

Herzenzunder

Konrads von Würzburg *Pantaleon* und das schwierige *imitabile*

Michael Berger

Eingegangen: 1. Februar 2023 / Angenommen: 14. März 2023 / Online publiziert: 27. September 2023
© The Author(s) 2023

Zusammenfassung Die Forderung nach einer *imitatio*, die Legenden als erbauliche Texte an ihr Publikum stellen, bleibt in der Regel relativ unspezifisch und bezieht sich sehr allgemein auf die moralische Integrität des Heiligen. Dieser Beitrag untersucht, wie Konrad von Würzburg diesen legendentypischen Appell im *Pantaleon* für sein Publikum konkretisiert, indem er ihn auf ein Rezeptionsideal hin auslegt. Durch die direkte Ansprache an das Publikum im Prolog und durch die Schilderung von Erkenntnisprozessen der Figuren skizziert er die Modalitäten, die eine gewinnbringende Wirkung einer guten Lehre ermöglichen. Dabei kommen Literarisierungsstrategien zum Einsatz, um auf die Erwartungen und Bedürfnisse eines literaturaffinen Publikums zu reagieren und bekannte Muster für die Interpretation legendarischer Texte aufzurufen. Indem die angemessene Rezeption der Legende für die erfolgreiche Entfaltung ihres ethischen Potentials vorausgesetzt wird, wird die Verantwortung für das Gelingen des erbaulichen Anspruches der Legende letztlich dem Publikum selbst zugeschrieben.

Schlüsselwörter Konrad von Würzburg · *Pantaleon* · Legende · *Imitatio* · Tristan · Gottfried von Straßburg

✉ Michael Berger
Institut für Germanistik, Universität Wien, Wien, Österreich
E-Mail: michael_berger@univie.ac.at



Igniting Hearts

Konrad's of Würzburg *Pantaleon* and the Problem of the *Imitabile*

Abstract The demand for *imitatio* that legends as edifying texts place on their audience usually remains relatively unspecific and refers very generally to the moral integrity of the saint. This article examines how in his *Pantaleon*, Konrad von Würzburg concretises this plea typical of legends for his audience by imagining it in terms of an ideal of reception. By directly addressing the audience in the prologue as well as by describing the characters' cognitive processes, he outlines the modalities that enable profitable effects of good teachings. Strategies of literarisation are employed to respond to the expectations and needs of an audience with an affinity for literature and to invoke familiar patterns for the interpretation of legendary texts. By conceiving the appropriate reception of the legend as a prerequisite for the successful unfolding of its ethical potential, the responsibility for the success of the legend's edifying claim is ultimately ascribed to the audience itself.

Keywords Konrad von Würzburg · Pantaleon · Legend · Imitatio · Tristan · Gottfried von Straßburg

André Jolles' epochemachende Charakterisierung der Legende als »einfache Form« bricht das Potential der Gattung auf ihren Gebrauchszweck herunter, dessen nähere Bestimmung durchaus nicht unproblematisch ist.¹ Durch die »Geistesbeschäftigung« der *imitatio* sollen wir als Publikum, so seine zentrale These, zu einem moralisch einwandfreien, beständigen und gottgefälligen Leben erzogen werden.² Doch wie kann der Heilige überhaupt *imitabilis* sein? Was genau soll nachgeahmt werden? Weder der Aufruf zur Bekehrung zum christlichen Glauben noch der zur Wunder-tätigkeit oder zu einem Märtyrerleben ergäben für ein mittelalterliches Publikum wirklich Sinn.³ Intendiert ist jedenfalls eine bestimmte Wirkung, die eine produktive Nachnutzung ermöglicht, eine Übertragung der erzählten Wahrheit in die Lebensrealität der Zuhörenden bzw. Lesenden; doch wie genau das geschehen soll, bleibt in der Regel unklar. Das Handeln des Heiligen selbst kann nicht imitiert werden, imitiert werden kann nur der Modus, in welchem er handelt: als Handeln *im Geiste* des Heiligen im Sinne einer *imitatio morum*. Paradoxerweise verlangt der Aufruf zur *imitatio* also zugleich nach Gleichstellung und Differenzsetzung, nach einem Genauso-aber-anders-Handeln.⁴

¹ So im Titel von Jolles 2006 (zuerst erschienen 1930); zum Problem vgl. etwa Weitbrecht 2012, S. 205. Für die kritische Durchsicht des Manuskripts, zahlreiche wichtige Anregungen und gewohnt scharfe Beobachtungen danke ich Sarah Hutterer, Magdalena Lichtenwagner und Stephan Müller. Darüber hinaus möchte ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Autor*innenworkshops zum Themenheft für die anregende Diskussion danken, die für die Ausarbeitung des Beitrags äußerst hilfreich war.

² Vgl. Jolles 2006, S. 35–37; das direkte Zitat entnehme ich ebd., S. 36.

³ Vgl. Jackson 1983b, S. 381 f.; ähnlich Kokott zum *Alexius*, da auch ein Aufruf zur Askese zumindest für ein laikales Publikum nicht zielführend wäre (vgl. Kokott 1989, S. 135 f.).

⁴ Zur Spannweite und zu den Grenzen des Begriffs vgl. de Rentiis 1998, insb. S. 295–297.

Damit wird eine grundsätzliche Spannung erahnbar, die hinter der Fassade der vermeintlich ›einfachen Form‹ wirkt und die, wie Susanne Köbele in ihrer grundlegenden Kritik an Jolles ausgeführt hat, gattungskonstitutiv ist.⁵ Legendarische Texte arbeiten sich an dieser und ähnlichen Spannungen ab, aber nicht mit dem Ziel, diese aufzulösen, sondern um sie handhabbar zu machen, und dies kann auf verschiedene Weisen glücken. Bleiben wir beim Problem der schwierigen *imitatio*: Der Dichter des *Passional* etwa zeigt, wie Andreas Hammer herausarbeitet, »mit der meditativen Annäherung an die Passion Christi eine andere, alternative Form des Nachvollzugs auf, die Verinnerlichung, den meditativen Nachvollzug der Leiden.«⁶ Es stellt sich also, wie auch Maximilian Benz und Julia Weitbrecht betonen, nicht primär die Frage danach, wie überhaupt vom Heiligen erzählt, sondern danach, wie das Heilige in seinem erbaulichen Potential für ein bestimmtes Publikum nutzbar gemacht werden könne.⁷

Auch Konrad von Würzburg arbeitet in seinen drei Legenden *Silvester*, *Alexius* und *Pantaleon*,⁸ die er in Basel für ein aufstrebendes städtisches und offenbar literarisch gebildetes Publikum schreibt, in erster Linie »funktionsorientiert«.⁹ Zwar hält er sich im Großen und Ganzen recht eng an seine Vorlagen, doch lassen sich in seiner Adaption des Stoffes »punktuelle Gestaltungen«¹⁰ beobachten, die seine Texte durchaus als »interpretierende Übertragung[en]« lesbar machen.¹¹ Konrad macht es sich zur Aufgabe, wie er auch selbst immer wieder betont, seine Stoffe für sein Publikum zu *entsliezen* – sie nicht nur wiederzugeben, sondern ihren Sinn aufzuschließen.¹² Aber wie lässt sich das problematische *imitabile* für ein solches Publikum konkretisieren, und welchen Beitrag muss das Publikum selbst für die produktive *imitatio* des Heiligenlebens leisten? Dieser Frage geht mein Beitrag am Beispiel der Legende über den Märtyrerheiligen Pantaleon nach. Konrad stellt im Prolog konkrete Rezeptionsbedingungen an das Publikum, lässt diese aber nicht in

⁵ Vgl. Köbele 2012, die eine Reihe gattungsinhärenter Spannungsverhältnisse aufzeigt und diskutiert.

⁶ Hammer 2015, S. 110.

⁷ Vgl. Benz/Weitbrecht 2019, S. 246.

⁸ Ich zitiere im Folgenden aus den von Paul Gereke herausgegebenen ATB-Ausgaben, im Falle des *Pantaleon* aus der überarbeiteten Edition von Winfried Woesler; dabei benutze ich Siglen (P = *Pantaleon*, A = *Alexius*, S = *Silvester*). Thomas Neukirchens diplomatische Transkription des *Pantaleon* habe ich nur zu Vergleichszwecken herangezogen, da der spätmittelalterliche Überlieferungsstand für vorliegenden Aufsatz nicht von unmittelbarer Relevanz ist. Zurzeit befindet sich eine Neuausgabe der Legenden mit Übersetzung in Vorbereitung, die ich gemeinsam mit Norbert Kössinger, Astrid Lembke und Stephan Müller bearbeite.

⁹ Kokott 1989, S. 123; vgl. ferner Feistner 1995, S. 158–160. Zu Konrads Publikum vgl. Kokott 1989, S. 135f. und allgemeiner Peters 1983, S. 134.

¹⁰ Tschachtli 2021, S. 113.

¹¹ Brinker 1968, S. 179 (zum *Silvester*); kritisch Wyss 1973, S. 252. Die Quellenfrage ist für den *Pantaleon* nicht endgültig geklärt. Janson zufolge stehen die Versionen aus dem Clm 9516 und dem Clm 18546, beide aus dem 11. Jahrhundert, Konrad am nächsten (vgl. Janson 1902, S. 49–56); jedoch seien auch Parallelen zu Mombritius (vgl. Brinker 1968, S. 169) und zu den *Acta Sanctorum* zu erkennen (vgl. Jackson 1983b, S. 6f.). Ich greife, wo ich auf die lateinischen Versionen verweise, beispielhaft auf die bei Jackson abgedruckte Version des aus Oberaltaich stammenden Clm 9516 (zitiert als Oa) und auf jene bei Mombritius (zitiert als Mb) zurück.

¹² P 56; A 27; S 77. Vgl. Jackson 1983b, S. 182–185.



sentenzhafter Allgemeingültigkeit stehen, sondern führt sie in der Narration der Heiligenvita selbst exemplarisch vor: Als *imitabilis* wird die spezifische Gestimmtheit des Heiligen präsentiert, die ihm die Erkenntnis der Wahrheit und in der Folge auch verantwortliches Handeln ermöglicht. Im Folgenden will ich zeigen, durch welche Mittel Konrad den Heiligen als Identifikationsangebot präsentiert und wie dadurch die geforderte *imitatio* in die Verantwortung des Publikums gelegt wird.

