

Kulturbedingungen und Funktionen der mittelalterlichen Legende

UNVERKENNBAR STEHT UNTER DEN GATTUNGEN der mittelalterlichen „Volks“-Erzählung die Legende mit den ihr eng verwandten anderen Formungen einer religiösen sogenannten „Volkspoesie“ (wie Legendenlied, Hymnus, „Leich“) an erster Stelle nach Anzahl, Funktionsfülle, Wirkbreite und Wirkungsdauer. Ihre volle Bedeutung innerhalb des geistigen Lebens ist in Ost und West freilich nur vor dem geschichtlichen Prägungs- und Wirkungsbilde von Staat und Kirche mittelalterlich-theokratischer Ordnung mit Priester- und Mönchtum, mit volksnaher Klosterkultur und aus der Primärtendenz äußerer und innerer Mission sichtbar zu machen. Freilich war die Legende des Mittelalters, ohne die es ein Verständnis sehr vieler Bildaussagen vor allem der Hochkunst gar nicht gäbe, von Seiten der Volkskunde, einer *Ethnologia Europaea* wie der in ihr integrierten „Religiösen Volkskunde“ (Wallfahrtswesen, Ikonographie, Liedsang, Volksschauspiel geistlicher Thematik usw.) allzulang als Stiefkind kaum beachtet, minder bewertet worden. Zu sehr war hier die für den gesamten Protestantismus und für die von dort her entscheidend vorangetriebene Volkskunde-Forschung des gesamten 19. Jahrhunderts nach den Brüdern Grimm die Verurteilung durch Martin Luther von 1537 wirksam, demzufolge die „Legende“ recht eigentlich eine „Lügende“ sei². So hat denn auch insbesondere im Gefolge der westlichen Glaubensspaltung im frühen 16. noch nahezu das ganze 19. Jahrhundert in der Legende weniger die geistliche Schwester der Sage oder des Märchen (es gibt ja auch gleichbedeutsam in Ost wie in West die „Legendenmärchen“³) als vielmehr eine Art verwilderter Religions- und Kirchengeschichte gesehen.

Also bedurfte es eines völlig neuen Verständnisses für das „Mittelalter“ zwischen Byzanz und Rom, um auch die Lebensbedingungen der Legende nicht nur im Rahmen religiöser Devotion, sondern eben im Gefüge der Gesamtstruktur mittelalterlichen Lebens als Sein unter dem zäh verteidigten Bezugsdreieck von „Gott“, Kirche und Feudalstand zu erkennen. Hier hatte mein mir unvergeßlicher Lehrer Joseph Matl (1897—1974) klare Einsichten mutig und wirkungsvoll in mehreren Studien zu Apokryphen und Legenden Ost-, Südost- und Mitteleuropas vertreten⁴. Es bleibt grundlegend wichtig, unter „Mittelalter“ nicht nur seine

1. Zum umstrittenen Begriff vgl. H. Bausinger, Formen der „Volkspoesie“. Berlin 1968; zur „Legende“ S. 185 ff.

2. ...wer der Heiligen Lügenden... mit jren Wundern außbracht... M. Luther, Deutsche Schriften, Teil VIII, S. 36; zur wechselnden Beurteilung der Legende durch Luther zwischen 1530 und 1537 vgl. H. Rosenfeld, Legende. Stuttgart, 3. Aufl. 1972, S. 69 f.

3. Vgl. die wertvolle, Gesamt-Europa berücksichtigende Sammlung: F. Karlinger—B. Mykytiuk, Legendenmärchen aus Europa. Düsseldorf-Köln 1967.

4. Vgl. in Auswahl: J. Matl, Inferno e pene infernali nelle raffigurazioni bulgare. *Ricerche Slavistiche III*, Rom 1954, S. 114 ff.; Idem., Verbreitungswege und Präformation internationaler Erzählstoffe bei den Slaven. *Internat. Kongreß der Volkerzählforschung in Kiel und Kopenhagen*, 1959, Vorträge und Referate, Berlin 1961, S. 188 ff. Idem., Zur Ethik der Familien- und Sippengemeinschaft im religiösen Volkslied der Kroaten, Serben und Bulgaren. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, Bd. 40, Zagreb 1962, S. 355 ff. Idem., Diffusion und Adaption der Volkerzählstoffe in Südosteuropa. *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, VII, Sofia 1971, S. 843 ff.

frühe und seine hohe Zeit zu verstehen⁵. Auch der in der Erzählform „Legende“ samt ihren Sonderprägungen als „Legendenballade“, „Legendenspiel“, „Legendenlied“⁶ breit ausschwingende, in Motivenreichtum und Formenfülle sich üppig auslebende „Herbst des Mittelalters“ ist mit einzubeziehen. Gerade hier zeigen sich nämlich auch im Erzählerischen erstaunliche Kontinuitäten. Entgegen manchen Anschauungen auch noch von heute blieben nämlich die bereits frühmittelalterlichen und mithin lange vor den großen, z. T. bereits systematischen Legenden-sammlungen (*Legenda aurea*; *Dialogus miraculorum*; *Speculum historiale*; *Promptuarium*; *Magnum Legendarium Austriacum*; *Passional* usw.) bestehenden Gegebenheiten des kirchlich-offiziellen, d. h. im Westen des römisch-dogmatisch bestimmten Glaubenlebens wie jene der vielgestaltigen sogenannten „Volksfrömmigkeit“ mindestens bis zur protestantischen Reformation, meist aber sogar bis in die Barocke, ja vereinzelt noch erheblich darüber hinaus „lebendig“.

