeitskriterium, Routinekriterium) auch der Schluß dieser Erzählung finden, in welchem sich die Ich-Erzählerin für ihren Bericht verbürgt.

[1125] Vgl. Kassner, *SW* III, 1976, S. 125f.

> in Rom hat bereits einen Anwalt mit der Abfassung eines Plädoyers für ihre Heiligsprechung beauftragt. Er hat mich schon um ein Interview gebeten. Ich würde lieber mit dem Glaubensanwalt sprechen. Mit dem Priester, den sie den Advocatus Diaboli nennen.[1126]

Nach diesem einleitenden Abschnitt setzt der Erzähler zur eigentlichen »Vita« an: »Terry Burelli – für die Mythenmacher *Theresa* – hatte zu ihren Lebzeiten nicht viele Freunde.« Die Erzählkonstellation erinnert an das Arrangement der oben besprochenen Novelle von C. F. Meyer: wieder geht es darum, über einen umstrittenen neuen Heiligen die »Wahrheit« herauszubringen, wieder durchdringen sich »Heiligenvita« und Lebensgeschichte des erzählenden Zeugen. Allerdings gibt es auch einige wichtige Unterschiede. So ist bei Kelly die offizielle Entscheidung Roms noch nicht gefallen. Der Erzähler vertritt weiterhin keine neutrale, objektive Position wie Meyers Armbruster, sondern steht der Kandidatin entschieden feindlich gegenüber. Weltanschaulich verbindet ihn nichts mit der frömmlerischen Cousine[1127] seiner Frau:

> Man verliert seinen Glauben nicht in einem einzigen Augenblick; er zerkrümelt unter einer Serie kleiner Schocks. Ein katholischer Priester predigt sonntags den ›Gerechten Krieg‹ von der Kanzel. Deine Freundin stirbt an Leukämie, und Gott schert sich nicht darum. Eine wohlmeinende Nonne erklärt dir, daß der Gedanke an Sex eine Sünde ist. Du erkennst die unaussprechliche Grausamkeit der ewigen Hölle. Du liest die Bibel und schaust dir dann die Kirche an, die die Menschen daraus gemacht haben. Ich verlor meinen Glauben, als ich keine Ideen mehr zu meinem Trost brauchte. Ich hatte Nicole.[1128]

Sam Crimmins rückt von seiner vernünftigen, aufgeklärt-profanen Denkweise auch später nicht wesentlich ab, als unversehens die »Aliens« in der UdSSR landen, und dort Ansichten verbreiten, welche die Mehrheit der Amerikaner zutiefst irritieren. Die fremden Wesen, von denen man Antworten auf alle irdischen Probleme erwartete, sind nicht gerade Revolutionäre, aber sie haben weder religiöse Dogmen noch Privateigentum. Statt dessen pflegen sie eine Planwirtschaft und leben in Kollektiven: »Keiner von uns hatte damit gerechnet, daß die Erlöser Kommunisten sein sollten. Das war, glaube ich, am schwersten von allem zu akzeptieren.«[1129] Den Fortgang der

---

[1126] Kelly, 1986, S. 7.

[1127] Der Verfasser übernimmt viele Motive aus der Biographie der heiligen Teresa von Avila, wertet sie aber im Sinne eines aufklärerischen Emanzipationsideals radikal um. Man vgl. etwa Reinhold Schneiders Darstellung der Heiligen in seiner »Mentalitätsgeschichte« der iberischen Völker (GW 1, S. 279ff.). Einleitend beschreibt Schneider sein Ziel, das dem der Kellyschen Erzählung diametral entgegengesetzt ist (GW 1, S. 9): »Die Vertreter des iberischen Erbes sind uns groß und ehrwürdig, bei aller Verfehlung, durch eine Art von Unbeirrbarkeit verwirrenden, zerstörenden Ereignissen gegenüber; [...] und gerade dieses ist die Macht, an der sich Verderbliches offenbar gebrochen hat oder noch bricht. So können die beiden Gestalten [Camoes und Philipp II., gilt aber genauso für Teresa], gerade weil sie schweren Verhängnissen in sich und der Zeit begegneten und in dieser Begegnung ihr Entschiedensein zu ihrer Art und ihrem Glauben erwiesen, uns vielleicht im Vertrauen auf das Bleibende des Abendlands stärken und zur tätig-opferbereiten Hingabe verpflichten, oder, noch besser, entflammen.«

[1128] Ibid. S. 10f.

[1129] Ibid. S. 11.

Geschichte inszeniert Kelly als psychopathologische Makro- und Mikroanalyse des religiösen Fundamentalismus. Die technische Überlegenheit der Aliens aktiviert bei den Menschen Minderwertigkeits- und Angstgefühle; auf das logische Denken und friedliche Verhalten der Fremden reagiert die amerikanische Gesellschaft aus verletztem Stolz heraus ablehnend, aggressiv und intolerant, bildet also gerade entgegengesetzte Eigenschaften aus.

Sams Frau, eine ehemalige »Kleinstadtkatholikin« wie ihre Cousine, führt mit ihrem Gatten ein eher überdurchschnittlich glückliches, weltliches Leben, wird aber nach und nach von Terrys ständigen Vorhaltungen über das Elend der Welt »psychisch in eine Couchecke geprügelt« (S. 9). Nicole kann sich der durch die Landung der Aliens hervorgerufenen neuen landesweiten Stimmung nicht entziehen. Sie kapituliert nicht nur endlich vor Terrys Vorhaltungen, sondern gibt sich aus tiefer Überzeugung dem Glauben hin. In gewisser Weise entspricht sie in ihrer »stillen Anmut« (S. 24) nach einer »schreckliche[n] Fehlgeburt« (S. 23) und ihrer freudigen Glaubenszuversicht sogar eher einer Heiligen als die »altbackene«, »sterile«, unsensible und ständig seufzende eigentliche Kandidatin. Der Verfasser legt auch Nicole und nicht Terry den Wahlspruch der Hl. Teresa von Avila in den Mund: »Alles, was ich brauche, gibt mir Gott.« (S. 25) Für das Ehepaar beginnt mit Nicoles »Bekehrung« eine Zeit fruchtloser Kämpfe. Selbst in das nach wie vor profane Denken des Erzählers und in seine Darstellung dringen religiöse Vokabeln und Kategorien ein.

Um dem militanten religiösen Fundamentalismus seinen rapide zunehmenden politischen Einfluß abzugraben, organisiert Sam Crimmins ein öffentliches Streitgespräch zwischen Vertretern der Aliens und der »Geläuterten«-Bewegung, die Terry Burelly, inzwischen Schwester Theresa bei den »Bräuten Christi«, ins Rennen schickt. Die ideologische Debatte zwischen Terry und »Verdrehte Logik« bzw. »Schreckliche Wahrheit« von den Aliens entspricht strukturell den dogmatischen Auseinandersetzungen von Heiligen und Richtern traditioneller Märtyrerlegenden. Kelly behält auch die übliche Aufeinanderfolge der Legendensequenzen »Streitgespräch« und »Martyrium« bei; allerdings liegen die Sympathien – sowohl des Erzählers als auch des gesamten Arrangements – hier eindeutig bei der atheistischen Partei.[1130]

Die Diskussion wird überstürzt abgebrochen, als durchsickert, daß die »Geläuterten« einen Anschlag auf die Aliens vorbereiten. Bei dem Versuch, das Raumschiff der Fremden zu entern, verbrennt eine Gruppe der religiösen Fanatiker unter den Antriebsaggregaten des fliehenden Fahrzeugs, darunter Sams Frau und Terry, die nach Ansicht des Erzählers »vollkommen auf ihr Märtyrertum vorbereitet war« (S. 35). Wunderbarerweise überlebt Terry den direkten Feuerstoß, der einen Feuerwehrwagen zu Schlacke verkohlt, um ein paar Sekunden:[1131]

[1130] Dennoch bestehen erkennbare Unterschiede zwischen diesen Instanzen, außerdem besitzt der erzählende Sam Crimmins nachträglich gewonnene Einsichten, über die er als Handelnder noch nicht verfügte.

[1131] Das Auftreten von »Aliens« darf im Genre der Science Fiction natürlich nicht als »Wunder« bzw. »Dissonanzereignis« auf der Narrationsebene gewertet werden.

> Zwischen den gesplitterten, geschmolzenen Betonbrocken regte sich etwas. Etwas Blasses schüttelte sich in diesem verkohlten schwarzen Ring. Es stand auf und taumelte auf mich zu. [...] Sie war weniger als zehn Meter entfernt, als sie stolperte und auf die Knie fiel. Sie hob ihre zerstörten Augen zum Himmel und schrie auf. [...] Es war ein verängstigter Schrei. »Ich habe das Gesicht des Herrn geschaut«, sagte sie. »Das schreckliche Gesicht des Herrn.« Sie brach auf der Landebahn zusammen. Als die Soldaten bei ihr ankamen, war sie schon tot. Ich glaube, daß sie im Bewußtsein starb, für die Sünde des Stolzes verdammt zu sein. Wenn es einen Gott gibt, dann erwählt *Er* sich seine Märtyrer [...]. [S. 36]

Terrys »Martyrium« wird in den öffentlichen Medien gezeigt und stärkt ihre Partei. Ihre Heiligsprechung wird auf die Tagesordnung gesetzt. Selbst Sam Crimmins geht nicht unverändert aus der Geschichte hervor. Zwar wechselt er nicht seine politischen Ansichten, aber sein Denken und Fühlen kommt durcheinander: Er schreibt jetzt den »gottverdammten Aliens« den Tod seiner Frau zu und beklagt sich bei Gott über »die Heilige Theresa der Aliens« (S. 37).

Durch den Erzählanlaß, Sam schreibt für den Advocatus Diaboli im römischen Heiligsprechungsprozeß, ist die Geschichte als Gegen-Legende im eigentlichen Sinne des Wortes, als »Dekonstruktion« einer bestimmten Legendenbildung, ausgewiesen. Diese im Text explizit dargestellte Intention des Erzählers wird durch das Arrangement der Erzählung im großen und ganzen mitgetragen. Ein zentrales Element der kritischen Argumentation ist Sam Crimmins' religionspsychologische Betrachtung und politische Analyse des aufkeimenden Fundamentalismus. Dieser kritische Diskurs dominiert die Präsentation des Geschehens so massiv, daß die von Terry, ihrer bekehrten Cousine und den »Geläuterten« vertretene religiöse Gegenperspektive für den implizierten Leser des Textes nicht ernsthaft verfügbar ist. Dies gilt auch für den Schluß der Erzählung mit den nur vordergründig irritierenden Regressionen des Erzählers in religiöse Denkweisen: Die aufgeklärt-analytische Rezeptionshaltung ist inzwischen so intensiv eingeübt, daß sie nun auch auf Äußerungen des Erzählers kritisch angewandt werden kann.

Vor allem den Advocatus Diaboli dürfte Sam Crimmins im Auge haben, wenn er ein *theologisches* Argument gegen eine zukünftige »Heilige Theresa der Aliens« bereitstellt, indem er sie der »Sünde des Stolzes« (S. 36) bezichtigt. Rhetorisch äußerst geschickt ist seine Wendung, diesen Vorwurf im Bewußtsein der sterbenden Kandidatin selbst zu suchen und zu finden. Die Einlassung auf ein theologisches Argument ist allerdings auch durch die objektiven Ereignisse erzwungen. Offensichtlich findet der Erzähler keine rationale Erklärung für die Verzögerung von Terrys Tod. Auch für eine Textlektüre nach dem Schema einer Nicht- oder Gegen-Legende bleibt dieses Ereignis ein irritierendes, nicht einzuordnendes Moment.

8. Ein exemplarisches Wunder des Himmels zugunsten des Teufels: Franz Werfels *arge Legende vom gerissenen Galgenstrick*

Als deutsche Truppen im März des Jahres 1938 in Österreich einmarschierten, hielt sich Franz Werfel in Italien auf. Eine Krankheit hatte ihn dort länger als geplant festgehalten. Am Tag des Einmarschs verließen seine engsten Angehörigen Wien. Zürich, Paris, Amsterdam, London und wieder Frankreich waren in kurzer Folge die ersten Stationen der Emigrantenfamilie. Als am 1. Juni Ödön von Horvath während eines Unwetters mitten auf den Champs Elysées von einem umstürzenden Baum erschlagen wurde, ging Werfel dieser plötzliche Tod des Freundes sehr nahe. Den letzten Teil eines dem Freunde gewidmeten Essays versah er mit der bezeichnenden Überschrift *Ist die Erde ein Strafort?* Schon 1915 tauchte in Werfels Werk die Idee auf, bei diesem Planeten handle es sich um nichts anderes als eine »Strafkolonie im Kosmos«.[1132] Nur wenig später, vermutlich schon im August 1938, verfaßt er die zuerst 1941 in englischer Sprache publizierte Erzählung *Die arge Legende vom gerissenen Galgenstrick*, die in anderen Typoskripten auch *Die schlimme Legende vom gerissenen Galgenstrick* betitelt ist.[1133]

Die Mehrzahl jener Autoren, die ihre schriftstellerische Laufbahn im Zeichen des Expressionismus begonnen haben, sind dieser Richtung früher oder später untreu geworden. In kaum einem Fall fiel die Abkehr vom Expressionismus indessen deutlicher aus als bei Franz Werfel.[1134] Auf einem langen, an Widersprüchen reichen Weg erreichte Werfel schließlich eine religiöse Position, von der aus er »gegen die in feindseliger Brüderschaft innigst verbundenen Phänomene des Kommunismus und des Nationalsozialismus« gleichermaßen zu Felde zog.[1135] Er entwickelt in mehreren Reden, Aphorismen und Essays einen eigenartigen Syntheseversuch von jüdischen und katholischen Dogmen[1136], der ihm nicht nur die Basis für seinen Kampf gegen den Wertezerfall des »naturalistischen Nihilismus« liefert, sondern auch für eine Ästhetik, wonach die Kunst den Menschen an die ursprüngliche göttliche Harmonie zu erinnern habe.[1137] Werfels Werke zeichnen sich in der Folge immer stärker durch den Hang aus, irdisches Geschehen metaphysisch zu verankern.

[1132] Der Gedanke beschäftigt Werfel bis zum Ende seines Lebens; besonders für sein Spätwerk sind deutliche Elemente gnostischen Denkens nachgewiesen worden, vgl. Müller, 1989, S. 244–253. Die gnostische Antwort auf die Theodizeefrage belastet den schwachen Weltschöpfer (Demiurgen) mit der Unzulänglichkeit seines Werks; der omnipotente höchste Gott verharrt dabei in Untätigkeit. Dieses Weltbild ist dezidiert antiutopisch, da für den Gnostiker »diese Welt nicht gebessert, sondern nur durch den wahren Gott, den En Soph, vernichtet werden« kann (S. 252).

[1133] Vgl. Foltin, 1972, S. 91f.

[1134] Vgl. Alker, 1977, S. 716ff.

[1135] Ibid. S. 731. Vgl. Werfels Reden *Realismus und Innerlichkeit* (1931) und *Können wir ohne Gottesglauben leben?* (1932).

[1136] Werfels Privattheologie wurde dann auch von praktisch allen Seiten scharf angegriffen, vgl. Foltin/Spalek, 1976, S. 657.

[1137] Ibid.

Dieses Geschäft besorgt im Falle der *Argen Legende vom gerissenen Galgenstrick* der Erzähler mit seinem Einleitungs- und Schlußkommentar sowie einigen eingeschalteten Raisonnements. Die eigentliche, im spanischen Bürgerkrieg angesiedelte Geschichte ist vergleichsweise profaner Natur. Ein zum Tode verurteilter mehrfacher Lust- und Raubmörder entkommt aufgrund einer merkwürdigen Serie günstiger Wendungen und Zufälle, aber auch dank eigener Klugheit und nicht zuletzt dank der gesellschaftlichen Verhältnisse unter der Herrschaft des Faschismus seiner Strafe, macht Karriere als legitimer Henker der neuen Herren und entwickelt sich endlich sogar physisch wie psychisch vom exemplarischen Monstrum, vom »fleischgewordene[n] Angsttraum einsam wohnender Witwen«, vom »vollendete[n] Modell fürs gerichtspathologische Museum« (S. 214) zum echten Hidalgo mit »Selbstbewußtsein und düsterer Grandezza« (S. 229). Estaban Ahimundo y Abreojos wird auf seiner Laufbahn vom Todeskandidaten zum Sergeanten, Profosen, Exekutionsleiter, Henker und Staatsrentner zwar nicht bis zum Heiligen erhoben, aber offensichtlich scheint auf ihm der Segen des Himmels zu ruhen. Nachdem er schon die unterschiedlichsten Versuche der Behörde überstanden hat, das verhängte Todesurteil an ihm zu vollstrecken, bleibt ihm auch als Soldaten des Caudillo das »Glück« treu: »Einmal, während eines Vormarsches, stürzte ein ganzes Bauernhaus über ihm zusammen. Unter neun Toten und Verwundeten blieb er der einzige Unverletzte. Er war für den bequemsten Strohtod geboren, für jenes glückliche Ende, das nach den Worten der Bibel die Auserwählten ereilt, wenn sie satt vom Leben sind.« (S. 229)

Den Hintergrund dieser unverschämten Glückssträhne des Verbrechers, welche der Erzähler nicht als solche zu akzeptieren bereit ist, sondern sich durch ein willentliches Eingreifen des Himmels zugunsten des Schurken erklärt, bildet das Komplementärgeschehen vom Sieg der verbrecherischen Generalspartei im Bürgerkrieg, das Gemetzel unter den anständigen Bürgern der gerade von den Faschisten eroberten Stadt Malaga. Während Intellektuelle, harmlose Idealisten und verdienstvolle Leute zu Dutzenden exekutiert werden, triumphiert der Abschaum. Nach dem Einmarsch der siegreichen Generalstruppen wundern sich nicht nur die naiven Opfer, sondern auch der Erzähler darüber, »wie viele altbekannte und vordem freundwillige Gesichter sich als Verräter, Spitzel, Vertraute, Denunzianten, als racheschnaubende Vorkämpfer und Schrittmacher des Siegers entpuppten und sich allenthalben laut damit brüsteten, aus vorbildlicher Gesinnung schon längst im Judassolde gestanden zu haben.« (S. 212)

Der Erzähler gibt vor, die Geschichte von einem Zeugen des spanischen Bürgerkriegs gehört zu haben. Er selbst benutzt sie zur Illustration eines alten theologischen Problems:

> Daß es den Gerechten übel ergeht auf Erden und daß die Missetäter meist noch zu Lebzeiten ihren ›feinen Lohn‹ dahinhaben, diese unerfreuliche Wahrheit wird von der Bibel nicht verschwiegen. Eine harte Nuß bedeutet sie freilich für die Gläubigen oder Glaubensbereiten, beweist sie doch, daß die Gerechtigkeit der höheren Mächte noch unzuverlässiger, langsame[r], verwickelter, ja gleichgültiger zu sein scheint als das irdische Recht und daß unsere eifernden Vorstellungen von einer sittlichen Weltordnung keineswegs jener übermenschlichen, aber auch unmenschlichen Ordnung entsprechen, die dem Universum eingeschaffen ist.

> Manchmal aber kann dieser Sachverhalt selbst für den patentesten Gottlosen zu bunt werden. Es geschehen ja Zeichen und Wunder, deutliche Zeichen und ausgesprochene Wunder, um die Missetäter zu retten und die Bösen durch raffinierte Parteinahme des Himmels ihrer Strafe zu entziehen. Eine gewisse Logik kann hierbei der Weltordnung insofern zuerkannt werden, als die Begünstigung der kleinen Verbrecher mit ihrer gönnerhaften Praktik in bezug auf die großen durchaus nicht im Widerspruch steht. [S. 210]

Aufmerksamkeit verdient zunächst Werfels Bewältigung der genrespezifischen Dissonanz-Konsonanz-Dialektik. Der Text impliziert seiner historischen Situierung nach nicht unbedingt einen gläubigen Rezipienten; d.h. zunächst stellt sich für den Erzähler das Problem, seine Kommunikationspartner davon zu überzeugen, daß es bei der wiederholten Rettung des Unholds nicht mit natürlichen Dingen zugegangen ist. Diese Aufgabe wird geschickt gelöst, indem der Erzähler selbst den Anwalt eines zweifelnden Publikums spielt und sich alle Mühe gibt, für die betreffenden Vorgänge profane Erklärungen zu finden. Obwohl in der Tat für alle sonderbaren Ereignisse um Estaban natürliche Ursachen anzugeben sind, widerlegt schließlich die Verkettung der vielen unwahrscheinlichen Zufälle eine innerweltliche Interpretation. Der kritische implizite Leser ist nun ausreichend vorbereitet, eine grundsätzliche Überlegung zum Wunder mitzuvollziehen:

> Nachher behaupteten unverbesserliche Zweifler, irgend jemand habe den Galgenstrick heimlich mit dem Messer bearbeitet [...]. Sinnigen Spaßes halber habe er's getan, damit sich der kugelfeste Delinquent auch als strickfest erweise. Das ist möglich, bildet aber durchaus keinen Beweis gegen einen wundermäßigen Eingriff, der mit Ast und Strick nicht anders spielt als mit dem dumpfen Witz eines Soldatenhirns. Nur eine Art von Wundern, die heilig überlieferte, hebt die Natur auf. Die andere, bei weitem häufigere, die wir selbst bei schärferer Aufmerksamkeit dann und wann erfassen könnten, läuft glatt auf den Schienen des Natürlichen und Alltäglichen. Sie geht wie herabgewehter Flugsamen in den Furchen der Kausalität auf. [S. 222]

Die übernatürliche Deutung der auffälligen Vorgänge durch die subjektive Erzählerfigur ist mit dieser Passage gegen jeden rationalen Einwand immunisiert. Freilich untergräbt die subjektive Legitimation in modernen Legenden keineswegs deren Geltungsstatus, sie »besänftigt« den Widerspruchsgeist des kritischen Rezipienten und verleiht den Texten in gleicher Weise Authentizität wie das im Zeitalter relativer Wahrheiten allenfalls noch mögliche Mindestmaß von Beglaubigung. Der Gestus objektiver Wahrheitsverkündigung, jahrhundertelang Standard der Legendenerzähler, würde dagegen den Zweifeln der Leserschaft nur Vorschub leisten. Die *Legende vom gerissenen Galgenstrick* entwirft also für die intendierten Rezipienten eine ihrem allgemeinen kulturellen Wissen angepaßte implizite Leserrolle, welche eine vorausgesetzte profane Einstellung im Zuge der Erzählung in eine wundergläubige umwandelt.[1138]

Nachdem auf solche Weise ein Dissonanzeffekt (wunderbares Eingreifen einer transzendenten Macht) etabliert werden konnte, stellt sich aufgrund der besonderen Art dieses Wunders die neue, bereits in der oben zitierten Einleitung angekündigte

[1138] Einen interessanten historischen Abriß zu verschiedenen Definitionsversuchen des Wunders aus christlich-theologischer Sicht gibt Winkelmann, 1977.

Schwierigkeit, wie die Spannung aufgelöst werden kann. Der übliche Weg über die allgemein anerkannten Dogmen einer religiösen Bezugstheologie – die wohl auch von bestimmten Ungleichgewichten, was Verdienst und gerechten Lohn angeht, kündet[1139] – scheint im vorliegenden Extremfall himmlischer Ungerechtigkeit nicht mehr gangbar. Zu sehr läuft dieses Geschehen den gängigen Moralvorstellungen zuwider. Die Erzählung des spanischen Falles belegt die eingangs aufgestellte Behauptung, die das Problem der Theodizee aufwirft und die Frage nach der Güte und Gerechtigkeit Gottes stellt. Der durch die repräsentative Geschichte des spanischen Mörders[1140] zutage getretene Widerspruch von unmoralischem Verhalten und glücklichem Schicksal erschüttert den Glauben an die himmlische Gerechtigkeit und gefährdet dadurch auch den Glauben an das gesamte religiöse Dogmengebäude christlich-jüdischer Spielart, in welchem die Vorstellung eines *gerechten* Gottes bekanntlich eine tragende Säule darstellt. Letztlich wird so aber auch wieder die These einer nicht-kontingenten Ereignisfolge des Geschehens ins Wanken gebracht. Die häufigen Zynismen des beschreibenden und kommentierenden Erzählers unterstreichen das Maß der Gefährdung.

Der Erzähler »rettet« sich, konkret: die Dissonanz-Konsonanz-Dialektik der Legende, die Vorstellung eines gütigen und gerechten Gottes und damit auch das ganze abendländische religiöse System im Schlußabschnitt auf unvermittelte, dogmatische Weise.[1141] Völlig überraschend koppelt er seine Perspektive von der des ratlosen (impliziten) Publikums ab und fällt in den Ton eines weisen Predigers. Mit Hilfe modern-existentialistisch anmutender Sinnbilder und einem alten Argument des Theodizee-Diskurses zieht er sich aus der Affaire, nachdem auf der »empirischen Ebene« kein Ausweg zu entdecken war:

> »Warum ergeht es den Gerechten übel auf Erden und die Missetäter haben ihren feinen Lohn dahin?« So schreien die redlichen Seelen auf, gläubige und ungläubige, wenn sie dergleichen hören, ohne es wirklich glauben zu können. Seid doch still! Warum schreit ihr und störet die Vorstellung, ehe noch der Zwischenaktvorhang gefallen ist. Nicht beklaget euch über den furchtbaren Widerspruch! Er ist es nicht, der das Spiel sinnlos macht. Beklagt euch lieber darüber, daß ihr zu spät ins Theater gekommen seid und es zu früh verlassen müsset. [...] Wer von der letzten Szene auf das ganze Drama zurückblicken dürfte, würde vielleicht zugeben, daß selbst Estaban Ahimundo y Abreojos ein monotoner, aber unerläßlicher Chargenspieler gewesen ist und daß seine Auftraggeber siegen mußten – wenn sich auch unser Herz dagegen aufbäumt –, damit die Szenen aufeinander richtig folgen in der Zeit, der

[1139] Diese biblische Botschaft ist allerdings nicht sehr weit innerhalb von Laienschichten verbreitet, der *salomonische Prediger* außerhalb von Expertenkreisen nahezu unbekannt. Werfels Satz, »daß es dem Gerechten übel ergeht auf Erden«, dürfte die meisten Zeitgenossen noch an Hiob erinnern, dem schließlich doch noch ein gutes Ende beschieden ist.

[1140] Der glückliche Schicksalsweg des Mörders steht in Werfels Erzählung offensichtlich exemplarisch für den Sieg des spanischen Faschismus.

[1141] In die »Legende« haben sich schon berühmtere Erzähler »gerettet«. So mutet beispielsweise der Autor der *Wahlverwandtschaften* seiner Erzählerfigur gegen das Ende des Romans einen ähnlich unvermittelten Sprung zu; die Alternative wäre allerdings wieder Sinnverlust. Vgl. zur legendarischen Schicht der *Wahlverwandtschaften* Wiethölter, 1982, Abschnitt III, S. 21ff.

> wir einen Augenblick lang angehören, ohne daß sie uns angehört. Dies lehrt uns ein anderer Spanier, Calderon de la Barca. Würdiger freilich als unter den Zuschauern zu sitzen ists, trotz Blut und Feuer, auf der Bühne zu stehen. [S. 230]

Es bleibt allerdings fraglich, ob dieser »Rettungsversuch in letzter Minute« wirklich gelingen kann; mit anderen Worten – es scheint mir sehr zweifelhaft, daß sich viele empirische Leser werden bereit finden lassen, die Kehrtwendung der Erzählinstanz mitzuvollziehen und von der »Logik« der Narration Abstand zu nehmen. Vom triadischen Konstituentenmodell der Legende her gesehen (Narration – Dogma – Publikum, vgl. Abb. I und II), kann Werfels Text als ein Beispiel *extrem* gegenläufiger Rezeptionssteuerung aufgefaßt werden: Die »Botschaften« von Narration und Dogma (aufgesetztem Erzählerkommentar) laufen so sehr auseinander, daß der explizit behauptete Legendencharakter durch diese Zweideutigkeit implizit wieder in Frage gestellt wird.

9. Ein heiliger Sünder[1142]: Thomas Manns *Erwählter*

Thomas Manns »Legendenroman« spielt innerhalb der Gattungsforschung keine wesentliche Rolle, in Hellmut Rosenfelds weithin als fundamental angesehener Darstellung von Theorie und Geschichte der Legende wird er nicht einmal erwähnt. Immerhin widmet Birgit Lermen dem *Erwählten* ein Kapitel. Neben vier weiteren Texten dient der Roman der Verfasserin als empirische Grundlage für die Ableitung eines bestimmten Typus moderner legendenartiger Erzählungen, der sogenannten *Grenzform*. Im Gegensatz zu ihren beiden anderen Typen der modernen Legende, der *traditionellen* und der *neuen Form*, fehle jener die fundamentale Ausrichtung auf eine transzendente Instanz:

> Diesen Dichtungen liegt eine Weltanschauung zugrunde, die letztlich der Immanenz verhaftet bleibt. Ihr innerweltliches Ethos umschließt den Menschen und die Welt mit einer persönlichen »Religiosität«, die ihren Ursprung im innerweltlichen Bereich hat. Obwohl pantheistische und mythologische Bezüge und Andeutungen da sind, bekennen sie sich nicht zu einem Jenseits, sondern erstreben einen immanenten paradiesischen Zustand. Trotzdem sind sie von einem hohen Ethos mit strengsten Forderungen an den Menschen getragen. Ihre Helden sind ganz auf das Diesseits verwiesen; sie vermögen nicht über sich hinaus zu schreiten in ein Transzendentes hinein und verwirklichen deshalb ein rein immanentes, »beispielhaftes« Leben, das die eigentliche Lebensfrage [Sinnfrage] nicht zu lösen vermag.[1143]

Mit einer sowohl religiös-dogmatischen als auch zirkelschlüssigen Argumentation schließt Lermen aus, daß die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens immanent beantwortet werden könne: »Die Vollendung in der Immanenz aber genügt nicht zur Beantwortung der Sinnfrage, weil die Öffnung zum Transzendenten wesentlich zum

---

[1142] Vgl. den englischen Titel der Erzählung: *The Holy Sinner*.
[1143] Lermen, 1968, S. 270.

Menschsein gehört.«[1144] Mit einer weiteren problematischen Folgerung leitet die Verfasserin aus der zitierten Feststellung ab, daß die *Grenzform* mit ihrem Verzicht auf Transzendenz auch den absoluten Geltungsanspruch ihrer Aussagen aufgegeben habe.[1145] Somit könne hinsichtlich entsprechender Texte nicht mehr von *Legenden* gesprochen werden, »da ohne Bezug zum Transzendenten keine letztgültige, sinnvolle Antwort auf das Leben und damit auch keine Legendendichtung möglich ist.«[1146] Durch die hier gezogenen historischen Längs- und kulturellen Querschnitte dürfte klar geworden sein, daß weder die Definition des Menschen an einen religiösen Transzendenzglauben zu koppeln ist noch der Begriff selbst so eng ausgelegt werden darf, wie Birgit Lermen es im Rahmen ihrer Legendenstudie praktiziert.

Von diesen allgemeinen Einwänden einmal ganz abgesehen, ist außerdem kaum nachzuvollziehen, daß Thomas Manns Gregorius-Roman auf der Handlungsebene ohne eine ernstzunehmende Transzendenzvorstellung auskommen soll. Lermen selbst gebraucht in bezeichnender Weise ausgerechnet für die Kennzeichnung des angeblich so profanisierten Charakters der Heldenfigur eine Kategorie, die außerhalb des achsenzeitlichen Weltbildes keinen Sinn macht: »Gregorius ist der Einzigartige, Interessante und Abseitige, der – eingebettet in die Geborgenheit der Natur – in weltimmanenter Haltung aus der *Sünde* zu schwindelnder Höhe steigt.«[1147] Wenngleich auch mein Plädoyer darauf hinausläuft, daß *Der Erwählte* zwar der Gattung *Legende* vielfältig verbunden ist, aber ihr selber nicht mehr zugehört, so wird es sich doch auf andere Argumente zu stützen haben.

Auch innerhalb der Thomas-Mann-Forschung stellen die Untersuchungen zum *Erwählten* nun nicht gerade ein zentrales Anliegen dar, dennoch ist der Text dort hinsichtlich vieler Aspekte intensiv diskutiert worden. Im Vordergrund stehen Fragen nach der Stellung des Romans im Werkzusammenhang[1148], nach seinen Quellen[1149]

[1144] Ibid. S. 270f. Vgl. Kap. III.2.f.: Bestimmte achsenzeitliche Kulturen definieren »Transzendenz« in einer weitgehend weltlichen Sprache, ohne sich deshalb schon der Spannung und Problematik von diesseitiger und transzendenter Ordnung zu verschließen.

[1145] Die Verfasserin muß sich fragen lassen, wie in einer hochgradig partialisierten Gesellschaft außerhalb extremer Sekten überhaupt noch glaubhaft Absolutheitsansprüche vertreten werden können.

[1146] Lermen, 1968, S. 271.

[1147] Ibid. S. 260; Hervorhebung von mir. Eine intensive Erörterung der Kategorien »Immanenz« und »Transzendenz« für Thomas Manns Denken, auch im Hinblick auf seine Beeinflussung durch die Schopenhauersche Metaphysik, könnte auf Manfred Dierks *Studien zu Mythos und Psychologie* (1972) zurückgreifen, die sich allerdings nicht zentral auf den *Erwählten*, wohl aber u.a. auf die thematisch verwandte Josephs-Tetralogie beziehen. Vgl. auch Manns kurzes *Fragment* von 1931 *über das Religiöse*, GW XI, 1974, S. 423–425.

[1148] Vgl. de Mendelssohn, 1982 und vor allem die knappe Zusammenfassung bei Kurzke, 1985, S. 284: »Im Beziehungssystem des Mannschen Werks sind Gregorius und seine sündigen Eltern Décadents wie die inzestuösen Geschwister in *Wälsungenblut*: zart, fein und schön als Besondere und Erwählte ausgezeichnet [...]. Insoweit unterhalten sie Beziehungen zu den Künstler- und Außenseitergestalten des Frühwerks. Zum Spätwerk gehört der kleine Roman als Bekehrungsgeschichte. Wie Joseph wandelt sich Gregorius vom Träumer zum Politiker. Wie er macht er seinen Weg durch verschiedene ›Gruben‹, die als Buß- und

und nach den Sinnebenen bzw. motivischen Bezügen der Komposition.[1150] Für eine Erörterung des Gattungscharakters spielen die Befunde der historisch-genetischen Untersuchungen keine wesentliche Rolle. Um so interessanter sind für unsere Fragestellung die Ausführungen zu den verschiedenen Motiv- und Sinnschichten des Erzählwerks.

Nach den eigenen Erläuterungen des Dichters geht sein Roman auf die Ödipus-Sage zurück, entwickelt aber das Inzest-Motiv innerhalb der christlichen Kulturtradition, wodurch die tragische Teleologie der antiken Stoffkonzeption aufgehoben wird. So kann Thomas Mann aus dem Ödipus-Stoff ein Modell für die existentielle Situation des Menschen zwischen Schuld und Sühne, Sünde und Gnade,[1151] Verdammnis und Erlösung ableiten. »Das Inzest-Motiv umklammert auf ironische Weise die polaren Positionen: Inzest bezeichnet bei Thomas Mann zugleich die Position extremer Sündhaftigkeit wie die Position extremer Erwählung und Erhöhung [...].«[1152] Nun geht der Roman über die mythologische Beziehung der Gregorius-Geschichte zu Ödipus weit hinaus und entwickelt u.a. auch Beziehungen zu Isis und Osiris, Zeus und Hera, Judas, Andreas und Paulus von Caesarea, Adam und Eva, Joseph, Sargon von Akkad, Mose, Jesus und Maria.[1153] Man weiß aus Selbstbekundungen des Dichters, daß die synkretistische Mythologisierung des Legendenstoffes darauf abzielt, archetypische Determinanten des Lebens aufzudecken. Thomas Mann erzählt den Einzel-

---

Inkubationszeiten ausgestaltet sind. Wie im Josephroman sind die Gruben psychoanalytisch Regressionsphasen. Gregorius im Faß wird erneut im Mutterschoß geschaukelt. Gregorius auf dem Stein ernährt sich von ›Erdmilch‹, von der Erde als der großen Mutter. Die psychoanalytische Logik der Gruben ist das Zurück zur Mutter und das Erlernen des Handelns als erwachsener Mann. Die mythische Logik der Gruben ist die Erfüllung des Schemas ›niedergestiegen – wiederaufgefahren‹.« Auf den Gregorius-Stoff stieß Thomas Mann zuerst in der Legendensammlung *Gesta Romanorum*, und zwar im Zuge seiner Arbeit am *Doktor Faustus* (vgl. Leverkühns Marionettenoper im 31. Kapitel). Szondi (1976, S. 74ff.) stellt eine Verbindung zu Thomas Manns indischer Legende *Die vertauschten Köpfe* aus dem Jahr 1940 her.

