

S T U D I E N
Z U
J O H N L Y D G A T E S H E I L I G E N L E G E N D E N

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen Philosophischen Fakultät

der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

vorgelegt von

H i l d b u r g Q u i s t o r p

aus

Bad Godesberg

Referent: Professor Dr. W.F. Schirmer.
Korreferent: Professor Dr. E.R. Curtius.

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Juli 1951.

n. Braun

DEM

ANDENKEN MEINER ELTERN

I N H A L T

	Seite
Vorwort: Ziel und Methode.....	1

Einleitung.

A. Die Heiligenlegende.....	5
Legende und "Weltlegende" - Die Legende in der Entwicklung des Christentums und der Volksfrömmigkeit - Legende und Geschichte - Vom Schematismus der Legendenbildung: Die Märtyrerlegende - Romantische Legenden und Mirakel - Die poetische volkssprachliche Übersetzungslegende.	
B. Lydgates Vorgänger	
I. Allgemeiner Überblick über die Legendendichtung von 1200 - 1400.....	13
II. Gattungsgeschichtliche Exkurse	
Vorbemerkungen.....	17
1. Zum Rahmen der Legenden.....	21
a) Gebete	
b) Prologe	
c) Namensinterpretationen	
2. Zur Wiedergabe der Stoffe.....	25
a) Die Grundeinstellung der Legendendichter zu ihren Quellen	
b) Zur Deskription	
c) Gefühlstönung, Pathos und erbauliche Darstellung	
d) Das Heiligenbild	

Hauptteil

A Lydgates Heiligenlegenden.		Seite
1.	St. Margarete.....	42
2.	St. Georg.....	54
3.	St. Petronilla.....	65
4.	Wie der Pest in Rom ein Ende gesetzt wurde..... (How the Plague was sesyd in Rome)	73
5.	Dan JOOS.....	76
6.	St. Augustin in Compton.....	81
7.	St. Aegidius (St. Gyle).....	90
	Anhang: Lydgate und Guillaume de Berneville.....	101
8.	St. Edmund und Fremund.....	104
	Buch I u. II: St. Edmund.....	111
	Buch III: St. Fremund.....	139
	Miracula Edmunds.....	150
	Anhang: Die drei Zusatzmirakel Edmunds.....	169
9.	St. Alban und Amphibalus (St. Albon and Amphabell).....	173
	Anhang: Das Marienleben (Life of our Lady).....	209
B. Lydgates Nachfolger.....		229
1.	Bokenham (Legends of Hooly Women).....	230
2.	Capgrave (St. Katharine).....	241
3.	Bradshaw (St. Werburge).....	254
4.	Lydgates Einfluss in anderen Legenden.....	262

Schluss

A.	Ergebnisse des Hauptteils in gattungsgeschichtlicher Sicht	264
B.	Ergebnisse des Hauptteils in allgemein-historischer Sicht: Lydgate in seinem Jahrhundert.....	288
	Literaturverzeichnis.....	292
	Verzeichnis der Abkürzungen.....	299

Vorwort

Z i e l u n d M e t h o d e

Eine eingehende Beschäftigung mit Lydgates Heiligenlegenden scheint nach all den geringschätzigen Urteilen, die Literaturhistoriker von jeher bis in die neueste Zeit darüber abgegeben haben¹⁾, zunächst kaum der Mühe wert zu sein und bedarf darum einer Rechtfertigung.

Vom Standpunkt moderner literarischer Kritik her gesehen sind diese Legenden gewiss mehr oder weniger wertlos. Auch diese Arbeit unternimmt es nicht, sie ästhetisch zu retten, sie versucht jedoch, sie geschichtlich, d.h. in ihrer relativen Bedeutung zu verstehen, zu fixieren und auszuwerten²⁾. Da diese Werke zu ihrer Zeit von den höchsten Kreisen sehr geschätzt waren und als re-

1) Siehe z.B. Cambridge History of English Literature II, p. 203, E.P. Hammond (a.a.O. p. 27 ff) und in der neuesten Zeit Bennett a.a.O. p. 141. - Miss Hammond hat sich am eingehendsten mit den Legenden des 15. Jahrhunderts befasst und dabei das Problem der Gattung aufgerollt. Ihr Urteil ist vernichtend, weil sie mit modernen ästhetischen Maßstäben an sie herangeht und Unbilliges von ihnen erwartet. Sie vergisst, dass diese Legenden Übersetzungsliteratur sind, und macht ihre Verfasser zum Teil für Mängel verantwortlich, die in der lateinischen Hagiographie, speziell in den Märtyrerlegenden, begründet und vorgegeben sind. Als moderne literarische Kritik, die den absoluten Wert der Legenden herausstellen will, ist ihre Beurteilung in vieler Hinsicht zutreffend; sie zeigt aber wenig Verständnis für das Wesen der Heiligenlegende noch für ihre jeweilige Erscheinungsform. So z.B. ist die typisierende Charakterdarstellung, die sie den Legenden vorwirft, im MA durchaus nicht auf die Legende beschränkt, sondern auch im Versroman anzutreffen (siehe Brinkmann a.a.O.) und der fehlende Kontakt mit der Wirklichkeit, der sie nach ihrer Ansicht dem Versroman gegenüber so benachteiligt, ist in anderer Hinsicht doch gerade ihre besondere Stärke; denn ihre enge Beziehung zu der übersinnlichen Welt hat ihr von jeher ihre Anziehungskraft gegeben: hier entfaltet sie auch noch für den modernen Menschen ihren poetischen Wert.

2) Dem Literaturhistoriker darf kein literarisches Denkmal gleichgültig sein. Nach Curtius muss es sein Grundsatz sein, "auch die dem Anschein nach sprödesten und unansehnlichsten Texte als Zeugnisse zu würdigen, sie zum Reden zu bringen und sie geschichtlich bis ins Kleinste und Letzte auszuwerten". (ZRPh 59, 1939, 132).

präsentativ galten, verdienen sie auch unser Interesse. Die Untersuchung geht von der Überzeugung aus, dass mit einer blossen Aburteilung für das literarhistorische Verständnis dieser Werke sehr wenig gewonnen ist.

Die Ansatzpunkte für eine Untersuchung der historischen Bedeutung der Legenden gewinnt man m.E. nur, wenn man sich zunächst und vor allem vergegenwärtigt, wie vielschichtig die poetische Heiligenlegende als literarische Erscheinung ist: Sie will in grossen Zügen gesehen gleichzeitig gewissenhaft überlieferte Historie, Erbauungsliteratur und poetisch verfertigte Unterhaltungsdichtung sein, wenn auch im einzelnen Fall oft nicht alles dies zugleich oder nicht alles im gleichen Grade. Implizite oder explicite ist sie ausserdem ein verdienstliches Werk, ein sichtbarer Ausdruck der persönlichen Heiligenverehrung des Dichters. Sie unterwirft sich gleicherweise der historischen und literarischen Kritik, bzw. entzieht sich der einen oder anderen je nach dem besonders starken Hervortreten eine ihrer Funktionen. Für die Interpretation einzelner Legenden und ihre Vergleichung untereinander scheint mir nun fruchtbar zu ermitteln, inwieweit die einzelne Legende Historie, Predigt, Epos oder Heiligenhuldigung sein will, und worauf ihre Dichter den stärksten Akzent setzen. Darüber hinaus stellt sich die Frage nach dem jeweiligen Heiligenbild.

Lydgates Legenden sind Übersetzungsdichtungen. Ein klares Bild von dem Grade der Beeinflussung des Dichters durch seine Vorlage, - die für ihn nicht nur Stoffquelle ist - in Stil, Wortwahl und Konzeption, sowie von seinen ureigenen Gestaltungstendenzen, kann nur ein eingehender Vergleich mit den Quellen geben.

Die vorliegende Arbeit hat sich deshalb zunächst die Aufgabe gestellt, diese Quellen zu ermitteln. (Solche Untersuchungen sind bisher nur in einzelnen Fällen angestellt worden³⁾, während die Quellen zu der Legendensammlung des Lydgatenachfolgers Bokenham schon seit mehr als 50 Jahren vorliegen⁴⁾). Sie schildert dann

3) Horstmann stellte zur Aegidiuslegende nur fest, dass ihre Quelle nicht die LA sei (Leg.NF Seite 530). Durch Zufall entdeckte ich, dass in der Einleitung der Ausgabe eines altfranzösischen Aegidiuslebens Hinweise auf die Quellen der Legende Lydgates gegeben worden sind (Siehe unten Seite 91f.). Wie ich erst nach

das Verhältnis jeder Legende zu ihrer Quelle, sowohl inhaltlich - sachlich (Unterschiede in den Eigennamen, Kürzungen, Auslassungen und Änderungen) wie auch in Bezug auf die Art der Wiedergabe durch den Dichter (Einsprachen, Amplifikationen, stilistische Färbungen und tendenziöse Änderungen der Quelle). Hinzu kommt als Gegenstand der Untersuchung eine Interpretation und Kommentierung des Rahmens der Legende sowie - en passant - der Legenden selbst (Aufzeigen von Chaucer-Reminiszenzen, Topoi, Erstbelegen, Beziehungen zwischen den Legenden untereinander, zu ihren Vorgängern und zu Lydgates religiöser Lyrik, Hinweise auf die jeweilige Strophenform, Versuche zur Klärung dunkler Stellen, Hinweise auf Motivparallelen u.a.m.).

Die so gewonnenen Eigentümlichkeiten der Lydgateschen Legenden lassen Schlüsse zu auf die Auffassung des Dichters von seinem Werk und von den Heiligen. Darüber hinaus sollen sie dazu dienen, Ansatzpunkte für einen Vergleich mit den Dichtungen der Vorgänger und Nachfolger Lydgates in dieser Gattung zu liefern, der zu dem Hauptziel, zur Erkenntnis der Stellung dieser Legenden in der Gattungsgeschichte führen soll⁵⁾. Von daher wird abschliessend auch die allgemeine literarhistorische Stellung des Dichters beleuchtet werden können.-

Neben den genannten Hauptanliegen der Arbeit müssen andere Fragen zurücktreten, die zur Erreichung unseres Zieles weniger wichtig und fruchtbar erscheinen, und werden deshalb nur gestreift: die Untersuchung der Stoffe der Legenden auf ihren historischen Wahrheitsgehalt, auf ihre Genese und auf ihren ästhetischen Wert.

3) eigenen Studien feststellen konnte, hat Gerould (Saints Legends p. 262) bereits die Quelle zu Lydgates Margaretä und Miss MacKeehan die Quelle der Edmundlegende angegeben (Siehe unten Seite 106 Anm. 246). - Wo in diesen Fällen darüber hinaus auf Lydgates Verhältnis zu seinen Quellen eingegangen worden ist, geschah es nur kurz und unzureichend, so dass meine Studien nicht überflüssig erscheinen. - In Dan Jocs und Fremund hat Lydgate übrigens seine Quellen selbst angegeben.

