

Gustavo Ariel Fernández Riva

2º Ciclo de Estudos em Estudos Alemães

Die Askese in zwei mittelhochdeutschen Versionen der Alexius-Legende vor dem
Hintergrund der Stoffgeschichte

2012

Orientador: Prof. Dr. John Greenfield

Classificação:

Ciclo de estudos: 2º

Dissertação

VORWORT

Die vorliegende Masterarbeit wurde im Rahmen des Erasmus Mundus-Studiengangs GLITEMA (German Literature in the European Middle Ages) verfasst. Dieses Programm geht davon aus, dass die mittelalterliche Kultur im breiten europäischen Rahmen analysiert werden muss. In Übereinstimmung mit dieser Grundannahme beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung mit einem Stoff, der Alexius-Legende, der in ganz mittelalterlichem Europa große Beliebtheit genoss. Die Arbeit versucht zu zeigen, wie eine Analyse, welche eine breite interkulturelle und intersprachliche Perspektive annimmt, ergiebig sein kann.

Zu der Beschäftigung mit diesen Texten hat mich auch ihre starke Alterität verlockt. Die Darstellung der Religiosität, der Liebe, der Armut und der Gesellschaft, die diese Texte bieten, sind Zeugnisse einer Epoche, die unserer 'globalisierten' Welt sehr fremd erscheinen. Diese Fremdheit ist aber besonders anziehend, da sie erlaubt, in einer sehr indirekten Weise, einen erneuten Blick auf unsere Zeit und unsere eigenen Vorstellungen zu werfen.

Ich möchte mich bei den Koordinatoren und Mitarbeitern von GLITEMA, welche das Programm ermöglichen, bedanken. Besonderer Dank geht an Prof. Dr. John Greenfield, der nicht nur diese Arbeit sorgfältig betreute, sondern sich auch um das Wohlbefinden der Studierenden und den erfolgreichen Verlauf des Programms kümmert.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, die Darstellung, die narrativen Funktionen und die historische Bedeutung der Askese in den zwei mittelhochdeutschen Versionen der Alexius-Legende im 13. Jahrhundert (Konrads von Würzburg >Alexius< und das >Admonter Alexiuslied<) zu untersuchen. Dafür wird ein stoffgeschichtlicher Ansatz verwendet, der danach fragt, welche Eigentümlichkeiten diese zwei Versionen im Vergleich zu der Tradition besitzen. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die in den Texten dargestellte Beziehung zwischen Askese und Gesellschaft, Körperlichkeit, Identitätsbildung, Armut, sowie den Begriffen der Liebe und des Begehrens. Darüber hinaus werden sowohl die historischen und kulturellen Voraussetzungen dieser Darstellung als auch die intendierte Rezeption der Werke in die Analyse mit einbezogen.

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the representation, the narrative functions and the historical meanings of asceticism in the two middle-high-german Versions of the Alexius-Legend in the 13th century (Konrad von Würzburg's >Alexius< and the >Admonter Alexiuslied<). The method employed starts with an analyses of the narrative subject's history and asks, which peculiarities have this two Versions in comparison with the tradition. At the center of the inquiry is the relationship between asceticism and society, corporality, identity, poverty and the concepts of love and desire, which get represented in the texts. Furthermore is to include in the analyses the historical and cultural premises of this representation and the intended reception of the works.

ABKÜRZUNGEN UND ANMERKUNGEN.

ABKÜRZUNGEN

Textausgaben:

(Die verwendete Ausgabe der Texte findet man im Literaturverzeichnis.)

AAL = Admonter 'Alexiuslied' (Mittelhochdeutsch)

CSA = 'Chanson de Saint Alexis' nach der Hildesheim Handschrift. (Altfranzösisch)

KWA = Konrad von Würzburg, 'Alexius' (Mittelhochdeutsch)

Laud. = Ex Chronico Universali Anonymi Laudunensis (Latein)

Lat. B = Alexius B (Latein)

Lat. C = Alexius C (Latein)

Lat. H = Alexius H (Latein)

Forschungsliteratur:

ASCH = American Society of Church History.

JRS = Journal of Roman Studies.

LMA = Lexikon des Mittelalters.

MGH = Monumenta Germaniae Historica.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions.

RJb = Romanistisches Jahrbuch.

RRR = Review of Religious Research.

SP = Studies in Philology.

SR = Studia Romanica.

ZrP = Zeitschrift für Romanische Philologie.

ZfSL = Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur.

Andere Abkürzungen:

s.o. = siehe oben

s.u. = siehe unten

Abb. = Abbildung

ANMERKUNGEN

1. Alle Texte der Primärliteratur werden nach der in der Literaturverzeichnis angegebenen Ausgabe zitiert. Bei den Texten in Prosa wird die Seitennummer in Klammer nach dem Zitat angegeben. Bei den Texten in Versen wird, wenn möglich, die Strophenzahl und sonst die Versnummer angegeben.

2. In den mittelhochdeutschen Zitaten wurden alle in den Ausgaben manchmal anwesenden 'schaften s' (ſ) als 's' und 'geschwänzten z' (ʒ) als 'z' normalisiert.

INHALTSVERZEICHNIS.

Vorwort.....	II
Zusammenfassung/Abstract.....	III
Abkürzungen und Anmerkungen.....	IV
Inhaltsverzeichnis.....	V
Einleitung.....	1
1. Problemstellung und Ziel der Arbeit.....	1
2. Forschungsbericht.....	2
3. Methodischer Ansatz.....	8
4. Definition und Merkmale der christlichen Askese.....	9
5. Struktur der Arbeit.....	14
1. Die Alexius-Legende bis zum 13. Jahrhundert.....	16
1.1. Überblick der Versionen der Alexius-Legende.....	16
1.1.1. Vorstufen, Entstehung und die griechische Alexius-Legende.....	16
1.1.2. Die westeuropäischen Versionen der Alexius-Legende.....	18
Exkurs: Die Alexius-Legende im Gattungssystem der Legende.....	21
1.2. Die Askese in dem Alexius-Stoff bis zum 13. Jahrhundert.....	27
1.2.1. Askese, Identität und Körper.....	28
1.2.2. Askese und Opfer.....	30
1.2.3. Askese und Gesellschaft.....	32
1.3. Tendenzen in der Entwicklung des Alexius-Stoffes.....	33
1.3.1. Die 'päpstliche' Tendenz: Askese und Armut.....	36
1.3.2. Die 'bräutliche' Tendenz: Askese und Fernliebe.....	41
2. Deutschsprachige Versionen der Alexius-Legende im 13. Jahrhundert.....	46
2.1. Einige Merkmale des literarischen Kontextes von KWA und AAL.....	46
2.2. Konrad von Würzburg >Alexius< (KWA).....	49
2.2.1. KWA als Nachfolger der 'päpstlichen' Tendenz.....	49
2.2.2. Verbindung mit der bräutlichen Tendenz.....	55
2.2.3. Alexius als Opfer.....	59
2.2.4. Askese und Körper.....	60
2.2.5. Askese und Publikum.....	64
2.3. Admonter Alexius Lied (AAL).....	67
2.3.1. AAL als Nachfolger der 'bräutlichen' Tendenz.....	67
2.3.2. Verbindung mit der päpstlichen Tendenz.....	77
2.3.3. Alexius als Opfer.....	79
2.3.4. Askese und Körper.....	83

2.3.5. Askese und Publikum.....	85
Fazit und Schlussbemerkungen.....	87
Literaturverzeichnis.....	89
Anhang.....	94
Übersicht der Versionen der Alexius-Legende bis zum 13. Jahrhundert.....	94
Abbildungen.....	95

EINLEITUNG.

1. PROBLEMSTELLUNG UND ZIEL DER ARBEIT.

Die Alexius-Legende ist eine der wichtigsten und am meisten überlieferten Legenden des Hochmittelalters. Ihr zentrales Motiv, die Unerkennbarkeit eines Heimkehrers, verbindet die Legende mit weiteren Erzählungen aus unterschiedlichen Kulturen und Epochen. Die große Verbreitung dieser Legende ab dem 11. Jahrhundert legt nahe, dass die Menschen dieser Epoche sie als besonders anregend und relevant empfanden. Sie ist für unsere Kenntnis dieser Epoche von großer Bedeutung. Einige Fassungen, wie die >Chanson de Saint Alexis< (CSA) und Konrads von Würzburg >Alexius<, wurden aufgrund ihres historischen, sprachlichen und literarischen Wertes intensiv erforscht.

Die meisten Versionen geben fast dieselbe Handlung wieder. Alexius, Sohn einer römischen Patrizierfamilie, verlässt die Heimat in seiner Hochzeitsnacht, nachdem er seiner Braut Adriatica seine Entscheidung mitgeteilt hat. Er lebt viele Jahre im Ausland als Bettler und Asket. Wegen einer Offenbarung durch ein Marien-Bild in einer Kirche beginnen die Menschen seiner Umgebung, Alexius zu verehren. Er flieht und kommt zufällig in seine Heimat zurück, wo niemand ihn erkennt, nicht einmal seine Eltern oder seine Braut. Er wohnt im Haus seines Vaters, Euphemianus, wo er die asketische Lebensweise bis zu seinem Tod fortsetzt. Bevor er stirbt, schreibt er in einem Brief seine Geschichte nieder. Nach seinem Tod wird eine Stimme in der Kirche hörbar, welche den Menschen der Stadt befiehlt, den 'Heiligen Mann' zu finden. Sie finden die Leiche mit dem Brief in der geschlossenen Hand. Euphemianus versucht, den Brief zu nehmen, schafft es aber nicht. Bei der folgenden Episode unterscheiden sich die Versionen in zwei Grundtypen. In den sogenannten 'päpstlichen' Versionen gibt die Leiche nach einem Gebet den Brief allein an den herbeigerufenen Papst frei. In den 'bräutlichen' Versionen bekommt Adriatica den Brief. Nach der Offenbarung der Identität des Heiligen wird er prachtvoll in der Kirche bestattet.

Das Anliegen dieser Arbeit ist es, die Bedeutungen und Funktionen der Askese in zwei Versionen der Alexius-Legende zu untersuchen. Die wichtige Rolle der Askese für diese Legende ist in der Forschung seit langem anerkannt. In diesem Sinn äußert sich Wyss kategorisch: „Ein einziges Thema wird [in der Alexius-Legende] behandelt: die Askese, die des Alexius Heiligkeit begründet“ (1973: 221). Dennoch ist die ganze Komplexität der Askese in den unterschiedlichen Versionen der Alexius-Legende noch nicht ausreichend untersucht worden. Einerseits beschränken sich die meisten

Untersuchungen auf einzelne Versionen der Legende. Andererseits untersuchen sie normalerweise die Askese unter einer sehr eingeschränkten Perspektive (s.u.: Forschungsbericht). In der vorliegenden Arbeit werden weitere Aspekte der Askese, die bis jetzt noch nicht untersucht worden sind, in einer Perspektive, die mehrere Versionen berücksichtigt, analysiert.

Da es zahlreiche Versionen der Alexius-Legende im Mittelalter gibt, ist es nicht möglich, sie alle im Rahmen dieser Arbeit zu behandeln. Dementsprechend stehen nur zwei Versionen im Fokus der vorliegenden Untersuchung. Eine ist Konrads von Würzburg >Alexius< (KWA) und die andere das >Admonter Alexiuslied< (AAL). KWA wurde von Konrad von Würzburg um 1274 in Basel verfasst, während AAL zwischen 1280 und 1290 in dem Benediktinerkloster zu Admont entstanden ist.¹ Sie sind die einzigen mittelhochdeutschen Versionen des 13. Jahrhunderts. Obwohl sie in räumlicher und zeitlicher Nähe zueinander entstanden sind, bieten sie zwei sehr unterschiedliche Gestaltungen des Stoffes an. Das ermöglicht einen breiteren Überblick über das Bedeutungspotential der Legende in einem vergleichbaren historischen Kontext. Die früheren Versionen des Stoffes spielen jedoch eine wichtige Rolle in der vorliegenden Untersuchung, die eine stoffgeschichtliche Perspektive berücksichtigt (s.u.: Methodischer Ansatz). Diese Arbeit versteht sich dementsprechend als Beitrag zu umfangreicheren Untersuchungen über die Alexius-Legende und ihre Stoffgeschichte. Im Folgenden wird zunächst ein Überblick der Forschungsgeschichte über die Askese in der Alexius-Legende gegeben, gefolgt von einer ausführlicheren Erklärung des Ansatzes der vorliegenden Arbeit.

2. FORSCHUNGSBERICHT

Die Forschungsliteratur zu den philologischen und interpretatorischen Problemen der verschiedenen Versionen der Alexius-Legende ist umfangreich und reicht von den frühesten bekannten griechischen Versionen bis zu den Bearbeitungen des Stoffes in der Moderne. Die Bibliographie über die mittelalterlichen deutschen Versionen der Alexius-Legende beschränkt sich fast ausschließlich auf KWA – welche die Aufmerksamkeit der Forschung erst in den letzten 30 Jahren geweckt hat. Die am meisten erforschte Version

¹ Alle Daten, sowohl über Zeit und Ort der Entstehung als auch über die Überlieferung der deutschen und lateinischen Versionen der Alexius-Legende, werden aus der ausführlichen textkritischen Untersuchung von LÖFFLER (1991) übernommen.

ist dagegen die altfranzösische CSA.² Viele Untersuchungen dieser Version sind für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, denn sie behandeln Probleme, die auch in anderen Versionen der Legende vorkommen. In der Forschung zur Alexius-Legende stehen – sowohl in den französischen wie auch in den deutschen Versionen – vor allem zwei Aspekte im Vordergrund: einerseits die Verbindung zwischen der Alexius-Legende und der Gattung Legende; andererseits die Merkmale der dargestellten Askese. Ich werde im Folgenden das erste Problem kurz besprechen und mich anschließend dem zweiten, für die vorliegende Arbeit wichtigeren, zuwenden.

Die Alexius-Legende wird oft als Beispiel und Archetypus der ganzen Gattung 'Legende' erfasst. Diese Tradition begann mit HEGEL. Dieser Philosoph wählte die Alexius-Legende als Beispiel für das 'Gemüt' der christlichen Heiligkeit (HEGEL, 1985: 215). WYSS (1984) knüpft mit seiner Definition der Legende direkt an Hegel an und betrachtet ebenfalls die Alexius-Legende als Paradigma der Gattung. DECUBLE (2002) nimmt die Alexius-Legende als Arbeitsmuster für seine narratologische Untersuchung der Gattung. STROHSCHNEIDER (2002) versucht, aus der Analyse der Alexius-Legende gattungsspezifische Folgen für die Beziehung zwischen Heiligkeit und hagiographischer Literatur zu ziehen. Die Alexius-Legende ist aber alles andere als typisch, wie im Exkurs belegt wird. Die Ergebnisse der Analyse dieser Legende können nicht direkt auf die ganze Gattung übertragen werden. Den Gebrauch dieser Erzählung als Arbeitsmuster der Gattung sollte man dementsprechend entweder vermeiden oder nur sehr vorsichtig verwenden.

Das zweite Problem in der Alexius-Forschung bezieht sich auf die Verbindung zwischen Askese und Gesellschaft. Die meisten Autoren sprechen von einer 'selbstsüchtigen' bzw. 'gesellschaftsfeindlichen' Askese, welche darauf abzielt, die eigene Seele durch die Leugnung aller gesellschaftlichen Bindungen zu retten. Auch diese Einschätzung geht wohl auf HEGEL zurück. Er fasst die Alexius-Legende unter dem Begriff "Fanatismus der Heiligkeit" zusammen (HEGEL, 1985: 214) und geht davon aus, dass die meisten Legenden eine absolute und extreme Ablehnung des Weltlichen und des Menschlichen um des Himmelsreichs willen darstellen:

[Das Gemüt der Legenden wendete sich] gegen alle bestimmte Empfindung der Menschlichkeit, gegen die vielseitigen sittlichen Neigungen, Beziehungen, Verhältnisse und Pflichten des Herzens. Denn das sittliche Leben in der Familie, die Bande der Freundschaft, des Bluts, der Liebe, des Staats, Berufs, dies alles gehört zum Weltlichen; und das

² Das große Interesse der Forschung für die altfranzösische Version CSA hängt teilweise damit zusammen, dass sie ein frühes Zeugnis der französischsprachigen Literatur ist – sogar älter als die >Chanson de Roland<. Schon die Philologie des 19. Jahrhunderts beschäftigte sich damit sehr intensiv aus einer sowohl sprachwissenschaftlichen als auch literarischen Perspektive.

Weltliche, insofern es hier noch nicht von den absoluten Vorstellungen des Glaubens durchdrungen und zur Einigkeit und Versöhnung mit denselben entwickelt ist, erscheint jener abstrakten Innigkeit des gläubigen Gemüts, statt mit in den Kreis ihrer Empfindung und Verpflichtung aufgenommen zu sein, im Gegenteil als in sich nichtig und dadurch der Frömmigkeit feindlich und schädlich (HEGEL, 1985: 215).

Die so verstandene Frömmigkeit wird als egoistisch und subjektiv beschrieben, denn sie interessiert sich nur für die eigene Heiligung, der Schmerz der Anderen ist ihr dabei absolut gleichgültig:

Dergleichen Handlungen fehlt ein inhaltsvoller, gültiger Zweck, denn was sie erreichen, ist nur ganz subjektiv, ein Zweck des einzelnen Menschen für sich selber, für das Heil *seiner* Seele, für *seine* Seligkeit. Es liegt aber eben wenigen viel daran, ob gerade dieser eine selig werde oder nicht (HEGEL, 1985: 216).

Die Tradition der Forschung über CSA hat sich oft mit dem 'selbstsüchtigen' Verhalten des Heiligen auseinandergesetzt. Anlass dafür bietet die Szene, in der Alexius seine Braut verlässt, sowie die Klage der Familie um ihren verlorenen Sohn. Die Forschung fragt nach dem moralischen Stand dieses Verhaltens. Während einige Autoren den Heiligen aus einem ethischen Standpunkt kritisieren, versuchen andere, ihn zu rechtfertigen. Solch eine Rechtfertigung bot PETIT DE JULLEVILLE (1896) an, als er sich fragt, warum Alexius seine Braut nach und nicht vor der Hochzeit verlässt. Alexius möchte sicher sein, so PETIT DE JULLEVILLE, dass sie keusch bleibt, damit beide sich im Himmel wiederfinden können. Die These der geplanten Wiedervereinigung im Himmel wiederholt auch CURTIUS (1936: 122-23). WINKLER (1927) hingegen wendet sich gegen die Interpretation von PETIT DE JULLEVILLE – er sieht das Verhalten des Heiligen durch höhere Ziele nicht gerechtfertigt. Für ihn handelt es sich vielmehr um eine „selbstsüchtige“ (588) und „lehrhaft seelenlose“ (589) Askese: „Teilnahmslos sieht Alexius den Schmerz der Angehörigen“ (589). GAIFFIER (1947) betrachtet das Problem der 'egoistischen' Askese in einer breiteren Perspektive, welche auch andere Legenden berücksichtigt, und weist darauf hin, dass 'selbstsüchtiges' Verhalten kein Monopol der Alexius-Legende sei, sondern in vielen *Vitae* vorkomme und deswegen als typisch für die dargestellte Religiosität der Gattung Legende gelten könne. STEBBINS (1971) versucht, so wie früher PETIT DE JULLEVILLE und CURTIUS, das Verhalten des Heiligen Alexius zu rechtfertigen. Seiner Meinung nach hätte der Heilige seine Braut wegen Gottes Befehl und nicht aus „*heartlessness*“ (864) verlassen. In der Legende werde nämlich ein Konflikt zwischen der Rettung der Seele und der Liebe dargestellt.

Mit der Frage der Beziehung zwischen der Askese des Alexius und der orthodoxen Lehre der Kirche beschäftigte sich zum ersten Mal HÜRSCH (1934). Sie thematisiert erstmalig den Aspekt des Ehesakraments. Das Benehmen des Heiligen, als

er seine Braut verlässt, sei aus Sicht der Kirche und hinsichtlich der Heiligkeit der Ehebindung sehr fragwürdig. Die Art von Askese, die in der Alexius-Legende zum Ausdruck kommt, sei 'orientalischen' (indischen) Vorstellungen ähnlich. EIS (1935) zeigt jedoch, dass die Lehre der Kirche in dieser Hinsicht nicht so eindeutig sei, wie HÜRSCH sie darstellt. Dieser Autor bietet eine verschiedenartige Interpretation an: Alexius sei ein typisches Beispiel christlicher Askese. CURTIUS (1936) versucht, die beiden Hypothesen zu versöhnen: CSA trage „orientalisch-byzantinische Züge“ (124), diese seien jedoch in der Religiosität der „archaische[n] Epoche“, in der CSA entstanden ist – dem 11. Jahrhundert! –, typisch. GYÖRGY (1962) bestätigte seinerseits die erste von HÜRSCH vorgeschlagene Interpretation der Askese des Heiligen Alexius als gegensätzlich zur kirchlichen Lehre. Die Bewertung dieser Heterodoxie fällt bei diesem Autor jedoch sehr positiv aus. Die Askese des Alexius sei ein Aufstand gegen die Macht der katholischen Kirche.

Alle oben erwähnten Interpretationen der Askese stützen sich hauptsächlich auf die Handlung der Alexius-Legende. WALTZ (1965) versucht dagegen, die spezifische Darstellungsform in CSA zu untersuchen. Er weist darauf hin, dass das Interesse nicht in der Askese, sondern in der emotionalen Reaktion der anderen Figuren auf das Verhalten des Heiligen liege. ROBERTSON (1970) erweitert diese Analyse, indem er die emotionalen Ausdrücke der Figuren ausführlich beschreibt und sie mit den Regeln der Klage in der klassischen Rhetorik vergleicht.

Eine weitere Perspektive für die Analyse der Askese in der Alexius-Legende bietet ein Rezeptionsästhetischer Ansatz. Die Reaktion des Publikums zum Text kann nämlich mit den Kategorien von *imitatio* (Nachahmung), *admiratio* (Bewunderung) und *aedificatio* (Erbauung) nachvollzogen werden (vgl. SCHULMEISTER, 1971). Die Alexius-Legende wirft in diesem Rahmen besonders interessante Fragen auf: Wie hätten die mittelalterlichen Menschen auf diese Erzählung reagieren können? Wäre die Nachahmung in diesem Fall überhaupt möglich? Könnten sie sich mit diesem 'selbstsüchtigen' Heiligen identifizieren? Die Untersuchungen von KWA seit den 80er Jahren rücken diese Fragen in den Vordergrund.

JACKSON behauptet in seiner Analyse von KWA, dass die Identifikation mit der „übermenschlichen“ (*superhuman*) Askese unmöglich sei. Nichtsdestoweniger wird von dem Erzähler eine weitere emotionale Haltung gefordert, nämlich die Empathie mit dem Heiligen. In diesem Sinn interpretiert JACKSON die Anmerkungen der Erzähler über die Lebensführung des Heiligen Alexius:

The ambivalence of Konrad's approach is clearly revealed here. On the one hand he reinforces the idea of the superhuman insusceptibility of the stereotype ascetic by the narratorial exclamations; on the other hand he draws the saint into merely human categories of response by alluding to the jaemerliche not and strenge leit which he suffers – and he makes sure of the audience's empathy by referring to the whole as a subject for the greatest pity (JACKSON, 1983: 320).

Eine nicht so nuancierte Interpretation bietet WYSS (1984) an. Für ihn ist die Nachahmung des Heiligen Alexius, im Anschluss an Hegels Theorie, unmöglich.

Sobald eine Erzählung Handlungen vorstellt, Gedanken und Gefühle nachbildet, muss sie irgendwie dem Publikum kommensurabel sein; dieses muss in irgendeiner Form nachvollziehen können, was der Held der Geschichte tut und denkt und fühlt. Genau dieses Gebot sieht Hegel in der Legende verletzt (WYSS, 1984: 42-43).

Die Askese des Heiligen sei nach WYSS „inkommensurabel“. Die Menschen hätten die Geschichte nur aufgrund unklarer kultischer Notwendigkeiten komponiert und kopiert. Diese These ist aus einer hermeneutischen Hinsicht zu kritisieren. Die Handlung der Alexius-Legende mag für einen modernen Leser „inkommensurabel“ erscheinen. Wenn man annimmt, dass sie dies auch für das mittelalterliche Publikum war, wird ein historisch geprägtes ästhetisches Urteil zu Unrecht verallgemeinert. Die vorliegende Arbeit geht dagegen davon aus, dass eine Erzählung, die oft geschrieben, vorgetragen und bildlich dargestellt wird, für die Menschen der Zeit durchaus relevant und 'kommensurabel' sein muss. Entweder vermittelt sie eine wichtige Bedeutung oder erfüllt eine andere soziale Funktion. Wenn so eine Erzählung für uns besonders schwer verständlich erscheint, müssen wir uns bemühen, sie oder ihre Erfinder und das Publikum besser zu verstehen.

In seiner Untersuchung der Werke Konrads widmet KOKOTT (1989) der Analyse von KWA ein Kapitel. Er bemerkt die wichtige Rolle der Askese in KWA im Vergleich zu den lateinischen Versionen, analysiert aber weder die Bedeutung noch die Funktionen der Askese im Text. Sie wird nur sehr allgemein und in Opposition zur Gesellschaft als ein „kompromissloses Asketentum“ (132) charakterisiert. Die Nachahmung der Askese vom Publikum wird nach KOKOTT von dem Text nicht gestiftet, weil die höfische Stilisierung des Stoffes – und in dieser Hinsicht stimmt er mit JACKSON überein – eine andere Rezeption bevorzugt:

Von unmittelbarer Nachfolge ist hier nicht die Rede. Stattdessen kam es, so glaube ich, wohl mehr darauf an, die Rezipienten stärker anzusprechen und damit auch zu emotionalisieren (KOKOTT, 1989: 136).

LÖFFLER (1991) hat zum ersten – und zum bisher einzigen – Mal die These geäußert, KWA könnte tatsächlich die Nachahmung als mögliche Rezeption abzielen. Seiner Meinung nach widersprechen die Züge höfischen Erzählens von Konrads Version nicht

dem religiösen Inhalt. Im Gegenteil: Sie erlauben dem Publikum, die Geschichte als gegenwärtig und den Heiligen als jemanden, der sich im höfischen Kontext entfaltet und dementsprechend nachahmenswert ist, wahrzunehmen. „Er [Konrad] stellt Alexius als einen Heiligen dar, der auch und gerade einem Zeitgenossen des 13. Jahrhunderts idealtypisch und nachahmenswert erscheinen musste“ (LÖFFLER, 1991: 148).

Mit dem Problem der *imitatio* der Askese in der Alexius-Legende beschäftigt sich auch FEISTNER (1995). Für sie zielt jede Version der Legende auf eine unterschiedliche Rezeption ab, die Frage der Vorbildlichkeit muss dementsprechend für jeden Text neu gestellt werden. Nach FEISTNER sei Alexius in KWA kein *imitabile*, denn sein Handeln müsse für die Rezipienten der Geschichte, das Laienpublikum, unmöglich erscheinen. Die Eltern und die Braut seien jedoch mögliche Identifikationsfiguren (vgl. 190-91). AAL sei dagegen ein Versuch, den Heiligen als Vorbild zu präsentieren, denn die Adressaten dieser Fassung seien Mönche und Nonnen, die in einem Kloster zusammenlebten, und sich daher mit der Keuschheit des Heiligen und seiner Braut identifizieren konnten (vgl. 187-90).

DECUBLE spricht in seiner Untersuchung der Alexius-Legende als Beispiel der sogenannten „hagiographischen Konvention“ weder dem Problem der Rezeption noch der Askese eine wichtige Rolle zu. Wenn er das Problem der Vorbildlichkeit kurz erwähnt, wiederholt er die These von WYSS in einer eigenen Formulierung:

So gewinnt man den vorläufigen Eindruck, die Alexius-Legende sei dazu gedichtet worden, ihr Publikum in widersprüchliche Seelenzustände zu stürzen. Der göttliche Wille und das darin wurzelnde extreme Verhalten des Heiligen bringen den Rezipienten in Verlegenheit (DECUBLE, 2002: 170).

WEITBRECHT (2010) nimmt eine innovative Perspektive ein, indem sie die Alexius-Legende mit anderen Legenden über Reise, Heiligkeit und Ehebruch vergleicht. Sie untersucht die Askese als eine Voraussetzung der Heiligkeit und betont ihren paradoxen Charakter: Alexius muss einerseits bekannt werden, um verehrt zu werden; andererseits kann er nur in Weltabgewandtheit die Heiligkeit erreichen.

Es gibt weitere Aspekte der Askese in der Alexius-Legende, die bisher noch nicht berücksichtigt worden sind. Die vorliegende Untersuchung versucht, diese zu benennen und für die Deutung fruchtbar zu machen. Die Methode, um dieses Ziel zu erreichen, wird im folgenden Abschnitt erklärt.

3. METHODISCHER ANSATZ

Die vorliegende Arbeit nimmt eine stoffgeschichtliche Perspektive ein. Diese Perspektive eignet sich für die Untersuchung der zu analysierenden Texte besonders gut, denn es handelt sich um Legenden – eine Gattung, in der die Texte, die über einen selben Heiligen berichten, enge intertextuelle Beziehungen zueinander besitzen, so dass die Variation zwischen ihnen normalerweise sehr gering ist (s.u.: 24ff). In der vorliegenden Arbeit wird jeder Text, der die Geschichte eines bestimmten Heiligen wiedergibt, als 'Version' und der Kern der Erzählung, der in allen Versionen wiederholt wird, als 'Legenden-Stoff' bezeichnet.³ Die Versionen eines Legenden-Stoffes tendieren dazu, die Vorlage nur in marginalen Stellen zu verändern. Diese Veränderungen sind jedoch meist aufschlussreich und zeigen das bestimmte Bedeutungsangebot eines Textes. Es ist davon auszugehen, dass die Darstellung der Askese ein Bedeutungspotential besitzt, das in unterschiedlichen Versionen anders vergegenwärtigt wird, so dass für das Publikum bzw. den Leser eine neue Interpretation möglich wird. Die Untersuchung der besonderen Bedeutung eines Textes benötigt einen Vergleich sowohl mit seiner Vorlage (bzw. seinen Vorlagen) als auch mit weiteren Versionen des Stoffes. Die Stellen, an denen der Text von der Vorlage und von der Tradition abweicht, zeigen die Intention des Verfassers. Ein großer Teil der vorliegenden Arbeit wird dementsprechend der Analyse der Versionen vor dem 13. Jahrhundert gewidmet, da sie für das Verstehen der mittelhochdeutschen Versionen Voraussetzung sind.

Die innovativen Stellen einer Version der Alexius-Legende müssen unter weiteren Perspektiven analysiert, erklärt und interpretiert werden. Dafür werden ein historischer, ein rezeptionsästhetischer, ein intertextueller und ein immanenter Ansatz kombiniert. Der historische Ansatz, so wie er in der vorliegenden Arbeit zu verstehen ist, berührt die kulturellen Rahmenbedingungen eines Textes. Der Stoff wird immer für

³ 'Version' wird hier dementsprechend anders verwendet als im Bereich der Editionsprobleme und Varianzkritik. Dort ist 'Version' der Oberbegriff für 'Fassung' und 'Bearbeitung' (SCHWIEWER, 2005: 38). 'Fassung' definiert BUMKE als Versionen eines Werkes, „die in solchem Ausmaß wörtlich übereinstimmen, dass man von ein und demselben Werk sprechen kann, die sich jedoch im Textbestand und/oder in der Textfolge und/oder in den Formulierungen so stark unterscheiden, dass die Unterschiede nicht zufällig entstanden sein können“ (1996: 32). Eine 'Bearbeitung' ist „eine Textfassung, die eine andere Version desselben Textes voraussetzt und sich diesem gegenüber deutlich als sekundär zu erkennen gibt“ (1996: 45). In der vorliegenden Arbeit wird 'Version' nicht als Oberbegriff von 'Fassung' und 'Bearbeitung' benutzt – also, 'Versionen desselben Werkes' –, sondern lediglich als 'Version eines narrativen Stoffes'. KWA, AAL und CSA kann man offensichtlich nicht als dasselbe Werk verstehen, sie geben aber denselben Stoff wieder und sind dementsprechend Versionen der Alexius-Legende. Einige Versionen der Legenden scheinen aber so ähnlich zu sein, dass man fast von Fassungen desselben Werks sprechen könnte. Ich übernehme die Ergebnisse der ausführlicheren textkritischen Untersuchung von LÖFFLER (1991), welche die Versionen des Stoffes und die Fassungen einer Version mit philologischen Kriterien unterscheidet.

die Anpassung an einen bestimmten historischen Kontext neugestaltet, und diese Neugestaltung ist Objekt der Untersuchung. Zur historischen Ebene gehört auch die Analyse der konkreten historischen Entstehungssituation des Textes. Die Fragen sind: Zu welchem Anlass, unter wessen Auftrag, mit welchem Ziel und für welches Publikum ist ein Werk entstanden? Der rezeptionsästhetische Ansatz schließt sich an diese historische Perspektive an und fragt danach, wie das Werk von dem mittelalterlichen Publikum wahrscheinlich wahrgenommen und ausgelegt wurde.

Die intertextuelle Perspektive geht davon aus, dass die Texte immer aus Elementen anderer Texte konstruiert werden. Wie KRISTEVA es formuliert: „Jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf. Jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes“ (1972: 350). Abgesehen von der Beziehung zu seiner Vorlage – bzw. seinen Vorlagen –, übernimmt ein Text Elemente aus weiteren Texten, die in dem kulturellen Kontext zur Verfügung stehen, um den Stoff zu vergegenwärtigen. Wie später gezeigt wird, ist z.B. die Entwicklung des Alexius-Stoffes ohne den Bezug zu der höfischen Literatur nicht verständlich.

Schließlich untersucht der immanente Ansatz die Verbindung zwischen den unterschiedlichen Elementen innerhalb eines Textes und die Bedeutungen, die daraus entstehen. Die Verflechtung dieser unterschiedlichen Perspektiven soll ein besseres Verständnis des Bedeutungspotentials der Werke aus dem Hintergrund ihrer Stoffgeschichte ermöglichen. Von den zahlreichen Aspekten und Problemen dieser Texte, die mit diesem Ansatz analysiert werden könnten, wird sich die vorliegende Untersuchung auf einen der wichtigsten, die Askese, beschränken. Deshalb ist eine Definition und einige Vorbemerkungen der Askese – und besonders der mittelalterlichen Askese – als kulturelles Phänomen angebracht. Damit beschäftigt sich der nächste Absatz.

4. DEFINITION UND MERKMALE DER CHRISTLICHEN ASKESE

Asketische Praktiken sind in verschiedenen Kulturen und Epochen zu finden – jeweils mit eigenen Merkmalen. In der vorliegenden Untersuchung werden Definitionen berücksichtigt, die sich nicht nur auf die religiösen Formen der Askese beschränken. WEBER schlägt eine breite Definition der Askese vor: Sie wird als „methodisch gepflegte und kontrollierte Lebensführung“ verstanden (WEBER, 2004: 166). Diese Perspektive ermöglicht, die Übungen und Gebete der Mönche und Nonnen in einem Kloster („außerweltliche Askese“) und die Pflicht zu erfolgreicher Berufsarbeit und

guten Leistungen in der kapitalistischen Gesellschaften („innenweltliche Askese“) als zwei Teile eines selben Prinzips zu verstehen. Jüngere Definitionen sind nicht so breit angelegt. HARPAM z.B. definiert Askese als „*any act of self-denial undertaken as a strategy of empowerment or gratification*“(1992: 25). In dieser Definition wird der methodische Charakter der asketischen Übungen vernachlässigt – Askese kann nämlich nicht als „*any act*“ bezeichnet werden, denn sie weist immer einen systematischen Charakter auf. Andererseits ist die Verschränkung der Askese zur „*self-denial*“ für viele Arten von Askese nicht passend. FOUCAULTS (2001) Untersuchungen betonen ihrerseits das Potential der Askese, Subjekte zu konstituieren, die in einer besonderen Machtstruktur einbezogen sind. Askese stellt nach FOUCAULT eine „Arbeit am Selbst“ dar, d.h. eine Technik der Entstehung der Subjektivität. Der französische Philosoph verbindet die christliche Askese mit einer „Pastoralmacht“, also mit der Kontrolle durch einen Meister und mit dem absoluten Gehorsam der konstituierten Subjektivität. VALANTASIS (2008) betont die Verbindung zwischen Askese und Identitätskonstitution, aber anders als FOUCAULT behauptet er, dass Askese keine Unterwerfung des Individuums impliziert – Askese enthalte vielmehr ein subversives Potential. Seine Definition von Askese lautet: „*Asceticism may be defined as performances designed to inaugurate an alternative culture, to enable different social relations, and to create a new identity*“(VALANTASIS, 2008: 8). Diese Definition hebt den transformativen Charakter der Askese und seine revolutionären Züge hervor. In der Askese gehe es nicht um Kontrolle des Subjekts, sondern um Befreiung; um die Möglichkeit, sich selbst und die Umgebung zu verändern. Ein weiterer Vorteil dieser Definition liegt darin, dass sie sehr breit angelegt ist, so dass sehr unterschiedliche Phänomene – wie z.B. die *Hippies* und die *Bodybuilder* – als Asketen zu verstehen sind. Das bedeutet aber nicht, dass alle diese Varianten der Askese übereinstimmend sind: Sie haben Besonderheiten und Unterschiede.