[1149] Hauptquelle der Ausarbeitung war Hartmanns Version der Gregoriuslegende, daneben zog Thomas Mann viele andere literarische und wissenschaftliche Texte heran: *Parzival, Tristan und Isolde, Ödipus*, Freuds *Totem und Tabu* usw. Vgl. ausführlich Weigand, 1952, Wysling, 1967 und Schork, 1985; daneben auch *Bild und Text bei Thomas Mann*, 1975, S. 406–427.

[1150] Vgl. zusammenfassend Helmut Koopmanns Beitrag im *Thomas-Mann-Handbuch*, 1990, S. 498–515; weiterhin die allgemeinen Artikel von Manfred Dierks, *Thomas Mann und die Tiefenpsychologie* (S. 284–300) und *Thomas Mann und die Mythologie* (S. 301–305); Werner Frizen, *Thomas Mann und das Christentum* (307–326) sowie die Artikel zu ästhetischen Problemen von B. Kristiansen und H. Koopmann, S. 823ff.

[1151] Zum engen Zusammenhang von »Sünde« und »Gnade« vgl. Kahler, 1986.

[1152] Jendreiek, 1977, S. 498. Die »Qualität« dieses Schlüsselmotivs ist kaum zu überschätzen. Man vergleiche den Stoff des *Erwählten* mit anders motivierten Erzsünder-Legenden; Beispiele bei Dorn, 1967 und Megas, 1975. Dazu kommt eine Dimension des Romans, auf die ich erst weiter unten eingehen möchte: seine Selbstbezüglichkeit. Der *Erwählte* wird aus älteren Textstücken montiert, entsteht also selbst – durch Selektion – aus der Begegnung mit Gleichartigem, Ebenbürtigem. Vgl. Jeßing, 1989, S. 595.

[1153] Vgl. T. Manns *Bemerkungen zu dem Roman »Der Erwählte«* (1951), GW XI, 1974, S. 688.

fall auf eine Art und Weise, daß sich in ihm universale Gesetzlichkeiten menschlichen Verhaltens spiegeln.[1154]

> Die Modernität dieser mythologischen Ontologie hat Thomas Mann vor allem in seinen beiden Freud-Essays beschrieben: »Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte« (1929) und »Freud und die Zukunft« (1936). Im Essay von 1936 hat er, mit Blick auf die Joseph-Romane, das Leben als »Nachfolge«, als »Identifikation« und »ein In-Spuren-Gehen« definiert und den »Mythus« als »Lebensgründung« bezeichnet: »[...] er [der ›Mythus‹] ist das zeitlose Schema, die fromme Formel, in die das Leben eingeht [...].« Die mythologische Interpretation des Daseins galt ihm als Entdeckung der eigentlichen Wahrheit des Seins in ihrer Raum und Zeit übersteigenden Universalität: »Was damit [durch den mythologischen Perspektivismus] gewonnen wird, ist der Blick für die höhere Wahrheit, die sich im Wirklichen darstellt, das lächelnde Wissen vom Ewigen, Immerseienden, Gültigen, vom Schema, in dem und *nach* dem das vermeintlich ganz Individuelle lebt, nicht ahnend in dem naiven Dünkel seiner Erst- und Einmaligkeit, wie sehr sein Leben Formel und Wiederholung, ein Wandeln in tief ausgetretenen Spuren ist.«[1155]

Von der *imitatio* eines religiösen Virtuosen, wie sie viele Legendenhelden beispielgebend demonstrieren, unterscheidet sich Thomas Manns (von seiner gelehrten Erzählerfigur Clemens im *Erwählten* explizit geteilte) Auffassung mythischer Nachfolge durch den Universalismus ihrer Urmuster sowie durch die Elemente der Naivität bzw. – in anderen Fällen – hochreflexiven Künstlichkeit, d.h. durch den fehlenden bzw. geradezu schauspielerisch-artistischen Vorsatz der jeweiligen Nachfolger. Für gewisse Figuren, wie den Knecht Eliezer im *Josephs*-Roman oder den Abt Gozbert im *Erwählten* gilt Thomas Manns Feststellung, wonach der Charakter eine mythische Rolle sei, »die in der Einfalt illusionärer Einmaligkeit und Originalität gespielt« werde.[1156] Andererseits identifiziert sich eine Figur wie Joseph so bewußt mit Vorbildern göttlichen Ranges, daß man ihm sein Verhalten im Rahmen der (christlichen) Legende als baren Hochmut auszulegen hätte. »Was als Traum des Vergangenen in ihm ist, das *macht* er aus sich und wird so, schopenhauerisch gesprochen, zum heimlichen ›Theaterdirektor seiner Träume‹.«[1157]

Synkretistisches Denken diskreditiert jedes Dogmengebäude, indem es seine zentralen Leistungen der Differenzierung und Identifizierung (d.h. Orientierung), Evaluierung und Affiliation untergräbt.[1158] Wir fordern durch »Theologie«-, Markierungs- und Unterstützungskriterium von Legenden sehr wohl den Bezug auf ein dogmatisches System, wobei der Akzent aber nicht nur, wie im Theorieteil dieser Arbeit ausgeführt, auf »dogmatisch« liegen muß, sondern eben auch, wie bei Thomas Mann zu lernen ist, auf dem Singular »ein«.

Nun erklären die Schlagworte »Synkretismus« und »Mythisierung«, welche auf die Kunstschöpfungen einer ganzen europäischen Dichtergeneration anwendbar

---

[1154] Vgl. Stackmann, 1975 [1956/59].
[1155] Jendreiek, 1977, S. 503.
[1156] Thomas Mann in *Freud und die Zukunft* (1936), GW IX, 1974, S. 494.
[1157] Wysling, 1974, S. 176. – Das Motiv des Hochmuts ist aber wieder heilsrelevant; denn gerade den Sünder sucht und ereilt die Gnade.
[1158] Ich habe in meiner Dissertation diesen Vorgang an einem konkreten Beispiel ausführlich analysiert, vgl. Ecker, 1987.

sind, noch längst nicht genug. »Synkretismus« ist nicht gleich »Synkretismus«: Die gelehrten Dichter des Barockzeitalters waren beispielsweise in Bibel und christlicher Theologie wie antiker heidnischer Literatur und Wissenschaft gleichermaßen beschlagen und verstanden es, sich auf beide Traditionen zu beziehen.[1159] Letztlich ist das Christentum selbst eine verwegene Synthese verschiedener orientalischer Kulte, der jüdischen Religion, griechischen Philosophie usw. Dennoch würde man weder den barocken noch den christlichen Synkretismus auf eine Stufe mit der Dichtung Thomas Manns stellen wollen. Den springenden Punkt bezeichnet wohl die Frage, ob synkretistisches Denken lediglich praktiziert oder sich seiner selbst in vollem Umfang[1160] bewußt wird bzw. sich selbst als solches erkennbar darstellt (markiert[1161]).

Wesentlich und spezifisch ist für Thomas Manns markierten Synkretismus die Tatsache, daß er nicht nur verschiedene Sachsysteme, sondern auch verschiedene Denk- und vor allem Empfindungsweisen nebeneinander bestehen läßt. Wenn der »Geist der Erzählung« zwischen diesen Systemen in einer unbeschränkten Freiheit der Imagination hin und herspringt, erzeugt er komische Wirkungen.[1162] »›Das Komische‹, so definiert Hans Leisegang dessen formale Voraussetzung, ›entsteht erst, wenn ein Sprung aus einer Denkform in die andere gemacht wird, ein Sprung, den wir deutlich empfinden (...) Es handelt sich um Heterogenes, auf dessen Verbindung das Wesen des Komischen beruht‹.« Im Prinzip sind nach dieser Definition in der vielschichtigen modernen Kultur überhaupt nur noch komische Effekte möglich, womit freilich wenig Erkenntnis gewonnen ist. Entscheidend bleibt somit wieder die Frage, wie sich das in der modernen Gesellschaft strukturell oder virtuell angelegte Komische im Einzelfall konkretisiert.

Ferner gilt es, die höchst unterschiedlichen Mythisierungskonzepte einzelner moderner Dichter auseinanderzuhalten. Thomas Mann schien es selbst schon früh geboten, sich »gegen den faschistischen Mißbrauch des Mythos zu verwahren, gegen jene ›‚irrationale' *Mode*‹, die sich des Mythos bediene, um Völker zu manipulieren, und dabei das Sacrificium intellectus verlange. ›Es gibt‹, schreibt er mit einer deutlichen Spitze gegen Benn, ›in der europäischen Literatur der Gegenwart eine Art von Ranküne gegen die Entwicklung des menschlichen Großhirns, die mir nie anders, denn als eine snobistische und alberne Form der Selbstverleugnung erschienen ist‹ (20.2.1934 an Karl Kerényi).«[1163] Was ihm selber vorschwebte, war ein »humanisier-

---

[1159] Vgl. Dyck, 1977.

[1160] Synkretistische Denker neigen als Anhänger und Verfechter dogmatischer Systeme dazu, das tatsächliche Ausmaß ihres Synkretismus zu reduzieren, d.h. sie bestehen auf einem zentralen, integrierten und integrationsfähigen »Kern« ihres Denkens und erkennen ihren »Fremdanleihen« – wenn diese schon nicht als Elemente der »eigenen« Tradition ausgegeben werden können – nur eine marginale – vorbereitende, bestätigende, untergeordnete oder dienende – Bedeutung zu.

[1161] Vgl. zu diesem Begriff sowie einzelnen Möglichkeiten einer »Markierung« Broich, 1985.

[1162] Vgl. Picard, 1987, S. 128. Das folgende Zitat S. 128f. bezieht sich auf Hans Leisegang, *Denkformen*, Berlin und Leipzig 1928, S. 448.

[1163] Wysling, 1974, S. 168. Vgl. auch das Kapitel *Mythus und Modernität* bei Reiss, 1970, S. 149–152.

ter Mythus«, »der den einzelnen oder auch eine Gemeinschaft zu binden vermochte, ohne sie der Freiheit zu berauben.«[1164] Wichtigstes Instrument des Dichters in Verfolgung dieser Absicht ist die Verbindung der mythologischen Perspektive mit einer modernen psychologischen Optik.

Endlich ist nach dem Sinn des synkretistischen Mythologisierens bei Thomas Mann zu fragen und danach, wie er dieses Programm auf verschiedenen Stufen seines Werkes umsetzt. Für Manns Frühwerk zeigt Hans Wysling, daß sich der intellektuelle Schriftsteller im Mythologisieren der »Ur-Einfalt« eines geheimnisvoll vorgeprägten Lebens entgegentastet. »Rückwärts geneigt, versichert er sich der eigenen träumerischen Kindheit und des mythischen Frühlichts der Kultur. [...] die Neigung zum Archaisch-Primitiven wird bei ihm [indes] immer durch den Intellekt neutralisiert. Er verfällt dem Mythos nicht, er spielt mit ihm, nimmt ihn aber im Spiele ernst.«[1165] Diese Formel vermeidet den geradezu zum Topos geronnenen Fehlschluß der Legendenforschung, von einzelnen Indikatoren für Ironie und Parodie sogleich auf einen prinzipiellen Unernst einer Dichtung bzw. eine destruktiv-kritische Intention ihres Urhebers zu schließen.[1166]

> Mit der »mythischen Ur-Einfalt« verbindet Thomas Mann immer auch jene »Ur-Popularität« (IX 519), die er zuerst im Märchen und in Wagners Mythen erfahren hat und die ihn, den in Ästheten- und Asketenhochmut befangenen Künstler, aus seiner Isolation befreien und zur Gemeinschaft erlösen könnte. Die ihm vorschwebende Art der Bindung aber [...] transgrediert jede politisch-soziale Gebundenheit [...].
> Der Mythos ermöglicht dem Haltlosen die Anlehnung an vorgeprägte Formen. In ihm versichert sich der Künstler der Décadence des Bedeutenden, des Sakral-Gültigen, der Größe. Der Mythos verdeckt dabei das Komplizierte seiner Situation nicht, denn er ist vieldeutig und vielbedeutend; er entspricht in seiner Polyvalenz der Bewußtseinslage des modernen Menschen und kann sogar Symbol für das Einerseits-Anderseits, für die ganze Zwei- und Vielspältigkeit werden, in der dieses Bewußtsein die Welt erfährt.[1167]

[1164] Ibid. Vgl. zum Umgang Th. Manns mit dem Mythos ausführlich die religionswissenschaftliche Arbeit von Borchers, 1980. Vgl. zu modernen Wiederbelebungsversuchen des Mythos in einem allgemeinen Zusammenhang das Schlußkapitel von Gulian, 1981.

[1165] Wysling, 1974, S. 173.

[1166] Vgl. auch die verharmlosende Deutung des Romans bei Hilscher, 1983. Um eine kunsttheoretische Differenzierung der Begriffe *Ironie* und *Parodie* im Hinblick auf das Werk Th. Manns bemüht sich hingegen Nündel, 1972, S. 109ff. Einen bemerkenswerten Beitrag zur Aufhellung der Ironie Thomas Manns leistete jüngsthin Karthaus (1988), der den Begriff mit den Verfahrensweisen skeptischer Philosophie verbindet (S. 97): »Die skeptische Ironie ist konservativ. Weit entfernt von dem Gedanken, in der besten der möglichen Welten zu leben, durchschaut ihr prüfender Blick nicht nur, was ist, sondern auch, was sein könnte. Sie beurteilt nicht nur das Bestehende, sondern auch seine Alternativen. Da sie auch deren Mängel sieht, ist sie skeptisch auch gegenüber Veränderungen; ihr geschichtsphilosophischer Takt ist nicht die Gabe der Prognose, sondern der interessierte Blick der Analyse. Der Ironiker ist deshalb kein Besserwisser. Eher gilt für ihn Musils Einsicht: ›*Sokratisch* ist: Sich unwissend stellen. *Modern:* Unwissend sein!‹« – Selbstverständlich steht diese Haltung der des »Dogmatikers« denkbar fern.

[1167] Wysling, 1974, S. 173.

Die feine Ironie moderner Schriftsteller vom Schlage eines Joyce, Broch, Musil oder eben auch Thomas Mann hat viel mehr mit den Ambivalenzen des vor-achsenzeitlichen Mythos zu schaffen als mit dem aggressiven Begriffsverständnis von Ironie in der klassischen Rhetorik. Gerade gegen jene mythischen Ambivalenzen waren aber die intellektuellen Generationen der achsenzeitlichen Priester, Weisen und Philosophen zu Felde gezogen, die in den Hochkulturen des vorchristlichen Jahrtausends ihre dualistischen Systeme installierten, um den Herausforderungen einer als dualistisch gespalten empfundenen Welt mit eindeutigen Identifikationen des Profanen und Sakralen, des Geheiligten und Verdammten, des Wahren und Falschen oder des Guten und Bösen zu begegnen. »Ironie« oder »Parodie« sind allzu grobe Kategorien, als daß sie bei einer Beschreibung des distanziert-kontrollierten Annäherungsprozesses Thomas Manns an den Mythos hilfreich sein könnten,[1168] wie ihm selber offensichtlich sehr bewußt war:

> »Der Erwählte« ist ein Spätwerk in jedem Sinn, nicht nur nach den Jahren seines Verfassers, sondern auch als Produkt einer Spätzeit, das mit Alt-Ehrwürdigem, einer langen Überlieferung sein Spiel treibt. Viel Travestie – nicht lieblos – mischt sich hinein. [...] Oft will mir unsere Gegenwartsliteratur, das Höchste und Feinste davon, als ein Abschiednehmen, ein rasches Erinnern, Noch-einmal-Heraufrufen und Rekapitulieren des abendländischen Mythos erscheinen, – bevor die Nacht sinkt, eine lange Nacht vielleicht und ein tiefes Vergessen. Ein Werkchen wie dieses ist Spätkultur, die vor der Barbarei kommt, mit fast fremden Augen schon angesehen von der Zeit. Aber wenn es das Alte und Fromme, die Legende parodistisch belächelt, so ist dies Lächeln eher melancholisch als frivol, und der verspielte Stil-Roman, die Endform der Legende, bewahrt mit reinem Ernste ihren religiösen Kern, ihr Christentum, die Idee von Sünde und Gnade.[1169]

[1168] Die Behauptung wird sofort einsichtig, wenn man Thomas Manns Gregorius-Roman mit Fritz von Herzmanovsky-Orlandos Version der Sebastians-Legende vergleicht, welche er bzw. sein Ich-Erzähler dem hochwürdigen Domherrn und Pater Eusebius Knjakal in den Mund legt. Dieses Erzähloriginal »war von dem heiligen Geist mit vielen Dingen begnadet worden, zu denen auch ein dicker Bauch, eine daraus resultierende Atemnot und ein unheilbares Böhmakeln gehörten«. Knjakals »beemische« Sebastians-Geschichte wirkt auf den impliziten Leser äußerst komisch, erregt aber im fiktiven Publikum der Geschichte ein tiefes Mitgefühl für den Märtyrer. Die Situation gipfelt schließlich in der hübschen Pointe, daß der Prediger sein hingerissenes Publikum damit trösten muß, daß er selber die Wahrheit der Legende anzweifelt; abgedruckt in den *Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren*, 1983, S. 255–260.

[1169] Th. Mann, *Bemerkungen zu dem Roman »Der Erwählte«* (1951), GW XI, 1974, S. 690f. Eine präzisere Beschreibung des Thomas Mannschen Anspielungs-, Kommentierungs- und Parodierungsverfahrens könnte vermittels des terminologischen Instrumentariums einer Intertextualitätstheorie geleistet werden, wie sie beispielsweise G. Genette (1982) vorgelegt hat; dazu M. Pfister, 1985, S. 16f.: »Im selbstironischen Spiel mit einem geradezu scholastischen Aufwand an Nomenklatur gliedert er die übergreifende Transtextualität [...] in fünf Unterkategorien auf: in (1) die Intertextualität als die Kopräsenz zweier oder mehrerer Texte, die greifbare Anwesenheit eines Textes in einem anderen (Zitat, Anspielung, Plagiat usw.), (2) die Paratextualität als die Bezüge zwischen einem Text und seinem Titel, Vorwort, Nachwort, Motto und dergleichen, (3) die Metatextualität als den kommentierenden und oft kritischen Verweis eines Textes auf einen Prätext, (4) die Hypertextualität, in der ein Text den anderen zur Folie macht (Imitation, Adaption,

Bezieht Mann in seinem Frühwerk den erzählten Einzelfall auf den im Mythos vorgeprägten Typus, um die Einmaligkeit des Sonderfalls schärfer zu beleuchten oder um geheime Identitäten zwischen Individuellem und Typischem aufblitzen zu lassen, so wendet er sich unter dem Einfluß von Goethe, Freud, Jung, Bachofen, Rohde und Kerényi seit den zwanziger Jahren immer stärker dem Zeitlosen, Allgemein-Menschlichen, Immer-Wiederkehrenden zu.[1170] Thomas Mann kann so unterschiedliche Konzepte wie Goethes Schau des Typus oder Jungs Archetypenlehre vergleichsweise leicht in eine eigene Vorstellung des Mythischen integrieren, die er in bezug auf Schopenhauers Ideenlehre entwickelt. Der metaphysische Trost, welchen Thomas Mann aus Schopenhauers Hauptwerk gewinnt und wichtigen Figuren seines Werks zukommen läßt, ist die philosophische Ineinssetzung von Geschlecht und Individuum, so daß die Gattung ein Bild der Unzerstörbarkeit des Einzelwesens darstellt. Sein Spätwerk veranschaulicht »jenes Oszillieren von Individuum und Gattung«,[1171] – nun allerdings nicht mehr mit der Tendenz zur Mythisierung des Einzelfalls, sondern umgekehrt mit der Bestrebung, den Mythos zu psychologisieren. Sein eigenes Dichten bestimmt er als »ein Amplifizieren, Realisieren und Genaumachen des mythisch Entfernten«.[1172]

Im *Erwählten* deckt Thomas Manns Psychologisierung der Geschichte die psychischen Motivationen der Figuren auf, so daß sichtbar wird, wie sich mythische Urmuster unter konkreten Bedingungen, in historisch-geographischen Bezugssystemen konkretisieren. Dieses »Genaumachen« des Mythos wird häufig, m.E. nicht ganz zu Recht, da es die mythische Struktur ja nicht beseitigt, als Entmythologisierungsverfahren interpretiert.[1173] Wie im Kapitel über die Unterschiedlichkeit historischer Wirklichkeitsbegriffe gezeigt wurde, läßt sich auch der Gattungsbegriff Legende nicht an die An- oder Abwesenheit psychologischer Darbietungsverfahren binden; zu verschiedenartig sind die einzelnen kulturellen Konventionen für Wahrheit, Wirklichkeit, Wahrscheinlichkeit und Legitimation einer Narration. Moderne europäische Legendenerzählungen erreichen durch eine psychologisierende Präsentationsform gerade jene für das Genre notwendigen Qualitäten der Authentizität, Verbindlichkeit und Glaubhaftigkeit, welche mittelalterlichen Legenden durch ihre Abstraktion von subjektiven Momenten und individualisierenden Details zuwuchs.

Fortsetzung, Parodie usw.) und schließlich (5) die Architextualität als die Gattungsbezüge eines Textes.« Alle diese Klassen werden von Genette weiter subkategorisiert.

[1170] Vgl. Wysling, 1974, S. 174 und Th. Manns eigenen Vortrag *Joseph und seine Brüder* (1942), GW XI, 1974, S. 654–669.

[1171] Wysling, 1974, S. 176.

[1172] *Bemerkungen*, GW XI, 1974, S. 690.

[1173] So etwa sehr bestimmt bei Jendreiek, 1977, S. 508ff., Kapitel *Die ironische Entmythologisierung der Legendenform*. (Im Rahmen der hier vorgenommenen Begriffsabgrenzungen von *Mythos* und *Legende* ergäbe diese Überschrift freilich wenig Sinn.) Vor allem durch die Konstruktion der Erzählerinstanz(en), aber auch durch die rationalisierenden Plausibilisierungsversuche des Haupterzählers Clemens sieht Jendreiek den »Geist der Legende« (theistisches Weltverständnis, Ernst, »echtes« Wunder) destruiert. Zum Begriff »Entmythologisierung« im Zusammenhang mit Thomas Manns Werk vgl. auch Borchers, 1980, S. 151ff.

Hans Wysling unterstreicht drei Hauptfunktionen des Mythos in Thomas Manns Spätwerk: er sichere nunmehr nicht nur als Substrat die Form der Erzählung, sondern stelle sie dar, er sei der Born alles Erzählens schlechthin, das auf seine Aktualisierung und Konkretisierung gerichtet sei. Ferner ermögliche der Mythos »Nachfolge«, im Sinne von Vaterbindung und -nachahmung, wobei dieses »Vaterspiel« auch auf Vaterersatzbilder göttlicher Art übertragen werden könne (Joseph – Osiris, Krull – Hermes, Gregorius – Christus). Schließlich demonstriere der Schriftsteller durch die synkretistische Verbindung unterschiedlicher Mythologeme über die erzählerische Feier und Vergegenwärtigung der Vergangenheit hinaus die »Einheit des Menschengeistes«. Mittel dieser Absicht ist Manns bewußter Versuch, seit der Arbeit am vierten *Josephs*-Roman eine in gewisser Weise universale Übersprache zu entwickeln.[1174] Dieser Intention dient auch die Entblößung des Fiktionscharakters dieser Dichtungen im Motiv des dargestellten Erzählens, das zum Erkennungssignal unter Menschen wird, die Bescheid wissen:

> der um metaphysische Mündigkeit bemühte Autor zieht seine Leser mit dem Hinweis auf den Status des Erzähltseins ins Vertrauen und macht sie zu der Gemeinschaft, die das Schicksal des menschlichen Bewußtseins wissend bestehen mu[ß]. Der Reiz, den das Motiv des dargestellten Erzählens ausübt, beruht darauf, daß es als konkretisierte Reflexionsfigur Abbild des sich als Literatur ereignenden Gesprächs der Menschheit mit sich selber ist.[1175]

Im mythischen Universalismus und Synkretismus des Erzählwerks sind jene Argumente zu finden, die Thomas Manns Altersroman aus dem Kanon der Legende exorzieren, nicht in seinen unkonventionellen theologischen Positionen, nicht in seinen parodistischen Elementen, nicht in seiner weltlichen Haltung und auch auf Unterhaltung gerichteten Intention[1176], auch nicht in seinem (pseudo-)rationalen Umgang mit dem Wunder und nicht einmal in der erzählerischen Explikation seines Fiktionscharakters: Volle Kompatibilität mit den zeitgenössischen theologischen Dogmen zeigen ohnehin immer nur die wenigsten Legenden; bei literarischen oder volkstümlichen Texten muß im Gegenteil die massive und kühne Abweichung als Standard gelten. Mit Hermann Kurzke glaube ich auch den Selbstbekundungen des Verfassers, daß die Parodie in seinem Spätwerk als Form der Bewahrung aufzufassen ist, keinesfalls als Form der Vernichtung.[1177] Wenngleich es sicher richtig ist, daß Grigorß seine durch den Inzest bzw. durch die narzißtisch-aristokratische Konzentration auf sich selbst erworbene Schuld durch Einsicht und praktische Arbeit, »durch die Sozialität eines humanitären Lebensdienstes«, überwindet, spricht die weltliche Form dieser *eigentlichen* Bußleistung (abseits seiner grotesken Übung auf dem Steine) noch nicht gegen einen möglichen religiösen Sinn.[1178]

[1174] Vgl. Wysling, 1967, S. 292–296 und 1974, S. 178f.

[1175] Picard, 1987, S. 186.

[1176] Vgl. zu diesem Aspekt besonders Stock, 1980.

[1177] Vgl. Kurzke, 1985, S. 287.

[1178] Im übrigen bin ich mit Jendreieks (1977, S. 508) Rollenbeschreibung des Helden im großen und ganzen einverstanden: »Er gehört in die mythologische Tradition der Heilsbringer-Gestalten, die weltweite Segensausteilung ist Indiz für den symbolischen Sinnge-

Gegen die Behauptung, die – zudem nicht immer ganz ernst zu nehmenden – Bemühungen des Erzählers um logisch-psychologische Glaubwürdigkeit stünden im Gegensatz zum traditionellen Wunderglauben der Legende, muß eine Argumentation gesetzt werden, welche, oberflächlich betrachtet, in sich widersprüchlich scheint, tatsächlich aber durch empirische Befunde gedeckt werden kann. Analytisch ist das komplexe Problem der Glaubwürdigkeit in zwei kommunikative Relationen zu zerlegen, nämlich in die Beziehung des Erzählers Clemens zu einer komplementären implizierten Leser-Rolle[1179] und – auf einer »höheren« Ebene – in die Relation des Arrangeurs[1180] zum kongenialen Rezipienten, womit freilich nicht der empirische Leser gemeint ist, sondern eine weitere implizierte Rezipientenrolle auf höherem Niveau. (Der Diskurs des Arrangements ist nach dieser Hierarchie in der Lage, den Diskurs der fiktiven Erzählsituation zu hinterfragen.) Auf der ersten narrativen Ebene, auf die sich der empirische Leser spielerisch einlassen kann, werden die Rationalisierungsversuche des Erzählers ernsthaft in Erwägung gezogen und dienen im Hinblick auf Status-, Wirklichkeits- und Objektivitätskriterium der Legitimation der »Legende« vor einem Publikum, das die »aufgeklärte«, intellektuell geprägte Religiosität des gelehrten Klerikers Clemens teilt. Erzähler und implizierter Leser verlassen in solcher Haltung durchaus nicht die »Wunder-Welt« der Legende, sie ziehen sich lediglich auf eine respektable und auch unter Theologen weit verbreitete neuzeitliche Position zurück, wonach Gottes Wundertaten heutzutage die »Naturgesetze« (welcher Art auch immer!) in aller Regel nicht mehr durchbrechen, sondern zu nutzen wissen.

Auf der höheren Diskursebene werden allerdings jene Rationalisierungsversuche nicht wörtlich und ernst genommen, sondern als ironisch-parodistische Einfälle oder Entlehnungen ästhetisch goutiert bzw. motivgeschichtlich ergründet; damit sind aber weder Ernst noch Bedeutung der »wunderbaren Ereignisse« grundsätzlich geleugnet.[1181] Mit der Diskreditierung einer buchstäblichen Deutung eröffnen sich Möglich-

---

halt der ihm zugeteilten messianischen Attribuierungen. Vom Ende her erweist sich die Erwählung als ein Ereignis der humanen Qualifikation, die Gnade der Entsühnung als willentliche Möglichkeit und Leistung des Menschen.« Allenfalls ist hier einzuwenden, daß der achsenzeitlich-jüdische *Messias*-Begriff (oder gar unser gegenwärtiges, vom Christentum geprägtes *Messias*-Verständnis) mit dem eines vorachsenzeitlichen *mythologischen Heilbringers* nicht identifiziert werden darf.

[1179] Eine detaillierte Rekonstruktion dieser Beziehung gibt Jeßing, 1989, S. 582ff.

[1180] Welcher sogar noch hinter dem berühmten glockenläutenden »Geist der Erzählung« zu suchen ist, auf welchen aber jener »Geist« verweisen soll.

[1181] Diese Behauptung steht im Widerspruch zu der oben zitierten Definition des Komischen durch Hans Leisegang. Auch Picard, 1987, S. 130f., dessen Argumentation das Leisegang-Zitat entnommen wurde, bleibt nicht dabei stehen: er wertet die Ironie Thomas Manns als »Werkzeug einer [konstruktiven] Geistigkeit, die auf eine neue Anthropologie ausgerichtet ist, auf einen ›künftigen Humanismus, [...] der zu den Mächten der Unterwelt, des Unbewußten, des *Es* in einem keckeren, freieren und heiteren, einem kunstreiferen Verhältnis stehen wird, als es einem in neurotischer Angst und zugehörigem Haß sich mühenden Menschentum von heute vergönnt ist‹.« Picard bezieht sich dabei auf Manns Freud-Essay.

keiten zeichenhafter, sinnbildlicher Auslegung. Daß die Wahrheit von manchen Legenden (nur) sinnbildlich vermittelt wird, stellten schon mittelalterliche Theologen fest – und betrachteten dies nicht als Makel. Nach meiner Auffassung intendiert eine solche zweigleisige Erzählstruktur ein empirisches Leseverhalten, das ambivalent bleibt, d.h. zwischen den beiden vorgegebenen Rezipientenrollen auf Narrations- und Arrangementsebene oszilliert. Untersuchungen zum Umgang der Menschen mit verschiedenen, gleichzeitig verfügbaren Wahrheitsbegriffen und Wirklichkeitsauffassungen machen m.E. hinreichend plausibel, daß ein derartiges Oszillieren der Leseeinstellung, das den Leser – wissenschaftlich-logisch gesehen – eigentlich ständig in Widersprüche verwickeln müßte, tatsächlich praktikabel ist.[1182]

Ähnlich ambivalent reagieren die meisten der durchschnittlichen zeitgenössischen empirischen Leser mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Explikation des fiktiven Charakters. In diesem Zusammenhang sei an die bedenkenswerte Frage Odo Marquards erinnert, ob das wirklich ein Gegensatz sei: das Wirkliche und das Fiktive.

> Denn es könnte ja folgendermaßen sein, nämlich historisch sich wandelnd: es war einmal eine Zeit, in der – womöglich vorübergehend – Reales und Fiktives in wirklichem Gegensatz standen; aber wir leben nicht mehr in dieser Zeit; heutzutage kommen Realität und Fiktion nur noch als Legierung vor und nirgendwo mehr rein: das positive Stadium ist das fiktive. Solange die Wirklichkeit nichts anderes war als Wirklichkeit und also ganz und gar nicht Fiktion: da konnte die Gegenwirklichkeit Kunst als Ensemble von Fiktionen zuträglich definiert werden. Sobald aber das Fiktive das Reale unterwandert, die Wirklichkeit sozusagen durchfiktionalisiert wird und der Unterschied des Wirklichen und Fiktiven sich auflöst: bleibt da die Gegenwirklichkeit Kunst als das Fiktive noch zureichend bestimmt? Und was – in dieser Situation – wäre die Kunst, wenn sie nicht mehr das Reich des Fiktiven wäre?[1183]

Der Verfasser der zitierten Zeilen bestimmt sie als *Antifiktion,* an anderer Stelle als *ens realissimum.*[1184] Wolfhart Pannenberg ermuntert ausgerechnet die Theologie, den Fiktionsbegriff positiv aufzunehmen und gemäß einer langen jüdisch-christlichen Tradition für das Gottesverhältnis fruchtbar zu machen. Religiöser Glauben verwirkliche sein Wesen gerade dort am meisten, wo seine Inhalte für die profane Welt am deutlichsten fiktiv oder imaginär sind. Umgekehrt war Religionskritik stets am erfolgreichsten, wo sie zeigen konnte, daß die Fiktionen des religiösen Bewußtseins zu nahe bei den profanen Verhältnissen verblieben sind, wo göttliche Wirklichkeit zu sehr nach dem Muster des Menschlich-Welthaften vorgestellt wurde.[1185]

> Je mehr der Glaube Fiktion ist und sich selber als »kontrafaktisch« entblößt, umso weniger ist er bloße Imagination und Illusion, und umso mehr bezieht er sich wirklich auf den

---

[1182] Vgl. z.B. Veyne, 1987. In einem allgemeineren Zusammenhang wurde bereits im Theorieteil dieser Arbeit das wahrnehmungspsychologische Modell kognitiver Systemkonkurrenz zurückgewiesen (Kap. III.6.b). Vgl. ebendort auch die Ausführungen zur modernen Verschiebung religiöser Wirklichkeitsinterpretation auf »innere«, z. B. psychologisch zu beschreibende, Felder der Persönlichkeit.

[1183] Marquard, 1983 a, S. 35.

[1184] Marquard, 1983 b.

[1185] Vgl. Pannenberg, 1983, S. 34.

wirklichen Gott. So hat Wolfhart Pannenberg – der zugleich die Religion mit der Kunst eng zusammenrückt – dasjenige ausdrücklich ausgesprochen, was bei Wolfgang Iser[1186] nur extrapoliert werden konnte: die Fiktion geht aufs Allerwirklichste [...]. Es interpretiert also der Begriff des Fiktiven – gerade wenn er mit Recht vom Imaginären unterschieden wird – nicht nur das Ästhetische, sondern auch das Religiöse: er liquidiert – darin seinem Charakter als »Grenzüberschreitung« treubleibend – die Grenze zwischen dem Ästhetischen und der religiösen Realität.[1187]

Die desillusionierenden Elemente der Thomas Mannschen Erzählung[1188] können in einer bestimmten Schicht des Textverständnisses wahrgenommen und präsent gehalten, auf einer anderen Ebene aber immer wieder zugunsten einer naiv-realistischen Rezeptionshaltung verdrängt werden. Der erste Fall eröffnet wiederum drei neue Möglichkeiten des Umgangs mit dem »entblößten« Fiktionscharakter:[1189] die desillusionierenden Textelemente des Romans lassen sich ästhetisch oder auch didaktisch auffassen, d.h. kulinarisch nachvollziehen oder als Aufforderung verstehen, eine »eigentliche Bedeutung« des fiktiven Geschehens zu suchen,[1190] schließlich ist es – zumindest für den Menschen der Neuzeit – sogar möglich, die Fiktion als »die tiefere Wahrheit des Bewußtseins selbst«[1191] zu begreifen. Alle genannten Varianten der

---

[1186] Bezug auf Iser, 1983 a.

[1187] Marquard, 1983 b, S. 494. Marquard formuliert im übrigen die Vermutung, daß diese Grenzverwischung nur der Sonderfall einer grundsätzlicheren ist, »daß – im Namen des Fiktiven, das realitätswirksam verschieden ist vom Imaginären – das Ästhetische seine spezifische Differenz zu jeglicher Realität verliert.«

[1188] Ausführlich dargestellt von Jeßing, 1989.