So z. B. die katechetisch-pastoral intendierte, unmittelbar „verständliche“ Legende vom warnend aufgezeigten Sühnetod der Freveltänzerin Salome, die „Schuld“ trägt am Enthauptungs-Tode des Prodromos, Johannis des Täufers und die nach einer weit über tausend Jahre tradierten, als *exemplum* wirkungsvollen Erzähllegende denn auch nach dem alttestamentlich vorgegebenen *contrapasso*-Prinzip (Buch der Weisheit 11, 16) zur Strafe ihr eigenes Haupt qualvoll abgeschnitten verlieren muß, da sie auf dem Eise tanzend einbricht und ihr in den verzweifelten Drehbewegungen, die dennoch kein Entrinnen ermöglichen, das eigene Haupt von der Scholle abgetrennt wird⁷. Diese für Byzanz und seine so oft bekundete Abneigung gegen das Weib an sich, als dessen Gegenpol nur die *Παναγία* überhöht wird, und gegen den Tanz als der weiblichen Verführungskunst an sich kennzeichnende Frevellegende begegnet denn auch bei *Dorotheos von Tyros*, dessen nicht unmittelbar auf uns gekommenes theologisches Werk freilich von den einen auf das 6., von anderen erst in das 9. Jahrhundert zu Byzanz datiert wird. Wenn es auch vorerst noch unklar ist, ob dieser Dorotheos von Tyros der „Erfinder“ und Ersterzähler dieser Legende um die gräßliche Sühne der Freveltänzerin Salome ist oder ob ihm hier der (ebenfalls nicht datierbare) spanische Chronist *Flavius Julius Dexter* in seinem *Chronikon ad annum 34* vorangegangen war, soviel steht fest: der Motivkern der Warnlegende vom *contrapasso*-Tode der Salome (manchmal als Herodias) durch ihre

5. Zur lebhaft geführten Diskussion vgl. K. Bosl, Europa im Mittelalter. Wien-Heidelberg 1970. besp. S. 11 ff., 15 ff.; J. Voss, Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalter-Bewertung. München 1972.

6. L. Kretzenbacher, Legendenlied, *Handbuch des Volksliedes*, hrsg. v. R. W. Brednich, L. Röhrich, W. Suppan. Bd. I, Die Gattungen des Volksliedes. München 1973, S. 323 ff.

7. Zum Nachfolgenden (einschließlich der Dokumentation) vgl. L. Kretzenbacher, Salomes Tanz zum Tode. Zum Kontinuitätsproblem bei Apokryphen und Legenden, in *Alpes Orientales* V, hrsg. v. N. Kuret und M. Matičetov, Ljubljana 1969, S. 183 ff. — Zu den Warnlegenden gegen den Tanz in den germanisch-slawischen Kontaktzonen: L. Kretzenbacher, Freveltanz und „Überzähliger“. Zum Balladen- und Sagentypus von „überzähligen“ Tänzer. *Carinthia I*, 144. Jg., Klagenfurt 1954, S. 843 ff.; Idem, Tanzverbot und Warnlegende. Ein mittelalterliches Predigtexempel in der steirischen Barockpassologie. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* XII, Bonn 1961, S. 16 ff.

decollatio auf dem Eise bleibt mit unveränderter Folgerichtigkeit der ethischen Begründung solch einer „Sühne“ bereits hier im Diesseits erstaunlich lange und über weite Gebiete des Abendlandes hin konstant. Wir begegnen ihm beim byzantinischen Hagiographen *Georgios Kedrenos* (11./12. Jh.) in seiner Σύνοψις ἱστοριῶν.

Weiteres (und hier als Vordeutung auf das Strafgericht Gottes gegen Herodes) beim nächsten Hagiographen namens *Euripos*, der im ausgehenden 10., spätestens in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts als Suffragan Athens wirkt. Besonders deutlich wirkt unsere pastoral intendierte Legende von Salomes Tod nach beim vielgelesenen byzantinischen Kirchenhistoriker *Nikephoros Kallistos Xanthopoulos* (um 1256—1335), dessen Legendenquelle nicht feststellbar ist, bei Dorotheos von Tyros aber vermutet werden kann. Zur gleichen Zeit wie Nikephoros hatte sie ja auch *Jacobus de Voragine* († 1298) wenn auch nur knapp in seine *Legenda aurea* (*De decollatione sancti Johannis Baptistae*, Cap. XXV) aufgenommen und jenem Abendlande vermittelt, in dem sich die gleiche Legende lateinisch wie zunehmend vom Mittelalter an in den Volkssprachen reich entwickeln und dokumentieren sollte. So im *Großen Seelentrost* des niederdeutschen 14. Jahrhunderts, der wiederum in Handschriften und Drucken von Predigtexemplen, Katechismuslehren und erbaulichen Schilderungen mystisch-lyrischer Empfindungen bis in altdänische und altschwedische Texte unsere Salome-Herodias-Eistodlegende vermittelt. Nach Nikephoros und Byzanz und erstaunlicherweise eben nicht nach Jacobus de Voragine richten sich ferner unsere Barockprediger mit der gleichen Legende aus. So unter ausdrücklicher Berufung auf Nikephoros Alt-Österreichs berühmtester Barockprediger, der Augustiner-Barfüßer *Abraham a Santa Clara* (1644—1709) in der posthum 1721 und wiederum 1722 und 1723 erschienenen, weithin „wirkenden“ Erbauungsschrift *Abrahamisch Lauber-Hütt*. Ebenfalls aus Nikephoros hat unsere Salome-Legende der bedeutendste süddeutsch-österreichische Erbauungsschriftsteller, der Kapuzinerpater *Martin von Cochem* (1634—1712) in seinem 1677 zu Frankfurt/Main erschienenen, ab der 4. Auflage erst abgekürzt so zitierten *Großen Leben Jesu*.