1

Wie sich Konrad die Rezeption des *Pantaleon* wünscht und was er sich von ihr erhofft, legt er bereits im Prolog nachdrücklich dar. Sowohl Klaus Brinker als auch Ulrich Wyss beschreiben eine starke Akzentuierung des didaktischen Anspruchs in seinen Legenden, die sie vor allem an den Prologen festmachen:¹³ Der Heilige wird als Musterbeispiel der Tugendhaftigkeit präsentiert, das Erzählen von ihm soll die Rezipierenden zur *bezerunge* (S 25; vgl. S 7; A 30; P 20 ff.) anleiten und ihnen *sünde wilde* (S 27; A 40; P 23) machen.¹⁴ Konrad arbeitet dabei mit wiederkehrenden Versatzstücken, die sich in den Prologen in teils wörtlichen Entsprechungen wiederfinden.¹⁵ Diese sind, aufgrund ihres topischen Charakters, weder neu noch sonderlich originell, und so verzichtet etwa Haug auf eine genauere Untersuchung der Legendenprologe Konrads, »denn sie bewegen sich so gut wie völlig im konventionellen Rahmen«. ¹⁶ Dennoch lohnt eine genauere Betrachtung des *Pantaleon*-Prologs, einerseits, weil die lateinischen Versionen der Legende keine Prologe besitzen, andererseits, weil Konrad bereits hier zentrale Metaphern etabliert,¹⁷ die er in der Erzählung selbst wieder aufgreifen wird.

Eines der am häufigsten verwendeten Wörter in den drei Legenden ist das *herze*, dessen mittelhochdeutsches Bedeutungsspektrum sehr breit ist und allgemein auf die Innerlichkeit des Menschen abzielt.¹⁸ In der Aufforderung, *herze und ören* aufzutun, finden wir es auch am Schluss des *Pantaleon*-Prologs:¹⁹

¹³ Vgl. Brinker 1968, S. 170; Wyss 1973, S. 255 f.

¹⁴ Wyss beobachtet, dass das Motiv der *bezerunge* im *Pantaleon*-Prolog fehle und daher »eine moralische Nutzenwendung aus dem Erzählten« verunmöglicht werde (Wyss 1973, S. 241). Dem möchte ich widersprechen, denn es fehlt nur der entsprechende Terminus: Zwar stimmt es, dass Konrad die Nothelferfunktion des Heiligen in Prolog und Epilog stark macht, aber nicht auf Kosten der moralischen Lehre, deren Wirksamkeit uns am Beispiel des Heiligen ausgebreitet wird.

¹⁵ Vgl. Wyss 1973, S. 244.

¹⁶ Haug 1992, S. 351.

¹⁷ Die meisten Metaphern in Konrads Legenden sind mit hoher Wahrscheinlichkeit Zutaten des Dichters (vgl. Kokott 1989, S. 122). Zur Bedeutung von Sprachbildern zur nachvollziehbaren Umschreibung innerer Vorgänge vgl. den Beitrag von René Wetzels in diesem Band, der sich mit dem Potential der Spiegelmetapher beschäftigt.

¹⁸ Im Lexer Bedeutung als »sitz der seele, des gemütes, mutes, verstandes, der vernunft, überlegung« angegeben (Lexer 1974b, Sp. 1270) Zur Verwendung in den Legenden Konrads vgl. Jackson 1983b, S. 295 f.

¹⁹ Zudem findet sich die Formel zweimal in Figurenreden Silvesters, wo sie dieselbe rhetorische Funktion erfüllt: *arm unde rîche bieten her / ir ören und des herzen ger / und losen rehte mins gebotes* (S 2311–2313), und später, diesmal mit direktem Bezug auf die richtige Aufnahme einer Lehre: *swer rehte vräge entslizen sol, / der bedarf der liute harte wol / die mit hôhem vlîze gar / bieten herze und ören dar* (S 4347–4350).

*swer nû sîn leben welle
vernemen hie mit reiner ger,
der biete herze und ôren her,
sô wirt im offen diu getât
die got durch in begangen hât. (P 62–66)*

Konrad besteht auf die ungeteilte und freiwillige Aufmerksamkeit seiner Zuhörenden, was durch den Appell an das *wellen* bzw. die *ger* deutlich wird; erst wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, erst wenn die vorgeschlagene Haltung angenommen wird, greift das imperativische Gebot, genau zuzuhören. Fast wörtlich begegnet diese Aufforderung im *Alexius*,²⁰ und auch in den Prologen zu den großen Romanen Konrads finden wir die Formel wieder.²¹ Sie ist also, wie Konrads Legendenprologe selbst, keineswegs ausschließlich legendentypisch, sondern bietet dem dort grundsätzlich proklamierten didaktischen Anspruch seiner Dichtung eine passende Metapher, die zugleich wortwörtlich die Aufmerksamkeit auf den Beginn der eigentlichen Geschichte lenkt.²²

Wozu aber eine so vorbereitete Rezeptionsvorgabe? Dies wird bereits einige Verse früher erklärt, wobei wiederum der Topos von *herze* und *ôren* begegnet. Hier flieht Konrad die Formel in ihre Einzelteile auf und analysiert das Verhältnis der beiden Komponenten als eines von Geist und Körper, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit:

*swâ man ir [der Märtyrer, M.B.] angest unde ir nôt
des libes ôren kûndet,
dâ wirt vil schier enzündet
des herzen sin ûf edel tât.
swer muot ze reinen werken hât,
der mac vil gerne hâeren
wie si zer himel kâeren
mit ir marter komen sint (P 8–15, meine Hervorhebungen).*

Die Legende begegnet den äußeren *libes ôren* und entzündet durch ihren Gehalt den inneren *herzen sin*. Durch die Erzählung edler Taten soll das Publikum selbst dazu angespornt werden, eben solche begehen zu *wollen*.²³ Ausschlaggebend dafür ist, wie auch hier noch einmal deutlich wird, eine adäquate Rezeption, was Sarina Tschachtli treffend anhand der »Bildlichkeit des offenen Ohrs« beschreibt, welche

²⁰ *swer nu sô reines muotes sî / daz er mit willen hære sagen / daz wunder sines lebetagen, / der sol mit vlîze bieten her / sîn ôren und des herzen ger (A 52–56).*

²¹ Engelhard, V. 197; Partonopier und Meliur, V. 226f.; Trojanerkrieg, V. 289.

²² Aus diesem Grund bin ich skeptisch, wenn Wyss die Legendendichtung Konrads weg vom Roman in Richtung des Lehrgedichtes rückt (vgl. Wyss 1973, S. 255f.); vielmehr erhalten auch die Romanprologe einen erzieherischen Anstrich. Jackson vermutet aufgrund dieser Parallelen ein stark von didaktischen Interessen geprägtes Literaturkonzept als gemeinsamen Nenner der Gönner Konrads (vgl. Jackson 1983b, S. 351).

²³ Dass die Betonung der *edel tât* per se auf »secular and possibly courtly values« verweise (Jackson 1983b, S. 352), ist etwas gesucht, sind doch die »guten Werke« zentraler Bestandteil christlicher Lebensführung.



in den Legenden Konrads »die gewünschte Haltung der Rezipienten« illustrierte.²⁴ Diese Haltung wird als notwendigerweise vorgängig eingeführt, denn der *muot ze reinen werken* wird eben nicht durch die Legende generiert, sondern ist vielmehr Bedingung dafür, dass das *herze* durch den narrativ geschlagenen Funken der Legendenerzählung *vil schier enzündet* werden kann. Der im Mittelhochdeutschen so extensiv gebrauchte wie semantisch vielschichtige *muot* kann allgemein als innere Verfasstheit des Menschen verstanden werden, drückt aber auch seine Entscheidungsfähigkeit und -willen aus;²⁵ Konrad verwendet den Begriff komplementär bis synonym zu *herze*. Die durchaus konventionelle Metapher des entzündlichen bzw. brennenden Herzens²⁶ hingegen ist eines der Lieblingsbilder Konrads, das er in seinen höfischen Texten gerne als Minnemetapher nutzt,²⁷ in seinen Legenden aber auch zur Umschreibung der exceptionellen Tugendhaftigkeit seiner Figuren einsetzt.²⁸ Das Bild des Entzündens drückt eine schlagartige Zustandsänderung aus, die durch einen Impuls von außen angestoßen wird; doch die Voraussetzung dafür, dass dies gelingt, ist die Gestimmtheit derjenigen, die die Legende hören. Nirgends im Prolog wird diese Einstellung explizit als Forderung formuliert, stattdessen werden die positiven Effekte hervorgehoben, die sich aus ihr ergeben. Anstatt also die Rezipierenden lehrmeisterhaft zu instruieren, setzt Konrad darauf, dass sie die Vorteile der beworbenen Einstellung selbst erkennen und sie sich aus eigenem Antrieb heraus aneignen. So erlegt er die Verantwortung dafür, dass die Legende auch wirklich als *nütze[s]*

²⁴ Tschachli 2021, S. 116. Auch dies ist aber weniger legenden- und mehr konradspezifisch: Die Bedeutung der richtigen Rezeptionshaltung streicht er auch in den anderen Prologen heraus (vgl. etwa Haug 1992, S. 354, über *Partonopier und Meliur*).

²⁵ Lexer gibt als Bedeutungen die »kraft des denkens, empfindens, wollens, sinn, seele, geist; gemüt, gemütszustand, stimmung, gesinnung«, aber auch »begehren, verlangen, lust« und »gedanke einer tat, entschluss, absicht« an (Lexer 1974c). Konrad verwendet zudem das Kollektivum *gemüete* (im Lexer: »gesamtheit der gedanken u. empfindungen, sinn, inneres, herz«, »gemütszustand, stimmung«, aber auch »verlangen, lust«, »bedacht sein, streben« und »begehren, gesuch, ansinnen« (Lexer 1974a)) weitgehend synonym zu *muot*.