4) Willenberg a.a.O.

5) Um Fehlschlüsse zu vermeiden, müssen dabei natürlich die allgemeine Stilentwicklung und die soziologischen Bedingungen, unter denen die jeweiligen Legenden entstanden sind, berücksichtigt werden.

Die allgemeine Einleitung wird jedoch unter anderem in knapper Form auf solche Aspekte der Heiligenlegende eingehen, soweit sie zum Verständnis unseres Gegenstandes notwendig erscheinen (wie z.B. die Kenntnis hagiographischer Konstanten); auch innerhalb der Einzeluntersuchungen werden sie berücksichtigt werden, wenn auch meist nur in Anmerkungen. Es werden dabei Spezialstudien und vor allem die massgebenden Arbeiten der vergleichenden Legendenforschung von H. Delehaye und H. Günter herangezogen werden.

Die in der Einführung zu jeder der Legenden dargelegten Umstände der Entstehung werden nicht auf Grund selbständiger Forschung gegeben.

Leider lag mir eine der wichtigsten Legenden, das Marienleben (Life of our Lady), das Lydgate für Heinrich V. schrieb, nur in einem Auszug vor⁶⁾, da es bisher - trotz des Versprechens, das Fiedler vor langer Zeit der EETS gegeben hat⁷⁾ - noch nicht veröffentlicht worden ist, und mir Manuskripte und Publikationen von Teilen unzugänglich waren.

Die Reihenfolge, in der die einzelnen Legenden behandelt wurden, kann nicht den Anspruch einer streng chronologischen Anordnung erheben, da nur von wenigen Legenden das Datum bekannt ist. Die kleineren Legenden wurden teils nach Daten, teils nach stilistischen Kriterien, die sie entweder einer früheren oder einer späteren Lebensperiode des Dichters zugehörig erscheinen lassen, in eine mutmassliche Reihenfolge gebracht. Die beiden Legendenepen EF und AA, beides Werke des alternden Dichters, wurden als ihrer Anlage nach eng zusammengehörig und als " Gipfel " der Legenden Lydgates, d.h. als Ergebnisse der stärksten Bemühungen des Dichters um diese Gattung, an den Schlusse gestellt. Das Marienleben, das chronologisch an den Anfang der Legenden gehörte, wird in einem Anhang behandelt, weil diese Studie aus dem oben genannten Grunde weder erschöpfend sein kann, noch den Anspruch voller Verlässlichkeit erheben darf.

6) Diesen Auszug überliess mir freundlicherweise Herr Prof. Schirmer, der ihn vor einigen Jahren aus England mitbrachte.

7) Anglia 15, S. 391.

Einleitung.

A. Die Heiligenlegende.

Es ist keine leichte Aufgabe, die Legende als literarische Gattung zu bestimmen¹⁾. Sie umfasst eine solche Vielfalt an Stoffen und Formen, sie ist einerseits profanen Erzählstoffen, andererseits der Historie so nahe verwandt, dass man versucht sein könnte, sie diesen Kategorien jeweils als eine Spezialform zuzuordnen, aber man würde damit ihrer Eigenbedeutung nicht voll gerecht werden.

Welch eine enge Verwandtschaft zwischen Legende und profaner Sage (Günter: "Weltlegende") besteht, ist oft genug nachgewiesen worden. In beiden keimen die wundersamen Motive aus dem Urgrund der Massenpsyche, in den sich ihre überall fliegenden Samenkörner aus aller Herren Länder senkten. Man kann Weltlegenden, christliche Legenden und die Märchen und Sagen des Abendlandes nach der gegenseitigen Abhängigkeit ihrer Motive folgendermassen in Beziehung setzen: die Weltlegende verbindet sich zunächst mit antiken, später mit ritterlich-höfischen Motiven und Wertvorstellungen, heftet sich an die Namen Christi, Marias, der Apostel, Märtyrer und Bekenner; sie schlägt feste Wurzeln im Boden des Christentums und der Kirche - und wird so die christliche Legende. Das abendländische Märchen hat diese Bodenständigkeit gemieden oder ist ihr wieder entronnen, denn es erweist sich oft genug als die christliche Legende in neuer, d.h. aus der historischen Gebundenheit gelöster Gestalt.

Die Motive sind überall dieselben. Sie werden von den gleichen Wünschen erzeugt und von kindlicher Phantasie, für die nichts unmöglich ist, gestaltet.

1) Um die Definition der Heiligenlegende haben sich besonders H. Günter (in seiner "Psychologie der Legende") und G.H. Gerould (in der Einleitung zu "Saints" Legends") bemüht.

Die menschliche Grundhaltung, die sich in der Weltlegende, im Märchen²⁾, vor allem aber in der christlichen Legende ausspricht, ist die religio, das Gefühl absoluter Abhängigkeit von übersinnlichen Mächten. Die Legende ist Ausdruck der Hilfsbedürftigkeit und des Wissens um die überirdischen Helfer zugleich, auf die sie bewusst verweisen möchte: sie will verherrlichen und werben. Darum liegt ihr daran, das Auserwähltsein der Heiligen mit allen Mitteln glaubhaft zu machen. Sie ist nach Günter das zugkräftigste Mittel, das sich Hilfeerwartung und Apologie bietet³⁾.

Wie kam es im Laufe der Jahrhunderte zur Ausprägung der Eigenart und Vielfalt der christlichen Legende? Ein kurzer Blick über ihre Entwicklung mag diese Frage beantworten.

Ihre frühesten Erscheinungsformen finden wir wohl schon im Neuen Testament, jedenfalls in den neutestamentlichen Apokryphen, vor allem den apokryphen Evangelien und Apostelakten des 2. Jahrhunderts. Alle diese Berichte versuchen, die Lücken in den vorhandenen Zeugnissen über das Leben Jesu, Marias und der Apostel auszufüllen. Selbstverständlich hat die gesamte Heilige Schrift mit ihren Wundern, Gottes- und Engellerscheinungen neben diesen frühen Legenden und ihren Motiven den Legenden des Mittelalters besonders zum Vorbild gedient. Dazu traten die zunächst historischen Berichte über die Viten und Passionen der Märtyrer, die unzähligen späteren Märtyrer-Panegyriken und noch fragwürdigeren Passionsberichten zur Vorlage werden sollten, für deren berückichtigte Überfülle an Grausamkeiten und Folterqualen allerdings wohl erst das hohe Mittelalter verantwortlich zu machen ist⁴⁾.

Die Entwicklung des Heiligenkultes und der Volksfrömmigkeit überhaupt brachte neue Legendentypen: Viten der Confessoren, Jungfrauen und Anachoreten, wundersame Episoden aus dem Leben der Heiligen, Reliquienwunder (vor allem Wunder der Heilung und Be-

2) Günter a.a.O. Seite 9: " Auch das Märchen ist sakral "

3) Günter a.a.O. Seite 98.

4) Die Erfahrung des heiligen Bernhard und anderer Mystiker, dass der Mensch in der Ekstase gegen Schmerzen unempfindlich wird, beeinflusste die Bildung der Märtyrerlegenden so sehr, dass eine Unmenge von Martyrien in ihnen die Regel wurde. (Günter a.a.O. Seite 213).

strafung⁵⁾, mit Wundern verbundenen Berichte über die Invention und Translation der Heiligen, die man ihren Viten und Passionen anfügte. Eine Sondergruppe bilden die Marienlegenden, die im 13. Jahrhundert - von Frankreich aus - das Abendland überfluteten, getreue Spiegel der Marienverehrung dieser Zeit.

Ausserdem brachte das hohe Mittelalter eine starke wechselseitige Befruchtung von Legende und Roman⁶⁾.

Als gottesdienstliche Lesung hat die Legende im Mittelalter eine grosse Rolle gespielt, an die ihr Name noch erinnert⁷⁾. In England verdrängte sie teilweise die anderen Lektionen - aus der Bibel und den Kirchenvätern - in den innerkirchlichen Offizien, die Predigten über die Heiligen und die Homilien an den Heiligenfesten. Während im 11. und 12. Jahrhundert noch die Homilie vorherrschte, trat sie im 13. und 14. Jahrhundert immer mehr hinter der Legende zurück, die den Laien in oder statt der Predigt nach dem Evangelium während der Messe (an Heiligenfesten) vorgelesen wurde. Es ist klar, dass die Legende in einer solchen Stellung immer mehr wunderhafte, erbauliche Züge in sich aufnehmen musste, um auf das Gemüt des wundersüchtigen und von Rechtsnot⁸⁾ bedrückten Volkes zu wirken. Damit verlor sie vollends ihre historische Bedeutung, obwohl sie selbstverständlich immer mit dem Anspruch der Glaubwürdigkeit auftrat.

Es darf trotzdem nicht vergessen werden, dass die Legende auch eine Art Geschichtsschreibung ist, und zwar eine Spezialform der Biographie. Selbst die phantastischsten Legenden ent-

5) "Im Christentum behält der Heilige sein Leben als Heilbringer, und Wahrzeichen und Mittler ist die Reliquie. Für die Legendenbildung eine unerschöpfliche Gelegenheit und Herausforderung." (Günter a.a.O. Seite 263).

6) Zahlreiche Beispiele dafür gab Joseph Bédier an Hand von französischem Material: Les Legendes épiques, 4 vols., Paris, 1908 - 13. Siehe auch unten Seite 124, Anm. 248 (Schluss).

7) Siehe hierzu Horstmann, Einleitung zu Leg. NF, S. XIV ff.

8) Ihr verdanken viele Legenden ihre Entstehung. (Siehe Günter a.a.O. Seite 3).

halten meist topographische⁹⁾ und chronologische Angaben, wollen von Augenzeugen überliefert sein und geben vor allem historische Personen als Träger oder Zeugen des Geschehens an: damit stellen sie sich der historischen Kritik, die sich müht, den etwa vorhandenen geschichtlichen Kern herauszuschälen. Der versierte Legendenforscher, der ein grosses Material überschaut, hat jedoch einen klaren Blick für das Legendäre gewonnen, so dass er in der Lage ist, Wahrheit und Erdichtung voneinander zu scheiden. H. Delehaye hat in seinen Studien der historischen Kritik das Rüstzeug an die Hand gegeben, indem er den Schematismus der Legendenbildung aufdeckte und volkpsychologisch zu erklären versuchte¹⁰⁾. Wir brauchen uns hier nur insofern mit seinen Ergebnissen zu befassen, als sie für das Verständnis der mittelenglischen Legendendichtungen bedeutsam sind.