[1189] Im Rahmen dieser Erörterung ist es leider nicht mehr möglich, eine systematische und historische Differenzierung der Auffassungen von *Fiktion* darzulegen; unsere Überlegungen zum Wandel des Wirklichkeitsverständnisses im Kapitel III.6.b können aber vielleicht einen Eindruck von der Bedeutung dieser Frage vermitteln. Einen Einstieg in die Problematik erlaubt der von D. Henrich und W. Iser edierte Sammelband *Funktionen des Fiktiven* (1983), der auch den für unser engeres Thema bedeutungsvollen Aufsatz M. Fuhrmanns über *Wunder und Wirklichkeit* enthält.

[1190] Eingehender und präziser erörtert Gumbrecht (1983) das Problem der Selbstentblößung fiktionaler Texte als fiktional. Seiner glänzenden Analyse S. 244 ist nichts mehr hinzuzufügen: »Zum einen ermöglicht sie [besagte Selbstentblößung der Fiktion], weil solche Selbstentblößung die Rezipienten instruiert, daß die vom Text evozierten semantischen Komplexe keine Entsprechungen in der Alltagserfahrung haben, die Funktion, Imagination auf der Rezipientenseite zu stimulieren (und nicht nur Imagination des Autors zu repräsentieren); zum anderen die Funktion, das Sehen ›der empirischen Welt durch die Textwelt‹ anzuregen, das heißt: die Instruktion, Alltagswelt unter einer neuen Perspektive zu erleben und zu deuten. Die zweite der beiden durch Selbstentblößung fiktionaler Texte ermöglichte Funktion beruht auf einer besonderen semantischen Bedingung, die sich leicht am Beispiel der Gattung ›Tierfabel‹ erläutern läßt. Eine fiktionale Welt, in der – nicht nur – Tiere sprechen können, wird von den Lesern dann auf Alltagswelt bezogen, wenn sie davon ausgehen, daß dieser fikt[i]onalen Welt eine konzeptuelle Schicht zugrunde liegt, die mit einer konzeptuellen Schicht, welche man der Alltagswelt unterstellen kann, isomorph ist. Nicht allein impliziert die Selbstentblößung der fiktionalen Welt keine Präsentation der konzeptuellen Schicht als ›fiktional‹, ganz offenbar unterstreicht sie sogar deren Anspruch auf Wahrheitscharakter.«

[1191] Picard, 1987, S. 186. Das Problem ihrer Opposition zu oder ihrer Übereinstimmung mit der »profanen« Alltagswirklichkeit wird dann zu einem Scheinproblem.

Rezeption sind nicht als strenge Alternativen, sondern als disjunktiv verbundene Möglichkeiten zu betrachten. Wiederum ist am wahrscheinlichsten, daß empirische Rezeptionshaltungen ständig zwischen den Varianten hin- und herspringen.

Trotz aller Einwände gegen die üblicherweise vorgebrachten und – wie ich zu zeigen suchte – nicht stichhaltigen Argumente für die These, daß der *Erwählte* nicht zur Gattung *Legende* zu zählen sei, teile ich letztlich doch diese Auffassung. Wie oben schon vorweggenommen, stütze ich meine Argumentation auf den in dieser Erzählung intendierten und auch realisierten Universalismus und Synkretismus. Das kunstvolle Spiel mit Ambivalenzen und Paradoxien, geheimen und offenen Identitäten, urzeitlich-interkulturellen Mustern (im Sinne Freudscher *Mythen* oder Jungscher *Archetypen*) oder auch die Suche nach einer humanen Universalsprache über den einzelnen Idiomen entspricht nicht mehr der Denkweise achsenzeitlicher Dogmensysteme. Vielmehr unternimmt hier jemand den, man möchte beinahe sagen: *verzweifelten* Versuch, für seine hochgradig partialisierte, vom Sinnverlust bedrohte Kultur ein maximales Integrationsmodell zu finden.[1192]

Die konkurrierenden, intern zersplitterten religiösen und philosophischen Achsenzeit-Systeme sowie deren neuzeitliche Nachfolger und Platzhalter waren demselben Partialisierungsprozeß unterworfen wie die gesamte bürgerliche Gesellschaft, haben dieselben Sinn- und Verbindlichkeitsverluste erlitten. Sie können als Instanzen der Integration nicht ernsthaft in Frage kommen, schon gar nicht als Instanzen *universaler* Integration: arbeiten sie doch mit scharfen Distinktionen, Abgrenzungen und Ausschlüssen. Nun ist die Legende zwar als eine charakteristische Textsorte jener Systeme strukturell vielfältigen Ambivalenzen unterworfen (vgl. Kap. III.7), aber sie pflegt sich doch nicht zu ihren Paradoxien zu »bekennen«; insofern besteht ein deutlicher Unterschied zu Thomas Manns »Legendenroman«.

Die »Mythologisierungen« dieses Schriftstellers greifen ganz folgerichtig über einzelne achsenzeitliche Dogmengebäude hinaus und knüpfen so an eine ältere Erfahrungsstufe der Menschheit an, nämlich an das wesentlich »unschärfere«, aber auch »tolerantere« Denk- und Weltmodell von lediglich minimal differenzierten mythischen Kulturen.[1193] Diesem Versuch sind sogar gewisse Erfolgsaussichten einzuräumen, da sich zwischen den Ambivalenzen und Identitäten der primitiven Weltsicht und dem extremen Relativismus des modernen Wirklichkeitsverhältnisses mancherlei Analogien ergeben bzw. entdecken oder wenigstens konstruieren lassen.

[1192] Vgl. Th. Manns Brief vom 29. 4. 1952 an H.J. Weigand, Zitat bei Jeßing, 1989, S. 594: »Auch heute ist es möglich, aus seinem Leben und Werk eine Kultur, einen kleinen Kosmos zu machen, in dem alles sich aufeinander bezieht, der bei aller Diversität ein geschlossenes persönliches Ganzes bildet, und mit dem man vor den großen Lebenssynthesen früherer Epochen einigermaßen besteht. Ich glaube, daß dieses Sich ungewöhnlich Zusammennehmen [vgl. das entsprechende Romanmotiv!], diese Durchorganisiertheit meines Lebens den Leuten mehr Eindruck gemacht hat, als die enzyklopädische Wissensausstellung.«

[1193] Vgl. z.B. den vor-achsenzeitlichen *mana*-Begriff mit Thomas Manns beinahe dialektischer Handhabung der Prinzipien *Erwählung* und *Sünde*. Vgl. ausführlich zu mythisch denkenden Kulturen Gulian, 1981.

Was allerdings für das (nicht nur historisch, sondern tatsächlich) *moderne Individuum*[1194] als unwiderruflich verloren zu betrachten ist, ist die in den alten Kulturen rituell-sinnlich[1195] und kollektiv, in den Achsenkulturen noch dogmatisch verbürgte Verbindlichkeit und alltagspraktische Relevanz ihrer jeweils einschlägigen Narrationen (Mythen / Legenden).

Thomas Manns mythologisierende Erzählungen leugnen diese grundsätzliche kulturelle Differenz bekanntlich nicht. Sie respektieren das moderne Individuum und muten ihm keine psychischen oder kulturellen Regressionen zu, die es vielleicht aus seiner sozialen Vereinzelung und transzendenten Obdachlosigkeit »retten« könnten, aber auch in die Barbarei stürzen würden. Das artistische Spiel mit erstaunlichen Ambivalenzen und universalen Entsprechungen mag am Ende tatsächlich so große Prinzipien wie menschliche Humanität und Liebe oder gar das »Erwachen der Menschheit zum Bewußtsein ihrer praktischen Einheit« demonstrieren,[1196] aber es kann für den einzelnen empirischen Rezipienten – gerade weil es auf dogmatische Verkürzungen und (sowieso kaum haltbare) Abgrenzungen verzichtet – keine im Sinne des Relevanzkriteriums der Legende *unmittelbar bedeutungsvollen* oder *verwertbaren* Heilstatsachen darstellen und keine entsprechenden Verhaltensnormen vermitteln. So rät der gelehrte Erzähler seinem Publikum am Ende der Geschichte auch ausdrücklich ab, sich ein (falsches) Beispiel an dem Helden zu nehmen:

> Es möge nur keiner, der sich die Geschichte behagen ließ, falsche Moral daraus ziehen und denken, es sei zuletzt mit der Sünde ein leichtes Ding. Er hüte sich, zu sich zu sprechen: »Nun sei du ein lustiger Frevler! Wenn es so fein hinausging mit diesen, wie solltest da du verloren sein?« Das ist des Teufels Geflüster. Bringt erst einmal siebzehn Jahre auf einem Steine hin, herabgesetzt zum Murmeltier, und badet die Siechen mehr als zwanzig Jahre lang, so werdet ihr sehen, ob es ein Spaß ist! Aber[1197] klug ist es freilich, im Sünder den Erwählten zu ahnen, und klug ist das auch für den Sünder selbst. Denn würdigen mag ihn die Ahnung seiner Erwähltheit und ihm die Sündhaftigkeit fruchtbar machen, so daß sie ihn zu hohen Flügen trägt.[1198]

Die Legendenforschung wäre allerdings schlecht beraten, würde sie den *Erwählten* nun ihren übrigen Fachkollegen überlassen, nachdem das Buch mit Hilfe des Relevanzkriteriums aus dem Kanon ihres Genres doch noch ausgeschlossen werden konnte. In gewisser Weise hat nach der Entscheidung über die Gattungszugehörigkeit die eigentliche Auseinandersetzung mit der konkreten Darstellungsstruktur dieses Textes und ihrem Verhältnis zur Struktur der Legende erst zu beginnen.

[1194] Vgl. Lund u.a., 1983, bes. S. 174f.

[1195] Über den abgrundtiefen Unterschied von alten und modernen religiösen Ritualen informiert anschaulich und exemplarisch die ethnologische Fachliteratur über die australischen Eingeborenen.

[1196] Th. Mann am 7. September 1945 programmatisch an Walter von Molo, Zitat nach Jendreiek, 1977, S. 512.

[1197] Das »Aber« weist darauf hin, daß die folgende Qualität keine religiöse, direkt-heilsrelevante ist.

[1198] Th. Mann, GW VII, 1974, S. 260.

Nachdem Thomas Manns Gregorius-Roman seinen Lesern keinen nachvollziehbaren Heilsweg aufweist, ist auch kaum anzunehmen, daß sich sein Sinn in der zitierten abstrakten Anleitung zu »klugem« Verhalten erschöpfen könnte, mit der sein Erzähler die Schlußsätze einleitet. Allzu dürftig wäre dieser »Ertrag«, wollte man in ihm Ziel und Zentrum der gesamten Veranstaltung sehen. Auf der Ebene des fiktiven Erzählens, auf welcher der vom weltabgeschiedenen Klosterbruder Clemens verkörperte »Geist der Erzählung« waltet, macht der Gedanke einigen Sinn, daß die Geschichte ihrem Erzähler das ersetzt, was ihm als Mönch fehlt: »Sehr oft ist das Erzählen nur ein Substitut für Genüsse, die wir selbst oder der Himmel uns versagen.«[1199] Daß Thomas Manns Erzählen in der Tat eher als »Veranstaltung«, denn als »nachahmende« Darstellung einer Handlung begriffen werden muß, zeigt Gunter Reiss am Beispiel anderer Romane dieses Autors: Es sind nicht fiktive, historische oder mythische Geschehnisse, die Thomas Mann immer wieder zur Darstellung bringt, sondern Vorgänge der Selbstinterpretation des Erzählens. Oben wurde bereits das Phänomen der Selbstentblößung der Fiktion angesprochen, das nun grundsätzlicher als Element der Selbstreflexion dieses Erzählens eingeordnet werden kann.

Das seiner selbst nicht mehr sichere Erzählen[1200] benutzt eine »Geschichte«, um Möglichkeiten und Schwierigkeiten des künstlerischen Prozesses reflektierend darstellen zu können.[1201] Das erzählte Geschehen verliert innerhalb des Erzählwerks Bedeutungsanteile an den Vorgang der Selbstreflexion des Erzählens, durch den Thomas Mann innerhalb seiner Romane häufig eine spezifische Sphäre des Interpretierens erzeugt. Auch für den *Erwählten* darf wie für die bei Reiss besprochenen Werke behauptet werden, daß das dort Dargestellte nicht in sich selber ruht, sondern eine charakteristische Form von *Differenz* insofern besitzt, als es auf ein anderes, außerhalb seiner eigenen Bedeutung befindliches, einen Vorentwurf oder auch – synkretistisch verfahrend – mehrere Vorentwürfe, bezogen ist.

> Der Gegenstand steht für etwas anderes, [...] das er erst kraft eines bewußten, erzählerischen Aktes verkörpert. Ein übergeordneter Verweisungszusammenhang vermag diese Bedeutungsschicht verifizierbar zu machen. [...] Diese *allegorische Differenz* bedarf aber dann zugleich einer mehr oder weniger ausführlichen Kommentierung, soll sie verständlich werden. Der Erzählvorgang muß also eine Beschreibung des Zustandekommens dieser ›allegorischen Differenz‹ liefern. Das heißt aber, das ›allegorisierende‹ Erzählen bringt sich selbst zur Darstellung, indem es sein In-Beziehung-Setzen »erzählt«. Das Erzählen interpretiert sich selbst. Ein Vorgang des Deutens und Verstehens ist mit dem ›allegorisierenden‹

[1199] Ibid. S. 125, ähnlich S. 60: »Da gewährt das Schreiben mir einen rechten Kummer, wie er meinem Mönchtum in Wirklichkeit sowenig wie rechtes Glück vergönnt ist. Wohl möglich, daß ich nur schreibe, um mir von beidem, menschlichem Glück und Leide, etwas anzueignen.« (Hinweis auf diese Passagen schon bei Jeßing, 1989, S. 584.) Die Motivation eines solchen Erzählens mit Surrogat-Charakter entspricht der Haltung antiker Götter, welchen man nachsagt, daß sie aus ähnlichen Gründen »Menschheitsgeschichte(n)« inszenierten.

[1200] Diese reflektierende Erzählstruktur ist von einer ähnlichen, aber weniger komplexen und historisch älteren reflektierenden Erzählstruktur zu unterscheiden, wie sie in Erzählwerken des 18. Jahrhunderts auftritt: von der des seiner selbst *noch* nicht sicheren Erzählens.

[1201] Vgl. Reiss, 1970, S. 147.

Erzählen verknüpft, den Walter Benjamin bereits erkannt hat. Denn »nur für den Wissenden kann etwas sich allegorisch darstellen«.[1202]

Selbstverständlich verweisen auch »klassische« Legenden in vielfältiger Weise über sich hinaus, die Erzählerkommentare im *Erwählten* greifen insofern formal auf ein schon in mittelalterlichen Legenden realisiertes Strukturmoment zurück, das den Vorgang des (richtigen) Deutens und Verstehens, der seinen angestammten Platz eigentlich im hermeneutischen Prozeß zwischen Text und Leser hätte, bereits in das Werk hineinnimmt. Eine dergestalt massive Lenkung des hermeneutischen Prozesses zeigt immer ein Mißtrauen an – in die hermeneutische Kompetenz des Lesers, in seine »Folgsamkeit« bzw. seinen guten Willen oder in die Existenz eines gemeinsamen Deutungshorizontes, der die (rechte) Verstehbarkeit des Erzählten sicherstellt.

In mittelalterlichen Legenden wird die Auslegung des Erzählten auf verschiedenen narrativen Ebenen durchaus praktiziert: beispielsweise durch den Helden im Disput mit seinem Richter oder auch durch den Herausgeber im Prolog, eingeschobenen Kommentar oder im Schlußwort. Da das Auslegungsgeschäft den Verfassern jener Texte unproblematisch erscheint, wird es zwar betrieben, aber nicht selber thematisiert. (Ähnliches gilt für die »Intertextualität« mittelalterlicher Legenden: sie sind vielfältig mit vorgängigen Texten verknüpft, in ihnen herrscht aber nicht das hohe Bewußtsein des Thomas Mannschen Romans von einer eigenen *intertextuellen Erzeugung*.[1203]) Die faktisch gegebene allegorische Struktur mittelalterlicher Legenden beläßt deren Handlungen ihr Eigengewicht, ihren buchstäblichen Sinn. Gerade an die »historische« Wahrheit oder – je nach Auffassung – Wahrscheinlichkeit knüpft sich die soteriologische Relevanz solcher Handlungen (Wirklichkeits- und Objektivitätskriterium). Legenden sind nicht auf bloße Exempel reduzierbar.

Der moderne Dichter hat es unter seinen kulturellen Kontextbedingungen ungleich schwerer, dem Publikum sein Allegorisierungsverfahren verständlich zu machen. So thematisiert das seiner selbst unsicher gewordene Erzählen den hermeneutischen Reflexionsprozeß und nimmt ihn als Selbstreflexion der Erzählinstanz bzw. »dargestellte Hermeneutik« in den Erzählvorgang hinein. Von den Strukturverhältnissen explizit allegorisierenden Erzählens her lassen sich die für Thomas Manns Prosa stets reklamierten Stilelemente Humor und Ironie, Wiederholung, Leitmotiv, Zitat und Montage ableiten, welche als ambivalente Darstellungsmittel besonders gut geeignet sind, das die allegorische Relation bestimmende paradoxe Prinzip vermittelter

---

[1202] Ibid. S. 111 (Anführungszeichen wie im Original!); Bezug auf Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: W.B. *Schriften*, Bd. I, Frankfurt 1955, S. 354 und 285.

[1203] Vgl. Jeßing, 1989, S. 591f. Jeßing spricht an anderer Stelle (S. 593) von der »totale[n] Medialität des Zugangs zum Erzählten«, die für Thomas Manns Erzählinstanz bezeichnend sei. Dieser Zug ist für die Gattung »Legende« an sich nicht ungewöhnlich, wohl aber für das Subgenre der modernen literarischen Legenden. Ganz und gar ungewöhnlich ist nun allerdings, daß jene Erzählinstanz ein Bewußtsein davon besitzt, daß sie sich ausschließlich im Medium der Sprache konstituiert und daß dieses Medium auch ihre wesentliche (Jeßing schreibt »einzige«, was anzuzweifeln wäre) Berufungs- und Verweisungsinstanz darstellt.

Inkongruenz zu repräsentieren.[1204] Das »Oszillieren« der Mannschen Figuren zwischen Typen und Individuen bekommt innerhalb dieser Sichtweise ebenfalls eine klare erzähltechnische Begründung.

Schließlich läßt sich noch für die oft beobachtete Tendenz der Legende zum Andachtsbild ein theoretisches Argument aus der Struktur allegorisierenden Erzählens gewinnen. Dieses Erzählen entwirft ein »Bild«, welches die Abfolge von Worten, denen es seine Entstehung verdankt, zu einem simultanen Sinngebilde verwandelt.

> Das aus Worten komponierte »Bild« [...] veranschaulicht dabei jenen Sinn, den das Bezugssystem der Worte erstellt. Das »Bild« aber *ist* dieses Bezugssystem. Die ›allegorisierende‹ Vermittlung setzt das bildhafte Nebeneinander identisch mit dem sprachlichen Nacheinander. Vertikale und Horizontale fallen zusammen in ein »stehendes Jetzt«. [...] Diese Einheit [...] kann natürlich keine symbolische sein. Die identische Differenz bleibt stets auf den ›allegorisierenden‹ Erzählakt zurückbezogen. Um sie zu erreichen, bedarf das Erzählen [unter den für Th. Mann gegebenen Bedingungen einer partialisierten Kultur!] einer permanenten Selbstinterpretation [...].[1205]

10. Seltsame Heilige, einschlägige Schelmengeschichten: *Wonnebald Pück* und *das Pfäfflein Domenico*

Sobald die der Gattung immanenten Widersprüche zwischen ihrem Thema, dem verstörenden Einbruch des – wie auch immer verstandenen – Heiligen in die irdische Welt, und ihrer in die Alltagsroutine eingebetteten Erzähl- und Rezeptionssituation nicht mehr verschleiert und ausgehalten, sondern produktiv aufgenommen, thematisiert und rational erklärt werden, liegt das Erzählschema der Schelmengeschichte nahe. Zwischen Legenden mit schwankhaften Zügen und völlig profanen Schilderungen religiöser Betrügereien erstreckt sich eine gewisse Grauzone. Daß religiöse Schelmenfiguren häufig im Milieu der institutionellen Kirchen angesiedelt sind, kann nicht verwundern: Einerseits eignen sich solche Helden zur atheistischen oder interkonfessionellen Polemik, andererseits kann sich die Erzählstruktur der Schelmengeschichte in diesem Fall der grundsätzlichen Widersprüche religiöser Institutionalisierung[1206] bedienen. Ricarda Huchs Wonnebald Pück und Don Domenico von Stefan Andres repräsentieren entgegengesetzte Spielarten religiöser Schelmenfiguren: Pück den skrupellosen, krass egoistisch agierenden Betrüger, Domenico den

---

[1204] Vgl. Reiss, 1970, S. 170ff.

[1205] Ibid. S. 248. Als »Bild« deutet auch Picard, 1987, S. 132 das dargestellte Romangeschehen, und zwar als »*Bild* der vom Ich vorausgeahnten Entfaltung des eigenen Schicksalsweges.« Nach Picard korrespondiert der Roman mit dem geheimen und paradoxen *Fernziel* der psychoanalytischen Methode, das er zugleich thematisiert: Verfügung über das Unbewußte. – Ich setze hinzu: Nur scheinbar liegt Thomas Mann damit weit abseits der Ziele von traditionellen Legenden; geht es nicht in allen diesen Texten meistens in der einen oder anderen Weise um den Abbau von – natürlich zeitspezifisch ausgeprägten – Daseinsängsten, also um das, was Hans Blumenberg *Arbeit am Mythos* nennt?

[1206] Vgl. Kapitel III.7.c dieser Arbeit.

sympathischen und gewitzten Außenseiter der klerikalen Hierarchie, der dem Geiste des Evangeliums mit weltlichen Kniffen zum Recht verhilft, dabei aber durchaus auch einmal in selbstgegrabene Gruben fallen kann.[1207]

Das Publikum der falschen Heiligen und ihrer gefälschten Wunder spielt in derartigen Schelmengeschichten eine wichtige Rolle. Aus seiner Mitte kommen die Opfer der Betrugsmanöver, die häufig zu Mitschuldigen gestempelt werden, weil sie den Tätern auf die eine oder andere Art Vorschub leisten, aber aus seinem Kreis kommen in vielen Fällen auch Personen, welche die Betrüger durchschauen, entlarven und bestrafen. Freilich kann diese Aufgabe auch dem Rezipienten auf einer höheren narrativen Ebene des Erzählwerks vorbehalten werden. Unter legendentheoretischer Fragestellung sind dergleichen Texte, obwohl es sich bei ihnen offensichtlich um keine Legenden handeln kann, insofern nicht uninteressant, als sie Prozesse der Legendenbildung und -rezeption sowie deren sozialhistorische Milieus ausdrücklich zu ihrem Thema erheben.[1208]

Ricarda Huchs Gestalt des *heiligen Wonnebald Pück* steht in ihrem Gesamtwerk keineswegs vereinzelt. Sehr häufig tauchen in den Figurenkonstellationen ihrer Erzählungen religiöse Charaktere auf. Aber auch die Polemik gegen Scheinheiligkeit, Heuchelei und religiös verbrämte Eitelkeit, die den rational bestimmten Humanismus ihrer *Pück*-Novelle beherrscht, findet sich andernorts wieder. Ein engerer – zeitlich-biographischer und thematischer – Zusammenhang verbindet jene im Jahr 1905 publizierte Erzählung mit zwei Novellen aus dem Jahr 1899: *Fra Celeste* und *Der arme Heinrich*.

Fra Celeste erinnert in seiner Thematik und Darstellungsweise an die oben behandelte Becket-Novelle C.F. Meyers. In beiden Fällen geht es um die (psychologische) Enträtselung eines zweifelhaften Heiligen. Huchs Fra Celeste ist allerdings eine erfundene Gestalt. Als katholischer Priester und begnadeter Prediger hält er sich nicht an die kirchlichen Dogmen, sondern repräsentiert eine ungebrochen handelnde, vor keiner angeblichen Sünde zurückschreckende Lebenskraft: »Der Heilige ist also höchst unheilig, wenn man ihn mit dem üblichen Maße mißt und einen Kirchenheiligen in ihm sieht, wie das die Zuhörer seiner Predigten tun. Und doch ist er ein Heiliger, aber ein Heiliger des Lebens, zu dessen begnadeten Kindern er gehört.«[1209] Offensichtlich gehört diesem Helden, der das Zölibat bricht und die Gebote verletzt,

---

[1207] Darin seinem berühmteren Amtsbruder Don Camillo vergleichbar.

[1208] Im Hinblick auf andere Texte dieser Autoren könnte die Frage der Gattungszugehörigkeit hingegen ernsthaft diskutiert werden: Stefan Andres verfaßte eine humorvolle kasuistische Legende, *Die heilsame Sünde des Don Gianino* (1957), welche m.E. zumindest nicht ausschließt, daß der erzählten Geschichte ein »echtes Mirakel« zugrunde liegt, wenngleich sie einen solchen Vorgang freilich auch profan motiviert. Ricarda Huch würdigte in den ersten Jahren nach Ende des 2. Weltkriegs den deutschen Widerstand in einer Reihe von Einzelportraits; diese Texte sollten für eine Diskussion des Problems der Grenzziehung zwischen Geschichte und Legende (vgl. Ringel, 1965) unbedingt mit herangezogen werden. Eine wissenschaftlich verantwortliche Einordnung der Huchschen Portraits – welche beispielsweise das Relevanzkriterium der Legende in überzeugender Weise erfüllen – kann hier natürlich nicht »im Vorbeigehen« erfolgen.

[1209] Hoppe, 1950, S. 146.

nicht nur die Sympathie der fiktiven Erzählinstanz, sondern auch die leidenschaftliche Teilnahme des Arrangeurs, dessen Empfindungen und Intentionen mit denen der empirischen Dichterin zusammenfallen.

Ricarda Huchs *Armer Heinrich* wagt eine Neudichtung der mittelalterlichen Erzählung Hartmanns. Verbindungslinien zu Gottfried Keller[1210] und Thomas Mann sind leicht zu ziehen. Diese Erzählung steigert das Thema des *Fra Celeste*, insofern es darin nicht nur um Verletzungen von Kirchenrecht, sondern von Menschenrecht geht. Ricarda Huchs Heinrich stellt eine starke, glänzende, lebensvolle Persönlichkeit dar, welche zu ihrer Rettung skrupellos das Opfer der jungen Liebheidli akzeptiert.

> Bis zu seinem Tode [...] erfreut sich Ritter Heinrich ohne Reue des erneuten Genusses seines an Taten und Liebe reichen Daseins. Damit nimmt Ricarda Huch eine Neudeutung der mittelalterlichen Sage vor [...]. Sie sucht sich ein Doppeltes vorzustellen: einmal, wie die überlieferten Ereignisse sich wohl in Wirklichkeit abgespielt haben mochten, und zweitens, wie es dann dazu kommen konnte, daß sie die Form der überlieferten Legende annnahmen, was dadurch geschah, daß die Menschen jener Zeit die Vorgänge aus ihrer subjektiven, zeitbedingten Befangenheit heraus sahen.[1211]

Allerdings betreibt die Dichterin nur vorgeblich eine objektive Analyse der Legendenbildung, tatsächlich projiziert sie die eigene biographische Lebenssituation und ihre spezifischen, subjektiven ethischen Auffassungen und Wertsetzungen in den literarischen Stoff. In den Novellen des Jahres 1905 verzichtet die Dichterin zwar im Interesse epischer Objektivität auf die fiktiven Erzählergestalten ihrer früheren Erzählungen, tilgt auch weitgehend das für jene Textgruppe so bestimmende lyrische Element und verschärft dafür ihre Kritik an den Verflechtungen von Dummheit und Intrigenspiel im Weltlauf, koppelt aber keineswegs ihr Schreiben und empirisches Leben voneinander ab.

Alle Biographen Ricarda Huchs sind sich darin einig, daß Lux Bernkule, die Licht- und Gegengestalt des unheiligen Titelhelden Pück, sowohl in ihren Charakterzügen als auch hinsichtlich ihrer handlungsstrukturellen Position zwischen zwei egoistischen Liebhabern[1212] in vielen Zügen von Ricarda Huchs eigener empirisch-biographischer Situation bestimmt ist.[1213] Dieser Aspekt eines »empirischen Subjektivismus« in Huchs legendenartigen Erzählungen darf nicht mit der epochalen Tendenz der Moderne zu einem subjektiven erzählerischen Arrangement verwechselt werden. Im Unterschied zu dieser die notwendige Authentizität sichernden Tendenz scheint mir der biographisch motivierte Subjektivismus Ricarda Huchs in einem deutlichen Gegensatz zur Legende zu stehen, genauer: zu denjenigen Gattungskriterien, welche auf intersubjektiv gültige Bezugssysteme oder auch auf die objektive Tatsächlichkeit des Geschehens abzielen.

Huchs Polemik gilt nicht nur dem dummdreisten, bauernschlauen Helden, der es ein Leben lang versteht, seine Laster als Tugenden darzustellen, und irgendwie immer

---

[1210] Vgl. ibid. S. 148f.
[1211] Ibid. S. 147.
[1212] Der eine, Pück, ist ein Ausbund an Niedertracht; Lando, der andere, zumindest schwächlich und unzuverlässig.
[1213] Vgl. etwa Hertling, 1966, S. 165ff.

die Treppe hinauffällt, bis er schließlich in den Heiligenkalender kommt[1214], sondern auch seiner Umwelt, dem leichtgläubigen, obrigkeitshörigen Laienpublikum sowie in besonderer Weise einem zynischen Klerus, der die Untaten und Verbrechen Pücks deckt und für die eigenen Zwecke instrumentalisiert. So verwünscht zwar der Erzbischof bei sich das schwarze Schaf, das er selbst auf den Bischofsstuhl gesetzt hatte, aber dann tröstet er sich doch bei dem Gedanken, daß

> Dummheit und Dreistigkeit zuweilen das beste Echo aus der Welt herauslockten und also auch diesmal vielleicht die Spitzbüberei [es handelt sich um schwere Verbrechen!] des Bischofs der Kirche mehr zu Nutzen als Schaden gereiche. Vollends als an den folgenden Tagen Nachrichten einliefen, wie sich infolge des Wunders das kirchliche Leben in Klus verdoppelt und verklärt habe, ertappte er sich des öfteren bei einem unwillkürlichen Lächeln und machte sich selbst das Zugeständnis, daß er mit Wonnebald zwar viel gewagt, aber am Ende denn doch das Richtige getroffen habe.[1215]

Wie Ricarda Huch verfügt auch Stefan Andres über konkrete und intensive Erfahrungen mit religiösen Institutionen und Würdenträgern. Andres' Eltern hatten ein Versprechen abgelegt, ihren jüngsten Sohn Priester werden zu lassen. Nach dem frühen Tod des Vaters muß der Elfjährige 1917 in eine holländische Klosterschule einrücken: »Der altjesuitische Geist des Collegiums Josephinum war asketisch, die Disziplin militärisch.«[1216] Hier beginnt Stefan Andres' leidvolle Odyssee durch eine Vielzahl religiöser Institutionen: Bonner Jesuitenkolleg, Orden der Barmherzigen Brüder in Trier, Klosterschule, Klerikernovize im Kapuzinerkloster Krefeld, bischöfliches Konvikt in Bensheim. Obwohl Stefan Andres eher zuviel als zuwenig Glaubenseifer zeigt, kommt er mit seinen auf Disziplin, Durchschnittlichkeit und Routine bedachten Lehrern und Vorgesetzten nicht zurecht.

Kurz vor Antritt des geplanten Theologiestudiums disponierte er um und begann 1929 ein philosophisches Studium, schrieb bald darauf seinen ersten Roman, *Bruder Luzifer* (1932), dessen fiktiver Geschichte gleichwohl viele biographische Erfahrungen zugrunde liegen. Die Jahre zwischen 1933 und 1937 standen für den inzwischen verheirateten Schriftsteller im Zeichen des täglichen Bemühens um das Existenzminimum und der für den Nicht-Juden und Nicht-Kommunisten besonders schwierigen Suche nach einer Möglichkeit, unauffällig ins Ausland zu kommen.[1217] 1937 findet die Familie schließlich eine Überlebensnische in Positano, einem damals noch weltabgelegenen Platz am Mittelmeer, freilich im heiklen Einflußbereich der Achsenmächte. Ein Ertrag der schweren Zeit unmittelbar vor der Emigration sind die heiteren parodistischen Pseudo-Legenden um das *heilige Pfäfflein Domenico* (1936).

Neun Kapitel präsentieren relativ abgeschlossene Lebensepisoden des Helden, bilden aber unter dem kompositionellen Dach des biographischen Schemas einen

---

[1214] Vgl. Alssen, 1981, S. 158, die eine Formulierung Oskar Walzels aufgreift.

[1215] R. Huch, *Lebenslauf des heiligen Wonnebald Pück*, GW 4, 1967, S. 863. Vgl. auch auf den folgenden Seiten die Reaktionen und Überlegungen des »geistlichen Kammerherrn«, des päpstlichen Rates usw.: Huch betrachtet den Erzbischof als durchaus repräsentativ für seine Institution.

[1216] Wagener, 1974, S. 13.

[1217] Vgl. ibid. S. 20.

lockeren Verbund. Verknüpfungen zwischen den einzelnen Geschichten ergeben sich außerdem durch das Personal, die heitere Atmosphäre italienischer Landschaft und Kultur und zahlreiche Schwank- bzw. Komödienmotive. Das letzte Kapitel berichtet abschließend vom seligen Ende des Pfäffleins, dem der Autor ein Martyrium zu ersparen weiß: Domenico sucht und findet seinen Tod auf einer Sommerwanderung. Eine schöne, junge Frau wird hinzugerufen, erquickt ihn mit Paradiesäpfeln und hält wunschgemäß den Kopf des zufrieden dahinscheidenden Greises in ihrem Schoß. Der Held ist überzeugt, in den Armen der Madonna zu sterben.

Die Leute aber glauben, daß der Verstorbene ihnen nun das Paradies nach Poseidonia bringen werde (S. 117). Sie halten ihn für einen Heiligen. Darüber, wie Domenico zu diesem Ruf gekommen ist, klären die vorgängigen Kapitel auf, *warum* er überhaupt ein Heiliger werden sollte, erzählt eine unter den Bürgern von Poseidonia überlieferte Vorgeschichte, die in die Urzeit der luziferischen Himmelsrevolution zurückreicht und in einen Gründungsmythos ihrer Stadt übergeht. Die aus einer göttlichen Scherbe (welche Luzifer, der »himmlische Dieb«, auf seiner Flucht verloren geben mußte) erbaute Stadt zieht zu späterer Zeit den Zorn des Erzengels Michael auf sich, weil eines ihrer Götterbilder neue Unordnung unter die englischen Heerscharen bringt. Er schickt der Stadt zur Strafe Räuber auf den Hals, doch diese zerstören nur den heidnischen Tempel und das verführerische Götterbild. Aus dem Material der uralten himmlischen Scherbe formen sie neue Bilder: Marienstatuen in mancherlei Gestalt und diverse »Halbgötter« zum Schutze gegen allerlei Übel; unter diesen findet Michael auch seine eigene Abbildung:

> Und da der Geist Michael erkannte, daß die Bilder dieser Menschen aus der Sehnsucht geboren seien, mit der sie das Unsichtbare sichtbar und das Unfaßbare faßbar machten, ließ er von ihnen ab, ja, nahm ihren Tribut entgegen, und er zürnte ihnen nicht, wenn sie oftmals über der Mutter das Kind und über den Halbgöttern den Gott vergaßen, ja, wenn sie sogar mit ihren Bildern verfuhren wie mit Menschen, hassend und liebend gleich Kindern, die nie erwachsen werden. [S. 12]

In dieser Passage formuliert Stefan Andres eine zwar aufgeklärte, aber doch liebevoll-tolerant vorgebrachte, poetische Theorie des Marien- und Heiligenkults sowie auch der Legende. Der einstens ausgesprochen prinzipienstrenge »Fürst Michael« muß selbst einen bemerkenswerten Erkenntnisprozeß durchlaufen, bis er zu einer Perspektive findet, die den Bedürfnissen der unvollkommenen Menschen Verständnis entgegenbringt. Diese neugewonnene freundliche Einsicht bestimmt den humorvoll-vernünftigen Charakter der folgenden Geschichten. Der Erzähler läßt seine Leser über die weltlichen Ursachen aller »Wunder«, die sich dort ereignen, nicht im Unklaren, aber er verurteilt deswegen nicht die Wundergläubigkeit der kleinen Leute. Sein pfiffiger Held entspricht dieser Gesamtkonzeption insofern ideal, als er einerseits »Wunder« inszeniert, seine Mitbürger täuscht, aber andererseits auch wieder selbst an Wunder glaubt und sogar zum Opfer des Wunderverlangens der Leute wird.[1218]

[1218] Insofern entspricht Don Domenico überhaupt nicht dem Typus des kalt-berechnenden Betrügers im Priestergewand. Er bleibt in seine soziale Umwelt integriert und behält alle Sympathien von Erzähler und Leser.