Für die Ziele der vorliegenden Arbeit wird keine dieser Definitionen direkt übernommen, sondern eine breite, sich hauptsächlich auf die Ideen WEBERS und VALANTASIS stützende Definition verwendet: Askese wird als die systematische und methodische Lebensführung, die zu Selbstdisziplinierung und Kontrolle der Affekte führt, verstanden. So werden die notwendigen Aspekte der Askese berücksichtigt, ohne Stellung im Bezug zu ihrem subversiven oder repressiven Charakter zu beziehen. Weitere Elemente aus den oben erwähnten Definitionen und Untersuchungen werden ebenfalls verwendet, falls sie sich als geeignet für die Analyse erweisen.

Die vorliegende Untersuchung stellt die sozialen Aspekte der Askese in den Vordergrund. Askese wird nicht nur als die Summe subjektiver Praktiken betrachtet, sondern als ein soziales Phänomen. Im selben Sinn kritisiert FREIBERGER die seiner Meinung nach zu enge Perspektive von VALANTASIS: „Es ist zu bedauern, dass diese Erläuterungen so abstrakt bleiben und sich im Wesentlichen auf die Funktion von Askese für den Asketen selbst beschränken“ (FREIBERGER, 2009: 15). Auch DEAL plädiert für eine Analyse der sozialen Aspekte der Askese:

We need to look at the reasons for ascetic practice, what is accomplished by it, what social, political, economic, and other relationships are shifted and altered by engaging in certain forms of behavior that are labeled as ascetic (DEAL, 1995: 428).

Im Bereich der Legendenforschung wird dieser soziale Blick auf Askese von RÖCKE/WEITBRECHT (2010) gefordert. Für sie ist Askese ein Medium der Identitätskonstituierung – nicht nur durch eine 'Arbeit am Selbst', sondern auch „durch Abgrenzung von der Umwelt“ (RÖCKE/WEITBRECHT, 2010: 4).

Für die Analyse der Alexius-Legende ist zudem zu berücksichtigen, dass die Askese in dieser Legende eigentlich ein Teil davon ist, was als 'christliche Askese', also eine bestimmte historische Form der Askese im Christentum, zu bezeichnen wäre. Die 'christliche Askese' ist aber kein homogenes Phänomen, sondern die Bezeichnung für viele verschiedene Arten der Askese, die allerdings einige Gemeinsamkeiten aufweisen. Diese historische Form der Askese entwickelt sich zwar auf der Grundlage der antiken und der jüdischen Askese, unterscheidet sich jedoch davon. Im Folgenden werden einige ihrer Besonderheiten erklärt.

Ein wichtiges Merkmal der christlichen Askese ist, dass sie mit 'weltflüchtigen' Vorstellungen verbunden ist. Man geht von einem Dualismus zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen aus und das Ziel des Asketen ist, die Welt zu verachten, um den Geist zu fördern. Die Askese in der Antike weist dieses Element nicht auf (vgl. VOLZ, 2008: 180-185; LECLERQ, 2000: 1112-1113). Die antiken Asketen – seien sie Stoiker, Platoniker oder von anderen Strömungen – forderten keine Abkehr von der 'Welt'. Die Askese war in der Antike eine Lebensform gesellschaftlicher Eliten, die aus Übungen der Selbstbeherrschung und Selbst-Genügsamkeit bestand, aber auf keinen Fall zum Verlassen der Gesellschaft oder zur Verachtung des Besitzes führte (vgl. VOLZ, 2000: 180-181). Askese war eine Tugend der freien Menschen, die ihnen erlaubte, ihre soziale Rolle besser zu erfüllen und Selbstverwirklichung in der Gesellschaft zu erreichen. Besitz war nicht, wie in der christlichen Askese, zu verachten, da er als eine Voraussetzung für Freiheit verstanden wurde – wer keinen Besitz hatte, galt als Sklave

der Not. In der frühchristlichen Frömmigkeit gab es noch Menschen, die ein asketisches Leben führten – durch körperliche Übungen, Meditation, Keuschheit und diätetische Ernährung –, aber dennoch aktive Mitglieder ihrer Familie und ihrer Gemeinschaft waren (vgl. BIEDERMANN 2000: 733). Die Vorstellung der Weltflucht als Bestandteil der christlichen Askese beginnt erst ab dem 4. Jahrhundert, mit den früheren christlichen Eremiten und mit den Anfängen des Mönchtums. Ab diesem Moment und bis zur Reformation stellt der Verzicht auf das 'Leben in der Welt' und die Einnahme einer neuen Lebensführung in Einsamkeit oder häufiger in einer asketischen Gemeinschaft, wie einem Kloster, einen wesentlichen Aspekt des Christentums dar.

Ein zweites Merkmal der christlichen Askese ist, dass sie auf eine Verbindung des Menschen mit der Transzendenz abzielt; ein Vorgeschmack auf das ewige Leben, aber vor dem Tod. Viele antike asketische Praktiken hatten mit solch einem Ziel nichts zu tun. Die Stoiker, Kyniker oder Epikureer übten Methoden der Selbstbeherrschung, die keine transzendente Instanz implizierten. Diese mystische Kommunikation war jedoch in der Antike nicht völlig unbekannt: Die neuplatonische und die hermetische Askese der Antike strebten nach einer Befreiung der Seele und der Betrachtung einer geistlichen Realität. Diese werden in der christlichen Askese durch eine Erregung der Affekte erzeugt. Kasteiungen, Beichte und Gebete der christlichen Asketen bezwecken nach LARGIER, eine künstlich hergestellte mystische Erfahrung durch die Erregung der Sinne zu erzeugen. Der Körper ist das Medium, mit dem diese sinnlich-mystischen Erfahrungen erreicht werden können. Die christliche Askese besteht in dieser Hinsicht nicht nur aus Verzicht, sondern auch aus Verlangen und Sensualität (vgl. LARGIER, 2001: 9-59).

Die christliche Askese besitzt auch eine enge Verbindung mit dem christlichen Martyrium, das für die Alexius-Legende sehr wichtig ist. Die christlichen Asketen ab dem 4. Jahrhundert verstanden sich nämlich als Nachfolger der früheren heiligen Märtyrer. Diese Entwicklung im christlichen theologischen Denken wird nach LARGIER folgendermaßen beschrieben:

Bekanntlich war der Zugang zum Martyrium in der Zeit nach der akuten Christenverfolgung erheblich erschwert. Dies führte dazu, dass auch das Konzept des Martyriums in der Geschichte der Theologie neu bedacht und formuliert wird. Nicht das >rote< Martyrium ist das Ziel der folgenden Generationen, sondern das >weiße<, das >geistliche< Martyrium. Als solches wird die christliche Askese gekennzeichnet, die sich in der monastischen Praxis als Ideal etabliert. Darin wird der Asket – der Mönch als exemplarische Figur – zum 'Bruder des Märtyrers'. Am Ende der Zeiten wird er, wie wir des Öfters lesen, die 'weiße' tragen, während der 'echte' Märtyrer die 'rote Krone' trägt (LARGIER, 2010: 211).

Die von LARGIER erwähnte Unterscheidung zwischen dem 'weißen' und dem 'rotem' Martyrium belegt den Versuch der christlichen Theologen des Mittelalters, die Asketen als neue Märtyrer zu bezeichnen. Die Askese sei einfach eine neue – innerliche, 'weiße' – Art von Martyrium, die sich von der alten – äußerlichen, 'roten' – unterscheidet. Gregor der Große, zum Beispiel, sagt:

Es gibt zwei Arten des Martyriums: das eine im Geheimen, das andere in der Öffentlichkeit. Denn selbst dort, wo keine äußere Verfolgung stattfindet, finden wir das Verdienst des Martyriums im Inneren, wenn die Seele feurig entschlossen gewillt ist, Leiden auf sich zu nehmen. [*Duo sunt martyrii genera: unum in occulto, alterum quoque in publico. Nam et si persecutio desit exterius, martyrii meritum in occulto est, cum uirtus ad passionem prompta flagrat in animo.*] (Gregor der Große, Dialogue, 3.26.7-9. Zitiert und übersetzt in LARGIER, 2010: 211).

Nach Gregor dem Großen sei das selbst veranlasste Leiden der Asketen ausreichend, um die Bezeichnung Märtyrer zu erlangen. Der Tod ist in dieser Interpretation nur eine mögliche Ausdrucksform des echten innerlichen Martyriums. Bei der Askese gibt es keine externe Gewalt, die quält und tötet, sondern eine von den Heiligen gegen sich selbst gerichtete Gewalt. Die Praktiken der christlichen Askese, wie Fasten und körperlichen Kasteiungen, besitzen in dieser Interpretation dieselbe Funktion des Quälens der Märtyrer, als wären sie in den Händen ihrer Henker (vgl. ECKER, 2003). Im Zuge dieser neuen Interpretation des 'weißen' Martyriums wurden zwei Begriffe neu funktionalisiert: Zum einen kann die Bezeichnung *imitatio christi*, die ursprünglich den Tod für den Glauben bedeutet, jetzt auch für die asketischen Praktiken verwendet werden (vgl. LECLERQ, 2000: 1112). Zum anderen findet der Ausdruck *militia christi*, der ursprünglich die Märtyrer bezeichnet, ab dem 4. Jahrhundert für die Asketen Verwendung. Wie MCNEIL es formuliert: „*Asceticism was the new form of heroism, the new martyrdom, and the monks and hermits were the militia Christi*“ (MCNEIL, 1936: 6). Die Auffassung der Askese als ein Kampf ist schon in der antiken Askese bezeugt. In der christlichen Askese ist sie als eine Art anzusehen, die Verbindung mit den anderen Soldaten des Christus, den Märtyrern, herzustellen.

Diese Verbindung zwischen Märtyrern und Asketen ist nicht nur im theologischen Diskurs belegt. Auch in den Vitae der heiligen Asketen werden sie nicht selten betont. LARGIER zeigt das am Beispiel der Antonius-Legende:

Entscheidend ist dabei die Form, in der sich Antonius den Dämonen aussetzt und sich als Asket nicht einfach durch Enthaltensamkeit, sondern durch den gewollten Kampf mit den Dämonen definiert. In der Version der *Legenda aurea* ist dieser Kampf dem Martyrium explizit nachgebildet und als stilisierte Inszenierung des Martyriums in der Evokation sinnlichen Erlebens gesehen [...] Antonius flieht nicht vor dem Dämonen, die er hervorruft, sondern er setzt sich ihnen im Begehren nach dem Martyrium aus und bezeugt so die

Authentizität seines Glaubens, der die Natur herausfordert (LARGIER, 2007: 27).⁴

In nicht theologischer, sondern anthropologisch-soziologischer Perspektive sind Askese und Martyrium jedoch zwei unterschiedliche Phänomene. In beiden Fällen geht es zwar um das Erlangen von Charisma, aber es handelt sich um zwei sehr unterschiedliche Arten davon.⁵ Bei den Märtyrern geht es um das Charisma einer gestorbenen Figur, die – zumindest angeblich – **für** etwas gestorben ist. Dieses Charisma wird aber nicht von der Figur selbst ausgeübt, sondern von anderen Menschen für ihre Ziele instrumentalisiert. Bei den Asketen handelt es sich um das Charisma eines lebendigen Menschen. Dieses Charisma wird nicht mit dem Tod, sondern durch eine außergewöhnliche Lebensführung erreicht (vgl. HARTMANN, 2006). In der christlichen Literatur findet man ab dem 4. Jahrhundert – sowohl in theologischen Schriften als auch in Heiligenlegenden – Versuche, die beiden Figuren zu verbinden. Ziel ist, das Ansehen und Charisma der Asketen durch den Vergleich mit den bereits angesehenen und charismatischen Märtyrern des Frühchristentums zu unterstützen. Die Asketen in neue Märtyrer zu verwandeln, ist aber nicht so einfach: Die Überzeugungskraft und die Verehrung, die ein Märtyrer in einem Augenblick mit seinem grausamen Tod erreicht, durch asketische Praktiken zu ersetzen, ist nicht unproblematisch. Ein Asket muss sich daher in einer langen Zeitspanne bewähren. Deswegen muss die Verbindung immer wieder betont werden. Die Alexius-Legende ist ein Zeugnis dieser Verbindung.

Die christliche Askese ist aber vor allem kein homogenes Phänomen. Sie besitzt sehr unterschiedliche Tendenzen, und Ziel dieser Arbeit ist, sie so zu untersuchen, wie sie in der Alexius-Legende vorkommt. Die Theorien über die Askese stellen dabei eine Voraussetzung für die Untersuchung dar. Im Vordergrund steht jedoch, was die Texte über Askese äußern.

5. STRUKTUR DER ARBEIT

Die vorliegende Untersuchung ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Alexius-Stoff bis zum 13. Jahrhundert. In diesem Teil wird zunächst ein Überblick über die Entstehung und Entwicklung des Stoffes gegeben (Kap. 1.1). In einem danach folgenden Exkurs wird auf die Gattungszugehörigkeit der Texte

⁴ LARGIER hat diesen Zusammenhang zwischen Martyrium und Askese in weiteren Heiligen-Legenden untersucht. Zum Beispiel in der Symeon Stylite-Legende (2007: 17-25), in der Franziskus-Legende (2003: 1-5) und in der Theresa von Avila-Legende (2003: 5-7).

⁵ Ich verwende den soziologischen Begriff von Charisma als Merkmal von Figuren, die eine nicht rational begründete Anerkennung und Herrschaft ausüben (vgl. WEBER, 1922: 140-47).

eingegangen. Im Anschluss daran werden einige grundlegende Merkmale, Funktionen und Bedeutungen der Askese in der Alexius-Legende erklärt (Kap. 1.2). Drei Aspekte werden dabei untersucht: die Rolle der Askese bei der Identitätsbildung des Heiligen; das dargestellte Opfer Alexius als eine Art von Martyrium, das von der Askese ermöglicht wird, und zuletzt die Beziehung zwischen der Askese und der Gesellschaft. Diese grundlegenden Probleme tauchen in der Analyse der mittelhochdeutschen Versionen wieder auf. Im letzten Kapitel des ersten Teils werden die zwei abendländischen Tendenzen in der Entwicklung der Alexius-Legende erklärt (Kap. 1.3). Diese Tendenzen bieten zwei unterschiedliche Interpretationen der Askese des Heiligen und sind daher von großer Bedeutung.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die zwei mittelhochdeutschen Versionen der Alexius-Legende im 13. Jahrhundert, KWA und AAL, analysiert. Zunächst werden in einem kleinen Kapitel einige wichtige Aspekte des literarischen Kontexts dieser Versionen erläutert (Kap. 2.1). Die zwei folgenden Kapitel beschäftigen sich jeweils mit einer Version der Alexius-Legende: Kap. 2.2 mit KWA und 2.3 mit AAL. Die zwei Kapitel haben dieselbe Struktur. Zuerst wird die Beziehung der Version mit der Tendenz, die sie vertritt (die päpstliche für KWA, die bräutliche für AAL), analysiert. Danach wird die Verbindung der jeweiligen Version mit der Tradition, die sie nicht vertritt, untersucht (die bräutliche für KWA, die päpstliche für AAL). Im Anschluss daran wird die spezifische Gestaltung der Askese in der jeweiligen Version in drei Hinsichten untersucht: zuerst die Darstellung des heiligen Todes als ein Opfer bzw. Martyrium, danach die Beziehung zwischen Askese und Körperlichkeit und anschließend die Probleme bezüglich der Rezeption der Alexius-Figur für ein mittelalterliches Publikum.

Zuletzt werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst und einige Schlussfolgerungen bezüglich der Darstellung der Askese und der Entwicklung des Alexius-Stoffes gezogen.

1.DIE ALEXIUS-LEGENDE BIS ZUM 13. JAHRHUNDERT

1.1. ÜBERBLICK DER VERSIONEN DER ALEXIUS-LEGENDE⁶

1.1.1. Vorstufen, Entstehung und die griechische Alexius-Legende

Die erste Version der Alexius-Legende ist zwischen dem 7. und dem 8. Jahrhundert in Konstantinopel entstanden. Ihre Handlung ist aus der Kombination zweier unterschiedlicher älterer Erzählungen, der Mar Riscia-Legende und der Jean Calybite-Legende, entstanden. Diese Erzählungen werden im Folgenden kurz zusammengefasst.

In der Mar Riscia-Legende geht es um den Sohn einer mächtigen römischen Familie, der in der Hochzeitsnacht – und bevor er seine Braut gesehen hat – die Entscheidung trifft, die Heimat insgeheim zu verlassen, um als Asket zu leben. Er findet ein Schiff und fährt mit diesem nach Edessa, wo er als armer Bettler vor der Kirche lebt. Sein Vater befiehlt, ihn zu suchen, woraufhin ein Bote nach Edessa kommt. Dieser kann den Sohn seines Herren, obwohl er ihn sieht, nicht erkennen und kehrt erfolglos nach Rom zurück. Ein Pförtner in Edessa bemerkt, dass der Bettler besonders fromm ist und fragt ihn nach seiner Herkunft. Nachdem er die Geschichte des Bettlers hörte, entscheidet er sich für ein frommeres Leben nach dessen Vorbild. Eines Tages wird der heilige Mann krank. Der Pförtner versucht erfolglos, ihn zu überreden, in ein Hospiz zu gehen. Kurz darauf stirbt der heilige Mann und wird in einem gemeinsamen Grab mit anderen Ausländern begraben. Als der Pförtner von diesen Ereignissen hört, geht er zum Bischof Mar Raboula und bittet ihn, den Körper des Bettlers zu suchen und ein für einen Heiligen passendes Grabmal zu errichten. Der Bischof akzeptiert. Als beide aber zum Friedhof kommen, finden sie nur das Totenhemd des Heiligen, dessen Körper verschwunden ist. Aufgrund dieser Ereignisse nimmt sich Mar Raboula vor, die Ausländer zu trösten, Hospize aufzubauen und ihnen Hilfe anzubieten.

In der Mar Riscia-Legende kommt ein historisch dokumentierter Heiliger aus Edessa vor: Mar Raboula (412-435/6), der während des 5. und 6. Jahrhunderts eine große Verehrung genoss (vgl. NAU, 1931). Ein Ziel der Erzählung ist es offensichtlich, Mar Raboula als eine für Ausländer relevante Figur vorzustellen. Die Mar Riscia-Legende begründet die Wohltätigkeit des Mar Raboula gegenüber den Ausländern. Die naheliegende Moral der Geschichte lautet, dass die Ausländer nicht marginalisiert sein sollten, denn sie sind in Gottes Augen genauso gut oder sogar besser, als es die

⁶ Eine schematische Übersicht der Versionen der Alexius-Legende, die in diesem Kapitel behandelt werden, befindet sich im Anhang, S: 94.

Einheimischen sein können.

Die zweite Erzählung, die für die Entstehung der Alexius-Legende eine Rolle spielt, ist die Jean Calybite-Legende. Der historische Jean Calybite lebte angeblich zwischen den Jahren 426 und 450. Seiner Legende nach ist er der jüngste Sohn einer reichen römischen Familie. Seine vier Brüder werden mächtige und reiche Männer, aber Jean entscheidet sich für eine andere Lebensführung. Er lernt einen Mönch kennen, als er noch klein ist, und ist von diesem so begeistert, dass er sich in ein Kloster begibt. Er lebt dort sechs Jahre, bis ihm eine Stimme in einem Traum befiehlt, zu seinen Eltern zurückzukehren. Wieder in Rom, baut er eine Hütte vor der Tür des Palastes seiner Eltern. In dieser versteckt er sich drei Jahren lang, ohne von den Eltern gesehen zu werden. Einmal erscheint ihm Jesus und er erfährt durch diese Vision, dass sich sein Tod nähert. Er schickt seiner Mutter ein prachtvolles Evangelium, das er von seinem Vater bekommen hat. Als sie es sieht, weiß sie, dass es von ihrem Sohn kommt. Die Mutter zeigt ihrem Mann das Evangelium und beide begeben sich zusammen zur Hütte des Jeans Calybite. Die Eltern erkennen den Sohn, als sie ihn sehen, und versprechen, Jean gemäß seinem Wunsch mit seinen Fetzen in der Hütte zu begraben. Als der Heilige gleich darauf stirbt, versucht der Vater, den Wunsch zu missachten und den Heiligen prachtvoll zu begraben. Die Mutter aber verhindert dies und alles geschieht nach dem Willen des Heiligen.

Die Jean Calybite-Legende genoss in Byzanz eine große Verbreitung. Zwischen den Jahren 700 und 800 wurden die Legenden von Mar Riscia und Jean Calybite in Konstantinopel zu einer neuen Erzählung, der Alexius-Legende, zusammengefügt. Die Handlung dieser ersten Version wird sich bis in die späteren abendländischen Versionen im Wesentlichen erhalten. Diese Handlung ist in zwei Teile gegliedert.⁷ Der erste Teil wird aus der Mar Riscia-Legende übernommen. Die Figuren werden aber nun konkret benannt. Ein römischer Senator, Euphemianus, und seine Frau, Aglaes, können keine Kinder bekommen. Sie beten zu Gott und dieser schenkt ihnen einen Sohn, der Alexius genannt wird. Bereits als Kind ist Alexius sehr fromm. Schließlich wird er erwachsen und sein Vater findet eine passende Braut für ihn. Doch in der Hochzeitsnacht erklärt Alexius seiner Braut, dass er das aristokratische Leben verachtet und als Eremit leben will. Die Antwort seiner Frau wird nicht erwähnt. Er schenkt ihr einen Ring und verlässt die Stadt. Mit einem Schiff segelt Alexius zunächst nach Laodicea und später nach Edessa, wo er als Bettler vor der Kirche wohnt und asketische Übungen vollzieht. Sein

⁷ Diese strukturelle Zweiteilung der Handlung wurde zum ersten Mal von BRINKER (1968:190f.) in seiner Analyse von CSA festgestellt.

Vater schickt Boten aus, um ihn zu suchen. Davon kommen drei nach Edessa, können Alexius aber nicht erkennen. Eines Tages offenbart ein Marienbild in der Kirche dem Pförtner, dass Alexius ein heiliger Mensch sei. Als die Bürger dies erfahren und ihn verehren wollen, verlässt Alexius die Stadt. Mit dieser Episode endet der erste Teil der Erzählung. Es ist offensichtlich eine Bearbeitung der Mar Riscia-Legende, wobei die Episode des Todes und die Figur von Mar Raboula weggelassen worden sind.

Der zweite Teil der Erzählung, in dem Motive der Jean Calybite-Legende verarbeitet werden, beginnt, als das Schiff, in dem der Heilige fährt, in einem Seesturm gerät, so dass der Heilige unfreiwillig nach Rom verschlagen wird. Dort bittet er seinen Vater, Euphemianus, der den Sohn nicht erkennen kann, bei ihm wohnen zu dürfen. Euphemianus akzeptiert und Alexius zieht in sein Vaterhaus ein, in dem er unter der Treppe am Eingang des Hauses wohnt. Niemand in Rom kann ihn erkennen. Siebzehn Jahre später erfährt Alexius durch einen Traum, dass er bald sterben wird. Er lässt einen Diener des Hauses rufen und verlangt Pergament, um seine Lebensgeschichte niederzuschreiben. Später wird von dem Volk in der Kirche eine Stimme gehört, die fordert, den heiligen Mann in der Stadt zu suchen. Die Menschen finden einen solchen allerdings nicht. Die Stimme wiederholt den Befehl noch einmal und erklärt, dass dieser Heilige bei Euphemianus wohnt. Ein Diener des Euphemianus versteht, dass der gesuchte Heilige der Bettler unter der Treppe sein muss. Als das Volk zu dem Haus geht, findet es die Leiche unter der Treppe mit einem Brief in der Hand. Euphemianus versucht, den Brief zu nehmen, aber schafft es nicht. Nach einem Gebet des Papstes dürfen die beiden Kaiser den Brief nehmen. Ein Diener liest den Text vor und die Familie des Heiligen beklagt den Tod ihres Sohnes. Die Leiche wird prachtvoll in einer Kirche bestattet.

Die erste griechische Version der Alexius-Legende verbreitete sich relativ schnell. Es gibt sowohl mehrere griechische als auch armenische, arabische und syrische Bearbeitungen der Erzählung. Die oben erzählte Version definiert bereits den Kern der Handlung. Sie dient als Vorlage für die ersten lateinischen westeuropäischen Versionen.

1.1.2. Die westeuropäischen Versionen der Alexius-Legende

Die älteste lateinische Version der Alexius-Legende wurde im 9. Jahrhundert in Kastilien verfasst. Wie der Stoff aus Byzanz nach Kastilien kam, ist unbekannt. Diese Version wurde aber außerhalb der iberischen Halbinsel nicht weiter kopiert und sogar in

diesem Raum war ihre Verbreitung sehr beschränkt (vgl. MÖLK, 1976; LÖFFLER, 1991: 17-21). Dagegen war die zweite, von der ersten absolut unabhängige, lateinische Version sehr erfolgreich. Sie ist etwa hundert Jahre später in Rom entstanden. Die Forschung akzeptiert die Hypothese von DUSCHESNE über die Übertragung des Stoffes von Konstantinopel nach Rom, die MÖLK folgendermaßen zusammenfasst:

Papst Benedikt VII (974-983) hatte dem 977 nach Rom geflüchteten griechischen Metropoliten Sergius von Damaskus die verwaiste Diakonie St. Bonifaz auf dem Aventin zur Gründung einer Benediktinerabtei übergeben. Sicher waren Sergius und seine Begleiter überrascht, in der Vaterstadt des ihnen wohlbekannten Alexius keine Verehrungsstätte des Heiligen vorzufinden, und höchstwahrscheinlich hat bereits Sergius als Abt des neuen Klosters (+981), allenfalls sein unmittelbarer Nachfolger Leo (1000), den Alexiuskult in Rom eingeführt (MÖLK, 1976: 294).

Diese erste römische Version, Lat. B, wurde etwa zwanzig Jahre später auch in Rom bearbeitet und so entstand die leicht gekürzte Version, Lat. C. Diese Version verbreitete sich in ganz Europa. Die wichtigsten Veränderungen der beiden römischen Versionen (Lat. B und Lat. C) im Vergleich zu der früheren griechischen Versionen sind:

1. Eine Stelle wird in der Beschreibung des Euphemianus hinzugefügt, um seine Wohltätigkeit hervorzuheben: Er deckt tagtäglich drei Tische für die Armen (Lat. B: 12, Lat. C: 167);
2. Eine Klage der Mutter über den verlorenen Sohn wird hinzugefügt (Lat. B: 14, Lat. C: 168);
3. Nach der Klage der Mutter wird eine kleine Rede von Alexius' Braut hinzugefügt, in der sie sich selbst mit einer Turteltaube vergleicht, da auch diese im ganzen Leben nur einen Partner hat und diesem treu bleibt (Lat. B: 14, Lat. C: 168);
4. Als Alexius nach Rom kommt, trifft er seinen Vater und bittet um Unterkunft. In der byzantinischen Fassung nimmt Euphemianus ihn lediglich aus Mitleid auf. In der römischen Fassung wird hinzugefügt, dass, obwohl der Vater Alexius nicht erkennt, er sich in diesem Augenblick an seinen Sohn erinnert (Lat. B: 14, Lat. C: 169);
5. Der Erzähler berichtet, wie die Diener des Hauses den Heiligen mit schmutzigem Wasser überschütten und quälen (Lat. B: 14, Lat. C: 169);
6. In der griechischen Fassung wird die Bahre in die 'Sant Petri Kirche' getragen. In der römischen Fassung hat die 'Sant Bonifacius Kirche' hingegen die Ehre, die Reliquie zu bewahren.⁸ Wichtiger ist aber, dass die römischen Versionen eine ganze neue Szene in dieses Ereignis einflechten: Die Bahre heilt alle diejenige, die sich dieser nähern. Das Volk ist so begeistert, dass alle die Bahre anfassen wollen und so die

⁸ Diese Veränderung ist das wichtigste Argument für DESCHANES Hypothese über den Übergang des Stoffes von Griechenland nach Rom. Sergius von Damaskus war Abt der Benediktinerabtei, in der die S. Bonifacius Kirche sich befand.

Verlegung derselben verhindern. Die Kaiser versuchen, das Volk zu zerstreuen, indem sie Gold und Silber auswerfen, aber die Leute lassen sich nicht ablenken; sie wollen den heiligen Körper zum Grab begleiten (Lat. B: 17, Lat. C: 170).

All diese Innovationen erweisen sich als zentral für die spätere Überlieferung der Legende. Sie berühren Themen, die in der Analyse der mittelhochdeutschen Fassungen wichtig sind, wie die Armut und die Wohltätigkeit, die Liebe und die Keuschheit. Lat. C verbreitete sich im ganzen Europa. Sie ist die am häufigsten vertretenen lateinische Version der Alexius-Legende. Aus Lat. C entstanden zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert mehr als zehn lateinische Bearbeitungen (nach LÖFFLER (1991): D, E, F und G). Da die Variationen im Vergleich mit Lat. C sehr marginal sind und keinen Einfluss auf die mittelhochdeutschen Versionen ausüben, wird in der vorliegenden Untersuchung nicht auf ihre Besonderheiten eingegangen. Eine erwähnenswerte lateinische Version ist dagegen Lat. H, um 1200 in Frankreich entstanden. Sie weicht inhaltlich sehr stark von den anderen Versionen ab und begründet die sogenannte 'bräutliche' Tradition in den Versionen der Alexius-Legende, in der die Braut des Heiligen den Brief aus der Hand des toten Alexius bekommt.⁹

Aus Lat. C sind ebenfalls mehrere volkssprachliche Versionen (französisch, deutsch, italienisch, englisch, spanisch, portugiesisch) entstanden. Die berühmteste ist die altfranzösische >Chanson de Saint Alexis< (CSA). Sie ist die erste volkssprachliche Version der Alexius-Legende und wurde im 11. Jahrhundert verfasst. Es ist nicht sicher, ob der Dichter eine schriftliche oder eine noch ältere mündliche volkssprachliche Version der Legende kannte. Sie ist eine sehr erweiterte und stilisierte Version. Viele weitere französische Versionen benutzen CSA als Vorlage.

Die zwei Versionen der Legende, die im Zentrum dieser Arbeit stehen, Konrads von Würzburg >Alexius< (KWA) und das >Admonter Alexiuslied< (AAL), sind die zwei ersten mittelhochdeutschen Versionen der Alexius-Legende. Beide sind im letzten Viertel des 13. Jahrhundert entstanden und bieten zwei sehr unterschiedliche Gestaltungen des Stoffes. Zudem waren beide Versionen später Vorlage für sämtliche Bearbeitungen, die aber in der vorliegenden Arbeit nicht untersucht werden.

Vor der Analyse der dargestellten Askese in den eben eingeführten Versionen der Alexius-Legende wird zunächst in einem Exkurs die Gattungszugehörigkeit dieser Texte besprochen.

⁹ Über die 'bräutlichen' Versionen der Alexius-Legende wird später noch ausführlicher die Rede sein (Kap. 1.3.2, S: 41ff.)

EXKURS: DIE ALEXIUS-LEGENDE IM GATTUNGSSYSTEM DER LEGENDE

In diesem Kapitel wird erklärt, zu welcher Gattung die zu analysierenden Texte gehören. In der Forschung werden sie einstimmig als 'Legenden' bezeichnet. DECUBLE (2002) hält sie sogar für ein Paradigma der Gattung. Es lohnt sich dennoch, diese Zugehörigkeit in Frage zu stellen: Was ist eigentlich eine Legende? In welchem Sinn gehören die Versionen des Alexius-Stoffes zu dieser Gattung? Welche Besonderheiten haben diese Texte?

Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten, denn es gibt keine anerkannte Definition der Legende, sondern nur eine lange Reihe von Versuchen, die Gattung zu definieren. Dies ist für die mittelalterlichen Gattungen nicht ungewöhnlich, denn es existierte keine mittelalterliche Gattungstheorie. Die Legendenforschung hat in diesem Bereich im Vergleich zu anderen Textsorten einen Vorteil, da die Bezeichnung '*legenda*' bereits im Mittelalter geläufig war – anders als es bei umstrittenen Gattungsbezeichnungen wie 'Mädchenlied', 'Spielmannsepos' oder 'Heldenepik' ist. *legenda* ist das Partizip aktiv des lateinischen Verbs '*legere*' in Nominativ Neutrum Plural dekliniert; auf Deutsch „das, was gelesen werden muss“. Die Verwendung dieses Wortes als Bezeichnung für bestimmte Texte spiegelt sich im Brauch der christlichen Kirche wider, „am Jahrestag der Heiligen, beim Gottesdienst oder während der Klostermahlzeit die Lebens- und Leidensgeschichte des betreffenden Heiligen oder Märtyrers zu verlesen“ (ROSENFELD, 1982: 1). Die Erklärungskraft dieser mittelalterlichen Verwendung des Wortes '*legenda*' ist allerdings recht gering, denn der Begriff wurde das ganze Mittelalter hindurch unterschiedlich differenziert genutzt. Sowohl eine Sammlung von Heiligenleben als auch jede einzelne Erzählung wurde undifferenziert als *legenda* bezeichnet. Sehr unterschiedliche Texte wie die Märtyrerakten in der Spätantike und die abenteuerlichen Erzählungen von Apolonius im Hochmittelalter werden ebenfalls mit demselben Wort *legenda* bezeichnet. Andererseits werden dieselben Texte auch mit anderen Begriffen bezeichnet, wie etwa *vita* oder *passio*.

Die modernen Literaturhistoriker haben sich bemüht, eine Definition dieser Gattung zu finden. Die Auseinandersetzung, um den Begriff möglichst präzise bestimmen zu können, ist bis heute noch lebendig und ohne endgültige Lösung – sofern eine Lösung überhaupt möglich ist. Eine Zusammenfassung all dieser Theorien wäre im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, daher werden im Folgenden nur Aspekte der Diskussion, die für die Arbeit wichtig sind, erwähnt.

Viele Theorien gehen von einer idealistischen Konzeption der Gattungen aus: Sie versuchen, ein 'Wesen' der Gattung zu finden, d.h. ein Merkmal, das in allen Legenden vorkommt. Dieses Merkmal wird manchmal mit der – sozialen oder subjektiven – Funktion der Gattung identifiziert.¹⁰ In einigen Forschungen wurde auch angestrebt, strukturelle Merkmale der Gattung zu bestimmen.¹¹ Viele Forschungen, die von so einer Perspektive ausgehen, sind nicht uninteressant und können wichtige Aspekte der Gattung erläutern. Nichtsdestoweniger kann man die Gattung mit einem solchen Ansatz nicht definieren, denn das literarische Phänomen wird dabei als abstraktes und ahistorisches Ereignis aufgefasst. Diese Untersuchungen gehen davon aus, dass alle Legenden aller Epochen im Wesentlichen gleich sind. In der vorliegenden Arbeit wird dagegen die Perspektive von JAUSS (1977) übernommen, der zufolge Gattungen nur durch eine historische Annäherung zu fassen sind. Im Fall der Legenden ist diese Perspektive besonders geeignet, denn die Legenden entwickeln sich in einem großen Zeitraum und werden mit der Zeit verändert.