Delehaye stellte fest, dass besonders die Märtyrerlegenden (les passions épiques) - wohl wegen ihrer grossen Beliebtheit, die zu zahlreichen Analogiebildungen nach berühmten Prototypen führte, eigene Motive und Topoi hervorbrachten, in denen sie erstarrten¹¹⁾. Wir werden auf dieses Schema eingehen müssen, nicht nur, weil es uns vor allem in Lydgates AA und EF, in Margarete und Georg begegnen wird, sondern weil die Märtyrerlegenden einen sehr grossen, wenn nicht den grössten Bestandteil der mittelenglischen Legendendichtung überhaupt ausmachen. Solche Leidensgeschichten setzen sich gewöhnlich aus folgenden Requisiten zusammen: Lob des Heiligen (Name, Herkunft, Aussehen, Charakter und Lebensweise), seine tapfere Auseinandersetzung mit dem Antagonisten in ausgedehnten Verhören, die auf Seiten des heidnischen Widersachers in der Stellung der Alternative ("schwöre Deinem Glauben ab - bzw. opfere

9) Sie bringen allerdings höchst selten Schilderungen der Szenerie. Was Miss Hammond (vgl. oben S. 1 Anm. 1) von den Heiligenlegenden des 15. Jahrhunderts sagt, trifft auf die gesamte lateinische Hagiographie zu: "the stage is rarely set".

10) Delehayes Erklärungsversuche kann man kurz etwa folgendermassen zusammenfassen: die Lücken in den vorhandenen historischen Berichten werden vom Hagiographen so ausgefüllt, wie er es sich denkt, aus Vorbildern kennt und wie es Gott und den Heiligen am meisten zur Verherrlichung, den Widersachern aber zur Schande dient.

11) Er unterscheidet 3 Kategorien der Hagiographie, die chronologisch aufeinander folgen: 1. Die historischen Passionen der Augenzeugen, 2. Die Panegyriken des goldenen Zeitalters der christlichen Rhetorik (letzte Echos der historischen Wahrheit) und die epischen Passionen, die er als gekünstelte Produkte einer Verfallszeit mit starrer, immer wiederholter Schematik bezeichnet (siehe Les passions des martyrs et les genres littéraires).

den Göttern - oder stirb !"), auf Seiten des Märtyrers in der Ablegung seines Bekenntnisses gipfeln. Bei den weiblichen Heiligen findet sich damit verbunden - oder stattdessen - ein standhaftes Ablehnen seiner Werbung, manchmal auch ein wunderbares Bewahrtwerden vor Vergewaltigung. Der Heilige bewährt sich in vielen Leiden und Martern, die meist nicht sogleich zu seinem Tode führen, - denn sie können ihm entweder nichts anhaben (siehe oben S. 6), oder er wird im letzten Moment durch himmlisches Eingreifen aus ihnen errettet - bis er schliesslich durch Schwertstreich den Märtyrertod erleidet. Dabei gibt die retardierende Aufhaltung des Endes dem Heiligen noch die Gelegenheit zu langen Gebeten, Predigten und zur Bekehrung der Heiden. Wunder, die der Heilige tut oder die an ihm geschehen, bezeugen während seines ganzen Lebens seine Auserwähltheit, die oft schon vor seiner Geburt, manchmal aber auch erst nach seinem Tode durch himmlische Lichtzeichen verkündet wird.

Die Charakterisierung ist einfach und typisierend. Der Heilige zeigt keine Makel, der Antagonist dagegen nur grosse Schwächen, sowohl charakterlich als auch in der Beherrschung einer äusseren Situation: also makellose Heiligkeit, unfehlbare Klugheit, tapfere Haltung, Bekennermut und Geduld auf der einen Seite und unbeherrschtes Aufbrausen (ausgesprochen choleriche Gemütsart)¹²⁾ und Borniertheit auf der anderen Seite. Öfter gelingt es dem Heiligen, den Widersacher zu betrügen und zu übertölpeln, was dem Hagiographen offenbar nicht verwerflich erscheint: Sie lassen vielmehr Gott den Heiligen dabei helfen¹³⁾. Auch die Kenntnis dieser hagiographischen Charakterschilderung ist zum Verständnis und zur richtigen Beurteilung unserer Legenden erforderlich.

Miss Hammond, die bei ihrem Verdammungsurteil über die Legenden des 15. Jahrhunderts offensichtlich vor allem an die Märtyrerlegenden denkt (vgl. a.a.O. p. 27 ff.), vergisst - ausser ihrem kardinalen Irrtum, in dem sie Legenden solcher Struktur als typisch für diese Zeit erachtet - dass trotz aller ästhetischen Mängel dieser Legendentyp in all seiner Starrheit in der Hand eines Dichters, auch wenn er keine grossen inhaltlichen Umwälzungen vornimmt, durch künstlerische Gestaltung doch zu einer Dichtung werden kann, die bleibenden Wert besitzt, - wofür wir in Chaucers Caecilie ein Beispiel haben. Ausserdem darf die Märtyrerlegende trotz ihres Vorrangs nicht als Heiligenlegende schlechthin angesehen werden. Andere Legendentypen wie die romantischen Legenden, z.B. Edmund (vgl. hierzu unten Seite 104f), Eustachius, Brendan und die Marienlegenden kann man vom ästhetischen Standpunkt wirklich nicht als "failure" bezeichnen.

Mit dem Schema der Märtyrerlegenden oder mit einzelnen ihrer Motive haben sich nicht selten uralte Welterszählstoffe, wie z.B. der Kampf mit dem Drachen (siehe Georg und Margarete) und Romanmotive verbunden, (so in den Legenden von Edmund und Fremund); z.B. Jagdepisoden, Fahrten in steuerloser Barke und Landung auf ferner Geisterinsel, das Motiv vom treuen Hund, der seinen Herrn bewacht u.a.m.

Es würde zu weit führen, wollte man versuchen, einen Eindruck von der Vielfalt der Wundergeschichten zu geben, die neben den Märtyrerlegenden wohl den am weitesten verbreiteten Legendentyp darstellen und zu denen auch die so beliebten Marienlegenden gehören. Wir werden in Lydgates Legenden folgende Arten antreffen: Wunder der Rettung und Auferweckung (z.B. die Edmund-Zusatzmirakel), Wunder der Strafe oder Gottesgerichte (z.B. die Edmundsmirakel) Wunder der Heilung (z.B. Episoden in Aegidius und Alban), Blumenwunder (Dan Joos), eine Totenbeschwörung (Augustin) und Quellwunder (Episoden in Edmund und Alban). Damit haben wir zugleich die wichtigsten genannt. Es scheint übrigens so, als wenn die posthumen Wunder der Heiligen weit zahlreicher und phantastischer seien als jene, die man aus ihren Lebzeiten zu berichten weiss.

Nachdem wir nun eine allgemeine Vorstellung von dem Wesen und der Entwicklung, von den Stoffen und Strukturen der Heiligenlegende gewonnen haben, müssen wir noch nach den besonderen Bedingungen der poetischen, d.h. versifizierten volkssprachlichen Übersetzungslegende fragen, um ihre Deutung im einzelnen Fall vorzubereiten.

Es fragt sich zunächst, ob wir überhaupt berechtigt sind, die poetische Legende aus der allgemeinen hagiographischen Literatur des Mittelalters als Sonderkategorie zu isolieren. Selbst die versifizierte Legende will ja ganz gewiss nicht nur unterhalten.

12) Siehe H. Delehaye, *Les passions des martyrs etc.* p.246: "Tous ces juges manquent de calme et se livrent à des accès de fureur".

13) Siehe hierzu S. 62. Anm. 138. Bei solchen Gelegenheiten entwickeln die Hagiographen öfter einen derben Humor. Man denke an den heidnischen Fürsten, der bei seinem Überfall auf die hl. Anastasia und ihre Dienerinnen seinen Verstand verliert, so dass er an ihrer Statt Töpfe und Kessel umarmt und küsst. Mit Ruß bedeckt geht er aus seinem Abenteuer hervor, wird von den Leuten für einen Teufel gehalten und entsprechend behandelt. (Siehe Leg.NF, Seite 26). Vgl. dazu besonders Günters Studien.

Ob sie nun für den gottesdienstlichen Gebrauch oder nur zur Unterhaltung des Volkes bestimmt ist - der vielschichtige Charakter der Gattung bleibt auch bei ihr bestehen: sie hat erbauliche und pädagogische Ziele, sie will den Heiligen ehren¹⁴⁾, sie will gewiss auch unterhalten, hat dabei die Bindung an die Überlieferung lateinischer Quellen zu wahren, und auch sie tritt als wahre Geschichte, als Historie auf. Beim ersten Blick scheint nur ihre Versform sie von den Prosalegenden zu unterscheiden. Die Interpretation einer einzelnen Legende hat allerdings nun zu untersuchen, in wie weit die genannten Ziele im einzelnen Falle angestrebt worden sind. Bei einer poetischen Legende stünde etwa zu erwarten, dass der Dichter einen besonderen Sinn zeigte für die erzählerischen Möglichkeiten seiner Stoffe, dass er auf das Unterhaltsame und Wunderbare einen besonders grossen Wert legte, - sich womöglich sogar nicht scheute, es auszumalen und weiterzu - spinnen - oder dass er romanhafte Züge in die Legende aufnahm. Es wird dabei von dem Dichter und seinem Verhältnis zur Konvention der Legendendichtung, wie sie in seinem Volke besteht, abhängen, inwieweit er sich die Freiheit nimmt, über die Überlieferung hinauszugehen. Auch könnte es sein, dass er innerhalb seiner Dichtung sich besonders an die Ausarbeitung des Heiligenlobes, die Erhöhung des Pathos, oder um die Vermittlung erbaulicher Lehren und Deutungen bemühte. Schliesslich läge nahe, dass der historische Charakter der Gattung in der poetischen Legende insofern zurückträte, als Angaben des Ortes und der Zeit und vor allem chronologische Überlegungen, wie sie die lateinischen Prosalegenden manchmal geben, fortfielen.

14) Dieses devotionale Ziel der volkssprachlichen poetischen Legende ist m.E. ein Hauptgrund für ihre Beliebtheit und Verbreitung. Aus den Aussagen der Übersetzungsdichter wissen wir, dass sowohl die Abfassung als auch das Hören und Lesen von Legenden als verdienstliche, Lohn verheissende Werke angesehen wurden - jedenfalls soweit es sich um Heiligenlegenden handelte -; denn die Beschäftigung mit ihnen versprach Anteil an dem Gnadenschatz der Kirche, den der Heilige bereichert hatte. So heisst es zu Beginn der nordenglischen Christophorus-Legende (14. Jahrh.): "Here bygynnes the lyffe of Saynte Cristofre, to the heryng or the redyng of the whilke story langes grate mede & it be done with deuocione." (Leg. NF Seite 454) Siehe auch unten Seite 99, S. 102, Anm. 235 und Seite 273, Anm. 539

Wir werden also im einzelnen Fall festzustellen haben, wie der Dichter sich zu seinem Stoff einstellt, was er aus ihm hat machen wollen und wie er den Heiligen sieht.