Neuerdings läßt sich feststellen, daß diese gleiche Legende, die in einem späten steirischen Druck des *Großen Leben Jesu* von Maria Zell 1753 sehr breit ausgeführt erscheint, mithin wohl auch den slawischen wie den madjarischen Pilgern zum zentralen Heiligtum der alten Donaumonarchie leicht zugänglich war, auch schon erheblich früher beim steirischen Weltpriester *Johann Andreas Graff* in seinem 1699 zu Graz erschienenen, bereits 1700 zu Augsburg nachgedruckten Predigtbande *Geistlicher Schatz-Kasten, in welchem allerhand sehr kostbare Tugend-Schätz, und edel-grosser Reichthumb der Verdiensten unterschiedlicher Heiligen begriffen* ... als Anspielung unmittelbar verständlich anklingt. Sagt doch J. A. Graff wenn er unter den Untaten der Menschheit auch unsere Freveltänzerin verurteilt: *Hat der Mensch mit der frechen Herodiade in aller Welt Eytelkeit herumb getantzet, und derentwegen auf dem ewigen Eys solt schlipffern, den Hals brechen, und in die Höll tanzen* ...⁸.

8. W. Zitzenbacher, Grazer Barockprediger. Graz 1973, S. 70.

Es kann gar nicht wundernehmen, wenn in der südostalpinen Symbiose zwischen Deutschen und Slowenen, die weitgehend eben auch eine vielhundertjährige Kulturgemeinschaft mit einer gerade von J. Matl so oft und so eindrucksvoll geschilderten breiten Oszillationssphäre zwischen den Sprachnationen darstellt⁹, unser besonderes Legendenbeispiel auch bei den slowenischen Barockpredigern wiederkehrt. So z. B. beim Laibacher Kapuziner P. Roger (= Michael Kramer, 1667—1728) im posthum erschienenen Predigtwerke slowenischer Sprache unter dem lateinischen Titel eines *Palmarium empyreum, seu Conciones CXXVI de Sanctis totius anni* (1. Teil Klagenfurt 1731; 2. Teil Laibach 1743). Immerhin war ja das Kirchenfest der *Decollatio Sancti Joannis Baptistae* einstmals erheblich mehr als heute gefeiert, war mit mancherlei Brauchtum und auch mit Devotional-Requisiten wie mit dem „Johannishäupte“ in der Schüssel¹⁰ und mit mancherlei Bilddarstellungen der Freveltänzerin Salome verbunden, konnte, ja mußte denn auch die durch mehr denn ein Jahrtausend tradierte, so spät noch im Bewußtsein „lebende“ Legende in Erinnerung bringen. Noch der slowenische Schriftsteller Fran Detela (1850—1926) läßt in seiner Erzählung *Trojka* (1897) eine bäuerlich-konservative Mutter das als burschikos-sportlich und damit „unschicklich“ empfundene Verhalten eines Mädchens mit unserer Legende als Warnung verurteilen.

DIESES EINE BEISPIEL einer funktionsbedingten Legendentradition über tausend Jahre hinweg zwischen Byzanz, Mitteleuropa und Skandinavien mag vorerst für die These von der erstaunlichen Lebenskraft der Legende genügen. Sie gilt trotz des Schismas von 1054 und seiner zunächst doch offenkundig nur kirchenrechtlich-hierarchischen Folgeerscheinungen. Weiters trotz der zunehmenden, historisch bedingten, machtpolitisch begründeten Entfremdung zwischen Byzanz und Rom in beiden Bereichen des mittelalterlichen, d. h. des gesamten vorreformatorischen Christentums im Abendlande. Das bedeutet aber zumal für die Legende als für eine so sehr gekennzeichnete Ausdrucksform des Geistig-Religiösen im Erzählerischen, daß ihre Vorbedingungen als Gattung des Mittelalters seit dem Frühchristentum über das Medium Aevum bis zur westlichen Glaubensspaltung im Zeitalter von Luther, Calvin und Zwingli die gleichen oder einander weitestgehend ähnlich bleiben.

Das erweist die Erkenntnis vielfältiger Motivgleichheit infolge breiter Stoffentlehnung aus jenem unerschöpflichen Born gemeinsamen Erbes an Erzählerischem, den wir unter dem Sammelnamen „Apokryphen“¹¹ begreifen. Vor allem diese Apokryphen bieten und vererben Einzelmotive und gebündelte Formungen des

9. J. Matl, Europa und die Slaven. Wiesbaden 1964 (gesammelte Aufsätze). Idem, Südslawische Studien. München 1965 (Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 63).

10. L. Kretzenbacher, „Johannishäupter“ in Innerösterreich. Ein Beitrag zu Verehrung und Brauch um Johannes den Täufer. *Carinthia I*, 152. Jg. Klagenfurt 1962, S. 233 ff.

11. Als Ausgaben vgl. A. de Santos Otero, Los Evangelios Apokrifos. Madrid 1956, 1. Aufl. 1963; E. Hennecke—W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen. 3. Aufl., bisher 2 Bände Tübingen 1959 und 1964. — Zum Stand der Forschung einführend: J. B. Bauer, Die neutestamentlichen Apokryphen. Düsseldorf 1968.

religiös intendierten „Erzählgutes“ in Fülle. Ihre Spuren lassen sich über das Mittelalter hinaus ebenso in der spätbyzantinischen wie in der nachreformatorischen, d. h. zumal in der barockkatholischen Legendenproduktion und -tradition katechetisch-funktional verwendet und dichtest gestreut erkennen. Das gilt auch noch im 17., ja noch im 18. Jahrhundert gerade in orthodoxen Legenden-Sammlungen etwa vom Heiligen Berge Athos bei *Agapios Landos* (aus Kreta, geb. zu Anfang des 17. Jhs.), bei seinen neugriechischen Weiterträgern wie bei seinen rumänischen und auch seinen slawischen Übersetzern; so z. B. beim ukrainischen Athos-Mönch des späten 17. Jahrhunderts *Samuil Bakačič*, bei *Vićentije Rakić*, dem serbischen Iguman von Fenek (1750—1818). Solche südslawischen Übersetzungen der „Wunder der Gottesmutter“ nach den *Θαυμάσια τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου* nach *Agapios Landos*, der sie um 1640 aufgeschrieben und schon 1641 griechisch zu Venedig hatte drucken lassen, erscheinen als *siest' čudesa presvjataja Bogorodici* in kyrillischen Lettern 1808 und wiederum 1838 zu Venedig im Druck, der weiterhin über Südosteuropa wirkt¹² und sich altkroatischen Marienlegenden aus ebenfalls langer Tradition thematisch und funktional vergleichen läßt¹³.