²⁶ Eine genauere Untersuchung der Motivtradition würde den Rahmen bei weitem sprengen, daher sollen einige punktuelle Beispiele genügen: Häufig findet sich das Motiv ab 1200 in allen möglichen Gattungen, z. B. in Legenden wie Ottes *Eraclius: des heiligen geistes minne / het im sîn herze erzündet* (V. 174f.), in höfischen Romanen wie in der *Krone* Heinrichs von dem Türlin: *Die von ir schöne kam, / Das manig hertz entzunde* (*Die Krone*, V. 13699f.), in der Mystik z. B. bei Meister Eckhart: *Dâ von ist abegescheidenheit daz aller beste, wan si reiniget die sêle und liutert die gewizzene und enzündet daz herze und wecket den geist* (*Von Abgescheidenheit*, S. 456–458), öfters im *Jüngerem Titarel* und bei Frauenlob; im (nach Konrads Legenden entstandenen) *Renner* Hugos von Trimberg ähnlich wie im *Pantaleon* auf die Aufnahme einer Lehre bezogen: *Wirt eines sünders herze von grunde / Entzündet von einer guoten lère, / Daz er sich bezzert immer mëre* (*Der Renner*, V. 6538–6540). Bildlicher Gebrauch des transitiven *enzünden* ist in ähnlichen Formulierungen ohne *herze* als Objekt (wie in A 212f.) noch deutlich häufiger belegt, ganz im Sinne des heutigen uneigentlichen Gebrauchs von »etw. entfachen« (vgl. etwa die Belegstellen in BMZ 1990).

²⁷ Engelhard, V. 904–906; *Herzmære*, V. 42–49; *Partonopier und Meliur*, V. 17990f.; *Trojanerkrieg*, V. 7676f.; 7856f.; 15970f.; 20342f. (außerdem in der anonymen Fortsetzung, V. 47071–47073). Vgl. zudem P 48–51.

²⁸ Vgl. Jackson 1983b, S. 226f. Vgl. auch S 1172–1175; noch P 162; 254–257.

²⁹ Die richtige Haltung ist auch Bedingung für den Beistand des Heiligen, wie die letzten erhaltenen Verse – die Schlussverse fehlen in der Handschrift aufgrund von Blattverlust – betonen: *und wizzent daz helfe*

dinc (P 1) wirksam werden kann, dem Publikum auf, das die für ein essentielles Verständnis richtige Haltung selbst aufbringen muss.²⁹

Diese Rezeptionsprämissen, die Konrad seiner Pantaleonlegende vorausschickt, orientieren sich stark an dem Muster, das Gottfried von Straßburg im *Tristan*-Prolog entwickelt.³⁰ Gottfried richtet sein Werk an die *edelen herzen* (T 47; 117; 170; 216; 233),³¹ die wahre Liebe und Liebesleid kennen und dadurch von *aller werlde* (T 50) abgegrenzt werden. Versteht man dies als insinuatorische Strategie, dann fordert Gottfried sein Publikum durch die Unterstellung idealer ethischer Voraussetzungen indirekt dazu auf, sich auf sein Erzählen einzulassen, indem es ihm mit der richtigen Gestimmtheit begegnet.³² Denn dann, und nur dann, ermögliche die Rezeption seines Romans auch eine moralische Stärkung:

ez [das Gedicht, M.B.] *liebet liebe und edelt muot,*
ez staetet triuwe und tugendet leben,
ez kan wol lebene tugende geben;
wan swâ man hoeret oder list,
daz von sô reinen triuwen ist,
dâ liebent dem getriuwen man
triuwe und ander tugende van (T 174–180).

Die nachfolgende Erzählung sei also dazu imstande, die Tugendhaftigkeit der Rezipierenden zu stärken und so eine positive Wirkung auf ihre Lebensrealität zu erzielen; die Bedingung dafür aber ist die *triuwe*, mit der dem Erzählen von *triuwe* begegnet werden müsse. So stellt Gottfried von Anfang an klar, dass auch das Publikum seinen Anteil für eine produktive Rezeption leisten muss: Indem er an die *triuwe* seiner Rezipierenden appelliert, verlangt er ihnen ab, sich zu einer angemessenen Rezeption zu verpflichten, soll die in Aussicht gestellte Besserung auch tatsächlich eintreten. So hängt es letztlich, wie Sandra Linden formuliert, von der »Urteilkraft« der Rezipierenden ab, ob sich das ethische Potential der Erzählung »in der Welt verwirklichen kann«, wodurch Gottfried dem Publikum »eine hohe Verantwortung« für die produktive Nachnutzung des Erzählten zuschreibt.³³

Konrad findet in Gottfrieds Publikumsapostrophe eine Responsibilisierungsstrategie vor, die auch für die Präsentation seines Stoffes sehr gut geeignet ist: Von der moralischen Festigung, die sich Gottfried für seine idealen Rezipierenden aus-

unde rât / der reine marterære tuot / in allen die getriuwen muot / ze herzen tragent wider in (P 2154–2157). Auch hier operiert Konrad wieder mit den Schlüsselbegriffen *herze* und *muot*.

³⁰ Vgl. Jackson 1983b, S. 353f. Auch Wyss 1973, S. 234, bemerkt die Anklänge, hebt aber vor allem die Begriffe *guot* und *liute* hervor (P 24f.).

³¹ Den *Tristan* zitiere ich nach der DKV-Ausgabe von Haug und Scholz 2011 (im Folgenden verwende ich die Sigle T).

³² Zum *Tristan*-Prolog als »klassische[m] Fall einer insinuatorischen *captatio benevolentiae*« vgl. Eifler 1975, hier S. 376. Es sei nur darauf hingewiesen, dass Eiflers Auffassung durchaus nicht unumstritten ist; auf die lange zurückreichende Forschungsdiskussion kann ich hier jedoch nicht im Detail eingehen. Einen Überblick über die wichtigsten Positionen bietet Keck 1998, S. 185–190.

³³ Linden 2009, S. 125.



rechnet, ist es kein weiter Weg mehr zur Erbauungsabsicht der Legende.³⁴ Dieser funktionalen Nähe bedient Konrad sich für seinen *Pantaleon* und macht auch sein Publikum darauf aufmerksam, indem er teilweise wörtlich auf Gottfried anspielt. Am deutlichsten wird dies in Vers 11, in dem die beiden Wörter *edel* und *herze* in Bezug zueinander gesetzt werden. Ein zeitgenössisches Publikum wird erkannt haben, dass hier auf Gottfrieds ideale Rezipierenden verwiesen wird, die der Geschichte in bestimmter Art und Weise begegnen sollen. Es geht Konrad also weniger darum, »to flatter any pretensions which his audience might have«,³⁵ sondern eher darum, einen bekannten Interpretationsrahmen aufzurufen, mit dessen Hilfe er seinem Publikum den Zugang zum Heiligenleben erleichtern, ihnen das Sujet durch den implizierten Vergleich mit dem höfischen Roman schmackhaft machen und schon von vorneherein Identifikationsmöglichkeiten aufzeigen kann.³⁶

2

Konrad belässt es aber im *Pantaleon* nicht dabei, seinem Publikum das Verhältnis von reiner Gesinnung, richtig verstandener Lehre und gutem Handeln im Rückgriff auf ein bekanntes und bewährtes Identifikationsmuster zu erklären, sondern greift es in der nachfolgenden Erzählung auch narrativ auf. Legendenheilige, so Stephanie Seidl, »spiegeln oder entwerfen gesellschaftliche Leitkonzepte, bündeln ihre Wertvorstellungen und stellen Bedeutung her in dem Sinne, dass sie Norm- und Sinnsysteme produzieren und reproduzieren«;³⁷ die Erzählung von ihnen eignet sich also ausgezeichnet dazu, »schlicht behauptete[] Wert- und Normhorizonte verbindlich [zu] machen«.³⁸ Dabei ist *Pantaleon* am Beginn der Legende noch nicht einmal Christ. Andreas Hammer formuliert die Spannung zwischen dem »noch nicht und zugleich schon immer heilig Sein« des Heiligen, aufgrund derer die nicht-prozessuale Heiligkeit prozessual, nämlich narrativ, dargestellt werden muss, als Grundproblem

³⁴ Nicht unerwähnt bleiben soll die Möglichkeit, dass Gottfried seine Romankonzeption von etablierten Erbauungsnarrativen aus entwickelt. Vgl. etwa de Boor 1973, S. 38–40, der den *Tristan* mit der Märtyrerlegende vergleicht: Auch hier seien die Hauptfiguren als *imitabile* lesbar, da sie – im Gegensatz zur »breiten Masse« – dazu bereit seien, Leid für einen höheren Zweck auf sich nehmen. Konrad, der sich jedenfalls (und nicht nur in den Legenden) am *Tristan* orientiert, würde damit den Kreis gewissermaßen wieder schließen, indem er Gottfrieds Strategie wieder in das legendarische Erzählen rückführt.

³⁵ Jackson 1983b, S. 354.

³⁶ Im *Pantaleon* finden sich noch zahlreiche weitere Anspielungen auf den *Tristan*-Prolog: So ist die oben besprochene Forderung, sowohl *herze* als auch *ören* bereitzuhalten, zwar durchaus topisch (vgl. z. B. *Iwein*, V. 251–256), die Formulierung aber ist ein wörtliches Zitat aus dem *Tristan*-Prolog: *Und swer nu ger, daz man im sage / ir leben, ir tût, ir vröude, ir clage, / der biete herze und ören her: / er vindet alle sine ger* (T 241–244). Konrad wiederholt nicht nur die Formel, sondern auch das einleitende Indefinitpronomen *swer* sowie den Reim auf *ger*, wodurch die freiwillige Zuwendung des Publikums vorausgesetzt wird, die folgenden Heiligen- bzw. Liebendenvita zu rezipieren. Ein systematischer Vergleich der Legendenprologe Konrads mit dem *Tristan*prolog und seiner Forschungstradition, vor allem in Hinblick auf Strategien der Publikumslenkung, wäre mit Sicherheit lohnend.

³⁷ Seidl 2012, S. 7.

³⁸ Siehe Einleitung zu diesem Heft (<https://doi.org/10.1007/s41244-023-00300-7>).