Nach JAUSS entstehen literarische Werke immer im Kontext des ganzen Literatursystems ihrer Zeit. Gattungen bestehen aus Konventionen, welche den Erwartungshorizont des Publikums konstituieren. Die Rezipienten haben bereits eine Vorstellung davon, was sie hören oder lesen werden; ein Bild, das durch ihre Erfahrung mit anderen Texten zustande gekommen ist. Wenn das Publikum eine neue Erzählung oder ein Gedicht hört bzw. liest, wird ein Vergleich mit den schon bekannten Texten vorgenommen. Diese Texte und die aus ihnen zu abstrahierenden Konventionen sind der Grundstein des Verstehens. Wenn ein Werk diese Konventionen nicht berücksichtigt, wird das Publikum es nicht verstehen können. Alle literarischen Innovationen geschehen aus dem Hintergrund der Gattung.

Insofern gehört jedes literarische Werk einer 'Gattung' an, womit nicht mehr und nicht weniger behauptet wird, als dass für jedes Werk ein vorkonstruierter Erwartungshorizont vorhanden sein muss (der auch als Zusammenhang von Spielregeln verstanden werden kann), um das Verständnis des Lesers (Publikums) zu orientieren und eine qualifizierende

¹⁰ JOLLES' (1930) Theorie der 'einfachen Formen' ist das klassische Beispiel dieser Art von Untersuchung. Dieser Autor versucht, für jede einfache Form eine besondere 'Geistesbeschäftigung' zu finden, die sie definiert. Im Fall der Legende wäre sie die '*imitatio*'. Für diesen Autor heißt *imitatio*, dass die Legende durch die Figur eines heiligen Menschen die Messung der Tugenden erlauben. Die *imitatio* ist, so JOLLES, gleichzeitig der Inbegriff und die soziale Funktion der Legenden. Noch ein Beispiel dieser Art von Definitionen ist GUMBRECHTS (1979) Theorie des 'Faszinationstyps'. Hier vertritt der Autor die Ansicht, dass im Zentrum aller Legenden die „Frage nach dem Glück“ steht. ECKER (1993) definiert seinerseits die Legende als eine Art, die Verbindung der Menschen der Achsenzeitalter mit der Transzendenz in einer narrativen Art zu übertragen.

¹¹ DECUBLE (2002) versucht, die sogenannte „hagiographische Konvention“ festzustellen, d.h. ein abstraktes Model struktureller Merkmale, welche die Legenden als Gattung definiert. Er verwendet eine induktive Methode, welche zunächst das abstrakte Paradigma der Gattung skizziert und dann die konkreten Texte nach dieser Paradigma bewertet.

Aufnahmen zu ermöglichen (JAUSS, 1977: 110).

Literatur neigt jedoch dazu, die Konventionen der Gattung nicht nur zu respektieren, sondern sie gleichzeitig zu verändern oder zu parodieren. So wie keine absolute Innovation möglich ist, ist auch keine absolute Wiederholung des Vorgegebenen denkbar. Es gibt immer etwas relativ neues. Deswegen sind literarische Gattungen keine ahistorischen Substanzen; sie entstehen, verändern sich und sterben im Laufe der Literaturgeschichte.

Das erfordert, den literarischen 'Gattungen' keine andere Allgemeinheit zuzuschreiben als die, die sich im Wandel ihrer historischen Erscheinung manifestiert. [...] Demzufolge sind die literarischen Gattungen nicht als *genera* (Klassen) im logischen Sinn, sondern als Gruppen oder historische Familien zu verstehen. Sie können als solche nicht abgeleitet oder definiert, sondern nur historisch bestimmt, abgegrenzt und beschrieben werden (JAUSS, 1977: 110).

Nach diesen Prinzipien muss man eine Gattungstheorie suchen, welche die Legenden nicht als eine ahistorische Gattung, sondern als eine im Laufe der Geschichte sich veränderte Struktur erfasst. Eine solche Theorie findet man in der Untersuchung von FEISTNER (1995).¹² Diese Autorin bietet keine Definition der Legende an, sondern analysiert, wie die Gattung entstanden ist und sich entwickelt hat; sowie, welche Formen, Strukturen und Funktionen sie in den verschiedenen historischen und literarischen Kontexten einnahm. Die Ergebnisse dieser Untersuchung werden im Folgenden zusammengefasst und dienen als Basis für die vorliegende Arbeit.

Die Gattung Legende beginnt mit den Erzählungen über die Märtyrer des Frühchristentums, die sogenannten *passiones*. Diese Erzählungen entfalteten sich um einen narrativen 'Basisnexus' mit einer dreiteiligen Struktur: Verhör – Haft – Hinrichtung. Als Bestandteil der drei Elemente des Basisnexus treten mit Vorliebe andere Ereignisse wie Folter, Wunder und Bekehrung auf. (FEISTNER, 1995: 27) Diese Elemente haben eine unterschiedliche Hierarchie:

Im Unterschied zu den Elementen des Basisnexus, welche die Zielrichtung des Geschehens auf syntagmatischer Ebene vorgeben, stehen die Elemente Folter und Wunder auf einer hierarchisch anderen Stufe: Sie sind nicht nur in ihrer Zahl beliebig addier- und reduzierbar, sondern auch in ihrer Abfolge austauschbar, ohne dass deshalb schon notwendig der Geschehenzusammenhang selbst angesetzt würde (FEISTNER, 1995: 28).

¹² ROSENFELD (1982) und EHRISMANN (2011) verwenden eine Perspektive, die teilweise auch historisch ist. Nichtsdestoweniger ist ihre Analyse, wenn auch in vielen Aspekten relevant, nicht so detailliert und überzeugend wie die Untersuchung von FEISTNER (1995). ROSENFELDS Analyse wirkt heute leicht veraltet, besonders in der Bemühung, mit umstrittenen Kategorien wie 'Kunstlegende', zu arbeiten. EHRISMANN betont seinerseits die Beziehung der Legende zu den anderen Kurzerzählungen des Hochmittelalters und nicht die eigenständige Entwicklung der Gattung. Man muss jedoch bedenken, dass beide Arbeiten als Einführung für die Studierenden der Germanistik konzipiert sind und dass dieses Ziel eine ausführliche Untersuchung wie die von FEISTNERS verhindert.

Der Basisnexus wird auch durch eine Nach- und eine Vorgeschichte ergänzt. Die Nachgeschichte besteht aus den Elementen 'Bestattung des hl. Leichnams', 'Tod des Richters/Henkers' und 'Wundern post mortem'. Die Vorgeschichte „ist dagegen derjenige Bereich, der einen zumindest relativ großen, über die Variation vorgegebener Bauelemente hinausgehenden Spielraum beanspruchen kann“ (FEISTNER, 1995: 29). Diese Additionen gehören zu der rhetorischen Konventionen einer Gattung der klassischen Antiken: die '*vita*'; d.h. die Erzählung des Lebens eines wichtigen Menschen.¹³

Schon im 4. und 5. Jahrhundert erscheint ein neuer Typ von Legenden: die Bekennerlegende. Sie sind eine Entwicklung der Märtyrerlegende. Es handelt sich um Erzählungen von Heiligen, die kein Martyrium erlitten haben. Die Autoren dieser Texte haben das Model der '*passio*' übernommen, aber ohne ihren strukturierenden Basisnexus. Das bedeutet, sie haben die Vor- und die Nachgeschichte zum einzigen Bestandteil einer zentrumslosen Erzählung gemacht. Dies führt zu einem anderen Kompositionsprinzip. Ohne Basisnexus bleibt nur eine Reihe von Episoden mit paradigmatischem Charakter, die aus den konventionellen Motiven der '*passiones*' übernommen wurden. Diese Erzählungen sind eine Zusammenstellung von Einzelepisoden, die nicht unbedingt eine Totalität konstruieren. Die einzelnen Episoden dieser Bekennerlegenden müssen weder in ihrer Zahl noch in ihrer Reihenfolge notwendig festgelegt sein. Die Heiligkeit des Helden ist im Idealfall schon in jeder einzelnen Episode beschlossen. Die Erzählung ist eine Summe von Episoden, die alle ein gemeinsames Ziel haben: die Heiligkeit der Figur zu bestätigen. Diese Episoden sind höchst konventionalisiert und wiederholen sich in verschiedenen Legenden. Dies führt dazu, dass keine Episode Eigentum eines bestimmten Heiligen ist. Die Bekennerlegenden sind deswegen absolut 'offen', indem sie in jeder neuen Version erweitert oder beschränkt werden können. Die Anzahl und die Reihenfolge der Episoden können natürlich zu neuen Bedeutungen führen, aber jede Episode kann allein bedeutungsvoll sein und keine Episode – außer Geburt und Tod – ist absolut notwendig. Nur die Figur des Heiligen kann das Werk als Einheit konstituieren. Jede Episode bezieht sich auf den Heiligen und muss den Ausnahmezustand der Figur und seine Hingabe an Gott zeigen. Es gibt hauptsächlich zwei Typen von Bekenner: Päpste bzw.

¹³ Diese Beziehung der Legende zu den Regeln der klassischen Rhetorik ist von großer Bedeutung, denn sie widerspricht den Thesen von Autoren wie GÜNTHER (1910), DELEHAYE (1927) oder JOLLES (1930), welche die Gattung Legende als 'volkstümlich' bezeichnen. Die narrative Struktur der Legende kommt nicht aus der Mündlichkeit, sondern aus der antiken Rhetorik. Obwohl viele Aspekte und Motive der Legende volkstümlich sind, reichen sie nicht aus, um die Gattung als 'volkstümlich' zu bezeichnen.

Bischöfe und Ordensleute bzw. Eremiten (FEISTNER, 1995: 36).

Es existieren jedoch einige Sondergruppe – Legenden, die weder zu den Märtyrerlegenden noch zu den Bekennerlegenden gehören. Sie behalten die Figur des Heiligen und viele Episoden und Konventionen der anderen Typen, besitzen aber eine besondere narrative Struktur. Eine Sondergruppe bilden die Konvertionsgeschichten (wie etwa die Maria Egipciaca-Legende und die Theophilus-Legende) und die Erzählungen von weiblichen Heiligen, die sich als Mann verkleiden. Die Alexius-Legende gehört zu einer dritten Sondergruppe: die Legende mit einer klaren zweiteiligsymmetrische Handlungsstruktur. (FEISTNER, 1995: 123) Der große Unterschied zu den normalen Bekennerlegenden liegt darin, dass diese Erzählungen als ein geschlossenes Konstrukt erscheinen. Sie strukturieren sich nicht als eine Reihenfolge von paradigmatischen gleichwertigen Episoden, sondern als eine zweiteilige Struktur. Die Episoden können weder hinzugefügt, subtrahiert, noch in ihrer Reihenfolge verändert werden, denn das würde die Struktur und die Bedeutung der Legende zerstören. Die Handlung ist eine Totalität und jeder Teil spielt eine Rolle (FEISTNER, 1995: 44). Zu dieser Gruppe zählt nicht nur die Alexius-Legende, sondern auch zum Beispiel >Amicus und Amelius< und die Julianus Hospitor-Legende. Die Erzählungen dieser Gruppe von Legenden sind nicht aus historischen Figuren entstanden – wie die Mehrheit der Bekennerlegenden –, sondern als Umwandlung von volkstümlichen Erzählungen. Die Bekennerlegenden konnten volkstümliche Motiven in ihrer paradigmatischen Struktur hinzufügen, ohne ihre Struktur zu verändern.¹⁴ Die zweiteiligen Legenden haben dagegen die narrative Struktur eines Märchens oder Mythos. Die von GÜNTHER untersuchten Beziehungen zwischen Märchen, antiken Mythen und Legenden passen für diese Sonder-Gruppe besonders gut. Diese Erzählungen besitzen einen höheren Grad an 'ikonischer Konstanz'.¹⁵

In welchem Sinn kann man die Erzählungen dieser Gruppe noch als Legende bezeichnen, wenn sie die charakteristische Struktur der Bekennerlegende nicht besitzen? JAUSS' 'Kommutationsprobe' kann die Gattungszugehörigkeit dieser Texte erklären (vgl.

¹⁴ Die Georg-Legende ist ein gutes Beispiel von einer Legende mit einer paradigmatischen Struktur, die volkstümliche Elemente – der Kampf mit dem Drachen – hinzufügt. Die ursprüngliche Georg-Legende hatte diese Episode nicht. Irgendwann wurde diese Episode hinzugefügt, aber die restlichen Episoden blieben genau so, wie sie früher waren (vgl. POLLEMS, 1274). Der Fall der Alexius-Legende ist anders, denn in ihrer Struktur kann man keine neuen Elemente hinzufügen oder die Reihenfolge ändern, ohne die Struktur der Erzählung stark zu zerstören.

¹⁵ Nach BLUMBERG (1979) ist der ikonische Konstanz das Merkmal, das das lange Überleben und die besondere Prägnanz vieler Erzählung – wie Mythen und Volksmärchen – erklärt. Die Erzählungen dieser Text-Sorten besitzen eine Tiefstruktur ('Mythologem'), die mehr als eine narrative Struktur ist. Das Mythologem enthält Emotionalität und Bedeutungspotential, die nicht zu dem bestimmten Text gehören, sondern zu dem überlieferten Stoff.

JAUSS, 1977: 112ff). Damit ist gemeint, dass alle Elemente einer Gattung dazu tendieren, als eine Totalität zu funktionieren. Man kann, zum Beispiel den Held in einer *Chanson de Geste* nicht mit einem Held aus einem Roman ersetzen, ohne dass es auffällig ist – zum Beispiel mit einem parodistischen Effekt. Wenn die Mehrheit der Elemente der Bekennerlegende in diesen zweiteiligen Legende zu finden sind, ohne dass eine Unangemessenheit zu spüren ist, dann können wir JAUSS zufolge annehmen, dass es sich um eine Sondergruppe der Gattung handelt und nicht um eine neue Gattung. Obwohl ihre narrative Struktur unterschiedlich ist, haben sie viele Gemeinsamkeiten: die Helden mit ihren Attribute und Tugenden, die Motive – z.B. die Wunder –, die Rezeptionsinstanz, die gemeinsame Überlieferung oder die religiöse Weltanschauung, die FEISTNER (1995) als „die Hingabe an den Willen Gottes“(47) charakterisiert. Alle diese Elemente vereinigen die zwei Arten von Texten als zwei Gruppen derselben Gattung. Die Verwendung der Alexius-Legende als Paradigma der Gattung muss jedoch aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu dieser Sondergruppe mit extremer Vorsicht übernommen werden.

Nachdem die Gattungszugehörigkeit der Alexius-Legende festgestellt wurde, ist die Erläuterung weiterer Aspekte der Gattung erforderlich. Die Texte, welche diese Gattung konstituieren, sind in den meisten Fällen Versionen eines vorhandenen narrativen Stoffes. Jeder Heilige hat einen eigenen 'Legenden-Stoff'. Die Verfasser der Texte benutzen diesen schon existierenden Stoff als Grundlage für den eigenen Text.¹⁶ Jeder Text, der einen Legenden-Stoff wiedergibt, wird als 'Version' der jeweiligen Legende bezeichnet.¹⁷

Zudem muss noch ein weiterer Aspekt der Gattung Legende kurz erläutert werden. Die Legenden sind Teil des Literatursystems ihrer Zeit – insofern man im Mittelalter von Literatur sprechen kann – und ermöglichen eine ästhetische Rezeption. Die Rezeption der Legende war im Mittelalter weiter verbreitet und vielfältiger als normalerweise angenommen. Die Rezeption im Rahmen des Klosters oder der kultischen Bedürfnissen ist nur eine mögliche Instanz. Die zu analysierenden Texte werden deutlich zeigen, dass auch andere Rezeptionsmöglichkeiten vorhanden waren. Die Legenden haben wichtige Information für die Menschen und die Gesellschaft vermittelt. In der vorliegenden Arbeit werden die Legenden als aktiver Teil des literarischen Systems ihrer Zeit betrachtet. Da der literarische Charakter der Legende von der Forschung manchmal geleugnet wird, lohnt es sich, die hier vertretene Position

¹⁶ Der erste Text, der das Leben eines Heiligen erzählt, besteht auch in der Regel aus der Basis eines vorhandenen Stoffes, der sich in der Mündlichkeit entfaltet.

¹⁷ Vgl. Anm. 3, S. 8.

zu erklären: WYSS behauptet, die Legenden hätten eigentlich mit Literatur nichts zu tun, da die Legenden für das Publikum 'inkommensurabel' seien (WYSS, 1984: 42-43). EHRISMANN widerlegt WYSS' These mit wenigen Worten. Das Gegenargument wird in dieser Arbeit anerkannt:

Jeder Literaturbegriff ist perspektiven- und theorieabhängig. In der Regel, und so auch in der vorliegenden Einführung, wird ein essentialistisches Konzept verfolgt, das 'Literatur' durch Merkmale wie Fiktionalität und Poetizität definiert. In diesem Sinne ist die Legende als narrativer Text ein etablierter Bestandteil der Literaturgeschichte (EHRISMANN, 2011: 98).

Die Legenden waren zudem Teil der mittelalterlichen Literatur, indem sie mit literarischen Texten ihrer Zeit eine starke intertextuelle Beziehung hatten – wie die Analyse von AAL verdeutlichen wird. Es gibt auch mittelalterliche Belege dafür, dass ästhetische Werte eine wichtige Rolle bei der Rezeption von Legenden spielten. Als Stütze soll hier die Handschrift eines mittelhochdeutschen Legendariums aus dem Straßburger Kloster 'St. Nicolaus in undis' angeführt werden. Der Verfasser dieser Handschrift hatte oft mehrere Versionen einer Legende zur Verfügung und musste sich für die Abschrift einer bestimmten Version entscheiden. Am Anfang des Kompendiums wird erklärt, dass die Entscheidung immer die Fassung bevorzugte, die *lenger vnd hüpscher* sei (vgl. WILLIAMS-KRAPP, 1986: 352). Nach WILLIAMS-KRAPP wäre dieses ästhetische Urteil der Grund, dass in der Konkurrenz zwischen zwei Legendensammlungen, nämlich die >Heiligen Leben< und die >Elsässische Legenda Aurea<, die erste in der Regel den Vorzug hatte.

1.2.DIE ASKESE IN DEM ALEXIUS-STOFF BIS ZUM 13. JAHRHUNDERT

Askese ist ein zentrales Thema der Alexius-Legende, das alle Versionen vergegenwärtigen und in ihre eigene Konzeption integrieren müssen. Im vorliegenden Kapitel werden eigene grundlegenden Merkmale der Askese in den Versionen der Alexius-Legende bis zum 13. Jahrhundert analysiert. Die Darstellung der Askese in KWA und AAL ist aus dem Hintergrund dieser früheren Darstellungen zu betrachten.

Ein erster Blick auf die Versionen der Legende vor dem 13. Jahrhundert zeigt, dass die Beschreibung der asketischen Übungen – anders als in den späteren mittelhochdeutschen Versionen, besonders KWA – sehr kurz ist.¹⁸ Außerdem gibt es

¹⁸ Lat. B beschreibt die asketische Lebensführung des Heiligen in Edessa in nur zwei Sätzen, die das Zusammenleben mit den Armen und eine asketische Übung – nämlich die Meditation bei einer Marien-Statue – erwähnen: *Et induit se veste pauperis, et sicut patente sedebat in atrio sancte dei genitricis et posuit preceptum sibi munera dei sumens de dominica in dominicam sanctam comunem accipiebat, et*

keine Darstellung von mystischen Erfahrungen, die durch die Askese ausgelöst werden.¹⁹ Das bedeutet aber nicht, dass die Askese in diesen Versionen keine wichtige Rolle spielt, sondern dass sich die Bedeutung der Askese nicht in der Beschreibung der Übungen befindet, sondern in der Funktion der Askese im Laufe der Handlung und in deren Effekte auf die Figuren, wie im Folgenden untersucht wird.

1.2.1. Askese, Identität und Körper

Im Zentrum der Alexius-Legende steht ein Mythologem, das in Erzählungen aus verschiedenen Orten und Epochen zu finden ist und in dem es hauptsächlich um die Thematisierung der menschlichen Identität geht: Nach einer langen Zeit im Exil kehrt jemand in die Heimat zurück und wird dort nicht erkannt.²⁰ Das Mythologem nimmt im Fall der Alexius-Legende im Vergleich zu anderen Erscheinungen desselben eine besondere Gestalt an, denn es wird mit der Askese verbunden. Die neue Identität der zurückkehrenden Alexius entsteht nicht nur durch die Reise, sondern auch – und

facies sua inter brachia eius. Cor autem erat in deo, et quod accipiebat donabat pauperibus (vgl. Lat. B: 13). Lat. C verkürzt diese Beschreibung auf einen Satz, in dem die Askese sehr pauschal als „*sancta conversatione*“ und „*vita austeritate*“ beschrieben wird (vgl. Lat. C: 168). Die altfranzösische Version bleibt ebenfalls besonders spärlich, was die asketischen Übungen betrifft. Der Erzähler behauptet, dass es von den siebzehn Jahren des Heiligen in Edessa, in denen er sich durch die Askese verändert hat, nichts zu erwähnen gibt „*dis e seat anz n'en fut nient a dire*“ (vgl. CSA: 161). Lat. H bietet eine relevante Erweiterung der Vorlage, bleibt aber immer noch ziemlich kurz und hebt die Praktiken des Verzichts auf die weltlichen Vergnügen hervor: Er fastet, schläft nicht und wird krank *Quesitus itaque multum et diu nec inuentus ipse ieiuniis et orationibus et vigilia vacabat nocte et die, et insolenta labore fractus egrotare aliquantulum cepit, de hoc etiam letus, quia in sudore nultus panem cottidie accipiens et inmutatus, infirmitate quoque ad perfectam sui probationem temptari merebatur*, (vgl. Lat. H: 160).

¹⁹ In anderen Legenden-Stoffe ist diese Art von Darstellungen nicht selten zu finden. Viele Vitae – besonders von weiblichen Heiligen – besitzen lange Beschreibungen der Visionen der Protagonisten, als sie in mystischer Trance den Himmel geistlich besuchen dürfen. Diese mystische Trance ist durch asketische Praktiken zu erreichen, die manchmal sehr ausführlich beschrieben werden. Auch bei vielen Legenden von männlichen Eremiten oder Mönchen spielen diese Darstellungen der Askese eine wichtige Rolle. Die Antonius-Legende zeigt, wie die asketischen Übungen und die von der Askese ausgelösten Erfahrungen zum privilegierten Gegenstand der Erzählung werden. Die meisten Episoden der Antonius-Legende der >Legenda Aurea< werden von asketischen Übungen des Heiligen ausgelöst: Antonius muss die Versuchungen des Teufels überwinden und gegen dämonische Erscheinungen in Tiergestalt kämpfen; er führt Gespräche mit Gott, mit Engeln und mit dem Teufel; er sieht wunderbare Erscheinungen der Gottheit im Himmel. Die asketische Lebensführung und die von ihr ausgelösten Erfahrungen sind zentrale Themen dieser Legende. Die zahlreichen bildlichen Darstellungen der Versuchung des Heiligen legen den Schwerpunkt auf die mystische Erfahrung der Askese. Ein früheres Beispiel dieser Darstellung des Heiligen Antonius ist eine Miniatur in der Handschrift Belle Heures du Duc de Berry. (Abb. 10).

²⁰ Ein besonders prominentes Beispiel dieses Mythologems ist die Rückkehr Odysseus auf Ithaka. Die Parallelen mit der Alexius-Legende sind erstaunlich: Beide kommen von einer langen Reise zurück, beide wohnen unerkant im eigenen Haus als Bettler. Ob eine Verbindung zwischen den beiden Erzählungen existiert, wurde noch nicht untersucht. Diese Verbindung wäre im Prinzip nicht auszuschließen, da die Alexius-Legende in Byzanz entstanden ist. Das Mythologem ist auch in der Modernität sehr beliebt. Viele Erzählungen verbinden es mit dem Krieg und den Veränderungen der Persönlichkeit, die er verursacht. Ein weiteres Beispiel des Mythologems in einer sehr modernen Gestalt ist HAWTHORNES >Wakefield<. In dieser Erzählung verlässt ein Mann seine Familie ohne bestimmten Grund. Er lebt nur einige Meter von seiner alten Wohnung entfernt und wird von seiner Familie nicht erkannt. Viele Jahre danach kommt er zurück in seine alte Wohnung, als ob keine Zeit vergangen wäre.

hauptsächlich – durch eine asketische Lebensführung. Asketische Praktiken sind in dieser Erzählung für die Identität konstitutiv. Wie RÖCKE/WEITBRECHT bemerken, muss man die Identitätsbildung in diesem Zusammenhang „nicht als Subjektkonstitution moderner Prägung, sondern vielmehr als Prozess der Partizipation, der Identifizierung und Zuschreibung durch Andere verstehen“ (RÖCKE/WEITBRECHT, 2010: 3-4). In diesem Sinn ist die Identität des Alexius immer in Bezug auf seine soziale Rolle und Ansehen zu verstehen. Alexius leugnet die von seinen Eltern verlangte Identität (Patrizier) und versucht durch die Askese, eine eigene Identität (Bettler) zu konstituieren.

In der Identitätsbildung des Heiligen Alexius spielt der Körper eine sehr wichtige Rolle: Einerseits muss die Askese den Körper so wesentlich verändern, dass seine Familie ihn nicht mehr erkennen kann. Andererseits dürfen die äußeren Merkmale seines Körpers nach seiner Rückkehr seine Herkunft nicht verraten. In der mittelalterlichen Literatur ist es nicht selten der Fall, dass man den sozialen Status eines Menschen sofort an seinem Körper erkennen kann.²¹ Alexius muss die körperlichen Merkmale eines Patriziers vernichten, um wie ein armer Bettler bzw. Pilger aussehen zu dürfen. Eine Funktion der Askese ist, diese körperliche Veränderung, die die Annahme einer neuen sozialen Rolle und Identität ermöglicht, zu erzeugen. Die Verbindung zwischen Askese, Körperlichkeit und Identität muss jedoch in jeder Version neu analysiert werden, denn sie wird jeweils anders vergegenwärtigt.

1.2.2. Askese und Opfer

Askese ist in der Alexius-Legende nicht nur eine Technik der Identitätskonstitution, sondern auch eine Art von 'weißem' Martyrium, das Alexius zum Opfer und Heiligen macht. Wie bereits erklärt wurde, wurden die Leiden und Qualen der christlichen Asketen im Mittelalter als ein innerliches Martyrium interpretiert (s.o.: 12ff). Die Asketen konnten durch ihre Leiden und ihren innerlichen Kampf wie die Märtyrer Nachfolger Christi und Heilige werden. Die Auslegung der Askese als ein 'neues' Martyrium wird in der Alexius-Legende besonders hervorgehoben.

²¹ Ein gutes Beispiel dafür bietet >Parzival< Wolframs von Eschenbach an, in dem wie WITTMANN bemerkt, „Parzival seine Herkunft am Leibe trägt“ (2007: 33). Das wird beispielweise in der Episode des Treffens zwischen Parzival und Ither deutlich. In dieser Episode kann der Rote Ritter die edele Herkunft seines Verwandten trotz der Narrenkleidung sofort erkennen (vgl. WITTMANN, 2007: 30-34).

Die Versionen der Alexius-Legende betonen oft, dass die Lebensführung des Heiligen leidvoll ist. Die Askese ist in allen Versionen mit Entsagung und Leiden verbunden: Er fastet, quält seinen Körper, schläft kaum. Alexius versucht, die Schmerzen eines Märtyrers mit seinem Körper zu reproduzieren. Das alltägliche Martyrium des Heiligen wird aber nicht nur durch die asketischen Praktiken veranlasst – die Leiden des Heiligen werden zudem durch die Schmähungen, Verspottungen und Angriffe der Diener des Euphemianus täglich vermehrt. Durch diese gewaltsamen Taten wird die Verbindung des Alexius mit den frühchristlichen Märtyrern hervorgehoben. Die Illuminationen der Legendensammlungen, in denen die Märtyrer im Augenblick ihrer Hinrichtung dargestellt werden, zeigen Alexius, als die Diener ihn mit schmutzigem Wasser begießen (Abb. 4). Die Angriffe, die Alexius erträgt, sind aber ganz anders als die Foltern der frühchristlichen Märtyrer. Alexius wird nicht von Königen und Soldaten, sondern von Haussklaven gefoltert. Er wird nicht in der Öffentlichkeit hingerichtet, sondern in einem privaten Haus fast geheim verspottet. Die Qualen, wie von den Speisen auf Euphemianus' Tisch versucht oder mit schmutzigem Wasser begossen zu werden, sind im Vergleich mit den brutalen Methoden der Folter vieler Märtyrer auch nicht besonders streng. Es gibt aber keinen Hinweis darauf, dass eine ironische Rezeption beansprucht wird. Die Alexius-Legende ist keine Parodie eines Martyriums, sondern eher die Art von *imitatio christi*, die für einen absolut marginalen Mensch geeignet ist. Es handelt sich um kein dramatisches, prachtvolles Martyrium, wie das anderer Heiliger, sondern um das bescheidene Martyrium eines Bettlers. Die Märtyrer, die vor dem Kaiser sterben, haben in jenem Augenblick eine souveräne Position (vgl. WEIGEL, 2007: 13-15). Diese Position enthält Alexius nie, er bleibt immer in einer marginalen Stellung und wird von Menschen des niedrigsten sozialen Standes gefoltert.

Wie schon erwähnt wurde, ist die *imitatio christi* ein Begriff, der die Märtyrer und die Asketen vereinigt. In diesem Sinn besitzt Alexius ein Merkmal, das ihn zu einem besseren Nachfolger Christi macht. Im Gegensatz zu anderen heiligen Asketen ist Alexius ein Sühneopfer für die ganze Stadt. Die Selbstopferung für die Rettung der anderen steht im Zentrum der christlichen Theologie als Auslegung des Todes Christi am Kreuz (MICHAELS, 2003: 580-83). Die Interpretation des Martyriums als *imitatio christi* impliziert dieses Opfer. So wie Christus mit seinem Tod Sühneopfer für die ganze Menschheit ist, sind auch die Märtyrer Sühneopfer anderer Christen. Alexius' Tod ist in diesem Sinn ebenfalls eine *imitatio christi*: Er nimmt die Sünde der ganzen Stadt an sich und büßt sie beim Leiden und Sterben. Dieser Prozess wird in den Texten explizit erwähnt. Nachdem Alexius stirbt, wird eine Stimme in der Kirche gehört, die

die Menschen der Stadt fordert, den „heiligen Mann“ zu suchen. Alles geschieht nach dem Abendmahl, d.h. nach der Inszenierung und Wiederholung des Opfers schlechthin, das von Christus. Eine Verbindung zwischen Christus und Alexius wird symbolisch hergestellt. Die Stimme fordert die Menschen auf, sich einander anzunähern, um „erneuert zu werden“ (*reficiam*). Sie brauchen eine Veränderung, die durch den Tod des Opfers zu erreichen ist. Diejenigen, die die Stimme hören, sind entsetzt, aber die Stimme wiederholt das Verlangen nach dem heiligen Mann und fordert sie auf, für Rom zu beten. Die Ereignisse werden in einen fast apokalyptischen Zusammenhang gesetzt. Die Stadt wird mit der Zerstörung und der Rache Gottes bedroht. Die Vernichtung kann nur durch den heiligen Mann abgehalten werden. Sie suchen aber nicht den lebendigen Mann, sondern seine Leiche, d.h. die Reliquie, das bereits gestorbene Opfer. Sie müssen ihn finden, um die Gnade Gottes zu erhalten.

In CSA wird das Opfer noch expliziter dargestellt. Die erste Stimme verlangt lediglich, dass die Menschen sich in der Kirche treffen. Die zweite Stimme teilt jedoch eine Warnung mit: Falls sie den heiligen Menschen nicht finden, wird die Stadt zusammenfallen (*fundet*) und die Einwohner sterben (*perissent*).

*En l'altra voiz lur dist altra summunse,
Que l'ume Deu quergent, ki est an Rome,
Si li depreient que la citet ne fundet,
Ne ne perissent la gent ki enz fregudent;
Ki l'unt oid remaint en grant dut. (CSA: LX).*

Später betont auch der Papst die Funktion des Heiligen als Rettungsmittel für die Stadt. Sein Tod soll nicht bedauert werden, da er die Stadt geheilt hat.

*"Seignors, que faites?" ço dist li apostolie.
"Que valt cist crit, cist dols ne cesta noise?
Chi chi se doilet, a nostr'os est in goie,
Quar par cestui avrum boenea adjutorie;
Si li preinuns que de tuz mals nos tolget" (CSA: CI).*

Alexius ist ein Sühneopfer für die ganze Stadt Rom, denn er erträgt freiwillig Leiden und Qual für die Rettung der Gemeinschaft und büßt für ihre Sünden. Obwohl die konkreten Sünden der Stadt nie klar ausgedrückt sind, werden sie trotzdem vorausgesetzt, da jede weltliche Lebensführung Sünde enthält. Die Gewalt der Diener dem Heiligen gegenüber deutet ebenfalls auf den sündhaften Charakter der Stadt hin.

Die asketische Lebensführung macht Alexius für seine Funktion als Sühneopfer geeignet. Sühneopfer einer Gemeinschaft *par excellence* sind immer marginale Menschen, die keinen sozialen Bindungen besitzen und deren Tod keine Rache auslösen kann (vgl. GIRARD, 1972: 27-46). Askese ist eine Art, diese Marginalität zu erreichen;

nach BROWN ist Askese „[a] solemn ritual of dissociation – of becoming a total stranger“ (1971: 91). Die ganze Lebensführung des Heiligen in Rom deutet auf seinen fremden und marginalen Status hin. Er verkörpert eine extreme Form der Marginalität, da er gleichzeitig im Zentrum der Familie und der Gesellschaft (als einziger Sohn eines Patriziers) und außerhalb derselben (als fremder Bettler) steht. Im Motiv des Wohnsitzes unter der Treppe wird dieser marginale Charakter symbolisch mit einer sehr besonderen Topologie dargestellt. Er befindet sich nicht am Rand der Gesellschaft, sondern **unten** – wie die Treppe symbolisch andeutet. Die bildlichen Darstellungen verdeutlichen, dass die gemeinte Treppe, unter der Alexius wohnt, die Treppe ist, welche die Wohnung und die Straße verbindet (Abb. 5). Alexius wohnt gleichzeitig draußen und drinnen, am Rand und zugleich unter der Wohnung. Symbolisch gesehen, wohnt Alexius am Rand der Gesellschaft und unter deren Mitgliedern, die ihre Verachtung ständig ausdrücken. Die asketische Lebensführung ist gleichzeitig eine marginale Lebensführung, die Annahme der niedrigsten sozialen Stellung und die methodische Praktik des Leidens.

1.2.3. Askese und Gesellschaft

Die vorigen Überlegungen über Alexius' Martyrium ermöglichen einen erneuten Blick auf die Beziehung zwischen Askese und Gesellschaft. Wie im Kapitel Forschungsbericht schon analysiert wurde, betonen die meisten Autoren den gesellschaftsfeindlichen Charakter der Askese des heiligen Alexius. Alexius muss sich nämlich allen sozialen Bindungen entziehen, um die asketische Lebensführung durchzuführen. Er muss seine privilegierte soziale Stellung verlassen und den Mitgliedern seiner Familie Leid zufügen. Der Gedanke des *contemptus mundi*, der die christliche Askese prägt, steckt dahinter: Man kann nicht gleichzeitig ein profanes Leben führen und die Seele retten. Es ist ein Konflikt zweier Lebensführungen: die für die 'Welt' und die für die 'Seele'.²² Die Entscheidung für die Rettung der Seele impliziert

²² Der Konflikt zwischen dem Heiligen und der Familie unter diesem Paradigma ist eine Neugestaltung eines älteren Konfliktes in den Texten der Gattung Legende. In den Legenden von Märtyrern in der Zeit der Christenverfolgung inszenierte sich oft ein Konflikt zwischen 'weltlicher' und 'geistlicher' Familie, also zwischen der Verwandtschaft und der christlichen Gemeinde. Die Märtyrer müssen ihre soziale Stellung in der heidnischen Gesellschaft leugnen, um in die christliche Gemeinschaft einzugehen. Sie werden dafür getötet, aber ihr Tod verursachte die Konversion vieler anderer zum Christentum – die auch ihrerseits Märtyrer werden. Die weltliche Gemeinschaft wird geleugnet, die geistliche Gemeinschaft der Märtyrer hingegen verstärkt. WEIGEL charakterisiert diesen Prozess als die Ersetzung der Gemeinschaft der *cosanguinitas* (Verwandschaft) durch die Gemeinschaft der *commartyres* (2007: 20). Im Hochmittelalter war der Konflikt eines weltlichen und eines heiligen Gemeinschaft in den Vitae von weiblichen Asketen in der Form einer Auseinandersetzung zwischen adeliger Familie und einem religiösen Orden zu finden. Von Jolande von Vianden und Christina von Markyate wird berichtet, wie sie sich bemühen müssen, sich den Wünschen ihrer Familien zu widersetzen, um keine Ehe vollziehen zu

die Verachtung der Welt und der säkularen Gesellschaft. In diesem Sinn gibt es tatsächlich einen Konflikt zwischen Askese und Gesellschaft bzw. zwischen Alexius und seiner Familie.