Noch im Gegenwartserbe, wie es sich in überlieferten Handschriften, in gedruckten Sammlungen, in gebetbuchartigen Erbauungsheftchen, in der Verwendung zu Bildauslegung und Verkündigung¹⁴ zumal in den Bereichen von Orthodoxie und Katholizismus, freilich heute nur selten im Erzählgut protestantischer Geistigkeit erfassen läßt, tritt dieses gemeineuropäische Erbe des Mittelalters deutlich hervor. Immer noch läßt sich von einer europaweit vergleichenden Religions-Volkskunde der Kulturumgrund von einst mitsamt seinen primären wie den aufgefächerten sekundären Funktionen von Apokryphen und Legenden erfassen. Das mögen einige ausgewählte, freilich notgedrungen nur knapp skizzierte Beispiele erläutern.

In allen christlichen Konfessionen gibt es Legenden vom „Verletzten Kultbild“¹⁵. Ein Kult-Gegenstand (die Hostie, das Crucifix, die Ikone, das Standbild Christi, Mariens, einer Heiligengestalt) wird durch freventlichen Insult „verletzt“ (durch Steinwurf, Schuß, Hieb, Stich oder Schmähung als Verbal-Injurie u. ä.). Nach den von der Religionsphänomenologie als weltweit gültig erkannten Gesetzen von der Kultbild-Beseelung (Ensomatose, Empsychose) muß sich das im Bilde dargestellte *numen* auch gegen den Insult wehren, muß sein *numinosum*

12. Dj. Sp. Radojčić, *Glasnik Srpske Akademije Nauka* V/1, Beograd 1953, S. 163; L. Kretzenbacher, (noch unveröffentlichte) Eigenaufnahmen in slawischen und rumänischen Athos-Klöstern 1959, 1963, 1968, 1970, ferner in der Biblioteca Marciana zu Venedig sowie in der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, werden zur Auswertung vorbereitet.

13. Vgl. I. Petrović, *Bogorodičina čudesu u Ivančičevu zborniku*, hrvatskoglagoljskom spomeniku 14/15. st. *Radovi Staroslavenskog Instituta*, Bd. 7, Zagreb 1972, S. 123 ff. und Bildteil.

14. Vgl. dazu als Sonderbeispiel der Gegenwartsfunktionen von Apokryphen und legendennahen Erzählstoffen in der südslawisch-orthodoxen Pastoralpraxis aus langhergetragener Legendentradition: L. Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen „Traum Mariens“*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1975/1, München 1975.

15. Vgl. als ein Beispiel aus dieser besonders reichen Gattung: L. Kretzenbacher, *Maria Steinwurf. Ikonographie, Legende und Verehrung eines „Verletzten Kultbildes“*. Aus *Archiv und Chronik. Blätter für Seckauer Diözesangeschichte* IV, Graz 1951, S. 66 ff.

tremendum erweisen: es erleicht, blutet, weint, bewegt sich, schlägt zurück, läßt den Frevler vom Blitz aus heiterem Himmel erschlagen werden; dessen Hand wird gelähmt, der *sacrilegus* erblindet usw. Diese allgemein menschliche Grundvorstellung wird unter besonderen geschichtlichen, konfessionspolemischen und anderen Kulturbedingungen zur zeit- und lokalbezogenen verschiedenen Aussage: in den „Hostienschändungen“ und Kreuz-Verunehrungen durch Juden zu Byzanz oder auch noch im mittleren und im westlichen Abendlande, zumal in den stark religiös gefärbt antisemitisch eingestellten Perioden des 13. und des 14. Jahrhunderts spiegelt sich hier die nicht nur theologische Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum. Zu den „Juden“ als den angeblichen Hostien- und Kreuzbildschändern, im christozentrischen Byzanz seit dem 6. Jahrhundert, gesellen sich im westlichen Abendlande gerade im Hochmittelalter die „Sektierer“, die Haeretiker, in denen die Transsubstantiations-Zweifel an der wirklichen Gegenwart Christi im Altarssakrament laut werden. Die Kirche wehrt sich außertheologisch auch noch durch funktional eingesetzte Legenden und Bilder (Blut-hostien, Wunder von Bolsena, Gregoriusmesse usw.). Dazu kommt die wiederum durch zielbewußt eingesetzte Legenden „begründete“ Einführung des zu gesamt-kirchlicher Gültigkeit und Verpflichtung eingeführten Sonderfestes „Fronleichnam“ (*Festum Corporis Christi*, Orvieto 1264). Visionslegenden sollen den *per miraculum* jenseitig für die Diesseitigen bekundeten Willen zur Verfestigung des Eucharistie-Dogmas (Juliana von Lüttich, *Corporale* von Bolsena-Orvieto) bekräftigen. Spätmittelalterlich werden dann aus den ehemals als „Juden“ angefeindeten Hostien- und Kreuzbildschändern andere „Frevler“. Nunmehr sind es die „Ketzer“, d. h. die Andersgläubigen. Der Reihe nach sind es, besonders nach der stark marianisch sich ausrichtenden Devotion im Katholizismus wie in der Orthodoxie, nunmehr die „geschändeten Marienbilder“, die im Vordergrund der (meist schablonenhaft konstruierten) Legenden stehen: die Hussiten¹⁶, die „Türken“, die Lutheraner, die Kalviner. Alle jedenfalls, die den Überschwang der Marienverehrung in Spätmittelalter und Barock nicht mitmachen. Erst vom späteren 17. Jahrhundert an treten mit dem allmählichen Aufhören der Konfessionspolemiken allgemein die „Spieler, Säufer, Hurer“, die *lusores* schlechthin in den motivlich ansonsten gleichbleibenden Legenden-Schemata auf.