Nochmals sei betont: eine r e i n ästhetische Betrachtungsweise ist auch der poetischen Legende nicht adaequat. Keine der mittelalterlichen poetischen Legenden ist nur als Dichtung - im heutigen Sinne ! - geschrieben worden. Die Gattung war nach Gerould niemals "divorced from practical uses in the uplifting of humanity. Beauty it has not lacked, but the grace it has most cultivated has been the beauty of holyness. At times it has reached great elevation of form, but it has depended for its effects less upon that than upon loftiness of sentiment. The work of edification has never been long absent from its makers¹⁵⁾."

15) Saints' Legends, p.13.

B. Lydgates Vorgänger.

I. Allgemeiner Überblick über die Legendendichtung von 1200 - 1400¹⁶⁾.

England war das Land Europas, in dem die Legenden wohl von jeher am angesehensten und verbreitetsten gewesen waren¹⁷⁾. Schon die angelsächsischen Dichter hatten sich ihrer eifrig angenommen. Wir denken an die in epischen Stil verfassten Legenden Gynewulfs (Guthlac, Juliane, Andreas und Helens¹⁸⁾), an die Blickling Homilies, an die Homilien Aelfrics und Wulfstans. Es soll im Rahmen dieser Arbeit jedoch nur auf die mittelenglische Legendendichtung eingegangen werden.

Nachdem sich die englische Sprache nach ihrer Verdrängung durch die normannische Eroberung endlich wieder voll durchgesetzt hatte, brachte die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts den Beginn und zugleich den Höhepunkt der mittelenglischen Legendendichtung: es war ja die Zeit, in der die Heiligenverehrung in ganz Europa einen hohen Aufschwung nahm und in der der Genueser Erzbischof Jacobus a Voragine seine umfangreiche und bedeutungsvolle Legendensammlung, die *Legenda aurea* schrieb.

In der Gegend von Dorsetshire entstehen zu Beginn des Jahrhunderts die drei die Jungfräulichkeit verherrlichenden alliterierenden Prosalegenden des Hali-Meidenhad-Kreises, Juliane, Katharine und Margerete, denen man sowohl Würde wie auch eine rauhe Kraft und Schönheit, die in dem Reichtum der Diktion beruhen, nicht absprechen kann. Im Osten des Mittellandes erwächst eine ganz anders geartete, volkstümlich epische, vom französischen Kunstepos beeinflusste Legendendichtung, von denen nur Meiden Margerete (Leg.NF Seite 225 ff. u. 489 ff.), Katerine (Leg.NF Seite 242 ff.)

16) Die Ausgaben der in diesem Kapitel erwähnten Legenden und Legendensammlungen sind alle im Literaturverzeichnis angegeben.

17) Horstmann, Leg. NF Seite XL.

18) Näheres darüber bei Gerould, Saints' Legends Chap. III, p. 55 ff.

und die weniger epische als lyrische Eustachiuslegende (Leg. NF Seite 211 ff.) genannt sein.

Horstmann geht in seinen Lobeserhebungen, jedenfalls soweit sie die Legenden der beiden Märtyrerinnen betreffen, wohl etwas zu weit, wenn er von ihnen als von "herrlichen Dichtungen" spricht. (Leg. NF Seite XLII).

Diese Legenden, die sich inhaltlich kaum von ihren latein. Quellen unterscheiden, wirken allerdings sehr ansprechend, weil die spröden Stoffe hier in einem Gewand erscheinen, das ihnen wahrhaft angemessen ist, denn sie sind in einem schlichten Volkston gehalten und lassen eine aufrichtig fromme Gesinnung erkennen.

Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts ist die volkstümliche Legendendichtung im Abstieg begriffen, weil ein spätes Aufleben des Romans sich nachteilig auf sie auswirkt und ihren Gehalt, sowie ihre Würde vermindert¹⁹⁾.

Im letzten Viertel des Jahrhunderts tritt eine ganz neue Phase in der Geschichte der mittellenglischen Legendendichtung ein: Die Kirche stellt sie in ihren Dienst. Mönche verfassen massenweise poetische Legendenparaphrasen und stellen grosse Sammlungen für Predigtzwecke her, vielleicht nach dem Vorbild der L.A. Natürlich musste dadurch die Form leiden. Verständlichkeit und Klarheit wurden wichtiger als Metrum, Reim und Stil. Man muss auch bedenken, dass es sich bei diesen Dichtungen sozusagen um das Werk poetischer Handwerker handelt.

Am Ende des Jahrhunderts entsteht die Südenglische Sammlung und zu Beginn des folgenden die Nordenglische Sammlung, in denen man wohl jeweils Gemeinschaftsarbeiten des Klosters zu Gloucester und eines Klosters der Diözese Durham²⁰⁾ sehen muss, die in sich ziemlich einheitlich wirken²¹⁾.

19) Siehe z.B. die Alexiuslieder ed. in Herrigs Archiv 1874, 76 und 78.

20) Von irgendeinem Kloster der Diözese ging nach Horstmann die "literarische Bewegung" aus. (Leg. NF Seite LVIII).

21) Bei näherer Untersuchung zeigt es sich allerdings, dass die verschiedenen Versionen der beiden Sammlungen ihrem Inhalt nach, aber auch ihre einzelnen Teile dem Stil nach untereinander absolut nicht gleichartig sind. "Nordenglische und Südenglische Sammlung" sind weite Begriffe für eine ganze Literatur. Näheres bei Horstmann Leg. NF Seite XLIV ff.

Die nordenglischen, in kurzen Reimpaaren geschriebenen Legenden zeichnen sich bei aller Kahlheit und Blässe der Darstellung doch durch eine grosse Gewandtheit der Form aus, die sich nicht nur in dem glatten, rasch fortschreitenden Fluss der Erzählung, sondern auch in der Behandlung von Rede und Gegenrede zeigt, in denen oft eine wirksame Verwendung der Alliteration anzutreffen ist(22). Als Predigtlesungen werden diese Legenden ihren Zweck gut erfüllt haben(23). Sie verdanken ihre formale Glätte dem Einfluss des Französischen, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts im Norden seine voll. Auswirkung zeigte.

Die Südenglische Sammlung wirkt dagegen in ihren Dichtungen recht plump und ungeschickt. Sie sind in paarweise reimenden Siebenhebern geschrieben, weisen allerlei Anklänge an den Versroman auf(24) und haben den nordenglischen Legenden gegenüber eine grössere Wärme und Treuherzigkeit.

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts entstanden - wohl gleichzeitig mit der Nordenglischen Sammlung - die Marienlegenden des Vernon - Ms., die offenbar ebenso der Unterhaltung wie der Erbauung des Volkes dienten, denn man kann sie sich ebenso gut von Spielmännern wie von Geistlichen vorgetragen denken.

Dies Jahrhundert bringt mit Chaucers Legenden, aber auch mit der Schottischen Sammlung, mit Huchownes Susanne und der Erkenwaldlegende der mittelenglischen Stabreimrenaissance (Leg. NF Seite 265) als Novum die literarisch anspruchsvollere Kunstlegende, die nicht nur der Erbauung, Belehrung und Unterhaltung dienen, sondern auch als poetisches Kunstwerk gewertet werden will.

Es ist sehr schade, dass uns von Chaucer nur wenige Legenden - und diese auch nur im Rahmen der Canterbury Tales - überliefert sind: die Caecilienlegende (Second Nun's Tale), ursprünglich allerdings wohl eine selbständige Dichtung des jungen Chaucer(25), die dem Rahmen der Erzählungen erst später eingerügt wurde, und ein Marienmirakel (Prioress' Tale). Als "legendarische Erzählungen" darf man

22) Siehe unten Seite 31.

23) Die gottesdienstliche Bestimmung liegt bei der nordenglischen Sammlung, in der sich das Legendar nachträglich an die Evangelien-sammlung (das Temporale) angeschlossen hat, klar auf der Hand, während die Südenglische Sammlung, die wesentlich und vorwiegend Legendar ist und eine weniger nüchterne Darstellung zeigt, daran Zweifel aufkommen lassen könnte. (Siehe hierzu Horstmann Leg. NF Seite XXVII und Gerould in Saints' Legends.)

24) Siehe z.B. unten S. 27, Anm. 6f. - Gerould wies auf französische Anreden und Ausrufe hin, die wir sonst nur im Versroman finden, wie z.B. "beau sire", "beau frère" und "dieu merci". (Saints' Legends p. 158 f.)

25) Siehe Sec. Nun's Tale 62: für den "unwürdigen Sohn Evas" vergass Chaucer die Prioress einzusetzen.

die Clerk's Tale und die Man of Law's Tale bezeichnen, weil sie mit den Heiligenlegenden insofern verwandt sind, als sie auf erbauliche Weise die Bewährung frommer Frauen in Anfechtung und ihre wunderbare Bewahrung in Not vor Augen führen: Griselde und Konstanze sind Verkörperungen der Geduld und Beständigkeit. Im Prolog zur Legende der guten Frauen(26) erwähnt Chaucer noch ein Magdalenenleben, das leider verloren gegangen ist. (Siehe Leg. of Good Women A 417 f.).

Für seine Legenden und legendarischen Erzählungen wählte Chaucer immer den rime royal an, obwohl er die späteren Canterbury-Geschichten, die er als reifer Künstler schrieb, sonst nur noch in paarweise reimenden 5-Hebern brachte. Für solche Stoffe erschien ihm wohl nur der feierlich-gravitätische Gang dieser Strophe angemessen, die uns heute zwar etwas steif erscheinen will. (Dass Chaucer in den C.T. in der Wahl seiner Strophen bedächtig verfuhr, zeigt bekanntlich auch die Monk's Tale und die Tale of Sir Thopas).

26) Mit diesem Titel für Erzählungen von berühmten Frauen der Antike, die Chaucers Ansehen nach dem Troilus wiederherstellen und seine gute Meinung von den Frauen zeigen sollten, ist m.E. eine Parodierung der Heiligenlegende nicht beabsichtigt.

II. Gattungsgeschichtliche Exkurse.

Vorbemerkungen.