Gleichzeitig ist aber die Askese 'gesellschaftsfunktional', indem sie dem Heiligen erlaubt, eine wichtige Rolle für die Gesellschaft zu erfüllen: Er wird dank der Askese zum Sühneopfer der ganzen Gemeinschaft. Mit seinem asketischen Leben und Martyrium rettet Alexius nicht nur seine Seele, sondern auch die ganze Stadt. Man sollte dementsprechend von einer paradoxen Beziehung zwischen Askese und Gesellschaft sprechen: Alexius kann sich nur durch die Leugnung der gesellschaftlichen Bindungen als Sühneopfer der Stadt konstituieren. Seine soziale Funktion hängt mit seiner Verachtung der Gesellschaft zusammen. Die Askese ist dementsprechend gleichzeitig 'gesellschaftsfeindlich' und 'gesellschaftsfunktional'.²³

Die eben erwähnten Aspekte werden in der späteren Analyse der mittelhochdeutschen Versionen unter neuen Gestaltungen und Funktionen wieder auftauchen. Um die Art und Weise zu analysieren, in der KWA und AAL die Askese darstellen, ist eine Erklärung der zwei Tendenzen in der Entwicklung der Legende in Westeuropa im nächsten Kapitel angebracht.

1.3. TENDENZEN IN DER ENTWICKLUNG DES ALEXIUS-STOFFES.

Die abendländischen Versionen des Alexius-Stoffes können in zwei Tendenzen eingeteilt werden. Jede Tendenz bietet jeweils eine unterschiedliche Bearbeitung der Funktion und der Bedeutung der Askese an. MASSMANN (1843) teilte schon die Versionen der Legende in die sogenannte 'päpstliche' und die 'bräutliche' Gruppe ein. Eine Episode am Ende der Erzählung ist für MASSMANN das Kriterium dieser Unterscheidung. Die päpstlichen Versionen sind diejenigen, in denen der tote Alexius dem Papst seine Hand zur Herausgabe des Briefes öffnet – Lat. B, Lat. C, CSA, KWA, ua.. In den bräutlichen Versionen bekommt dagegen die Braut, Adriatica, den Brief – Lat. H, AAL, u.a. (vgl. MASSMAN, 1843: 26-28). LÖFFLER kritisiert diese Einteilung aus

müssen, sondern in ein Kloster eintreten zu können (vgl. BUMKE, 1990: 497-501). Die Alexius-Legende zeigt eine Verbindung mit diesem Modell, aber die profane Gesellschaft wird von keiner spirituellen Gemeinschaft ersetzt. Nur der Moment der Verachtung einer Gesellschaft bleibt, ohne die Möglichkeit, sich in einer neuen Gemeinschaft zu integrieren. Es ist nicht mehr ein Konflikt zwischen zwei Gemeinschaften, sondern zwischen der Gesellschaft und dem Individuum.

²³ In der Forschung der Alexius-Legende, spricht nur WEITBRECHT (2010) von einer komplexeren und paradoxen Beziehung zwischen Alexius und der Gesellschaft. Für sie liegt die Paradoxe darin, dass Sichtbarkeit und Abgrenzung von der Welt gleichzeitig Voraussetzung der Heiligkeit sind: „Alexius muss sichtbar werden, damit er als Vorbild dienen kann. Gleichzeitig muss er den asketischen Aufwand steigern, da mit der Nähe zu seiner 'alten' Welt auch die Abgrenzung immer schwieriger wird“ (80).

zwei Gründen:

Zum einen werden dadurch weitere erhebliche inhaltliche Unterschiede der beiden Grundtypen nivelliert, zum anderen wird dadurch ein dritter Typ, nach dem sowohl die Kaiser als auch der Papst den Brief erhalten – als eine kollektive Form – unterschlagen. (LÖFFLER, 1991: 3)

Obwohl die Abschaffung dieser Einteilung aus LÖFFLERS textkritischem Ansatz nützlich sein mag, wird sie in dieser Arbeit trotzdem beibehalten, denn sie beweist sich aus einer stoffgeschichtlichen Perspektive als zutreffend.²⁴ Anstatt von Gruppen wird in der vorliegenden Arbeit jedoch von Tendenzen gesprochen, denn dieser Begriff konnotiert eine Dynamik und eine historische Veränderung. Jede Tendenz ist eine unterschiedliche Interpretation der Askese des Heiligen Alexius, die eine mögliche Vergegenwärtigung bzw. Entwicklung²⁵ des Stoffes im abendländischen Europa zeigt. Die meisten Texten sind eigentlich Mischversionen: Sie vertreten hauptsächlich eine Tendenz, besitzen aber gleichzeitig einige Merkmale der anderen.²⁶ Die heuristische Unterscheidung der zwei Tendenzen erweist sich aber für die Analyse dieser Mischversionen als besonders ergiebig. Man kann die Fragen stellen, wie und warum eine Version die eine oder andere Tendenz in bestimmten Stellen auswählt.

Die abendländischen Tendenzen in der Entwicklung der Alexius-Legende tauchen auf, nachdem der Stoff aus seinem ursprünglichen Kontext gerissen wurde und er eine Vergegenwärtigung benötigte, um in den neuen Kontext aufgefasst werden zu können. Es lohnt sich die Alexius-Legende aus dem Hintergrund dieses ursprünglichen Kontexts der griechischen Versionen kurz zu analysieren, um die Entwicklung des Stoffes im Abendland besser zu verstehen. In den früheren griechischen Versionen wird die Alexius Figur explizit als ein 'Mensch Gottes' (άνθρωπος του θεου) oft genannt. Dieser Ausdruck bezeichnete im oströmischen Reich der Spätantike, als diese Texte geschrieben wurden, eine sehr besondere Art von Menschen, dessen Merkmale und dessen soziale Rolle institutionalisiert und konventionalisiert war. Das Publikum der griechischen Versionen dachte höchstwahrscheinlich sofort an diese realen Figuren, wenn es die Erzählung von einem Heiligen wie Alexius hörte. Peter BROWN (1971) hat

²⁴ Die Argumente LÖFFLER gegen die Einteilung könnte man aber auch in Frage stellen. Einerseits ist es nicht klar, was LÖFFLER mit „nivellieren“ meint. Meiner Ansicht nach vermeidet die Einteilung die Analyse weiterer Unterschiede zwischen den Versionen nicht. Andererseits ist die kollektive Form des Empfanges des Briefes eigentlich nur ein Nebenfall der 'päpstlichen' Versionen. Der ganze Text dieser 'kollektiven' Versionen bietet eine Interpretation der Erzählung, die mit den anderen 'päpstlichen' Versionen übereinstimmt.

²⁵ Der Begriff 'Entwicklung' wird in einem nicht teleologischen Sinn benutzt. Entwicklung bezeichnet Adaption und Vergegenwärtigung, nicht Überwindung.

²⁶ AAL zeigt zum Beispiel einige Merkmale, die typisch für die päpstlichen Versionen sind, obwohl es hauptsächlich eine bräutliche Version ist (s.u.: 67ff).

diese spätantiken Asketen detailliert beschrieben und interpretiert.²⁷ Sie waren sowohl Richter von privaten Konflikten als auch relevante Menschen für die Lösung der Probleme, welche die ganze Gemeinschaft betrafen. Sie besaßen außerdem eine charismatische Autorität, die in den asketischen Praktiken begründet war.²⁸ Die ersten Bearbeiter der Alexius-Legende haben diese Verbindung der Alexius Figur mit solchen Menschen bewusst geschaffen.²⁹

Diese Verbindung zwischen Alexius und den 'Menschen Gottes' verschwindet im abendländischen Mittelalter aus einem einfachen Grund: Es gab keine 'Menschen Gottes' in diesem neuen Kontext und das Publikum der Legende wusste nicht mehr, was diese Bezeichnung eigentlich bedeutete. Die Bezeichnung bleibt in der Überlieferung unter der Formulierung *homo dei* erhalten, aber sie kommt nicht so oft wie in den alten Versionen vor und besitzt keine bestimmte Referenz. Ein *homo dei* ist keine Institution mehr und die Formulierung wird auf zwei Arten verwendet. Einerseits bedeutet sie einfach 'Heiliger', ein tugendhafter und frommer Mann, der zur Transzendenz in Beziehung steht und den man verehren soll. Andererseits wird durch diese Formulierung auf den Opfer-Charakter des Heiligen hingewiesen. Als die Stimme in der Kirche fordert, Alexius zu suchen, wird er zum Beispiel als '*homo dei*' bezeichnet. Wichtig ist, dass die Verbindung zum 'Menschen Gottes' des oströmischen Reiches verloren ging. Die Rezipienten und Bearbeiter des Stoffes in Westeuropa haben dementsprechend die Legende neu gestaltet, damit sie nochmals nachvollziehbar werden könnte. Im Zentrum dieser neuen Interpretation steht vor allem eine neue Gestaltung der Askese. Im Folgenden werden die zwei unterschiedlichen Tendenzen in der Adaption und in der Entwicklung des Alexius-Stoffes im Abendland analysiert.

²⁷ BROWN nennt sie "*holy men*". Ich benutze eine wörtliche Übersetzung von *άνθρωπος του θεου*, nämlich 'Mensch Gottes'.

²⁸ Für die Verbindung zwischen Askese und Charisma in der Spätantike s. HARTMANN, 2006.

²⁹ Die Verbindung der Alexius-Figur mit dieser Institution des oströmischen Reiches wurde noch nicht genug untersucht. So eine Arbeit wäre von großer Bedeutung für die Alexius-Forschung. Die Alexius-Figur hat viele Merkmale, die mit der Beschreibung von BROWN übereinstimmen: Er ist ein marginaler, er trieb asketische Übungen wie Fasten und Gebete. Aber andere Merkmale stimmen nicht so einfach überein. Die Menschen Gottes sind, nach BROWN, „*men of power*“ (BROWN, 1971: 87), aber Alexius mischt sich nicht in die Politik der Stadt ein, während er noch lebt. Seine große Wirkung für die Gesellschaft geschieht erst nach seinem Tod. Die Analyse der Alexius-Figur in diesen früheren Versionen könnte sicherlich von großer Bedeutung für die Untersuchung der Vorstellung der oströmischen Bürger über die 'Menschen Gottes', die vielleicht mit den tatsächlichen Figuren, so wie BROWN sie rekonstruierte, nicht übereinstimmt, sein.

1.3.1. Die 'päpstliche' Tendenz: Askese und Armut.

Die abendländischen Versionen der Alexius-Legende ab dem 11. Jahrhundert thematisieren die Armut in einer Weise, wie sie in den früheren griechischen und lateinischen Versionen (Lat. A) noch nicht vorgelegen hat. Die Schilderung von Armut und Wohltätigkeit spielt eine wichtige Rolle. Die Wohltätigkeit und die Gabe von Almosen werden in der Beschreibung des Euphemianus hervorgehoben. Die Lebensführung des Heiligen Alexius wird durch die Armut bestimmt. Alexius ist vor allem ein Bettler, der Fetzen trägt und sich von Almosen ernährt. In der Beschreibung der asketischen Praktiken wird oft erwähnt, dass der Heilige mit anderen Armen zusammenwohnt und das Essen mit ihnen teilt. Wie im Folgenden gezeigt wird, hängt diese Neugestaltung der Legende mit dem Aufschwung der eremitischen Armutsbewegungen des Hochmittelalters und der Interpretation der Alexius-Figur als einem Vorläufer dieser Eremiten zusammen.

Die Blütezeit des Eremitentums in Westeuropa findet in der Hungerperiode zwischen 1095 und 1144, besonders in Norditalien, Westfrankreich und Süddeutschland statt (vgl. MOLLAT, 1984: 72). Im 11. Jahrhundert waren die Eremiten hauptsächlich Menschen, welche die Gesellschaft verließen, Armut freiwillig auf sich nahmen und in Einsamkeit lebten. Ab dem 12. Jahrhundert und besonders im 13. Jahrhundert sammelten sie sich in Predigerorden, die das Lebensideal der Armut propagierten, wie z.B. die Waldenser, die Beginen und die Franziskaner (vgl. MOLLAT, 1984: 73). Jene wie diese waren von dem Pilgertum gekennzeichnet. Die Armutsbewegungen waren gleichzeitig Pilgerbewegungen, die sich durch dem Wandeln ihrer Mitglieder ausbreiteten, so dass eine Identifikation zwischen Pilgertum und freiwilliger Armut stattfand (vgl. MOLLAT, 1984: 76). Eine der wichtigsten Besonderheiten dieser Bewegung im Unterschied zum Eremitentum anderer Zeiten ist die Verbindung und Verflechtung von Eremitentum, Askese und Armut. Bei den frühchristlichen Eremiten spielte die Armut keine wichtige Rolle. Besitzlosigkeit war lediglich eine Folge des einfachen Lebens und es wurde kein besonderer Wert darauf gelegt. Es gab keine Verbindung oder Gemeinschaft zwischen Eremiten und Armen. Der Status eines Eremiten hing mit seiner Askese und nicht mit seiner Armut zusammen. VOLZ beschreibt die Neuigkeit des Laieneremitentums des Hochmittelalters folgendermaßen:

Diese Gemeinschaft machte die 'freiwillige Armut' nicht nur – als Besitzlosigkeit – zu einem Element ihrer Lebensform, sondern geradezu zu deren 'Verfassung'! Nicht nur „geistliche Armut“ im Sinne der Bergpredigt, nicht nur Besitzlosigkeit als Teil einer umfassenderen Askese, nicht nur Wohltätigkeit für die unfreiwilligen Armen, wie dies alles in vielfältigen Gestalten und Kombinationen wesentlich zu wahrhaft christlichem Leben dazugehört, sondern wirkliche Armut sollte konstitutives, d.h. entscheidendes und unterscheidendes Merkmal, ja Prinzip, dieser neuen Lebensform sein. (VOLZ, 2008: 186)

Nach LITTLE hängt diese neue Einschätzung der Armut damit zusammen, dass die eremitischen Praktiken eine von vielen Antworten auf die Probleme, welche die Profitwirtschaft (*profit economy*) des Hochmittelalters hervorbrachten, waren (1978: 19). Die Armutsbewegung ist ein konservativer Versuch, eine Welt und eine Gemeinschaft wie die vor der Profitwirtschaft künstlich herzustellen. Aufgrund dieser Ablehnung der Profitwirtschaft sind Besitzlosigkeit und Geldverachtung wichtige Bestandteile der Ideologie der Bewegung. Nicht nur Alexius wurde unter diesem Armutsparadigma neu interpretiert und instrumentalisiert: Das ganze ägyptische Eremitentum der Spätantike wurde als Vorläufer des hochmittelalterlichen Eremitentums wahrgenommen: „*The eremitic movement constituted a rejection of both the new cities and the old monasteries [...] in favour of an ideal based on the model of the Egyptian hermits*“ (LITTLE, 1978: 70).

Ein wichtiges Merkmal dieser Bewegungen ist, dass sie, wie VOLZ es formuliert, „Armuts-Bewegungen und nicht Armen-Bewegungen waren“ (VOLZ, 2008: 187). Die Leiter der massiven Bewegungen stammen in der Regel aus der Aristokratie oder aus den reichen führenden Schichten der Stadt. Nur diejenige, die etwas besitzen, können die Armut freiwillig und als eine asketische Praxis auf sich nehmen. Die unfreiwilligen Armen betrachten in der Regel ihre Lebensführung nicht als eine Form von Askese. STARK formuliert dieses Prinzip mit Ironie: „*Hungry peasants are starving, not fasting. Deprivation is ascetism only when it is voluntary and that does tend to limit it to those with the privilege, even the burden, of choice*“ (STARK, 2003: 16).

Der wichtigste Beleg für eine Identifikation der Eremiten des Hochmittelalters mit Alexius ist die anonyme Chronik >Ex Chronico Universali Anonymi Laudunensis< (Laud.). Der Text erzählt, unter anderem, die Geschichte der Waldenser Bewegung. Diese wurde von Petrus Valdes, einem Händler von Lyon in den 1170er Jahren, begründet, nachdem er sich entschlossen hatte, Reichtum abzugeben und ein Leben in Armut und zum Predigen des Evangeliums zu führen. Gemäß der Chronik ist er zu dieser Entscheidung gekommen, nachdem er einen Spielmann, der die Alexius-Legende vortrug, hörte. Valdes wird von der Erzählung so stark berührt, dass er dem Spielmann eine Unterkunft anbietet und verlangt, die Geschichte des Heiligen Alexius nochmals zu

hören. Am folgenden Tag kommt er zu einem Theologen, der anhand eines Zitats des Evangeliums die von Valdes wahrgenommene Lehre der Alexius-Legende bestätigt; Man sollte Besitz abgeben, um ein vollkommenes Lebens führen zu können:

Currente adhuc anno eodem, scilicet 1173. dominice incarnationis, fuit apud Lugdunum Gallie civis quidam Valdesius nomine, qui per iniquitatem fenoris multas sibi pecunias coacervaverat. Is quadam die dominica cum declinasset ad turbam, quam ante ioculatorem viderat congregatam, ex verbis ipsius compungtus fuit, et eum ad domum suam deducens, intente eum audire curavit. Fuit enim locus narrationis eius, qualiter beatus Alexius in domo patris sui beato fine quievit. Facto mane, civis memoratus ad scholas theologie consilium anime sue quesiturus properavit; et de multis modi eundi ad Deum edoctus, quesivit a magistro, que via aliis omnibus cercior esset atque perfeccior. Cui magister dominicam sententiam proposuit: „Si vis esse perfectus, vade et vende omnia que abes, etc.“ (Laud.: 447)

Nach seiner religiösen Offenbarung spendete Valdes sein ganzes Vermögen und widmete sich der Hilfe der Armen und den Bußpredigten. Am Anfang hat zwar sein Benehmen viele Menschen geschockt, aber wenige Monate später besaß er eine große Zahl von Anhängern und Nachfolgern und gründete eine Gemeinschaft von Laien, die in Armut lebten. Die Erzählung, so wie Laud. sie wiedergibt, zielt darauf ab, Valdes in eine Tradition einzuordnen: Seine Taten seien nichts Neues; er ist lediglich ein Nachfolger antiker Heiliger wie Alexius. So wie Alexius das Vorbild für Valdes war, ist Valdes das Vorbild für seine Nachfolger und für die späteren Generationen der Waldenser. Die Alexius-Legende und die Ereignisse der Gegenwart werden miteinander verglichen und in Verbindung gebracht. Es spielt keine Rolle, ob die Bekehrungsgeschichte von Valdes der Wahrheit des Geschehens entspricht oder nicht³⁰. Sie beweist jedoch, dass die Selbstidentifikation eines Menschen mit Alexius damals für möglich gehalten wurde. In diesem Sinn widerlegt diese Erzählung die These, die in Forschungsbericht erklärt wurde (s.o.: 3ff), nach der die päpstlichen Versionen für die Menschen des 13. Jahrhunderts keine Identifikationsmöglichkeiten mit der Figur des Asketen Alexius boten, da sie eine selbstsüchtige und übertriebene Askese, deren Nachahmung unmöglich ist, darstellt. Die Vertreter dieser These gehen von einer unpassenden Vorstellung des Publikums der Geschichte aus. Ein Beleg wie Laud. legt nahe, dass die Alexius-Legende in dem Erwartungshorizont der Menschen des 13. Jahrhunderts nicht so außergewöhnlich erschien. Die Alexius Figur wurde damals als besonders aktuell und relevant verstanden. Die in Laud. dargestellte Reaktion der Bürger von Lyon kann uns helfen, die Rezeption der Alexius-Legende im

³⁰ Andere Belege der Geschichte der Waldenserbewegung erwähnen diese Episode nicht und begründen die Entscheidung Valdes' durch andere Angelegenheiten. Nach dem >Passauer Anonymus< zum Beispiel wird die Wende von dem Tod eines vornehmen Bürgers der Stadt motiviert. Valdes hätte sich durch dieses Ereignis so erschreckt, dass er an die Rettung seiner Seele dachte und sich entschloss, ein frommes Leben zu führen. (vgl. >Passauer Anonymus<: 15)

Hochmittelalter zu verstehen. Valdes' Verhalten wird am Anfang mit Zweifeln betrachtet und viele halten ihn für verrückt. Er muss deutlich sagen, dass er kein Narr ist und nur dem Evangelium folgt (Laud: 448). Seine Entscheidung war wie die von allen denjenigen, die auf Reichtum verzichteten und ein solches Leben auf sich nahmen, nicht 'normal'; sie war außergewöhnlich, aber nicht 'inkommensurabel' im strengen Sinne. Wenige Jahre nach seiner Bekehrung hatte er hunderte von Nachfolgern in mehreren Gebieten von Frankreich, Norditalien und Deutschland. Für die Menschen war diese asketische und arme Lebensführung wie die von Alexius merkwürdig, aber nicht unvorstellbar – und für viele schien sie offensichtlich sogar attraktiv zu sein.³¹

Noch ein Beleg der Identifikation Alexius' mit den Eremiten des Hochmittelalters sind die bildlichen Darstellungen dieses Heiligen. Im Osten wird er durch das ganze Mittelalter und bis in die Neuzeit im Gesichtstypus des Johannes des Täufers als Eremit und Asket in der Wüste dargestellt (vgl. Abb. 2 und 3). Die älteste abendländische Darstellung befindet sich in der Clemens Kirche in Rom (Abb. 1). Da werden drei Episoden seiner Erzählung geschildert: die Begegnung mit Euphemianus, der Tod und das Vorlesen des Briefes. Ziel dieses Freskos ist den Kult des in der Stadt neulich eingeführten Heiligen Alexius zu verbreiten. Eine narrative Komposition wird dementsprechend ausgewählt, um die Menschen mit der Geschichte vertraut zu machen. Im Westeuropa wird Alexius jedoch zunehmend als ein mit Hut und Stab gekennzeichnete Pilger dargestellt (Abb. 6 und 7). Pilger waren wesentliche Figuren der Armutsbewegungen der Zeit. Zudem spielen Armut und Wohltätigkeit in den hoch- und spätmittelalterlichen bildlichen Darstellungen des Heiligen Alexius eine sehr wichtige Rolle. In einer Illumination des Anjou-Legendariums (Mitte des 14. Jahrhunderts) wird Alexius beim Almosen Geben (oben rechts) und als er mit den Armen wohnt (unten links) dargestellt (Abb. 7). In einer Illumination des >Sant Albans Psalter< (Abb. 5) wird er in seinem Wohnsitz unter der Treppe mit Fetzen geschildert, so dass die prekären Konditionen seiner Lebensführung betont werden. Die Schilderung

³¹ Die Erzählung von Laud. widerlegt m.E. eine These STROHSCHNEIDERS (2002) über die Alexius-Legende. Die Legenden sollen, so STROHSCHNEIDER, neue Geltungsstrategien erfinden, wenn sie den kultischen Zusammenhang verlassen. Die Alexius-Legende hätte ihre Geltung außerhalb der Liturgie bekommen, da sie sich auf den autobiographischen Brief des Heiligen zurückführt. Obwohl diese Interpretation für den Fall der Alexius-Legende zutreffend scheint, kann sie nicht verallgemeinert werden. STROHSCHNEIDER unterschätzt, wie wichtig die Laienfrömmigkeit ab dem 11. Jahrhundert ist. Die Geltung, welche die offizielle Kirche einer Erzählung geben konnte, war in dieser Epoche besonders umstritten. Die Legenden, welche die Spielmänner oder die Auftragsdichter erzählten, konnten noch prägnanter sein als die Erzählungen in einem kultischen Zusammenhang, solange sie für das Publikum relevant und anregend waren. Im Fall der Alexius-Legende ist zu beachten, dass der Kult des Heiligen in der Kirche nie gefördert oder für wichtig gehalten wurde (vgl. SKOMMODAU, 1956: 170-174). Seine Verehrung in den Laienkreisen war aber sehr stark, denn das eremitische Leben erschien ihnen besonders anregend.

der Armut und des Leidens sind in der in Augsburg im 15. Jahrhundert entstandenen Skulptur des Heiligen Alexius besonders prägnant (Abb. 8).

Die neue Interpretation der Alexius-Figur unter dem Paradigma der freiwilligen Armut erklärt das Zusammenfallen der Verbreitung der Legende mit der Ausdehnung des Eremitentums. Vor dem 11. Jahrhundert war die Legende im Abendland fast unbekannt. Die Version Lat. A, die in Kastilien im 9. Jahrhundert entstanden ist, blieb fast unbekannt und verbreitete sich nicht. Dagegen hat sich die Version Lat. C, die im 11. Jahrhundert in Rom entstanden ist, in ganz Europa ausgebreitet. Die neue Religiosität der Laien war der wichtigste Impuls dieser Popularität der Legende (Vgl. GIEYSZTOR, 1974: 133).

Welche Implikationen hat die Verbindung zwischen Alexius und der Eremitenbewegungen? Die Alexius-Legende konstituiert sich mit dieser Neugestaltung als ein Manifest für die Armutsbewegungen. Es wird angedeutet, dass die Menschen, welche sich freiwillig für die arme Lebensführung entscheiden, eine fromme Art von Askese, wie diejenige des Heiligen Alexius, ausüben. Die Heiligkeit des Alexius ist ein Beweis für die Heiligkeit der Eremiten im Hochmittelalter. Gleichzeitig werden die alltäglichen Erfahrungen der Armen zu einer Form von Askese stilisiert. Sparsame Ernährung, körperliche Leiden oder Besitzlosigkeit können Askese konstituieren, wenn man sie freiwillig und methodisch ausübt. Auch das Opfern des Heiligen bekommt in diesen Versionen eine besondere Bedeutung, da es sich auf die Eremiten der Zeit bezieht. Der Text impliziert, dass diese Figuren neue Märtyrer sind, die das ganze Christentum – oder zumindest ihre Gemeinschaft – durch ihre freiwillige Armut und *imitatio christi* retten. Die Rolle der freiwilligen Eremiten als Retter des Christentums kommt auch in einigen Diskursen der Zeit vor. Um nur ein klares Beispiel zu erwähnen, erzählt die Franziskus-Legende von Tomas von Celano über einen Traum des Papst Innocenz III. In diesem Traum sieht er, wie Franziskus eine kippende Kirche stützt und sie so vor dem Einsturz bewahrt. Die Episode wird, unter anderem, von Giotto bildlich dargestellt (Abb. 11). Die folgende Interpretation des Traums ist sehr naheliegend: Franziskus, der Begründer der bekanntesten Armutsbewegung der Zeit, sei die Rettung der dekadenten Kirche.

1.3.2. Die 'bräutliche' Tendenz: Askese und Fernliebe.

Die erste 'bräutliche' Version der Alexius-Legende, Lat. H, ist um 1200 in Nordfrankreich verfasst worden. Die Innovation dieser Version besteht darin, eine neue Interpretation der Askese durch die Verbindung mit zeitgenössischen Liebesvorstellungen anzubieten. Im Folgenden werden zunächst einige Aspekte der literarischen Liebesdiskurse der Zeit, die Lat. H beeinflussen, erläutert. Danach wird die Neugestaltung der Alexius-Legende unter diesem Einfluss analysiert.

Im 12. und 13. Jahrhundert wird Liebe – lat. und afr. *amor*, mhd. *minne* – zu einem zentralen Thema zunächst der französischsprachigen und später der deutschsprachigen Literatur. Das Thema entfaltet sich zuerst in der Lyrik der *Trobadors* und in der narrativen Literatur von Marie de France und Chrétien de Troyes. Die Tendenz erweitert sich nach Deutschland schon am Ende des 12. Jahrhunderts. Das Interesse an der Liebe war aber nicht nur in der volkssprachlichen Literatur zu finden, auch die lateinischen Texte beschäftigten sich damit, wie zum Beispiel in dem Traktat von Andrea Capellanus *De amore*. In der Zeit der Entstehung von Lat. H – um 1200 – stand die Liebe in zahlreichen literarischen Texten im Vordergrund. Der Verfasser dieser Fassung der Alexius-Legende wurde von diesem literarischen Zusammenhang, in dem Liebe so eine wichtige Rolle spielt, stark beeinflusst.

Es ist heute allgemeiner Konsens, dass es nicht nur eine Konzeption von Liebe in der mittelalterlichen Literatur um 1200 gab. Mehrere Vorstellungen setzen sich in den Texten auseinander. Es ist nicht klar, ob diese literarischen Vorstellungen mit realen Praktiken und Auffassungen von Liebe übereinstimmen. Umstritten bleibt auch die Frage, ob die literarische Thematisierung der Liebe als Darstellung der Wirklichkeit, als Belehrung oder als bloße Ablenkung damals aufgefasst wurde. Die unterschiedlichen Auffassungen der Liebe sind im Prinzip gattungsspezifisch. Liebe wird nämlich in der Lyrik anders als in der narrativen Literatur geschildert, wobei es auch in derselben Gattung verschiedene Darstellungsmöglichkeiten geben kann. Besonders in der Lyrik waren die Bemühungen der Dichter, die 'richtige' bzw. 'hohe' Liebe zu definieren, ein zentrales Problem. Der Diskurs über die *minne* ist in der deutschsprachigen Lyrik um 1200 ein metaliterarischer Diskurs: Hinter der Frage nach der 'richtigen' *minne* steckt sich eine Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen literarischen Vorstellungen.

Von den unterschiedlichen Liebesauffassungen gibt es eine, die für die Neugestaltung der Alexius-Legende in der 'bräutlichen' Version von großer Bedeutung ist, nämlich die *amor de lonh* – die 'Fernliebe'. Die altfranzösische Bezeichnung stammt

aus dem Werk des *Trobadors* des 12. Jahrhunderts Jaufré Rudel, der diese Auffassung der Liebe zum ersten Mal programmatisch ausdrückte – auch wenn einige Merkmale schon in dem Werk von Willhelm von Aquitanien angedeutet waren.³² Die *amor de lonh* besteht hauptsächlich aus einer Spiritualisierung der Liebe, der ein dualistischer Denkansatz zugrunde liegt. Die körperliche Liebe wird als eine Art von 'niederer' Liebe verstanden und eine gegensätzliche rein spirituelle Liebe wird zum erhabenen Konzept errichtet. Die Liebeserfahrung wird nicht körperlich vollzogen, sondern auf eine geistig-seelische Bewegung verschoben. Die räumliche Distanz der Liebenden kann diese Art von Liebe fordern. Liebe intensiviert sich nämlich in dem Maße, in dem eine leibliche Begegnung durch die Distanz vereitelt wird. Diese Distanz ist aber für die *amor de lonh* nicht unentbehrlich. Die *amor de lonh* kann auch in der räumlichen Nähe stattfinden, solange die Liebende sich als getrennt wahrnehmen und die körperliche Begegnung verweigert wird – als ob sie tatsächlich weit voneinander entfernt wären. Nach KASTEN impliziert diese Konzeption der Fernliebe eine besondere Theorie des Begehrens:

Damit konzentrieren sich für Jaufré das 'wahre' Erleben ganz auf das Innere des sich selbst reflektierenden Subjekts, und die Distanz wird paradoxerweise zur Voraussetzung für die größtmögliche Annäherung an vollkommenen Genuss und die erstrebte Freude. Diese Distanz wird bewusst kultiviert und gegen die Gefahren, die durch die dem Materiellen verhaftete *cobezeza* und den trügerischen Willen drohen, sorgfältig abgeschirmt. Denn anders als bei Willhelm [von Aquitanien] ist das Leiden an unerfülltem Verlangen bei Jaufré ein Wert an sich, weil es, bis zum Äußersten gesteigert, nach seiner Vorstellung in einen Gefühlszustand versetzt, in dem der Gegensatz von Leid und Freude aufgehoben ist und beides als höhere Einheit erlebt wird. (KASTEN, 1986: 83-84)

In der narrativen Literatur gibt es viele weitere Liebesmodelle neben der Fernliebe. Die körperliche Vereinigung der Liebenden ist im höfischen Roman eher die Regel und keine Ausnahme. Nichtsdestoweniger spielt die Vorstellung der Trennung der Liebenden als eine spiritualisierende Verstärkung der Liebe eine so wichtige kulturelle Rolle im 12. und 13. Jahrhundert, dass sie in den unterschiedlichsten Kontexten zu finden ist, auch in der narrativen höfischen Literatur und in biographischen Schriften.³³

³² Über die hier skizzierte Konzeption Jean Rudels der *amor de lonh*, vgl. KASTEN, 1986: 76-87.

³³ Wie stark diese Vorstellung in dem kulturellen Kontext der Epoche sind, zeigen die Texten von Abaelard und Eloise, die ihre Trennung durch dieses Paradigma verstanden haben. In der >Historia calamitatum meorum< beschreibt Abaelard, zum Beispiel, wie die gezwungene Trennung der Liebenden ihre Liebe . Die körperliche Trennung ist gleichzeitig nach Abaelard die Vereinigung der Geiste (*copulatio animorum*): *Separatio autem hec corporum maxima erat copulatio animorum, et negata sui copia amplius amorem accendebat, et verecundie transacta iam passio inverecundiores reddebat; tantoque verecundie minor extiterat passio quanto convenientior videbatur actio* (HCM: 129B). In der deutschsprachigen narrativen Literatur findet man den Einfluss der Fernliebe schon in der ersten höfischen Roman der deutschen Sprache: der >Eneasroman<. Dieses Werk inszeniert vier Paarkonfigurationen, die unterschiedliche Typen der *minne* zeigen: der destruktive *minne* (Helena und Paris), der pathologische *minne* (Dido und Eneas), der politische *minne* (Lavinia und Eneas) und der reine *minne* (Camille und Palas). Das letzte Paar, das die reinste und höchste Art von *minne* darstellt, besteht aus zwei Menschen, die sich gegenseitig nie getroffen haben. Aber genau diese Distanz macht sie, nach

Meine These in Bezug auf die Entstehung der bräutlichen Tendenz in der Alexius-Legende lautet, dass der Verfasser von Lat. H in der Alexius-Legende ein Beispiel für die Fernliebe sah. Es gibt nämlich ein Liebespaar, das sich trennen muss, so dass die körperliche Liebe verweigert wird. Später stehen sie in räumlicher Nähe zu einander, aber benehmen sich, als ob sie noch getrennt wären. Die Darstellung der Beziehung des Ehepaares wird durch die Vorstellungen der Fernliebe kontaminiert. Die morphologischen Ähnlichkeiten zwischen Fernliebe und Askese wurden von KASTEN auch bemerkt (1986: 82-83). Der Dichter von AAL stützte sich auf diese Ähnlichkeit, um die Askese des Heiligen Alexius unter dem Einfluss der literarischen Figuren von Liebenden, die er kannte, neu zu gestalten. In Folgendem werden die Stellen, welche diese neue Gestaltung der Alexius-Legende in Lat. H verdeutlichen, kurz analysiert. Sie sind für die spätere Analyse von AAL sehr wichtig:

1. Der Sinn des Abschiedsgesprächs in der Hochzeitsnacht ist in Lat. H anders geartet als in den früheren 'päpstlichen' Versionen, in denen Alexius den Konflikt zwischen weltlichen und geistlichen Werten vorstellt und für eine 'weltflüchtige' Lebensführung plädiert. In seiner Darlegung erwähnt er Reichtum, Macht und körperliches bzw. sexuelles Vergnügen als Versuchungen, denen man widerstehen sollte, um die Seele zu retten. Sexuelles Begehren stellt nur ein Hindernis unter anderen für das Erlangen des Himmelsreichs dar. Dagegen ist Alexius' Aussage in den 'bräutlichen' Versionen hauptsächlich ein Lob der keuschen, geistlichen Vereinigung im Gegensatz zur körperlichen Liebe (*cupiditas, luxurie*). Alexius' wichtigster Grund, Adriatica zu verlassen, ist das Vermeiden von Wollust. Sie sollten eine rein geistliche Verbindung haben. Diese Gedanken werden mit einer Allegorie formuliert: Körperliche Liebe ist wie eine Flamme, die zuerst stark brennt und leuchtet, aber bald stirbt. Keuschheit ermöglicht dagegen eine tiefere und stärkere Verbindung der beiden Seelen.