³⁹ Vgl. Hammer 2015, S. 2–5.

des legendarischen Erzählens.³⁹ Im *Pantaleon* zeigt sich ein Bewusstsein für dieses Paradoxon dadurch, dass Konrad sich stark darum bemüht, seinen Protagonisten von Anfang an als Modellchristen zu zeichnen, etwa wenn schon in der ersten Beschreibung des Heiligen und seiner Tugendhaftigkeit betont wird, dass *sîn muot* immer schon *geneiget und gebogen* [...] *ze kristenlicher tugent* (P 108 f.) gewesen sei.⁴⁰ Die Formulierung mit den Verben *neigen* und *biegen*, die bloß eine Annäherung beschreiben, fasst die Christlichkeit der Figur zunächst nur als apriorisch vorhandene Disposition. Dabei liegt der Fokus der Beschreibung auf dem *muot* des Heiligen und, kurz darauf, noch einmal auf seinem *gemüete* und seinem *herze*, was wiederum die Innerlichkeit der Figur in den Blick rückt,⁴¹ sodass über die Begriffsebene eine Brücke zum Prolog gebaut wird. Die Veranlagung des Heiligen korrespondiert mit der geforderten Einstellung, die Konrad als Voraussetzung für eine fruchtbare Rezeption der Legende nennt: dem *muot ze reinen werken*.⁴² Am *imitabile* wird expliziert, welche Voraussetzungen Konrad bei seinem Publikum erwartet, und so wird Pantaleon als Modellrezipient inszeniert, der durch seinen Lebenswandel vorführt, wie das didaktische Potential der Lehre im Publikum wirksam werden kann und soll.

Ersichtlich wird dies in der schrittweise erfolgenden Bekehrung des Heiligen. Eines Tages trifft der junge Arztanwärter auf den Priester Ermolaus, der ihm zur Annahme des christlichen Glaubens rät: Anstatt den heidnischen Ärzten zu folgen, soll er sich an Christus, den *oberste[n] arzet* (P 222) halten. Über seine Arztrolle wird Pantaleon noch einmal in der ihm zugeordneten Rolle als *imitator Christi* bestätigt, und im Vergleich zu den lateinischen Versionen wird der Heilige noch stärker in seinem Selbstverständnis als Helfer betont; die Figur ist also noch deutlicher auf die

⁴⁰ Auch das Detail, dass Pantaleons verstorbene Mutter Christin war (P 203, 260–263), plausibilisiert die Neigung Pantaleons, ist jedoch bereits in den lateinischen Versionen enthalten (vgl. Oa 427; Mb 348). In eine ähnliche Richtung könnten logische Brüche in den Figurenreden deuten, etwa wenn Pantaleon auf den christlichen Gruß des Priesters Ermolaus (*Kint liebez, vröuwe dich in gote!*, P 171) mit einem eben solchen antwortet (*nû sint ouch ir in gote vrô, / vil sælic herre mîn*, P 174f.) oder wenn der noch Unbekehrte erklärt, sein Vater sei *noch ein heiden* (P 202) – allerdings ist dabei Vorsicht geboten, denn was uns heute als Widerspruch erscheint, besonders auch wenn aus der Perspektive der ›Anderen‹ erzählt wird, muss nicht zwingend mit der Wahrnehmung eines mittelalterlichen Publikums übereinstimmen (vgl. dazu Müller 2019, insb. S. 57–59).

⁴¹ Diese Fokusverschiebung meint Brandt wohl, wenn er von »Tendenzen zur Psychologisierung« spricht (Brandt 2009, S. 161).

⁴² Ein ähnlicher Fall lässt sich im *Silvester* beobachten, nämlich in der Bekehrung Konstantins. Angestoßen durch das plötzlich einsetzende *erbarmen* (S 1017) entspinnt sich ein Reflexionsprozess, der als innerer Monolog geschildert wird, und in dem der Christenverfolger plötzlich mithilfe christlicher Logik argumentiert: Er will nicht schuldig *vor gotes ougen* sein (S 1025). Dann spricht er zum Volk, und zwar *durch got* (S 1047), wägt Diesseits und Jenseits gegeneinander ab und artikuliert seine Angst vor dem *êwecliche[n] tôt* (S 1073). Die Klimax bietet die freiwillige und totale Aufgabe des eigenen Willens: *alsô daz ich den willen sîn* [Gottes, M.B.] / *setze gein dem willen mîn / und den lâze strîten* [...] / *wider mînes herzen gir. / gesiget gotes wille an mir, / sô trage ich doch die sigenuft* (S 1143–1149; zur freiwilligen Aufgabe des freien Willens als Ideal vgl. den Beitrag von René Wetzel in diesem Band). Wyss' Erklärung dieses Bruches als »Anachronismus« aus Unachtsamkeit, als »Schläfchen eines Epikers, der kein Homer ist« (Wyss 1973, S. 251), ist aufgrund der parallelen Fälle im *Pantaleon* schwerlich zu rechtfertigen, und zudem ist die Frage, ob und wie Widersprüche in der mittelalterlichen Literatur überhaupt als Fehler zu bewerten sind, per se problematisch (vgl. Müller 2019). Zudem stellt sich die Situation in der *Silvesterlegende* des *Passionals* und jener der *Kaiserchronik* ähnlich dar (vgl. Hammer 2015, S. 413–416).



Verantwortung hin modelliert, die sie für ihre hilfsbedürftigen Mitmenschen trägt.⁴³ *Helpe* ist, neben *rât*, *trôst* und *stiure*, ein wiederkehrender Schlüsselbegriff, der im weiteren Verlauf der Erzählung sowohl mit Pantaleons Barmherzigkeit als auch mit Gottes Gnade assoziiert wird.⁴⁴ So wird der Heilige am Ende der Legende, als letzte barmherzige Tat vor seinem Tod, seine Hilfe allen Menschen zusichern, die *ûf der erde mînen tôt / und mîne marter êre[nt]* (P 2026f.) und ihn *ruofen[t] an* (P 2031). In den letzten erhaltenen Epilogversen beteuert Konrad seinem Publikum dann noch einmal die sichere Hilfe Pantaleons, hebt dabei aber die Notwendigkeit des *getriuwen muot[es]* hervor, den die Flehenden *ze herze [...] wider in* haben müssen (P 2156f.). So wird das Nothelfertum des Heiligen nicht nur durch die aus dem höfischen Roman bekannte Formel *helpe unde rât* (P 2154) umschrieben,⁴⁵ sondern darüber hinaus auch mithilfe des Terminus der *triuwe* an den lehensrechtlichen Diskurs angebunden, der die gegenseitige Verantwortung von Lehensherr und Lehensmann betont und in Analogie zu dem Nothelfer und dem Hilfeflehenden setzt.⁴⁶ Konrad nutzt auch hier die Überlappungen von höfischem und erbaulichem Konzept des Beistandes, indem er letzteres durch die konzeptionelle Linse des ersteren erzählt und so für ein Literaturpublikum nachvollziehbar und nachnutzbar macht.

Noch größeres erzählerisches Gewicht als Ermolaus' Lehre selbst misst Konrad aber der Art und Weise bei, in der Pantaleon die Lehre aufnimmt. Wieder schwenkt die Erzählung auf die inneren Vorgänge um:

*die lêre enpfie Pantaleôn
in sîn gemüete dô mit kraft,
alsam ein erde wuocherhaft
enpfâhet guoten sâmen,
swenn ir beginnet râmen
mit sîner stæte ein ackerman. (P 248–253)*

Hier hallt das im Prolog ausgebreitete didaktische Programm, das die intendierte Wirkung der lehrhaften Geschichte beschreibt, deutlich wider. Die Lehre, die sofort

⁴³ Vgl. Jackson 1983b, S. 385f.; Kokott 1989, S. 141f. Vgl. auch den Beitrag von René Wetzell in diesem Band, der anhand der *Engelberger Predigten* zeigt, wie die Rolle des Priesters als Arzt und als guter Hirte in der Nachfolge Christi seine Verantwortung für das Seelenheil seiner Mitmenschen zum Ausdruck bringt.

⁴⁴ Vgl. P 57; 219; 227; 507; 517; 543; 557; 568; 596; 614; 651; 658; 674; 742; 767; 775; 787; 797; 854; 869; 915; 1041; 1109; 1143; 1167; 1173; 1223; 1227; 1286; 1292; 1334; 1387; 1511; 1591; 1597; 2025; 2028; 2061; 2154 (*helpe* und verwandte Formen); P 227; 462; 509; 587; 658; 768; 794; 846; 870; 2154 (*rât* und verwandte Formen); P 499; 507; 517; 569; 744; 767; 836; 1223; 1284; 1589; 1597; 2062; 2070 (*trôst*); P 557; 783; 897; 1227; 1335; 1587; 1591 (*stiure*). Dieselben Begriffe werden auch mit Ermolaus assoziiert, was durchaus nachvollziehbar ist, wird der Lehrer des Heiligen doch als dessen Vorgängerfigur inszeniert: P 1674; 1689 (*helpe*); P 274; 704 (*rât*). Vgl. auch Brinker 1968, S. 207, der *helpe* und *trôst* als »Leitwörter« des Martyriums beschreibt.

⁴⁵ Z. B. *Iwein*, V. 4511; 8049; *Erec*, V. 479; *Parzival*, 108,18; 192,13; 635,11; 640,20; *Wigalois*, V. 4238; 4344; 7986; 8789; 11497. Vgl. auch *Trojanerkrieg*, V. 8353; 8475; 15160; 28038; 40228 (und in der anonymen Fortsetzung V. 44540; 49079; 49483).