In die Transzendenz, freilich in eine fiktiv-märchenhafte Jenseitigkeit, die an Goethes *Vorspiel im Himmel* erinnert, reicht auf der Narrationsebene nur das Einleitungskapitel hinein. Michael, der Stadt inzwischen wohlgesonnen, wählt für jedes neugetaufte Kind einen Schutzengel »im Chor der jüngeren Geister« aus, so auch für den kleinen Domenico. Die Wahl fällt auf einen Engel, der seinerzeit bei der Anbetung im Stall zu Bethlehem eine unrühmliche Rolle gespielt hatte,[1219] und sich nun rehabilitieren will, indem er verspricht, aus seinem Patenkind einen Heiligen zu machen.

> »Es wird ein Heiliger!« rief der erkorene Engel voll Feuer. Und nicht ohne Bedenklichkeit sprach darauf Michael: »Aber ein seltsamer, wie mir scheint«, doch er lächelte dem Entschwebenden nach. [S. 13]

Die »Seltsamkeit« dieses »Heiligen« ist vor allem in seinem humanen Wertsystem begründet, das sich von dem auf Äußerlichkeiten gerichteten Frömmigkeitsgebaren der dargestellten Amtskirche und ihrer hochrangigen Vertreter diametral unterscheidet.[1220] So ist es nicht verwunderlich, »daß Don Domenico in dem Maß, als ihn die einfachen Leute von Poseidonia liebten, bei seinen Oberen mißliebig war, eben weil sie eifersüchtig waren auf die Liebe und Verehrung, die er genoß.« (S. 15) Bei Stefan Andres wird die Konfliktstruktur des Legendengenres durch die vergleichsweise harmlose Opposition von Repräsentanten der institutionellen Kirche und ihrem unorthodoxen Amtsbruder konkretisiert, wodurch komödiantische oder wenigstens untragische Lösungswege vorprogrammiert sind. Diese Lösungen bestehen in der Regel darin, daß der Held dem wahren Geiste des Evangeliums mit profanen, unkonventionellen Mitteln dient, welchen er freilich den Anschein des Numinosen zu geben weiß. Die typischen Motive des Schwanks und die Handlungsmuster der Komödie (Intrige, Restauration einer verletzten Ordnung, Dialektik von Schein und Sein, Entlarvung etc.) treten in den Einzelepisoden des *Pfäfflein Domenico* um so stärker hervor, als Straf- und Racheaktionen gegen Scheinheilige sowie Versuche, sich aus Unannehmlichkeiten zu ziehen, im Vordergrund des Wirkens dieses Heiligen stehen und Aspekte des Nothelfertums in die zweite Reihe rücken.

Im Hinblick auf traditionell-christliche Legenden muß hier allerdings hinzugefügt werden, daß innerhalb der christlichen Dogmatik generell ein deutliches Ungleichgewicht der Kräfte zugunsten der lichten Seite besteht,[1221] so daß die Behauptung gerechtfertigt erscheint, christlich orientierte Legenden neigten generell zu untragischen Handlungsverläufen.[1222] Wahrscheinlich läßt sich diese Beobachtung sogar

---

[1219] Der Engel hatte sich angesichts einer heiklen Situation peinlicherweise unter den Mantel der Gottesmutter geflüchtet; Domenicos seliges Ende folgt dem »mythischen« Muster seines Schutzpatrons.

[1220] Vgl. zu diesem Motiv im Gesamtwerk Andres' Burm, 1980.

[1221] Vgl. meine Ausführungen zur *theologischen und literarischen Geschichte der Teufelsfigur*; Ecker, 1987, S. 50ff.

[1222] Ein Martyrium, das dem Opfer den direkten Einzug in die himmlische Herrlichkeit eröffnet, ist innerhalb des theologischen Sinnzusammenhanges durchaus als »happy end« zu interpretieren. Bei entsprechender Darstellung können auch numinose Strafgerichte, die über Sünder und Frevler hereinbrechen, positiv gedeutet werden.

dahingehend verallgemeinern, daß die in vielen »ernsthaften« Exemplaren des Genres vorfindlichen Schwankmotive im - mehr oder weniger ausgeprägten - Monismus ihrer dogmatischen Bezugssysteme mitbegründet sind. Daneben soll natürlich nicht übersehen werden, daß es in Legenden immer auch um *Unterhaltung* eines Publikums geht.

Ihren glanzvollen Höhepunkt erreicht die Lebensgeschichte des Domenico im vorletzten Kapitel, das erzählt, wie *Don Domenico im Leben der Heiligen las*[1223] *und die Leute ihn antrieben, ein großes Wunder zu wirken, und wie er es auch tat.* Lange studiert der Held, über seine eigene Heiligkeit nachdenkend, das große Legendenbuch, um ein akzeptables Vorbild zu finden, das »nicht so marmorn und vollkommen und so heroisch« (S. 95) wäre. Zwar stößt er schließlich auf die ihm recht behagende Geschichte von der heiligen Kumerata oder bärtigen Kümmernis, die ihre Würde allein der Tatsache verdankte, daß sie ihr männliches Zubehör ein Leben lang geduldig ertrug, doch teilen die Bewohner Poseidonias bedauerlicherweise Don Domenicos Sympathien für diese bescheidene Heilige nicht; von ihrem Kandidaten erwarten sie Größeres. Die Bevölkerung setzt Don Domenico also gehörig unter Druck, die eigene Heiligkeit durch ein ordentliches Wunder unter Beweis zu stellen. Wie das listige Pfäfflein diesem Erwartungsdruck erliegt, ihm in verschiedenen Anläufen gerecht zu werden versucht und schließlich von der Sucht des Heiligwerdenwollens kuriert wird, stellt Stefan Andres in einem Kabinettstückchen humoristischen Erzählens dar, das zugleich eine religionspsychologische Analyse der modernen, partialisierten Gesellschaft enthält.

11. Charismatisches Erzählen: Legenden der Chassidim

Im ostjüdischen Chassidismus gehörte es zum innersten Leben der Bewegung, daß sich die Gläubigen einander von ihren *Zaddikim*, den religiösen Führern, wunderbare Geschichten erzählten. Was unser Relevanzkriterium abstrakt und auf die Inhalte der Legenden bezogen postuliert, gilt für den chassidischen Kulturkreis in gesteigerter Weise, so daß über die wunderbaren Inhalte der Geschichten hinaus bereits dem Vorgang des Erzählens selber die Weihe einer heiligen Handlung zugebilligt wird. Martin Buber bringt diesen Sachverhalt in zwei kleinen »poetologischen Legenden« anschaulich zum Ausdruck:

[1223] Das Kapitel versetzt den Helden in die Rolle des berühmten Ritters von der traurigen Gestalt. – Im Unterschied zu vielen anderen Erzählzyklen um Schelmenfiguren plaziert Stefan Andres das Kapitel, das von einer Niederlage des Helden kündet, weder an den Anfang noch an das Ende der Gesamtstruktur; damit gewinnt die vom Helden mit Würde ertragene Niederlage (Sieg über sich selbst) den Charakter einer letzten Prüfung, die in gewisser Weise den Wert seiner früheren Siege über äußere Widersacher noch übertrifft: dem seligen Ende steht danach nichts mehr im Wege.

> Der »Seher« von Lublin soll einmal aus einer »Klaus« einen Lichtglanz haben aufsteigen sehn; als er eintrat, saßen Chassidim drin und erzählten sich von ihren Zaddikim.[1224]

Nach Buber ist das Legendenerzählen für die Chassidim etwas ganz Natürliches gewesen; man mußte bezeugen, was man Großes gesehen oder mitgemacht hatte, um das Geschehene an die kommenden Geschlechter weiterzugeben.

> Nach chassidischem Glauben ist das göttliche Urlicht in die Zaddikim eingeströmt, es strömt aus ihnen in ihre Werke ein, und aus diesen strömt es in die Worte der Chassidim, die sie erzählen. [...] Aber die Erzählung ist mehr als eine Spiegelung: die heilige Essenz, die in ihr bezeugt wird, lebt in ihr fort. Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig. Kraft, die einst wirkte, pflanzt im lebendigen Worte sich fort und wirkt noch nach Generationen.
> Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. »Eine Geschichte«, sagte er, »soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei.« Und er erzählte: »Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.«[1225]

Die Erzählungen vom Lichtglanz über der »Klaus« und dem sich im Prozeß des Erzählens kurierenden Großvater scheinen in der Verschmelzung von charismatischer Zeit und Erzählzeit ein Moment zu zeigen, das den üblichen Legenden abgeht, welche den Einbruch des Absoluten in die Welt des Bedingten bekanntlich in der Regel aus »sicherer« epischer Distanz darzustellen pflegen. Außerdem werden die überirdische Lichterscheinung sowie die wunderbare Heilung als provozierte, wenn nicht gar als durch Menschen bedingte Ereignisse dargestellt. Diese Beobachtungen nehmen sich weniger irritierend aus, wenn man sich vergegenwärtigt, daß chassidische Religiosität mystischen Prinzipien und nicht den routinierten Abläufen einer institutionalisierten Massenreligion folgt, chassidische »Theologie« lediglich Hinweise auf ein Leben in begeisterter Freude geben will.[1226] Die Lehre dient allenfalls zur theoretischen »Ergänzung eines Lebens, das wirklich von Zaddikim und Chassidim gelebt worden ist, insbesondre in den ersten sechs Generationen der Bewegung«.[1227]

Der Chassidismus erwuchs zu einer bestimmten historischen Phase innerhalb des Judentums, d.h. innerhalb einer Religion, die zu allen Zeiten darauf drängte, der Vollkommenheit eine irdische Heimstatt zu geben. Der jüdische Messianismus stellt es jedermann anheim, tätig an einer kommenden Vollendung der Zeiten mitzuwirken, dennoch vermochte er es nicht, dem persönlichen Leben

> jene stete und unüberwindliche begeisterte Freude am Dasein zu schenken, die eben nur aus einer in sich erfüllten Gegenwart, nicht aus der Hoffnung auf eine künftige Erfüllung, quellen kann. Das änderte sich auch dann nicht, als die kabbalistische Lehre von der

---

[1224] Buber, 1949, S. 5.
[1225] Ibid. S. 5f.
[1226] Vgl. Langer, 1983, S. 231ff.
[1227] Buber, 1949, S. 16.

> Seelenwanderung jedem ermöglichte, sich der Seele nach mit einem Menschen der messianischen Generation zu identifizieren und so auch das persönliche Gefühl vorwegnehmend an ihr zu beteiligen. Nur in den messianischen Bewegungen selber, die jeweils auf dem Glauben gründeten, die Vollendung beginne eben jetzt, brach die Begeisterung aus und durchdrang das ganze Leben. Als die Letzte dieser Bewegungen, der sabbatianische Taumel samt seinen Nachwirkungen[1228], in Abfall und Verzweiflung endete, war für die lebendige Kraft der Religion die Probe gekommen [...]. Die Entstehung des Chassidismus bedeutet das Bestehen dieser Probe.[1229]

Indem die chassidische Lehre weder die messianische Hoffnung negieren, noch die verpflichtende Macht der Thora zurücknehmen oder einem Pantheismus das Wort reden wollte, in welchem die personalen Beziehungen zwischen Menschlichem und Göttlichem schrumpfen müssen, versuchte sie dennoch, Freude an der jeweils gegenwärtig bestehenden Welt zu wecken, die Grenze zwischen Heiligem und Profanem durchlässiger zu gestalten[1230] und göttliche Substanz in allen Wesen und Dingen zu entdecken. »Die talmudische, von der Kabbala ausgebaute Lehre von der Schechina, der ›einwohnenden Gegenwart‹ Gottes in der Welt, bekam einen neuen, intim-praktischen Gehalt«[1231]; im »weltfrommen« Umgang mit dem Gegebenen, einschließlich der offenkundigen Widersprüche, eigenen Launen, Leiden und Begierden erfährt der Begeisterte Gott und zugleich die eigene Erlösung.

Um diesen rechten Weg zu finden und beschreiten zu können bedarf der schwache, vielfach gefährdete Mensch eines Helfers für Leib und Seele, der dem Gläubigen den

---

[1228] Die zentrale Gestalt dieser messianistischen Bewegung, die weite Kreise der jüdischen Diaspora ergriff, war Sabbatai Zwi (gest. 1676). Bald nachdem er sich als Messias proklamiert hatte, brach die Bewegung zusammen, und Sabbatai trat zum Islam über. Eine eigenartige Theologie hielt jedoch auch dann noch an dem Glauben an ihn als Inkarnation einer göttlichen Hypostase fest. Vgl. G. Scholem, *Major trends in Jewish mysticism* (2. Aufl. 1946), S. 287–324.

[1229] Buber, 1949, S. 17f.

[1230] Der Chassidismus brachte eine Gestalt wie Levi-Jizchak hervor, welcher mit Gott nicht nur wie andere Mystiker auf Du und Du verkehrte, sondern ihm gelegentlich sogar mit dem Abbruch der Beziehung drohte (Wiesel, 1988, S. 113): »Levi-Jizchak verfügte über gewichtige Argumente: ›Seitdem Du den Bund mit Deinem Volk geschlossen hast, arbeitest Du hartnäckig darauf hin, ihn zu brechen, indem Du ihn auf die Probe stellst. Warum? Erinnere Dich: Auf dem Berg Sinai bist Du mit Deiner Thora hausieren gegangen wie ein Händler, der seine faulen Äpfel nicht loswerden kann. Allen Völkern hast Du Deine Gebote angepriesen; sie aber kehrten sich voll Verachtung ab. Nur Israel erklärte sich bereit, sie anzunehmen, Dich zu akzeptieren. Wo bleibt die Gegenleistung?‹ Ein anderes Mal gab er folgenden erschreckenden Satz von sich: ›Wisse, wenn Dein Reich nicht Gnade und Barmherzigkeit bringt, dann wissen wir, daß Dein Thron auf Betrug gegründet ist!‹« Trotz weiterer öffentlicher Herausforderungen dieser Art warf man dem Rabbi nie Blasphemie vor, da er nach kurzer Zeit des Haderns stets wieder zu Gott zurückfand und stets im Rahmen der Gemeinde verblieben ist. Die jüdische Tradition erlaubt unter diesen Bedingungen ausdrücklich die Äußerung von Zweifeln: »Durch die innere Befreiung des Menschen nämlich rechtfertigt sich Gott. [...] Die Revolte des Gläubigen ist nicht die des Renegaten« (Ibid. S. 114). Vgl. auch St. Zweigs *Rahel rechtet mit Gott.*

[1231] Buber, 1949, S. 19.

Umgang mit Gott erleichtern, allerdings nicht *ersetzen* soll und kann.[1232] Der Zaddik hilft seinen Leuten, aber er nimmt keinem das Notwendige ab. Darin unterscheidet er sich zumindest graduell von den heiligen Mittlerfiguren stärker »routinierter« und weniger mystisch ausgerichteter religiöser Traditionen. Eine Konsequenz dieser Konzeption ist die Lehre des Chassidismus von der wechselseitigen Abhängigkeit des Zaddiks und der Menge, die häufig im Bild der Relation von Leib und Seele beschrieben wurde.[1233] Ein Gruppe für den Chassidismus spezifischer Legenden thematisiert – durchaus dogmenkonform – den nur für Angehörige »routinierter« Massenreligionen paradoxen spirituellen Wert von »Laien«[1234] für den Heiligen:

> Der Baalschem ist einmal am Ausgang des Versöhnungstages schwer bekümmert, weil der Mond sich nicht sehen läßt und er daher die »Heiligung des Mondes« nicht sprechen kann, die gerade in dieser Stunde, einer Stunde großer drohender Gefahren für Israel, eine besondere Heilswirkung tun würde. Umsonst strengt er seine Seele an, eine Änderung am Himmel herbeizuführen. Da beginnen seine Chassidim, die davon nichts wissen, wie alljährlich um diese Zeit zu tanzen, in hoher Freude um den nun beendeten Festdienst ihres Meisters, der wie der Dienst des Hohenpriesters im Heiligtum war. Sie tanzen im Haus des Baalschem erst im Außenraum, vor Begeisterung dringen sie in seine Stube und umtanzen ihn, endlich, zutiefst entflammt, bitten sie ihn, selber mitzutanzen, und ziehen ihn in den Reigen. Da zersprengt der Mond das dichte Gewölk und erscheint in wunderbarer Reinheit.[1235]

Die Überlieferungsgeschichte der chassidischen Legenden zeigt nicht die frühen Beeinflussungen durch bzw. Synthesen mit literarischen Kunstformen, die für viele christliche und buddhistische Legendenstoffe charakteristisch ist. Am Beispiel der Baalschem-Legenden zeigt Buber, wie gewisse Erzählungen schon zu Lebzeiten der Hauptfigur in seinem Familien- und Schülerkreis kursieren, sich nach dem Tode des Heiligen (eigentlich: Israel ben Elieser von Mesbiz, 1698/1700–1760) verfestigen, eine Zeitlang als Handschriften und Drucke umlaufen und endlich ein Vierteljahrhundert später in Büchern gesammelt werden. Abermals 25 Jahre später erscheint die erste große legendenartige Biographie (*Lobpreisungen des Baalschemtow*). Neben

---

[1232] Selbstverständlich gibt es eine Skala von Übergängen zu »gröberen«, volkstümlichen religiösen Auffassungen und Praktiken, die teilweise nahezu universal anzutreffen sind, teilweise aber auch mit den besonderen pathologischen Rahmenbedingungen des Exillebens zu tun haben: Verehrung des Zaddiks als Zauberkünstler und Alleswiedergutmacher, »der seinen Chassidim die Anstrengung der Seele abnimmt und ihnen einen angenehmen Platz im Jenseits sichert«; Feindschaft unter den Anhängern verschiedener Schulen, gesinnungsloser Opportunismus gegenüber den Staatsgewalten, sturer Aberglaube und Betrügereien usw. Vgl. Buber, 1949, S. 28 und Wiesel, 1988, S. 29ff., bes. auch 43f.

[1233] Das Prinzip des Chassidismus besteht darin, die achsenzeitliche Problematik zu lösen, indem durch konkrete Lebenspraxis die Pole angenähert werden: profane Handlungen werden sakralisiert, Gegenwart wird emotional als Endzeit aufgefaßt, Substanz des Göttlichen in den Erscheinungsformen des Irdischen wahrgenommen, religiöse Laien und Virtuosen bilden eine symbiotische Gemeinschaft.

[1234] Unter solchen Voraussetzungen ist der Laienbegriff auf die gläubigen Chassidim natürlich nur bedingt anwendbar.

[1235] Buber, 1949, S. 25. Zur Solidarität der chassidischen Gemeinschaft vgl. auch Wiesel, 1988, S. 8 und 29.

den Haupttraditionen der Freunde und Anhänger gibt es noch einige abseits stehende Überlieferungsstränge mit besonderen Geschichten.

»In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beginnt dann die literarische Korruption, die überlieferte Motive geschwätzig verarbeitet und mit erdichteten zu einer niedrigen Art volkstümlicher Belletristik zusammenflickt.«[1236] Eine kritische Sichtung und Edierung des vorhandenen Materials, die manche Analogien zu den frühneuzeitlichen Reinigungsbestrebungen der christlichen Kirchen zeigt, allerdings auf anderen Voraussetzungen beruht, setzt zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein. Im Tradierungsprozeß geraten zwar die magischen Praktiken der Rabbiner und ihre machtvollen kabbalistischen Formeln in Vergessenheit, doch über ihre Legenden können die Gläubigen immer noch Gott erreichen, wie ein kleiner Text unter dem Titel *Drei Geschlechter* zum Ausdruck bringt:

> Der Riziner Rabbi erzählt: »Als der heilige Baalschemtow einst das Leben eines todkranken Knaben, dem er zugetan war, retten wollte, hieß er ein reines Wachslicht gießen, nahm es in den Wald, heftete es an einen Baum und entzündete es. Dann sprach er einen langen Spruch. Das Licht brannte die ganze Nacht. Am Morgen war der Knabe genesen.
> Als mein Ahn, der große Maggid, der Schüler des heiligen Baalschemtow, eine ebensolche Heilung bewirken wollte, wußte er die geheime Spannung des Spruches nicht. Er tat, was sein Meister getan hatte, und rief dessen Namen an. Das Werk geriet.
> Als Rabbi Mosche Löb von Sasow, der Schülersschüler des großen Maggids, eine ebensolche Heilung bewirken wollte, sprach er: ›Wir haben nicht mehr die Kraft, es auch nur zu tun. Aber erzählen will ich die Begebenheit, und Gott wird helfen.‹ Und das Werk geriet.«[1237]

Für das Bewußtsein des modernen Rezipienten der chassidischen Legenden besteht also trotz der mystischen, auf Sakralisierung und Vergegenwärtigung gerichteten Tendenz der Lehre ein gewisser Riß zwischen charismatischer Zeit und eigener Gegenwart. Dieser Riß manifestiert sich konkret in den Texten. In den beiden eingangs zitierten poetologischen Texten findet er seinen adäquaten Ausdruck in der verschachtelten Anlage der Sprechsituation. Die wunderbaren Effekte ereignen sich keineswegs in der Gegenwart. Ihre Gewährsleute sind nicht mit der Erzählinstanz identisch, sondern gehören einer zurückliegenden, charismatischen Zeit an. Die Legenden vom Lichtglanz und geheilten Großvater legen demnach zumindest eine zwiefältig konstituierte Distanz zwischen Geschehen und Publikum: Sie erfüllen also sehr wohl gegen den ersten Anschein das Routinekriterium.

Allerdings kann die Grenze zwischen charismatischer Epoche und Erzählzeit der Legende nicht so absolut gezogen sein wie jene zwischen der Vorzeit des Mythos und dessen historischer Rezeptionszeit. Die Legende muß dem Einbruch des Heiligen jederzeit eine »reelle« Chance belassen, wenn sie als irgend »relevant« gelten will. Wenn man jüngeren Editionen chassidischer Legenden folgen will, hat es einen solchen neuerlichen Einbruch des Heiligen tatsächlich gegeben – im äußersten Grauen der Vernichtungslager: »Überraschend erscheint die Tatsache, daß die Chassidim im Schatten des Stacheldrahts und angesichts ihrer Henker sich selbst treu

[1236] Buber, 1949, S. 8.
[1237] Ibid. S. 543.

blieben. Sie feierten das Leben und die Heiligung auch in den Ghettos. In den versperrten Waggons, die sie nach Birkenau brachten, tanzten sie am Abend des Simchat-Thora-Festes. Ich erinnere mich an einige in Block 57 in Auschwitz, die sich größte Mühe gaben, mich singen zu lehren.«[1238]

Wiesel ist ein vertrauenswürdiger Zeuge, und ich sehe keinen Grund, seinen Angaben zu mißtrauen. Allerdings gibt es wiederum einen deutlichen Abstand unserer Gegenwart zur NS-Zeit – wobei weniger die bloße Zahl der Jahre zu veranschlagen ist, als die institutionelle wie auch individuell-emotionale Differenz beider Systemzustände. Im Vergleich zur Verfolgungs- und Kriegszeit des »Dritten Reichs« leben wir heute wieder in einer Epoche der Routine. Im Rückblick erscheinen Epochen extremer Not auch als bevorzugte Zeiten charismatischer Ereignisse. Gleichwohl zeigt speziell Elie Wiesels Darbietungsverfahren ein klar erkennbares Interesse, diese Unterschiede der Epochen zu reduzieren und die Allgegenwart des Heiligen spürbar zu machen.

In der Doppelung der Erzählsituation der eingangs zitierten chassidischen Legende vom geheilten Großvater manifestiert sich einerseits der Abstand zwischen charismatischer und routinierter Epoche, andererseits die Intention, etwas durch ein anschauliches Beispiel verdeutlichen zu wollen. Die Legende wird als Exempel funktionalisiert. In unserem Zusammenhang wirft der Text also noch einmal das Problem der Abgrenzung beider Textsorten auf. Das Verhältnis von Legende und Exempel ist solange nicht zu klären als keine Einigung über einen eindeutigen Exempel-Begriff erzielt werden kann. Schon die antike Rhetorik aber kennt zwei Typen dieser besonderen Form einer »vergleichenden Verdeutlichung und Veranschaulichung eines Sachverhalts«[1239]: den in irgendwelche Texte eingeschobenen kurzen Bericht über bestimmte Taten oder Leistungen, um aufgestellte Behauptungen positiv oder negativ zu belegen, sowie die Berufung auf bekannte Gestalten aus Mythos, Sage, Geschichte usw. mit typischen Eigenschaften oder Verhaltensweisen.[1240]

Die chassidische Legende vom geheilten Großvater entspricht dem ersten Typus. Daneben kennt die Legende natürlich auch Figuren mit charakteristischen, stereotypen Charaktereigenschaften und Verhaltensdispositionen: im Chassidismus trägt beispielsweise Rabbi Jizchak (Levi-Jizchak von Berditschew) den Beinamen »Derbaremdiger« (der Barmherzige), weil er in allen möglichen Situationen für die unvollkommenen Menschen eintritt[1241], Rabbi Elimelech verkörpert Ernst, Würde, Strenge, Autorität und Macht, sein Bruder, Rabbi Sussja hingegen Unschuld, Mitleid

---

[1238] Wiesel, 1988, S. 46f.

[1239] *Metzler-Literatur-Lexikon*, 1984, S. 135.

[1240] Vgl. ibid.

[1241] »Der Rabbi bemerkte einen Kutscher, der, um Zeit zu gewinnen, sein Morgengebet herunterleiert, während er seinen Karren schmiert. Er weist ihn nicht zurecht, sondern hebt lächelnd den Kopf und ruft den Himmel zum Zeugen: ›Sieh Dir Dein Volk an, Gott Israels, und sei stolz. Was macht dieser Mensch, während er seinen Wagen schmiert? Er betet! Kennst Du eine andere Nation, deren Söhne Dich so völlig in ihre Gedanken einschließen?‹« Anekdote nach Wiesel, 1988, S. 94.

und Demut. Die christliche Legende kennt Nikolaus als Nothelfer und Kinderfreund, Franziskus als einfältigen und demütigen Menschen voller Güte und besonders Petrus als unbedacht-voreiligen Helden, der häufig belehrt und beschämt wird, dabei auch Komik, Spott und Humor ein Einfallstor in die fromme Erzählung öffnet.

Im Mittelalter wurden kurze Erzählformen wie Anekdoten, Fabeln, Gleichnisse, Legenden, Parabeln und Schwänke als *Exempel* bezeichnet, wenn diese Texte mit einer praktischen Nutzanwendung verbunden waren. Solche Erzählungen fügte man in Predigten, didaktischen und unterhaltenden Werken zur Belehrung, Erbauung und Kompensation, aber auch zum Amüsement ein. Allerdings müssen Exempla nicht unbedingt Erzählungen sein; Rudolf Schenda führt einige nicht-narrative Beispiele wie naturkundliche Beobachtungen, Sentenzen oder Vergleiche an.[1242] »Exemplum« dient demnach zugleich als Sammelbegriff für verschiedene literarische Gattungen, deren gemeinsamer Nenner eine »didaktische Proposition mit moralisierender Tendenz« ausmacht, *und* als Funktionsbegriff, sollte aber nicht als selbständige Genrebezeichnung verstanden werden.[1243] Exempel und Legende bilden eine Schnittmenge, deren Eigenschaften von der Legendendefinition bestimmt und von der Exempeldefinition akzentuiert werden.

[1242] Schenda, 1969, S. 78.

[1243] Vgl. ibid. S. 81: »Das Exemplum ist ein unterhaltsam vorgetragenes Lehrstück, das die Sittlichkeit fördern will.«

VI. Ausblick

Es war ein wesentliches Ziel dieser Untersuchung, die an der Legendenforschung beteiligten Disziplinen miteinander ins Gespräch zu bringen, um daraus neue Impulse für die weitere wissenschaftliche Forschung zu gewinnen. Am Ende einer so angelegten Arbeit hat folglich kein Fazit im Sinne einer die Diskussion abschließenden Gattungsdefinition zu stehen; allenfalls ist eine kurze Erinnerung an Geleistetes erlaubt – vor allem aber sollte der Blick auf zukünftige Aufgaben gerichtet sein.

Legenden wurden als sowohl historische als auch strukturell-systematische *Teilklasse einer Gruppe narrativer, dogmen- und publikumsbezogener Texte* betrachtet. Mit Hilfe von zwölf, im folgenden noch einmal gekürzt wiedergegebenen Kriterien, so der unterbreitete Vorschlag, sind die wesentlichen Grenzen und Spielräume der Gattung zu bestimmen:

(a) Legenden produzieren symbolisch, und zwar auf narrative Weise, kognitive Dissonanz (Dissonanzkriterium).

(b) Legenden reduzieren symbolisch (diskursiv, narrativ und/oder pragmatisch-kontextuell) die erzeugte kognitive Dissonanz (Konsonanzkriterium).

(c) Legenden leiten ihre kognitive Spannung aus dem – wie auch immer formulierten – Gegensatz von Immanenz und Transzendenz ab (Achsenkriterium).

(d) Legenden beziehen sich auf religiöse oder relgiösen Systemen struktur- und funktionsverwandte Dogmengebäude (»Theologie«-Kriterium).

(e) Legenden stellen »Heilstatsachen« dar, deren Existenz bzw. Kenntnis für ihr kongeniales Publikum *unmittelbar bedeutungsvoll* und *verwertbar* ist und über den Wert bloßer Information hinausgeht (Relevanzkriterium).

(f) Legenden beanspruchen einen mittleren Verbindlichkeitsstatus zwischen kanonischem und fiktionalem Schrifttum einer Kulturgemeinschaft (Statuskriterium).

(g) Legenden begünstigen Rezeptionshaltungen, die den Erzählstoff in einem wirklichen Geschehen fundiert sehen (Wirklichkeitskriterium).

(h) Die Konfliktstruktur der Legende wird bestimmt durch Dualität, Zuspitzung und ihre Ansiedlung in Immanenz und Transzendenz zugleich (Konfliktkriterium).

(i) Legenden tendieren zur Konstruktion einer (Schein-) Objektivität (Objektivitätskriterium).

(j) Legenden sind Phänomene sozialer Routine, obwohl sie Unterbrechungen von Routine thematisieren (Routinekriterium).

(k) Legenden halten ein Dogmensystem präsent (Markierungskriterium).

(l) Legenden unterstützen Menschen bei ihrer Daseinsbewältigung durch sinnliche Differenzierung, Identifizierung und Integration (Unterstützungskriterium).

Unseren Ausführungen zur Legende liegt ein Konzept zugrunde, wonach bestimmte Gattungen Instrumente zur Wirklichkeitsbewältigung darstellen, die von bestimmten Einstellungen ihrer Produzenten und Rezipienten gegenüber Phänomen der Wirklichkeit zeugen. Unter kommunikationsanalytischer Perspektive folgt für intuitive, aber auch für (ja immer nur in gewissem Maße) reflektierte Urteile über die Gattungszugehörigkeit einzelner Texte, daß es sich dabei um Affirmationen oder aber Abwehrmaßnahmen bestimmter selektiver Weltwahrnehmungen und Weltdeutungen handelt, die in anerkannten Wirklichkeitsentwürfen eine Rolle spielen bzw. keinen Platz finden dürfen.[1244] Der instabile und bislang erst einigermaßen vage etablierte Kanon von Legenden ist manifester Ausdruck dieses Sachverhalts.

In den Textinterpretationen dieser Arbeit wurden bevorzugt solche Legenden thematisiert, die innerhalb jenes Kanons nur Marginalpositionen einnehmen bzw. sogar ganz außerhalb des Kanons geblieben sind. Leitlinie dieser Interpretionen war die Absicht, an sehr unterschiedlichen Beispielen aufzuzeigen, daß selbst derartige Texte ganz oder doch in wesentlichen Aspekten einem bestimmten Wirklichkeitsentwurf verhaftet sind, der mit dem der Legende korrespondiert. Vorbereitet wurde dieses Unterfangen durch eine Theorie jenes Wirklichkeitsentwurfs, welche mir geeignet scheint, die innerhalb der Legendenforschung etablierte Rede vom »religiösen Weltbild der Textsorte« zu präzisieren, zu begründen und erheblich zu erweitern, aber auch nach vielen (historischen, kulturellen, medialen, kommunikativen ...) Parametern zu differenzieren. Der Ansatz stellt damit einen Versuch dar, den historischen wie systematischen Forderungen des Gegenstands gerecht zu werden.[1245]

Durch die Neubestimmung des mit der Textsorte als korrespondierend gedachten Wirklichkeitsentwurfs stehen allerdings plötzlich auch wieder die innerhalb der Legendenforschung bislang intensiver besprochenen (und deshalb hier etwas stiefmütterlich behandelten), nach allgemeiner Auffassung »traditionell gebauten« und daher in ihrem Gattungscharakter angeblich unproblematischen Legendentexte »christlicher Autoren« neu zur Diskussion. Urteile sind beispielsweise darüber gefordert, ob bestimmte Aspekte des achsenzeitlichen Wirklichkeitsentwurfs, unter veränderten (kulturellen, medialen, kommunikativen ...) Bedingungen überhaupt noch in traditioneller Weise thematisiert und vermittelt werden können, ohne den Wirklichkeitsentwurf selbst grundsätzlich zu gefährden.[1246] Diese Frage hat einen systematischen und einen pragmatischen Aspekt. So führt ihre Beantwortung zu dem im Zuge dieser Arbeit nicht mehr angepackten theoretischen Problem, Status und Wechselwirkung

---

[1244] Vgl. Steinmetz, 1983, S. 73. Wenn Kleists *Cäcilienlegende* beispielsweise als »christlicher« oder aber als »antireligiös-ironischer« Text ausgelegt wird, sagt das nicht nur etwas über die *Cäcilienlegende* aus, sondern auch über die jeweils Urteilenden.

[1245] Vgl. Hempfer und Voßkamp, jeweils 1977.