Im Folgenden wird versucht, nach der Lektüre vieler mittelenglischer poetischer Legenden und nach einer Reihe von genauen Vergleichen einzelner Stücke mit ihren Quellen einzelnen Zügen ihrer Gestaltung nachzugehen, die besonders geeignet erscheinen, Konvention und Stilentwicklung in dieser Gattung deutlich werden zu lassen. Weil mit Sicherheit angenommen werden darf, dass die mittelenglischen Legendendichter - wahrscheinlich im Gegensatz zu den altfranzösischen - keine Legendenschöpfer, sondern nur poetische Übersetzer gewesen sind, werden sich diese Exkurse vor allem an die Klärung des Verhältnisses dieser Legenden zu der Art lateinischer Hagiographie bemühen. Im Rahmen dieser Arbeit können diese Kapitel, die als unmittelbarste Einleitung zum Hauptteil gedacht sind und der Einordnung der Legenden Lydgates und seiner Nachfolger in die Gattungsgeschichte dienen sollen, natürlich nicht erschöpfend sein und wollen nur einige Umrisse andeuten. Dabei muss bedacht werden, dass die veröffentlichten Legenden, die in Deutschland ja allein zugänglich sind, nur einen Bruchteil der erhaltenen mittelenglischen Legendendichtung ausmachen.

Zur Ausschaltung von Fehlerquellen muss man sich zunächst vergegenwärtigen, dass die Darstellungsweise einer einzelnen Legende von vielen Faktoren abhängt, die man im Sinn behalten muss, will man sie mit ihren einzelnen Merkmalen richtig sehen und bewerten.

Der Gattungscharakter der Legende, wie er bereits entwickelt wurde, lässt eine grosse Variationsbreite zu, die vor allem auf dem weitgespannten stofflichen Bereich der Legende beruht. Stellen wir zunächst fest, welche besonders ausgeprägteste Legendentypen sich im Mittelenglischen darstellen.

Es zeigt sich, dass die alte Märtyrerverlegende (z.B. Margarete, Caecilie, Christine und Agnes) die Übersetzungsdichter offenbar sehr selten zu erzählfreudigen Ausschmückungen verleitet und den pathetisch-heroischen Ton lateinischer Hagiographie häufig übernommen hat. Offensichtlich ist es auch kein Zufall, dass sie nur selten in der Schweifreimstrophe geschrieben worden ist. Dagegen stellt die romantische oder mit romantischen Motiven versetzte Legende eine Abart der Heiligenvita dar, die dem Übersetzungsdichter von vornherein eine Erzählweise nahelegen musste - und nahegelegt hat, die dem Stil des Romans verwandt war. Allerdings stellen wir in den mittelenglischen - im Gegensatz zu den altfranzösischen - Legenden fest, dass die Annäherung nicht sehr weit gegangen ist (z.B. Eustachius (27)). Einem denkbar grossen Kontrast zu diesen beiden Typen bilden offenbar aus dem Französischen übersetzte legendäre Schwänke (28), in denen die Fabulierlust sich am besten austoben konnte, ebenso die Predigtexempla, die einen erbaulichen Satz auf sehr drastische und unterhaltensreiche Weise exemplifizieren oder vor

27) Siehe oben Seite 74.

28) Ein Beispiel dafür ist der derbe Schwank vom Schmied, der seine Frau aus eigener Kraft wieder verjüngen wollte. (leg. NF S. 322 ff.). Er bezeichnet sich am Anfang als "pleasunt treatise" und am Schluss als "game".

einer Sünde warnen wollen(29), und die Marienlegenden, denen folgender erbaulicher Satz zugrunde gelegt werden kann - wie er auch oft genug in ihnen toposartig auftritt: Maria lässt keinen, der ihr dient, ohne Lohn(30). In all diesen Legenden liegt der Akzent auf dem Unterhaltenden und Sensationellen, aber auch auf dem Erbaulichen. Von eigener Art sind in dieser Gruppe jene Marienlegenden, die auf die Beziehungen eines frommen Menschen zur Gottesmutter, auf seine Devotion, auf ihr huldvolles Erscheinen und ihren Dank zentriert sind und die dem Derb-Sensationellen ferner stehen: Man kann sie lyrische Marienlegenden nennen(31). Die Heiligenmirakel sind entweder erbaulich-ernster und erhebender oder grotesker Art(32).

Es sei nebenbei betont, dass auch diese Wunderlegenden und Predigt-exempel gewöhnlich Orts- wenn nicht gar Zeitangaben haben, sich also als Historien geben.

Eine eigene Klasse bilden im Mittelenglischen jene Legenden, in denen das Unterhaltende, wunderhafte Element zugunsten des Erbaulich-Didaktischen, ja Dogmatischen zurücktritt und nur den Rahmen abgibt (33) oder jene Legenden, die überdeutlich für bestimmte Frömmigkeitsübungen werben(34). Es sind rein lehrhafte Zweckdichtungen, von denen man am allerwenigsten Unterhaltung und poetischen Genuss erwarten darf.

Gewiss sind diese einzelnen Typen durchaus nicht immer rein. Wir haben Mischungen von Märtyrerlegenden mit Roman- oder mit Schwankmotiven, und die Marienlegenden sind öfter ein Gemisch von schwank-

29) So z.B. die Geschichte von der blutschänderischen Tochter, die den erbaulichen Satz exemplifiziert, dass Gott einem reuigen Sünder auch eine Todsünde vergeben kann (Leg.NF Seite 334 ff.), die Erzählung, die nach einer Warnung vor dem Ehebruch die darauffolgende Höllestrafe und die verschärzte Himmelseligkeit ausmalt (Leg.NF Seite 368 ff) und "The Child of Bristowe", eine Legende, die vor dem Erwerb unredlichen Gutes warnt, indem sie berichtet, wie ein Kind seinen verstorbenen Vater, der diese Sünde begangen hatte, durch Gebet und Wiedergutmachung aus der Hölle errettet. (Leg. NF Seite 315 ff.). - Quellenstudien zu diesen Geschichten wären sehr interessant und wichtig, sind aber sehr schwierig, weil sie sich nicht an die Namen von Heiligen knüpfen: BHL kann dabei nicht helfen.

30) Siehe z.B. die Marienlegende vom guten Ritter und seinem eifersüchtigen Weibe, die sich am Schluss "Fabula" nennt. (Leg. NF S. 328 ff. zu dem erbaulichen Satz siehe unten Seite 36).

31) Siehe z.B. die Legende vom dem "clerk", der den Leib Marias zu sehen begehrte, dem angedroht wurde, er werde sein Augenlicht verlieren - und dem sie dennoch verzieh. (Leg. NF Seite 499 ff.). Vgl. auch Chaucers "Prioresse's Tale" und ihre Analoga.

32) Siehe z.B. die Erkenwaldlegende einerseits und das Edmundwunder von den acht bei ihrem Einbruch gebannten Dieben andererseits. (Siehe dazu unten Seite 153.). Vgl. oben S. 40.

33) Siehe z.B. die Legende von Ypotis, eine blosse Einkleidung eines Lehrgesprächs, das in der Unterhaltung eines vom Himmel gesandten Kindes mit Kaiser Hadrian die ganze christliche Glaubenslehre entwickelt.

34) Siehe z.B. die Legende vom Marienpsalter, die wegen der Überbetonung ihres Zweckes nicht mehr zu den lyrischen Marienlegenden gezählt werden kann. (Leg. NF Seite 225.).

Ein ausgeprägter Personalstil mit einem deutlichen Stilwillen macht sich in der mittelenglischen Legende - wenn man von den alliterierenden Prosalegenden des frühen 13. Jahrhunderts absieht - eigentlich erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts geltend. Aber selbst dann bleibt der Gestaltung des Übersetzungsdichters nicht sehr viel Spielraum, denn die Konventionen in dieser Gattung und die Bindungen an die Quellen sind sehr stark, jedenfalls in England. Wir müssen uns deshalb davor hüten, einem Legendendichter die Eigenschaften, insbesondere die Fehler oder Vorzüge seiner Dichtungsgattung und seiner Vorlage zuzuschreiben. Erst die Kenntnis der Quelle und ein genauer Vergleich mit ihr kann über die dem Dichter und seiner Zeit eigentümliche Auffassung von den Legenden und sein Bild von den Heiligen eine gültige Auskunft geben.

Manches in den folgenden Exkursen kann darum nur mit Vorbehalt ausgesagt werden. Sie wollen ja nur eine Anregung zu weiteren, genaueren Studien sein, die selbst nach Horstmann und G.H. Gerould noch zu machen sind.

1) Zum Rahmen der Legenden.

a) Gebete.

Die lateinischen Prosalegenden pflegen mit Gebeten zu schliessen, die man als Zeichen ihrer Verankerung in der Heilsbedürftigkeit der menschlichen Existenz und - formal betrachtet - als Zeichen ihrer Nähe zur Predigt betrachten darf. Sie haben gewöhnlich den Inhalt, Gott möge "uns", d.h. Verfasser, Vorleser und Leser bzw. Hörer - nicht selten ausdrücklich durch die Vermittlung der Heiligen - einst in die himmlische Herrlichkeit aufnehmen, in die er bereits vorangegangen ist, oder auch die Sünde vergeben, Gnade erzeigen usw. manchmal in direkter Anknüpfung an die Legende. Daran schliesst sich nicht selten noch ein kurzer Lobpreis Gottes oder Christi, der gelegentlich den einzigen Abschluss der Legende bildet. Derartige Gebete finden wir (eigentlich immer in kurzer Form) meist an den Schlüssen, manchmal aber auch an den Anfängen der mittelenglischen Legenden. Es handelt sich dabei, wie schon in den lateinischen Legenden, gewöhnlich nicht um eine direkte Anrufung, sondern um eine konjunktivische Aussprache der Bitte. Soweit die Legendendichtungen zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren, wurden sie gewiss ausserdem von liturgischen Stücken umrahmt, wie es bei den in Abschnitte aufgeteilten lateinischen Prosalegenden der Offizien der Heiligen üblich war(36).

Für die Kunstlegenden scheinen Anfangsgebete, die um Hilfe beim Dichten bitten, durch Chaucer obligatorisch geworden zu sein. Er genügt der Konvention der mittelenglischen Legendendichtung wie auch den Vorschriften der Poetiken, indem er seiner Gaecillienlegende und seinem Marienmirakel (statt einer Anrufung der Musen!) Invokationen Marias vorangehen lässt, die mit einem hymnischen Preis der Gottesmutter beginnen und mit einem Gebet enden, das schliesslich in eine Bitte um Beistand beim Dichtwerk übergeht(37).

In der Südenglischen wie in der Nordenglischen Sammlung richten sich die Gebete noch ausschliesslich an Gottvater oder an Christus. Chaucer wendet sich dagegen unmittelbar an die Heiligen(38). Er lässt die Priorin am Schluss ihrer Erzählung den hl. Hugh of Lincoln um ein Fürbittegebet anrufen (einen Heiligen, der auf ähnliche Weise wie der kleine Held der Erzählung sein Leben lassen musste), und in seinem ABC, das damit vielleicht einen Wendepunkt in den poetischen Mariengebeten Englands bezeichnet, wagt er es sogar, von Maria *a l l e i n* die Hilfe zu erwarten. ("Maria ist

36) Siehe das *Officium Sancti Macharii* aus dem Brevier der Kirche Schottlands, abgedruckt in Leg.NF Seite XIX ff. - Horstmann sagt dazu: "Sie (die Legende) war umgeben von einem Kranz lieblicher und erhabener Lieder, verbunden mit Psalmensang und Gebeten." (a.a.O. Seite XV).