Vides, inquit ad sponsam beatus Alexius, quomodo linum istud flamma consumitur, adnichilatur et cadit. Talis est nimirum vita nostra, que cupiditatum circumdata flammis cottidie perit et deficit, et eternam post consummationem huius habitaculi nos mittit in dampnationem. Quare o carissima liberemus animas nostras ab his cupiditatum ignibus et luxurie ac delectationum incentinis. (Lat. H: 159)

dem Tod, in der *memoria*, die ihre Gräber bewahrt, zu dem Beispiel der Liebe schlechthin. Diese Darstellung wird nach der Paradigma der Fernliebe erbaut (vgl. ÖHLINGER, 2001: 45-48 und 92-94). Die körperliche Distanz der Liebende spielt auch in den sogenannten „Abenteuer- und Liebesromane“ eine wichtige Rolle. Der Romantyp, die in der Antike entstand, war im 13. Jahrhundert sehr beliebt. Es geht in diesen Texten um die Versuche eines Liebespaares sich zu treffen, nachdem sie aus irgendwelchen Gründen getrennt haben. In diesem Weg zur Wiedervereinigung müssen beide eine Reihe von Abenteuern erleben und überwinden. Die Trennung der Liebende gefährdet die Liebe, verstärkt sie aber auch. Wenn die Liebenden sich endlich wieder vereinigen, ist ihre Liebe größer und stärker als früher geworden. Ein sehr verbreitetes Beispiel dieser Gattung sind die mehrere Bearbeitungen der Geschichte von >Flore und Blanscheflur< (vgl. BRUNNER, 2010:153-54)

Keuschheit bekommt in diesen Versionen eine neue Funktion. In den früheren war sie nur eine unter weiteren asketischen Praktiken, wie Gebete und körperlichen Kasteiungen. In den bräutlichen Versionen ist Keuschheit die asketische Praktik schlechthin und ihr Ziel ist nicht nur die Rettung der Seele, sondern auch die Bewahrung und die Forderung der geistlichen Verbindung zwischen Alexius und Adriatica; eine Überwindung der körperlichen Wollust;

2. In den bräutlichen Versionen, im Gegensatz zu den päpstlichen, führen Alexius und Adriatica nach der Rückkehr des Heiligen oft Gespräche, obwohl sie ihn nicht als ihr Mann erkennen kann (Lat. H: 162). Alexius offenbart seine Identität nicht, aber behauptet, den Mann der Adriatica in Nahost kennengelernt zu haben. Dieser fiktive Alexius ist Hauptthema der Gespräche des Ehepaares. Diese Dialoge trösten Adriatica und mildern ihre Leiden. Sie befragt Alexius über das Aussehen ihres Mannes und dessen Lebensführung. Der Heilige gibt ihr keine mündliche Beschreibung Alexius', sondern deutet auf seinen eigenen Körper: Adriaticas Mann hätte denselben Kopf, die Haare, die Stimme und die Größe wie er:

*Aiebat ergo sponsa „Cuius habitus erat ille, cum quo de Pisa ad Luccam ambulasti?“
„Erat, inquit, capite crispus ut ego uiua uoce, capillo luneo, statura mihi non dissimilis,
birro opertus et cilicio ad carnem. Baculum et peram suam dedit mihi et ecce hic.“ (Lat. H,
162)*

Adriatica vermutet nicht, dass der Bettler und sein Mann dieselbe Person sind. Sie interessiert sich für diesen anwesenden Körper des Bettlers nur insofern, als sie sich dadurch ein besseres imaginäres Bild von ihrem Mann vorstellen kann. In Übereinstimmung mit den Voraussetzungen der Fernliebe ist der materielle Körper nicht so wichtig wie das imaginäre Bild des Geliebten, an den man denken und nach dem man sich sehnen kann;

3. Die Treue ihrer Ehefrau tröstet den Heiligen, wenn seine Lebensführung zu schwer wird: *Sola tamen ei relinquebatur consolatio fides sponse et sedulitas circa se* (Lat H: 165). Die körperliche Präsenz der Braut wird zwar erwähnt (*sedulitas circa se*), aber es ist ihre *fides*, nicht ihre Anwesenheit, die Alexius tröstet. Der Körper seiner Ehefrau ist für Alexius kein Objekt des Begehrens, sondern ein Mittel, seine Imagination zu stimulieren und an ein abstraktes Konzept (die Treue) zu denken. Diese Stelle zeigt ebenfalls, dass die spirituelle Liebe zwischen Alexius und Adriatica mit der Frömmigkeit nicht kollidiert. Im Gegenteil, diese Liebe fordert eine fromme Lebensführung. Wenn die Leiden der religiösen Askese für Alexius zu stark werden, denkt er an die Treue seiner Braut und wird dadurch getröstet. Liebe hilft ihm, die Lebensführung zu ertragen, die ihn zum Heiligen macht. Der Text impliziert, dass die

richtige Art von Liebe, die spirituelle, zu der Religiosität eines Menschen beitragen kann;

4. Das wichtigste Merkmal der bräutlichen Versionen ist, dass Adriatica den Brief des Heiligen annehmen darf (Lat. H: 164). Adriatica sieht, wie die Versuche aller Anderen scheitern und wird enttäuscht, denn sie vermutet, in diesem stehen Informationen über ihren Mann (*de dulcissimo sponso*). In dem Augenblick, als sie an ihren Ehemann denkt, öffnet die Leiche ihre Hand und gibt ihr den Brief. Die Liebe der Adriatica zu ihrem Mann ist wirkungsvoller als die Versuche des Vaters, die Autorität der beiden Kaiser und die Gebete des Papstes. Liebe besitzt eine Macht, die alle anderen weltlichen und religiösen Werte überwindet;

5. Die 'bräutlichen' Versionen enden mit dem Tod und der Beerdigung Adriaticas (Lat. H: 165-66). Sie verlangt, nach ihrem Tod mit dem Heiligen begraben zu werden, und ihr Wunsch wird erfüllt. Als das Grab geöffnet wird, bewegt die Leiche des Alexius' ihren Arm, so dass er seine Braut im Tod umarmen kann.

Mit der vorigen Analyse der zwei Tendenzen der Entwicklung der Alexius-Legende in Abendland sind die Voraussetzungen für die Untersuchung der zwei mittelhochdeutschen Versionen des 13. Jahrhundert, KWA und AAL, erfüllt. Im Folgendem wird zunächst einen kleinen Überblick des literarischen Kontextes dieser Versionen gegeben und dann die Analyse derselben – zuerst die ältere KWA und danach die spätere AAL – unternommen.

2. DEUTSCHPRACHIGE VERSIONEN DER ALEXIUS-LEGENDE IN 13. JAHRHUNDERT.

2.1. EINIGE MERKMALE DES LITERARISCHEN KONTEXTS VON KWA UND AAL

In diesem Kapitel werden einige Merkmale des literarischen Systems im deutschsprachigen Raum in der Zeit der Entstehung von KWA und AAL erklärt, um ein besseres Verständnis der Texte zu ermöglichen. Die Forschung bezeichnet die Periode oft als 'nachklassisch'. Die Autoren der Zeit zwischen 1250-1300, wie Konrad von Würzburg, Wernher der Gaertner oder Hugo von Trimberg, nehmen sich selber als Nachfolger der Dichter einer früheren als vorbildlich gefeierten Periode um 1200, welche die moderne Literaturgeschichte oft als 'Blütezeit' bezeichnet, wahr (vgl. WEHRLI, 1997: 415-16). Die Werke am Ende des 13. Jahrhunderts versuchen die Literatur der klassisch angesehenen Periode zu ergänzen, fortzusetzen und zu variieren.

In den traditionellen höfischen Gattungen ging es von nun an nicht mehr um die Eroberung von Neuland und die Erweiterung des literarischen Erfahrungsbereichs, sondern um den Nachvollzug des als vorbildlich Erkannten, meistens gepaart mit dem Bewusstsein der geringeren eigenen Fähigkeiten. (BUMKE, 1990A: 207)

Diese nachklassische Stimmung ist im Werk Konrads von Würzburg besonders sichtbar.³⁴ Konrad bearbeitet die Gattungen und die typischen Problemen der Literatur der Blütezeit. Vor allem das >Tristan< Gottfrieds von Straßburg ist für ihn sowohl in der Schreibweise als auch in der literarischen Konzeption vorbildlich. Der rhetorische Topos der *rememoratio temporis* taucht ebenfalls öfters in seinen Texten auf. Dieser Topos besteht darin, die Werke der literarischen Vorbilder zu loben und die eigenen Beschränkungen in Vergleich dazu zu betonen. Der Stil Konrads weist ebenfalls auf den postklassischen Charakter der literarischen Epoche hin. Wie jede post-klassische Periode wird am Ende des 13. Jahrhunderts „ein Prozess der Formalisierung der literarischen Aussage“ sichtbar.

Es ist ein literarisches Arsenal von Motiven und Formen und Techniken verfügbar geworden, die durch den wiederholten Gebrauch an Aussagekraft verlieren, spielerisch werden, das Interesse auf die Form konzentrieren lassen, zu Manierismen aller Art verlocken.“ (WEHRLI, 1997: 416).

Obwohl sich die Literatur am Ende des Jahrhunderts selbst als Fortsetzung der Literatur um 1200 versteht, kann man nicht von einem Mangel an Originalität sprechen. Der Stil, die Gattungen und die Themen der klassischen Periode werden auch parodiert

³⁴ Für die folgenden Grundlegenden Merkmale des Werks Konrads von Würzburg vgl. BRANDT, 2000: 14-32.

oder in einer innovativen Weise problematisiert. An der Oberfläche scheinen einige Werke eine Wiederholung klassischer Modelle zu sein, erweisen sich aber bei aufmerksamer Analyse als komplexe Neugestaltungen dieser Modelle. In dem Werk Konrads ist >Das Herzmaere< ein gutes Beispiel dafür. Der Text übernimmt zwar zahlreiche Motive aus Gottfrieds >Tristan<, diese werden aber zu einem neuen Sinngefüge arrangiert (vgl. BRANDT, 2009: 81-82). Ein ähnlicher Umgang mit den Modellen liegt in der zu analysierenden Legenden KWA und AAL vor. Die neue Version ist gleichzeitig eine Wiederholung und eine Veränderung des Vorgegebenen.

Das Werk Konrads gilt als Beispiel anderer Merkmale dieser Periode, nämlich für die Entwicklung und Begünstigung eines eigentlichen Berufsdichtertums (WEHRLI, 1997: 416). Die führenden Schichten der Stadt versuchen Legitimität durch die Ausübung typisch adliger kultureller Praktiken, wie die Literatur, zu gewinnen. Deswegen wird die literarische Produktion neuerdings in den Städten gefördert. Die im städtischen Raum entstandene Literatur übernimmt zwar Modelle und sogar die höfisch-ritterliche Ideologie der adligen Literatur, aber Interesse und Representationsansprüche der bürgerlichen Schichten können gelegentlich in der Auftragsliteratur eine eigene Ausdruckform finden. Die meisten Werke Konrads werden in einem städtischen *Milieu* unter dem Auftrag mächtiger Bürger verfasst (vgl. LEIPOLD, 1976). Die Stadt ist aber in jener Zeit weit davon entfernt, zentraler Ort der literarischen Produktion zu werden. Traditionelle Orte wie der Hof und das Kloster sind in der Zeit noch maßgebend. AAL ist ein Beispiel von einem volkssprachlichen Gedicht, das in einem Kloster entstanden ist. Die große Höfe sind noch immer Zentrum der literarischen Produktion der Zeit, obwohl die Bedeutung der kleineren Adelssitze im 13. Jahrhundert stark zunimmt (vgl. BUMKE, 1990A: 211-12).

Eine Gattung³⁵, die in der deutschen Sprache erst im 13. Jahrhundert eingeführt wird, ist das sogenannte *Märe* oder, nach HAUG (1993), mittelalterliche Kurzerzählung. FISCHERS Definition des *Märe*, obwohl sehr umstritten (vgl. HEINZLE, 1978; HAUG, 1993; EHRSIMANN, 2011: 7-8), ist nach wie vor die bekannteste und am Meisten zitiert:

[Ein *Märe* ist] eine in paarweise gereimten Viertakten versifizierte, selbständige und eigenzweckliche Erzählung mittleren (d.h. durch die Verszahlen 150 und 2000 ungefähr umgrenzten) Umfangs, deren Gegenstand fiktive, diesseitig-profane und unter weltlichem Aspekt betrachtete, mit ausschließlich (oder vorwiegend) menschlichem Personal vorgestellte Vorgänge sind. (FISCHER, 1968: 62-3)

³⁵ Ob *Märe* eine Gattung ist oder eher ein Oberbegriff für mehrere Gattungen, ist in der Forschung umstritten (vgl. HAUG, 1993). Für die Ziele dieser Arbeit lohnt es sich aber nicht das Problem genauer zu untersuchen.

Einige der wichtigsten Werke Konrads, wie das >Herzmaere<, >Heinrich von Kempten< und >Der Welt Lohn< gehören zu dieser Textsorte. Eine bestimmte Art von Mären stellen die sogenannten Schwankerzählungen dar. Es handelt sich um Erzählungen, die komische, obszöne oder parodistische Thematik und Stil besitzen. Die große Beliebtheit jener Gattung ist ein Zeichen dafür, was BUMKE als die „Durchsetzung des komischen Stils“ (1990A: 208) bezeichnet. Die Literatur am Ende des 13. Jahrhunderts folgt dem Vorbild den Vorbildern der höfischen Blütezeit, macht sich aber auch darüber lustig und ist als eine Radikalisierung früherer Positionen zu sehen (vgl. HAUG, 1993: 20-23). Nicht nur in den Schwankerzählungen kommen komische Züge vor, sondern auch in den Minnesang-Parodien, Herbstliedern und sogar hin und wieder in epischen Werken, wie beispielsweise >Daniel von dem blühenden Tal< des Strickers. Die Schwankerzählungen übernehmen, bearbeiten und parodieren oft typische Motive von Legenden.³⁶

Ein weiterer Aspekt der Epoche, der für AAL und KWA zentral ist, ist die Weiterentwicklung von Liebe als zentrales Thema der Literatur. Nicht nur in der Epik und in der Lyrik spielt Liebe eine wichtige Rolle, sondern auch in einigen jüngeren Gattungen (vgl. BRUNNER, 2010: 274). Großer Beliebtheit erfreuen sich besonders *Minnereden* (*artes amandi*). In ihnen wird dialogisch über die Liebe reflektiert und belehrt. Die *Minneallegorien*, in denen abstrakte Begriffe personifiziert werden, waren in der Zeit ebenfalls üblich.

Die geistliche Literatur, zu der KWA und AAL gehören, bezeugt in dieser Periode ein starkes Ausbreitung. „Bereits um 1300 dürfte der Umfang der religiösen Literatur alle anderen Bereiche übertroffen haben“ (BUMKE, 1990A: 211). Nicht nur die klösterliche Literaturproduktion trägt einen erheblichen Teil zu diesem Ausbreitung bei, auch in Städten sucht man nach einem Ausdruck der eigenen Religiosität in der Literatur. Die Legendenromane³⁷ und die Verslegenden erfreuen sich großer Popularität (BRUNNER, 2010: 275). Gleichzeitig beginnt ein Prozess der Versammlung und Kompilation der zahlreichen Legendenstoffe. Legenden werden zunehmend in Zyklen und Legendarien zusammengebracht und organisiert. Es handelt sich teilweise um einen kirchlichen Versuch, das unkontrollierte Zuwachstum der Zahl der Heiligen zu kontrollieren (vgl. WILLIAMS-KRAPP, 1986: 22-25).

³⁶ Ein gutes Beispiel dafür sind Texte des Strickers wie *Der begrabene Ehemann* und *Der durstige Einsiedler*. In dem ersten werden das Martyrium und die Auferstehung der Toten und in dem zweiten die eremitische Lebensführung parodiert.

³⁷ Heiligenlegenden in der Form ausgedehnter Epen (BRUNNER, 2010: 268).

2.2. KONRADS VON WÜRZBURG >ALEXIUS< (KWA)

Konrad verfasste seine Version der Alexius-Legende wahrscheinlich 1274 in Basel. Das Werk ist in vier Handschriften nachgewiesen. Im Epilog werden die Auftraggeber Johannes von Bermeswil und Heinrich Isenlin, zwei Bürger von Basel, erwähnt. Vorlage des Werkes ist Lat. C, eine 'päpstliche' Version. Konrads Neugestaltung der Legende besteht hauptsächlich darin, seine Vorlage stilistisch – und nicht inhaltlich – zu erweitern und verarbeiten. Es fällt auf den ersten Blick auf, dass die Beschreibungen der asketischen Übungen viel länger als in den früheren Versionen sind.³⁸ Das deutet schon darauf hin, dass die Askese in dieser Version besonders bedeutend ist.³⁹

2.2.1. KWA als Nachfolger der 'päpstlichen' Tendenz

KWA entwickelt und verstärkt die Tendenz der 'päpstlichen' Versionen, Alexius mit den Eremiten des Hochmittelalters zu verbinden. Dies wird durch ein Aufwachsen der Rolle der Armut und der Wohltätigkeit in der Erzählung erreicht. Die Armut bestimmt die asketische Lebensführung des Heiligen; Wohltätigkeit wird als die Tugend schlechthin bewertet. Der Vergleich mit Lat. C beweist, dass Konrad der Armut und der Wohltätigkeit eine noch wichtigere Stelle im Text als seine Vorlage widmet:

1. In der lateinischen Version bereitet Euphemianus tagtäglich drei Tische mit Fürsorge für „*orphanis et viduis, peregrinis et iter agentibus*“ (Lat. C: 167) vor. Im KWA wird die Auflistung durch ein einziges Wort, „*armen*“, ersetzt. In diesem Ersatz kommt die Bedeutungswandlung der Armutsbegriffe im Hochmittelalter zum Vorschein. *pauper* auf lateinisch bzw. *arm* auf Mittelhochdeutsch bezeichnete im Frühmittelalter, vor dem Aufschwung der Geldwirtschaft, 'leidend' oder 'schwach' bzw. jemand, der keine politische Macht oder sozialen Status besitzt. Geld und Reichtum spielten in diesem Kontext eine Rolle nur insofern, als sie Zeichen der schon erlangten Macht waren. Wie LITTLE erklärt:

Les termes désignant la <richesse> évoquaient plutôt le privilège du pouvoir que la possession des biens matériels, tout comme les notions relatives à la <pauvreté> se référaient à la condition d'un être faible, impuissant et <sans armes> plutôt qu'à l'absence de biens matériels. (LITTLE, 1974: 448)

³⁸ 128 Versen insgesamt. Die Stellen werden alle später zitiert und analysiert.

³⁹ KOKOTT (1989: 132-33) wies schon auf die Hervorhebung der Askese in KWA hin, hat aber diese weder analysiert noch deren Implikationen untersucht.

Güter sind in der fast geldlosen Wirtschaft des Frühmittelalters etwas, was man schenkt, um Status zu gewinnen. Mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft bekommen Güter eine neue Funktion. Sie werden gekauft und verkauft, um Reichtum zu vermehren. Reichtum ist eine Art, Macht und Status zu erlangen und nicht mehr nur Zeichen der schon erlangten Macht. 'Arm' und 'reich' bekommen eine neue geldbezogene Bedeutung: *Arm* bedeutet nun hauptsächlich Besitzlosigkeit.⁴⁰ Die neue Bedeutung von 'arm' kommt in KWA zum Ausdruck. 'Arm' bezeichnet in KWA die besitzlosen Menschen der Stadt, die Bettler, die von der Wohltätigkeit der Reichen überleben. Geld und Besitz, und nicht nur Status, stehen im Zentrum dieser Trennung zwischen Armen und Reichen;

2. Als Euphemianus und Aglaes einen Sohn bekommen wollen, wird in KWA die Rolle der Wohltätigkeit als fromme Tugend hervorgehoben. In Lat. C beten sie, um Gottes Gnade zu erlangen. In KWA machen sie noch etwas dazu: Sie geben den Armen Almosen. Der Text meint, dass genau diese Almosen – und nicht die Gebete – Gottes Gnade erlangen.

*Si gaben durch den werden got
almuosen rîlich alle stunt
dar umbe daz in würde kunt
von sînem trôste ein kindelîn, (KWA: 110-13);*

3. In KWA wird das Ankommen des Heiligen in Edessa ausführlicher als in der Vorlage beschrieben. Seine erste Tat ist das Spenden seines ganzen Besitzes. Danach übernimmt er eine elende Lebensführung, die hauptsächlich daraus besteht, wie die anderen Armen in Edessa zu leben und ihre Leiden zu teilen.

*Daz gap enwec der süeze gar
den armen liuten unde empfie
mit ir daz almuosen hie
vil jaemerlichen alle stunt.
im wart vil manic breste kunt
an spîse und an gewande. (KWA: 286-91);*

4. In der Episode, in der Euphemianus' Boten Alexius nicht erkennen können, werden einige Verse in KWA hinzugefügt. In Lat. C sagt Alexius lediglich: „*Gratias tibi ago domine, qui me vocasti et fecisti, ut propter nomen tuum acciperem eleemosynam de servis meis. Quaero ut perficere digneris in me opus quod coepisti*“ (Lat. C: 168). Die

⁴⁰ Diese Veränderung fand aber langsam und nicht überall zur selben Zeit statt. Zum Beispiel bedeutet 'arm' in Hartmanns von Aue >Der arme Heinrich<, in den 1190'er Jahren entstanden, offensichtlich noch leidende und machtlos; Geld spielt dabei nur eine symbolische Rolle. KWA bezeugt die neue Bedeutung, obwohl sie nur 80 Jahre später entstanden ist. Die Vermutung liegt nahe, dass in dem höfischen Kontext des Publikums von Hartmann diese Bedeutungsveränderung langsamer als in dem bürgerlichen Kontext Konrads stattfand.

Unerkennbarkeit wird von dem Heiligen als ein Wunder ausgelegt, mit dem Gott seine asketische Lebensführung schützt: Da die Boten ihn nicht erkennen, kann er seine Askese und seine Selbsttransformation weiterführen. In KWA wird das Geschehen nicht als ein Wunder interpretiert, sondern als eine logische Folge der körperlichen Veränderung des Heiligen (s.u.: 61). Der Heilige nennt noch einen weiteren Grund, um sich zu erfreuen: Er ist nun ärmer als seine vorherigen Diener.

*die mir dâ heime wâren ie
mit dienste willeclichen bî,
die sint nu rîcher danne ich sî. (KWA: 330-33);*

5. Die Beschreibung des Lebens des Heiligen in Edessa ist in Lat. C sehr knapp: *Ille namque homo die in eodem quo dictum est atrio permansit in sancta conversatione et vita austeritate per decem et septem annos incognitus* (Lat. C: 168). Konrads Beschreibung ist viel detaillierter. Von dieser Beschreibung wird auch später die Rede sein (s.u.: 57). Hier geht es lediglich um ein Detail: Von den unterschiedlichen Merkmalen, welche die Askese des Alexius konstituieren, wird die Armut an erster Stelle genannt:

*ir lieber sun der leit ouch dort
in gotes dienste mange nôt.
Almuosen unde betelbrôt
was sîn lîpnarunge. (AAL: 404-07);*

6. In der Episode der Begegnung zwischen Alexius und seinem Vater wird in KWA die Verbindung des Heiligen mit den mittelalterlichen Eremiten hervorgehoben. In Lat. C stellt sich Alexius als „*pauper*“ und als „*peregrinus*“ vor: „*Serve die, respice in me et fac mecum misericordiam, quia pauper sum et peregrinus*“ (Lat. C: 169). Diese zwei Nomen fassen Hauptmerkmale des hochmittelalterlichen Eremitentums zusammen: Armut und Pilgertum. 'Pauper' und 'peregrinus' werden von Konrad jeweils als 'arm' und 'bilgerîn' übersetzt und dreimal in der Episode im Syntagma „*armer bilgerin*“ wiederholt. Dieses Syntagma erscheint zuerst in der Beschreibung Alexius' vor der Begegnung: „*dar in sô kêrte er unde trat / als ein vil armer bilgerîn*“ (KWA: 568-69). Zum zweiten Mal als Alexius um Unterkunft bittet: „*hilf mir, armen bilgerîn*“ (KWA: 586). Das Syntagma kommt zum letzten Mal vor, als Alexius das Leben beschreibt, das der Sohn Euphemianus im Nahost angeblich führt:

*Der von dir vuor in sîner jugent
und in dem ellende sîn
lebt als ein armer bilgerîn. (KWA: 598-600)*

Die Wiederholung betont die Charakterisierung des Heiligen mit den Merkmalen der hochmittelalterlichen Eremiten;

7. Nach seiner Rückkehr beschreibt Alexius seinem Vater das Leben, das er sich in Rom wünscht. Die kurze Beschreibung ist eine Erfindung Konrads, die in der Vorlage nicht bezeugt ist.

*Lâ mir die brosmen kleine
die von dînem tische komen
ze mîner nôtdurfte vromen
und heiz si mir ze spîse geben,
durch daz gesegent sî dîn leben. (KWA: 590-94)*

Alexius will ein armer Bettler, der sich von den Speiseresten ernährt, sein. Die Forderung, nur von der Wohltätigkeit der Anderen zu überleben, war ein wichtiger Aspekt der Armuts-Bewegungen des Hochmittelalters;⁴¹

8. In Alexius' Leben bei Euphemianus spielt Armut eine wichtige Rolle. Zunächst wird die absolute Besitzlosigkeit erwähnt. Der Heilige hat nur sein „gebeine“ und sein „hût“: *niht anders wan gebeine / was an im und diu hût dar obe.* (KWA: 670-71). Danach wird seine sparsame Ernährung betont. Die Speisen am Euphemianus Tisch sind eine Versuchung, der der Heilige immer erfolgreich widersteht.

*Sîn vater hiez sîn wol ze lobe
von sînem hôhen tische pflegen.
Ab dem sô wart der gotes degen
mit labe alsus geuoret hie.
Doch wizzent daz er wolte nie
dar umbe gezzen desten mêr
daz man im edel spîse hêr
von sînes vater tische bôt. (KWA: 672-79)*

9. Eine Episode nach dem Tod des Heiligen ist in KWA anders als in den lateinischen Versionen. Diese stellen dar, wie das Volk die Übertragung der Bahre in die Kirche verhindert, denn alle wollen den Körper des Heiligen anfassen. Die beiden Kaiser und der Papst versuchen, die Menschenmenge mit Gold und Silber abzulenken. Das arme Volk will jedoch kein Geld, sondern die Reliquie nur berühren zu dürfen. Die Szene betont die Bedeutung der Leiche als Reliquie der Selbstopferung des Heiligen für die Stadt. Das spirituelle Heil der Gemeinschaft ist dem Volk wichtiger als ein bisschen Geld. Der Versuch der Mächtigeren, das Volk von der Heiligkeit fern zu halten, scheitert. Die Episode ist in KWA anders gestaltet. In dieser Version wird ebenfalls Geld zu der Menschenmenge geworfen, um die Störung bei der Übertragung der Leiche zu

⁴¹ In der Verfassung der Franziskanerorden steht beispielhafter der Bedarf, nur von Almosen zu leben (PELLEGRINI, 2000: 803).

vermeiden. Es wird jedoch angedeutet, dass die Menschen das Geld gerne annehmen und die Übertragung der Reliquie zulassen.

*Dô wart ein grôz unmâze
geworfen an die strâze
von silber und von golde rô
durch daz den liuten würde nô
hin zuo dem schatze bî der zît,
sô daz si niht enwiderstrît
drungen zuo de bâre. (KWA: 1343-49)*

Die Episode hat demzufolge in KWA eine andere Funktion als in der Vorlage. Die Verteilung des Geldes ist eine Gnade, die von der Reliquie hervorgerufen wird. Die Episode wird als eine wohltätige Handlung betrachtet und nicht als eine Strategie, die Menschen von der Heiligkeit abzulenken. Die Wohltätigkeit der Reichen wird – obwohl indirekt – von der heiligen Leiche verursacht. Sie zählt zu den positiven Wirkungen der Reliquie, wie etwa die Wunderheilungen, ohne jedoch ein übernatürliches Geschehen zu sein;

10. Das Wort 'arm' kommt zuletzt an einer wichtigen Stelle vor, in dem Epilog, nachdem der Autor seinen zwei Auftraggebern dankt. Konrad beschreibt sich selber als *arm*.

*Und daz ich armer Kuonrât
von Wirzeburc gelebe alsô
daz mir diu sêle werde vrô. (1406-09)*

Eine Beziehung zwischen der Armut des Heiligen Alexius und diesem 'armen Kuonrad' wird somit hergestellt. Die Figurenrollen auf der Ebene der Handlung werden auf der Ebene der Werkentstehung allegorisch wiederholt. In der Handlung gibt es eine komplementäre Struktur zwischen dem reichen Euphemianus und dem armen Alexius. Euphemianus versorgt Alexius, so dass er die fromme Askese treiben kann. Durch die Askese büßt der Heilige für die Sünden der Stadt. Auf der Ebene der Werkentstehung wird diese Struktur wiederholt. Die Gönner unterstützen und fördern den 'armen' Konrad und ermöglichen ihm, ein frommes Werk zu verfassen. Dieses Werk kann zudem als eine Büße für die Sünde der Gönner verstanden werden.

Es ist anzunehmen, dass es ein Zusammenhang zwischen der Rolle der Armut im Text und dem Entstehungszusammenhang desselben besteht. Der Heilige Alexius ist in Basel im 13. Jahrhundert bekannt und verehrt worden. Die Verehrung setzt jedoch relativ spät ein, so dass KWA, laut LEIPOLD, ein frühes Zeugnis dieser Verehrung ist (vgl. LEIPOLD, 1976: 67-68). In Basel befindet sich zu der Zeit eine große und starke Schicht freier Kaufmännern, zu der die Auftraggeber Konrads für die Alexius-Legende,

Johannes von Bermeswil und Heinrich Isenlin, zählen. LEIPOLD behauptet: „Sie scheinen nicht in dem Maße eine bedeutende Rolle im Leben der Stadt gespielt zu haben“ (LEIPOLD, 1976: 75-76). Dennoch war ihre Rolle in der Stadt offensichtlich auch nicht sehr unbedeutend. Isenlin war Mitglied des Stadtrats und nur acht Menschen in der ganzen Stadt dürften dieses Amt ausüben (LEIPOLD, 1976: 77). LEIPOLD zufolge hatten die Auftraggeber zwei Gründen dafür, die Alexius-Legende dichten zu lassen. Einerseits könnte die Dichtung ein Ausdruck des Verlangens nach kultureller Legitimität des Bürgertums sein: „Sie meldeten damit einen Anspruch auf Kulturfähigkeit an“ (LEIPOLD, 1976: 77). Andererseits könnte der Auftrag eine Büße für ihre bürgerliche Lebensführung, eine Besänftigung ihres bürgerlichen schlechten Gewissens, darstellen:

Gerade die beiden aufstrebenden Bürger hatten vielleicht das Bedürfnis, ihrem Streben nach Reichtum und Ansehen eine Verherrlichung der Weltverachtung und Armut gegenüberzustellen. (LEIPOLD, 1976: 76)

LÖFFLER versucht, die Motivation für den Auftrag näher zu bestimmen. Er bemerkt, dass Isenlin als Prokurator des Baseler Hospitals für diese Zeit beurkundet ist und der Auftrag für die Dichtung wahrscheinlich mit diesem Amt zusammenhängt.

Es scheint also der Schluss gerechtfertigt, dass der Pfleger Heinrich Isenlin von seinem Amt her eine Notwendigkeit oder Verpflichtung sah, die dem gehobenen Bürgertum der Stadt neu zugefallene Aufgabe der städtischen Siechen- und Krankenfürsorge mit einer entsprechenden Volksdichtung religiös-ethisch zu verstärken. Als Adressaten dieser Dichtung werden sowohl die Kranken, das Pflegepersonal als auch mit dem Spitalwesen verbundene Persönlichkeiten angesprochen. (LÖFFLER, 1991: 153)

Die Hospize für die Kranken und Armen waren eine wichtige Institution, die den Aufwuchs der Armutsbewegungen begleitete. Sie waren ein Ausdruck derselben Ideologie, die das hochmittelalterliche Eremitentum bestimmte (vgl. MOLLAT, 1984: 132-39). Da KWA in Verbindung mit der Gründung eines Hospizes steht, ist es zu erwarten, dass es die Armut des Heiligen Alexius betont. Für die Rezipienten des Textes war wahrscheinlich die Verbindung zwischen der Armut des Heiligen und den Diskursen der Armutsbewegungen der Zeit offensichtlich. Die schon herrschende Vorstellung, Alexius sei ein Vorläufer der hochmittelalterlichen Eremiten, wird mit der Schilderung des Heiligen in KWA akzentuiert. Die Auslegung der freiwilligen Armut als einer möglichen asketischen Praktik rückt in den Vordergrund des Textes.

2.2.2. Verbindung mit der 'bräutlichen' Tendenz

Wie schon erwähnt, besteht die wichtigste Innovation der 'bräutlichen' Versionen in der Gestaltung der Beziehung zwischen Alexius und Adriatica als einer Art von Fernliebe. Von dieser Innovation kann man keine Spur in KWA finden. Alles scheint darauf hinzuweisen, dass die 'bräutliche' Tradition überhaupt keinen Einfluss auf KWA ausübt. Keine Stelle im Text wird aus einer 'bräutlichen' Version übernommen.⁴² In KWA verachtet Alexius die weltliche Liebe, um seine Askese durchführen zu können. Zwischen Askese und Liebe gibt es eine reine Opposition. Diese Opposition kommt an vielen Stellen des Textes zum Ausdruck. Eine von diesen ist die Beschreibung Adriaticas nach den Erwartungsmustern der höfischen Literatur. Sie kommt aus einer kaiserlichen Familie und besitzt eine höfische Erziehung (*zuht*). Sie trägt prachtvolle Kleidungen. Sie glänzt mit einer *minneclîchiu* Farbe. Ihr Körper ist *edel* und *vîn*.

*Die werden keiserlichen vruht.
An ir lac schoene bî der zuht
und ûz erweltiu staete.
Si was mit rîcher waete
bekleit nach wunsche garwe.
Ir minneclîchiu varwe
gap durluhteclichen schîn.
Si was gar edel und vîn
an lîbe und an gebâre.
Diu saelig und diu klâre
geblüemet wol mit êren saz. (KWA: 197-207)*

Der 'höfische' Körper und das Aussehen Adriaticas stehen in offener Opposition zu dem asketischen Körper des Heiligen Alexius (s.u.: 60ff). Es handelt sich um einen Körper, der nach den Konventionen der höfischen Literatur begehrenswert ist. Wenn Alexius ihn sieht, brennt er aber nicht vor der menschlichen Liebe, sondern vor der *wâre gottes minne*:

*Alexius dô niht vergaz
der tugende der sîn herze wîelt.
Rein unde kiusche er sich behielt
vor allen houbersünden,
wan in begunde enzündē
diu wâre gotes minne. (KWA: 208-13)*

Unabhängig von der in der Forschung oft gestellten Frage, ob diese Darstellung den Sinn der Legende für die Rezipienten gefährdet (s.u.: 65-66), ist die Beziehung

⁴² EIS dachte zwar, AAL sei die erste deutsche Version der Alexius-Legende und vermutete einen Einfluss dieser Version auf KWA (1935: 256-303). LÖFFLER zeigt aber in einer ausführlichen und überzeugenden Untersuchung, dass KWA die erste deutsche Version der Alexius-Legende ist und Konrad keine 'bräutliche' lateinische Version der Legende als Vorlage benutzt (1991:139-48).

zwischen Askese und erotischer Liebe klar: Die *gottes minne* kollidiert mit der weltlichen *minne*. Demgegenüber sind die Begriffe der Liebe in den 'bräutlichen' Versionen, wie schon gezeigt, anders strukturiert. Da handelt es sich um zwei Arten weltlicher Liebe: eine erotische und eine spirituelle. In KWA wird dagegen nur eine Art weltlicher Liebe, die körperliche, die zur göttlichen *minne* im Gegensatz steht, dargestellt.