Wiederum auf Apokryphen (*Visio Petri*, *Visio Pauli*, früh verchristlichte *κατάβασεις*—Berichte der Jenseitsschau, *Visio Tyndali* usw.) berufen sich die im Hochmittelalter jäh ansteigenden, zur *Navigatio Brandani* wie zur *Divina Commedia* führenden Legenden um Höllenstrafen mit geradezu pervers anmutenden Vorstellungen der Gräßlichkeit des Jenseitsschicksals der Verdammten in ausgesuchten, bezeichnenderweise toposartig wiederkehrenden Sondermotiven weitestgehend in Ost und West ähnlicher Art (Hängequal, Feuerthron, Höllen-

16. Als ein wallfahrtsbildendes Zentrum dieser Art im deutsch-tschechischen Berührungsbereich vgl. man Neukirchen bei heilig Blut: W. Hartinger, *Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze*. (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 5, 1971, S. 23 ff.) — Dazu neuerdings Idem, *Ain schöner Catholischer Rueff. Zur Genese eines barocken Wallfahrtsliedes*. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1972/75, Kallmünz 1975, S. 195 ff.

trunk¹⁷), die sich in der zeitgleichen, lange nachwirkenden Tympanonplastik, in der Freskomalerei, im weit flatternden Holzschnittblatt, in der wechselseitig darauf bezogenen hagiographisch-erbaulich-belehrenden Literatur und in den pastoral intendierten Legenden von Jenseitssühne für Diesseitsschuld ebenso spiegeln wie in der römisch-katholischen Fegefeuerlehre (*purgatorium*). Auch hier wieder sind es die im gesamten Abendlande aus dem überreichen Nährgrund der Apokryphen stets erneuert erwachsenden und in besonderen, jeweils auch „national“-volkssprachlich abgewandelten Legendenformen des Mittelalters bis zur unmittelbaren Gegenwart jene schon sehr früh in Ost und West begegnenden marianischen Neuprägungen von der Macht der *Panagia Theotokos*, von Maria, die als *mediatrix gratiarum* sogar noch die Seelen der zur Hölle Verdammten (trotz Christi als des Weltenrichters Urteilsspruch, aber mit dessen nachträglicher Billigung) aus dem Feuersumpf (λιμὴν τοῦ πυρός, *fluvius igneus*) retten kann.

Hierher zählt die vor allem im Bereich des gegenwärtigen Ostens und Südostens, der Orthodoxie zumal unglaublich tief verwurzelte und im Legenden-„Wissen“ unserer Zeit in breiten Schichten eines sozial weniger als im Westen differenzierten gläubigen „Volkes“ vorhandene „wirkende“ Apokryphe von „Mariens Gang durch die Qualen“, der neugriechisch als geistliches „Volksbüchlein“ unserer Tage (Drucke 1970 ff. in Athen, Patras) erscheinenden Ἀποκάλυψις τῆς ἁγίας Θεοτόκου περὶ τῶν κολάσεων, im Russischen als das *Slovo presvjatyja Bogorodica o prokoj vsego mira*, entsprechend bis ins Katholisch-Kroatische als das *Hodenje svete Marije po mukah* mit reicher serbischer, slawomakedonischer und bulgarischer Verwandtschaft¹⁸. Es sind wiederum kulturhistorisch wie volkpsychologisch sehr bedeutsame Legendenmotive, wenn von dieser letzten, in der Gottesmutter verkörpertten Rettungsmöglichkeit (meist drei) gewisse „Verdammte Seelen“ (bei den Slowenen *Tri pogubljene duše*)¹⁹ absolut wegen der von ihnen im Leben begangenen *crimina capitalia* wie Elternmord, Kindesmord, Inzest, Verweigerung der Patenschaft und „Verzagen“ an Gottes Barmherzigkeit²⁰ ausgeschlossen bleiben wie sie auch nach der mittelalterlichen Poeni-

17. L. Kretzenbacher, Eschatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung. Erscheinungsformen und exemplum-Funktion eines apokryphen Höllenstrafe-Motives, in *Volksüberlieferung*, Festschrift für Kurt Ranke, Göttingen 1968, S. 133 ff. und Abbildungen.

18. L. Müller, Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen. Theologischer Gehalt und dichterische Form. *Die Welt der Slaven* VI/1, Wiesbaden 1961, S. 26 ff., dazu: L. Kretzenbacher, Richterengel am Feuerstrom. Östliche Apokryphen und Gegenwartslegenden um Jenseitsgeleit und Höllenstrafen. *Zeitschrift für Volkskunde*, 59. Jg., Stuttgart 1963, S. 205 ff. und Abbildungen; ferner zur gesamtabeländischen Vergleichsschau: Idem, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1971/H. 7.

19. K. Štrelj, Slovenske narodne pesmi. Bd. I, Ljubljana 1895–98, Nr. 397 ff. — Dazu: L. Kretzenbacher, „Es reisen drei Seelen wohl aus von der Pein...“. Zur Kulturgeschichte der Ballade von Maria und den drei Seelen. *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* II, Wien 1953, S. 48 ff.