37) Denselben Eingang - allerdings in viel kunstloserer Form - hat die wahrscheinlich aus dem Französischen übersetzte Marienlegende vom Marienpsalter ("*Coment le sauter noustre dame tu primes cuntrou*" Leg.N.F. Seite 220).

38) Ganz selten wandte sich wohl auch schon einmal ein älterer Legendendichter an die Heiligen, so z.B. der Dichter der Eustachiuslegende, der den Heiligen sogar als Gebetserhörer betrachtet (Siehe Leg.NF Seite 219, 421 ff.).

die alleinige Gebetserhörerin und Chaucer gibt ihr die Attribute Gottes..."(39). Der Verfasser der Schottischen Sammlung wendet sich - am Ende des 14. Jahrhunderts - in seinen Schlussgebeten nicht mehr nur an Gott oder Christus, sondern mehrmals an die heiligen Hauptpersonen der Legenden, wenn er sie auch noch meist korrekt als Mittler betrachtet.

Wir werden sehen, wie sich diese Entwicklung im 15. Jahrhundert fortsetzt, beeinflusst von dem Stand der Heiligenverehrung. Man sieht im Verfolgen dieser Fährte, welchen Höhepunkt der Heiligen- bzw. Marienkult in England erreicht hat. Maria hat also spätestens bei Chaucer die Stellung einer Gebetserhörerin an Gottes und Christi Statt erreicht, und die Heiligen werden ihr bald folgen.

b) Prologe.

Regelrechte Prologe im Sinne der Rhetorik gingen den alten Legenden m.W. nie voraus. Falls überhaupt eine Einleitung vorhanden ist, beschränkt sie sich gewöhnlich auf wenige einleitende Sätze, die die Hörer in treuherziger Form zureden(40), die einen allgemeinen, obendrein nicht selten versprechen, dass man Gutes aus ihr lernen könne(42). Oder es steht ein Gebet an seiner Stelle(43). Nur einem Predigtexemplum gab man offenbar manchmal eine längere, warnende und lehrhafte Einleitung(44).

Chaucer wählt für die *Secund Nun's* und *Man of Law's Tale* weit hergeholt econtenziöse Prologe, die mit der Erzählung selbst nicht das Geringste zu tun haben, benutzt allerdings in der *Secund Nun's Tale* die Namensinterpretation, um eine direkte erbauliche Einleitung in die Legende zu geben.

Der Dichter der Schottischen Sammlung lässt seinem Werk einen langen Prolog vorausgehen, der vor dem ausführlichen Argumentum und persönlichen Angaben denselben Exordialtopos anbringt, wie Chaucer vor der *Sec. Nun's Tale*. ("Missiggang zu vermeiden.")(45).

39) Wolpers a.a.O. Seite 29. - Bei den Gebeten in der Einrahmung der Marienlegenden vor Chaucer, die sich nicht selten an die Gottesmutter selbst richten, kann man allerdings oft beinahe die gleiche Beobachtung machen (Siehe z.B. unten Seite 39).

40) Siehe z.B. Leg. NF Seite 329: *Lordyngys curtase and hen(d)e*, / *Lystyns how this tale schall ende T(hat) I wyll yow seyne* ! - Siehe auch Leg. NF Seite 211, Seite 334 und Seite 489, hier verbunden mit Ermahnungen.

41) Siehe Leg. NF Seite 159 u. Seite 81.

42) Siehe Leg. NF Seite 329, 4 ff.

43) Siehe oben. Zu Beginn des "*Child of Bristowe*" ist es mit einer ausführlichen Bitte um Aufmerksamkeit verbunden (Leg. NF S. 315, 1 ff.).

44) Siehe z.B. den langen Predigtprolog der Geschichte von der Strafe des Ehebruchs (Leg. NF Seite 368. - 50 Verse !). - Ein längerer erbaulicher Schluss macht dagegen die *Alexiuslegende* in der nord-englischen Sammlung der "*Evangelia dominicalia*" erst nachträglich zu einem Exemplum für die Demut (Leg. NF Seite 188, 623 ff.).

45) Ein Exordialtopos, den Curtius bis in die Antike zurückverfolgt hat (a.a.O. Seite 96 f.).

c) Namensinterpretationen.

Jakobus a Voragine leitete in der LA seine Legenden häufig durch teilweise recht ausgedehnte Namensdeutungen ein, die uns heute skurril und abgeschmackt, wie eine fromm-gelehrte Spielerei anmuten. Diese Interpretationen wollen im Anschluss an den Wortklang das Wesen und Wirken des Heiligen preisend aus seinem Namen herauslesen. Was man nach Überlieferung und Legende nur Rühmendes über den Heiligen sagen kann, wird in seinen Namen hineingeheimnisst.

Diese Deutungen wollen gewiss nicht alle philologische Etymologien sein. Günter hat kürzlich darauf hingewiesen, dass Jakobus grundsätzlich zwischen Etymologie und Mystik zu unterscheiden weiss(46), aber er gibt dennoch zu, dass beides in praxi bei ihm oft genug ineinander übergeht.

Nach den Regeln der Rhetorik sind die Namensdeutungen als Topoi des Lobes innerhalb der Personenbeschreibung aufzufassen(47). Ihr Eindringen in die mittelenglischen Legenden ist darum sicher zum Teil durch die zunehmende Macht der Rhetorik zu erklären. Andererseits waren sie dem Gebildeten aus lateinischen Predigten längst vertraut(48). Auch in der LA wird man sie als eine Art homiletischer Einleitung in die Legenden betrachten dürfen(49), wohl weniger als rhetorischen Dekor.

Es ist interessant, das Auftreten der Namensinterpretationen in den mittelenglischen poetischen Legenden und in den Prosaübersetzungen der LA zu verfolgen. Ihr Erscheinen zeigt an, dass der Dichter bzw. Prediger erbauen, den Heiligen preisen und zugleich Gelehrsamkeit entfalten wollte. Es ist dabei natürlich die Frage, ob bei dem ungebildeten Volk die nötige Aufnahmebereitschaft und ein Verständnis für diese Deutungen vorausgesetzt werden durfte. Ihre Übersetzung ins Englische war jedenfalls bei eingehenderen Deutungen sehr schwierig und man könnte annehmen, dass zum mindesten lateinische Kenntnisse nötig gewesen wären, um sie zu verstehen und zu geniessen. Man muss staunen, dass sie unter diesen

46) Günter, Psychologie der Legende S. 17: "Jede Deutung Varazzes ist mit einem "quasi" eingeführt, will also nur Bild sein." In den Interpretationen von Dominicus und Augustinus z.B. scheidet Jakobus zwischen mystischer Erklärung und Etymologie, während zum Beispiel in der Deutung von Pilatus beides ineinander übergeht. Auch bei den mittelenglischen Legendendichtern ist "Etymologie" gleichbedeutend mit jeder Art von Namensinterpretation.

47) Siehe Matthaeus von Vendôme, Ars versificatoria I, 77; vgl. auch Curtius a.a.O. Seite 489.

48) Ausser der LA gab es Handbücher der Namensallegorese, woraus die Prediger diese Deutungen entnehmen konnten (Glunz a.a.O.S. 314). Wenn man diesen Lobtopos gerne anwenden wollte und keine Deutung vorfand, versuchte man sich selbst in dieser Kunst. So leitet z.B. Capgrave seine Interpretation Gilberts folgendermassen ein: "of the interpretacioun of his name, what it schuld mene in Englisch, for we have it not redily in our boke of interpretaciouns, we will sake in swich maner as auctoris which dyuyde names in partes" und dann teilt er Gilbertus in Gyle hebr. Wanderer, her Quelle u. tus (lat.) Weihrauch etc. (EETS OS 140 p.2).

49) Horstmann in Leg.NF Seite XXXIX, Anm.†.

Umständen hier und da doch auftreten. Auch für das einfache Volk muss der Name des Heiligen - in Analogie zu den Namen Gottes und Christi - etwas Magisches, sein Wesen und seine Wirkungskraft Umschliessendes, und seine Deutung darum etwas Erbauliches gehabt haben.

In den für das Volk geschriebenen beiden Legendenzyklen fehlen sie noch fast gänzlich, obwohl die LA jedenfalls der Südenglischen Sammlung als Vorlage diente. In Einzellegenden jedoch scheint die Interpretation gelegentlich wohl einmal aufzutreten. (Siehe z.B. den Beginn der Ambrosiuslegende des Vernon Ms.) Chaucer gibt für sein höfisches Publikum die ausgedehnte gelehrte Caecilienetymologie der LA recht genau wieder. (Siehe hierzu unten S. 38, Anm. 95) Der Verfasser der Schottischen Sammlung, der ja die LA als Quelle benutzte, gibt nur wenige, einfache Etymologien wieder: Laurentius, Margareta, Vincentius (verkürzt), Johannes Evangelista, Jacobus und Clemens. Verfolgen wir diese Fährte schon bis in Lydgates Zeit, so stellen wir fest, dass die Interpretationen nur dem Geschmack der gebildeten Laien und sogar auch nur dem der Gebildeten unter den Predigern entsprechen zu haben scheinen. Mirke, der um 1400 in seinem Festial (EETS ES 96) die LA zu einem Predigtbuch für Pfarrer von "febul lettrure" bearbeitete, hat fast ganz auf sie verzichtet. Nur der Anfang der Predigt zum Nikolaustag weist Anklänge an die ausführliche Interpretation der LA auf. Die Übersetzung der LA von 1438, die verfasst wurde "to excite and sterve symple-lettrid men and women to encrease in vertue" lässt bezeichnenderweise ebenfalls die Etymologien aus, während Cantton, der wohl eine gebildete Leserschaft im Auge hat, sie seiner Ausgaben beifügt, allerdings oft abweichend von LA (51).

50) Bei "Sermo in festo apostolorum Petri et Pauli", eine nord-englische gereimte Legende, die sich als Anhang der Evangelien-sammlung des Ms. Ashm. 42 findet, bringt allerdings eine ausgedehnte Etymologie der drei Namen des Petrus: Simon, Petrus und Bariona. (Siehe Leg. NF Seite 77, 21 ff.).

51) Nach Horstmann, Leg. NF Seite CXXX u. CXXXVI.