[1246] Vgl. Suerbaums allgemeine Überlegungen zur Epochenabhängigkeit einzelner Gattungen und ganzer Gattungsfächer, 1979, S. 77.

von Gattungsreflexion (die sich pragmatischer Kriterien bedient) und tatsächlicher Praxis zu analysieren. Diese Forschungsaufgabe führt noch weiter auf die grundsätzliche theoretische und historische Frage nach Faktoren, Rahmenbedingungen und Abläufen konkreter Kanonbildung zurück.[1247]

Wurde die Gattung *Legende* im Rahmen dieser Arbeit von dem ihr korrespondierenden Wirklichkeitsentwurf her abgeleitet, also quasi von »außen« und »oben« her, so scheint es mir nun ein dringliches Desiderat zu sein, die Gattung von den Einzeltexten, also von »innen« her in den Blick zu nehmen, wozu hier nur vergleichsweise unsystematische Ansätze präsentiert werden konnten. Nähere Aufmerksamkeit verdienen dabei die Organisationsformen und Konstituenten der den Texten eingestalteten kommunikativen Beziehungen.[1248] Im *Intertextualitätskonzept* sehe ich einen vielversprechenden theoretischen Rahmen, zu einem Korpus relevanter »legendenartiger« Texte zu kommen.[1249]

Eine Systematisierung und Theoretisierung dieses Zugriffs könnte womöglich an den eigentlich bewußtseinsphilosophischen Begriff der *Autopoiesis* anschließen, konkreter: an die abstrakte Auslegung dieses Begriffs durch Luhmanns Überlegungen hinsichtlich selbstreferentieller Systeme (1987). »Autopoietisch« sollen solche Systeme genannt werden, welche die Elemente, aus denen sie bestehen, durch eben dieselben Elemente produzieren und reproduzieren. »Alles, was solche Systeme als Einheit verwenden: ihre Elemente, ihre Prozesse, ihre Strukturen und sich selbst, wird durch eben solche Einheiten im System erst bestimmt. Oder anders gesagt: es gibt weder Input von Einheit in das System noch Output von Einheit aus dem System. Das heißt nicht, daß keine Beziehungen zur Umwelt bestehen, aber diese Beziehungen liegen auf anderen Realitätsebenen als die Autopoiesis selbst. Sie werden im Anschluß an Maturana oft als Kopplung des Systems an seine Umwelt bezeichnet.«[1250]

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das hier verfolgte Gattungskonzept die Legende *nicht* als selbstreferentielles System präsentiert hat. Dennoch scheinen mir Selbstreferenz-Modelle wenigstens für die Beschreibung bestimmter Subgenres (etwa die sog. »traditionellen Legenden«) und darauf bezogener restriktiver Gattungsentwürfe vielversprechend. (Durch die Unterscheidung von Objekt- und Metasprache verfügten entsprechende Ansätze über die Möglichkeit, Beobachter- und Systemperspektive auseinanderzuhalten.) Auch vom Konzept einer »*Selektionsstruktur*« der Gattung her wäre ein theoretischer Zugriff auf restriktive Textmerkmale möglich. Im Rahmen dieser Arbeit wurde bewußt darauf verzichtet, über die allgemeinen Gattungskriterien hinaus konkrete Oberflächen-Eigenschaften für Legenden festzuschreiben. Einerseits erschien mir das Risiko zu groß, den gerade – nicht ohne Mühe – *ausgedehnten* Gattungsbegriff wieder vorschnell einzuschränken; anderer-

---

[1247] Zahlreiche Aspekte dieses Problemkreises erörtern in einem weiten systematischen und historischen Kontext die einzelnen Beträge des von A. und J. Assmann hrsg. Bandes *Kanon und Zensur*, 1987.

[1248] Vgl. zu einer entsprechenden Gattungskonzeption Landwehr, 1983.

[1249] Vgl. die Überlegungen Suerbaums, 1985.

[1250] Luhmann, 1987, S. 26.

seits ist es aber auch eine Frage der Darstellungsökonomie, ob noch einzelne Textmerkmale aufgezählt werden müssen, die sich mehr oder weniger zwingend aus den allgemeinen Gattungskriterien ergeben.

Beispielsweise wäre es möglich gewesen, oberflächennahe Kriterien der folgenden Art zu formulieren:

(x) Die Textsorte erfordert ein Mindestmaß an Kohärenz der Vorgangsgestaltung.

(xx) Die Textsorte erzählt einen Vorgang nicht mehrmals aus unterschiedlichen Perspektiven, ohne wenigstens eine Variante eindeutig zu privilegieren.

(xxx) Es darf kein Zweifel an Aufrichtigkeit oder geistiger Gesundheit der Erzählinstanz aufkommen.

Alle diese Bestimmungen (x, xx, xxx) sind m.E. in den allgemeinen Gattungskriterien (a – k) impliziert. »Kohärenz« wird vom Narrationsbegriff eingeschlossen, die Forderung einer eindeutigen Sinnfestlegung geht indirekt aus Konsonanz- und Markierungskriterium hervor, und die notwendige Verläßlichkeit des Erzählers kann aus dem Relevanzkriterium gefolgert werden. Gegenüber Gattungskriterien, die näher an konkreten sprachlichen Phänomenen der Textoberfläche angesiedelt sind, haben die hier vorgeschlagenen Bestimmungen die nicht zu unterschätzenden Vorteile, Textsorten- und Epochenkriterien besser auseinanderzuhalten und der kreativen Phantasie von literarisch versierten Legendenautoren unterschiedlicher Kulturräume den erforderlichen Spielraum zu lassen.

Das Stichwort der Definitions-*Ökonomie* führt auf den alten Grundsatzstreit zurück, ob literarische Gattungsbestimmungen in Analogie zur naturwissenschaftlichen oder auch linguistischen Praxis möglichst sparsam oder aber, einem *anderen* Gegenstande gemäß, vielmehr besonders reich auszufallen hätten. Ich neige weder der einen noch der anderen Auffassung zu und plädiere statt dessen für eine Orientierung an der *empirischen* Wahrnehmungsfähigkeit und natürlichen Klassifikationskompetenz der Benutzer von Gattungssystemen. Daß diese Kompetenz ihren Benutzern in aller Regel nicht bewußt ist und daß diese darüber auch nur rudimentär Auskunft zu geben wissen, setze ich voraus; dennoch sollte das Phänomen erforschbar sein. Es ist zu erwarten, daß diese praktische (und im allgemeinen ganz gut funktionierende) Kompetenz nicht der Eleganz stringenter Logik folgt. Sie wird aller Voraussicht nach partielle Redundanzen, aber auch »Lücken« (Diskontinuitäten) aufweisen.[1251]

Fragen der Gattungsbestimmung und -unterscheidung wären demnach mit Hilfe von *Frame*-Theorien als Probleme der Konstitution und des Wechsels von Bezugsrahmen zu erörtern.[1252] Welche Konstituenten aber hinreichend und nötig sind, um

---

[1251] Um ein beliebiges Objekt wahrzunehmen und einzuordnen, genügt es, einige ausgezeichnete Aspekte dieses Objekts zu erfassen.

[1252] André Jolles' Konzept der *Einfachen Formen* stellt formal schon eine Art »Frame-Theorie« dar, wenngleich es seine Gattungs-Modelle natürlich aus ganz anderen Prämissen und in anderer Weise errichtet. Die hier verfolgte Konkretisierung des Rahmenkonzepts unterscheidet sich allerdings auch erheblich von zeitgenössischen Computerexperi-

beispielsweise für Vertreter einer bestimmten Kultur den Bezugsrahmen »Legende« aufzurufen (oder entscheidend zu stören), betrachte ich als empirische Frage.[1253] Mehr oder minder abstrahierende Kriterien-Kataloge von der Art des oben entworfenen dienen demnach als hypothetische und explikatorische Modelle für die konventionellen Wahrnehmungs- und Klassifikationsgewohnheiten eines weiter oder enger gefaßten Kulturkreises.

Für einzelne Subgenres von Legenden sollten in nächster Zeit Beschreibungen gefunden werden, welche die Besonderheiten der spezifischen Varianten besser und konkreter erfassen. Daß die hier entwickelten Gattungskriterien der Überprüfung und Erprobung bedürfen, daß die historische und regionale Differenzierungs- und Konkretisierungsarbeit am Konzept des »achsenzeitlichen Weltbildes« erst noch zu leisten ist, bedarf kaum der Erwähnung.[1254]

---

menten mit textanalytisch nachweisbaren Strukturmustern (etwa syntaktischen Rekurrenzen); entsprechende Hinweise bei Wenzel, 1989.

[1253] Bezugsrahmen-Theorien für literarische Gattungen sollten aber nicht wie viele Computersimulationen, die der Frame-Theorie folgen, als black-box-Modelle konzipiert werden, sondern ihre einzelnen Konstituenten und Wirkungszusammenhänge plausibel machen; außerdem sollten sie für Einwände, die sich auf empirische Daten stützen, ansprechbar sein.

[1254] Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit dieses Konzepts ist für die Legendentheorie m.E. noch nicht annähernd ausgeschöpft. Beispielsweise mußte hier darauf verzichtet werden, die achsenzeitliche Neukonzeption der Zeitvorstellung (diskontinuierliche Zeitauffassung) und die sprachlich-literarischen Auswirkungen dieses Phänomens zu thematisieren.

VII. Literatur

Vorbemerkung

Das folgende Literaturverzeichnis ist nicht als Bibliographie zur Legende zu verstehen. Es führt lediglich die im Untersuchungsgang benutzte und erwähnte Literatur auf. Unter die dokumentierten Quellen wurden allerdings auch einige Texte aufgenommen, die im Darstellungsteil nicht explizit erwähnt werden, aber wichtige Bezugstexte dort ausgeführter Überlegungen darstellen.

1. Abkürzungen

ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.
AUMLA	Journal of the Australasian Universities Language and Literature Assoziation; Christchurch (New Zealand).
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte; Stuttgart.
EEPW	Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. von Hans Jörg Sandkühler.
EMD	Enzyklopädie des Märchens.
Euph.	Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte; Heidelberg.
GRM	Germanisch-romanische Monatsschrift; Heidelberg.
HA	Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz.
HdS	Handwörterbuch der Sage. Hrsg. von Will-Erich Peuckert. Göttingen 1961-1963.
KHM	Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen.
KLG	Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. München 1978ff.
LLK	Literatur Lexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Hrsg. von Walther Killy. Band 1–15. München 1988ff.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
RAC	Reallexion für Antike und Christentum.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RL	Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammler. Hrsg. von Werner Kohlschmidt. 2. Auflage, Berlin 1958, 1965, 1977, 1984 und 1988.
RUB	Reclams Universal-Bibliothek.
SL	Sammlung Luchterhand.
st	suhrkamp taschenbuch.
stw	suhrkamp taschenbuch wissenschaft.
UTB	Uni-Taschenbücher.
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begr. von Wolfgang Stammler, fortgeführt von Karl Langosch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage [...] hrsg. von Kurt Ruh u.a. Berlin und New York 1978ff.

WA D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar. [Weimarer Ausgabe].
ZDP Zeitschrift für deutsche Philologie; Berlin, Bielefeld, München.

2. Quellen

Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur vel a Catholicis scriptoribus celebrantur, quae ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis coll., digessit, notis illustr. Johannes Bollandus servata primigenia scriptorum phrasi. Operam et studium contulit Godefridus Henschenius. Antwerpiae 1643ff.

Altägyptische Erzählungen und Märchen. Ausgewählt und übersetzt von Günther Roeder. Jena 1927 (= Die Märchen der Weltliteratur).

Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Emma Brunner-Traut. München, 8. verb. u. erw. Aufl. 1989 (= Die Märchen der Weltliteratur) [zuerst 1963].

Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hellmut Brunner. Zürich und München 1988 (= Die Bibliothek der alten Welt, Reihe Der alte Orient).

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by James B. Pritchard. Third Edition with Supplement. Third printing, Princeton, N.J. 1974.

Stefan Andres: Die heilsame Sünde des Don Gianino. In: Das Fest der Fischer. München 1973 (= Piper-Präsent).

Ders.: Das Pfäfflein Domenico. München 1975 (= Piper-Präsent). [Zuerst 1936 unter dem Titel *Vom heiligen Pfäfflein Domenico.*]

Guillaume Apollinaire: Der Erzketzer. In: Erzketzer & Co. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Hans Thill. Heidelberg 1986 [zuerst 1902], S. 59–75.

Ders.: Der lateinische Jude. In: Erzketzer & Co. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Hans Thill. Heidelberg 1986 [zuerst 1903], S. 39–57.

Ders.: Drei Geschichten über die Strafe Gottes. 1. Der Gito. 2. Die Tänzerin. 3. Von einem Monster in Lyon oder: Die Begierde. In: Erzketzer & Co. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Hans Thill. Heidelberg 1986 [zuerst 1903], S. 85–99.

Ders.: Erzketzer & Co. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Hans Thill. Heidelberg 1986. [Zuerst 1910 unter dem Titel *L'Hérésiarque et Cie.*]

Honoré de Balzac: Christus in Flandern. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter NIGG. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 21–38.

Werner Bergengrün: Legende von den zwei Worten [1946]. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter NIGG. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 234–244.

Georges Bernanos: Die heilige Johanna. Deutsch von Alastaire. Zürich 1966 [zuerst 1949]. [Frz. Original unter dem Titel *Jeanne, Relapse et Sainte.*]

Bildergalerie katholischer Misbräuche. Von Obermayr. Mit Kupfern und anpassenden Vignetten. Frankfurt und Leipzig 1784 (= Satirische Bibliothek. Quellen und Urkunden zur Geschichte der deutschen Satire. Hrsg. von Otto Mausser. Erster Band. München 1913).

Rudolf G. Binding: Coelestina. Eine Märchenlegende (1908). In: R.G.B. Gesammeltes Werk, Band I: Novellen und Legenden. Frankfurt 1927, S. 231–279.

Ders.: Sankt Georgs Stellvertreter (1909). In: R.G.B. Gesammeltes Werk, Band I: Novellen und Legenden. Frankfurt 1927, S. 281–330.

Ders.: Weihnachtslegende vom Peitschchen. Drei Kindern erzählt (1917). In: R.G.B. Gesammeltes Werk, Band I: Novellen und Legenden. Frankfurt 1927, S. 331–342.

Ders.: Keuschheitslegende (1913/14). In: R.G.B. Gesammeltes Werk, Band I: Novellen und Legenden. Frankfurt 1927, S. 343–377.

Bertolt Brecht: Moderne Legende. In: B.B. Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Band 8, Gedichte 1. Frankfurt, 113. bis 124. Tausend 1977 [zuerst 1967], S. 4.

Ders.: Karsamstagslegende. In: B.B. Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Band 8, Gedichte 1. Frankfurt, 113. bis 124. Tausend 1977 [zuerst 1967], S. 9.

Ders.: Die Legende der Dirne Evlyn Roe. In: B.B. Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Band 8, Gedichte 1. Frankfurt, 113. bis 124. Tausend 1977 [zuerst 1967], S. 18–20.

Ders.: Weihnachtslegende. In: B.B. Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Band 8, Gedichte 1. Frankfurt, 113. bis 124. Tausend 1977 [zuerst 1967], S. 123f.

Ders.: Legende vom toten Soldaten. In: B.B. Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Band 8, Gedichte 1. Frankfurt, 113. bis 124. Tausend 1977 [zuerst 1967], S. 256–259.

Ders.: Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration. In: B.B. Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Band 9, Gedichte 2. Frankfurt, 113. bis 124. Tausend 1977 [zuerst 1967], S. 660–663.

Rolf Wilhelm Brednich: Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute. München 1990 (= Beck'sche Reihe 403).

[Heinrich Gottfried Bretschneider]: Almanach der Heiligen auf jedes Jahr mit 13 saubern Kupfern und Musik. Mit Erlaubniß der Obern? Unabänderlich gedruckt. Gedruckt zu Rom und zu haben in allen Buchhandlungen Teutschland's. [1789?]

Martin Buber: Die Erzählungen der Chassidim. Zürich 1949 und 9. Aufl. 1984 (= Manesse Bibliothek der Weltliteratur).

Ders.: Die Legende des Baalschem. Umgearbeitete Neuausgabe. Zürich 1955 (= Manesse Bibliothek der Weltliteratur).

Gottfried August Bürger: Sanct Stephan [1777]. In: G.A.B. Sämmtliche Schriften. Hrsg. von Karl Reinhard. Band I. Gedichte. Erster Theil. Göttingen 1796. Repr. Hildesheim und New York 1970, S. 222–226.

Adelbert von Chamisso: Der heilige Martin, Bischof von Tours. Legende. In: A.v.C. Sämtliche Werke in zwei Bänden. Nach dem Text der Ausgaben letzter Hand und den Handschriften. Hrsg. von Jost Perfahl und Volker Hoffmann. Band I. München 1975, S. 347–349.

Martin von Cochem: Verbesserte Legend Der Heiligen [...]. Mindelheim und Augspurg, Verlegts Gregori Fuirer Buchbinder, und Mathäus Rieger Buchhandler von Seehausen 1745 [zuerst 1705].

Charles de Coster: Vlämische Legenden. Deutsch von Marie Lamping und Friedrich von Oppeln-Broniskowski. Jena 1916.

Das älteste Mährchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters, oder die Gesta Romanorum, zum ersten Male vollständig aus dem Lateinischen in's Deutsche übertragen [...] von Dr. Johann Georg Theodor GRÄSSE. Dresden und Leipzig, 2. Ausgabe 1847. Repr. Wiesbaden 1971.

Das Elefantenspiel. Mythen, Riesen- und Stammessagen. Volkserzählungen der Tindiga. Hrsg. von Ludwig Kohl-Larsen. Eisenach und Kassel 1956 (= Das Gesicht der Völker).

Das grosse Buch der schönsten Legenden. Hrsg. von Margarethe von Schwarzkopf. Stuttgart 1982 (= Thienemanns Hausbücherei).

Das Leben der Heiligen Gottes nach den besten Quellen bearbeitet von P. Otto Bitschnau. Einsiedeln und Waldshut, New York, Cincinnati und Chicago, 10. Aufl. 1881.

Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713. Hrsg. von Erich Gierach. Berlin 1928 (= Deutsche Texte des Mittelalters 32).

Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male hrsg. und mit einem Glossar versehen von Fr. Karl Köpke. Quedlinburg und Leipzig 1852 (= Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 32). Reprint Amsterdam 1966.

Das Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift hrsg. von Karl Reissenberger. Dublin und Zürich, 2. unv. Aufl. 1967 (= Deutsche Texte des Mittelalters 22) [zuerst 1914].

Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen. Gesammelt von Micha Josef bin Gorion. Neu hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Emanuel bin Gorion. Erster Teil: Frankfurt 1959. Zweiter Teil: Frankfurt 1973.

Der Gaukler der Ebene und andere afrikanische Legenden. Hrsg. von Carl Einstein. Frankfurt 1983 (= Fischer Taschenbuch 2843) [zuerst 1925].

Der gefrorene Pfad. Volksdichtung der Eskimo. Mythen und Märchen, Legenden und Ahnengeschichten. Hrsg. von Hans Himmelheber. Eisenach 1951 (= Das Gesicht der Völker).

Der Heilige Nikolaus – Die Wahrheit der Legende. Hrsg. von Gertrude und Thomas Sartory. Freiburg, Basel und Wien 1981.

Der Heiligen Leben und Leiden das sind die schönsten Legenden aus den deutschen Passionalen des 15. Jahrhunderts. Ausgewählt und übertragen von Severin Rüttgers. Leipzig 1922.

Der Koran. Aus dem Arabischen. Übersetzung von Max Henning. Einleitung von Ernst Werner und Kurt Rudolph. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von K.R. Wiesbaden o.J.

Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte. Bearbeitet von Alan H. Gardiner. Leipzig 1909 (= Literarische Texte des Mittleren Reiches. Hrsg. von Adolf Erman II). [Reprint Leipzig und Osnabrück 1970.]

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes. Nach den Grundtexten übersetzt und hrsg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger. Luzern 1964.

Die heiligen Könige. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Thomas von Bogyay, János Bak und Gabriel Silagi. Graz, Wien und Köln 1976 (= Ungarns Geschichtsschreiber 1).

Die Insel der schönen Si Melu. Indonesische Dämonengeschichten, Märchen und Sagen aus Simalur. Hrsg. von Hans Kähler: Eisenach 1952 (= Das Gesicht der Völker).

Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer. Hrsg. von Herbert Baldus. Eisenach und Kassel 1958 (= Das Gesicht der Völker).

Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg, 10. Aufl. 1984 (= Sammlung Weltliteratur).

Die Legende von der gnadenreichen Lebensführung und dem glorreichen Martertode der h. Jungfrau und Märtyrin Sankt Katharina. Aus Legendarien des 15. und 16. Jahrhunderts zusammengetragen von d. Verf. der »Pilgerklänge einer Heimathlosen«. Mit einem einleitenden Vorworte von Joseph Görres. Münster 1838.

Die Märchen des Papyrus Westcar. Hrsg. von Adolf Erman. Berlin 1890 (= Königliche Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen, Heft V).

Die schönsten Heiligenlegenden in Wort und Bild. Hrsg. von Dr. P. Expeditus Schmidt [...] mit den Namenbildern von Franz Pocci. München 1912.

Die Stadt der tausend Drachen. Götter- und Dämonengeschichten. Sagen und Volkserzählungen aus Kambodscha. Eisenach und Kassel 1956 (= Das Gesicht der Völker).

Alfred Döblin: Wallenstein. Roman. Olten und Freiburg, 2. Aufl. 1976 [zuerst 1920].

Fedor M. Dostojewski: Das Zwiebelchen. [Aus: *Die Brüder Karamasoff.*] Aus dem Russischen von E. K. Rahsin. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter Nigg. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 66.

Heinrich Federer: Das letzte Stündlein des Papstes Innocenz des Dritten. In: Unvergängliche Legende. Aus der neueren Dichtung gesammelt und hrsg. von Walter Nigg. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein Buch 20186), S. 121–130. [Quelle: H.F. *Das letzte Stündlein des Papstes.* Umbrische Reisegeschichten. Heilbronn 1914, S. 5–20. Auch in: Walz, 1986, S. 139–145.]

Gustave Flaubert: Die Legende von Sankt Julian dem Gastfreien. Aus dem Französischen von Ernst Sander. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter NIGG. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 39–65.

Franz von Assisi. Legenden und Laude. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von Otto Karrer. Zürich 1975 (= Manesse Bibliothek der Weltliteratur).

Nicodemus Frischlin: Sanct Christoffel. In: N.F. Deutsche Dichtungen. [...] hrsg. von David Friedrich Strauss. Darmstadt 1969, S. 171–199.

Geister am Roroima. Indianer-Mythen, -Sagen und -Märchen aus Guayana. Hrsg. von Josefine Huppertz. Eisenach und Kassel 1956 (= Das Gesicht der Völker).

Robert Gernhardt: Vom lieben Gott, der über die Erde wandelte. In: Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren. Das große Buch der Legenden aus unserer Zeit. Hrsg. von Erich Jooss. Freiburg, Basel und Wien 1983, S. 266 [zuerst 1977].

Johann Wolfgang von Goethe: Legende. [Als noch, verkannt und sehr gering,] In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Band 1: Gedichte und Epen I. München, 10. überarb. Aufl. 1974, S. 266f.

Ders.: Der Gott und die Bajadere. Indische Legende. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Band 1: Gedichte und Epen I. München, 10. überarb. Aufl. 1974, S. 273–276.

Ders.: Paria. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Band 1: Gedichte und Epen I. München, 10. überarb. Aufl. 1974, S. 361–366.

Ders.: Die Geheimnisse. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Band 2: Gedichte und Epen II. München, 11. überarb. Aufl. 1978, S. 271–284.

Ders.: Die Wahlverwandtschaften. Ein Roman. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. Band 6: Romane und Novellen I. München, 9. überarb. Aufl. 1977, S. 242–490.

Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren. Das große Buch der Legenden aus unserer Zeit. Hrsg. von Erich Jooss. Freiburg, Basel und Wien 1983.

Gesta Romanorum. Hrsg. von Hermann Oesterley. Berlin 1872. Repr. Hildesheim und New York 1980.

Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen hrsg. von Heinz Rölleke. Jubiläumsausgabe zum

200. Geburtstag der Brüder Grimm 1985/86. 3 Bände. Stuttgart 1984 (=RUB) [zuerst 1980/1857].

Hans Haas: »Amida Buddha unsere Zuflucht.« Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati-Buddhismus. Leipzig 1910 (= Religions-Urkunden der Völker 2,1).

Ida Gräfin Hahn-Hahn: Heiligenlegenden. Neu hrsg. von Georg Anton Weber. Regensburg 1914.

Reinhard Haller: Legenden aus dem Bayerischen Wald. Grafenau 1982.

Hartmann von Aue: Gregorius. Der arme Heinrich. Text, Nacherzählung, Worterklärungen. Hrsg. von Ernst Schwarz. Darmstadt 1967

Heinrich Heine: Die Wallfahrt nach Kevlaar. In: H.H. Historischkritische Gesamtausgabe der Werke hrsg. von Manfred Windfuhr. Band I/I: Buch der Lieder. Text bearbeitet von Pierre Grappin. Hamburg 1975, S. 326–333.

Karl Borromäus Heinrich: Maria im Volk. Erzählungen. Folge 1 und N.F. Mönchen-Gladbach 1927 und 1928.

Johann Gottfried Herder's Legenden, Dramatische Stücke und Dichtungen. Hrsg. durch *D.* Wilhelm Gottfried v. Herder. In: J.G.H. Sämmtliche Werke. Hrsg. v. Johann Georg Müller. Band 3,6. Stuttgart und Tübingen 1827.

Ders.: Legenden. In: J.G.H. Sämtliche Werke. Hrsg. v. Bernhard Suphan. Band 28. (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1884) Hildesheim und New York o.J. [1967/68], S. 167–246.

Franz Herwig: Sankt Sebastian vom Wedding. Legende von F.H. München, 2. Aufl. 1922.

Fritz von Herzmanovsky-Orlando: Pater Knjakals erbauliche Predigt. In: Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren. Das große Buch der Legenden aus unserer Zeit. Hrsg. von Erich Jooss. Freiburg, Basel und Wien 1983, S. 255–260.

Hermann Hesse: Drei Legenden aus der Thebais. 1. Der Feldteufel. 2. Die süßen Brote. 3. Die beiden Sünder. In: Fabulierbuch. Erzählungen. [Erstausgabe Berlin 1935. Enthält von 1904 bis 1927 zerstreut erschienene Legenden und Erzählungen.] In: H.H. Gesammelte Schriften. Zweiter Band. Frankfurt, 17. u. 18. Tausend, 1978, S. 637–660.

Ders.: Der verliebte Jüngling. Eine Legende. In: Fabulierbuch. In: H.H. Gesammelte Schriften. Zweiter Band. Frankfurt, 17. u. 18. Tausend, 1978, S. 661–666.

Ders.: Drei Linden. In: Fabulierbuch. In: H.H. Gesammelte Schriften. Zweiter Band. Frankfurt, 17. u. 18. Tausend, 1978, S. 774–778.

Ders.: Siddhartha. Eine indische Dichtung. In: H.H. Gesammelte Schriften. Dritter Band. Frankfurt, 17. u. 18. Tausend, 1978, S. 615–733.

Ders.: Legenden. Zusammengestellt von Volker Michels. Frankfurt 1983 (= st 909).

Frederik Hetmann [Pseud. Hans-Christian Kirsch]: »Ich habe sieben Leben«. Die Geschichte des Ernesto Guevara, genannt CHE. Weinheim und Basel 1972.

Wolfgang Hildesheimer: Lieblose Legenden. Frankfurt 1962 (= Bibliothek Suhrkamp 84).

Winfried Hofmann: Unsere Heiligen und Schutzpatrone. Legenden und Biographien. Regensburg 1987.

Ricarda Huch: Der große Krieg in Deutschland. Roman. In: R.H. Gesammelte Werke. Dritter Band. Hrsg. von Wilhelm Emrich. Köln und Berlin 1967.

Dies.: Fra Celeste. In: R.H. Gesammelte Werke. Vierter Band. Hrsg. von Wilhelm Emrich. Köln und Berlin 1967, S. 654–698.

Dies.: Der arme Heinrich. In: R.H. Gesammelte Werke. Vierter Band. Hrsg. von Wilhelm Emrich. Köln und Berlin 1967, S. 699–757.

Dies.: Lebenslauf des heiligen Wonnebald Pück. In: R.H. Gesammelte Werke. Vierter Band. Hrsg. von Wilhelm EMRICH. Köln und Berlin 1967, S. 795–867.

Dies.: Bilder deutscher Widerstandskämpfer. In: R.H. Gesammelte Werke. Fünfter Band. Gedichte, Dramen, Reden, Aufsätze und andere Schriften. Hrsg. von Wilhelm EMRICH. Köln und Berlin 1971, S. 961–1047.

Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam. Ed. by Jan KNAPPERT. 2 Bände, Leiden 1985 (= Nisaba 15).

Eyvind JOHNSON: Träume von Rosen und Feuer. Roman. Hamburg und Düsseldorf 1952 [zuerst 1949].

Ulrich KADELBACH: Zwischen Himmel und Brombeerstrauch. Legenden vom Berg Athos. Stuttgart 1983.

Hans von KAHLENBERG: Die Kathedrale. In: Legenden und Maerchen unserer Zeit. Hrsg. von Emil KLÄGER. Wien und Leipzig 1917, S. 44–48.

Felix KARLINGER: Rumänische Legenden aus der mündlichen Tradition – fragmentarische Skizzen und exemplarische Texte. Salzburg 1990 (= Studien zur rumänischen Sprache und Literatur 10).

Marie Luise KASCHNITZ: Der Mönch Benda [1959]. In: M.L.K. Gesammelte Werke. Hrsg. von Christian BÜTTRICH und Norbert MILLER. Vierter Band: Die Erzählungen. Frankfurt 1983, S. 228–238.

Nikos KAZANTZAKIS: Mein Franz von Assisi. Roman. Reinbek, 27.–31. Tsd. 1986 (= rororo 4870).

Gottfried KELLER: Sieben Legenden. In: G.K. Sämtliche Werke. Hrsg. von Jonas FRÄNKEL und Carl HELBLING. Band 10. Bern 1945, S. 183–294.

James Patrick KELLY: Die heilige Theresa der Aliens. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jürgen LANGOWSKI. In: Isaac Asimovs Science Fiction Magazin. 27. Folge ausgewählt und hrsg. von Friedel WAHREN. München 1986 (= Heyne Science Fiction & Fantasy 06/4294), S. 7–37. [Zuerst 1984 unter dem Titel *Saint Theresa of the Aliens*.]

Justinus KERNER: Werke. Hrsg. v. Raimund PISSIN. 6 Teile in 2 Bänden. (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1914) Hildesheim und New York 1974.

KLABUND [= Alfred HENSCHKE]: Heiligenlegenden erzählt von K. Leipzig 1921 (= Zellenbücherei 48).

Heinrich von KLEIST: Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik. Eine Legende (Zum Taufangebinde für Cäcilie M[üller]). In: Berliner Abendblätter, 15.–17. November 1810.

Ders.: Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik (Eine Legende). In: Erzählungen. Von Heinrich von Kleist. Zweiter Teil. Berlin 1811, S. 287–313.

Ders.: Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik. Paralleldruck der Fassung in den *Berliner Abendblättern* und der Buchfassung. In: H.v.K. Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Ilse-Marie BARTH u.a. Band 3: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften. Hrsg. von Klaus MÜLLER-SALGET. Frankfurt 1990 (= Bibliothek deutscher Klassiker 51), S. 285–313.

Ders.: Der Zweikampf. In: H.v.K. Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Ilse-Marie BARTH u.a. Band 3: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften. Hrsg. von Klaus MÜLLER-SALGET. Frankfurt 1990 (= Bibliothek deutscher Klassiker 51), S. 314–349.

Ders.: Eine Legende nach Hans Sachs. Gleich und Ungleich. In: H.v.K. Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Ilse-Marie BARTH u.a. Band 3: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften. Hrsg. von Klaus MÜLLER-SALGET. Frankfurt 1990 (= Bibliothek deutscher Klassiker 51), S. 445f.

Ders.: Eine Legende nach Hans Sachs. Der Welt Lauf. In: H.v.K. Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Ilse-Marie Barth u.a. Band 3: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften. Hrsg. von Klaus Müller-Salget. Frankfurt 1990 (= Bibliothek deutscher Klassiker 51), S. 447–450.

[Gotthard] Ludwig Theobul Kosegarten: Legenden. 2 Bände. Berlin 1804. [Neue Auflage 1810.]

P[ater] Kristudas [Kurisummoottil]: Das Reh mit dem Rüssel. Legenden, Erzählungen und Gebete aus Indien. München 1982 (= pfeiffer-präsent).

Selma Lagerlöf: Christuslegenden [und *Andere Legenden*]. Aus dem Schwedischen übersetzt von Marie Franzos. O.O. o.J. [Hesse & Becker].

[August Friedrich Ernst] Langbein's Neuere Gedichte. Zwei Theile. Tübingen 1812 und Stuttgard 1823.

Georg Langer: Der Rabbi, über den der Himmel lachte. Die schönsten Geschichten der Chassidim. Vorwort von Gershom Scholem. Bern, München, Wien 1983 [zuerst in tschechischer Sprache 1937].

Gertrud von Le Fort: Der Papst aus dem Ghetto. Die Legende des Geschlechtes Pier Leone. Roman. Berlin 1930.

Dies.: Unsere Liebe Frau vom Karneval. Eine venezianische Legende. Zürich 1975.

Dies.: Das Gericht des Meeres [1947]. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter Nigg. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 205–224.

Dies.: Die Tochter Jephthas [1964]. In: Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren. Das große Buch der Legenden aus unserer Zeit. Hrsg. von Erich Jooss. Freiburg, Basel und Wien 1983, S. 187–202.

Legenden. Für die Sekundarstufe hrsg. von Gerhard Haas. Suttgart 1986 (= Arbeitstexte, RUB 9597).

Legenden und Maerchen unserer Zeit. Hrsg. von Emil Kläger. Wien und Leipzig 1917.

Legendenmärchen aus Europa. Hrsg. von Felix Karlinger und Bohdan Mykytiuk. Düsseldorf und Köln 1967 (= Die Märchen der Weltliteratur).

Pierre Lefevre: Aus dem Leben lernen. Katechese in Kurzgeschichten. Freiburg i. Ü. und Konstanz 1986.

Nikolai Ljesskow: Der Gast beim Bauern. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter NIGG. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 67–76.

Howard Phillips Lovecraft: Cthulhus Ruf. In: H.P.L. Cthulhu. Geistergeschichten. Deutsch von H. C. Artmann. Frankfurt 1963 (= st 29), S. 193–239. [Zuerst 1928 unter dem Titel *The Call of Cthulhu*.]

Ders.: Stadt ohne Namen. Horrorgeschichten. Frankfurt 1981 (= Phantastische Bibliothek 52, st 694).

Marienlegenden. Erzählungen von den Wundertaten der Gottesmutter aus 13 Jahrhunderten. Hrsg. von Helga Marie Linsbauer. Augsburg 1987.

Martin Luther: Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo. 1537. In: WA 50, Weimar und Graz 1967 [Nachdruck der Ausgabe Weimar 1914], S. 48–64.

Thomas Mann: Der Erwählte. Roman. In: T.M. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Band VII. Frankfurt, 2. Aufl. 1974, S. 7–261. [Erstausgabe Frankfurt 1951.]

Ders.: Die vertauschten Köpfe. Eine indische Legende. In: T.M. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Band VIII. Frankfurt, 2. Aufl. 1974, S. 712–807. [Erstausgabe Stockholm 1940.]

Karl MAY: Gesammelte Werke. Band 8: Winnetou II. Bamberg 1951 [zuerst 1893]. Band 36: Der Schatz im Silbersee. Bamberg 1952 [zuerst 1890/91].

Max MELL: Legenden und geistliche Erzählungen. [Der Spiegel des Sünders. Die Geschichte vom Gewalttäter. Malerlegende. Der Traum des Bischofs. Der Traum der Nonne. Die schönen Hände.] In: M.M. Mächte zwischen den Menschen. Erzählungen. Graz, Wien und Köln 1978, S. 275–312.

Conrad Ferdinand MEYER: Der Heilige. In: C.F.M. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, besorgt von Hans ZELLER und Alfred ZÄCH. 13. Band, hrsg. von A.Z. Bern 1962, S. 5–147.

Agnes MIEGEL: Legende. In: A.M. Gesammelte Werke. Band II: Gesammelte Balladen. Düsseldorf und Köln, 3. Aufl. 1953, S. 27f.

Josef MÜHLBERGER: Die lesenden Mönche. Die Legende vom heiligen Martin welcher den Mantel teilte. München 1965.

Museum des Wundervollen. Ein Magazin mit allerlei merkwürdigen Stücklein und manch bestaunenswertem Bildnis aus den Jahren 1803–1812. Ausgewählt von Herbert GREINER-MAI und Wolfgang SCHNEIDER. Mit einem Nachwort versehen von Wolfgang SCHNEIDER. Berlin 1986.

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung hrsg. von Wilhelm SCHNEEMELCHER. 5. [neu bearbeitete] Auflage der von Edgar HENNECKE begründeten Sammlung. I. Band: Evangelien. Tübingen 1987. II. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1989.

Walter NIGG: Glanz der Legende. Eine Aufforderung, die Einfalt wieder zu lieben. Zürich und Stuttgart 1964.

Ders.: Die stille Kraft der Legende. Vergessene Heilige kehren zurück. Freiburg 1982 (= Herder-Bücherei 924).

Johann PEZZL: Reise durch den Baierschen Kreis. Faksimileausgabe der 2. erweiterten Auflage von 1784. Mit Vorwort, biographischem Nachwort, Anmerkungen und Register von Josef PFENNIGMANN. München 1973.

Ulrich PLENZDORF: Die Legende von Paul & Paula. Filmerzählung. [Frankfurt] 1974 (= st 173).

Ders.: Legende vom Glück ohne Ende. Frankfurt 1979.