20. L. Kretzenbacher, Slowenisch (s)cagati = „verzagen“ als deutsches Lehnwort theologischen Gehaltes. (Die Welt der Slaven IX/4, Wiesbaden 1964, S. 337 ff.); Idem, Zur „desperatio“ im Mittelhochdeutschen. In: *Verbum et signum. Beiträge zur medävistischen Bedeutungsforschung*, Festschrift für Friedrich Ohly, hrsg. v. H. Fromm—W. Harms—U. Ruberg, Bd. II, München 1975, S. 299 ff.

tentialpraxis der Romkirche nur nach bekundeter (vollkommener oder wenigstens „unvollkommener“) Reue (*contritio*, eventuell *lacrymis testanda*, *attritio*) und allenfalls nur durch lebenslange Buße hatten gesühnt werden können²¹. Stärker als irgendwo wird denn auch in diesen und ähnlichen Fällen der oberflächlich-kirchlich „gelenkte“ Einfluß, der katechetische Impuls einer Legenden-Bildung als Lehrmittel zum Zwecke der Pastoralpraxis sichtbar und im Ursprung auch nach sehr langen Traditionsbahnen des vom „Volke“ rezipierten, in seinem Geiste und unter seinem Sprachkleid Umgeformten sichtbar. Eine neue, wiederum auf zeitlich tiefe Lotungen wie räumlich weite Umschau über das ganze christliche Abendland gehende Legendenforschung setzt hier mit guten Erfolgen und Zukunftsaussichten einer *Ethnologia Europaea* als kulturhistorischer Grundwissenschaft ein²². Nahezu alle seit der frühmittelalterlichen Ausformung bei den Einzelvölkern nachlebenden „Teufelsbündner“-Legenden und Spiele, Lieder und Bildzeugnisse um das von den Kirchen besonders scharf geahndete *crimen latriae*, um die *idolatria* gehören mit erstaunlich reichem Anteil der Ost- und der Südostvölker hierher²³. Ein Sonderbeispiel daraus, der Pakt, den die Ureltern Adam und Eva nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese in äußerster existenzieller Not, das nackte eigene Leben und das der Kinder zu retten, mit dem Teufel als dem Herrn alles dessen, was „außerhalb Gottes und seines Reiches“ liegt, abschließen, kommt aus Apokryphen des Slawischen (und bisher nur im Kirchenslawischen auf so früher, mittelalterlicher Stufe nachgewiesenen) „Lebens Adams und Evas“ (*Slovo o Adamě i o Evže*)²⁴. Die entsprechenden Stellen sind südosteuropäische Zugaben zur apokryphen Moses-Apokalypse. Sie spiegeln sich ebenso im Freskobild von 1547 außen am rumänischen Moldaukloster Voronet²⁵, wie in neugriechischen Legenden der Peloponnes von 1929²⁶ und auch noch, nach kennzeichnenden, ins Märchenhafte gehenden Umformungen auf Mallorca²⁷ und ins Schwankhafte gewendet bei den Siebenbürger Rumänen²⁸.

21. Über die engen Zusammenhänge zwischen Legenden(-liedern) und Pastoralmethoden, insbesondere die Poenitential-Gesetze der Kirche vgl. I. Grafenauer, *Spokorjeni grešnik*. (Slovenska Akademija znanosti in umetnosti, II. Cl., Bd. 19 = Institut za slovensko norodopisje, Bd. 8), Ljubljana 1965. — Neuerdings besonders eindrucksvoll: D.-R. Moser, *Volkslieder und Volkserzählungen als Mittel religiöser Unterweisung. Beiträge zur Musikreflexion, H. 1: Tagungsbericht Internationale Musikerkurse Steinfeld 1974*, S. 53 ff.

22. D.-R. Moser, *Volkslied-Katechese. Das Exemplum humilitatis Mariae in der Missionspraxis der Kirche*. In: *Convivium musicorum*, Festschrift für W. Boetticher, hrsg. v. H. Hüschen und D.-R. Moser, Berlin 1974, p. 168 und Abbildungen.

23. L. Kretzenbacher, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*. (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten, gel. v. G. Moro, Bd. XXIII), Klagenfurt 1968.

24. V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen. I: Die altkirchensprachlichen Texte des Adambuches*. (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Cl., XLII), Wien 1893, bes. S. 4 ff.

25. P. Cormanescu, *Rumänische Kunstschatze, Voronet. Fresken aus dem 15. und 16. Jahrhundert*. Bukarest 1959, bes. Teilbilder S. 91 ff., 97—99.

26. N. Laskaris, *Tò ómólogo tou 'Adám kai tēs Eύας*. *Laographia XX*, Athen 1962, S. 569 f.

27. F. Karlinger—U. Ehrigott, *Märchen aus Mallorca*. Düsseldorf-Köln 1968, Nr. 26, S. 229 ff. und Anm. S. 303 f.

28. J. Pop Reteganul, *Povesti di popor*. Sibiu (Hermannstadt) 1895, S. 194; A. Dima, *Rumänische Märchen*. Leipzig 1944, Nr. 42, S. 253 ff.