⁴⁶ Vgl. etwa den Artikel zur aus dem Lehensrecht bekannten Formel *Consilium et auxilium*, welche die Treueverpflichtung innerhalb des Lehensverhältnisses umschreibt, im *Lexikon des Mittelalters* (Krieger 1986). Vgl. ferner Jackson 1983b, S. 341f.

im Innersten des Knaben zu wirken beginnt, zeichnet sich durch die Passivität des *enpfâhens* aus, das kein aktives Zutun verlangt – vorausgesetzt eben, die richtigen Bedingungen sind erfüllt, sodass die Lehre, um im Bild zu bleiben, auf fruchtbaren Boden fallen kann. Zudem wird durch die Anspielung auf das biblische Gleichnis vom Sämann (Mc 4,3–20; Mt 13,3–23; Lc 8,5–15)⁴⁷ klar, worauf Konrad seine Argumentation stützt: Dort nämlich wird das Wort als Same beschrieben (*[q]ui seminat verbum seminat*, Mc 4,14),⁴⁸ der weder auf felsigem Boden noch im Dornengestrüpp nachhaltig wirken könne und deshalb guter Erde (*terram bonam*, Mc 4,8; 4,20; Mt 13,8; Lc 8,8) bedürfe, um zu wachsen – und sich als Frucht zu vermehren (*et dabat fructum ascendentem et crescentem et adferebat unum triginta et unum sexaginta et unum centum*, Mc 4,8).⁴⁹

Während Konrad dieses Bild aus der Vorlage übernimmt,⁵⁰ findet er in den nachfolgenden Versen noch zwei weitere Metaphern, um die Internalisierung der Lehre durch Pantaleon möglichst eindringlich zu verbildlichen. Zum einen führt er das Bild des geöffneten Ohrentors, das die Lehre direkt ins Herz dringen lässt, ein:

*im was durch sîner ôren tor
geslichen ûf des herzen grunt
der rât den im der priester kunt
gemachet hete bî der vrist. (P 272–275)*

Diese Metapher findet sich auch in anderen Texten Konrads,⁵¹ ist also wiederum nicht nur ein Spezifikum seiner Legenden.⁵² Hier rekurriert das Zusammenwirken von Körper und Seele, *ôren* und *herze*, das ein produktives Verständnis ermöglicht, wieder direkt auf den Prolog. Noch deutlicher aber wird der Rückbezug auf das dort dargelegte Rezeptionsideal in der unmittelbar vorher eingesetzten Metapher des entzündeten Herzens:

⁴⁷ Ich beziehe mich auf die *Vulgata* in der fünfbandigen Tusculum-Ausgabe (2018), aus der ich auch die Übersetzungen der folgenden Bibelstellen übernehme.

⁴⁸ »Der, der sät, sät das Wort.«

⁴⁹ »[U]nd es gab Frucht, die aufging und wuchs, und eines trug dreißigfach und eines sechzigfach und eines hundertfach.«

⁵⁰ Vgl. Oa 427; Mb 348.

⁵¹ *Goldene Schmiede*, V. 1970f.; *Trojanerkrieg*, V. 20850f. Zudem taucht das Bild des Ohrentors auch bei Rudolf von Ems (vgl. *Barlaam und Josaphat*, V. 10822; 12375; *Der guote Gêrhart*, V. 6355) und bei Johann von Würzburg (*Wilhelm von Österreich*, V. 48; 10831) auf.

⁵² Vgl. hierzu Tschachtli 2021, die anhand der Metapher des Ohrentors das Kriterium der ›Durchlässigkeit‹ als zentral für Konrads Legendenpoetik beschreibt.



*sîn edel herze daz enbran
und wart von gotes geiste
rehte als ein fiures geneiste
enpflammet unde schön enzunt.* (P 254–257)⁵³

Als Folge des *empfâhens* der Lehre wird das edle Herz unweigerlich vom göttlichen Funken, der christlichen Wahrheit, *enzunt*, und das so entfachte Feuer spornt Pantaleon zur Umsetzung der Lehre in die Tat an, *wan ich si gerne ervüllen wil / mit werken iemer âne zil* (P 265 f.). Mithilfe von Metaphern wird das momenthafte Begreifen als Prozess darstellbar.⁵⁴ Dass Konrad so viele Verse und gleich mehrere anschauliche Bilder für die Erklärung dieser inneren Vorgänge aufwendet, kann als gezielte Literarisierungsstrategie aufgefasst werden, die aber zugleich in den Dienst des grundlegenden didaktischen Gestus gestellt wird: Ein gutes Beispiel regt ein unmittelbareres Verständnis eher an, als die präziseste theoretische Darlegung. Unterstützt wird dieser Eingriff noch durch den intertextuellen Bezug auf Gottfrieds *edele herzen*, der bereits im Prolog etabliert wurde und so die Rezipierenden auch über die Wortebene Pantaleon selbst annähert.⁵⁵ Das ethische Ideal wird ins Ästhetische übersetzt und findet so bei einem literarisch geschulten Publikum unmittelbar Anklang.

3

Tugendhaftigkeit muss sich aber erst in der *edel tât* realisieren, um eine nutzbringende und nachhaltige Wirkung zu erzielen.⁵⁶ Als Pantaleon auf ein Kind trifft, das von einer Schlange zu Tode gewürgt wird, erkennt er seine Chance: *dô wart an im bewâret / milte unde erbarmeherzekeit* (P 292 f.). Die Bewährungsprobe Pantaleons besteht darin, die in der Figur latente ethische Integrität, die durch die richtig rezipierte Lehre aktiviert worden ist, in einer konkreten Situation tatsächlich wirksam werden zu lassen. Die Tugendhaftigkeit, die ihm von Beginn an innewohnt, erweist sich nun konkret an ihm, und zwar durch die barmherzige Hinwendung zu dem Hilfesuchenden und die Fürbitte bei Gott. Nicht das Eingreifen des Heiligen ist dabei die eigentliche Sensation, sondern sein plötzliches Konfrontiert-Sein mit der

⁵³ Sehr ähnlich wird das Bild in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* verwendet, der übrigens gemeinsam mit der Pantaleonlegende Konrads in Cod. 2884 (Wien, Österreichische Nationalbibliothek) überliefert ist: *und bite in [Gott, M.B.] durch die güete sîn, / daz er in dem herzen dîn / enzündet sînes liehtes glast* (V. 6121–6123); *sîn herze gar erglüete: / des heiligen geistes güete / sô sêre enzunte disen man, / daz sîn herze dô began / in gotlichen minnen / vil vesteclîche brinnen* (V. 8565–8570). Zur Bildtradition vgl. auch oben, Anm. 26.

⁵⁴ Dieses Moment des Umschlagens, in dem die Diskrepanz von prozessualem Erzählen und nicht-prozessualem Heilig-Sein sichtbar werde, versteht Hammer als zentralen Aspekt legendarischen Erzählens (vgl. Hammer 2015, S. 16f. und passim). Vgl. vor ihm bereits mit derselben Beobachtung Wolpers 1964, S. 25.

⁵⁵ Jackson 1983b, S. 353, stellt den Bezug indirekt her und weist auch auf die Verwendung des Schlagwortes *edel herze* im *Alexius* (A 118; 120; 260; 898) und im *Herzmare* (V. 588) hin.

⁵⁶ Vgl. Jolles 2006, S. 30, der von ›tätiger‹ oder ›aktivierter‹ Tugend spricht, die auch als Voraussetzung für die Kanonisation von Heiligen gilt.

Gelegenheit, den *muot* in die *tât* umzusetzen; was Pantaleon gelernt und als richtig erkannt hat, beweist sich nun im Akt der Verantwortungsübernahme, zu der er durch die plötzlich auftretende Notsituation gefordert ist. Dass die Szene anders als in den lateinischen Versionen als Herausforderung Gottes gestaltet ist (*ich wil versuochen sine kraft*, P 299), deren Bestehen als Bedingung für die endgültige Hingabe an den christlichen Glauben gesetzt wird (vgl. P 320 f.; 330), ist zwar theologisch prekär,⁵⁷ wird aber in der Legende selbst nicht weiter problematisiert. Ausschlaggebend ist allein die Wirkung des Wunders: Pantaleon lässt sich taufen, sodass er nun vollends *mit gotes geiste ervüllet* (P 375) ist; der Heilige wird damit endgültig zum ›Gefäß‹, das die Präsenz Gottes auf Erden gewährleistet.⁵⁸

In Folge seiner Erkenntnis ist Pantaleon selbst *wîse* geworden, eine Eigenschaft, die der Text dem Heiligen erst von nun an zuspricht.⁵⁹ Damit nimmt er die zuvor von Ermolaus besetzte Rolle ein und verbreitet die Lehre des christlichen Glaubens weiter: Seine erste Aufgabe ist die Bekehrung seines Vaters Eustorius, *des herze man ebenfals gereinet vant / von schamlicher missetât* (P 102 f.). Auch er bringt also die richtige Grundlage für einen moralisch mustergültigen Lebenswandel mit, und auf dieses Potential will sein Sohn bauen, damit auch der Vater *den wâren Krist / in sîn gemüete nâeme* (P 384 f.). Wieder fällt die Botschaft auf den fruchtbaren Boden des reinen Herzens, das Eustorius zum Zweifeln an seinem alten Glauben anregt: *mîn herze ist niht sô wol bedâht / daz ich gantwürten künne dir* (P 426 f.); durch Pantaleons *worte lêre* (P 431) beginnt er, sich zu besinnen. Der Heilige, in dessen *geiste* Gott *bran* (P 487), erkennt, *daz gotes geist* auch seinen Vater *hete enzunt / und sîn gemüete erlûhte* (P 438 f.). Durch die Wiederholung des Erzählers wenige Verse später (*Eustôrius enbrennet / was von gotes geiste dô*, P 458 f.) wird dieses nur in der Umschreibung erzählbare Umschlagen noch einmal in seiner zentralen Bedeutung betont. Eustorius' *zwîfel* (P 452) wird hier nicht im Sinne sündiger *desperatio* aufgefasst, sondern als momenthafter Ausdruck der Reflexion, die den Übergang zur endgültigen Erkenntnis markiert.

Für seine definitive Hinwendung zu Gott aber bedarf Eustorius, genauso wie Pantaleon vor ihm,⁶⁰ eines Wunders Gottes. Der Heilige wird vom blinden Anthimian aufgesucht, der durch das *mære*, */ daz er mit sîme trôste / daz arme kint erlôste / von dem unreinen slangen* (P 498–501), auf Pantaleon aufmerksam geworden ist; der Blinde ist also der erste Rezipient der Pantaleonvita, der sich mustergültig auf die Hilfe des Heiligen verlässt.⁶¹ Der explizite Rückverweis auf das Schlangenvunder

⁵⁷ Vgl. zum Verbot, Gott auf die Probe zu stellen, etwa die Versuchung Jesu in der Wüste (Mt 4,7; Lc 4,8). In den lateinischen Versionen fehlt diese Wendung, vielmehr schickt Pantaleon seiner Bitte die Prämisse *si dignus sum tua uocatione* (›wenn ich würdig bin, von dir berufen zu werden‹, Übersetzung M.B.) voraus; Oa 428; Mb 348. Zur Diskussion des Problems vgl. Neukirchen 2008, S. 98, Anm. 77.