Während die 'bräutlichen' Versionen die Opposition zwischen Alexius und der Familie teilweise auflösen, wird diese in KWA dagegen betont. In dieser Hinsicht könnte man KWA fast als eine 'anti-bräutliche' Version bezeichnen. Obwohl die Familie und die Braut von dem Erzähler nicht explizit kritisiert werden, kann man mit JACKSON behaupten, dass der Text ihre Lebensführung als unvollkommen darstellt:

Alexius' family, for all their apparent piety, lack spiritual insight. Euphemian and Aglaes take him into their home less as a Christian model of self-denial than as somebody who has recalled their lost son. This attitude gives way to instant and great sorrow at his death. But they show their love for what he was before he left, not what he has since been shown to be: they mourn for their loss, rather than rejoicing in his sanctity. (JACKSON, 1983: 370)

In Hinsicht auf eine weitere Episode könnte man KWA ebenfalls als eine 'anti-bräutliche' Version bezeichnen. In den 'bräutlichen' Versionen halten Alexius und Adriatica unter der Treppe oft miteinander Gespräche. In KWA wird dagegen betont, dass sie nie sprechen: „*Daz sîn gemahel vür in gienc / und er zir nie ein wort gesprach.*“ (KWA: 718-19). Alexius muss als Teil seiner asketischen Lebensführung Adriatica vermeiden. Mit ihr zu sprechen wäre eine Versuchung und eine Ablenkung von seiner Heiligkeit. Der Erzähler scheint dennoch das Verstecken der Identität gegenüber Adriatica für problematisch zu halten, denn er bemerkt: „*Nu sprechent ob daz ungemach / waere niht ein strengez leit*“ (KWA: 720-21). Für Konrad stellen die asketischen Praktiken und die freiwillige Annahme der Armut eine fromme Lebensführung dar, aber das Verstecken der Identität ist ein schwer zu verstehendes Leid.

2.2.3. Alexius als Opfer

Wie schon gezeigt, stellen die lateinischen Versionen der Alexius-Legende den Heiligen als ein Märtyrer, der durch seine strenge Askese zum Sühneopfer der Stadt wird, dar. KWA übernimmt und verarbeitet jene Darstellung. Die Darstellung des 'weißen' Martyriums bzw. der Askese, die Alexius zum Nachfolger Christi, Heiligen und Opfer macht, wird in der mittelhochdeutschen Version besonders stilisiert und ausführlich

beschrieben. Diese Askese fängt schon in Edessa an. Die asketischen Praktiken (Fasten, Gebete, Kasteiungen) werden an dieser Stelle eher allgemein beschrieben, aber ihre methodische Natur, die erzeugten Leiden und der Wunsch des Heiligen nach dem Himmel schon deutlich ausgedrückt:

*Almuosen und betelbrôt
was sîn lîpnarunge.
Sîn ûz erweltiu zunge
z aller zîte pflac gebetes.
Beide wînes unde metes
wênich tranc sîn kiuscher munt.
Er was biz ûf der sêle grunt
mit gotes dienste ervüllet gar.
Bleich und jaemerliche var
begunde in sorge machen.
Vil vasten und wachen
sach man den reinen gotes kneht.
In dûhte billich unde reht
daz er sich quelte harte.
der süeze sich bewarte
vor allen sünden tegelich.
sîn saelic herze wolte sich
der himelischen gnâde wenen.
Man hôrte in siufzen unde senen
nâch dem paradîse vrôn.
Ûf den vil hôhen gotes lôn
stuont sô vaste sîn gerinc
daz sich der reine jungelinc
quelte deste harter. (KWA: 406-29)*

In der Schilderung der Askese in Rom werden weitere asketischen Praktiken dargestellt: Nachtwache, Teilnahme an Messen, Singen, Lesen, Gebet, Meditation, Selbstkasteiung und Fasten:

*aldâ begunde er wachen
in gotes dienste mange naht.
Sîn heilich lîp ranc unde vaht
mit marterlichen dingen ie.
Ze mettîn und ze mette gie
der saelig aller tegelich.
Sîn tugentrîcher herze sich
dar ûf mit hôhem vlîze wac
daz er enkeine zît verlac
die man sol singen unde lesen.
Er wolte an sîme gebete wesen
alliu mâl und alle vrist.
Der edel und der werde Krist
was im in die sinne brâht
mit alsô reiner andâht
daz er sîn niht enkunde
vergezzen mit dem munde
noch in des herzen muote.
Der biderb und der guote
mit grôzer kestigung twanc
den lîp, wan er az und tranc
vil wênich und vil kleine. (KWA: 647-79)*

Die Verbindung zwischen Askese und Martyrium kommt in dem Begriff *marterlichen dingen*, mit dem die körperliche Kasteiung beschrieben wird, zum Ausdruck. Die *imitatio christi* wird zudem durch die Meditation erreicht. Alexius denkt an die Leiden Christi und bereitet sich damit für sein eigenes Opfer vor.

Später im Text werden die Angriffe und Folterungen, welche die Diener des Euphemianus an den Heiligen ausüben, als ein weiterer Teil des Martyriums des Heiligen beschrieben. Die Beschreibung ist viel länger und ausführlicher als in der Vorlage. Die Funktion dieser Intensivierung der Darstellung des Leidens besteht darin, die Verbindung des Heiligen mit den frühchristlichen Märtyrern zu betonen.

*vil manger hande smâcheit
im sînes vater knehte buten.
die köche die daz vleisch dâ suten,
swaz die von wazzer und von labe
gespuolten manger schüzzel abe,
daz wart ûf in gegozzen.
Daz leit er unverdrozzen
gedulteclichen alle zît
Diu kint begiengen widerstrît
an im dô grôzen ungelimpf.
Er was ir gamel unde ir schimpf
alle zît und allen tac.
Er wart vil dicke ûf sînen nachfolger
geslagen sunder lougen.
Man spîte im under ougen
und tete im allez ungemach.
Man schalt den süezen unde sprach
im dicke schemelîche zuo.
Diz leit er spât unde vruo
mit willeclichem muote. (KWA: 684-703)*

Der Tod des Heiligen als Opfer für die Rettung der Stadt folgt zwar der Tradition der früheren 'päpstlichen' Versionen, aber die Darstellungsweise ist komplexer. Die erste Stimme in der Kirche nach dem Tod des Alexius äußert sich in einer ähnlichen Weise wie in den lateinischen Versionen:

*'wol ûf, her zuo mir alle die
der lîp ûf ertrîche hie
mit jâmer und mit sender klage
dur mînen willen kumber trage!
Ich wil iuch widerbringen
mit wunnebernden dingen' (KWA: 795-800)*

Eine naheliegende Interpretation der Worte dieser Stimme wäre, sie als eine frohe Angelegenheit, in der Gott dem Volk mit wunderbaren Ereignissen (*wunnebernden dingen*) trösten (*widerbringen*) will, zu betrachten. Die Einwohner Roms interpretieren sie aber ganz anders, als eine Warnung vor dem Zorn Gottes. Sie nehmen eine implizierte Drohung wahr, werden entsetzt und beten, damit Gott *schaden* und

ungemach nicht geschehen lässt. Wird der Heilige nicht gefunden, dann zerstört der Zorn Gottes die Stadt:

*si bâten alle Jêsum Krist
daz er geruochte erbarmen
sich über si vil armen
und daz er müeste wenden
mit helferîchen henden
ir schaden unde ir ungemach. (KWA: 810-15)*

Die zweite Stimme erklärt explizit, dass der Heilige für die Rettung der Stadt stirbt: „*Vür alle die von Rôme biten / sol sîn heiliclicher munt.*“ (KWA: 822-23). Alexius wird von der zweiten Stimme als ein Märtyrer, der sich in der *imitatio christi* für die Gemeinschaft opfert, angesehen, da er an demselben Tag stirbt, an dem auch Christus das Martyrium (*die marterunge*) erlitten hat. Eine symbolische Verbindung zwischen Christus, Alexius und den frühchristlichen Märtyrern tritt damit in den Vordergrund.

*er sol verscheiden an dem tage
an dem dur alle menscheit
got die marterunge leit. (KWA: 826-28)*

Der Knecht, der den Heiligen findet, erklärt, dass Alexius aufgrund seiner asketischen Lebensführung als Heiliger anzusehen ist. Er verwendet das Wort „*martelîche*“, das sowohl das 'weiße Martyrium' als auch die Rolle des Heiligen als Opfer für die Stadt konnotiert:

*Ich muoz iu des von schulden jehen
daz er binamen heilic ist,
wan ich sach in alle vrist
den lîp vil marterlîche queln. (KWA: 922-25)*

Die Funktion des Opfers als eine Verstärkung der internen Bindung der Gemeinschaft wird in KWA sehr deutlich ausgedrückt. Die Suche nach der Leiche ist eine gemeinsame Aufgabe, durch welche die Mitglieder der Stadt vereinigt werden:

daz tâten si gemeine. (KWA: 834)
[...]
und bâten algemeine (KWA: 845)
[...]
sus giengen si gemeine (KWA: 979)

Die Menschen freuen sich, als sie von dem Tod des Märtyrers hören: *der maere wurdens alle vrô*, (KWA: 829). Nach der Klage der Familie des Heiligen wird nochmals betont, dass es sich um eine glückliche Gelegenheit für die Stadt handelt: „*Durch das vil sîeze maere / wart vil manic herze vrô.*“ (KWA: 1306-07).

Die Gestaltung der Episoden verstärkt die Interpretation, die üblich in der abendländischen Tradition der Legende war: Die Eremiten, welche die freiwillige Armut auf sich nehmen, sind neue Märtyrer, die das ganze Christentum – oder zumindest ihre Gemeinschaft – durch ihre Leiden retten.

2.2.4. Askese und Körper

Eine wichtige Innovation dieser Version besteht darin, die Askese und den Prozess der Identitätsbildung des Heiligen mit einer komplexen Darstellung der Verbindung zwischen Körper, Aussehen und Wesen zu verknüpfen. Um diese Darstellung zu verstehen, muss man die Bedeutung im Text einiger mittelhochdeutscher Begriffe analysieren: *lîp*, *angesiht*, *gebaerde*, *herz* und *bild*. *lîp* bezeichnet den Körper, die Materialität des Menschen. Die asketischen Übungen wirken auf den *lîp* und verändern ihn. *gebaerde* und *angesiht* bezeichnen das Aussehen der Figur – wie die Figur von den Anderen wahrgenommen wird. Das Wort *herz* bezeichnet die 'Innerlichkeit' der Figuren bzw. ihr Wesen. Das *herz* kann mit den Sinnen nicht unmittelbar wahrgenommen werden. Das *bild* ist die Widerspiegelung des *herzen* in einer Weise, die von den Sinnen wahrgenommen werden kann. Das *bild* der Figur wird aber nicht immer durch ihr *lîp* oder *angesiht* sichtbar. Mit anderen Worten: *bild* bezeichnet den Ausdruck des innerlichen Wesens in einer Form, die mit den Sinnen wahrgenommen werden darf, aber nicht unbedingt von den Figuren erfolgreich wahrgenommen wird. Um diese komplizierten Struktur verstehen zu können, werden im Folgenden die Erscheinungen dieser Wörter im Text genauer analysiert.

Die Kindheitsdarstellung des Heiligen beginnt mit einer Erwähnung seines *bildes*: *er haete ein klârez **bilde** / und eine lûter **angesiht*** (KWA: 146-47). Das *bild* des Heiligen ist klar und sein Aussehen hell. Beide werden mit Kategorien der Klarheit-Dunkelheit bzw. Licht-Schatten aufgefasst. Diese Klarheit und Helligkeit sind offensichtlich positiv bewertet. Das Aussehen und das *bild* des Heiligen stimmen in dieser ersten Phase der Erzählung überein: Sowohl dieses als auch jenes sind hell. Die Innerlichkeit des Heiligen stimmt auch damit überein: Die Klarheit des *bildes* überträgt den Glanz, der in dem *herzen* des Heiligen aufgrund der Liebe zu Gott strahlt:

*Sîn **herze** sam ein heizer kol
in der gotes minne bran.
daz schein im in der jugent an
vil ûzer mâzen vrûeje.
man seit, swâ tugent blûeje,
daz dâ vil rîcher saelden vruht*

beginne wahren mit genuht. (KWA: 150-56)

Diese harmonische Beziehung zwischen *herz*, *bild* und *angesiht* verschwindet, wenn Alexius in Edessa seine Askese anfängt. Diese Askese, die in dieser Version viel ausführlicher als in der Vorlage geschildert wird, verändert den *lîp*; der Heilige wird *bleich* (KWA: 414). Seit Alexius in Edessa ist und durch Askese seinen *lîp* verändert, gibt es eine Spaltung zwischen seinem *bild* und seinem Aussehen. Das *bild* spiegelt die Innerlichkeit des Heiligen bzw. sein *herz* wider, wobei die Anderen es nicht wahrnehmen können. Als die Boten seines Vaters den Heiligen suchen, können sie ihn nicht erkennen. Alexius hat sich nämlich in seinem *lîp* und in seinem Aussehen – *gebaerde* – so verändert, dass sein wahres *bild* ihnen versteckt bleibt.

*wan er was in unbekant
an **lîbe** und an **gebaerde**.
in haete alsô beswaerde
entschepfet und der breste sîn
daz in niht mohte werden schîn
daz **bilde** sîn ze rehte. (KWA: 310-15)*

Die Unmöglichkeit, das *bild* des Heiligen durch sein *angesiht* zu erkennen, wird wiederholt, als ihn der Glöckner der Kirche in Edessa sucht.

*Alexium den klâren,
des er begunde vâren
mit willeclichen ougen.
Dô was er âne lougen
sô vremde sîner **angesiht**
daz er sîn dannoch rehte niht
erkande sicherlichen hie. (KWA: 475-81)*

Später, als der Heilige in Rom ankommt und Euphemianus trifft, erinnern die Worte des Heiligen Euphemianus an seinen Sohn. Aber der Vater kann das wahre *bild* seines Sohnes nicht wahrnehmen. Er wird von dem Aussehen des Alexius getäuscht.

*Wan er mich mit den worten sîn
hât ermant des kindes mîn
daz ich in zehen jâren hie
gesach mit ougen leider nie. (KWA: 637-40)*

Als Alexius bei seinen Eltern wohnt, setzt er seine asketischen Übungen fort. Der *lîp* wird erneut zum Ziel dieser Übungen.

*Sîn heilich **lîp** ranc und vaht
mit marterlichen dîngen ie. (KWA: 650-51)
[...]
der biderb und der quote
mit grôzer kestigunge twanc
den **lîp**, wan er az unde transc
vil wênic und vil kleine. (KWA: 666-69)*

Die Folterung des Heiligen von den Dienern des Hauses hat offensichtlich auch den Körper Alexius' zum Ziel. Im Zusammenhang der Beschreibung der asketischen Lebensführung wundert sich der Erzähler, dass der Heilige in all diesen Jahren seiner Braut weder sein *herze* noch sein *bild* offenbart:

*daz er in wolte niht enbarn
sîn **herze** und ouch sîn **bilde**.* (KWA: 730-31)

Das Wort '*bild*' taucht im Text wieder auf, nachdem die Stimme angekündigt hat, dass der Heilige Mann bei Euphemianus wohnt. Euphemianus fragt den Diener des Hauses, ob er von einem Heiligen Mann weiß, und dieser antwortet folgendermaßen:

*'nein ich, herre', sprach er, 'niht
mir ist der sachen **bilde**
gar seltsaen unde wilde.'* (KWA: 878-80)

Das Wort hat hier die Bedeutung 'wahre Gestalt' bzw. 'wahre Form von etwas'. Der Diener spricht von *der sachen bilde*, aber das Publikum kann eine Verbindung mit dem *bild* des Heiligen Alexius sofort herstellen: Der Diener kennt *der sachen bilde* nicht, weil er ebenfalls das wahre *bild* des Heiligen nicht erkennt. Später findet derselbe Diener die Leiche Alexius unter der Treppe und erkennt, dass es sich um den Heiligen Mann handelt. Zu dieser Feststellung kommt er, als er den gequälten Körper des Heiligen betrachtet.

*ich muoz iu des von schulden jehen
daz er binamen heilic ist,
wan ich sach in alle vrist
den **lîp** vil marterlîche queln.* (KWA: 923-925)

Nachdem der Diener allen die Wahrheit offenbart hat, können sie die Heiligkeit des Alexius erkennen und zum ersten Mal sehen, wie sein *bild* glänzt, als ob es ein inneres Licht hätte.

*daz tuoeh daz huop er ûf enbor
dâ mite er lac verdecket,
und als er was enblecket
dô schein sîn **bilde**, wizzent daz,
durluhtic als ein glasevaz
in dem ein lieht ist schône enzunt.* (KWA: 945-50)

Die Leiche des Alexius, seine Reliquie, zeigt die Heiligkeit, die vorher in dem lebendigen Mann versteckt war. Als er noch lebte, konnten die Menschen seinen *lîp* sehen, aber nicht sein *bild*. Nach dem Tod wird sein *bild* in seinem *lîp* sichtbar. Diese Übereinstimmung zwischen *bild* und Aussehen wird später von dem Erzähler wiederholt:

*sîn **bilde** in engelvarwen schîn
verkêret und verwandelt
daz wart von ir gehandelt
schôn unde minneclîche. (KWA: 1176-79)*

Warum konnten die Menschen diese Heiligkeit früher nicht wahrnehmen? Die Verwandten des Alexius nennen zwei Gründen dafür. Einerseits wollte der Heilige sein verstecktes Wesen nicht offenbaren – wie der Erzähler in den schon zitierten Versen 730-31 behauptet. Euphemianus sagt im selben Sinn: „*und du niht offenbaere / dich mahtest mînen ougen?*“ (KWA: 1052-53). Die Mutter des Heiligen drückt denselben Gedanken dreimal aus:

*und daz du doch dar under niedrigste
dich woltest uns erscheinen? (KWA: 1136-37)
[...]
unde er mich dar under niedrigste
gewizzen noch vernemen lie
da er was min eigen kint.
Nu merket alle, die hie sint,
diz wunderlîche wunder,
daz den ich hân besunder
gesôuget an der brüste mîn,
daz der sô herte mohte sîn
daz er sich ir vor uns gehal! (KWA: 1197-1205)
[...]
nu seht, die marter und den grûs
leit er gedulteclichen ie,
sô daz er uns geseite nie
von sînem dinge ein wôrtlîn. (KWA: 1218-21)*

Andererseits wird von den klagenden Verwandten des Alexius ein zweiter Grund für die Unerkennbarkeit erwähnt. Sie waren unfähig das wahre *bild* des Heiligen wahrzunehmen. Der durch die Askese verwandelte Körper – *lîp* – hat sie getäuscht, daher konnten sie die Wahrheit nicht erkennen. Aglaes, zum Beispiel, meint, dass sie – und die Anderen – „*blint*“ waren.

*wir waren leider alsô **blint**
daz uns betrouc dîn **bilde**
und uns dîn leben wilde
was in allen stunden. (KWA: 1144-47)*

Im ähnlichen Sinn sagt die Braut des Alexius: „*Vor mir sach mîns herzen trût / und ich des niht erkande.*“ (KWA: 1276-77).

Die Heiligkeit ist bereits nach dem Tod des Alexius in seinem *lîp* sichtbar, aber die endgültige Wahrheit wird noch nicht offenbart. Erst der Brief – die Erzählung seines Lebens – ermöglicht diese Offenbarung. Diese Erzählung ist eine weitere Form, das wahre Wesen des Heiligen der Öffentlichkeit preiszugeben. Alexius ist nämlich an seiner körperlichen Gestalt (*bild*) oder an seiner Geschichte erkennbar. In dieser

Hinsicht ist die Verwendung des Wortes *bild* in dem Prolog erwähnenswert, da sie in Verbindung mit der Idee der Erzählung steht:

*Er gap in edel bîschaft
und ein sô nütze**z** **bilde**
daz in diu sünde wilde
wart von gotes lêre. (KWA: 38-41)*

An dieser Stelle bedeutet 'bild' Beispiel. Diese Bedeutung des Wortes verbindet sich mit den vorher analysierten. Die Figuren in der Erzählung konnten das wahre *bild* des Heiligen nicht sehen, da sie *blind* waren. Im Gegenteil dazu sollte das Publikum das *nützez bilde* des Heiligen erkennen, verstehen und verinnerlichen. Dies ist für das Publikum einfacher als für die Figuren, denn es lebt in der Zeit nach der Offenbarung des wahren Wesens von Alexius, wo seine Reliquie und seine Geschichte verfügbar sind.

2.2.5. Askese und Publikum

Die Erwähnung des Wortes *bild* im Prolog führt das Problem der Rezeption des Textes in ihrem ursprünglichen Kontext ein. Wie im Forschungsbericht schon erläutert, zweifeln viele Autoren daran, dass das Publikum sich mit dem Heiligen Alexius identifizieren könnte. Dagegen zeigt ein historischer Ansatz, dass die Armutsbewegungen Alexius für eine vorbildliche Figur hielten (s.o.: 36ff). Da Konrad die Charakterisierung des Heiligen als einen hochmittelalterlichen Eremit unterstreicht, fordert er gleichzeitig die Vorbildlichkeit der Figur. Die Frage lautet aber, ob andere Stellen im Text so eine Rezeption steuern oder nicht.

Der Prolog weist eine starke Zweideutigkeit bezüglich der Rezeption des Textes auf. Einerseits erwähnt Konrad das *nützez bilde* des Heiligen und deutet damit auf die Nachahmung hin (KWA: 38-41). Andererseits spricht er von einer aufmerksamen und einsichtigen Rezeption der Erzählung (*durhnehtecliche merken*), die eher eine allgemeine moralische Besserung (*gesterket an guoter sache werden*) als eine direkte Nachahmung impliziert:

*was swer daz leben sîner jugent
durhnehtecliche merket,
der mac dâ von gesterket
an guoter sache werden hie.
Des saeldenrîchen leben ie
macht ander liute saeldenhaft. (KWA: 32-37)*

Zweideutig ist auch die Behauptung des Erzählers, dass das heilige (*saelden*) Leben Alexius' auch Andere heilig machen sollte. Es ist nicht klar, ob dies nur durch das Mithören der Geschichte oder durch die Nachahmung der Figur zu erreichen ist. WYSS spricht in dieser Hinsicht von einer „Mediatisierung der Imitabilität in der moralischen Besserung“ (1973: 231). Die Topoi der *imitatio* beabsichtigen keine tatsächliche Nachahmung seitens der Rezipienten, sondern nur eine moralische Besserung, deren Inhalt unklar ist. FEISTNER schließt sich dieser Interpretation an:

Konrad von Würzburg führt hier als Funktion seiner Legende die Kategorie der Besserung ein, zu der das Publikum durch Alexius angespornt werde. Er bleibt dabei aber so allgemein, dass man zu Recht mit Wyss von einer 'Mediatisierung der Imitabilität' sprechen kann (FEISTNER, 1995: 188).

Die Nachahmung wird aber keineswegs ausgeschlossen. Konrad scheint vielmehr eine Alternative anzubieten: Man kann den Heiligen entweder durch die Annahme einer ähnlichen Lebensführung oder durch eine unspezifische moralische Besserung nachahmen. Das Publikum kann entscheiden, welche Art der *imitatio* – die Askese oder die unspezifische moralische Besserung – es bevorzugt.

Weitere Stellen zeigen eine ähnliche Zweideutigkeit. Die Anmerkung des Erzählers, der sich über die Stärke der Askese wundert – „*daz was ein wunder wilde / und ein erbarmkeit vil stark*“ (KWA: 730-33) –, kann zwar eine Distanz zu den Rezipienten herstellen, gleichzeitig aber auch den Wunsch nach der Nachahmung intensivieren. Für einige Rezipienten könnte die beschriebene Askese schwierig erscheinen. Andere könnten jedoch diese Herausforderung als eine Motivation zur Nachahmung auffassen. Manchmal führt die *admiratio* zu einer größeren Begierde nach *imitatio* (vgl. SCHULMEISTER, 1971: 45-58).

Eine weitere umstrittene Stelle ist die Beschreibung der Braut in der Kemenate nach der Hochzeit (s.o.: 55). JACKSON behauptet, dass diese Schilderung dem religiösen Sinn der Legende widerspricht. Die Askese, welche den Verzicht auf das weltliche Vergnügen impliziert, wird aufgrund der verführerischen Beschreibung der weiblichen Schönheit in Frage gestellt:

It seems that what Konrad adds to the physical description of Alexius' bride runs the risk of confusing the message of the legende. She ends up as somebody who is objectively and even properly desirable: the demands of ascetism relate only to Alexius and she remains for us a pleasing product of Minne-philosophy. The only scene where Alexius speaks to her is beset with ascetic and erotic cross-currents. (1983: 372)

KOKOTT und FEISTNER bieten aber eine andere Interpretation der umstrittenen Stelle an. Für diese Autoren betont die höfische Darstellung der Braut den Kontrast zwischen weltlicher und göttlicher Liebe:

Um das Ausmaß der Askese des Heiligen zu verdeutlichen, kann meines Erachtens eine Vergrößerung der ihr entgegenstehenden Versuchung (Reichtum, Schönheit und Erotik) nur dienlich sein. (KOKOTT, 1989: 134)

Konrad geht in diesem 'Andachtsbild' offensichtlich vom Erwartungshorizont der weltlichen Adressaten aus, der zugleich sein eigener ist, und profiliert um so markanter dessen Durchbrechung [...] Der glanzvolle Schmuck des 'Bildes' unterstützt dabei die verehrende und bewundernde Betrachtung. (FEISTNER, 1995: 190)

Dieser Zweideutigkeit wegen sollte man die Möglichkeit berücksichtigen, dass der Text mehrere mögliche Rezeptionen offen lässt. Das Werk erlaubte wahrscheinlich schon für das mittelalterliche Publikum verschiedene Interpretationen. Konrad hat einen an vielen Stellen zweideutigen Text komponiert, der sich an ein heterogenes Publikum richtet, so dass von mindestens zwei idealen Rezipienten gesprochen werden kann. Der eine ideale Rezipient würde die Askese als zu streng bewerten, die höfische Beschreibung der Braut mit Wohlbehagen auf sich wirken lassen und sich mit dem Leiden der Familie identifizieren. Der anders geartete Rezipient würde die Askese als verlockend empfinden. JACKSON stellt fest, dass Konrad die Askese viel ausführlicher und grausamer als die Vorlage beschreibt, und bemerkt dazu: „*At all events it is a subject of a kind which seems to hold a somewhat morbid attraction for Konrad*“ (1983: 126). Diese Anmerkung übersieht die Rolle des Publikums. Diese für einige modernen Leser vielleicht morbide Darstellung spielte wahrscheinlich eine wichtige Rolle für einen Teil des mittelalterlichen Publikums und ist auf eine bestimmte Rezeption gerichtet. Wenige Jahre vor der Entstehung des Textes erreichte die Flagellanten Bewegung von 1260 die Gebiete von Franken, Bayern und Schwaben bis hin nach Straßburg (vgl. BULST: 2000). In so einem kulturellen Kontext ist es anzunehmen, dass sich einige Menschen der Zeit um 1275 mit der strengen Askese des Heiligen Alexius identifizieren könnten. Die 'morbide' Darstellung der Askese würde für einen Teil des Publikums anziehend wirken. In diesem Zusammenhang ist es möglich, dass einige Rezipienten die Distanz mit dem Heiligen spürten, während sich andere von seiner Askese verführen ließen.

Die handschriftliche Überlieferung verrät die tatsächliche Existenz einer vielfältigen Rezeption der Askese in KWA. Die Lebensführung des Heiligen wird zwar in der Regel von dem Erzähler positiv bewertet, aber das Verstecken der Identität gegenüber der Braut scheint leicht an einer Stelle kritisiert zu werden: „*Nu sprechent ob daz ungemach / waere niht ein strengez leit,*“ (KWA: 720-21; s.o.: 56). Das Publikum

wird gelenkt, dem Erzähler zuzustimmen und das Verstecken der Identität als ein *strenges leit* zu bewerten. Nichtsdestoweniger wurde auch diese selten eindeutige Stelle nicht einheitlich rezipiert. In der Handschrift S sind diese Verse nicht enthalten. Für den Verfasser dieser Fassung war das Verhalten des Heiligen fair und er entfernte die kritische Anmerkung des Erzählers.

2.3. ADMONTER ALEXIUSLIED (AAL)

AAL wurde um 1290 verfasst. Es ist in drei Handschriften nachgewiesen. Im Epilog des Werkes in der Handschrift G weist ein Satz auf eine Frau als Dichterin hin: „*diuz büechel getiht und geschriben hat.*“ (AAL: 1152). Nach LÖFFLER ist dieser Hinweis glaubwürdig und der Text wurde tatsächlich von einer Frau in dem Benediktinerkloster zu Admont verfasst (1991: 168-9). Zielpublikum des Werkes sind die Nonnen und Mönche des Klosters. Die zentrale Vorlage des Werkes ist Lat. H, wobei die Schreiberin einige Stellen aus KWA und weiteren lateinischen 'päpstlichen' Versionen übernimmt.

2.3.1. AAL als Nachfolger der 'bräutlichen' Tendenz

AAL vertritt die 'bräutliche' Tendenz der Alexius-Legende, weswegen die Vorstellung der Fernliebe zentral ist, um die Beziehung zwischen Alexius und Adriatica in dieser Version nachzuvollziehen. AAL übernimmt und übersetzt die Stellen von Lat. H, an denen die Fernliebe eine wichtige Rolle spielt:

1. Das Abschiedsgespräch, mit der Flammenallegorie und mit der Opposition zwischen Wollust (*unkiusche suht*) und Keuschheit (*kiusche suht*).

*Er sprach „nû sich Adriaticâ,
daz lieht hie brinnde vor uns stât,
des schin doch vil schiere zegât,
swiez doch vaste brinnet,
vil snelle sin zerinnet.“ (AAL: 250-54)*
[...]
*Dâ bi sul wir unser sêle nern
unt des übel tievels wern
mit vil kiuschlicher zuht
daz uns der unkiusche suht
mit ir fiure niht angefige. (AAL: 259-63)*

Die Erwähnung des Teufels ist eine Innovation von AAL. Die Keuschheit wird als eine Waffe bezeichnet, mit der man gegen den Teufel kämpfen kann. Alexius betont auch den gemeinsamen Charakter der Keuschheit, indem er von „*wir*“ spricht.

2. Das Gespräch zwischen Alexius und Adriatica in Rom wird in AAL zwar sehr treu übersetzt, aber zwei Details werden hinzugefügt. Das eine ist die Erwähnung des Ringes (s.u.: 70-71). Das zweite ist die Frage von Adriatica, ob ihr Mann die Absicht zur Rückkehr je geäußert hat:

„Hâter iht gedâht widerkomen?“
 „Daz hân ich nie von im vernomen.“
 „Hât in gerouwen iht diu vart?“
 „Des selben ich nie innen wart.
 Er jach, er wolde in dem leben
 sime libe ein ende geben.“ (AAL: 657-64)

Im AAL sind die Kommentare des Erzählers nach dem Gespräch detaillierter als in Lat. H. Der Erzähler lobt die Anständigkeit des Heiligen, der seine wahre Identität nicht preisgibt. Die Stelle wird aus KWA entnommen (s.o.: 56 und 66), aber ohne die negativen Bewertung, die in jener Version zum Ausdruck kommt. Anders als Konrad preist der Erzähler von AAL das Verhalten des Heiligen und stellt es nicht in Frage.

Dâ bî merkt ein grôz wunder:
 swie vil mit im besunder
 rette allen tac diu schoniu maget,
 daz er dâ von nie verzaget
 od waere unstaete an sîme leben. (AAL: 671-76)

3. Wie in Lat. H erklärt der Erzähler von AAL, dass der Heilige an die Treue (*triuwe*) seiner Ehefrau (*gmahel*) denkt, wenn die Versuchungen des weltlichen Vergnügens zu groß werden. Dieser Gedanke tröstet ihn und hilft ihm, auf die Askese zu beharren.

Doch was im daz ein grôzer trôst,
 der in ofte von jâmer lôst,
 diu triuwe, die sin gmahel hiet,
 diu vil selten von im schiet. (AAL: 683-86)

Die Übersetzung des lateinischen Begriffes *fides* durch das mittelhochdeutsche Wort *triuwe* ist üblich in der Zeit. Diese wie jene haben gleichzeitig eine ethische und eine religiöse Konnotation (LEXER, 1992: 2/1520). Adriaticas Keuschheit bezeugt ihre Treue sowohl zu ihrem Ehemann als auch zu Gott. Außerdem spielt das mittelalterliche Wort *triuwe* in der Minne-Beziehung bei der hochmittelalterlichen Lyrik eine herausragende Rolle (vgl. EHRISMANN, 1995: 214), so dass das Publikum an dieser Stelle einen intertextuellen Bezug zu der zeitgenössischen Liebeslyrik öffentlich hätte herstellen können. Die *triuwe* der Adriatica zu ihrem Ehemann wird durch ihre asketische Keuschheit bezeugt. Askese und Fernliebe bringen ihre morphologische Ähnlichkeit zum Vorschein.

4. In der Episode der Übergabe des Briefes an Adriatica werden zwei Details in AAL hinzugefügt: Das Weinen, als sie zur Leiche kommt und ein Kommentar des Erzählers, in dem er behauptet, niemand hätte so ein Wunder je gesehen.

*Diu gedâhte ouch sa
 „an dem brieve lihte etwaz stât,
 daz mir min friedel enboten hât
 bi dem manne, der hie lit.
 Nû waz obe er mir ia git
 unt behielt in mir einen?“
 si gie dar zuo mit weinen.
 Als si vol dar nâher trat,
 diu hant entflôz sich an der stat
 unt rahte ir den brief her
 wer sach ie wunder sô grôz mêt? (AAL: 874-84)*

5. Die Episode des Begrabens Adriaticas bei ihrem Mann wird in AAL von Lat. H sehr treu übertragen. Erst wenn die Seelen der Liebenden im Himmel zusammen sind, dürfen auch ihre Körper zusammen liegen. Das gemeinsame Grab hätte das Publikum an die Liebesgeschichte von Tristans und Isolde erinnern können.

*Adriatica ze leste starp,
 diu mit bete daz erwarp
 daz man si legte in den sarc.
 Dô geschach ein wunder starc.
 Man tet daz grap ûf mit vliz.
 Nû lac daz gebeine snêwiz.
 Daz ruhte sich nâr unt gab ir stat
 mit winken ers dar legen bat.
 Er rahten arm von ime dan.
 Dar leite man die reinen an.
 Daz sâhen wîp unde man.
 Ieglicher got loben began
 um diu grôzen wunder,
 diu geschehen wâren sunder
 daz volc schiet froelich dannen. (AAL: 1125-39)*

Die oben analysierten Stellen belegen, dass AAL die Schilderung der spirituellen Beziehung zwischen Alexius und Adriatica von Lat. H übernimmt. Weitere Stellen werden bezüglich der Vorlage verändert, um diese Beziehung noch deutlicher als eine Liebesbeziehung darzustellen. Im Folgenden werden diese innovativen Stellen analysiert:

1. In allen Versionen außer AAL wird nichts von den Eltern des Heiligen vor ihrer Hochzeit erwähnt. Ausgangssituation der Erzählung ist in diesen anderen Versionen ein Ehepaar, das keine Kinder bekommen kann. In AAL wird dagegen die kurze Vorgeschichte der Eltern des Heiligen erzählt.