2) Zur Wiedergabe der Stoffe.

a) Die Grundeinstellung der Legendendichter zu ihren Quellen.

Die Legendendichter vor Lydgate waren in der Wahl ihrer Quellen gewöhnlich nicht sehr anspruchsvoll und bildeten auch keine umfangreichen Kompilationen. Man wollte ja nicht in erster Linie Geschichtsschreiber sein und historische Belehrung über das Leben des Heiligen geben(52), sondern man wollte vor allem erbauen, auf das Gemüt der Menschen wirken und unterhalten. Für die Predigt wären ohnehin Legenden von den Ausmassen, wie wir sie später kennenlernen werden, nicht möglich gewesen. Man gab sich offenbar zufrieden mit einer oder höchstens zwei anerkannten, bewährten Fassungen des Stoffes. Seit ihrer Verbreitung scheint man die LA bevorzugt zu haben (53). Man wird den mittelalterlichen Legendendichtern gewiss nicht jede eigene kompilatorische Tätigkeit absprechen können und wie seinerzeit Kölbing behaupten wollen, dass sie alle und jederzeit sklavische Übersetzer waren, und dass alle Abweichungen von der Hauptquelle auf uns nicht bekannte Mischredaktionen zurückzuführen sind(54).

Chaucer scheint seine Caecilienlegende aus zwei Quellen kompiliert zu haben, wahrscheinlich um die Geschichte besser auf die Hauptheilige zentrieren zu können, - eine künstlerische Absicht, in der er wahrscheinlich auch sein Marienmirakel anders als seine Quelle gestaltet hat(55).

Die Legendendichter wagten allem Anschein nach nicht, ihre Quellen in sachlicher Hinsicht wesentlich abzuändern. Einschneidende Strukturveränderungen des Stoffes in künstlerischer Absicht(56) wird man ausser bei Chaucer wohl kaum annehmen dürfen, und auch dieser Dichter, der bei den rein der Unterhaltung dienenden Erzählungen seiner Canterbury-Tales oft erhebliche strukturelle Änderungen vornahm, zeigt in seinen Legenden und legendarischen Erzählungen eine relativ bemerkenswerte Bescheidenheit(57).

52) Sehr selten wird einmal in einer zur kirchlichen Lesung bestimmten Legende auf weitere Überlieferungen verwiesen, die man im Rahmen der Lektion nicht bringen kann. So heisst es am Schluss der nordenglischen "Inuencio corporis sancti Stephani", nachdem eine Reihe von Mirakeln erzählt worden sind: "Of many meruailles might men tell/ that thore in diuers tymes byfell/whilk er nocht set here in this boke,/Bot in thaire legend, who likes to loke,/thore may men se tham set al sere." (Leg.NF S. 34, 555 ff).

53) Dies trifft allerdings erst für die seit dem Ende des 14. Jahrh. verfassten Prosa- und Verslegenden zu. Die älteren kirchlichen Sammlungen gehen wahrscheinlich, obwohl sie weitgehend mit der LA übereinstimmen - besonders die Legenden der Südenglischen Sammlung - auf ältere Legendarien zurück. (Siehe Horstmann, Leg.NF S.XXXIX.)

54) Siehe die Kontroverse Kölbing gegen Ten Brink und Wuelcker, die an ihren Studien über verschiedene mittelenglische poetische Fassungen der Caecilienlegende aufbrach. Vgl. Literaturverzeichnis, siehe auch Willenbergs Studien zu Bokenhams Legenden.

55) Vgl. Carleton Brown, A Study of the Miracle of our Lady. Publications of the Chaucer Society (1868. ff) 1910.

56) Den Begriff der Komposition im Sinn moderner Epik (Aufbautechnik) gab es übrigens noch nicht. Vgl. Curtius a.a.O. Seite 78.

57) Siehe die Dissertation von H. Engel.

Dem geringen Historiographen-Ehrgeiz der Legendendichter entspricht es, dass man die Todesdaten der Heiligen nur selten, die "historisch-kritischen" Bemerkungen und Datenvergleichen des Jacobus a Voragine offenbar überhaupt nicht übernahm, an denen die LA erstaunlicherweise reicher ist, als man zunächst glaubt(58). Da sich die Legendendichter vor dem 15. Jahrhundert nur sehr selten in ihren Dichtungen über ihr Verhältnis zu ihren Quellen aussprechen, ist es sehr schwer, sich von dem Vorhandensein etwaiger Prinzipien, die ihre Wiedergabe leiten, oder ihrer Kritik eine Vorstellung zu machen - wenn man nicht zuvor bis ins Kleinste gehende Quellenstudien anstellen will. Eine interessante Ausnahme bildet eine Einsprache des Verfassers der Schottischen Sammlung in seiner Matthiaslegende, in der er darauf verzichtet, die Reliquienwunder und die Grabstätte des Heiligen anzugeben, weil sie ihm offenbar nicht glaubwürdig vorkommen, oder weil es ihm in diesem Falle schwer fällt, Quellenkritik zu üben:

Bot anent this Mathias
Quhat ded he deit or in quhat place
He restis, as ye se wele heyre,
For syndry mene sais thinges sere:
Bot quhilke of thame mene sal trow til
To say here is nocht myne will.

Diese Einsprache ist damit zugleich ein Zeugnis dafür, dass man sich eben für gewöhnlich in den Dichtungen nicht über sein Verhältnis zur Quelle oder dergleichen aussprechen wollte. Das bedeutet wohl nicht, dass diese Dichter bei ihrer Wiedergabe nicht gefühlsmässig eine Stellung zu ihrem Stoff bezogen und manchmal - etwa in der Auslassung allzu phantastischer Berichte - entsprechend gehandelt hätten. Sie verharren aber zu sehr in der Anonymität und schrieben zu schlicht, als dass solche Äusserungen öfter möglich gewesen wären. Ausserdem darf man sie in den für den Gottesdienst bestimmten Legenden noch weniger als in allen anderen erwarten.

58) Über Jacobus als Historiograph und seine Verarbeitung der Quellen siehe Günter, *Psychologie der Legende* Seite 16.

b) Zur Deskription in den Legenden.

Man kann feststellen, dass die mittlenglischen Legenden im Gegensatz zu den altfranzösischen an bildhaften Beschreibungen recht arm sind(59).

Man wird diese Tatsache auf die Quellentreue der Legendendichter - die lateinischen Legenden sind ja meist wenig anschaulich - und auf ihre Furcht vor Profanierung der Stoffe zurückführen dürfen.

Wir brauchen uns zum Beweis nicht auf die Märtyrerlegenden zu beschränken. Selbst die schwankhaftesten und phantasievollsten Legenden zeigen so etwas wie eine Scheu vor der Einführung romanhafter Beschreibungen. Das wird uns besonders deutlich an den meist fehlenden Schönheitsbeschreibungen der Heiligen. In der sonst so erzählfreudigen Marienlegende vom Scholaren, der darauf brannte, den Leib der Jungfrau Maria zu sehen, ist diese Zurückhaltung deutlich spürbar,(60) und natürlich erst recht in den allermeisten Heiligenlegenden der kirchlichen Sammlungen. Kirchliche, volkstümliche und literarische Legenden beschränken sich einmütig auf einen nur allgemeinen, angedeuteten Preis ihrer Schönheit.

Eine Ausnahme bildet der schottische Legendendichter in seinem romanhaften Schönheitekatalog(61) der Pelagia:

17 ff A luflyare thing mycht be nane
Be nature mad of flesch na bane:
For hare schenand as gold scho hade,
Wyth tayndir fassone and forred brade,
With browis bent and ene brycht
And nese mesurit al that mycht -
Wantande na - thinge of bewte
That in a womane suld fundyne be.

Gewiss gab es in den Legenden einige "legitime" Anlässe zur Deskription im engsten Sinne: z.B. die Beschreibung des himmlischen

59) Siehe Gaston Paris in der Einleitung zur Aegidiuslegende des Guillaume de Berneville (Siehe unten Seite 94f.) p. XXXVII: "La plupart des vies de saints en vers français traitent leur original latin avec une grande liberté: les auteurs, pour embellir et égayer la matière, se plaisent à décrire les lieux ou les instruments de l'action....." Vgl. auch unten Seite 101f und Seite 118, Anm. 283.

60) Siehe Leg.NF Seite 500, 75 ff. Vgl. auch Leg. NBS.117, 459 ff.

61) Einen Ansatz zu detaillierter Schönheitsbeschreibung bringt die südenglische Sammlung in der Beschreibung Maria Magdalenas(p.464, 63 f). Ein viel weiter gehendes Zugeständnis an den Versromangeschmack ist jedoch die interessante, breite Schilderung des elenden Zustandes, in den der Liebhaber der heiligen Agnes durch die Wirkung ihrer Schönheit geraten ist (p. 181, 9 ff).

Paradieses und der Hölle mit ihren Teufeln(62). So gibt die alliterierende Katharinenlegende eine im Glanz und Schimmer von Edelsteinen schwebende Beschreibung des Paradieses(63), während das Predigtexempel von der Strafe des Ehebruchs den gleichen Gegenstand in ausschweifender Erzählfreudigkeit ganz romanhaft darstellt, wie es in den Legenden sonst nicht üblich zu sein scheint. Ein Engel zeigt darin einem Kind die Paradiesesherrlichkeit: (64)

Leg. NF, S. 370, 143 ff:

He lede hym to a feyre arbour-
The pathys wer of clene crystalle-
That to hys syght was passynge feyre
And als brygt as any ber(i)alle.
The wallys semyd of gold bryght,
With dores and with tourys stronge.
They herd vpon the gatys on hyht
Mynstralsy with angellus songe,
The pylycane and the popyns - Jay,
The tymour and the turtell trewe,
A hondreht on a rewe,
The nyghtyngale with notys newe.

In derselben Legende ergreift sich der Dichter in einer grausigen Höllenbeschreibung(95 ff). - In der Margaritenlegende wird der Drache nach der Fassung des Mombritius zum Gegenstand einer farbigen und grotesken Schilderung, so vor allem in der alliterierenden Prosalegende(EETS 193, Seite 20 f)(65). Vielleicht hat sie wesentlich dazu beigetragen, dass die Margaritenlegende so beliebt wurde. Eine anschauliche Teufelbeschreibung bringt auch die Marienlegende vom guten Ritter und seinem eifersüchtigen Weibe:

Leg. NF, S. 332, 295 ff:

Some were ragyd and longe - tyled,
Scharpe claywde and longe nayled,
The fendys every - Ichon,
Some had hornes grel and longe,
Oute of ther mouth the fyre spronge...

Der Dichter der Erkenwaldlegende belebt seine Darstellung auf ungewöhnliche Weise in mehreren erzählfreudigen, anschaulichen Beschreibungen: das prächtige Grab, die wunderbar erhaltene Kleidung und das frische Aussehen des Toten, den Bischof Erkenwald beschwört.