⁵⁸ Zum Bild vgl. etwa Feistner 1995, S. 23; Angenendt 2002, S. 101.

⁵⁹ Vgl. Brinker 1968, S. 205. Als *wîse* bezeichnet wird Pantaleon in P 390; 449; 576; 711; 740; 930; 1033. Konrad betont durch die mehrmalige Wiederholung, was in den lateinischen Versionen beiläufig erwähnt wird: *Hec omnia autem dicebat pro inluminacione baptismi* (Oa 428: ›Dies alles aber sagte er, weil er durch die Taufe erleuchtet worden war‹, Übersetzung M.B.; vgl. Mb 349).

⁶⁰ Vgl. Brinker 1968, S. 204.

⁶¹ Dies ist wohl eine Modifikation Konrads, in den lateinischen Versionen wird der Blinde einfach herbeigeführt (vgl. Oa 428, Mb 349).



weist auf die gemeinsame Funktion der beiden Szenen hin:⁶² Es geht nicht primär um die Heilung, sondern um die Vergrößerung des Lobes Gottes (vgl. P 638 f.; 652 f.). Mit Erfolg, denn nicht nur der ehemals Blinde, sondern auch sein Vater wendet sich sofort und vollständig Gott zu (*sîn muot ganzlichen wart geleit / an Jêsum Krist den reinen*, P 678 f.). Und auch aus dieser Bekehrung resultiert eine konkrete *tât*: Vater, Sohn und Ermolaus zerstören gemeinsam die steinernen Götzenbilder.

Sowohl Pantaleon als auch Eustorius sind dazu in der Lage, aus der gehörten Lehre die richtigen Schlüsse zu ziehen und sich selbst in die Verantwortung zu nehmen, sodass sich ihre Tugendhaftigkeit in konkreten Handlungen niederschlägt. In der Bekehrung des Eustorius wiederholen sich das Lernen und Verstehen Pantaleons Schritt für Schritt, und dieser Prozess wird mithilfe derselben zentralen Begriffe, Konzepte und Bilder erzählt. Zwar wird Eustorius dadurch nicht selbst zum Heiligen, seine Erkenntnis ermöglicht ihm aber immerhin ein Handeln im Geiste des Heiligen, ein Genau-so-aber-anders-Handeln – eine *imitatio*, die sich nicht in der *mimesis* erschöpft. Der Text führt damit die Möglichkeit der erfolgreichen *imitatio* selbst vor, indem er die Wiederholungsstruktur der Legende rhetorisch nutzt, um eine nähere Bestimmung des *imitabile* zu ermöglichen.

4

Was aber, wenn die Voraussetzungen, die Konrad für eine fruchtbare Rezeption formuliert, nicht gegeben sind? Diese Alternative wird im zweiten Teil der Legende, in der Erzählung des Martyriums, durchgespielt. Der Helfer wird nun, nach der Anklage der heidnischen Ärzte und des Kaisers, selbst zum Hilfsbedürftigen, und an ihm wird demonstriert, wie das in festem Gottvertrauen geäußerte Gebet Erhöhung findet und Wirkung erzielt. Im Angesicht der bevorstehenden Qual wendet sich Pantaleon wiederholt an Gott und erfleht seinen Beistand, und jedes Mal erlöst ihn Gott – in Gestalt des Ermolaus.⁶³ Die Präsenz Gottes manifestiert sich damit in der Vorgängerfigur des Heiligen,⁶⁴ die diesen durch seine Lehre erst zu seinem tugendhaften Lebenswandel *enzunt* hat, und nun auch seine zukünftige Rolle als Nothelfer vorwegnimmt. Jedoch bleiben diese Auftritte in Ermolaus' *bilde*, so suggeriert der Kontext, dem allgemeinen Blick entzogen. Schulz erklärt dies durch die »überlege-

⁶² Vgl. Brinker 1968, S. 204.

⁶³ Auch dies hat Konrad aus der Vorlage übernommen, denn sowohl in der Fassung des Clm 9516 als auch bei Mombricitus tritt Gott in der Gestalt des Ermolaus auf. Kokott 1989, S. 143 f. und Schulz 2008, S. 360 liegen also daneben, wenn sie das Detail als Modifikation Konrads beschreiben. Womöglich ist der Irrtum einer uneindeutigen Formulierung Brinkers geschuldet, der bemerkt, dass Pantaleon bei Mombricitus ein *angelus domini* im Bleibad (!) zur Hilfe kommt; dass Christus ansonsten durchaus *in specie Hermolai presbyteri* (Mb 351: »in der Gestalt des Priesters Hermolaus«, Übersetzung M.B.) erscheint, erwähnt er indes nicht (vgl. Brinker 1968, S. 207). In der Konrad näherstehenden Version des Clm 9516 steht an dieser Stelle ohnehin *apparuit ei Christus* (Oa 431: »Christus erschien ihm«, Übersetzung M.B.). Anscheinend ist Brinkers Beobachtung falsch verstanden und nicht mit den lateinischen Versionen abgeglichen worden.

⁶⁴ In seinen Legenden baut Konrad wiederholt auf narrative Strategien, um das Heilige in seiner Präsenzwirkung zu inszenieren; mit diesem Aspekt der Legendenpoetik Konrads habe ich mich in meiner Masterarbeit auseinandergesetzt, vgl. Berger 2021.



ne Erkenntnisfähigkeit der Christen«,⁶⁵ genauso gut aber kann man erzählfunktional argumentieren: Denn außer Pantaleon erfahren nur wir als Publikum der Legende durch die intern fokalisierte Erzählung, was genau hinter dem Wunder steckt.⁶⁶ Diese exklusive Mitwisserschaft wird durch die plötzliche Häufung der imperativischen Aufforderung *seht!* (P 1194; 1258;⁶⁷ 1360) des Erzählers betont. Für die Beobachtenden innerhalb der Erzählung bleibt die unmittelbare Präsenz Gottes hingegen nur in seinen Effekten – der wunderbaren Unverwundbarkeit des Märtyrers – nachvollziehbar, und zusammen mit dessen Gebeten und Lobpreisungen an Gott sind sie in der Lage, das Vorgefallene richtig zu interpretieren und die praktische Konsequenz daraus zu ziehen: die Hinwendung zu Gott, für die sie das Martyrium in Kauf nehmen (vgl. P 1484–1501).⁶⁸

Kaiser Maximian hingegen versteht nicht. Nach jeder überstandenen Marter fragt er den Heiligen nach den *listen* (P 1274; 1354; 1403; 1655), die ihm ein unbeschadetes Überleben ermöglichten, und unterstellt ihm *zouber* (P 1403; 1529; 1849).⁶⁹ Auch wenn Pantaleon immer wieder das Eingreifen Gottes als Ursache für das Scheitern der Foltern benennt und dessen Barmherzigkeit und Allmacht erklärt, bleibt der Kaiser unerschütterlich bei seiner Fehlzuschreibung. Während Pantaleon das Schlangewunder und Ermolaus die Blindenheilung sofort als untrüglichen Beweis für die Allmacht Gottes annehmen, bleibt Maximian verstockt und unempänglich für die Wahrheit der Lehre.⁷⁰ Indem er »immer schon [ist], was er erst sein wird«, bildet er einen strukturellen Widerpart zum Heiligen, dessen Unwandelbarkeit hier ins Negative gewendet ist.⁷¹ Dies bringt Konrad vor allem auch dadurch zum Ausdruck, dass er auch die leisesten Anklänge positiver Eigenschaften aus den lateinischen Versionen tilgt⁷² und ihn stattdessen großzügig mit negativen Epitheta und Attributen bedenkt.⁷³ Diese beziehen sich wiederum vor allem auf die innere Haltung der Figur und lehnen sich an jene an, durch die auch die Vorbildfiguren geschildert werden, allerdings unter verkehrten Vorzeichen: Während das *herze* und der *muot* der Konvertiten offen und empfänglich ist, wird Maximian in der Erzählerrede als *valsch* (P 1268; 1682; 1808), *arc* (P 1423; 1526; 1847), *zornic* (P 1269; 1297; 1351; 1401; 1507; 1525; 1562; 1845; 1874) und *tobic* (P 905; 1351; 1421; 1493) geschildert, er habe ein *grimmez herze* (P 1422; 1846) und sei getrieben von *âkust* (P 1675), ihm sei *grimmekeit* (P 856) bzw. eine *grimmeliche*[] *art* eigen (P 1296) und *in sîner brust / versigelt lac valsch unde mein* (P 1676f.). Dasselbe gilt für die heidnischen Ärzte,

⁶⁵ Schulz 2008, S. 360. Auch in den lateinischen Versionen ist das Kriterium dafür, ob man das Wunder selbst sehen kann oder nicht, jenes der *dignitas* des Beobachters (vgl. Oa 432; Mb 351).

⁶⁶ Vgl. Schulz 2008, S. 361.

⁶⁷ Hier in der Handschrift: *seh*.

⁶⁸ Vgl. Schulz 2008, S. 359 f.

⁶⁹ Zur Spannung zwischen Wunder und Zauber vgl. Köbele 2012, S. 384.

⁷⁰ Vgl. Brinker 1968, S. 206; Schulz 2008, S. 359 f.

⁷¹ Hammer 2015, S. 5; 21 (zur Figur des Heiligen).

⁷² Dabei geht es vor allem um die Bestellung Pantaleons zum kaiserlichen Leibarzt, die bei Konrad ganz fehlt. Vgl. Janson 1902, S. 58 f.; Jackson 1983b, S. 368 f.

