

Mit der Untersuchung der volkstümlichen Elemente wendet sich G. in c. IV (S. 199 ff.) seinem Hauptanliegen zu. Wenn er dabei „folkloristisches“ Märchen- und Sagengut von der Legende abhebt und letztere für ein literarisches Produkt „volksfremden“ Charakters hält, wäre freilich zu fragen, ob die von ihm konstatierte Vermehrung folkloristischer Motive in karolingischen Viten nicht eher auf deren größere Wirklichkeitsferne zurückzuführen sein könnte, da die angeführten Lebensbeschreibungen fast durchweg erst Jahrhunderte nach dem Tode des Heiligen niedergeschrieben wurden. Die zunehmende Realitätsferne läßt sich nämlich ebenso bei den legendären Motiven der „späten“ Viten im Gegensatz zu den „frühen“, bei denen die relativ wirklichkeitsnahen Heilungswunder den Hauptanteil ausmachen, feststellen. Das Auftreten der folkloristischen Motive bezeugt jedenfalls die Volkstümlichkeit der Heiligen noch Jahrhunderte nach deren Tode, auch dürfte zumindest die der „hochkirchlichen Ideologie“ widersprechende „magische“ Wunderauffassung schon in den „frühen“ Viten für volkstümliche Legendenbildung sprechen.

Wenn G. den Einfluß literarischer Vorlagen so sehr unterstreicht, bleibt doch die Frage offen, ob die wie in den Viten auch im allgemeinen Bewußtsein der Zeitgenossen verankerte feste Vorstellung von Heiligkeit nicht schon auf das Verhalten des Heiligen selbst eingewirkt, später die mündlichen Berichte über seine Taten beeinflusst und auf diesem Wege nach bekannten Modellen — im „Volksmund“ — neue Legenden hervorgebracht hat, die erst nachträglich von geistlichen Autoren — auch ganz unabhängig von direkten Vorlagen — redigiert und schriftlich fixiert worden sind. Dies schlosse eine bewußte Pflege der Heiligentradition seitens der unmittelbar am Kult interessierten Klöster und bischöflichen Zentren durchaus ein.

Da, wie G. selbst betont, die Legende ihr wesensfremde Elemente ausscheidet, können wir von ihr auch keine Belege für außerchristliche und mit dem Heiligenkult konkurrierende Vorstellungen wie die vom Königsheil erwarten, andererseits dürfte die von Graus betonte dem Königtum gegenüber ehrerbietige Haltung der Hagiographen auch Polemik ausschließen. Mit der Folgerung, die Merowingerzeit habe ein Königscharisma nicht gekannt, dürfte G. daher zu weit gehen (V, S. 303 ff.). Hervorzuheben ist aber die klare Herausarbeitung der beiden in der merowingerzeitlichen Heiligenvita zu verfolgenden Tendenzen einer herrscherfreundlichen und einer neutralen oder eher feindlichen Haltung. Obwohl letztere immer mehr zurücktrat, blieb der Heilige jedoch stets dem König übergeordnet. Die spätere Verchristlichung des charismatischen Herrschers in der Gestalt des heiligen Königs, die in der merowingischen Hagiographie nur selten nachzuweisen ist, verfolgt G. im angelsächsischen Bereich und in ihrer weiteren Entwicklung auf dem Festland.

Wenn der kritische Abriss auch nur Teilprobleme aus der Fülle der Gedanken dieser ergebnisreichen Arbeit anschneiden kann, so muß zum Schluß doch noch die Frage aufgeworfen werden, ob der Begriff der „Legende“ in dem Sinn, wie ihn G. und andere Autoren neuerdings verwenden, gebraucht werden sollte. G. spricht selbst (S. 25) von der Verwirrung der Definition, um in der Folge unter der „Legende“ sowohl die Einzelerzählung als auch die literarische Darstellung eines ganzen Lebens zu verstehen¹⁴). Diese Auffassung mag semasio-

¹⁴) F. Graus, *Volk* ... S. 35, bezeichnet so ottonenzeitliche Lebensbeschreibungen, die wohl zahlreiche hagiographische Topoi, jedoch nur spärlich legendäre Motive verwenden, als „Legenden“. Vgl. dazu etwa F. Lotter, *Die Vita Brunonis des Ruotger*. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung (Bonner Historische Forschungen 9, 1957) S. 32 ff.