Des weiteren lassen sich hier gemeinabendländische Legenden, in der Feldforschung auch unserer Tage als Erbe der Apokryphen abfragbar, in der Funktion verschiedener kirchlicher Verurteilungen im Gewande der pastoralen Warnung vor Hybris und Schuld mit dem sichtbaren Erweis der Gerechtigkeit Gottes in seinen Wundern, bei vielen Völkern als sprachlicher Ausdruck der *devotio*, mitunter als aktualisiert-gegenwartsbezogene Neudeutung überlieferten Bildgutes (Ikonotropie²⁹) anfügen. Von solcher erstaunlicher Legenden-Kontinuität sprechen wir bereits beim Typus der Frevellegenden am Beispiel des Tanzes der Salome-Herodias. Den Gehalt vieler weiterer Legenden bestimmen vorwiegend Dogmatik, sehr bewußte Pastoral Tendenz und kasuistische Theologie des Mittelalters. Das im Westen nur schwer durchgesetzte Gebot der Sabbat-Sonntag-Heiligung gipfelt in (wiederum z. T. von Legenden begleiteten, in ihnen „erläuterten“) Bildern vom mystischen Leib Christi, der durch die sonntags verwendeten Arbeitsgeräte verletzt, geschändet wird (*Sancta Dominica, Sveta Nedelja, Feiertags-Christus*³⁰) oder aber im Sichelwunder der hl. Notburga von Eben in Tirol, die nach Feierabend nicht mehr Garben schneiden darf und ihre Sichel in die Luft wirft, wo sie *per miraculum* hängen bleibt, dem strengen, unter Sündenschuld angedrohten Kirchengebot der Feierabendruhe sichtbaren Nachdruck zu verleihen.

Wo aber das sittliche Gebot christlicher Formung des Lebens durch die brutale Macht einer Tyranis außer acht gelassen wird, dort setzt die Legende zumal im Bereiche des frühmittelalterlichen Ostens zu Byzanz, unverkennbar von da her auch bestimmt in der Begegnung der Zarenwillkür des alten Rußland die im Äußeren absonderlichen, aber in geistig-religiöser und sozial begründeter Funktion höchst bedeutsamen Gestalten der „Narren in Christo“ ein. Es sind jene zerlumpten Mönche, die als Gaukler den Narren mimen, die gott-trunken das Irdische verhöhnen und den mitleidvergessenen, in Hybris überheblichen Machthabern in der Maske des Narren, des *σαλός*³¹, des *stultus* und im alten Rußland als die *jurodivji* die heilsnotwendige und auch diesseitig Gerechtigkeit fordernde Wahrheit zu sagen wagen wie es ansonsten, wiederum Orient und Abendland kennzeichnend verbindend, eine der Wesensfunktionen der Fabel darstellt³². Auch ein Franz von Assisi († 1226), dessen Leben später bezeichnenderweise so sehr auch von Legenden verklärt wurde, weiß es inmitten einer in Weltlichkeit, Prunkliebe und Machtgier beinahe erstarrten mittelalterlichen Kirche, daß sein „Protest aus Liebe“ nicht sozialrevolutionäres Aufbegehren und Aufreizen der Massen gegen die (wie man heute so gerne sagt) „etablierte“ Macht-*Ecclesia* sein soll, sondern ein freiwilliger Verzicht in Armut um der Liebe willen, ein Spielen des po-

29. L. Kretzenbacher, Ikonotropie zu Kultbildern und Fresken in Südosteuropa (Südost-Forschungen XXIX, München 1970, S. 249 ff.).

30. R. Wildhaber, Der „Feiertagschristus“ als ikonographischer Ausdruck der Sonntagsheiligung. *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* XVI, 1956, S. 1 ff., 12 Bildtafeln.

31. Zum Typus und den frühen Legendengestaltungen vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959 et passim.

32. K. Meuli, Herkunft und Wesen der Fabel (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 50, Basel 1954, S. 65 ff.).

verello inmitten seiner als *ioculatores Dei*³³ zielbewußt um sich versammelten Mit-Brüder, die *laetitia spiritualis* zu erwecken und in ihr das Gesetz der Liebe auch im Sozialen durchzusetzen. Nicht anders übrigens als die frühmittelalterlichen *ασλοί* von Byzanz und in ganz gleicher Funktion und Tendenz der Legenden um die „Weise Torheit“³⁴, wie sie noch das pastoral-bedingte Erzähl-Wissen lateinischer wie nachmals deutscher jesuitischer Barock-Hagiographie des 18. Jahrhunderts in Bayern und in Österreich kennt³⁵.

HIER HALTEN WIR EIN, soviel auch noch über Werden, Wachsen, Wesen, Formprägungen, Überlieferungsarten und Funktions-Tendenzen der gesamtabendländischen Legende für eine *Ethnologia Europaea* aus der weitgreifenden und tiefloftenden, für unsere unmittelbare Gegenwart nicht nur in der Feldforschung einer vergleichenden europäischen Volkskunde zu sagen wäre. Gerade aus den Erfahrungen und Einsichten einer mediävistisch determinierten Historie-, Kunst- und Literaturforschung muß auch das vergleichende Studium der Erzähl-Überlieferung, wie es sich die europäische Volkskunde als *Ethnologia regionalis et comparativa* angelegen sein läßt, mehr als bisher zur Kenntnis nehmen, daß sich aus den mittelalterlich gegebenen Bedingungen des gesamten geistigen Lebens, mithin auch jenes der namenlos bleibenden Grundschichten, die Funktionen der Legende auf keinen Fall ganz oder auch nur in der überwiegenden Tendenz aus dem „Erzählbedürfnis“, aus der „Unterhaltung zur Erbauung“, aus der bloßen Bild- oder Predigtillustration mit *exemplum*-Charakter bestimmen lassen. Heute steht uns in der Mediävistik die spät erkannte Struktur des „typologischen Denkens“³⁶ als ein Wesentliches geistigen Schaffens für die „Erklärung“ von Bild- und Sprachdenkmälern klarer als je vor Augen.