⁷³ Vgl. Brinker 1968, S. 210. In den lateinischen Versionen nur punktuell, z. B. *iratus* im Clm 9516 (Oa 432).



die durch *vil grimmes herzen ger*, ihren *vientlichen sin* (P 750f.) und durch ihren *nîdic muot*, der *in zorne wîel* (P 804) bzw. *bran* (P 825), charakterisiert werden; sie sind *toup* und *arc* (P 1124) und *ir gemüete* sehnt sich nach Pantaleons *schaden* (P 1126f.). Durch die Konsequenz, mit der auf die Innerlichkeit der Figuren verwiesen wird, und die Frequenz, in der einschlägige Begriffe Verwendung finden, wird unmissverständlich ausgedrückt, dass jeglicher Erklärungs- und Belehrungsversuch von Seiten des Heiligen hoffnungslos bleiben muss: Konrad lässt keinen Zweifel an der Unbekehrbarkeit des Heidenkaisers und seiner Entourage, indem er ihnen die notwendigen Voraussetzungen für das richtige Verständnis der Lehre abspricht. Maximian nimmt damit die Rolle des Pharaos aus dem 2. Buch Mose ein, dessen Herz von Gott verhärtet wird und der daher unempfänglich für die Wahrheit Gottes ist (Ex 4–14); das klassische Problem der Exegese, warum Gott überhaupt die Verstockung des Herzen veranlasst und die Folgefrage, ob und wie der Verstockte dennoch für sein Unverständnis verantwortlich sein könne, drängt sich demnach auch hier auf.⁷⁴ Die Legende aber versucht erst gar nicht, für dieses Dilemma eine Lösung zu finden, und erklärt den verhärteten *muot* Maximians auch nicht durch ein Eingreifen Gottes, sondern bedient sich der aus der Bibel bekannten Problematik, um das Nicht-Verstehen für das Publikum möglichst drastisch zu präsentieren: Die einfältige Beharrlichkeit Maximians wird etwa dann deutlich, als er Pantaleon selbst nach dessen ausführlicher Erklärung noch für den Meister über das Meer hält (P 1410–1413) oder wenn er das Erdbeben, das die Kultbilder zerstört, durch den Zorn der Götter selbst erklären will (P 1810–1815). Am Beispiel Maximians, der als Negativbild des imitabilen Heiligen präsentiert wird, zeigt uns Konrad, was die Lehre erreicht, wenn ihr nicht auf angemessene Weise begegnet wird, sie also *nicht* auf fruchtbaren Boden fällt – nämlich gar nichts. Anstatt dabei nach der Verantwortlichkeit (oder Verantwortungsfähigkeit) des verstockten Kaisers zu fragen, wird wiederum das Publikum selbst in die Verantwortung gezogen, das Falsch-Verstehen Maximians richtig – nämlich als Negativbeispiel – zu deuten.

5

Im Prolog zu seinem *Pantaleon* erklärt Konrad von Würzburg, er wolle vom Nothelfer erzählen, *durch daz den liuten werde schîn* / [...] *sîn genâde manicvalt* (P 58f.). Zugleich handle er *ûf alsô rîche zuoversiht* (P 26), das *herze* der Zuhörenden *an reines willen krefte* (P 20f.) zu stärken und ihnen *sînde wilde* (P 23) zu machen. Explizit wird hier die Intention hinter seinem Erzählen benannt, das er ganz in den Dienst des moralischen Profits seines Publikums stellt, dem es zu einem guten und gottgefälligen Leben verhelfen soll. In diesem zweckorientierten, ausdrücklich didaktischen Anspruch wird eine ›poetische‹ Verantwortung des Legendendichters

⁷⁴ Eine ausführliche Diskussion der exegetischen Tradition, die sich v. a. unter der Prämisse der menschlichen Willensfreiheit an diesem Problem abmüht, geschweige denn der noch darüber hinausgehenden Theodizee-Frage, kann hier nicht geleistet werden; für einen ausführlichen Überblick über die Auslegungsgeschichte der Verstockungsaussagen in Ex 4–14 vgl. Kellenberger 2006, S. 182–283 (zum Mittelalter insb. S. 227f.).

erkennbar, welche eine gezielte, publikumsspezifische Bearbeitung des Stoffes nach sich zieht:⁷⁵ Dass seinen Rezipierenden nämlich überhaupt eine Identifikation mit den Legendenfiguren gelingt, dass ihnen eine produktive *imitatio* möglich wird, versucht Konrad durch verschiedene Literarisierungsstrategien zu erreichen. Der auf größtmögliche Schlichtheit bedachten »Rhetorik-Skepsis« legendarischer Texte, wie sie etwa in den breit überlieferten Legendensammlungen wie der *Legenda aurea*, dem *Passional* oder *Der Heiligen Leben* deutlich zutage tritt, begegnet Konrad mit einer »Rhetorik-Faszination«,⁷⁶ die seine poetische Virtuosität auch in der vermeintlich »einfachen Form« durchscheinen lässt.⁷⁷ Sein Legendenerzählen versucht, ähnlich wie Benz und Weitbrecht für Rudolf von Ems und Reinbot von Durne gezeigt haben, die »Erwartungen eines an der höfischen Literatur geschulten Publikums [zu] bedienen, um es zu affizieren«. ⁷⁸ So nutzt er erstens intertextuelle Bezüge auf den höfischen Roman, allen voran den *Tristan*, der seinem Publikum bestens bekannt ist und dessen Konzeptualisierung eines idealen Publikums er für seine Legende adaptiert. Dies ist keine oberflächliche »Höfisierung« der Legende,⁷⁹ kein Versuch, einfach ein höfisches Programm über einen legendarischen Stoff zu stützen, kein Projekt einer Gattungshybridisierung. Vielmehr zeigt sich ein Streben danach, verwandte Konzepte als Brücken zu nutzen, um eine Annäherung an den legendarischen Stoff durch ein literaturaffines Publikum zu begünstigen. Zweitens werden rhetorische Mittel gezielt dort aufgewandt und gehäuft, wo sie abstrakte Konzepte greif- und wahrnehmbar machen sollen – zentral etwa das Entflammen des Herzens, welches die momenthafte Erkenntnis eindringlich als Prozess beschreibt. Drittens etabliert Konrad durch die Engführung von Publikum und Figur eine Form der Selbstbezüglichkeit, die literarischen Texten eigen ist. Konrad begegnet dem Problem des unbestimmten *imitabile*, indem die vom Publikum geforderte Gestimmtheit und die damit einhergehende Verantwortung für das eigene Heil in der Diegese selbst thematisiert wird. Dabei legt er einen starken Fokus auf die Erkenntnisprozesse der Figuren: Sie weisen entweder den richtigen *muot* auf (wie Pantaleon und Eustorius), der eine Aneignung der rezipierten Lehre ermöglicht, oder den falschen *muot* (wie Maximian und die heidnischen Ärzte), der ein Verstehen ebenso verunmöglicht wie das gute und gottgefällige Handeln, das daraus folgen soll.

Doch während die Voraussetzungen zum richtigen (oder falschen) Verstehen in der Erzählung als Disposition der Figuren präsentiert wird, impliziert Konrads an Gottfried geschulte *captatio benevolentiae* im Prolog, dass der geforderte *muot ze reinen werken* (P 12) und *herzen sin* (P 10) für die Zuhörenden bzw. Lesenden auch als einzunehmende Haltung verstanden werden kann, für die man sich bewusst entscheiden muss. Der Prolog kann diese Haltung zwar anbieten und in ihrer Vorteilhaftigkeit bewerben, die Entscheidung aber, sie sich tatsächlich anzueignen

⁷⁵ Zum Begriff der poetischen Verantwortung vgl. den Beitrag von Maximilian Wick in diesem Band.

⁷⁶ Die »Spannung von Rhetorik-Skepsis und Rhetorik-Faszination« im legendarischen Erzählen beschreibt Köbele 2012, S. 373 und passim.

⁷⁷ Auch Jackson 1983b, S. 244, meint diese Spannung, wenn er vom »lightly decorated style« in Konrads Legenden spricht.

⁷⁸ Benz/Weitbrecht 2019, S. 247.

⁷⁹ Vgl. zu dieser Frage Jackson 1983b, S. 335–345.



und dem erbaulichen Anspruch der Legende auf diesem Wege zugänglich zu sein, liegt in der Verantwortung der Rezipierenden selbst. So delegiert der Dichter die Verantwortung für eine fruchtbringende Wirkung seines Erzählens letztlich an sein Publikum und durch diese Verschiebung verschafft er sich nicht nur die ungeteilte Aufmerksamkeit, sondern stößt auch eine angemessene Rezeption und Reflexion des Erzählten an. Die Einnahme einer adäquaten Haltung ist die Bringschuld der Rezipierenden, um das Ziel der »reflektierten Verinnerlichung«⁸⁰, das *merke[n]* (P 19) und permanente *vor ougen hâ[n]* (P 44) des Heiligenlebens, zu erreichen.

Funding Open access funding provided by University of Vienna.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Literatur

Quellentexte

- Biblia sacra vulgata*. Lateinisch-deutsch. Hg. von Andreas Beriger/Widu-Wolfgang Ehlers/Michael Fieger (Sammlung Tusculum). 5 Bde. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- Meister Eckhart: »Traktat 3: *Von Abscheidenheit*«. In: Ders.: *Werke*. Texte und Übersetzungen von Ernst Benz et al. Hg. von Niklaus Largier. Bd. 2 (Bibliothek des Mittelalters 21). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, S. 434–459.
- Gottfried von Straßburg: *Tristan und Isold*. Hg. von Walter Haug/Manfred Günter Scholz. Mit dem Text des Thomas, hg., übers. und kommentiert von Walter Haug (Bibliothek des Mittelalters 11). Bd. 1. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2011. (Sigue T)
- Hartmann von Aue: *Erec*. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente. Hg. von Albert Leitzmann. Fortgeführt von Ludwig Wolff. Bearbeitet von Kurt Gärtner (Altdeutsche Textbibliothek 39). Tübingen: Niemeyer 2006.
- Hartmann von Aue: *Iwein*. Text der siebenten Ausgabe. Hg. von Georg Friedrich Benecke/Karl Lachmann/Ludwig Wolff. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. Berlin/New York: De Gruyter, 1981.
- Heinrich von dem Türlin: *Die Krone* (Verse 12282–30042). Nach der Handschrift Cod. Pal. germ. 374 der Universitätsbibliothek Heidelberg. Hg. von Alfred Ebenbauer/Florian Kragl. Nach Vorarbeiten von Fritz Peter Knapp und Klaus Zatloukal (Altdeutsche Textbibliothek 118). Tübingen: Niemeyer, 2005.