Jan Graf POTOCKI: Die Abenteuer in der Sierra Morena oder Die Handschriften von Saragossa. Roman. Aus dem Französischen neu übersetzt und mit Anmerkungen von Werner CREUTZIGER hrsg. und mit einem Nachwort von Leszek KUKULSKI. Zürich 1984 [zuerst 1805].

Purpurviolen der Heiligen, oder Poesie und Kunst im Katholizismus. Hrsg. von Hofrath Dr. Johann Baptist ROUSSEAU. In zehn Bänden. Frankfurt 1835.

REINBOT von DURNE: Der Heilige Georg. Nach sämtlichen Handschriften. Hrsg. von Carl von KRAUS. Heidelberg 1907 (= Germanisch Bibliothek 3,1).

Luise RINSER: Bruder Feuer. Stuttgart 1975.

Karl RÖTTGER: Christuslegenden. Berlin 1914.

Ders.: Die Heimkehr. Dramatische Legende. München 1926 (= Münchener Laienspiele 25).

Ders.: Opfertat. 3 deutsche Legenden. Leipzig 1935 a.

Ders.: Der Heilandsweg. Legenden. Wien 1935 b.

Joseph ROTH: Die Legende vom heiligen Trinker. In: J.R. Werke. Neue erweiterte Ausgabe in vier Bänden. Hrsg. und eingeleitet von Hermann KESTEN. Dritter Band. Amsterdam 1976, S. 229–257.

RUDOLFS von EMS Weltchronik. Aus der Wenigeroder Handschrift. Hrsg. von Gustav EHRIS-

MANN [zuerst 1915]. Nachdr. Dublin und Zürich 1967 (= Deutsche Neudrucke, Reihe Texte des Mittelalters 20).

Hans SACHS: Pura, die junckfraw und heylig martrerin. In: H.S. Hrsg. von Adelbert von KELLER. Erster Band. Hildesheim 1964, S. 391–393.

Ders.: Schwanck. Sanct Peter mit der gaiß. In: H.S. Hrsg. von Adelbert von KELLER. Fünfter Band. Hildesheim 1964, S. 109–113.

Ders.: Gesprech. Sanct Peter mit dem faulen pawren-knecht. In: H.S. Hrsg. von Adelbert von KELLER. Fünfter Band. Hildesheim 1964, S. 114–116.

Ders.: Gesprech. Sanct Peter mit den lands-knechten. In: H.S. Hrsg. von Adelbert von KELLER. Fünfter Band. Hildesheim 1964, S. 117–120.

Ders.: Schwanck: Sanct Niclas bild schwert drey ding. In: H.S. Hrsg. von Adelbert von KELLER und E. GOETZE. Siebzehnter Band. Hildesheim 1964, S. 299–303.

Ders.: Schwanck: Vom pfarrer, dem sanct Görgen bild durch den ofen nein-reit. In: H.S. Hrsg. von Adelbert von KELLER und E. GOETZE. Siebzehnter Band. Hildesheim 1964, S. 389–393.

Ulrich SCHACHT: Lanzen im Eis. Gedichte. Stuttgart 1990.

Friedrich SCHILLER: Der Geisterseher. In: F.S. Sämtliche Werke. Fünfter Band: Erzählungen/ Theoretische Schriften. Hrsg. von Gerhard FRICKE und Herbert G. GÖPFERT. München, 6. Aufl. 1980, S. 48–160 [Druck nach 3. Buchausgabe von 1798].

Wilhelm SCHMIDTBONN: Der Wunderbaum. Dreiundzwanzig Legenden. Berlin, 3. Aufl. 1920 [zuerst 1913].

Reinhold SCHNEIDER: Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht. Philipp II. oder Religion und Macht. Redaktion und Nachwort von Pirmin MEIER. In: R.S. Gesammelte Werke. Band 1. Im Auftrag der R.S.-Gesellschaft hrsg. von Edwin Maria LANDAU. Frankfurt 1977.

Ders.: Der Traum des Heiligen [Manuskript 1942]. In: R.S. Gesammelte Werke. Band 3. Im Auftrag der R.S.-Gesellschaft hrsg. von Edwin Maria LANDAU. Frankfurt 1978, S. 7–21.

Ders.: Der Tod des Mächtigen [Manuskript 1942]. In: R.S. Gesammelte Werke. Band 3. Im Auftrag der R.S.-Gesellschaft hrsg. von Edwin Maria LANDAU. Frankfurt 1978, S. 23–75.

Ders.: Die dunkle Nacht des Heiligen Johannes vom Kreuz [Manuskript 1939]. In: R.S. Gesammelte Werke. Band 3. Im Auftrag der R.S.-Gesellschaft hrsg. von Edwin Maria LANDAU. Frankfurt 1978, S. 77–118.

Ders.: Die Heiligen [1941–1954]. In: R.S. Gesammelte Werke. Band 9. Im Auftrag der R.S.-Gesellschaft hrsg. von Edwin Maria LANDAU. Frankfurt 1978, S. 259–380.

Ders.: Die himmlischen Wohnungen [1957]. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter NIGG. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 225–233.

Christian Friedrich Daniel SCHUBART: Das wunderthätige Cruzifix. Eine Legende. In: C.F.D.S. Gesammelte Schriften und Schicksale III/IV. Acht Bände in vier Bänden. Repr. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1839. Hildesheim und New York 1972, S. 38–52.

Else SCHUBERT-CHRISTALLER: In deinen Toren Jerusalem. Jüdische Legenden. Heilbronn, 7. Aufl. 1984 (= Salzers kleine Reihe 254/255) [zuerst 1929].

Anna SEGHERS: Die Gefährten. Berlin 1932.

Dies.: Agathe Schweigert. In: A.S. Die Kraft der Schwachen. Neun Erzählungen. Neuwied und Berlin 1966, S. 7–31 [zuerst Berlin (DDR) und Weimar 1965].

Alban STOLZ: Legende oder Der christliche Sternhimmel. Bearbeitet von Ph[ilipp] LANG und Joh[annes] NIST. 2 Bände. Limburg 1915 und 1921 (= Sammlung älterer und neuerer Werke aus der Ascese, Homiletik [...] 10).

Jakob Streit: Ich will dein Bruder sein: Martin, Georg, Franziskus, Sebastian, Meinrad, Mauritius, Placidus, Elisabeth, Rochus, Odilie, Christofferus, Beatus. Die schönsten Legenden neu erzählt. Stuttgart, 3. Aufl. 1983 [zuerst 1979].

Taschenbuch der Sagen und Legenden. Hrsg. von Amalie von Helvig geb. von Imhof und Fr[iedrich Baron] de la Motte-Fouqué. Jg. 1 und 2. Berlin 1812 und 1817.

Karl Teply: Türkische Sagen und Legenden um die Kaiserstadt Wien. Wien, Köln und Graz 1980.

Wilhelm Theopold: Mirakel. Heilung zwischen Wissenschaft und Glauben. München 1983.

Felix Timmermans: Sankt Nikolaus in Not und andere Erzählungen. Aus dem Flämischen übertragen von Anna Valethon-Hoos. Frankfurt, 345.–347. Tausend, 1987 (= Insel Bücherei 420).

Tschen Tschang-feng [auch: Chén Chang-feng]: Mit dem Vorsitzenden Mao auf dem Langen Marsch. Peking 1972.

Unter dem Odongbaum. Koreanische Sagen, Märchen und Fabeln. [...] gesammelt von Andre Eckardt. Eisenach o.J. (= Das Gesicht der Völker).

Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter Nigg. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186).

Karl Heinrich Waggerl: Worüber das Christkind lächeln mußte. In: Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren. Das große Buch der Legenden aus unserer Zeit. Hrsg. von Erich Jooss. Freiburg, Basel und Wien 1983, S. 14f.

Ernst Waldschmidt: Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten. Graz 1982 [zuerst 1929].

Herbert Walz: Legende. Bamberg 1986 (= Themen – Texte – Interpretationen 7).

Erich Weidinger: Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel. Augsburg 1990.

Franz Werfel: Die arge Legende vom gerissenen Galgenstrick. In: Geschichten von Hirten, Heiligen und Narren. Das große Buch der Legenden aus unserer Zeit. Hrsg. von Erich Jooss. Freiburg, Basel und Wien 1983, S. 210–230 [zuerst engl. 1941].

Adolf Wiedemann: Altägyptische Sagen und Märchen, Leipzig 1906 (= Der Volksmund 6).

Elie Wiesel: Chassidische Feier. Geschichten und Legenden. Freiburg 1988. [Zuerst 1972 unter dem Titel *Célébration hassidique*.]

Wunder und Taten der Heiligen. Hrsg. von Goswin Frenken. München, 2. Aufl. 1964 [zuerst 1925].

Stefan Zweig: Rahel rechtet mit Gott. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von Walter Nigg. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 170–183.

3. Allgemeine Nachschlagewerke

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. hrsg. von K. GALLING. 6 Bände und Registerband. Tübingen 1957–1965 [RGG].

Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt RANKE u.a. Berlin und New York 1977ff. [EDM]

Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. von Hans Jörg SANDKÜHLER u.a. 4 Bände. Hamburg 1990. [EEPW]

Handbuch religiöse Gemeinschaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes hrsg. von Horst RELLER und Manfred KIESSIG. 3., völlig überarb. u. erw. Aufl., Gütersloh 1985 [zuerst 1977].

Handwörterbuch der Sage. Hrsg. von Will-Erich PEUCKERT. Göttingen 1961–1963.

Hiltgart L. KELLER: Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Stuttgart, 6. Aufl. 1987 [zuerst 1968].

Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Hrsg. von Heinz Ludwig ARNOLD. München 1978ff. [KLG]

Eugen LENNHOFF und Oskar POSNER: Internationales Freimaurerlexikon. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1932. Wien und München 1980.

Lexikon der Ägyptologie. Begr. von Wolfgang HELCK und Eberhard OTTO. Hrsg. von W.H. und Wolfhart WESTENDORF. Wiesbaden 1975ff.

Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur begründet von Hermann KUNISCH, neu bearbeitet und hrsg. von Herbert WIESNER. München 1981.

Lexikon früher Kulturen. Hrsg. von Joachim HERRMANN u.a. 2 Bände. Köln 1984.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael BUCHBERGER. 2. Aufl. hrsg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER. 10 Bände, Registerband, 3 Ergänzungsbände. Freiburg i. Br. 1957–1969 [LThK].

Metzler-Autoren-Lexikon. Deutschsprachige Dichter und Schriftsteller vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Unter redaktioneller Mitarbeit von Heidi OSSMANN, Christel PFLÜGER und Susanne WIMMER hrsg. von Bernd LUTZ. Stuttgart 1986.

Metzler-Literatur-Lexikon. Stichwörter zur Weltliteratur. Hrsg. von Günther und Irmgard SCHWEIKLE. Stuttgart 1984.

Reallexion für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor KLAUSER. Band 1ff. Stuttgart 1950ff. [RAC].

Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul MERKER und Wolfgang STAMMLER. Hrsg. von Werner KOHLSCHMIDT. 4 Bände und Register. 2. Auflage, Berlin 1958, 1965, 1977, 1984 und 1988 [RL].

4. Darstellungen

Ernst Alker: Profile und Gestalten der deutschen Literatur nach 1914. Mit einem Kapitel über den Expressionismus von Zoran Konstantinović. Hrsg. von Eugen Thurner. Stuttgart 1977.

Linda Laureen Alssen: Die relgiösen Charaktere in Ricarda Huchs Werken. University of Michigan, Ph.D., 1963/1964. Ann Arbor und London 1981 (= University Microfilms 64–12,546).

Bernhard Altaner: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, 2. erw. Aufl. 1950 (= Herders theologische Grundrisse).

Arnold Angenendt: Der Kult der Reliquien. In: Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum. Hrsg. von Anton Legner. Köln 1989, S. 9–24.

Ansichten einer künftigen Medienwissenschaft. Hrsg. von Rainer Bohn, Eggo Müller und Rainer Ruppert. Berlin 1988 (= Sigma-Medienwissenschaft 1).

Peter Antes Aspekte der südamerikanischen Befreiungstheologie. In: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. von Gunther Stephenson. Darmstadt 1976, S. 54–66.

Rudolf Anthes: Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypter. Leipzig 1933 (= Der alte Orient 32/2).

Peter Assion: Die mittelalterliche Mirakelliteratur als Forschungsgegenstand. In: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), S. 172–180.

Aleida Assmann: Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation. München 1980 (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Texte und Abhandlungen 55).

Jan Assmann: Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten. In: Göttinger Miszellen 25 (1977), S. 7–43.

Ders.: Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos. In: Ders. u.a.: Funktionen und Leistungen des Mythos. Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1982, S. 13–61.

Ders.: Sepulkrale Selbstthematisierungen im Alten Ägypten. In: Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Hrsg. von Alois Hahn und Volker Kapp. Frankfurt 1987 (stw 643), S. 208–232.

Ders., Walter Burkert und Fritz Stolz: Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1982 (= Orbis biblicus et orientalis 48).

Erich Auerbach: Figura. In: Archivum Romanicum 22 (1938), S. 436–489.

Ders.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern und München, 5. Aufl. 1971 [zuerst 1946].

Hermann Bach: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. Diss. München 1963.

Michail M. Bachtin: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort von Alexander Kaempfe. München 1969 (= Reihe Hanser 31).

Ders.: Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunstschaffen. In: M.M.B. Die Ästhetik des Wortes. Hrsg. und eingeleitet von Rainer Grübel. Frankfurt 1979 (= edition suhrkamp 967), S. 95–153.

Anya BANASIK: Gottfried Keller's Adaption of Medieval Legends for the XIXth C. Audience. In: *Legenda aurea:* sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea:* texte latin et branches vernaculaires a l'Université du Québec a Montréal 11–12 mai 1983. Ouvrage publié sous la direction de Brenda DUNN-LARDEAU. Montréal et Paris 1986 (= Cahiers d'études médiévales; cahier spécial 2), S. 283–288.

Barry BARNES: T. S. Kuhn and social science. New York 1982.

Winfried BARTA: Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches. München und Berlin 1975 (= Münchner Ägyptologische Studien 32).

Ders.: Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. München und Berlin 1981 (= Münchner Ägyptologische Studien 39).

Klaus BARTELS: Das Verschwinden der Fiktion. Über das Altern der Literatur durch den Medienwechsel im 19. und 20. Jahrhundert. Ansichten einer künftigen Medienwissenschaft. Hrsg. von Rainer BPOHN, Eggo MÜLLER und Rainer RUPPERT. Berlin 1988 (= Sigma-Medienwissenschaft 1), S. 239–256.

Medard BARTH: Die Verehrung des heiligen Josef im Elsass vom Mittelalter bis auf die Gegenwart. Haguenau 1970 (= Archives de l'Église d'Alsace).

Roland BARTHES: S/Z. Frankfurt 1987 (= stw 687) [zuerst 1970].

Ders.: Einführung in die strukturale Analyse von Erzählungen. In: R.B. Das semiologische Abenteuer. Frankfurt 1988 (= es 1441), S. 102–143 [Aufsatz zuerst 1966].

Dieter R. BAUER: Heiligkeit des Landes: ein Beispiel für die Prägekraft der Volksreligiosität. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter DINZELBACHER und D.R.B. Paderborn u.a. 1990 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 13), S. 41–55.

Klaus BAUM: Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos. Diss. Hamburg 1985. Würzburg 1988 (= Epistemata: Reihe Philosophie 38).

Theofried BAUMEISTER: Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. Münster 1972 (= Forschungen zur Volkskunde 46).

Jürgen BAURMANN: Sankt Martin und der Bettler. In: Praxis Deutsch 12 (1985), Heft 72, S. 26–29.

Hermann BAUSINGER: Zur Kritik der Folklorismuskritik. In: Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. Hrsg. von H.B. Tübingen 1966 (= Volksleben 14), S. 61–75.

Ders.: Formen der »Volkspoesie«. Berlin, 2. verb. u. verm. Aufl. 1980 (= Grundlagen der Germanistik 6) [zuerst 1968].

Ders.: Folklorismus in Europa. Eine Umfrage. In: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969), S. 1–8.

Beat BECKMANN: Kleists Bewußtseinskritik. Eine Untersuchung der Erzählformen seiner Novellen. Bern 1978 (= Europäische Hochschulschriften I/193).

Stephan BEISSEL: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter. Mit einem Vorwort zum Nachdruck 1976 von Horst APPUHN. Darmstadt 1983 [zuerst 1890/1892].

Hans BELTING: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. Berlin 1981 (= Gebr.-Mann-Studio-Reihe).

Ders.: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990.

Walter BELTZ: Die Schiffe der Götter. Ägyptische Mythologie. Berlin (DDR) 1987.

Leonardo Benevolo: Die Geschichte der Stadt. 5. Aufl., Frankfurt und New York 1990. [Zuerst 1975 unter dem Titel *Storia della città*.]

Ernst Benz: Die Säkularisierung des Christentums und die »neuen Religionen«. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von Oskar Schatz. Graz, Wien und Köln 1971, S. 233–254.

Ders.: Gebet und Heilung im brasilianischen Spiritismus. In: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. von Gunther Stephenson. Darmstadt 1976, S. 30–53.

Klaus Berger: Formgeschichte des Neuen Testaments. Heidelberg 1984.

Peter L. Berger: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdekkung der Transzendenz. Frankfurt 1970. [Zuerst 1969 unter dem Titel *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*.]

Ders.: Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von Oskar Schatz. Graz, Wien und Köln 1971, S. 49–68.

Ders.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt 1973 (= Conditio humana). [Zuerst 1967 unter dem Titel *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*.]

Ders., Brigitte Berger und Hansfried Kellner: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt und New York 1975. [Zuerst 1973 unter dem Titel *The Homeless Mind. Modernization and Conciousness*.]

Ders. und Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt 1987 (= Fischer Taschenbuch 6623). [Zuerst 1966 unter dem Titel *The Social Construction of Reality*.]

Ronald Murray Berndt und Catherine Helen Berndt: Man, land & myth in North Australia. The Gunwinggu people. Sydney 1970.

Bertolt Brechts »Hauspostille«. Text und kollektives Lesen. Hrsg. von Hans-Thies Lehmann und Helmut Lethen. Stuttgart 1978.

Gerhard Best: Neue Heiligenkulte in Westfalen. Münster 1983 (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 35).

Bild und Text bei Thomas Mann. Eine Dokumentation. Hrsg. von Hans Wysling unter Mitarbeit von Yvonne Schmidlin. Bern und München 1975.

Rudolf Bilz: Wie frei ist der Mensch? Paläoanthropologie Band 1. Frankfurt 1973 (= stw 17).

Rita Bischof: Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne. München 1984 (= Batterien 21).

Ernst Bloch: Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften. Hrsg. von Jürgen Moltmann. München und Hamburg, 2. Aufl. 1970 (= Siebenstern-Taschenbuch 103) [zuerst 1959].

Ders.: Aufklärung und Teufelsglaube. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von Oskar Schatz. Graz, Wien und Köln 1971, S. 120–134.

Ders.: Über Märchen, Kolportage und Sage. In: E.B. Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt 1977 a (= werkausgabe edition suhrkamp 4) [zuerst 1935].

Ders.: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt 1977 b (= werkausgabe edition suhrkamp 14).

Jochanan Bloch: Der Zionismus als säkulares Judentum. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von Oskar Schatz. Graz, Wien und Köln 1971, S. 276–295.

Hans Blumenberg: Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen. In: Studium Generale 10 (1957), S. 266–283.

Ders.: Arbeit am Mythos. Frankfurt 1979.

Elke BLUMENTHAL: Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. I Die Phraseologie. Berlin 1970 (= Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Band 61, Heft 1).

Lieselotte BLUMENTHAL: Goethes »Paria«. In: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 81/82/83 (1977/1978/1979), S. 185–200.

Martin BLUMENTHAL: Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten. Leipzig 1933. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 48,1).

Robert BOCOCK: Religion in modern Britain. In: Religion and Ideology. Edited by R.B. and Kenneth THOMPSON. Manchester 1985, S. 207–233.

Christoph BODE: Ästhetik der Ambiguität. Zu Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne. Diss. Kiel 1986. Tübingen 1988 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 43).

Rainer BOHN, Eggo MÜLLER und Rainer RUPPERT: Die Wirklichkeit im Zeitalter ihrer technischen Fingierbarkeit. Einleitung in den Band »Ansichten einer künftigen Medienwissenschaft«. In: A.e.k.M. Hrsg. von R.B., E.M. und R.R. Berlin 1988 (= Sigma-Medienwissenschaft 1), S. 7–27.

Johannes BOLTE: Goethische Stoffe in der Volkssage. In: Goethe-Jahrbuch 19 (1898), S. 303–308.

Ders.: Zur Legende vom Hufeisen. In: Goethe-Jahrbuch 19 (1898), S. 257–262.

Klaus BORCHERS: Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Diss. theol. Göttingen 1978. Freiburg 1980 (= Hochschulsammlung Theologie: Religionswissenschaft 1).

Lothar BORNSCHEUER: Zum Bedarf an einem anthropologiegeschichtlichen Interpretationshorizont. In: Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984 hrsg. von Georg STÖTZEL. 2. Teil: Ältere Deutsche Literatur, Neuere Deutsche Literatur. Berlin 1985, S. 420–438.

Hans BOSSE: Marx – Weber – Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik. München 1971 (= Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Sozialwissenschaftliche Analysen 2).

Pierre BOURDIEU: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt 1974 (= stw 107) [zuerst 1970].

Friedrich BRAIG: Heinrich von Kleist. München 1925.

Sigrid BRAUNFELS-ESCHE: Sankt Georg. Legende Verehrung Symbol. München 1976.

James Henry BREASTED: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. 1912, Philadelphia, 2. Aufl. 1986 [zuerst 1912].

Claude BREMOND: Le message narratif. In: Communications 4 (1964), S. 4–19.

Ders.: La logique des possibles narratifs. In: Communications 8 (1966), S. 60–76.

Ders.: Logique du récit. Paris 1973.

Otto BRINKMANN: Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft. Diss. Münster 1933 (= Veröffentlichungen der Volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts für Westf. Landes- und Volkskunde 1,4).

Richard BRINKMANN: Wirklichkeit und Illusion. Studien über Gehalt und Grenzen des Begriffs Realismus für die erzählende Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts. Tübingen, 3. Aufl. 1977 [zuerst 1957].

Ulrich BROICH: Formen der Markierung von Intertextualität. In: Intertextualität. Formen,

Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von U.B. und Manfred Pfister unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 31–47.

Peter Brown: Society and the supernatural. In: Daedalus 104,2 (Spring 1975), S. 133–151.

Annemarie und Wolfgang Brückner: Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer und evangelische Lebenszeugnisse. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hrsg. von W. B. Berlin 1974, S. 520–578.

Wolfgang Brückner: Sagenbildung und Tradition. Ein methodisches Beispiel. In: Zeitschrift für Volkskunde 57 (1961), S. 26–74.

Ingeborg Brüning: Das Wunder in der mittelalterlichen Legende. Masch. Diss. Frankfurt 1952/1953.

Hellmut Brunner: Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos. Wiesbaden 1964 (= Ägyptologische Abhandlungen 10).

Ders.: Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur. Darmstadt 1966.

Emma Brunner-Traut: Pharao und Jesus als Söhne Gottes. In: Antaios 2 (Stuttgart 1960 a), S. 266–284.

Dies.: Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960 b), S. 97–111.

Dies.: Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos. Darmstadt, 3. Aufl. 1988 [zuerst 1981].

Dies.: Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von E. B.-T. München, 8. verb. u. erw. Aufl. 1989 (= Die Märchen der Weltliteratur) [zuerst 1963].

Christian Buck: Gründungs-Legenden mittelalterlicher Klöster in Bayern und Österreich. Weilheim 1988 (= Stöppel-Kaleidoskop 302: Geschichte).

Peter Bürgel: Zum Begriff »Legende« in Brechts Balladik. In: Der Deutschunterricht 28 (6/1976), S. 24–35.

Rudolf Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. 12).

Walter Burkert: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin und New York 1972 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32).

Ders.: Griechische Tragödie und Opferritual. In: W.B. Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen. Berlin 1990 (= Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 22), S. 13–39. [Zuerst 1966 unter dem Titel *Greek Tragedy and Sacrifical Ritual.*]

Lena Burm: Stefan Andres' kritische Stellungnahme zur römisch-katholischen Kirche. In: Stefan Andres. Ein Reader zu Person und Werk. Hrsg. von Wilhelm Grosse. Trier 1980, S. 180–193.

E. M. Butler: Pandits and Pariahs. In: German Studies. Presented to Leonard Ashley Willoughby by Pupils, Colleagues and Friends on his Retirement. Oxford 1952, S. 26–51.

Hans Freiherr von Campenhausen: Die Askese im Urchristentum. Tübingen 1949.

Ders.: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen, 2. erg. Aufl. 1964 [zuerst 1936].

Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt, 7. Aufl. 1977 [Vorwort der 1. Aufl. 1924].

Cornelius Castoriadis: Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. Übersetzt von Horst

Brühmann. Frankfurt 1983 (= stw 435). [Zuerst 1978 unter dem Titel *Les carrefours du labyrinthe.*]

Sophronius Clasen: Das Heiligkeitsideal im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und Mittelalters. In: Wissenschaft und Weisheit 33 (1970), S. 46–64 und 132–164.

David Chisholm: Goethe's Knittelvers. A prosodic analysis. Bond 1975 (= Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 185).

Christentum und Marxismus – heute. Hrsg. von Erich Kellner. Wien 1966 (= Gespräche der Paulus-Gesellschaft).

N[icolae] N. Condeescu: La Légende de Geneviève de Brabant et ses versions roumaines. Bucarest 1938 (= Académie Roumaine, Études et recherches IX).

Roy C. Cowen: Der poetische Realismus. Kommentar zu einer Epoche. München 1985 (= Winkler-Kommentare).

Jonathan Culler: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Reinbek 1988 (= rowohlts enzyklopädie). [Zuerst 1982 unter dem Titel *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structrualism.*]

Joseph Dabrock: Die Christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende. Diss. Bonn. Düren 1934.

Karl Wilhelm Dahm, Volker Drehsen und Günter Kehrer: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik. München 1975.

Ders., Niklas Luhmann und Dieter Stoodt: Religion – System und Sozialisation. (Reihe Theologie und Politik, hrsg. v. Hans-Eckehard BAHR.) Darmstadt und Neuwied 1972 (= SL 85).

Günter Dammann: Was sind und wozu braucht die Literaturwissenschaft Genres? Thesen zum Verhältnis von Generizität und Einzelwerk. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentags in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hrsg. vom Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983, S. 207–220.

Uwe Danker: Räuberbanden im Alten Reich um 1700. Ein Beitrag zur Geschichte von Herrschaft und Kriminalität in der Frühen Neuzeit. Frankfurt 1988 (= stw 707).

François Daumas: Les mammisis des temples égyptiens. Paris 1958.

Hermann Davidts: Die novellistische Kunst Heinrichs von Kleist. Berlin 1913 (= Bonner Forschungen 5).

Hippolyte Delehaye: Les Légendes hagiographiques. Brüssel 1905. Dt. Übersetzung von E. A. Stückelberg: Die hagiographischen Legenden. Kempten u. München 1907.

Jean Delumeau: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. 2 Bände. Reinbek 1985 (= Kulturen und Ideen; rororo 7919/20). [Zuerst unter dem Titel *La Peur en Occident (XIV^e – XVIII^e siècles). Une cité assiégée.*]

Bernward Deneke: Legende und Volkssage. Untersuchungen zur Erzählung vom Geistergottesdienst. Diss. Frankfurt 1958.

Ders.: Kaspar Goltwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzähllliteratur im Protestantismus. Hrsg. von Wolfgang Brückner. Berlin 1974, S. 124–177.

Martin Dibelius: Die Formengeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919.

Manfred Dierks: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum »Tod in Venedig«, zum »Zauberberg« und zur »Joseph«-Tetralogie. Bern und München 1972 (= Thomas-Mann-Studien 2).

Walter Dietze: Poesie der Humanität. Anspruch und Leistung im lyrischen Werk Johann Wolfgang Goethes. Berlin und Weimar 1985.

Albrecht Dihle: Studien zur griechischen Biographie. Göttingen 1956 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 3, 37).

Diskurstheorien und Literaturwissenschaft. Hrsg. von Jürgen Fohrmann und Harro Müller. Frankfurt 1988 (= st 2091).

Disputation zwischen Christen und Marxisten. Hrsg. von Martin Stöhr. München 1966.

Reinhard Dithmar: Die Fabel. Geschichte – Struktur – Didaktik. Paderborn 1971.

Ernst von Dobschütz: Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig 1899 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur).

Ders.: Der Roman in der altchristlichen Literatur. In: Deutsche Rundschau (Jg. 1901/1902), Band 3 (April–Juni 1902), S. 46–65.

Rainer Döbert: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus. Frankfurt 1973.

Erhard dorn: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 [Diss. Kiel 1964] (= Medium Aevum 10).

Klaus J. Dorsch: Georgszyklen des Mittelalters. Ikonographische Studie zu mehrszenigen Darstellungen der Vita des hl. Georg in der abendländischen Kunst unter Einbeziehung von Einzelszenen des Martyriums. Frankfurt, Bern und New York 1983 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte 28).

Andreas Dorschel: Religion als »Teilsystem«? Zu Niklas Luhmanns »Die Unterscheidung Gottes«. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 11 (3/1986), S. 12–18.

Eugen Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese. Band I: Die Wahrheit der Formen: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Olten, 5. Aufl. 1988 [zuerst 1984]. Band II: Die Wahrheit der Werke und Worte: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. Olten, 3. Aufl. 1987 [zuerst 1985].

Étienne Drioton: Amon, Refuge du Coeur. In: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 79 (1954), S. 3–11.

Heinrich Dührsen: Über die Entstehung der Hiramslegende. In: Quatuor Coronati Jahrbuch 1987, Nr. 24, S. 153–170.

Émile Durkheim: Les formes élementaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. Paris 1912.

Günter Dux: Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Band 8: Zur Theorie der Religion, Religion und Sprache. Hrsg. von G.D., Thomas Luckmann und Joachim Matthes. Opladen 1973, S. 7–67.

Ders.: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt 1982 (= stw 370).

Ders.: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G.D./K. Käble/J. Messmer) und Deutschland (B. Kiesel). Frankfurt 1989.

Joachim Dyck: Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert. München 1977 (= Edition Beck).

Michael N. Ebertz: Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des popularen Katholizismus in Deutschland. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hrsg. von M.N.E. und Franz Schultheis. München 1986 (= Religion – Wissen – Kultur 2), S. 65–83.

Ders. und Franz Schultheis: Populare Religiosität in der modernen Gesellschaft. Kontinui-

tät, Pluralität und Visibilität. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 11 (3/1986), S. 62–79.

Hans-Peter Ecker: Poetisierung als Kritik. Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung vom Ewigen Juden. Diss. Passau 1986. Tübingen 1987 (= Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 13).

Ders., Jürgen Landwehr, Wolfgang Settekorn und Jürgen Walther: Textform Interview. Darstellung und Analyse eines Kommunikationsmodells. Düsseldorf 1977.

Edmund Edel: Heinrich von Kleist *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik. Eine Legende*. In: Wirkendes Wort 19 (1969), S. 105–115.

William F. Edgerton: The Thutmosid Succession. Chicago 1933 (= Studies in ancient Oriental Civilization 8).

Gerhard Eis: Kritik der Bezeichnung »Wenzelpassional«. In: ZfdPh 75 (1956), S. 274–278.

Shmuel N. Eisenstadt: Allgemeine Einleitung: Die Bedingungen für die Entstehung und Institutionalisierung der Kulturen der Achsenzeit. In: Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Hrsg. von S.N.E. Teil I, Frankfurt 1987 (= stw 653), S. 10–40.

Mircea Eliade: Geschichte der Religiösen Ideen. Band I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg 1978 [zuerst 1976]. Band II: Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, 1979 [zuerst 1978]. Band III/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit, 1983 [zuerst 1983]. Quellentexte, 1981 [zuerst 1967/1977].

Ders.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt 1986. [Zuerst 1949 unter dem Titel *Traité d'histoire des religions*.]

Ders.: Mythos und Wirklichkeit. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt 1988. [Zuerst 1963 unter dem Titel *Aspects du mythe*.]

Adolf Erman: Ein Denkmal memphitischer Theologie. Berlin 1911 (= Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe 43), S. 916–950.

Ders.: Die Literatur der Aegypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Leipzig 1923.

Exil in den Niederlanden und in Spanien. Hrsg. von Klaus Hermsdorf, Hugo Fetting und Silvia Schlenstedt. Frankfurt 1981 (= Kunst und Literatur im antifaschistischen Exil 1933–1945, Band 6).

Josef Fellenberg: Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk. Bonn 1970 (= Rheinisches Archiv 74).

Raimund Fellinger: Zur Struktur von Erzähltexten. In: Literaturwissenschaft. Grundkurs 1. Hrsg. von Helmut Brackert und Jörn Stückrath. Reinbek 1981 (= rororo 6276), S. 338–352.

Leon Festinger: A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford 1957. [Dt. *Theorie der kognitiven Dissonanz*. Hrsg. von Martin Irle und Volker Möntmann. Bern, Stuttgart, Wien 1978.]

Ders.: Cognitive Dissonance. In: Scientific American 207 (Oct. 1962), S. 93–102.

Heinrich Fichtenau: Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter. In: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 60 (1952), S. 60–89.

Konrad Fiedler: Schriften zur Kunst. 2 Bände. Nachdruck der Ausgabe München 1913/14 mit weiteren Texten aus Zeitschriften und dem Nachlaß [...] hrsg. von Gottfried Boehm. München 1971 (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 16).

Kurt-Ingo Flessau: Legenden in der Volksschule? In: lehren und lernen 6 (1969), S. 174–183. [Nach Walz, 1986, S. 199. Titel konnte von mir nicht nachgewiesen werden.]

Jürgen Fohrmann und Harro Müller: Einleitung. In: Diskurstheorien und Literaturwissenschaft. Hrsg. von J.F. und H.M. Frankfurt 1988 (= st 2091), S. 9–22.

Peter FOLEY: Heinrich von Kleist und Adam Müller. Untersuchungen zur Aufnahme idealistischen Ideenguts durch Heinrich von Kleist. Frankfurt, Bern, New York, Paris 1990 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur. Band 1209).

George Fulton FOLKERS: The Narrative Techniques of C. F. Meyer in *Der Heilige*. Diss. Princeton University 1967. University Microfilms International. Ann Arbor and London 1980.

Lore B. FOLTIN: Franz Werfel. Stuttgart 1972 (= Sammlung Metzler 115).

Dies. und John M. SPALEK: Franz Werfel. In: Deutsche Exilliteratur seit 1933. Band I: Kalifornien. Teil 1. Hrsg. von J.M.S. und Joseph STRELKA. Bern und München 1976 (= Studien zur deutschen Exilliteratur), S. 644–667.

Formen der Literatur in Einzeldarstellungen. Hrsg. von Otto KNÖRRICH. Stuttgart 1981 (= Kröners Taschenausgabe 478).

Michel FOUCAULT: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris 1966. [Dt. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt 1971.]

Ders.: L'Archéologie du savoir. Paris 1969. [Dt. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt 1973.]

Ders.: L'ordre du discours. Paris 1971. [Dt. *Die Ordnung des Diskurses*. München 1974.]

Ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt 1977 (= stw 184). [Zuerst 1975 unter dem Titel *Surveiller et punir. La naissance de la prison*.]

Barbara R. FRANK: Irony in Keller's *Sieben Legenden*. In: The Germanic Review 49 (1974), S. 129–145.

Manfred FRANK: Zum Diskursbegriff bei Foucault. In: Diskurstheorien und Literaturwissenschaft. Hrsg. von Jürgen FOHRMANN und Harro MÜLLER. Frankfurt 1988 (= st 2091), S. 25–44.

Henri FRANKFORT: Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago 1948.

Sigmund FREUD: Das Unheimliche (1919). In: S.F. Studienausgabe, Band IV: Psychologische Schriften. Frankfurt 1970, S. 241–274.

Ders.: Die Zukunft einer Illusion (1927). In: S.F. Gesammelte Werke. Band XIV: Werke aus den Jahren 1925–1931. London 1948, repr. 1955, S. 323–380.

Winfried FREUND: Die literarische Parodie. Stuttgart 1981 (= Sammlung Metzler 200).

Manfred FUHRMANN: Wunder und Wirklichkeit. Zur Siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter HENRICH und Wolfgang ISER. München 1983 (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 209–224.

Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter HENRICH und Wolfgang ISER. München 1983 (= Poetik und Hermeneutik 10).

Roger GARAUDY: Wertung der Religion im Marxismus. In: Christentum und Marxismus – heute. Hrsg. von Erich KELLNER. Wien 1966 (= Gespräche der Paulus-Gesellschaft), S. 77–98.

Vitězslav GARDAVSKÝ: Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus. Mit einer Einleitung von Jürgen MOLTMANN. München 1971 [zuerst dt. 1968, tsch. 1967].

Ders.: Hoffnung aus der Skepsis. München 1970.

Arnold GEHLEN: Religion und Umweltstabilisierung. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von Oskar SCHATZ. Graz, Wien und Köln 1971, S. 83–97.

Moritz GEIGER: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I, 2 (1913), S. 567–684.

Gérard GENETTE: Palimpsestes. La littérature au second degré. Paris 1982 (= Collection poétique).

Helge GERNDT: Fliegender Holländer und Klabautermann. Göttingen 1971 (= Schrifen zur niederdeutschen Volkskunde 4).

H. E. GIEHRL: Legende. In: Lexikon zum Deutschunterricht mit einem Glossar. Hrsg. von Ernst NÜNDEL. München, Wien und Baltimore 1979, S. 216–218.

Hans GOEDICKE: Die Stellung des Königs im Alten Reich. Wiesbaden 1960 (= Ägyptologische Abhandlungen 2).

Joseph GÖRRES: Einleitendes Vorwort zu: Die Legende von der gnadenreichen Lebensführung und dem glorreichen Martertode der h. Jungfrau und Märtyrin Sankt Katharina. Aus Legendarien des 15. und 16. Jahrhunderts [...] (Münster 1838). In: J.G. Gesammelte Schriften. Band 15: Geistesgeschichtliche und politische Schriften der Münchner Zeit (1828–1838). Hrsg. von Ernst DEUERLEIN. Köln 1958, S. 480–502.

Anagarika GOVINDA: Durchbruch zur Transzendenz. In: Transzendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall. Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim. Hrsg. von Maria HIPPIUS. Weilheim 1966. S. 260–273.

Günter GRAF: Der dramatische Aufbaustil der Legende Heinrich von Kleists. *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik*. Ein Interpretationsversuch. In: Études Germaniques 24 (1969), S. 346–359.

Dieter GRAFF: Weinheilige und Rebenpatrone. Saarbrücken 1988.

Algirdas Julien GREIMAS: Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Jens IHWE. Braunschweig 1971 a (= Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 4). [Zuerst 1966 unter dem Titel *Sémantique structurale. Recherche de méthode*.]

Ders.: Narrative Grammar: Units and Levels. In: Modern Language Notes 86 (1971 b), S. 793–806.

Ders.: Elemente einer narrativen Grammatik. In: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Hrsg. von Heinz BLUMENSATH. Köln 1972 (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek 43), S. 47–67 [zuerst 1970].

Ders.: Maupassant. La sémiotique du texte. Exercises pratiques. Paris 1976.

Irene GRUMACH: Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope. Berlin 1972 (= Münchner Ägyptologische Studien 23), S. 146–163.

Heinrich GÜNTER: Legenden-Studien. Köln 1906.

Ders.: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910.

Ders.: Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. Freiburg 1949.

C. I. GULIAN: Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Autorisierte Übertragung aus dem Rumänischen von Friedrich KOLLMANN. Frankfurt 1981 (= st 666) [zuerst 1971].

Hans Ulrich GUMBRECHT: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Hrsg. v. Christoph CORMEAU. Stuttgart 1979, S. 37–84.

Ders.: Erzählen in der Literatur – Erzählen im Alltag. In: Erzählen im Alltag. Hrsg. von Konrad EHLICH. Frankfurt 1980 (= stw 323), S. 403–419.

Ders.: Lebenswelt als Fiktion/Sprachspiele als Antifiktion. Über Funktionen des realistischen Romans in Frankreich und Spanien. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter HENRICH und Wolfgang ISER. München 1983 (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 239–275.

Erika Haas: Die säkularisierte Legende. Entstehung und Wirkungsabsicht – aufgezeigt an Texten von Anna Seghers und Leonardo Boff. In: Praxis Deutsch 12 (1985), Heft 72, S. 56–62.

Gerhard Haas: Märchen, Sage, Schwank, Legende, Fabel und Volksbuch als Kinder- und Jugendliteratur. In: Kinder- und Jugendliteratur. Zur Typologie und Funktion einer literarischen Gattung. Hrsg. von G.H. Stuttgart, 2. Aufl. 1976, S. 144–177 [zuerst 1974].

Ders.: Sage und Legende. In: Praxis Deutsch 12 (1985 a), Heft 72, S. 18–25.

Ders.: Gottfried Kellers »Tanzlegendchen« als realistischer Text. In: Praxis Deutsch 12 (1985 b), Heft 72, S. 63–68.

Hans Haas: Buddha in der abendländischen Legende? Leipzig 1923 (= Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig 9).

Donald P. Haase and Rachel Freudenberg: Power, Truth, and Interpretation: The Hermeneutic Act and Kleist's *Die heilige Cäcilie*. In: DVjs 60 (1986), S. 88–103.

Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt 1985.

Alois Hahn: Identität und Selbstthematisierung. In: Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Hrsg. von A.H. und Volker Kapp. Frankfurt 1987 (stw 643), S. 9–24.

Mathilde Hain: Arme Seelen und helfende Tote. Eine Studie zum Bedeutungswandel der Legende. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 9 (1958), S. 54–64.

Dies.: Sankt Gertrud, die Schatzmeisterin. In: Zeitschrift für Volkskunde 57 (1961), S. 75–89.

Karl Hartmann: Die Rechnung mit Gott. Gnostische Strömungen in Kirchengeschichte und Gegenwart. Stuttgart 1982.

Hans Hattenhauer: Das Recht der Heiligen. Berlin 1976 (= Schriften zur Rechtsgeschichte 12).

Hans-Walter Hedinger: Der Bismarck-Kult. Ein Umriß. In: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. von Gunther Stephenson. Darmstadt 1976, S. 201–215.

Heilige in Geschichte, Legende, Kult. Beiträge zur Erforschung volkstümlicher Heiligenverehrung und zur Hagiographie. Hrsg. von Klaus Welker. Karlsruhe 1979.

Walter Heim: Umbruch in der katholischen Heiligenverehrung. In: Schweizer Volkskunde 59 (1/1969), S. 49–53.

Thomas Heine: Kleist's *St. Cecilia* and the Power of Politics. In: Seminar 16 (1980), S. 71–82.

Gernot Heiss: Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat. In: Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hubert Ch. Ehalt. Wien und Köln 1989 (= Kulturstudien 10), S. 191–220.

Klaus W. Hempfer: Gattungstheorie. Information und Synthese. München 1973 (= UTB 133).

Ders.: Textsortenlehre – Gattungsgeschichte. Hrsg. von Walter Hinck. Heidelberg 1977 (= Medium Literatur 4), S. 1–26.

Arthur Henkel: Entsagung. Eine Studie zu Goethes Altersroman. Tübingen 1954 (= Hermaea, N.F. 3).

Ders.: Gottfried Kellers »Tanzlegendchen«. In: GRM 37 (1956), S. 1–15.

Jochem Hennigfeld: Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings »Philosophie der Kunst« und »Philosophie der Mythologie«. Meisenheim 1973 (= Monographien zur philosophischen Forschung 113).

Dieter Henrich: Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart. (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel.) In: Poetik und Hermeneutik II: Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Hrsg. von Wolfgang Iser. München 1983 [zuerst 1966], S. 11–32.

Klaus Herbers: Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela. Tübingen 1986.

Johann Gottfried Herder: Über die Legende (1797). In: J.G.H. Sämmtliche Werke. Hrsg. v. Bernhard Suphan. Band 16. (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887) Hildesheim und New York o.J. [1967/68], S. 387–398.

Melville J. Herkovits: Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology. New York, 2. Aufl. 1949 [zuerst 1947/48].

Alfred Hermann: Antinous infelix. Zur Typologie des Heiligen-Unheiligen in der Spätantike. In: Mullus. Festschrift für Theodor Klauser. Hrsg. von Alfred Stuiber und A.H. Münster 1964 (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1), S. 155–167.

Gunter H. Hertling: Wandlung der Werte im dichterischen Werk der Ricarda Huch. Bonn 1966 (= Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 40).

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

Karl-Heinz Hillmann: Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen. Darmstadt, 2. Aufl. 1989 [zuerst 1986].

Eberhard Hilscher: Thomas Mann. Leben und Werk. Westberlin 1983 [zuerst 1968].

Günther Hirschmann: Kulturkampf im historischen Roman der Gründerzeit 1859–1878. Diss. München 1978.

Maria Höbing: Legendarische Erzählformen des Wenzelpassionals. Diss. Münster 1935.

Dietrich Höllhuber und Wolfgang Kaul: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. [...] Nürnberg 1987.

Walter Hof: Beobachtungen zur Funktion der Vieldeutigkeit in Conrad Ferdinand Meyers Novelle »Der Heilige«. In: Acta Germanica 3 (Kapstadt 1968), Jahrbuch des südafrikanischen Germanistenverbandes, Festgabe für Joachim Rosteutscher, S. 207–223.

Werner Hoffmeister: Die Doppeldeutigkeit der Erzählweise in Heinrich von Kleists *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik.* In: Festschrift für Werner Neuse. Hrsg. von Herbert Lederer und Joachim Seyppel. Berlin 1967, S. 44–56.

Winfried Hofmann: Unsere Heiligen und Schutzpatrone. Legenden und Biographien. Regensburg 1987.

Hermann Hold: Der volksfromme Beitrag zum Untergang des Mittelalters. In: Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hubert Ch. Ehalt. Wien und Köln 1989 (= Kulturstudien 10), S. 117–141.

Adolf Holl: Prognosen für den sozialen Stellenwert religiöser Phänomene in Industriegesellschaften. In: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus Wössner. Stuttgart 1972, S. 47–71.

Karl Holl: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 29 (1912), S. 406–427.

Ders.: Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 33 (1914), S. 521–556.

Helmut Holzhey: Philosophische Epigonalität. In: Studia philosophica 36 (1976), S. 24–36.

Ders.: Transzendenz. In: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Band XV: Transzendenz, Imagination und Kreativität. Religion, Parapsychologie, Literatur und Kunst. Hrsg. von Gion Condrau. Zürich 1979, S. 7–24.

Else Hoppe: Ricarda Huch. Weg, Persönlichkeit, Werk. Stuttgart, 2. überarbeitete und erweiterte Aufl. 1950 [zuerst 1936].

Norbert Hopster: Epische Kurzformen. In: Taschenbuch des Deutschunterrichts. Grundfragen und Praxis der Sprach- und Literaturpädagogik. Hrsg. von Erich Wolfrum. Baltmannsweiler, 2. überarb. und erg. Aufl. 1976, S. 352–374 [zuerst 1972].

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt 1984 (= Fischer Taschenbuch 6144) [zuerst 1944].

Jürgen Horn: Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten. I. Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Schenute. Beiträge zur älstesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung. Wiesbaden 1986 (= Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Band 15).

Michael Huber: Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1910.

Sally C. Humphreys: »Transcendence« and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case. In: Daedalus 104,2 (Spring 1975), S. 91–118.

Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich Broich und Manfred Pfister unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35).

Martin Irle: Lehrbuch der Sozialpsychologie. Göttingen 1975.

Wolfgang Iser: Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text? In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter Henrich und Wolfgang Iser. München 1983a (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 121–151.

Ders.: Die Doppelungsstruktur des literarisch Fiktiven. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter Henrich und Wolfgang Iser. München 1983 b (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 497–510.

Robert Theodore Ittner: The Christian Legend in German Literature since Romanticism. Urbana (Ill.) 1937 (= New York University, Ottendorfer Memorial Series of Germanic Monographs 28).

Helmuth Jacobsohn: Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. Diss. 1938. 2. Aufl. Glückstadt, Hamburg, New York 1955 (= Ägyptologische Forschungen 8).

Ders.: Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos. In: Tradition und Gegenwart. Eranos-Jahrbuch 37 (1968). Zürich 1970, S. 411–448.

Günter Jäckel: Die Kraft der Schwachen und die Freundlichkeit der Welt. Eine Interpretation von Anna Seghers' Novelle »Der Führer«. In: Weimarer Beiträge 20 (1974), Heft 4, S. 68–77.

Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949.

Hans Robert Jauss: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt 1982.

Helmut Jendreiek: Thomas Mann. Der demokratische Roman. Düsseldorf 1977.

Benedikt Jessing: Der Erzählte. Roman eines Romans. Zu Thomas Manns *Der Erwählte*. In: ZDP 108 (1989), S. 575–596.

André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 6. Aufl. Tübingen 1982 [zuerst 1930] (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).

Wilhelmine Jungraithmayer-Redl: Die Autoweihe zu St. Christophorus in Hamburg-Lohbrügge. Ein Beitrag zur religiösen Großstadtvolkskunde. In: Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde 7 (1963), S. 29–41.

Hermann Junker: Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift). Berlin 1940 (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1939, phil.-hist. Klasse 23).

Erich Kahler: *The Elect:* The Holy Sinner *and* Felix Krull. In: Thomas Mann. Ed. and with an introduction by Harold BLOOM. New York, New Haven and Philadelphia 1986 (= Modern Critical Views), S. 143–155.

Otto Kahn: Rumpelstilz hat wirklich gelebt. Textvergleichende Studie über das Märchen vom Rumpelstilzchen (ATh 500) und eine Erklärung mit Hilfe der Rechtsgeschichte. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 17/18 (1966/67), S. 143–184.

Gerhard Kaiser: Gottfried Keller. Das gedichtete Leben. Frankfurt 1981.

Gerhard R. Kaiser: Zur Dynamik literarischer Gattungen. In: Die Gattungen in der Vergleichenden Literaturwissenschaft. Hrsg. von Horst Rüdiger. Berlin und New York 1974, S. 32–62.

Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München 1987.

Günter Kapfhammer: St. Leonhard zu Ehren. Vom Patron der Pferde, von Wundern und Verehrung, von Leonhardifahrten und Kettenkirchen. O.O. 1977 (= rosenheimer raritäten).

Felix Karlinger: Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse. Darmstadt 1986.

Ders. und Irmgard Lackner: Romanische Volksbücher. Querschnitte zur Stoffgeschichte und zur Funktion ausgewählter Texte: Barlaam und Josaphat, Magelone, Genovefa, Bertoldo. Darmstadt 1978.

Wolfgang Karrer: Intertextualität als Elementen- und Struktur-Reproduktion. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich Broich und Manfred Pfister unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 98–116.

Ulrich Karthaus: Zu Thomas Manns Ironie. In: Thomas-Mann-Jahrbuch 1. Hrsg. von Eckhard Heftrich und Hans Wysling. Frankfurt 1988, S. 80–98.

Walter Karwath: Buddhismus für das Abendland. Freiheit durch Erkenntnis. III. Teil: Buddhismus und Christentum. Wien, 2. verb. Aufl. 1983.

Kaspar Kasics: Literatur und Fiktion. Zur Theorie und Geschichte der literarischen Kommunikation. Diss. Zürich 1983/84. Heidelberg 1990 (= Reihe Siegen 94).

Rudolf Kassner: Der Heilige. In: R.K. Sämtliche Werke. Im Auftrag der Rudolf Kassner Gesellschaft hrsg. von Ernst Zinn und Klaus E. Bohnenkamp. Dritter Band. Pfullingen 1976, S. 124–132.

Wolfgang Kayser: Geschichte der deutschen Ballade. Berlin 1936.

Friedrich Keiter: Umrisse einer Theorie von Glück, Unglück und Erfüllung. In: Studium Generale 11 (1958), S. 78–86.

Eric Waldram Kemp: Canonization and authority in the western church. London u.a. 1948 (= Oxford historical series).

Karl Kerényi: Was ist Mythologie? In: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch. Hrsg. von K.K. Darmstadt 1967, S. 212–233 [zuerst 1939].

Klaus Kienzler: B. Brecht – ein Gegenstand der Theologie? In: Bertolt Brecht – Aspekte seines Werkes, Spuren seiner Wirkung. Hrsg. von Helmut Koopmann und Theo Stammen.

München 1983 (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 25), S. 85–110.

G[eoffrey] S. KIRK: Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion. Berlin 1980. [Zuerst 1974 unter dem Titel *The nature of Greek Myths*.]

Wilbirgis KLAIBER: Zur Wirkung von Theologie auf Hagiographie – im frühesten Versuch einer reformatorischen Bearbeitung der Antoniusvita bei Hermann Bonnus. In: Heilige in Geschichte, Legende, Kult. Beiträge zur Erforschung volkstümlicher Heiligenverehrung und zur Hagiographie. Hrsg. von Klaus WELKER. Karlsruhe 1979.

Berhard KLAUS: Medien und religiöses Verhalten. In: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus WÖSSNER. Stuttgart 1972, S. 286–327.

Peter KLIER: Warum man die Öffentlichkeit so schlecht belügen kann. In: Mediendämmerung. Zur Archäologie der Medien. Hrsg. von P. K. und Jean-Luc EVARD. Berlin 1989, S. 40–51.

Rolf KLOEPFER: Zum Problem des »narrativen Kode«. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 7 (1977), Heft 27/28, S. 69–90.

Ders.: Medienästhetik. Polysensitivität – Semiotik und Ästhetik. Ein Versuch. In: Ansichten einer künftigen Medienwissenschaft. Hrsg. von Rainer BOHN, Eggo MÜLLER und Rainer RUPPERT. Berlin 1988 (= Sigma-Medienwissenschaft 1), S. 75–89.

Clyde KLUCKHOHN: Myths and Rituals: A General Theory. In: Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach. Ed. by William A. LESSA und Evon Z. VOGT, 2. Aufl. New York 1965, S. 144–158. [Zuerst in: Harvard Theological Review 35, Jan. 1942, S. 45–79.]

Jan KNOPF: Brecht-Handbuch. Lyrik, Prosa, Schriften. Eine Ästhetik der Widersprüche. Mit einem Anhang: Film. Stuttgart 1984.

Friedrich KOCH: Heinrich von Kleist. Bewußtsein und Wirklichkeit. Stuttgart 1958.

Adolf KÖBERLE: Gottes Transzendenz und Immanenz in der Sicht des evangelischen Christentums. In: Transzendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall. Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim. Hrsg. von Maria HIPPIUS. Weilheim 1966. S. 251–259.

Leszek KOLAKOWSKI: Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. München 1960.

Ders.: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays. Aus dem Polnischen von Peter LACHMANN. München 1967 (= piper paperback).

Helmut KOOPMANN: Das »rätselhafte Faktum« und seine Vorgeschichte. Zum analytischen Charakter der Novellen Heinrich von Kleists. In: ZDP 84 (1965), S. 508–550.

Gottfried KORFF: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg. Tübingen 1970 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts 29).

Ders.: Heiligenverehrung und soziale Frage. Zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im späten 19. Jahrhundert. In: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier vom 13. bis 18. September 1971. Hrsg. von Günter WIEGELMANN. Göttingen 1973 (= Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im 19. Jahrhundert 5), S. 102–111.

Ders.: Politischer »Heiligenkult« im 19. und 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Volkskunde 71 (1975), S. 202–220.

Ders.: Bemerkungen zum politischen Heiligenkult im 19. und 20. Jahrhundert. In: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. von Gunther STEPHENSON. Darmstadt 1976, S. 216–230.

Reinhart KOSELLECK: Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Natur und Geschichte. Karl LÖWITH zum 70. Geburtstag. Redaktion: Hermann BRAUN und Manfred RIEDEL. Stuttgart 1967, S. 196–219.

Helga W. KRAFT: Erhörtes und Unerhörtes. Die Welt des Klanges bei Heinrich von Kleist. München 1976.

Gisbert KRANZ: Politische Heilige und katholische Reformatoren. Dreizehn Lebensbilder. Augsburg 1963.

Ders.: Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge. Paderborn 1965 (= Schriften zur Pädagogik und Katechetik 14).

Ders.: Die Legende als symbolische Form. In: Wirkendes Wort 17 (1967), S. 385–392.

Ders.: Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg, Basel und Wien 1978.

Ders.: Christliche Literatur als Provokation. Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie. In: Stimmen der Zeit 200 (1982), S. 274–284.

Ders.: Was ist christliche Dichtung? Thesen, Fakten, Daten. München 1987.

Leopold KRETZENBACHER: Die Seelenwage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. Klagenfurt 1958 (= Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten).

Ders.: Die Legende vom mitleidigen Todesengel. Motivbestand und Funktion in der Volksdichtung. In: Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Hrsg. vom Arbeitskreis der Südosteuropa-Forschung bei der deutschen Forschungsgemeinschaft. München 1966, S. 194–210.

Ders.: Eine slowenische Zauberer Cyprianus-Legende bei Janez Trdina. In: Studia Slovenica Monacensia. München 1969, S. 53–64.

Ders.: Rechtslegenden abendländischer Volksüberlieferung. Graz 1970 (= Kleine Arbeitsreihe des Instituts für europäische und vergleichende Rechtsgeschichte an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz 1).

Ders.: Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus. München 1977 a (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1/1977).

Ders.: Legende und Sozialgeschehen zwischen Mittelalter und Barock. Wien 1977 b (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 318).

Ders.: Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos. Wien 1983 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-hist. Klasse, Sitzungsberichte 421).

Hans Joachim KREUTZER: Peter Lühr über Kleists *Heilige Cäcilie*. Drei Briefe. In: Kleist-Jahrbuch 1987, S. 25–27.

Günter KRÖBER: Die Kategorie »Struktur« und der kategorische Strukturalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 16 (1968), S. 1310–1324.

Hugo KUHN: Dichtung und Welt im Mittelalter. Stuttgart, 2. Aufl. 1969 [zuerst 1959].

Ders.: Versuch über das fünfzehnte Jahrhundert in der deutschen Literatur. In: H.K. Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters. Tübingen 1980, S. 77–101.

Thomas S. KUHN: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage. Frankfurt 1976 (= stw 25). [Zuerst 1962 unter dem Titel *The Structure of Scientific Revolutions*.]

Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Hrsg. von Shmuel N. EISENSTADT. 2 Bände, Frankfurt 1987 (= stw 653).

Konrad KUNZE: Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin 1969 (= Philologische Studien und Quellen 49).

Hermann KURZKE: Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung. München 1985 (= Beck'sche Elementarbücher: Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).

Karl-Josef KUSCHEL: Theologie und Literatur heute: Themen und Konsequenzen. In: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. Hrsg. von Walter JENS, Hans KÜNG und K.-J. K. München 1986, S. 199–222.

Max LACKMANN: Verehrung der Heiligen. Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen. Stuttgart 1958.

Alfred LÄPPLE: Ketzer und Mystiker. Extremisten des Glaubens. Versuch einer Deutung. München 1988.

Jürgen LANDWEHR: Text und Fiktion. Zu einigen literaturwissenschaftlichen und kommunikationstheoretischen Grundbegriffen. München 1975 (= Kritische Information 30).

Ders.: Textsorten als »Schlechtes Allgemeines« und der Aufstand der Lyrik. Über ein produktives Mißverständnis der Ästhetik. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentags in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hrsg. vom Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983, S. 235–249.

Ralph LANGER: Literatur in der Sicht der Komplexen Psychologie. In: Psychologie der Literatur: Theorien, Methoden, Ergebnisse. Hrsg. v. R.L. Weinheim u. München 1986, S. 46–77.

Carolina de la LASTRA: »Spanien ist katholisch!« In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hrsg. von Michael N. EBERTZ und Franz SCHULTHEIS. München 1986 (= Religion – Wissen – Kultur 2), S. 240–251.

Hartmut LAUFHÜTTE: Die deutsche Kunstballade. Grundlegung einer Gattungsgeschichte. Heidelberg 1979 (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte: Folge 3, Band 42).

Ders.: Formulierungshilfe für Haustyrannen? Goethe: *Der Gott und die Bajadere*. In: Gedichte und Interpretationen. Band 3: Klassik und Romantik. Hrsg. von Wulf Segebrecht. Stuttgart 1984 (= RUB 7892), S. 117–143.

Axel LAURS: Narrative Strategy in Heinrich von Kleist's *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik (Eine Legende)*. In: AUMLA 60 (1983), S. 220–233.

Walter LAUTERWASSER: Alte Gespenster in neuen Gewändern. Traditionelle und moderne Dämonensagen im 6./7. Schuljahr. In: Praxis Deutsch 12 (72/1985), S. 45–50.

Edmund LEACH: Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt 1978 (= stw 212). [Zuerst 1976 unter dem Titel *Culture and communication. The logic by which symbols are connected.*]

Anton LEGNER: Vom Glanz und von der Präsenz des Heiltums – Bilder und Texte. In: Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum. Hrsg. von A. L. Köln 1989, S. 33–148.

Erwin LEIBFRIED: Fabel. Stuttgart 1967 (= Sammlung Metzler 66).

Josef LEINWEBER: Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisierungsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen. In: Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hrsg. von der Philipps-Universität Marburg [...]. Sigmaringen 1981, S. 128–136.

Bernd LENZ: Intertextualität und Gattungswechsel. Zur Transformation literarischer Gattungen. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich BROICH und Manfred PFISTER unter Mitarbeit von Bernd SCHULTE-MIDDELICH. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 158–178.

Friedrich LEO: Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form. Leipzig 1901.

Wolf LEPENIES: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt 1978 (= stw 227) [zuerst 1976].

Birgit H. LERMEN: Moderne Legendendichtung. Bonn 1968.

Claude LÉVI-STRAUSS: Social Structure. In: Anthropology Today. Hrsg. von L. A. KROEBER. Chicago 1953, S. 524–558.

Ders.: Das Ende des Totemismus. Frankfurt 1965 (= edition suhrkamp 128). [Zuerst 1962 unter dem Titel *Le Totémisme aujourd'hui.*]

Ders.: Die Struktur der Mythen. In: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Hrsg. von Heinz BLUMENSATH. Köln 1972 (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek 43), S. 25– 46 [zuerst 1955].

Ders.: Strukturale Anthropologie. Band I. Frankfurt 1977 (= stw 226) [zuerst 1958 unter dem Titel *Anthropologie structurale*, dt. zuerst 1967]. Band II. Frankfurt 1975 [zuerst 1973 unter dem Titel *Anthropologie Structurale deux*].

Wilhelm LEVISON: Das Werden der Ursula-Legende. Köln 1928 (= Sonderausgabe aus Heft 132 der Bonner Jahrbücher).

Uta LIEBMANN[-]SCHAUB: »Gehorsam« und »Sklavendienste«: Komplementarität der Geschlechterrollen in Goethes Ballade »Der Gott und die Bajadere«. In: Monatshefte 76 (1984), S. 31–44.

Harold LINCKE: Instinktverlust und Symbolbildung. Die psychoanalytische Theorie und die psychobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens. Mit einem Vorwort von Paul PARIN. Hrsg. von Hans-Jürgen HEINRICHS. Berlin 1981.

Hermann LINDNER: Fabeln der Neuzeit. München 1978.

Jürgen LINK: Elementare Literatur und generative Diskursanalyse (mit einem Beitrag von Jochen HÖRISCH und Hans-Georg POTT). München 1983.

Friedrich LOCKEMANN: Gestalt und Wandlungen der deutschen Novelle. München 1957.

Oskar LOORITS: Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende. Helsinki 1954 (= Folklore Fellows Communications 149).

Ders.: Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. Berlin 1955 (= Veröffentlichungen der Abt. für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts an der FU Berlin 7).

Howard Phillips LOVECRAFT: Marginalia. Sauk City, Wisc. 1944.

Ders.: Supernatural Horror in Literature. New York 1945.

Georg LUCK: Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten. In: Mullus. Festschrift für Theodor KLAUSER. Hrsg. von Alfred STUIBER und A.H. Münster 1964 (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1), S. 230–241.

Thomas LUCKMANN: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von Oskar SCHATZ. Graz, Wien und Köln 1971, S. 69–82.

Ders.: Religion in der modernen Gesellschaft. In: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus WÖSSNER. Stuttgart 1972, S. 3–15.

Werner LÜHMANN: St. Urban. Beiträge zur Vita und Legende, zum Brauchtum und zur Ikonographie. Würzburg 1968 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 19).

Max LÜTHI: Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung. Bern und München, 2. Aufl. 1966 [zuerst 1961].

Ders.: Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. München, 6. Aufl. 1978 (= UTB 312) [zuerst 1947].

Ders.: Märchen. Stuttgart, 7. Aufl. 1979 (= Sammlung Metzler M 16).

Ders.: Es war einmal... Vom Wesen des Volksmärchens. Göttingen, 6. Aufl. 1983 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1136) [zuerst 1962].

Clemens Lugowski: Wirklichkeit und Dichtung. Untersuchungen zur Wirklichkeitsauffassung Heinrich von Kleists. Frankfurt 1936.

Niklas Luhmann: Religion als System. Thesen. In: Karl-Wilhelm Dahm u.a.: Religion – System und Sozialisation. Darmstadt und Neuwied 1972 a, S. 11–13.

Ders.: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution. In: Karl-Wilhelm Dahm u.a.: Religion – System und Sozialisation. Darmstadt und Neuwied 1972 b, S. 15–132.

Ders.: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus Wössner. Stuttgart 1972 c, S. 245–285.

Ders.: Funktion der Religion. Frankfurt 1977.

Ders.: Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien. In: N.L.: Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Opladen 1981, S. 309–320.

Ders.: Funktion der Religion. Frankfurt 1982 (= stw 407) [zuerst 1977].

Ders.: Die Autopoiesis des Bewußtseins. In: Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Hrsg. von Alois Hahn und Volker Kapp. Frankfurt 1987 (= stw 643), S. 25–94.

Deborah Lund, Karen Jankowsky und Karen Thompson: Mittelalterliche Legende im 20. Jahrhundert. Hartmann von Aue und Thomas Manns Gregorius. In: Das Weiterleben des Mittelalters in der deutschen Literatur. Hrsg. von James F. Poag und Gerhild Scholz-Williams. Königstein 1983, S. 168–181.

Cesare Luporini: Wurzel und Wesen des Atheismus. In: Christentum und Marxismus – heute. Hrsg. von Erich Kellner. Wien 1966 (= Gespräche der Paulus-Gesellschaft), S. 58f.

James K. Lyon: Bertolt Brechts Gedichte. Eine Chronologie. Frankfurt 1986.

Milan Machoveč: Der Sinn des menschlichen Lebens. In: Disputation zwischen Christen und Marxisten. Hrsg. von Martin Stöhr. München 1966, S. 75–95.

Ders.: Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Stuttgart und Berlin 1972.

Thomas Mann: [Fragment über das Religiöse] (1931). In: T.M. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Band XI: Reden und Aufsätze 3. Frankfurt, 2. durchgesehene Aufl. 1974 [zuerst 1960], S. 423–425.

Ders.: Freud und die Zukunft (1936). In: T.M. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Band IX: Reden und Aufsätze 1. Frankfurt, 2. durchgesehene Aufl. 1974 [zuerst 1960], S. 478–501.

Ders.: Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag (1942). In: T.M. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Band XI: Reden und Aufsätze 3. Frankfurt, 2. durchgesehene Aufl. 1974 [zuerst 1960], S. 654–669.

Ders.: Bemerkungen zu dem Roman »Der Erwählte« (1951). In: T.M. Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Band XI: Reden und Aufsätze 3. Frankfurt, 2. durchgesehene Aufl. 1974 [zuerst 1960], S. 687–691.

Karl Mannheim: Strukturen des Denkens. Hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt 1980 (= stw 298).

Odo Marquard: Kunst als Antifiktion – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive.

In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter HENRICH und Wolfgang ISER. München 1983 a (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 35–54.

Ders.: Das Fiktive als ens realissimum. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter HENRICH und Wolfgang ISER. München 1983 b (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 490–495.

Ernesto de MARTINO: Katholizismus, Magie, Aufklärung. Religionswissenschaftliche Studie am Beispiel Süd-Italiens. München 1982.

Achim MASSER: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (= Grundlagen der Germanistik 19).

Joachim MATTHES: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I. Reinbek 1967 (= rowohlts deutsche enzyklopädie 279/280).

Karl MARX: Die deutsche Ideologie (1845/46). In: K.M. Die Frühschriften. Hrsg. von Siegfried LANDSHUT. Stuttgart 1971 (= Kröners Taschenausgabe 209), S. 339–485.

Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Hrsg. von Wolfgang SCHLUCHTER. Frankfurt 1984 (= stw 473).

Norbert MECKLENBURG: Balladen der Klassik. In: Balladenforschung. Hrsg. von Walter MÜLLER-SEIDEL. Königstein 1980 (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek), S. 187–203.

Mediendämmerung. Zur Archäologie der Medien. Hrsg. von Peter KLIER und Jean-Luc EVARD. Berlin 1989.

Georgios A. MEGAS: Die Legende von den zwei Erzsündern in der griechischen Volksüberlieferung. In: Fabula 16 (1975), S. 113–120.

Peter de MENDELSSOHN: »Der Erwählte«. In: Nachbemerkungen zu Thomas Mann 1. Frankfurt 1982 (= Fischer Taschenbuch 5770), S. 197–233 [zuerst 1980].

Gustav MENSCHING: Das Phänomen der Kritik in der Religionsgeschichte. In: Studium Generale 12 (1959), S. 645–655.

Ders.: Die Weltreligionen. Wiesbaden, 5. Aufl. 1989.

Paul MERKER: Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geisteslebens. Leipzig 1906 (= Probefahrten 9).

Ders.: Legende. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Hrsg. von Paul MERKER und Wolfgang STAMMLER. Zweiter Band. Berlin 1926/1928, S. 176–200.

Alfred MESSERLI: Angst und Wunderzeichen in Einblattdrucken. Überlegungen zu einem Bild/Text-Medium aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. In: Populäre Bildmedien. Vorträge des 2. Symposiums für ethnologische Bildforschung, Reinhausen bei Göttingen 1986. Hrsg. von Rolf Wilhelm BREDNICH und Andreas HARTMANN. Göttingen 1989 (= Schriftenreihe der Volkskundlichen Kommission für Niedersachsen 4), S. 131–150.

Karl MEULI: Griechische Opferbräuche. In: Phyllobolia. [Festschrift] Für Peter Von der MÜHLL. Hrsg. von Olof GIGON u.a. Basel 1946, S. 185–288.

Kurt MEYER: Henri Lefebvre. Ein romantischer Revolutionär. Wien 1973.

Heinrich MEYER-BENFEY [Pseud. f. H. MEYER]: Kleists Leben und Werke. Dem deutschen Volke dargestellt. Göttingen 1911.

Ingo MÖRTH: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie. Stuttgart u.a. 1978.

Ders.: Zwischen »Aberglauben« und »Ideologie«. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hrsg. von Michael N. EBERTZ und Franz SCHULTHEIS. München 1986 (= Religion – Wissen – Kultur 2), S. 88–98.

Justus MÖSERS Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von der

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Band 4. Patriotische Phantasien I. Bearbeitet von Ludwig Schirmeyer und Werner Kohlschmidt. Osnabrück 1943.

Wolfgang Mohr: Einfache Formen. In: RL I, 2. Aufl. 1958, S. 321–328.

Siegfried Morenz: Ägyptische Religion. Stuttgart 1960 (= Die Religionen der Menschheit 8).

Ders.: Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten. Berlin 1964 (= Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Band 109, Heft 2).

Alexandre Moret: Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris 1902.

Dietz-Rüdiger Moser: Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie. In: Euph. 84 (1990), S. 89–111.

Hans Moser: Vom Folklorismus in unserer Zeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 58 (1962), S. 177–209.

Dirk W. Mosig: Lovecraft: Der Dissonanz-Faktor in der phantastischen Literatur. In: Howard Phillips Lovecraft: Stadt ohne Namen. Horrorgeschichten. Frankfurt 1981 (= Phantastische Bibliothek 52, st 694), S. 278–300 [zuerst 1979].

Robert Mühlher: Heinrich von Kleist und seine Legende *Die hl. Cäcilie oder die Gewalt der Musik*. In: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 66 (1962), S. 149–156.

Götz Müller: Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur. Stuttgart 1989.

Günther Müller: Bemerkungen zur Gattungspoetik. In: Philosophischer Anzeiger 3 (1929), S. 129–147.

Ders.: Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich. In: Euph. 31 (1930 a), S. 454–468.

Ders.: Die katholische Dichtung der Gegenwart. In: Zeitschrift für Deutschkunde 44 (1930 b), S. 609–630.