Genau so aber gilt es in Zukunft anzuerkennen, daß auch die Legende als Gattung in ihrer Funktion tiefer im Geistig-Religiösen begründet ist als es nach dem äußeren Formen- und Motivenreichtum und ihrer Weitverbreitung den Anschein hat. Primärfunktion der Legende, der homiletisch-pastoral intendierten wie der liturgisch integrierten ist im gesamtabendländischen Mittelalter das Gotteslob,

33. Vgl. aus dem „Speculum perfectionis“ eines Franziscus-Jüngers: ... *quid enim sunt servi Dei nisi quidam ioculatores eius, qui corda hominum erigere debent et movere ad laetitiam spirituales*? Zum Zusammenhang mit dem byzantinischen, aber auch dem syrisch-christlichen wie dem islamischen *salos-stultus*-Typus vgl. G. Widengren, Harlekinstracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze. *Orientalia Suecana* II/2—4, Uppsala 1953, S. 41 ff.

34. So z. B. J. Schmid S. J., *Die weiße Thorheit, Erweisen In unterschiedlichen Heiligen, Welche um Christi Willen sich von der Welt als Thoren und Narren haben ansehen lassen* ... Augsburg-Regensburg 1739. Dazu: M. Kendler, P., Jacob Schmid S. J., Ein bairischer Hagiograph des 18. Jahrhunderts. München 1974.

35. L. Kretzenbacher, Bayerische Barocklegenden um „Narren in Christo“. In: *Volkeskultur und Geschichte*. Festschrift für J. Dünninger, hrsg. v. D. Harmening, G. Lutz, B. Schemmel, E. Wimmer. Berlin 1970, S. 463 ff.

36. Vgl. in unserem Zusammenhang die aus der Schule von Friedrich Ohly damals Kiel, nunmehr Münster/Westf. hervorgegangene Arbeit: E. Dorn, *Der Sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. (Medium Aevum, Bd. 10), München 1967. — Dazu: F. Ohly, *Die Legende von Karl und Roland*. In: *Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur*. *Cambridge Colloquium*, 1971, hrsg. v. L. P. Johnson, H.-H. Steinhoff, R. A. Wisbey, Berlin 1974, S. 292 ff.

auch wenn die Gattung als solche immer stärker die bewußt gewählte Funktion zusätzlich und dann auch vordergründig erhält, Trägerin kirchlicher „Lehre“, des Katechetischen im weitesten Sinne zu werden. Als „Gotteslob“ dient die Legende der *revelatio* der *opera Dei* in Seinen Werken des Diesseits zwischen der Ersten und der Zweiten, dann richterlichen Wiederkunft des Herrn.

Also ist aber auch die Legende als *historia*³⁷ nicht zuvorderst aus dem „Historischen“ zu verstehen, wie wir es im landläufigen Sinne als Geschichtlich-Geschehenes in einem positivistischen Sinne verstehen. Apokryphen und Legenden, ohne deren Kenntnis wir auch einen sehr wesentlichen Anteil an unserem überlieferten Kunst- und Literaturdenkmal-Besitz nicht richtig einzuordnen vermöchten, gleichviel ob sie für uns Individualleistungen sind oder Widerspiegelungen anonym-kollektiver Geistigkeit und in jedem Falle auch Objekte volkskundlicher Forschung, sind wesentlich in ihrer Funktion in der Heilsgeschichte und in der den gläubigen Menschen mahnend oder tröstend vor Augen geführten Heilserwartung zu erfassen und zu „deuten“. Die Legende, und nicht nur die mittelalterliche, sondern gerade auch die bei ausnahmslos allen christlichen Völkern des gesamten Abendlandes mehr oder minder lang fortwirkende, in spät säkularisierten Bereichen oft spät und eigenartig umgeformte, der „Sage“ angenäherte, dient primär als *sacra narratio* der *revelatio* und aus ihr folgend der heilsnotwendigen *confessio Dei*. Es ist aus solchen ideellen Voraussetzungen unmittelbar einsichtig, daß denn auch die Legende vom gläubigen, nicht bloß literarisch-antiquarisch an ihr Anteil nehmenden Hörer und Leser, ja auch Bildbetrachter beim abendländischen Bilder-Denken und Bild-Erzählen, eine sozusagen „höhere“ als die bloß „historische“ *veritas* verlangt. Man sollte denn auch in der europaweit vergleichenden Erforschung der Wort-, Bild- und Lied-(Spiel-)Denkmale einer reich filiierten Gattung wie der mittelalterlichen Legende als einer samt ihren Nachfolgeerscheinungen so wesentlichen Ausdrucksform mittelalterlich-abendländischen Geisteslebens nicht das letztlich Sekundäre verkennen, wenn sich über die vorhin benannte Primärfunktion hinaus immer zahlreicher „diesseitig“ sich gebende Tendenzen anschließen, die auf *caritas*³⁸, auf Sozialgewissen und Hilfe für den Schwächeren, ja zeitlich fortschreitend auch zur Sozial-Anklage als weitere „Funktionen“ weisen. Dies zumal in der zahlenmäßig sehr stark ausgeprägten Gruppe der „Rechts- und Soziallegenden“. Sie lassen, angepaßt an die bei den europäischen Einzelvölkern ja regional besonderen Wirtschafts- und Sozialverhältnisse denn auch recht verschiedenartige Sonderprägungen als Legenden zwischen Anklage und Mythos entstehen³⁹.

37. F. Ohly, Wolframs Gebet an den Heiligen Geist am Eingang des Willehalm. *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, Bd. 91, Wiesbaden 1961, bes. S. 16; Legende als „ein Stück Weiteroffenbarung Gottes in der Zeit nach Christus“; mithin die *revelatio*.

38. F. Zoepfl, Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende. Freiburg/Br. 1929.

39. L. Kretzenbacher, Rechtslegenden abendländischer Volksüberlieferung. Graz 1970; Idem, Südost-Entsprechung zur steirischen Rechtslegende vom Meineid durch betrügerische reservatio mentalis (AT 1590). In: *Das Recht der kleinen Leute*. Festschrift f. Karl-S. Kramer, hrsg. v. K. Köstlin und K. D. Sievers, Berlin 1976, S. 125–139.