⁸⁰ Begriff nach Keller 2006, S. 192, der die Verinnerlichung gesellschaftlicher Werte und Normen und die dadurch angestoßene Reflexion des eigenen Wollens und Handelns als Vorbedingung persönlicher Verantwortung formuliert.

- Hugo von Trimberg: *Der Renner*. Hg. von Gustav Ehrismann. Mit einem Nachwort und Ergänzungen von Günther Schweikle (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters). Bd. 1. Berlin: De Gruyter, 1970 [Nachdruck der Ausgabe von 1908].
- Johann von Würzburg: *Wilhelm von Österreich*. Aus der Gothaer Handschrift. Hg. von Ernst Regel (Deutsche Texte des Mittelalters 3). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.
- Konrad von Würzburg: *Engelhard*. Hg. von Ingo Reiffenstein. Neu bearbeitete Aufl. der Ausgabe von Paul Gereke (Altdeutsche Textbibliothek 17). Tübingen: Niemeyer, ³1982.
- Konrad von Würzburg: »Das Herzmaere«. In: *Kleinere Dichtungen Konrads von Würzburg*. Hg. von Edward Schröder. Mit einem Nachwort von Ludwig Wolff. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, ³1959, S. 12–40.
- Konrad von Würzburg: *Die goldene Schmiede*. Hg. von Edward Schröder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1969.
- Konrad von Würzburg: *Die Legenden I: Silvester*. Hg. von Paul Gereke (Altdeutsche Textbibliothek 19). Halle (Saale): Niemeyer, 1925. (Sigle S)
- Konrad von Würzburg: *Die Legenden II: Alexius*. Hg. von Paul Gereke (Altdeutsche Textbibliothek 20). Halle (Saale): Niemeyer, 1926. (Sigle A)
- Konrad von Würzburg: *Pantaleon*. Hg. von Winfried Woesler (Altdeutsche Textbibliothek 21). Tübingen: Niemeyer, ²1974. (Sigle P)
- Konrad von Würzburg: *Pantaleon*. Bereinigter diplomatischer Abdruck mit Übersetzung. Hg. von Thomas Neukirchen (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 45). Berlin: Schmidt, 2008.
- Konrad von Würzburg: *Partonopier und Meliur*. Aus dem Nachlasse von Franz Peiffer. Hg. von Karl Bartsch. Mit einem Nachwort von Rainer Gruenter. In Verbindung mit Bruno Jöhnk, Raimund Kemper und Hans-Christian Wunderlich (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters). Berlin: De Gruyter, 1970 [Nachdruck der Ausgabe von 1871].
- Konrad von Würzburg: »Trojanerkrieg« und die anonym überlieferte Fortsetzung. Hg. von Heinz Thoelen/Bianca Häberlein (Wissensliteratur im Mittelalter 51). Wiesbaden: Reichert, 2015.
- [Otte:] *Eraclius. Deutsches Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts*. Hg. von Harald Graef (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der Germanischen Völker). Strassburg/London: Trübner, 1888.
- »The *Passio Pantaleonis* from Clm. 9516« [Transkription]. In: Timothy R. Jackson: *The Legends of Konrad von Würzburg. Form, Content, Function* (Erlanger Studien 45). Erlangen: Palm & Enke, 1983a, S. 426–434. (Sigle Oa)
- »Passio Beatissimi Pantaleonis Martyris«. In: Boninus Mombritius (Hg.): *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmensis. Bd. 2. Paris: Fontemoine, 1910, S. 347–353. (Sigle Mb)
- Rudolf von Ems: *Barlaam und Josaphat*. Hg. von Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus Franz Söhns, Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems »Barlaam«, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters). Berlin: De Gruyter, 1965 [Nachdruck der Ausgabe von 1843].
- Rudolf von Ems: *Der guote Gêrhart*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Norbert Kössinger/Katharina Philipowski (RUB 19589). Stuttgart: Reclam, 2022.
- Wirnt von Grafenberg: *Wigalois*. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn. Übersetzt und erläutert und einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach. Berlin/Boston: De Gruyter, ²2014.
- Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. (Bibliothek des Mittelalters, 8/1–2). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

Sekundärliteratur

- Angenendt, Arnold: »Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich«. In: Martin Heinzelmann/Klaus Herbers/Dieter R. Bauer (Hg.): *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen* (Beiträge zur Hagiographie 3). Stuttgart: Steiner, 2002, S. 95–113.
- Benecke, Georg Friedrich/Müller, Wilhelm/Zarncke, Friedrich: »enzünd«. In: Dies. (Hg.): *Mittelhochdeutsches Wörterbuch [BMZ]*. Bd. 3. Stuttgart: Hirzel, 1990 [Nachdruck der Ausgabe von 1861], Sp. 896b.



- Benz, Maximilian/Weitbrecht, Julia: »*Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne«. In: Susanne Köbele/Claudio Notz (Hg.): *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ›Erbauungs‹-Konzepten im Mittelalter* (Historische Semantik 30). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, S. 245–266 (<https://doi.org/10.13109/9783666363917.245>).
- Berger, Michael: *Enthüllendes Erzählen. Zur Präsenzszenierung in den Legenden Konrads von Würzburg*. Masterarbeit, Univ. Wien, 2021.
- Boor, Helmut de: »Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan« (1940). In: Alois Haas (Hg.): *Gottfried von Strassburg* (Wege der Forschung 320). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 25–73 [zuerst in: *DVjs* 18 (1940), S. 262–306].
- Brandt, Rüdiger: *Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke* (Klassiker-Lektüren 2). Berlin: Schmidt, 2009.
- Brinker, Klaus: *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Diss., Univ. Bonn, 1968.
- Eiffler, Günter: »Publikumsbeeinflussung im strophischen Prolog zum ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg«. In: Günter Bellmann/Günther Eiffler/Wolfgang Kleiber (Hg.): *Festschrift für Karl Bischoff zum 70. Geburtstag*. Köln/Wien: Böhlau, 1975, S. 357–389.
- Feistner, Edith: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* (Wissensliteratur im Mittelalter 20). Wiesbaden: Reichert, 1995.
- Hammer, Andreas: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional* (Literatur – Theorie – Geschichte 10). Berlin/Boston: De Gruyter, 2015 (<https://doi.org/10.1515/9783110408591>).
- Haug, Walter: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Jackson, Timothy R.: *The Legends of Konrad von Würzburg. Form, Content, Function* (Erlanger Studien 45). Erlangen: Palm & Enke, 1983b.
- Janson, Gustav O.: *Studien über die Legendendichtungen Konrads von Würzburg*. Diss., Univ. Marburg, 1902.
- Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15). Berlin/Boston: De Gruyter, 2006 (<https://doi.org/10.1515/9783110941562>).
- Keck, Anna: *Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane. Zur Erzähllogik der Werke Bérouls, Eilharts, Thomas' und Gottfrieds* (Beihefte zu Poetica 22). München: Fink, 1998.
- Kellenberger, Edgar: *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 9. Folge, 11 [171]). Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Keller, Hagen: »Die Verantwortung des Einzelnen und die Ordnung der Gemeinschaft. Zum Wandel gesellschaftlicher Werte im 12. Jahrhundert«. In: *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), S. 183–197 (<https://doi.org/10.1515/9783110186383.183>).
- Köbele, Susanne: »Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134/3 (2012), S. 365–404 (<https://doi.org/10.1515/pbb-2012-0040>).
- Kokott, Hartmut: *Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie*. Stuttgart: Hirzel, 1989.
- Krieger, Karl-Friedrich: »Consilium et auxilium«. In: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986), Sp. 162.
- Lexer, Matthias: »gemüete, gemuote«. In: Ders.: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Bd. 1. Stuttgart: Hirzel, 1974a [Nachdruck der Ausgabe von 1872], Sp. 847f.
- Lexer, Matthias: »herze, herz«. In: Ders.: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Bd. 1. Stuttgart: Hirzel, 1974b [Nachdruck der Ausgabe von 1872], Sp. 1269f.
- Lexer, Matthias: »muot«. In: Ders.: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Bd. 1. Stuttgart: Hirzel, 1974c [Nachdruck der Ausgabe von 1872], Sp. 2241f.
- Linden, Sandra: »Die Amme der edelen herzen. Zum Konzept der moraliteit in Gottfrieds ›Tristan‹«. In: Henrike Lähnemann/Sandra Linden (Hg.): *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York: De Gruyter, 2009, S. 117–133 (<https://doi.org/10.1515/9783110218992.117>).
- Müller, Stephan: »Widersprüche in Kunstdichtungen. Über ›Fehler‹ in mittelhochdeutschen Erzähltexten und was man aus ihnen lernen kann«. In: Elisabeth Lienert (Hg.) unter redaktioneller Mitarbeit von Amina Šahinović und Catharina B. Haug: *Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur*

- (Contradiction Studies). Wiesbaden: Springer, 2019, S. 43–61 (https://doi.org/10.1007/978-3-658-24163-6_3).
- Peters, Ursula: *Literatur in der Stadt. Studien zu den sozialen Voraussetzungen und kulturellen Organisationsformen städtischer Literatur im 13. und 14. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 7). Tübingen: Niemeyer, 1983 (<https://doi.org/10.1515/9783111389912>).
- Rentiis, Dina de: »Imitatio morum«. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 4. Tübingen: Niemeyer, 1998, Sp. 285–303.
- Schulz, Armin: *Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 135). Tübingen: Niemeyer, 2008.
- Seidl, Stephanie: *Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 141). Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- Tschachtli, Sarina: »durliuhtic als ein glasevaz. Durchlässiges Erzählen in Konrads Legenden«. In: Norbert Kössinger/Astrid Lembke (Hg.): *Konrad von Würzburg als Erzähler* (Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung. Themenheft 10). Oldenburg: BIS, 2021, S. 113–125 (<https://doi.org/10.25619/BmE20214153>).
- Weitbrecht, Julia: »Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134/2 (2012), S. 204–219 (<https://doi.org/10.1515/pbb-2012-0006>).
- Wolpers, Theodor: *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts* (Buchreihe der Anglia 10). Tübingen: Niemeyer, 1964.
- Wyss, Ulrich: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik* (Erlanger Studien 1). Erlangen: Palm & Enke, 1973.