Hermann Müller-Karpe: Handbuch der Vorgeschichte. Band I: Altsteinzeit. München 1966.

Klaus Müller-Salget: Das Prinzip der Doppeldeutigkeit in Kleists Erzählungen. In: ZDP 92 (1973), S. 185–211.

Walter Müller-Seidel: Versehen und Erkennen. Eine Studie über Heinrich von Kleist. Köln und Graz 1961.

Adolf Muschg: Gottfried Keller. München 1977.

Wilhelm Nestle: Legenden vom Tod der Gottesverächter. In: Archiv für Religionswissenschaft 33 (1936), S. 246–269.

Heinz Neugebauer: Anna Seghers. Leben und Werk. Berlin 1978 [zuerst 1970].

Volker Neuhaus: Zur Säkularisierung der Heiligenverehrung in der Goethezeit. In: Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum. Hrsg. von Anton Legner. Köln 1989, S. 166–174.

Walter Nigg: Einleitung. Legenden in legendarischer Sicht. In: W.N. Glanz der Legende. Eine Aufforderung, die Einfalt wieder zu lieben. Zürich und Stuttgart 1964, S. 9–34.

Ders.: Das zu Lesende. In: Unvergängliche Legende. Hrsg. von W. N. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein-Buch 20186), S. 317–331.

Ders.: Felix und Regula. Aneignung einer Legende. Zürich 1983.

Martin P. Nilsson: Geschichte der Griechischen Religion. Band I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. München, 2. Aufl. 1955 (= Handbuch der Altertumswissenschaft 5/2,1).

Winfried Nöth: Dynamik semiotischer Systeme. Vom altenglischen Zauberspruch zum illustrierten Werbetext. Stuttgart 1977.

Ernst Nündel: Die Kunsttheorie Thomas Manns. Bonn 1972 (= Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 122).

Th[omas] F. O'Dea: Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion. In: Religionssoziologie. Hrsg. von Friedrich Fürstenberg. Neuwied 1964 (= Soziologische Texte 19).

A. Leo Oppenheim: The intellectual in Mesopotamian society. In: Daedalus 104,2 (Spring 1975), S. 37–46.

Michael Oppitz: Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt 1975 (= stw 101).

Karl August Ott: Lessing und La Fontaine. Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel. In: GRM 40 (1959), S. 235–266.

Eberhard Otto: Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen. Heidelberg 1958 (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, philos.-histor. Klasse 1958/1).

Ders.: Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur. Berlin, Heidelberg, New York 1969 (= Verständliche Wissenschaft 100).

Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1979 (= Beck'sche Reihe 328) [zuerst 1917].

Hans Pabst: Brecht und die Religion. Graz, Wien und Köln 1977.

Wolfhart Pannenberg: Das Irreale des Glaubens. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter Henrich und Wolfgang Iser. München 1983 (= Poetik und Hermeneutik 10), S. 17–34.

Talcott Parsons: Sociological Theory and Modern Society. New York 1967. [Darin bes. Kap. 12: Christiany and Modern Industrial Society, S. 385–421.]

Louis Pauwels und Jacques Bergier: Aufbruch ins dritte Jahrtausend. Von der Zukunft der phantastischen Vernunft. Berlin und Stuttgart 1962.

Robert Petsch: Die Lehre von den »Einfachen Formen«. In: DVjs 10 (1932), S. 335–369.

Ders.: Wesen und Formen der Erzählkunst. Halle 1934 (= DVjs Buchreihe 20).

Bruno Petzold: Goethe und der Mahayana Buddhismus. Hrsg. und eingeleitet von Joseph P. Strelka. Wien 1982 [zuerst 1936].

Leander Petzold: Magie und Religion. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Paderborn u.a. 1990 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 13), S. 467–485.

Will-Erich Peuckert: Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt. Berlin 1965 (= Europäische Sagen, Einführungsband).

Manfred Pfister: Konzepte der Intertextualität. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich Broich und M. P. unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 1–30.

Jean Piaget: Der Strukturalismus. Olten und Freiburg 1973. [Zuerst 1968 unter dem Titel *Le structuralisme.*]

Hans-Rudolf Picard: Der Geist der Erzählung. Dargestelltes Erzählen in literarischer Tradition. Bern, Frankfurt, New York 1987.

Winfried Pielow: Dichtung und Didaktik. Bochum o.J. [1963] (= Kamps pädagogische Taschenbücher 16).

Carl Pietzcker: Die Lyrik des jungen Brecht. Vom anarchischen Nihilismus zum Marxismus. Frankfurt 1974.

Wladyslaw Piwowarski: Die patriotische Massenreligiosität. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hrsg. von Michael N. Ebertz und Franz Schultheis. München 1986 (= Religion – Wissen – Kultur 2), S. 153–162.

Karl Plenzat: Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters. Berlin 1926 (= Germanische Studien II, 43).

Gerhard Plumpe: Diskursive Textstrukturierung. In: Literaturwissenschaft. Grundkurs 1. Hrsg. von Helmut Brackert und Jörn Stückrath. Reinbek 1981 (= rororo 6276), S. 353–379.

Hermann Pongs: Das Bild in der Dichtung. II. Band: Voruntersuchungen zum Symbol. Marburg, 3. Aufl. 1967 [zuerst 1939].

Hans-Georg Pott: Neue Theorie des Romans. Sterne – Jean Paul – Joyce – Schmidt. München 1990.

Anton Priessnig: Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Diss. München 1922. Münnerstadt [1924].

Vladimir Propp: Morphologie des Märchens. Frankfurt 1975 (= stw 131).

Rosemarie Puschmann: Heinrich von Kleists Cäcilien-Erzählung. Kunst- und literarhistorische Recherchen. Bielefeld 1988.

A. R. Radcliffe-Brown: Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses. London 1952.

Renate und Bernhard Rank: Geschichten über Franziskus von Assisi. In: Praxis Deutsch 12 (1985), Heft 72, S. 30–39.

Friedrich Ranke: Volkssagenforschung. Vorträge und Aufsätze. Breslau 1935 (= Deutschkundliche Arbeiten A, 4).

Kurt Ranke: Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens. In: Studium Generale 11 (1958), S. 647–664.

Wolfdietrich Rasch: Goethes »Iphigenie auf Tauris« als Drama der Autonomie. München 1979 (= Edition Beck).

François Rastier: Systematik der Isotopien. In: Lektürekolleg zur Textlinguistik. Hrsg. von W. Kallmeyer u.a. Band 2. Frankfurt 1974, S. 153–190.

Suzanne Ratié: La reine Hatchepsout. Sources et problèmes. Leyden 1979 (= Orientalia Monspeliensia 1).

Josef Rattner: Tiefenpsychologie und Religion. München 1987.

Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach. Ed. by William A. Lessa and Evon Z. Vogt. New York, 2. Aufl. 1965 [zuerst 1958].

Karl Reichert: Die Entstehung der *Sieben Legenden* von Gottfried Keller. In: Euph. 57 (1963), S. 97–131.

Gunter Reiss: »Allegorisierung« und moderne Erzählkunst. Eine Studie zum Werk Thomas Manns. München 1970.

R. Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906.

Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Hrsg. von Andreas Heller, Therese Weber und Oliva Wiebel-Fanderl. Wien und Köln 1990 (= Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte 19).

Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur

Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum. Hrsg. von Anton Legner. Köln 1989.

Rolf Günter Renner: Thomas Mann als phantastischer Realist. Eine Überlegung anläßlich der »Vertauschten Köpfe«. In: Internationales Thomas-Mann-Kolloquium 1986 in Lübeck. Bern 1987 (= Thomas-Mann-Studien 7), S. 73–91.

Georg Reuchlein: Die Heilung des Wahnsinns bei Goethe: Orest, Lila, der Harfner und Sperata. Zum Verhältnis von Literatur, Seelenkunde und Moral im späten 18. Jahrhundert. Frankfurt, Bern, New York 1983 (= Literatur & Psychologie 13).

Yann Richard: Der verborgene Imam. Die Geschichte des Schiismus im Iran. Berlin 1983.

Paul Ricoeur: Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung. München 1988. Band II: Zeit und literarische Erzählung. München 1989 (= Übergänge 18/I und II). [Zuerst 1983/1984 unter dem Titel *Temps et récit.*]

Michael Riemer: Die Austreibung des Glaubens aus der Gläubigkeit. In: Mediendämmerung. Zur Archäologie der Medien. Hrsg. von Peter Klier und Jean-Luc Evard. Berlin 1989, S. 52–71.

Karl Riha: Notizen zur »Legende vom toten Soldaten«. Ein Paradigma der frühen Lyrik Bertolt Brechts. In: Bertolt Brecht II. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. 2. revidierte Aufl., München 1979 [zuerst 1973] (= text + kritik, Sonderband), S. 30–40.

Shlomith Rimmon-Kenan: Narrative Fiction: Contemporary Poetics. London and New York 1983 (= New Accents).

Christel Ringel: Die historische Legende im Unterricht. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 16 (1965), S. 759–769.

Siegfried Ringler: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Peter Kesting. München 1975 (= Medium Aevum 31), S. 256–270.

Klaus Röckerath: Psychoanalytische Überlegungen zum Reliquienkult. In: Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum. Hrsg. von Anton Legner. Köln 1989, S. 179–185.

Günther Roeder: Volksglaube im Pharaonenreich. Stuttgart 1952.

Ders.: Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben. Zürich und Stuttgart 1961 (= Die Bibliothek der alten Welt, Reihe der alte Orient).

Lutz Röhrich: Der heilige Englmar. Legende, Volksschauspiel und Brauch. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 12 (1961), S. 86–134.

Ders.: Sage. Stuttgart 1966 (= Sammlung Metzler 55).

Ders.: Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: EDM 3. Berlin und New York 1981, Sp. 787–820.

Ders.: Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden, 3. Aufl. 1974 (= Wissenschaftliche Paperbacks Germanistik).

Ders.: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg 1976.

Ders.: Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Paderborn u.a. 1990 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 13), S. 420–465.

Géza Róheim: Children of the Desert. The Western Tribes of Central Australia. New York 1974.

Eberhard Rohse: Der frühe Brecht und die Bibel. Studien zum Augsburger Religionsunterricht und zu den literarischen Versuchen des Gymnasiasten. Göttingen 1983 (= Palaestra 278).

Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Übersetzt von Christa Krüger. Frankfurt 1989. [Originalausgabe ebenfalls 1989 unter dem Titel *Contingency, irony, and solidarity*.]

Hellmut Rosenfeld: Das Wesen der Legende als literarische Gattung. In: Neues Abendland 2 (1947), S. 237f.

Ders: Die Legende als literarische Gattung. In: GRM 33 (1952), S. 70–74.

Ders.: Die Legende von der keuschen Nonne. Beitrag zur Soziologie und Psychologie von Legenden- und Sagenbildung. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1953), S. 43–46.

Ders.: Legende. In: RL II, 2. Aufl. 1965, S. 13–31.

Ders.: Legende. 4. Aufl. Stuttgart 1982 (= Sammlung Metzler 9) [zuerst 1961].

Wolfgang Victor Ruttkowski: Die literarischen Gattungen. Reflexionen über eine modifizierte Fundamentalpoetik. Bern und München 1968.

Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde. Sigmaringen 1981.

Jean-Paul Sartre: Qu'est-ce que la littérature? In: J.-P.S. Situations, II. Paris 1948.

Helmut Satzinger: Die Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit im pharaonischen Ägypten. In: Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Hubert Ch. Ehalt. Wien und Köln 1989 (= Kulturstudien 10), S. 13–27.

Klaus Sauer: Anna Seghers. München 1978 (= Autorenbücher 9).

Stefan Sawicki: Das Sacrum in der Literatur. In: Literatur und Religion. Hrsg. von Helmut Koopmann und Winfried Woesler. Freiburg, Basel und Wien 1984, S. 34–52.

Heidemarie Schade: Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hrsg. von Wolfgang Brückner. Berlin 1974, S. 646–703.

Martin Scharfe: Der Heilige in der protestantischen Volksfrömmigkeit. In: Hessische Blätter für Volkskunde 60 (1969), S. 93–106.

Ders.: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980.

Oskar Schatz: Diskussionsschwerpunkte und Zusammenfassung. In: Hat die Religion Zukunft? Hrsg. von O. S. Graz, Wien und Köln 1971, S. 297–346.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In: F. W. J. v. S. sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Erster Band. 1792–1797. Stuttgart und Augsburg 1856, S. 43–83.

Ders.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: F.W.J.v.S. sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Band. Stuttgart und Augsburg 1856, S. 1–572.

Rudolf Schenda: Massenlesestoffe im kirchlichen Schriftenstand. In: Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart. Hrsg. von Hermann Bausinger. Tübingen 1966 (= Volksleben 14), S. 157–166.

Ders.: Stand und Aufgaben der Exemplaforschung. In: Fabula 10 (1969), S. 69–85.

Ders.: Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert. In: Archiv für Kulturgeschichte 52 (1970), S. 28–48.

Ders.: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik. In: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzähl-

stoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hrsg. von Wolfgang Brückner. Berlin 1974, S. 178–259.

Wolfgang Schenkel: Kultmythos und Märtyrerlegende. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. Wiesbaden 1977 (= Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Band 5).

Michael Scherer: Die beiden Fassungen von Heinrich von Kleists Erzählung *Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik*. In: Monatshefte 56 (1964), S. 97–102.

Hermann Scherl: Kleine epische Formen. In: Deutschunterricht in der Diskussion. Forschungsberichte hrsg. von Dietrich Boueke. Band 2. Paderborn u.a., 2. erw. und bearb. Aufl. 1979, S. 224–267 [zuerst 1974].

Heinrich Schipperges: Die Kranken im Mittelalter. München 1990.

Heinz Schlaffer: Walter Benjamins Idee der Gattung. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentags in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hrsg. vom Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983, S. 281–290.

Ders.: Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis. Frankfurt 1990.

Gerhard Schlatter: Bumerang und Schwirrholz. Eine Einführung in die traditionelle Kultur australischer Aborigines. Berlin 1985.

Ders.: Die offenen Geheimnisse und eine verlorene Religion. In: Anthropos 83 (1988), S. 173–185.

Ders.: Mythos. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart. München 1989.

Friedrich Schlegel: Entwurf einer neuen christlichen Legenden-Sammlung (1820). In: Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe. Hrsg. von Ernst Behler. Band 3: Charakteristiken und Kritiken II (1802–1829). Hrsg. von Hans Eichner. München u. a. 1975, S. 306–308.

Wolfgang Schluchter: Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik. Überlegungen zu Max Webers Analysen der indischen Kulturreligionen. In: Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Hrsg. von W. S. Frankfurt 1984 (= stw 473), S. 11–71.

Carl Schmidt: Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur nebst einem neuentdeckten Fragment. Leipzig 1903 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 24,1).

Erich Schmidt (Hrsg.): Heinrich von Kleists Werke. 5 Bände. Im Verein mit Georg Minde-Pouet und Reinhold Steig hrsg. v. E.S. Leipzig und Wien 1904–1905.

Jochen Schmidt: Heinrich von Kleist. Studien zu seiner poetischen Verfahrensweise. Tübingen 1974.

Leopold Schmidt: Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank. Berlin 1963.

Anselm Schmitt: Die deutsche Heiligenlegende von Martin v. Cochem bis Alban Stolz. Freiburg 1932.

Marie-Theres Schmitz-Eichhoff: St. Rochus. Ikonographische und medizinhistorische Studien. Köln 1977 (= Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln 3).

André Schnyder: Legendenpolemik und Legendenkritik in 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.

Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 1968 (= Palaestra 226) [zuerst 1958].

R. J. Schork: Thomas Mann's *Der Erwählte:* A Monastic Mélange. In: German Quarterly 58 (1985), S. 49–67.

Alfred Schossig: Verbum, Aktionsart und Aspekt in der Histoire du Seigneur de Bayart par le loyal serviteur. Halle 1936 (= Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 87).

Siegfried Schott: Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Leipzig 1945 (= Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 15).

Ders.: Mythe und Geschichte. In: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz 1954), S. 343–266.

Ders.: Zum Krönungstag der Königin Hatschepsût. Göttingen 1955 (= Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 6).

Klaus Schreiner: Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters. In: Saeculum 17 (1966a), S. 131–169.

Ders.: »Discrimen veri ac falsi«. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters. In: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966 b), S. 1–53.

Ders.: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Paderborn u.a. 1990 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 13), S. 329–373.

Ernst Schubert: Der Zweikampf. Ein mittelalterliches Ordal und seine Vergegenwärtigung bei Heinrich von Kleist. In: Kleist-Jahrbuch 1988/89. Internationales Kleist-Kolloquium Berlin 1986. Berlin 1988, S. 280–304. Diskussionsbericht zum Vortrag Schubert von Ernst Osterkamp ibid. S. 305–308.

Klaus Schuhmann: Der Lyriker Bertolt Brecht. 1913–1933. Berlin 1964 (= Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft 20).

Rolf Schulmeister: Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971.

Bernd Schulte-Middelich: Funktionen intertextueller Textkonstitution. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich Broich und Manfred Pfister unter Mitarbeit von B.S.-M. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 197–242.

Werner Schultz: Die Wahrheit der Wissenschaft und die Wahrheit des christlichen Glaubens in protestantischer Sicht. In: Studium Generale 14 (1961), S. 57–73.

Anselm Schulz: Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik. München 1962 (= Studien zum Alten und Neuen Testament 6).

Benjamin I. Schwartz: The Age of Transcendence. In: Daedalus 104,2 (Spring 1975), S. 1–7.

Marianne Schwarz: Heiligsprechungen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber. In: Archiv für Kulturgeschichte 39 (1957), S. 43–62.

Peter Paul Schwarz: Brechts frühe Lyrik 1914–1922. Nihilismus als Werkzusammenhang der frühen Lyrik Brechts. 2., verb. Auflage, Bonn 1980 [zuerst 1971] (= Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 111).

Ursula Schweitzer: Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter. Glückstadt, Hamburg, New York 1956 (= Ägyptologische Forschungen 19).

Gerhard Schweizer: Die Derwische. Heilige und Ketzer des Islam. Salzburg 1984.

Lucien Sebag: Marxismus und Strukturalismus. Frankfurt 1967 (= Theorie 2). [Zuerst 1964 unter dem Titel *Marxisme et Structuralisme.*]

Gottfried Seebass: Goethe und der christliche Glaube. In: Heidelberger Jahrbücher 31 (1987), S. 105–114.

Imogen Seger: Wenn die Geister wiederkehren. Weltdeutung und religiöses Bewußtsein in primitiven Kulturen. Frankfurt, Berlin und Wien 1984 (= Ullstein Sachbuch 34228) [zuerst 1982].

Walter Seifert: Literarische Prosaformen im Unterricht. In: Fachdidaktik Deutsch unter Mitarbeit von Fachwissenschaftlern und Lehrern hrsg. von Bernhard Sowinski. Köln und Wien, 2. überarb. und erw. Aufl. 1980, S. 240–261 [zuerst 1975].

Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Hrsg. von Alois Hahn und Volker Kapp. Frankfurt 1987 (= stw 643).

Kurt Sethe: Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen. Leipzig 1928 (= Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 10) [Nachdruck: Hildesheim 1964].

Ders.: Das Hatschepsut-Problem noch einmal untersucht. Berlin 1932 (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 4).

Lothar Simmank: Heiligenleben und Utopismus. Aspekte der Satirentechnik Grimmelshausens. In: Simpliciana 10 (1988), S. 79–88.

Georg Simmel: A Contribution to the Sociology of Religion. In: The American Journal of Sociology 11 (1905), S. 359–376.

Eberhard Simons: Transzendenz. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe Band 6. München 1974, S. 1540–1556.

Gerwulf Singer: Sozio-Kulturelle Determinanten religiöser Orientierungen. In: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus Wössner. Stuttgart 1972, S. 171–199.

Andrej Sinjawskij: Iwan der Dumme. Über den russischen Volksglauben. Aus dem Russischen von Swetlana Geier. Frankfurt 1990.

Rosa Söder: Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Diss. Würzburg. Stuttgart 1932 (= Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3).

Jacques Solé: Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung. Frankfurt, Berlin und Wien 1982 (= Ullstein Materialien 35155). [Zuerst 1979 unter dem Titel *Les Mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières.*]

Gebhard Spahr: Der heilige Magnus. Leben – Legende – Verehrung. Kempten 1970 (= Allgäuer Heimatbücher 75).

Karl Stackmann: »Der Erwählte«. Thomas Manns Mittelalter-Parodie. In: Thomas Mann. Hrsg. von Helmut Koopmann. Darmstadt 1975 (= Wege der Forschung 335), S. 227–246 [zuerst 1959, Antrittsvorlesung 1956].

Hugo Steger: Über Textsorten und andere Textklassen. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentags in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hrsg. vom Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983, S. 25–67.

Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Band II. Stuttgart, 7. erweiterte Aufl. 1986 (= Kröners Taschenausgabe 309).

Wolf Steidle: Sueton und die antike Biographie. München 1951 (= Zetemata 1).

Horst Steinmetz: Historisch-strukturelle Rekurrenz als Gattungs-/Textsortenkriterium. In: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentags in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hrsg. vom Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983, S. 68–88.

Gunther Stephenson: Wirklichkeit, Perspektive, Teilhabe. In: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. von G. S. Darmstadt 1976, S. 231–246.

Heike Sternberg: Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit. Wiesbaden 1985 (= Göttinger Orientforschungen: Reihe 4, Ägypten, Band 14).

Karlheinz Stierle: Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte. In: K.S. Text als Handlung. Perspektiven einer systematischen Literaturwissenschaft. München 1975 (= UTB 423), S. 49–55. [Zuerst 1973, geschrieben 1971.]

Ders.: Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte. In: Geschichte – Ereignis und Erzählung. Hrsg. von Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel. München 1983 (= Poetik und Hermeneutik 5), S. 347–375. [Zuerst 1973.]

Irvin Stock: Thomas Mann's *The Holy Sinner*. In: I.S. Fiction as Wisdom. From Goethe to Bellow. University Park and London 1980, S. 86–101 und 228f.

Carl [Friedrich Theodor] Strehlow: Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Teil 1: Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes. Frankfurt 1907. Teil 2: Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes. Die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja. Gesammelt u. dargestellt von C.S. Bearb. von Moritz Frhrn. v. Leonhardi (= Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt am Main 1, Teil 1 u. 2).

T[heodor] G[eorge] H[enry] Strehlow: Aranda Traditions. Melbourne 1947.

Ders.: Songs of Central Australia. Sydney 1971.

Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Hrsg. von Heinz Blumensath. Köln 1972 (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek 43).

Gerhard Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. München 1970 (= Medium Aevum 12).

Wolfgang Struve: Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung. Freiburg 1969 (= rombach hochschul paperback 7).

Siegfried Sudhoff: Die Legende. Ein Versuch zu ihrer Bestimmung. In: Studium Generale 11 (1958), S. 691–699.

Ulrich Suerbaum: Text und Gattung. In: Ein anglistischer Grundkurs zur Einführung in das Studium der Literaturwissenschaft. Hrsg. von Bernhard Fabian u. a. Wiesbaden, 3. verbesserte Aufl. 1979 (= Schwerpunkte Anglistik 5), S. 71–95.

Ders.: Intertextualität und Gattung. Beispielreihen und Hypothesen. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich Broich und Manfred Pfister unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 58–77.

Ernst Christoph Suttner: Die Wahrheit der St.-Nikolaus-Legende. In: Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl Amon u.a. Wien 1986, S. 17–25.

Peter Szondi: Thomas Manns Gnadenmär vom Narziß. In: P.S. Satz und Gegensatz. Sechs Essays. Frankfurt 1976 [zuerst 1964], S. 71–78 [Aufsatz geschrieben 1951, zuerst publ. 1956].

Friedrich H. Tenbruck: Wissenschaft und Religion. In: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus Wössner. Stuttgart 1972, S. 217–244.

Text Transfers. Probleme intermedialer Übersetzung. Hrsg. von Ernest W. B. Hess-Lüttich. Münster 1987.

Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentags in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979. Hrsg. vom Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten. Berlin 1983.

Textsortenlehre – Gattungsgeschichte. Mit Beiträgen von Alexander von Bormann, Ulrich Füllebborn, Klaus W. Hempfer, Jost Hermand, Walter Hinck, Helmut Koopmann und Wilhelm Vosskamp. Hrsg. von Walter Hinck. Heidelberg 1977 (= Medium Literatur 4).

Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. Hrsg. von Walter Jens, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. München 1986.

Helmut Thielicke: Goethe und das Christentum. München und Zürich 1982.

Thomas-Mann-Handbuch. Hrsg. von Helmut Koopmann. Stuttgart 1990.

Michael Titzmann: Strukturale Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation. München 1977 (= UTB 582).

Ders.: Theoretisch-methodologische Probleme einer Semiotik der Text-Bild-Relationen. In: Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposion 1988. Hrsg. von Wolfgang Harms. Stuttgart 1990 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände 11), S. 368–384.

Romila Thapar: Ethics, religion, and social protest in India. In: Daedalus 104,2 (Spring 1975), S. 119–132.

Tzvetan Todorov: Les catégories du récit littéraire. In: Communications 8 (1966), S. 125–151. [Dt. unter dem Titel *Die Kategorien der literarischen Erzählung* in: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, 1972, S. 263–294.]

Ernst Topitsch: Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion. Freiburg 1969 (= rombach hochschul paperback 8).

Ders.: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung. Hamburg 1979 (= Kritische Wissenschaft).

P. L. Travers: Die schwarzen Schafe. In: Transzendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall. Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim. Hrsg. von Maria Hippius. Weilheim 1966, S. 230–236.

Jost Trier: Der Heilige Jodocus. Sein Leben und seine Verehrung, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namengebung. Breslau 1924 (= Germanistische Abhandlungen 56).

Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Walter Wiora. Frankfurt 1971 (= Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts 15).

Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften I. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.

C. L. Paul Trüb: Heilige und Krankheit. Stuttgart 1978 (= Geschichte und Gesellschaft, Bochumer Historische Studien 19).

Lewis W. Tusken: C. F. Meyer's *Der Heilige*: The Problem of Becket's Conversion. In: seminar 7 (1971), S. 201–215.

Dagmar Unverhau: Volksglaube und Aberglaube als glaubensmäßig nichtsanktionierte Magie auf dem Hintergrund des dämonologischen Hexenbegriffs der Verfolgungszeit. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Paderborn u.a. 1990 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 13), S. 375–396.

Hermann Usener: Legenden der heiligen Pelagia. Hrsg. von H.U. Bonn 1879.

Thorstein Veblen: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutio-

nen. Köln und Berlin o.J. [Zuerst 1899 unter dem Titel *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions.*]

Theodor VERWEYEN: Eine Theorie der Parodie. Am Beispiel Peter Rühmkorfs. München 1973 (= Kritische Information 6).

Ders. und Gunther WITTING: Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung. Darmstadt 1979.

Dies.: Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischem Plakat. Konstanz 1987 (= Konstanzer Bibliothek 6).

Paul VEYNE: Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft. Aus dem Französischen von Markus MEY. Frankfurt 1987 (= es 1226). [Zuerst 1983 unter dem Titel *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*]

Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hrsg. von Wolfgang BRÜCKNER. Berlin 1974.

Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hrsg. von Michael N. EBERTZ und Franz SCHULTHEIS. München 1986 (= Religion – Wissen – Kultur 2).

Wilhelm VOSSKAMP: Textsortenlehre – Gattungsgeschichte. Hrsg. von Walter HINCK. Heidelberg 1977 (= Medium Literatur 4), S. 27–44.

Ders.: Literarische Gattungen und literaturgeschichtliche Epochen. In: Literaturwissenschaft. Grundkurs 2. Hrsg. von Helmut BRACKERT und Jörn STÜCKRATH in Verbindung mit Eberhard LÄMMERT. Reinbek 1981 (= rororo 6277), S. 51–74.

Ders.: Historisierung und Systematisierung. Thesen zur deutschen Gattungspoetik im 18. Jahrhundert. In: Regelkram und Grenzgänge. Von poetischen Gattungen. Hrsg. von Eberhard LÄMMERT und Dietrich SCHEUNEMANN. München 1988 (= Literatur und andere Künste 1).

Joachim WACH: Vergleichende Religionsforschung. Mit einer Einführung von Joseph M. KITAGAWA. Stuttgart 1962 (= Urban-Bücher 52). [Zuerst 1958 unter dem Titel *The Comparative Study of Religions.*]

Hans WAGENER: Stefan Andres. Berlin 1974 (= Köpfe des XX. Jahrhunderts 77).

Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Hrsg. von Martin SCHARFE, Martin SCHMOLZE und Gertrud SCHUBERT. Tübingen 1985 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts 65).

Herbert WALZ: Legende. Bamberg 1986 (= Themen – Texte – Interpretationen 7).

Rainer WASSNER: Von der Magie zur Psychotherapie. Überlegungen zum Verhältnis zweier sozialer Gestalten. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 11 (3/1986), S. 94–102.

Heinrich WATENPHUL: Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin. Diss. Göttingen. Neuwied 1904.

Max WEBER: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bände. Tübingen, 9. Aufl. 1988 (= UTB 1488–1490) [zuerst 1920].

Ders.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: M.W. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. München, 9. Aufl. 1988 (= UTB 1488), S. 17–206 [zuerst 1920].

Max WEHRLI: Christliches Lachen, christliche Komik? In: From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Literature in Honour of Leonard FORSTER. Ed. by D. H. GREEN, L.-P. JOHNSON and Dieter WUTTKE. Baden-Baden 1982 (= Saecvla Spiritalia 5), S. 17–31.

Peter WEIDKUHN: Prestigewirtschaft und Religion. Überlegungen eines Ethnologen. In: Der

Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. von Gunther Stephenson. Darmstadt 1976, S. 1–29.

Hermann J. Weigand: Thomas Mann's *Gregorius*. In: Germanic Review 27 (1952), S. 10–30.

Eric Weil: What is a breakthrough in history? In: Daedalus 104,2 (Spring 1975), S. 21–36.

Moshe Weinfeld: Der Protest gegen den Imperialismus in der altisraelitischen Prophetie. In: Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Hrsg. von Shmuel N. Eisenstadt. Teil I, Frankfurt 1987 (= stw 653), S. 240–257.

Otto Weinreich: Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes. Leipzig und Berlin 1911.

Ders.: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. Gießen 1909 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8/1).

Harald Weinrich: Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart 1964 (= Sprache und Literatur 16).

Kurt Wenger: Gottfried Kellers Auseinandersetzung mit dem Christentum. Diss. Basel. Bern 1971 (= Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur 44).

Peter Wenzel: Von der Struktur des Witzes zum Witz der Struktur. Untersuchungen zur Pointierung in Witz und Kurzgeschichte. Heidelberg 1989 (= Anglistische Forschungen 198).

Heinz Wetzel: Der allzumenschliche Heilige. C. F. Meyers Novelle im Lichte von Nietzsches Gedanken zur Genealogie der Moral. In: Études Germaniques 30 (1975), S. 204–219.

Michael Wetzel: Von der Einbildungskraft zur Nachrichtentechnik. Vorüberlegungen zu einer Archäologie der Medien. In: Mediendämmerung. Zur Archäologie der Medien. Hrsg. von Peter Klier und Jean-Luc Evard. Berlin 1989, S. 11–39.

Alfred North Whitehead: Wie entsteht Religion? Übersetzt von Hans Günter Holl. Frankfurt 1990 (= stw 847). [Zuerst 1926 unter dem Titel *Religion in the making*.]

Oliva Wiebel-Fanderl: »Wir hatten alle Heiligen besonders auswendig lernen müssen ...« Die Bedeutung der himmlischen Helfer für die religiöse Sozialisation. In: Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Hrsg. von Andreas Heller, Therese Weber und O.W.-F. Wien und Köln 1990 (= Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte 19), S. 55–89.

Alfred Wiedemann: Die Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter. Leipzig 1902 (= Der alte Orient 3, Heft 4).

Waltraud Wiethölter: Legenden. Zur Mythologie von Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: DVjs 56 (1982), S. 1–64.

Friedrich Wilhelm: Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter. Leipzig 1907.

Charles Allyn Williams: Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite. The theme of the Hairy Solitary in its early forms with reference to *Die Lügend von Sanct Johanne Chrysostomo* [...] and other european variants. Part II: Christian. In: University of Illinois Studies in Language and Literature 11 (4/1926), S. 53–139.

Ders.: The German Legends of the Hairy Anchorite. In: University of Illinois Bulletin 32, Nr. 39, Urbana, Ill. 1935 (= Illinois Studies in Language and Literature 18), S. 2–79.

Werner Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (= Texte und Textgeschichte, Würzburger Forschungen 20).

John A. Wilson: Egypt. In: The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on

Speculative Thought in the Ancient Near East. Hrsg. von Henri FRANKFORT u.a. Chicago 1946, S. 29–121.

Michael WINKELMANN: Biblische Wunder. Kritik, Chance, Deutung. München 1977 (= Pfeifer-Werkbücher 140).

Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C. Ed. by Benjamin I. SCHWARTZ. In: Daedalus 104,2, (Spring 1975).

Anneliese WITTMANN: Kosmas und Damian. Kultausbreitung und Volksdevotion. Berlin 1967.

Wolfgang WITTKOWSKI: *Die heilige Cäcilie* und *Der Zweikampf*. Kleists Legenden und die romantische Ironie. In: Colloquia Germanica 6 (1972), S. 17–58.

Winfried WOESLER: Die Legende. In: Formen der Literatur in Einzeldarstellungen. Hrsg. von Otto KNÖRRICH. Stuttgart 1981 (= Kröners Taschenausgabe 478), S. 236–242.

Alois WOLF: Gregorius bei Hartmann von Aue und Thomas Mann. München 1964 (= Interpretationen zum Deutschunterricht an den höheren Schulen).

E. WOLF: Reformatorische Religiosität und neue Weltlichkeit. In: Studium Generale 14 (1961), S. 704–713.

Walther WOLF: Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte. Stuttgart 1957.

Ders.: Kulturgeschichte des alten Ägypten. Stuttgart 1962 (= Kröners Taschenausgabe 321).

Theodor WOLPERS: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Tübingen 1964 (= Buchreihe der Anglia, Zeitschrift für englische Philologie 10).

Hans WOLTER: Geschichtliche Bildung im Rahmen der artes liberales. In: Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters. Hrsg. von Josef KOCH. Leiden und Köln 1959, S. 50–83.

Wilhelm WUNDT: Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythus. In: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908), S. 200–222.

Hans WYSLING: Thomas Manns Verhältnis zu den Quellen. Beobachtungen am »Erwählten«. In: Paul SCHERRER und H.W.: Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns. Bern und München 1967 (= Thomas-Mann-Studien 1), S. 258–324 und 342–346.

Ders.: »Mythus und Psychologie« bei Thomas Mann. In: H.W. Dokumente und Untersuchungen. Beiträge zur Thomas-Mann-Forschung. Bern und München 1974 (= Thomas-Mann-Studien 3), S. 167–180 und 215–217.

Ulrich WYSS: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik. Erlangen 1973 (= Erlanger Studien 1).

J. Milton YINGER: Die Religion als Integrationsfaktor. In: Religionssoziologie. Hrsg. und eingeleitet von Friedrich FÜRSTENBERG. Neuwied 1964, S. 93–106 [zuerst 1957].

Elisabeth ZACHERL: Jenseitsvorstellungen in der Volksliteratur der Westromania. Eine Untersuchung anhand des Brandan- und Amarostoffes. Diss. geisteswiss. Fakultät (Masch.) Salzburg 1978.

Horst ZANDER: Intertextualität und Medienwechsel. In: Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Hrsg. von Ulrich BROICH und Manfred PFISTER unter Mitarbeit von Bernd SCHULTE-MIDDELICH. Tübingen 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), S. 178–196.

Paul ZAUNERT: Sage und Legende. In: Handbuch der Deutschen Volkskunde. Hrsg. von Wilhelm PESSLER. Zweiter Band. Potsdam [1935?], S. 326–351.

Frank Günter ZEHNDER: Sankt Ursula. Legende, Verehrung, Bilderwelt. Köln 1985.

Peter V. ZIMA: Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik. Tübingen 1989.

Dieter E. Zimmer: Für alle ein Preis und ein Dämpfer. In: Die Zeit, Nr. 30 (22. 7. 1988), S. 32.

Hartmut Zinser: Mythos und Arbeit. Studien über psychoanalytische Mytheninterpretationen am Beispiel der Untersuchungen Géza Róheims. Wiesbaden 1977.