*Der herre [Euphemianus] dannoch niht wîbes hiet.
 Bî den zîten sich beriet
 der keiser und der senatus.
 Daz buoch saget uns alsus,
 si gebuten im bî dem riche
 daz er naeme êliche
 ein konen, diu im töhte
 unde er haben möhte.
 Des volgter in nâch êren.
 Er begunde muot kêren
 an ein maget lustsamm
 diu war ir vater gehorsam.
 Johans er hiez und ein fürste was,
 als ich ez an dem buoche las.
 Sin tochter hiez Aglahes,
 diu selten iht gehoert zêren.
 Daz gunde si staete mêren.
 Die nam Eufeianus ze wibe.
 Si zam wol sime libe
 unt siner sêle ze saelekheit.
 Si was ein tugenthafiu meit. (AAL: 69-90)*

Euphemianus und Aglaes pflegen eine Art von Liebe, welche die gesellschaftlichen Gewohnheiten folgt und zu der sozialen Reproduktion beiträgt. Euphemianus wird gefordert, eine passende Frau zu bekommen. Er findet eine Frau, sie heiraten und versuchen einen Sohn zu bekommen, damit er die Familie weiterleben kann. Euphemianus verlangt, dass sein Sohn auch eine konventionelle Liebe pflegt. Er erwartet eine Wiederholung seiner eigenen Liebesgeschichte in der folgenden Generation. Aber Alexius entscheidet sich für eine weitere Art von Liebe: spirituelle, keusche und fromme. Die Liebe der Eltern, obwohl nicht negativ gewertet, wird von dieser rein spirituellen und zum Gott gerichteten Liebe zwischen Alexius und Adriatica überwunden;

2. Die Episode der Trennung von Alexius und Adriatica in der Hochzeitsnacht wird ausführlicher als in Lat. H beschrieben. Die Schilderung der Leiden der Adriatica ist besonders detailreich:

*Vor unmaht si nider saz.
 Von der frowen er dô kêrte.
 Ir jâmer sich dô mêrte
 von jâmerlichem scheiden.
 Ez hiet erbarmt ein heiden,
 der ez rehte hiet geschehen. (AAL: 290-99)*

Die Anmerkung des Erzählers, "ez hier erbarmt ein heiden", deutet darauf hin, dass es sich hier nicht nur um die Rettung der Seele handelt. Die Scheidung würde sogar einen Heiden rühren, denn die Heiden verstehen von der Liebe genauso viel wie die Christen. Das Leiden der Adriatica aufgrund der Liebe kann auch ohne eine religiöse Ebene nachvollzogen werden;

3. Als sich Alexius und Adriatica trennen, gibt er ihr einen Ring als Zeichen ihrer spirituellen Vereinigung trotz der Distanz. Lat. H erwähnt den Ring nur einmal, als Alexius Adriatica ihn gibt. In AAL wird er dagegen mehrmals erwähnt und dessen symbolische Bedeutung für die Erzählung entsprechend unterstrichen. Die Szene des Schenkens des Ringes wird in AAL im Vergleich zu der Vorlage rhetorisch stilisiert. In Lat. H steht lediglich: *His dictis anulum detraxit et dedit illi*, (Lat. H: 159). In AAL wird dagegen der Ring als rot wie Gold beschrieben. Alexius erklärt zudem die Bedeutung des Geschenks:

*Er zoch von siner hende
ein rôr güldin vingerlin.
Er sprach „daz sol nû wesen din
dâ mite sul wir uns scheiden.
Got gebe glücke uns beiden.“ (AAL: 278-82)*

Der Ring, der symbolisch die Menschen vereinigt, wird von Alexius als ein Zeichen der Trennung ausgelegt: *dâ mite sul wir uns scheiden*. Diese paradoxe Funktion des Ringen ist der Vorstellung der Fernliebe ähnlich: beide vereinigen die Liebenden, als sie gleichzeitig getrennt werden. Der Ring wird zum zweiten Mal erwähnt, als Euphemianus Adriatica am Tag nach der Hochzeit in der Kemenate findet und nach Alexius fragt. In der Antwort Adriaticas kommt der Ring vor, wobei er anders als früher ausgelegt wird. Der Ring ist, so wird gesagt, ein Zeichen des Versprechens der beiden Liebenden, Gott zu dienen: *er gap mir dize vingerlin / unt bat mich gote empholhen sîn* (AAL: 347-48). Die dritte Erwähnung des Ringes findet im Gespräch zwischen dem als Pilger verkleideten Alexius und Adriatica statt. Alexius legt diesmal die Bedeutung des Geschenkes anders aus. Er meint, der Ring soll Adriatica ein langes Leben bewilligen.

*„Ja, er hiet ein vingerlin
die ze leste gegeben,
sô got dich lieze lange leben.“ (AAL: 640-43)*

Der Ring ist ein symbolischer Gegenstand, der für viele Aspekte der Beziehung zwischen Alexius und Adriatica steht. Er symbolisiert die Verbindung trotz der Distanz, erinnert an den Gelöbnis, Gott zu dienen, und gewährt Adriatica ein langes Leben in Liebeskummer;

4- In AAL wird eine Klage der Adriatica, die in Lat. H fehlt, geschildert. In dieser Klage erwähnt sie die Metapher der Turteltaube, die immer Treue zu ihrem Liebespartner zeigt:

*Ich wil als diu turteltûbe tuot,
wan si ir gemahel vliust.
Daheinen andern si fürbaz kiust
unz obe ir geselle kume her wider. (AAL: 424-27)*

Die Metapher ist in den älteren Versionen der Alexius-Legende, wie Lat. B und CSA, bezeugt. Ob sie in der Vorlage von Lat. H (vielleicht einer fehlerhaften Fassung von Lat. C) fehlte oder ob der Verfasser es absichtlich entfernte, ist unbekannt. Die erste Hypothese scheint wahrscheinlicher, denn die Stelle trägt zu der Schilderung der spirituellen Verbindung zwischen Alexius und seiner Braut bei. Die Turteltaube ist allegorisch als ein Symbol der Treue unter Liebenden, für die die körperliche Vereinigung unmöglich ist. Die Metapher wird aber in AAL im Vergleich zu den 'päpstlichen' Versionen leicht verändert. In den lateinischen Versionen nimmt Adriatica an, dass ihr Mann inzwischen gestorben ist und möchte wie die Turteltaube handeln, welche nach dem Tod ihres Mannes keusch bleibt. In AAL gibt Adriatica die Hoffnung nicht auf, dass Alexius zurückkehren könnte und will wie die Turteltaube auf die Rückkehr ihres *gesellen* warten;

5. Bevor Adriatica ihre Klage nach der Offenbarung der Identität Alexius' anfängt, wird sie von dem Erzähler als '*amîe*' des Heiligen bezeichnet (AAL: 873). Das Lehnwort aus der französischen Sprache stellt eine Verbindung zu der höfischen Literatur und deren Liebeskonzepten dar. Die Beziehung zwischen Mann und Frau wird durch dieses Wort als eine Liebesbeziehung gekennzeichnet. Mit dieser Bezeichnung für die Ehefrau deutet man an, dass sie nicht nur aus politischen Gründen geheiratet hat, wie öfters im Mittelalter der Fall war, sondern, dass beide durch die Liebe verbunden sind (vgl. SCHULZE, 1983: 14-20). Die Keuschheit hat nicht nur eine religiöse Motivation, sie ist auch ein wichtiger Aspekt der gegenseitigen spirituellen Liebe.

AAL betont in den oben analysierten Stellen die in Lat. H anwesende Auslegung der Beziehung zwischen Alexius und Adriatica unter dem Paradigma der Fernliebe. Noch eine wichtige Innovation dieser Version, welche schon in Lat. H angedeutet ist, betrifft die Rolle der weiblichen Figuren. In Lat. H spielt Adriatica offensichtlich eine wichtigere Rolle als in den früheren lateinischen Versionen: Sie spricht in der Kemenate, als Alexius sie verlässt; sie unterhält sich mit ihrem Mann, als er in Rom unerkannt wohnt; sie bekommt den Brief und wird bei dem Heiligen begraben. Die Tendenz, diese Figur ins Zentrum zu rücken, führt AAL weiter. Die Rolle einer weiteren weiblichen Figur, Aglaes, wird auch betont. Die beiden weiblichen Figuren der Erzählung werden zudem als Asketinnen dargestellt, wie die folgenden Stellen zeigen:

1. Am Anfang der Erzählung, als sich Euphemianus und Aglaes nach einem Kind sehnen, steht die Frau und nicht der Mann im Vordergrund. Die Praktiken, die sie unternimmt, um schwanger zu werden, sind als eine strenge Askese geschildert. Sie betet, weint und wacht so viel, dass sie dabei fast ums Leben kommt, was ihre Diener befürchten

*Rehte als frou Hester got bat
unt frou Judit um des volkes nôt,
als kolten sich dies unz in den tôt
mit vasten weinen unt mit wachen
ir herzen gunden ofte krachen
nâch einem erben. Es gie in nôt.
Si vorhten nâch ir herren tôt
vil lihte gedigen ze fremder hant.
Daz tet in wê unde ant.
Dar nâch si gôt erhôrte. Ir unfröude er stôrte.
Ern beit dâ mit niht langer.
Frou Aglahes wart swanger. (AAL: 128-40)*

Zur Hervorhebung der Rolle Aglaes' trägt ebenfalls der Vergleich mit zwei biblischen Figuren, Esther und Judit, bei – männliche biblische Figuren werden im Text dagegen nirgendwo erwähnt. Diese zwei Figuren sind heilsgeschichtliche Vorbilder Aglaes'. In welcher Hinsicht sie vorbildlich sind, ist aber nicht klar, denn die jeweiligen Geschichten scheinen auf den ersten Blick nicht vergleichbar zu sein. Esther, die jüdische Frau eines persischen Königs, verhindert die Vernichtung der Juden in dem persischen Reich und erreicht eine begrenzte Autonomie für ihr Volk. Judith verführt und tötet den feindlichen Kriegsherrn Holofermes und rettet dadurch ihre Stadt vor den assyrischen Truppen. Eine andere Figur, wie beispielsweise Sarah, die durch die Gnade Gottes schwanger wird, scheint dagegen für den Vergleich mit Aglaes passender zu sein. Warum hat aber die Dichterin diese Figuren ausgesucht? Einerseits sind sie zwei der wichtigsten weiblichen Figuren des Alten Testaments. Die beide und Ruth sind die einzigen weiblichen Figuren, welche ein Buch der Bibel betiteln. Aglaes wird mit zwei der wichtigsten und preiswertesten Frauen des Alten Testaments verglichen. Andererseits handelt es sich um Frauen, die ihre jeweiligen Städte retten. Die Rettung der Stadt durch das Opfer des Heiligen wird im Voraus angedeutet. Als Mutter des Heiligen ist sie eine Voraussetzung der zukünftigen Rettung der Stadt. Diese Rolle wird im Vergleich mit den biblischen Figuren betont.

Die Askese Aglaes' ist zudem eine Anspielung auf die zukünftige Askese der Adriatica, da die Liebesgeschichte zwischen Alexius und Adriatica, wie schon erwähnt, eine Wiederholung und Überwindung der Liebesgeschichte der Eltern des Heiligen ist. Die männlichen Figuren der Erzählung motivieren Aglaes zur Askese. Ihr Mann,

Euphemianus, will ein Kind bekommen und deswegen treibt sie die Askese. Alexius ist dank dieser Askese geboren. Ein Merkmal der weiblichen Askese in dem Text wird schon angedeutet: Sie steht immer in Bezug auf männliche Figuren;

2- Bevor Adriatica in der Erzählung auftritt, wird ihre familiäre Herkunft beschrieben. Das ist ein Zeichen für das Publikum, dass es sich um eine wichtige Figur der Erzählung handelt.

*Nu was in der stat gesezzen
ein herre vil vermezzen.
Gregorius was er genant
(sin name witen was bekannt)
ein edel Rômaere,
(von im seit uns daz maere)
geborn von Fabriciô,
der an gesigete Pirro
und im vil golt und silber nam
und al sin êre angewan.
Von des geslehte was Gregôrius.
Nû seit uns daz buoch alsus,
der het ze tochter ein schoene meit
diu wart Alexio niht verseit.
Si wart im gegeben ze wibe. (vgl. AAL: 191-205)*

Obwohl diese Stelle Adriatica als eine für die Erzählung bedeutende Figur darstellt, ist es auffällig, dass nur ihre männlichen Vorfahren erwähnt werden. Ihre tatsächliche Einführung in der Erzählung findet ebenfalls in Verbindung mit einer männlichen Figur statt. Bevor das Publikum sogar ihren Name hört, wird es schon erzählt, dass sie Alexius als Braut gegeben wird. Sie ist zwar eine wichtige Figur der Erzählung, aber ihre Rolle wird durch die Männer in ihrer Umgebung bestimmt;

3- Die Antwort Adriaticas auf Alexius Rede in der Kemenate ist in AAL viel ausführlicher geschildert als in Lat. H. Adriatica betont, dass sie die keusche Lebensführung freiwillig annimmt.

*„herre, nû ruoche din got phlegen
ûf den strâzen und ûf den wegen.
Ouch gelobich dirz an dirre stunt
daz mir nie mêr werden kunt
mannes bette fürbaz.“ (AAL: 285-90)*

In den anderen Versionen trifft Alexius allein die Entscheidung, als Asket zu leben, und die Zustimmung von Adriatica spielt keine Rolle. In AAL ist diese Zustimmung dagegen von großer Bedeutung. Am Tag nach dem Abschied betont Adriatica vor Euphemianus ihre Entscheidung keusch, wie ihr Mann zu sein:

*Si sprach „er gienc von mir hie,
aleine er mich sitzen lie.
Er riet mir kiusche unt hat michs vil,
des ich im gerne volgen wil. (AAL: 43-46)*

Wie in den oberen analysierten Stellen, wird einerseits die Rolle der Frau hervorgehoben, da sie aktiv die asketische Keuschheit auf sich nimmt. Andererseits ist Alexius' Vorschlag die Voraussetzung ihrer Entscheidung. Sie trifft die Entscheidung nicht ganz von allein, sie wird von der männlichen Figur angespornt;

4- Die Mutter des Heiligen und die Schilderung ihres Leidens sind ebenfalls von großer Bedeutung. Eine sehr symbolische und öffentliche Inszenierung des Leidens der Mutter wird in einer innovativen Episode dargestellt: Sie nimmt einen Sack auf die Straße, sitzt darauf und schreit, sie werde sich von derer Stelle nicht entfernen, solange sie von ihrem Sohn etwas hört.

*Nû hoeret waz diu muoter tet:
si nam einen sac an der stet
unt leiten ûf ir esterich
„von dirre stete ich niemer entwich,
ich gehoere von im ê etwaz.“
vil vaste si obene ûffe saz. (AAL: 417-22)*

In dieser Episode inszeniert Aglaes ihr Leiden vor der ganzen Stadt. Das Stehenbleiben an derselben Stelle und das gleichzeitige Meditieren – in diesem Fall, das Denken an den verlorenen Sohn – erinnert an den berühmten Symeon Stilita, der auf einem Turm stundenlang blieb (vgl. LARGIER, 2007: 17-25). Die körperliche Unbeweglichkeit erlaubt dem Gedanken, sich auf etwas zu konzentrieren, in diesem Fall, auf das mentale Bild des Sohnes. Dieses Benehmen ist nicht nur ein Zeichen der Trauer Aglaes, sondern auch eine Form von Askese;

5- Adriatica wird mit einem Oxymoron beschrieben, sie ist gleichzeitig Witwe und Jungfrau: „*diu witwe unde maget was*“ (AAL: 615). Diese paradoxe rhetorische Figur benötigt die Aufmerksamkeit des Publikums und richtet sie sofort auf die beschriebene Figur;

6- Als Euphemianus von seinem erfolglosen Versuch, den Brief des Heiligen Alexius zu nehmen, erzählt, eilen die Anwesende zu der Treppe, unter der Alexius liegt. Als Euphemianus, die beiden Kaiser und der Papst zur Treppe kommen, finden sie Aglaes und Adriatica schon leidend bei der Leiche. Die weiblichen Figuren sind die ersten, welche die heilige Reliquie verehren:

*Si funden bi der liche
muoter unt souor gelîche,
die ouch sêre wâren erkomen
von dem maere, daz si heten vernommen.* (AAL: 847-50)

7- Das Gebet der Kaiser und des Papstes, bevor sie versuchen, den Brief aus der Hand des verstorbenen Alexius zu nehmen, ist viel länger als in der Vorlage (vgl. AAL: 855-71). Diese Erweiterung betont die Nutzlosigkeit des Gebets. Obwohl sich diese wichtigen Männer bemühen, den Brief zu empfangen, schaffen sie das nicht. Der Erfolg Adriaticas wird somit hervorgehoben;

8- Die Klagen der Mutter (AAL: 939-1004) und der Braut (AAL: 1005-34) nach dem Tod des Heiligen werden erweitert. Sie werden zwar inhaltlich und oft wortwörtlich von den päpstlichen Versionen KWA und Lat. C übernommen, betonen aber im neuen Kontext die zentrale Rolle der weiblichen Figuren in der Erzählung, da ihre Klagen viel länger als die des Euphemianus sind.

Wie diese Stellen zeigen, spielen die weiblichen Figuren in AAL eine wichtigere Rolle als in der primären Vorlage (Lat. H.). Die Vermutung liegt nahe, dass die neue Stellung der Frauen im Text mit der Schreiberin der Version zusammenhängt. Es ist nicht immer der Fall, dass eine Schreiberin die weiblichen Figuren der Erzählung akzentuiert. In diesem konkreten Fall ist es aber wahrscheinlich kein Zufall, dass die einzige Version der Alexius-Legende, die, soweit es bekannt ist, von einer Frau geschrieben wurde, die Rolle der weiblichen Figuren besonders hervorhebt. Ob diese Hervorhebung programmatisch – etwa deswegen, weil die Schreiberin die Identifikation des hauptsächlich weiblichen Publikums fördern wollte – oder unbewusst ist, kann man nicht feststellen. Das Interesse der Verfasserin an der asketischen Lebensführung weiblicher Figuren ist jedoch auffällig.

Es ist aber zu bemerken, dass die Rolle der weiblichen Figuren immer von dem Heiligen Alexius abhängt. Aglaes übt asketische Praktiken aus, zunächst um schwanger zu werden und später aufgrund des Leides um den verlorenen Sohn. Adriatica nimmt die asketische Lebensführung auf sich freiwillig, aber nur deswegen, weil Alexius es vorgeschlagen hat. Ziel oder Grund der weiblichen Askese ist immer der männliche Heilige.

Die Neugestaltung der weiblichen Figuren entkräftet die strukturelle Opposition zwischen Alexius und seiner Familie. Die Askese des Heiligen ist nicht als eine Leugnung der Familie zu verstehen, sondern als die Forderung der asketischen Praktiken derer weiblichen Mitglieder. Die männliche und die weibliche Askese werden

aber unterschiedlich geschildert, wie im folgenden Abschnitt erklärt wird.

2.3.2. Verbindung mit der 'päpstlichen' Tendenz

Die Verfasserin von AAL hatte sowohl bräutliche als auch päpstliche Versionen zur Verfügung. Sie hat sich zwar von einer bräutlichen Version (Lat. H) leiten lassen, aber mit Stellen aus Texten der päpstlichen Tendenz (KWA, Lat. C) ergänzt. Die päpstlichen Versionen werden besonders für die Beschreibung der Lebensführung des Heiligen übernommen. Ziel ist, die Armut als ein konstitutives Element der Askese des Heiligen Alexius darzustellen. Das ist eine programmatische Veränderung im Vergleich zu der Hauptvorlage, Lat. H, in der die Armut kaum thematisiert wird.⁴³ Dagegen spielen die Askese und die Armut des Heiligen Alexius in AAL eine sehr wichtige Rolle. Ein kurzer Vergleich zwischen Lat. H und AAL belegt diese Veränderung:

1. Die Szene in der Euphemianus drei Tische mit Essen für die Armen vorbereitet, fehlt in Lat. H und wird dagegen in AAL aus KWA übernommen:

*Es was sin hûsgewonheit
daz man allen tac bereit
den armen dri stunt den tisch
ez waere fleisch oder visch,
ieglichen gap man in genuoc,
daz sich der arme wol betruoc,
ez waere witwe oder weise. (AAL: 51-57);*

2. In AAL wird eine Episode geschildert, die in keiner anderen Version der Alexius-Legende bezeugt ist. Es handelt sich um eine Umkehrung der Anbetung der Heiligen Drei Könige bei der Geburt Christi. Als Alexius zur Welt kommt, eilen die Menschen der Stadt, um ihm sehen zu können. Aber sie tragen keine Geschenke, wie die Heiligen Drei Könige. Im Gegenteil: Sie bekommen Geschenke und Almosen von der Familie. Die Episode stellt eine Parallele zwischen Alexius und Christus dar. Die Wohltätigkeit wird als ein zentrales Element der *imitatio christi* dargestellt.

⁴³ Einige Stelle, die diese marginale Rolle der Armut in Lat. H belegen, sind: 1. Als Alexius Rom verlässt, erwähnt er weder Reichtum noch Pracht als Laster, sonder nur die *cupiditas* (Lat. H: 159); 2. In der Darstellung seiner Lebensführung in Edessa wird gesagt, dass er mit den Armen lebt, wobei die Armut als Praktik oder Erfahrung nicht erwähnt wird (Lat. H: 160); 3. Als er mit seinem Vater in Rom spricht, beschreibt Alexius sich selbst als *pauper*, aber auch als *nudus*, *egens* und *infirmus*. Armut ist eigentlich nur ein Merkmal des Heiligen unter anderen, nicht das wichtigste (Lat. H: 161); 4. Die Lebensführung des Heiligen in Rom wird ganz anders als in den 'päpstlichen' Versionen dargestellt. Weder Armut und Wohltätigkeit noch die Schmähungen durch die Diener werden erwähnt. Sowohl die Gespräche zwischen Alexius und Adriatica als auch ihre Gefühle und Liebeskummer spielen die wichtigste Rolle bei der Beschreibung. Die Askese des Heiligen Alexius besteht weniger darin, in freiwilliger Armut zu leben, als darin, auf die körperliche Liebe zu verzichten. Seine wichtige Tätigkeit sind nicht Gebete und Kasteiungen, sondern die Belehrung seiner Braut (vgl. Lat. H: 162-63).

*Dâ wart gote gesungen
 lop vile manecvalt.
 Daz tâten jung und alt.
 Die boten sich niht sûmden
 daz hûs si balde rûmden
 ze den mâgen gundens gâhen,
 die sî vil gerne sâhen,
 nâch deme boten brôt,
 als in ir armuot gebôt,
 ez waere silber oder gwant.
 Des gap man in vil zehant
 nâch vil friuntlichem site.
 Dâ trôsten si die boten mite. (AAL: 144-56)*

3. Als Alexius in Edessa ankommt, schenkt er den Armen seine prachtvolle Kleidung: „*Unt gap von im sin edel gewant / armen liuten, da er da vant.*“ (AAL: 305-06). Die Episode wird in AAL von KWA übernommen und steht in Lat. H nicht. Der Erzähler begründet diese Entscheidung mit einem angeblichen Zitat aus dem Evangelium, das eigentlich eine Bearbeitung der Aussage Christi in Matthäus 16, 24 ist: „*si quis vult post me venire abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me.*“

*swer min junger welle wesen
 unde an der sêle genesen,
 der muoz sin selbes verlougen
 offenliche unt tougen. (AAL: 310-14)*

Das hermeneutische Verfahren der Dichterin, die Lebensführung des Heiligen Alexius mit einem Zitat aus dem Evangelium nach Matthäus in Verbindung zu bringen, erinnert an die Bekehrungsgeschichte des Petrus Valdes nach Laud., in der ein Theologe die Alexius-Legende nach Matthäus 19,21 auslegt (s.o.: 38). Die Worte „*sin selbes verlougen*“ (*abneget semet ipsum*) nehmen im Kontext der Alexius-Legende einen neuen Sinn an, denn Alexius leugnet tatsächlich seine Identität als Patrizier, um Bettler zu werden;

4. In der Beschreibung der Lebensführung des Heiligen in Edessa spielt die Armut eine wichtige Rolle. Die Handarbeit als Teil der armen Lebensführung ist eine Erfindung von AAL.

*Zuo den armen er dô saz
 deheines tages er dees vergaz,
 er nam gots lichnamen und sin bluot,
 als noch vil manec quot mensche tuot.
 Er arbeite mit den handen:
 den liez er wol enblanden.
 Waz im der koste über wart,
 des was vor den armen niht gespart.
 Den teilterz vlizcliche mite.
 Daz was allen tac sîn site. (AAL: 37-46)*

Die Lebensführung des Heiligen in Rom wird in AAL, wie in KWA, von der Armut bestimmt. Diese Charakterisierung der Askese des Heiligen Alexius gegenüber der schon besprochenen weiblichen Askese ergibt eine neue Figurenkonstellation. Die Figuren werden nach ihrem Geschlecht eingeteilt. Der männlichen Figur, Alexius, dessen Askese durch die Wohltätigkeit bestimmt ist, werden zwei weibliche Figuren, deren Askese private und sentimentale Gründe hat, gegenübergestellt. Die Askese der weiblichen Figuren wird immer von der männlichen Figur motiviert.

2.2.3. Alexius als Opfer

In AAL wird die Askese des Heiligen Alexius als ein ‚weißes‘ Martyrium geschildert, in dem der Heilige seinen eigenen Körper quält, um die Seele zu *zaemen*.

*Er vaste unt kolte sich mangel tac.
Mit weinen unt mit wachen
begunder den lip swachen.
Er machten ungenaeme,
doch got die sêle zaeme. (AAL: 604-08)*

Zu dem weißen Martyrium des Heiligen kommen noch die Angriffe, Verspottung und Schläge der Diener des Hauses hinzu:

*Unt daz wazzer von den handen
si liezen imz wol enblanden,
als noch tuont schalke knehte,
die man ziuht niht rehte.
Wie wol er si erkande,
ungerne er sich in nande.
Si spotten sin ze maneger stunt.
Vil smâcheit teten si in kunt,
die doch sin eigen wâren.
Si gunden sin vâren
daz im doch vil unhôhe wac. (AAL: 593-603)*

Die Beschreibung der Askese und der Leiden des Heiligen ist ausführlicher als in den lateinischen Versionen, aber es gibt keine so grausame Darstellung wie in KWA (s.o.: 57-58). Bei der Beschreibung der Lebensführung des Heiligen in Rom spielt das Gespräch mit Adriatica eine wichtigere Rolle als die asketischen Übungen. In diesem Gespräch wird aber ebenfalls auf das Opfer des Heiligen verwiesen, indem Alexius Adriatica Märtyrer-Legenden vorliest: *Viel maniger passjon er ir las* (AAL: 616). Einerseits wird dadurch auf das zukünftige Opfer des Heiligen hingewiesen. Andererseits wird die Askese des Ehepaares mit dem Martyrium in Verbindung gebracht. Die Leiden der Märtyrer für den Glauben sind für das Ehepaar ein Vorbild der eigenen Askese. In diesen *passiones* finden sie eine Unterstützung für ihre keusche und

leidende Lebensführung.

Der Tod und Opferung des Heiligen findet in dieser Version in einem besonderen narrativen Kontext statt. Die Episode wird durch eine Szene eingeführt, in der die beiden Kaiser und der Papst nach Rom kommen, um sich mit den Fürsten des Reiches zu treffen (vgl. AAL: 717-43). Das Anliegen dieses Treffens wird nicht deutlich formuliert. Die Handschriften geben zwei leicht veränderte Varianten dieser Stelle. In Handschrift G, wie in der Ausgabe MASSMANS, steht:⁴⁴ „*den fürsten hin ze Rôme geboten,/ dar si kamen mit mangan roten.*“ (AAL: 719-20) In der Handschrift P steht „*Das dy fürsten all mit irm rat: / Gein rom gemein chomen / Und ir gepot da vernomen.*“ (Rekonstruiert aus dem philologischen Apparat in MASSMANN, 1843: 59). In beiden Fassungen wird betont, dass die Fürsten nach Rom kommen, weil der Papst es befiehlt. Die Fürsten kommen mit vielen Gefolgsleuten (*mit mangan roten; mit irm rat*), als ob sie für ein Konflikt vorbereitet wären. Dieser Schilderung liegt nahe, dass es bei diesem Treffen um eine Auseinandersetzung um die Autorität des Papsts gegenüber den Fürsten geht. Der Tod des Heiligen spielt bei dieser besonderen politischen Angelegenheit eine Rolle. Die Worte der Stimme in der Kirche sind aus diesem narrativen Kontext zu verstehen.

*„hoeret it fürsten über al
unde ir edeln Rômaere,
iu sol wesen swaere,
ob ir des niht suochet,
des got hiute ruoche.
deme er selbe geliutet hât.
der ist verscheiden in der stat,
den sult ir vlizec êren
unt gots lop an im mêren,
dêr bite für iuch und um die stat,
des er quoter state hât,
obe ir sin geruochet
und obe irz an in suochet:
erst in Eufemiânes hûse tôt.“* (AAL: 772-85)

Man kann die Aussage folgendermaßen einteilen: 1- Die Stimme wendet sich an die „*fürsten über al*“ und an die „*rômaere*“. 2- Sie droht mit Vergeltungsmaßnahme, falls sie den Heiligen nicht suchen. 3- Sie behauptet, Alexius ist ein Nachfolger der Leiden Christi, da er so viel wie Christus gelitten hat. 4 – Sie fordert die Zuhörer, den Heiligen zu verehren. 5- Sie behauptet, die Verehrung des Heiligen Alexius sei notwendig für das Wohlbefinden der Stadt und derer Einwohner. 6- Sie verrät, dass die Leiche beim Euphemianus liegt.

⁴⁴ Es ist merkwürdig, dass MASSMANN an dieser Stelle öfters die Handschrift G folgt, obwohl, wie EIS bemerkt, P die beste und ältere Version belegt (1935: 17) und der selbe MASSMANN in der Regel P als Leithandschrift benutzt. In der Kommentar gibt es keine Erklärung für diese Entscheidung.

Die Stimme verbindet die Selbstaufopferung des Heiligen mit dem Schicksal der Stadt. Der Papst übernimmt den Auftrag, den Heiligen zu finden, obwohl er von der Stimme nicht direkt erwähnt wurde – der Ausdruck „fürsten über al“ ist sehr vage und könnte für die beiden Kaiser und andere Fürsten des Reiches stehen. Wer den Heiligen findet, wird als Retter der Stadt und als Autorität angesehen. Die Reliquie des Heiligen kann die Legitimität einer Figur als Herrscher stützen. Die Suche nach den Heiligen enthält dementsprechend eine politische Bedeutung. Es ist aber nicht der Papst, sondern ein Diener Euphemianus, der den Heiligen findet (AAL: 793-808). Die Szene der Übergabe des Briefes bietet den politischen Figuren eine weitere Chance an, ihre Autorität durch Alexius' Heiligkeit zu beweisen. Aber weder der Papst noch die Kaiser können den Brief von der Hand des Heiligen nehmen. Adriatica aber bekommt den Brief, indem sie nur an ihren Mann denkt. Das Ereignis deutet darauf an, dass die Liebe stärker als die weltlichen politischen Mächte ist. Betont die Stimme in der Kirche die Funktion des Heiligen für die Gesellschaft, zeigt die Übergabe des Briefes die Überlegenheit der Liebe gegenüber sozialen Mächten. Adriatica stellt in diesem Sinn die Autorität des Papstes, der Fürsten und der beiden Kaiser in Frage. Nichtsdestoweniger wird der Körper des Heiligen sofort von dem Papst für seine politische Zwecke instrumentalisiert. Er befiehlt die noch leidende Adriatica von der Leiche zu entfernen und eignet sich die Reliquie an. Er behauptet, sie habe schon genug beklagt.

*Der bâbest hiez si scheiden dan.
 Er jach, des waere gnuoc getân.
 Er hiez den tôten grifen an
 unde tragen nâch im dan. (AAL: 1035-39)*

Ein prachtvoller Sarg wird für Alexius gebaut und in die Kirche übernommen. Die Kranken werden von der Leiche geheiligt und die Kaiser und der Papst schenken den Menschen Gold und Silber. Der Heilige wird sieben Tage lang in der Kirche verehrt. Ein Epitaphium wird auf seinem Grab geschrieben. Die Leiche riecht nach Heiligkeit. Nachdem die sieben Tage vergangen sind, geht der Papst fröhlich von der Stadt weg: „Der bâbest und al diu diet / frôlich dannen schiet.“ (AAL: 1093-94). Die Ereignisse verstärken die päpstliche Autorität. Der Heilige wird von der politischen Macht der Kirche instrumentalisiert.

Als Adriatica nach einigen Jahren stirbt, wird sie bei ihrem Ehemann begraben. Das Volk sieht mit Bewunderung, wie der Heilige seinen Arm bewegt, um sie zu empfangen. Das Volk ist von dem Ereignis begeistert und die Verehrung des Alexius' nimmt zu.

*Dar leite man die reinen an.
 Daz sâhen wîp und man.
 Ieglicher got loben began
 um diu grôzen wunder,
 diu geschehen wâren sunder
 daz volc schiet froelich dannen.* (AAL: 1135-39)

Wie gerade gezeigt, ist die Auseinandersetzung zwischen Adriatica und dem Papst zentral für diese Episode. Die Handlung gibt Adriatica die Oberhand. Der Papst scheitert bei dem Versuch, den Brief zu nehmen; Adriatica hat darin Erfolg. Der Papst mag den Heiligen begraben haben, aber Adriatica wird von ihm im Sarg empfangen und umarmt. Die Liebe triumphiert über die politische Macht. Dennoch wird dieser in der Handlung anwesende Konflikt von der Dichterin nicht als Konflikt im Text dargestellt. Der Erzähler äußert sich sehr positiv über den Papst und seine Taten und deutet auf keine problematische Beziehung zwischen ihm und Adriatica. Die Aneignung der Reliquie von dem Papst wird nicht negativ geschildert. Im Gegenteil, die politische Instrumentalisierung der Heiligkeit wird als positiv bewertet. Der Text zielt auf eine symbolische Interpretation der Beziehung zwischen dem Papst und Adriatica hin. Der Papst steht für den christlichen Glauben und Adriatica für die keusche Liebe. Die Erzählung ist in dieser symbolischen Ebene ein Beispiel dafür, wie sich Liebe und Glaube zueinander verhalten. Das ist eine Frage, die in der mittelalterlichen Literatur mehrmals in der Fiktion behandelt wurde.⁴⁵ Im AAL wird angedeutet, dass spirituelle und keusche Liebe eine Voraussetzung und eine Forderung des Glaubens sein kann. Die Liebe zwischen Alexius und Adriatica hilft Alexius, Heiliger zu werden. Wenn er Stärke für die Fortsetzung seiner Askese braucht, denkt er an seine Ehefrau und die Liebe fordert seine Frömmigkeit. Dieselbe Beziehung zwischen Liebe und Glaube wird in der Szene der Übergabe des Briefes dargestellt. Der Glaube (der Papst) kann mit der Hilfe der Liebe (Adriatica) das Ziel erreichen – die Identität der Leiche herausfinden. In dieser allegorischen Ebene geht es nicht mehr um einen Konflikt zwischen zwei Figuren, sondern um ein Beispiel davon, wie Liebe für die religiösen Ziele nützlich sein kann.

⁴⁵ Es handelt sich um ein zentrales Thema der Kreuzzugsliteratur, in der oft ein Mann zwischen der weltlichen Liebe und dem Kampf für den Glauben im Ausland entscheiden muss. Manchmal wird die Liebe Gottes über die weltliche Liebe gepriesen, manchmal wird eine harmonische Lösung zwischen den beiden versucht. Eine ausführliche Untersuchung in KLINGER, 1978.

2.2.4. Askese und Körper

Die körperliche Transformation, welche von der Askese auslöst wird, wird in AAL ohne die komplexe Beziehung zwischen innerlichem Wesen und Aussehen, die in KWA analysiert wurde (s.o.: 60ff), geschildert. In AAL wird nur die Ebene der äußeren Merkmale und ihre Verwandlung beschrieben. Dafür benutzt die Dichterin meistens den Begriff *gestalt*, der das Aussehen bezeichnet. Die Beschreibungen von Alexius' Körper werden durch die Wiederholung semantischer Oppositionen strukturiert.

Der jungen Körper des Heiligen wird nicht beschrieben. Erst als die Askese eine Veränderung erzeugt, wird von dem Körper gesprochen:

*ouch vil snelle im entweich
sîn liehtiu varwe, diu wart bleich,
sîn antlitz blach unt missevar,
sîn reidez hâr dünne gar.
vil unerkennec wart sîn lîp,
als in nie hiet getragen wîp. (AAL: 319-24)*

Die Verbindung zwischen Askese, körperlicher Veränderung und Unerkennbarkeit wird an dieser Stelle deutlich ausgesprochen. Die Askese wirkt auf den Körper des Heiligen sehr schnell (*vil snelle*). Seine früher kraftvolle (*liehtiu*) Hautfarbe und sein Antlitz werden *bleich*, seine Haare dünn und sein ganzer Körper aufgrund dieser Veränderungen unerkennbar. Die Opposition zwischen kraftvollen und bleichen Farben ist für die folgenden körperlichen Beschreibungen des Heiligen zentral. Sie ist eine Anspielung an eine zentrale Stelle dieser Version: Die Allegorie der Flamme in der Abschiedsgespräch. Die Hautfarbe des Alexius vor der Askese wird mit dem Wort *lihtiu* beschrieben, das mit dem *liht* ('Flamme', AAL: 251) der früheren Episode in Verbindung gebracht werden kann. Das höfische Leben, das glücklich erscheint, aber kurz dauert, ist wie das Licht, das anscheinend stark brennt, aber bald verschwindet.

Die nächste körperliche Beschreibung des Heiligen findet statt, als die Boten Euphemianus' ihn vor der Kirche in Pisa nicht erkennen können.

*er was in vil unerkannt
wan sich het verkêrt sîn lîb unt gwant
sîn munt, der ê als rôsen bran. (AAL: 405-07)*

Die Verbindung zwischen Unerkennbarkeit und Aussehen rückt in den Vordergrund. Da der Körper und die Tracht Alexius' jetzt anders geartet sind, können die Boten ihn nicht erkennen. Das frühere Aussehen des Heiligen wird als strahlende (*brennen*) und in Vergleich mit einer Rose beschrieben. Die Rose steht an dieser Stelle für die

Vergänglichkeit der weltlichen Schönheit. Wie bei der Flammenallegorie wird der Körper des Heiligen als schön, aber vergänglich konnotiert.

Die nächste Beschreibung des Heiligen wird nicht von dem Erzähler sondern von dem Marien-Bild in der Kirche in Edessa geäußert, als es dem Glöckner befiehlt, den Heiligen zu suchen:

*sîn hâr ist krûs unde reit.
sîn bart dünne, sîn ougen lieht,
sîn zene schoene, ze michel nicht
ist er selbe an der gestalt
weder ze junc noch ze alt. (AAL: 479-88)*

Anders als bei der vorherigen Beschreibung, wird in dieser keine Transformation geschildert, sondern nur das jetzige Aussehen dargestellt. Das Bild erwähnt konkrete körperliche Merkmale. Alexius hat keine außergewöhnliche Gestalt; er ist nicht sehr groß; weder zu jung noch zu alt. Seine Beschreibung stimmt mit der Vorstellung, die das Publikum der Version vielleicht von dem typischen Aussehen eines Römers haben könnte: lockige Haare, dünne Bart, helle Augen. Der Glöckner findet den Heiligen – anders als in anderen Versionen – beim ersten Versuch.

In der Begegnung mit Euphemianus rechnet Alexius damit, dass er jetzt anders aussieht und älter geworden ist, so dass er unerkennbar bleiben könnte. Alexius motiviert die Unerkennbarkeit nicht nur aufgrund der asketischen Praktiken, sondern auch des Zeitverlaufs. Er war viele Jahre im Ausland, und sieht jetzt anders aus.

*daz ich den werde unbekant,
der kint ich ê was genant,
wande ich anders bin gestalt
unt dunke sî vil lîhte ze alt. (AAL: 545-48)*

Die letzte körperliche Beschreibung findet nach dem Tod des Heiligen statt. Elemente der früheren Beschreibungen werden übernommen und neu funktionalisiert, um den heiligen Zustand der Leiche zu verdeutlichen.

*daz antlitz im vor roete gluot
als ein rôse, diu dâ bluot.
er was gar eingelich gestalt,
als ob er waere niender alt
rehte als ein kint von einem jâr. (AAL: 817-21)*

Alexius sieht jetzt wie ein Engel (*eingelich gestalt*) aus. Sein Gesicht ist nicht mehr bleich, sondern rot und blühend. Die Veränderung ist aber kein Rückkehr zu den kraftvollen Farben des höfischen Körpers vor der Askese, sondern eine Überwindung denselben. In den Farben seines Körpers wird symbolisch gezeigt, was Alexius beim

Abschiedsgespräch über die Vergnügen der Welt und des Himmels meinte: *irdischu duhten uns ein mist / gein den, diu ze himel sint*. (AAL: 246-47). Die Welt kann Freude haben, aber diese ist irrelevant in Vergleich mit dem Himmel. Die starken Farben des höfischen Körpers werden von den bleichen Farben der Askese im Leben ausgetauscht. Nach dem Tod wird aber dadurch eine noch stärkere Farbe, die Farbe der Heiligkeit, erlangt. Das Alter spielt in der Beschreibung ebenfalls eine wichtige Rolle. Das Marien-Bild, genau in der Mitte der Handlung, beschreibt ihn als weder jung noch alt. Als Alexius Euphemiānus trifft, wird betont, dass Alexius älter geworden ist. Aber nach seinem Tod sieht er wie ein neu geborenes Kind aus. Der Tod des Heiligen ist eigentlich eine Wiedergeburt im Himmel, die in seiner Leiche Spuren lässt.

2.2.5. Askese und Publikum

Der Prolog von AAL fordert dem Publikum, den Heiligen nachzuahmen: *Des helfe uns got der riche, / daz wir dem werden glîche*. (AAL: 11-12). Welche Aspekte des Heiligen man nachahmen sollte, wird in den früheren Versen erklärt: Alexius hat auf Reichtum und Ehre verzichtet, um eine arme Lebensführung auf sich zu nehmen.

*durch sin willen wart im unmaer
richtuom und êre.
Ern ahte nihtes mêre
wan des himelrîches, des er gert.
Des wart ouch er gewert.* (AAL: 6-10)

Anders als in KWA äußert sich der Erzähler mit einem inklusiven ‚wir‘. Das poetische ‚ich‘ und das Publikum gehören zu derselben Gruppe. Da das Gedicht von einer Nonne in einem Kloster und für ihre Kollegen verfasst wurde, ist diese Gruppenidentität nachvollziehbar. Die Mitglieder des Klosters ahmen tatsächlich das Verhalten des Heiligen Alexius nach, indem sie alle auf Besitz verzichtet haben, um ins Kloster einzutreten. Dieser Entstehungs- und Rezeptionszusammenhang erklärt auch die Rolle der Armut des Heiligen in der Erzählung.

Die Betonung der Liebesbeziehung in dieser Version lässt sich nicht so einfach bezüglich dem Publikum erklären. Die Verfasserin hatte nämlich sowohl 'bräutliche' als 'päpstliche' Versionen der Legende zur Verfügung. Diese letzte hatte sie nur beschränkt für die Darstellung der Armut und der Klage der Verwandten aufgegriffen. Warum hat sie sich prinzipiell für die Abschreibung der Version, welche die Liebesbeziehung in den Vordergrund rückt, entschieden? Eine erste Antwort bezieht sich auf den literarischen Kontext: Liebesgeschichten waren die ‚Mode‘ der Zeit, nicht nur in den höfischen oder

städtischen Zusammenhängen, sondern auch im Kloster. Die Version, in der die Liebe eine wichtige Rolle spielt, besaß für die Verfasserin und für das Publikum wahrscheinlich mehr Anziehungskraft.

FEISTNER vermutet zudem eine mögliche Identifikation des Publikums mit den Figuren. Die Werke wurden in einem Kloster komponiert und rezipiert, „in dem – ganz so wie Alexius und seine keusche Braut – Mönche und Nonnen nebeneinander lebten“ (1995: 188). Diese Aussage sollte jedoch ergänzt werden. Die zentrale Rolle der weiblichen Figuren in der Erzählung könnte die Identifikation der weiblichen Rezipienten sicherlich steuern. Die Keuschheit von Adriatica und Alexius wäre in dieser Hinsicht ein Vorbild für das Publikum. Bei ihrer Keuschheit handelt es sich nicht nur um eine Verdrängung sexueller Impulse, sondern eher um eine Sublimierung dieser Impulse in spirituellen Liebesgedanken, welche die Frömmigkeit nicht stören, sondern im Gegenteil fordern.

3. FAZIT UND SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die Analyse der Werke vor dem Hintergrund ihrer Stoffgeschichte und hinsichtlich ihres literarischen und kulturellen Kontextes zeigt, dass die Funktionen und Bedeutungen der Askese in den Versionen der Alexius-Legende komplexer und vielfältiger sind, als die bisherige Forschung annahm. Jede Version bietet eine Neugestaltung des Stoffes an, die jeweils zu untersuchen ist. In der vorliegenden Arbeit wurden die Besonderheiten der zwei mittelhochdeutschen Versionen des 13. Jahrhunderts analysiert. Die Ergebnisse dieser Analyse werden im Folgenden kurz zusammengefasst.

In KWA behält die Askese die üblichen Bedeutungen und Funktionen der früheren 'päpstlichen' Versionen bei: Sie wird durch die Armut gekennzeichnet und als ein 'weißes' Martyrium, das Alexius zum Sühneopfer macht, dargestellt. Die Verbindung der Heiligen mit den hochmittelalterlichen Eremiten steht im Vordergrund. Der Text betont die Opposition der Askese gegenüber Liebe und Gesellschaft, ohne eine Versöhnung zu gewähren. Wichtige Innovationen der Version sind die Strukturierung der Begriffe um die Körperlichkeit, durch die die Effekte der Askese zum Vorschein kommen, und der Einfluss der höfischen Literatur auf den Stil. Insgesamt handelt es sich um ein Werk, das vielfältige Rezeptionsmöglichkeiten hinsichtlich der Bewertung der dargestellten Askese bietet.

AAL radikalisiert einige Züge der weiblichen Versionen, wie z.B. die Schilderung der Beziehung zwischen Alexius und Adriatica als ein Exempel der Fernliebe und die Zentralität der weiblichen Figuren. Sie übernimmt aber gleichzeitig Aspekte der 'päpstlichen' Tendenz, wie z.B. die Darstellung der Armut als einen wichtigen Bestandteil der asketischen Lebensführung. Diese Verflechtung der Tendenzen ergibt ein sehr komplexes Werk. Die zwei merkwürdigsten Innovationen dieser Version sind die Darstellung von Aglaes und Adriatica als Asketinnen und die Neugestaltung der Ereignisse nach dem Tod Alexius' als eine Auseinandersetzung zwischen dem Papst und Adriatica, die auch als eine Allegorie der Beziehung zwischen Liebe und Glaube ausgelegt werden kann.

Wichtige Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung, die für die Analyse weiterer Versionen der Alexius-Legende beitragen könnten, sind:

1. Die Vorstellung einer 'egoistischen' Askese sollte in Frage gestellt werden, wenn man dem Opfer des Heiligen tiefere Aufmerksamkeit schenkt. Die Askese ermöglicht Alexius, seine Funktion als Sühneopfer der Stadt zu erfüllen. In diesem Sinn

kann man von einer paradoxen Beziehung der Askese zur Gesellschaft sprechen: Alexius leugnet die Gesellschaft, um sie zu retten. Die Versionen der Alexius-Legenden stellen jedoch diese soziale Dimension des Heiligen in unterschiedlichen Weisen dar. In AAL wird beispielsweise die politische Instrumentalisierung des Heiligen vom Papst geschildert, was auch als eine soziale Rolle des Heiligen zu verstehen ist;

2. Die traditionelle Einteilung der Versionen in 'päpstliche' und 'bräutliche' weist auf Tendenzen in der Entwicklung der Legende hin, die sich in Bezug auf den kulturellen und literarischen Kontext erklären lassen. Diese Tendenzen berühren jeweils eine bestimmte Auffassung der Askese. Welche Tendenz eine Version vertritt, ist eine grundlegende Frage, um die Darstellung der Askese im Werk zu analysieren;

3. Die *imitatio* als eine mögliche Rezeption der Alexius-Legende sollte berücksichtigt werden, wie die Aneignung des Heiligen Alexius als Vorbild von den eremitischen Bewegungen des Hochmittelalters belegt. In jeder Version der Alexius-Legende sollte erneut analysiert werden, ob sie die Nachahmung des Heiligen steuert oder verhindert;

4. In einigen Versionen werden neben dem Heiligen Alexius auch weitere Figuren, wie beispielsweise Adriatica und Aglaes in AAL, als Asketinnen dargestellt, was ebenfalls zu einer neuen Gestaltung der Beziehung zwischen Alexius und seiner Familie führt.

Bei der Bewertung der angeführten Ergebnisse sei zu berücksichtigen, dass diese sich auf die Analyse zweier Versionen beziehen. Eine umfassendere Untersuchung anderer Versionen könnte diese Ergebnisse in Frage stellen, ergänzen oder bestätigen.

LITERATURVERZEICHNIS

TEXTAUSGABEN

- Petrus Abelandus, *Historia calamitatum mearum*. In: *Opera omnia*. Hg. Von J.-P. MIGNE. Paris 1855 (*Patrologia Latina* 178): 113-154
- Arthut AMIAUD, *La Légende Syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu*. Paris 1889 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études* 79)
- Ex *Chronico Universali Anonymi Laudunensis*. Hg. von Georg WAITZ, *Ex rerum Francogallicarum scriptoribus. Ex historiis auctorum Flandrensium Francogallica lingua scriptis. Supplementum t. XXIV*. Hannover 1882 (MGH 26): 442-457 [=Laud.]
- Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*. Hg. von Ursula RAUTENBERG, übersetzt von Siegfried GROSSE. Stuttgart 2003.
- Nathaniel HAWTHORNE, *Wakefield*. In: *The Complete Short Stories of Nathaniel Hawthorne*. New York 1959: 75-80
- Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig ETTMÜLLER ins Neuhochdeutsche übersetzt. Mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter KARTOSCHKE. Stuttgart 2004
- Konrad von Würzburg, *Alexius*. In: *Legenden*. Hg. von Paul GEREKE. Halle/Saale 1926: 1-63 [=KWA]
- La vie de Saint Alexis. Texte du Manuscrit de Hildesheim (L)*. Hg. von Christopher STOREY. Geneve 1968 [=CSA]
- Roland LÖFFLER, *Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Freiburg 1991 [Alexius-Legende 'B': 12-17= Lat.B]
- Hans Ferdinand MASSMANN, *Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen*. Quedlinburg/Leipzig 1843 (*Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur* 9) ['Admonter' Alexiuslied: 45-67 = AAL] [Alexius-Legende 'C': 167-171 = Lat.C] [Alexius-Legende 'H': 157-166 = Lat.H]
- Passauer Anonymus. Hg. von Alexander PATSCHOVSKY. Stuttgart 1968
- Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Studienausgabe, zweite Auflage. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl LACHMANN. Übersetzung von Peter KNECHT, Berlin, New York 2003

FORSCHUNGLITERATUR

- Hermenegild BIEDERMANN, *Mönch/Mönchtum A. Ostkirche*. In: LMA. CD-ROM Ausgabe 2000: 733-38
- Hans BLUMBERG, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979
- Neithard BULST, *Flagellanten*. In: LMA, 4. CD-ROM Ausgabe 2000: 510-12
- Klaus BRINKER, *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt der Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Bonn 1968.
- Rüdiger BRANDT, *Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke*. Berlin 2009
- Peter BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. In: JRS 61 (1971): 80-101
- Horst BRUNNER, *Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2010
- Joachim BUMKE, *Geschichte der deutschen Literatur im Hohen Mittelalter*. München 1990A
- , *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. München 1990B

- , Die vier Fassungen der >Nibelungenklage<. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert. Berlin/New York 1996
- Hans Robert CURTIUS, Zur Interpretation des Alexiusliedes. In: ZRP 56 (1936): 113-137
- William DEAL, Towards a Politics of Ascetism. In: Ascetism. Hg. von Vincent WIMBUSH/Richard VALANTASIS. New York 1995: 424-42
- Gabriel DECUBLE, Die Hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegenden als literarische Gattung, unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende. Konstanz 2002
- Hippolyte DELEHAYE, Les Légendes Hagiographiques. Bruxelles 1927
- Erhard DORN, Der sündige Heiliger in den Legenden des Mittelalters. München 1967
- Hans-Peter ECKER, Die Legenden. Stuttgart 1993
- , Blutzeugenschaft als Institution und als 'schweres Zeichen'. In: Legenden: Geschichte, Theorie, Pragmatik. Hg. von Hans-Peter ECKER. Passau, 2003: 33-43
- Otfried EHRISMANN, Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München 1995
- , Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden in Mittelalter. Eine Einführung. Darmstadt 2011
- Gerhard EIS, Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen und Texte. Berlin 1935 (Germanistische Studien 161)
- Allison Goddard ELLIOT, The Vie de Saint Alexis in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Chapel Hill 1983
- Edith FEISTNER, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20)
- Hanns FISCHER, Studien zur deutschen Märendichtung. Tübingen 1968
- Oliver FREIBERGER, Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte. Wiesbaden 2009
- Michel FOUCAULT, Die Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main 1992
- , L'Écriture de Soi. In: Dits et Écrits 1954-1988. Paris 2001
- Karlheinz GIERDEN, Das altfranzösische Alexiuslied der Handschrift L. Eine Interpretation unter dem Gesichtspunkt von Trauer und Freude. Meisenheim am Glan 1967
- Alexander GIEYSZTOR, La Légende de Saint Alexis en Occident: un Ideal de Pauvreté. In: Études sur l'Histoire de la Pauvreté. Hg. von Michel MOLLAT. Paris 1974: 125-139
- René GIRARD, La Violence et le Sacré. Paris 1972
- Hans Ulrich GUMBRECHT, Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontexte und Perspektiven. Hg. von Christoph CORMEAU. Stuttgart 1979: 37-84
- Heinrich GÜNTHER, Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910
- , Psychologie der Legende. Freiburg 1949
- Geoffrey HARPHAM, The Ascetic Imperative in Culture and Criticism. Chicago 1992
- Götz HARTMANN, Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike. Tübingen 2006
- Joachim HEINZLE, Märenbegriff und Novellentheorie. Überlegungen zur Gattungsbestimmung der mittelhochdeutschen Kleinepik. In: ZfdA 107 (1978): 121-138

- Hartmut KOKOTT, Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart 1989
- Walter HAUG, Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hg. von Walter HAUG/Burghart WACHINGER (= Fortuna Vitrea Band 8), Tübingen 1993: 1-36
- Georg Willhelm Friedrich HEGEL, Ästhetik. Hg. von Friedrich Bassenge. [Nach der 2. Ausg. Heinrich Gustav Hothos (1842)] Bd. 2. Berlin 1985
- Melita HÜRSCH, Alexiuslied und christliche Askese. In: ZfSL 58 (1934): 414-18
- Timothy JACKSON, The Legends of Konrad von Würzburg. Form, Content, Function. Erlangen 1983.
- Hans Robert JAUSS, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft. Konstanz 1967
- , Theorie der Gattung und Literatur des Mittelalters. In: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. München 1977: 327-358
- André JOLLES, Einfache Formen. Halle/Saale 1930
- Felix KARLINGER, Legendenforschung. Darmstadt 1986
- Ingrid KASTEN, Frauendienst bei Troubadours und Minnesängern im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzepts. Heidelberg 1986
- Udo KLINGER, Gottesdienst und Minnedienst in der Kreuzzugslyrik der Stauferzeit. Münster 1978
- Hartmut KOKOTT, Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart 1989
- Julia KRISTEVA, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft. Hg. von Jens IHWE. Frankfurt am Main 1972: 345-375
- Niklaus LARGIER, Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung. München 2001
- , The Logic of Arousal: Saint Francis of Assisi, Teresa of Avila, and *Thérèse philosophe*. In: Qui Parle. Bd. 13,2 (2003): 1-18
- , Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese. München 2007
- , Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination. In: Werner RÖCKE/ Julia WEITBRECHT, Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2010: 207-222
- Jaques LECLERQ, Askese. In: LMA. CD-ROM Ausgabe 2000: 1112-1113
- Inge LEIPOLD, Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der Literatur als soziales Handeln. Göppingen 1976
- Matthias LEXER, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bände. Stuttgart 1992
- Lester LITTLE, L'Utilité Sociale de la Pauvreté Volontaire. In: Études sur l'Histoire de la Pauvreté. Bd. 1. Hg. von Michel MOLLAT. Paris 1974: 447-59
- , Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe. London 1978
- Roland LÖFFLER, Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen. Freiburg 1991
- Marcel MAUSS, Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1990
- John MCNEIL, Ascetism Versus Militarism in the Middle Ages. In: ASCH 5, 1 (1936): 3-28

- Axel MICHAELS, Opfer. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. Hg. von Hans Dieter BETZ. Tübingen 2003: 570-593
- Michel MOLLAT, Die Armen in Mittelalter. München 1984
- Ulrich MÖLK, Die älteste lateinische Alexiusvita. In: RJb 27 (1976): 293-315
- François NAU, Les Belles Actions de Mar Raboula. In: RHR 103 (1931): 97-135
- Bernhart ÖHLINGER, Destruktive Unminne. Der Liebe-Leid-Tod-Komplex in der Epik um 1200 im Kontext zeitgenössischer Diskurse. Göppingen 2001 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 673)
- Gaston PARIS, La Littérature Normande avant l'Annexion. Paris 1899
- Luigi PELLEGRINI, Franziskaner. In: LMA. CD-ROM Ausgabe 2000: 800-804
- Louis PETIT DE JULLEVILLE, Histoire de la Langue et de la Littérature Françaises des Origines à 1900. Tome I: Moyen Age, des Origines à 1500. Paris 1896
- Katrin POLLEMS, Georg, Hl. In: LMA. CD-ROM Ausgabe 2000: 1273-74
- Howard ROBERTSON, La Vie de Saint Alexis: Meaning and Manuscript A. In: SP 67 (1970): 419-438
- Werner RÖCKE / Julia WEITBRECHT, Einführung. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2010
- Hellmut ROSENFELD, Legende. Stuttgart 1982
- Margarete RÖSLER, Die Fassungen der Alexius-Legende, mit besondere Berücksichtigung der mittellenglischen Versionen. Wien/Leipzig 1905
- , Alexiusprobleme. In: ZrP 53 (1933): 508-528
- Hans-Jochen SCHIEWER, Fassung, Bearbeitung, Version und Edition. In: Deutsche Texte des Mittelalters zwischen Handschriftennähe und Rekonstruktion. Berliner Fachtagung 1-3 April 2004. Hg. von Martin SCHUBERT. Tübingen 2005: 35-50
- Rolf SCHULMEISTER, Aedificatio und Imitatio. Studien zur Intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971
- Ursula SCHULZE, *âmi unde man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns 'Erec'. In: PBB 105 (1983): 14-47
- Hans SCKOMMODAU, Zum altfranzösischen Alexiuslied. In: ZrP 70 (1954): 161-203
- , Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung. In: ZrP 72 (1956): 165-193
- Rodney STARK, Upper Class Ascetism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints. In: RRR 45, 1 (Sep. 2003): 5-19
- Christopher STOREY, An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La Vie de Saint Alexis). Genève 1987
- Peter STROHSCHNEIDER, Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel Konrads von Würzburg >Alexius<. In: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Hg. von Gert MELVILLE/ Hans VORLÄNDER. Köln u.a. 2002: 109-147
- Richard VALANTASIS, The Making of the Self. Ancient and Modern Ascetism. New York 2008
- Fritz Rüdiger VOLZ, Freiwillige Armut. Zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit. In: Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung. Hg. von Ernst-Ulrich Huster u.a. Wiesbaden 2008: 180-195
- Matthias WALTZ, Rolandslied, Willhelmslied, Alexiuslied. Zur Struktur und geschichtlichen Bedeutung. In: SR 9 (1965): 176-203
- Sigrid WEIGEL, Schauplätze, Figuren und Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen. In: Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Krieger. Hg. von Sigrid WEIGEL. Paderborn 2007: 11-37

Werner WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986

MAX WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1922

-----, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München 2004

Max WEHRLI, Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1997

Julia WEITBRECHT, Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg 2010

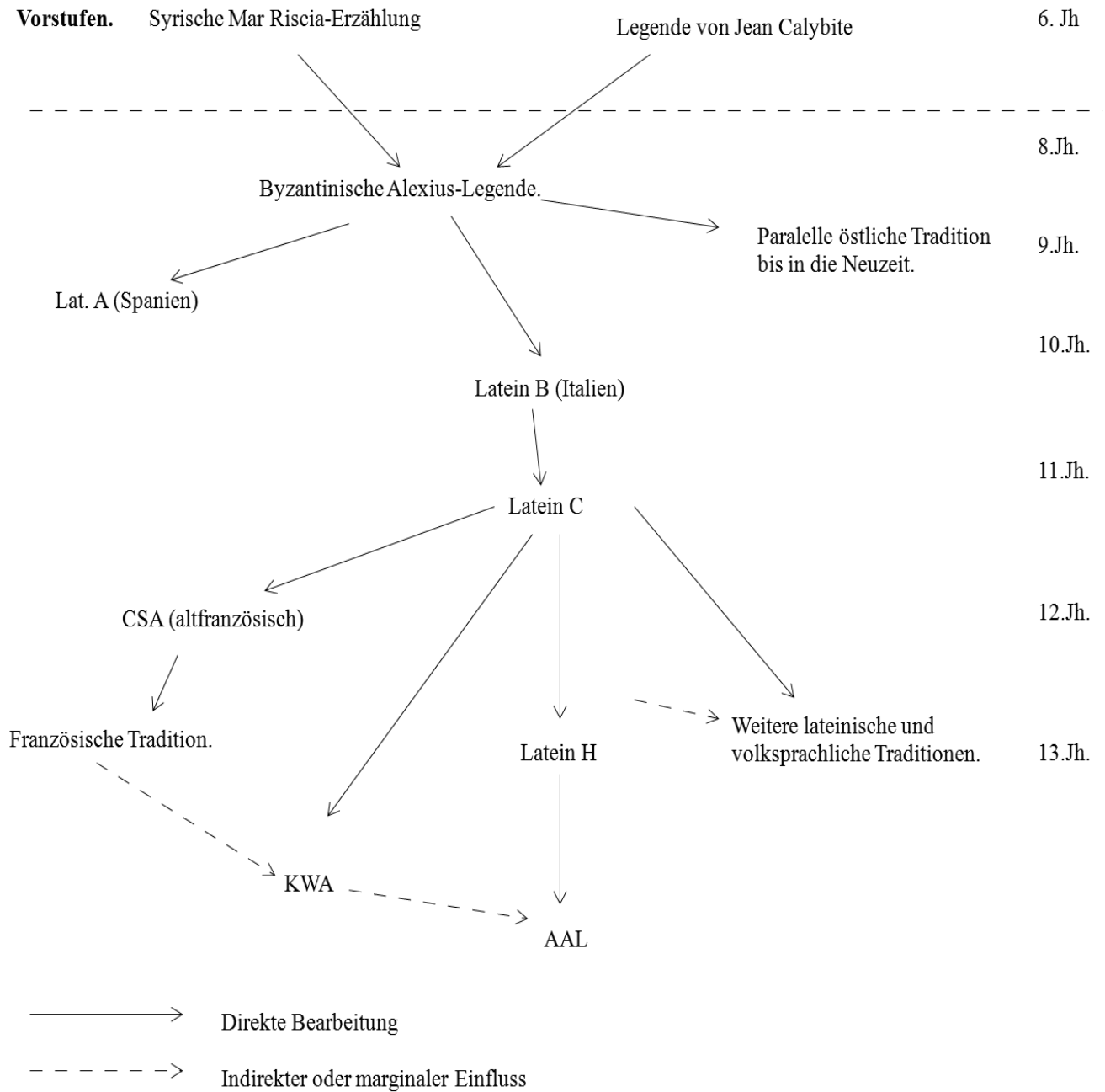
Emil WINKLER, Von der Kunst des Alexiusdichters. In: ZRP, 47 (1927): 588-597

Viola WITTMANN, Das Ende des Kampfes. Kämpfen, Siegen und Verlieren in Wolframs Parzival; zur Konzeptlogik höfischen Erzählens. Trier 2007

Ulrich WYSS, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik. Erlangen 1973 (Erlangen Studien 1)

-----, Legenden. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hg. von Volker MERTENS/ Jan-Dirk MÜLLER. Stuttgart 1984: 40-60

ÜBERSICHT DER VERSIONEN DER ALEXIUS-LEGENDE BIS ZUM 13. JAHRHUNDERT



ABBILDUNGEN

Abb. 1. Geschichte des Alexius, Heimkehr ins Vaterhaus, der Papstbesuch nach seinem Tode, und das Vorlesen des Briefes. Fresko. S. Clemente Kirche, Rom, 11. Jh.



Abb. 2. Alexius in dem Gesichtstypus des Johannes des Täuflers. Christi-Himmelfahrt Kirche, Milesevo, Serbien, um 1235.



Abb. 3. Alexius im Typus Johannes' des Täuflers vor dem Stadt Rom (in Gestalt Moskaus), Ikone, 2. Hälfte 17. Jahrhundert, Moskau.

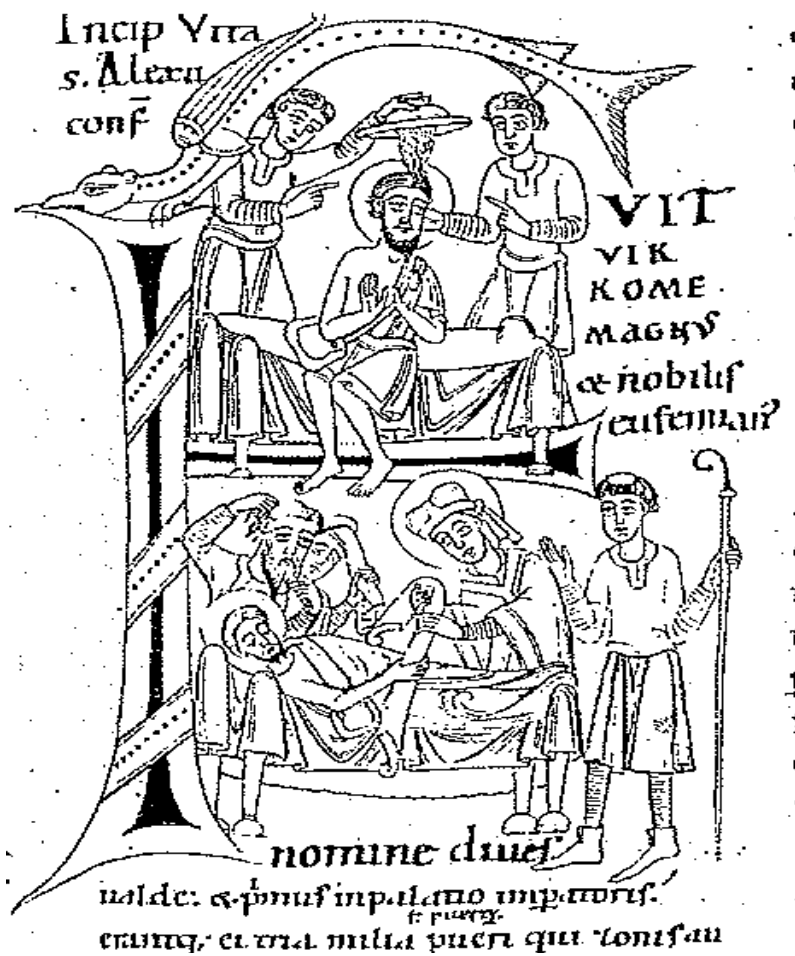


Abb. 4. Oben schütten Diener dem an seinem Lager sitzenden Alexius Wasser über den Kopf. Unten bekommt der Papst den Brief. >Stuttgarter Passionale<, um 1130. Stuttgart Stadtbibliothek. Cod.Hist 2°58 f.12v



Abb. 5. Alexius in Fetzen mit dem Brief in der Hand wird von der Jungfrau Maria (?) gesegnet. >Sant Albans Psalter< 12. Jh. f. 34r.

Abb. 6. Alexius als Pilger wird von Euphemianus empfangt. >Legenda Aurea<. Paris 1270-80. California, Huntington Library, HM3027, f.77r.



Abb. 7. Vier Episoden im Alexius' Lebens: Abscheid von Adriatica und Schenken des Ringes; Almosen zu den Armen; Sitzen bei den Armen; Schlafen unter der Treppe. >Anjou-Legendarium<, Mitte 14. Jahrhundert, Rom, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 8541, f.96 r

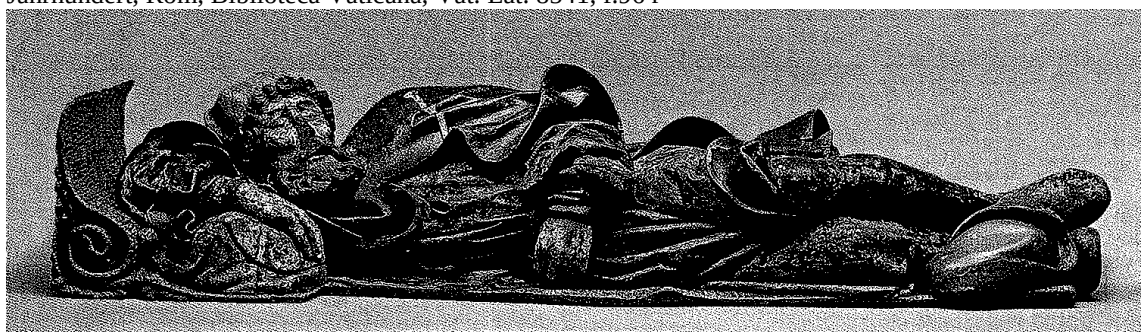


Abb. 8. Alexius liegend als armer Bettler. Um 1480. Augsburger Maximilianmuseum.



Abb. 9. Alexius als Bettler eine miniature Treppe in den Händen tragend. *Die Schedelsche Weltchronik*, Nurnberg, 1493.f.135r

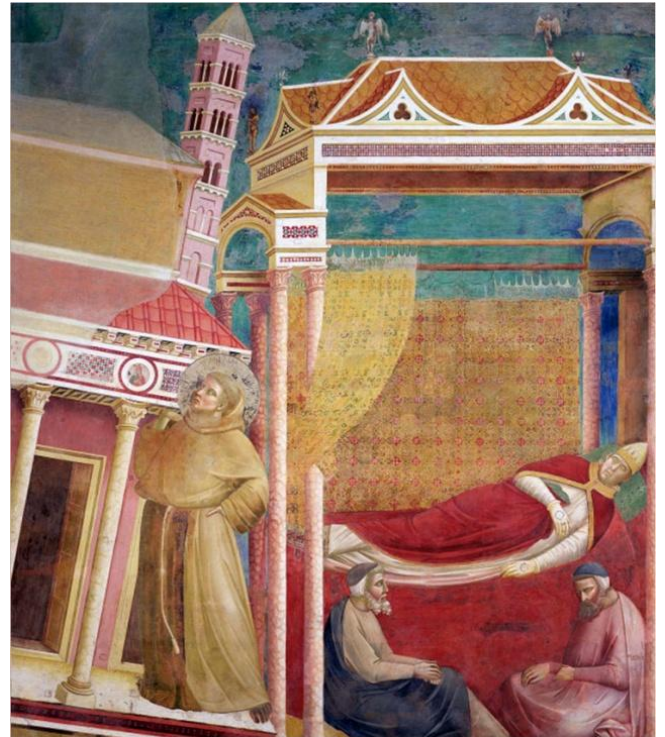


Abb. 11. Franziskus stützt eine kippende Kirche. Giotto di Bondone. *28 Szenen aus dem Leben des Heiligen Franziskus*. Basilika San Giovanni. Assisi. 1297-1300.



Abb. 10. Der Heilige Antonius wird von durch die Askese ausgelösten Ungeheuren angegriffen. *Très Riches Heures du Duc de Berry*, 1412-1416. f. 194v.