62) Farbige Himmels- und Höllenbeschreibungen der christlichen Legende haben ihren Ursprung in der sogenannten Petrusapokalypse aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts und darüber hinaus in jüdischer, griechisch beeinflusster Apokalyptik.

63) EETS OS 80, 1642-1725.- Die Quelle dieser Interpolation ist nach Eikenkel wahrscheinlich ein lateinischer Traktat über die Schönheiten des Himmels, der auch dem althochdeutschen Gedicht "Himmel und Hölle" zugrunde gelegen hat, bzw. seinem 1. Teil(Introd. zu EETS OS 80, p. XXI).

64) Es ist allerdings die besondere Eigentümlichkeit von Visionsberichten, dass sie häufig märchenhafte, novellistische Züge aufweisen.

65) Vgl. Leg. NF Seite 230, 201 ff; 238, 303 ff und 494, 169 ff.

66) Sehr argützlich ist darin auch beschrieben, wie den Teufeln am Schluss der Legende von den Engeln übel mitgespielt wird.(379 ff).

Davon sei nur die im besten Sinne epische Beschreibung des Leichnams zitiert:

Leg. NF, Seite 267, 76 ff:

And a blisfulle body opone the bothum lyggid,
Araide one a riche wise in rialle wedes;
Al w^t glisnande golde his gowne was hemmyd,
W^t mony a precious perle picchit ther - one;
And a gurdille of golde bigripide his mydselle;
A meche mantel one lofte w^t menyuer furrit,
The clothe of camelyne ful clene, w^t cumly bordures;
And one his coyfe was kest a coroun ful riche,
And a semely septure sett in his honde.
Als wemles were his wedes w^t-outen any teiche,
Other of moulynge other of motes othir wrought fretene,
And als brygt of hor blee in blysnande hewes.
As thai hade gepely in that gorde bene yisturday shapene;
And als freshe hyn the face and the ffleshe nakyde-
Bis his eres and bi his hondes that openly shewid,
W^t rouke rode as the rose and two rede lippes,
As he in founde sodanly were slippide opone slepe.

Eine ebensolche Seltenheit sind die Baum- und Vögelkataloge in Huchowns Susanne:
Wenn wir feststellten, dass die mittelenglische Legende in ihrer Gesamtheit recht arm an farbigen Beschreibungen im engen Sinn der Poetiken ist, so soll damit nicht behauptet werden, dass es ihr überhaupt an Darstellungskraft und Originalität fehlt(67). Wir sind hier ja nur einem Zug der Darstellungsweise nachgegangen.

67) Die Schottische Sammlung vor allem bietet überzeugende Gegenbeweise, siehe z.B. die Zeichnung der Kupplerin in Theodora.

C) Gefühlstönung, Pathos und erbauliche Darstellung.

Im Hinblick auf Lydgates Legenden und die seiner Nachfolger drängt sich die Frage auf, ob schon die früheren Legendendichter die tragisch-heroischen Stoffe der Legenden, meist Märtyrerpassionen, dem Gemüt der Hörer bzw. Leser auf eine besonders rührende und erhebende Weise nahezubringen versuchten.

Vom Pathos ihrer lateinischen rhetorischen Quellen mit ihren affektvollen Dialogen, Klagerufen und betont grausigen Folterbeschreibungen sind die mittelenglischen Legenden nicht unbeeinflusst geblieben. Es wirkt jedoch in ihrem schlichteren Stil nicht so hohl und rhetorisch wie im Lateinischen. Sie haben einen nicht so bewusst angestrebten, deshalb aber um so echter wirkenden Gefühlston, der von der naiv-spontanen Teilnahme des Verfassers an dem bitteren Leiden seiner Heiligen herrührt.

Der Gegenspieler des Heiligen erhält nicht selten die gefühlbetonten Epitheta "cruel", "cursed" oder "wicked" (68).

Manchmal gibt man - wie schon der Dichter des altfranzösischen Alexiusliedes es tat - (69) der Entrüstung über seine Untaten in eingeworfenen Verwünschungen Ausdruck, die man als interessante Phänomene werten muss, obwohl sie gewöhnlich die Funktion von Versflicken haben (70).

Die Dichter bemühen sich auch nicht selten, den Eindruck der Grausamkeiten, die die Heiligen erdulden müssen, zu vertiefen. So kontrastiert z.B. der Dichter der alten Katharinenlegende den in der Folter furchtbar entstellten Leib der Heiligen mit seiner früheren Schönheit, wobei er Vergleiche anwendet (71):

Leg. NF, Seite 248, 281 ff nach Ms. Auchinl.:

That made hir body blo and blac,
That er was white so alpes (72) bon.

Dieselbe Stelle nach Ms. Cajus Coll. 175:

They maden here body al red blood ren
That fyrst was whyt as whales bon (73).

68) Siehe Leg. NF Seite 229, 141; Seite 163, 377; Seite 253, 491 (Ms. Auchinl.) und öfter.

69) Siehe Curtius' Interpretation a.a.O.

70) Siehe z.B. folgende Einsprachen in der schlichten Seynt Mergere (Leg. NF. S. 225 ff): V. 61 und 157 werri him sonne and mone !; 265 Christygine him inel dede! u. 309 Alle the wicke turmentours - hong mot they heige !

71) Vgl. hierzu auch Leg. NF Seite 493, 137 f; siehe unten Seite 48.

72) alpes = epes; elp = elephant.

73) Offenbar ein beliebter Vergleich. Siehe Leg. NF S. 324, 219 f und S. 328, 529.

Von packender Darstellung ist darin auch zum Teil die an Gott gerichtete Klagerede des Toten darüber, dass er, der fromme Heide, der nach Gerechtigkeit hungerte, im trostlosen Totenreich verbleiben muss. Aus dieser Rede nur die folgenden Verse:

Leg. NF, Seite 273, 301 ff:

"Quat wane we wt oure wale- dede, that wroughtyne ay rigt
Quene we are dampnyd dulfully into the deys lake
And exillid fro that soper so, that solempne fest
Ther richely hit arne refetyd that after right hungride?
My soule may sitte ther in sorow and aike, ful colde,
Dymly in that derke dethe, ther dawes neuer morowne" etc.

Vgl. auch den hochfeierlichen Beginn des Preis- und Dankgebetes, das der Tote an Christus, Gottvater und Maria richtet, als die Tränen des Bischofs sein Taufwasser geworden sind. In dieser Legende tritt auch die Gefühlsschilderung stärker hervor als in den meisten älteren Heiligenlegenden, mit Ausnahme z.B. der Eustachiuslegende(74), deren Dichter in gemütvoller Weise den Empfindungen - sowohl im Bericht als auch in den Äußerungen, die er er ihn tun lässt - seines Heiligen nachgeht (Siehe z.B. Leg. NF Seite 273, 309 ff; Seite 269, 122 und Seite 274, 350; - Leg. NF Seite 215, Eustachius -161 ff).-

Höchst selten einmal finden wir in den alten Legenden erbaulich-pathetische Einsprachen. So hat z.B. die Süßenglische Sammlung kurze, erbaulich-pathetische Anreden Gottes, mit denen nach der Art lateinischer Legenden der Bericht von einem Wunder preisend kommentiert wird. So heisst es z.B. p.69.70: Louerd, muche is thi mighte: he- so him wole onderstonde und p.299, 84: Louerd, iherid beo thi mighte: that thare was a faire dede!(75).

Chaucer greift stilistische Mittel seiner Vorgänger auf, um das Pathos seiner Legenden und legendarischen Erzählungen zu erhöhen und ihnen eine Gefühlstönung zu verleihen; er zeigt darüber hinaus jedoch deutlich eine rhetorische Schulung, die den meisten seiner Vorgänger noch fremd war. Auffällig ist in seinem Marienmirakel die häufige Anwendung gefühlbetonter Epitheta: er kontrastiert das "cursed"(76) für die Juden mit "innocent"(77) und "little" für den Kleinen Jungen und "povre" für seine Mutter. In der Caecilienlegende finden wir hier und da innerhalb einer der den Heiligen beigegebenen Epitheta-Häufung ein nachgestelltes "dere", das deutlich einen Gefühlston trägt. (78).

74) Ausgedehnte Schilderungen von Gemütsbewegungen sind offenbar das Privileg romantischer Legenden, die darin offensichtlich unter französischem Einfluss stehen. Siehe z.B. auch die nordenglische Alexislegende aus Ms. Ashm. 42 mit ihrer übermäßig breiten Beschreibung u. Darstellung der Trauer der Eltern des Heiligen über sein Verschwinden(Leg.NF Seite 178, 187 - 214, vgl. auch S. 187, 566 ff). Eustachius hat dagegen übrigens einen wärmeren naiveren Ton.- Ms. Ashm. 42 stammt aus dem 2. Viertel des 14. Jahrh. steht also der Zeit Chaucers nahe.(Horstmann Leg.NF Seite LXXIV). Vgl. unten S. 35, Anm. 83).

75) Siehe auch Leg.NF Seite 230, 183; 260, 61. Vgl. auch den eingelegte Marienpreis Leg.NF S. 500, 64 ff.

76) z.B. Vers 1742 und 1760. Vgl. hierzu unten S. 169f.

77) Vgl. Man of Law's Tale 518.

78) Siehe unten Seite 38.

Das Pathos der Caecilienlegende verstärkt Chaucer wie der Dichter der Nordenglischen Sammlung gelegentlich durch eine geschickte Anwendung der Alliteration(79), besonders in dem dramatisch-schlagartigen Redewechsel der Auseinandersetzung zwischen Caecilie und Almachius, die bei ihm zu einem pathetisch-grossartigen Wortgefecht geworden ist, das von einer grossen rhetorischen Meisterschaft zeugt und entsprechenden Stellen der alten Legenden weit überlegen ist.

Die Schilderungen leibseelischer Reaktionen(80) in der Prioresse's Tale und in den legendarischen Erzählungen, Zusätze des Dichters, die er in gefühlvoller Färbung darstellt (siehe z.B. Prioresse's Tale 1815 ff und 1864 ff; Man of Law's Tale 820 ff und Clerks's Tale 1079 ff), gehen in ihrer rhetorischen Sentimentalität weit über entsprechende Beschreibungen der alten Legenden hinaus. Ganz eindeutig wird die Künstlichkeit des Pathos jedoch in den erbaulichen Apostrophen(81) des Marienmirakels(82), die zumeist der himmlischen Verherrlichung des Martyriums dienen, noch viel mehr aber in denen der Konstanzenerzählung, die selbst über das Pathos lateinischer rhetorischer Legenden weit hinausgehen. (Siehe z.B. Prioresse's Tale 1764 ff, 1769 ff, 1797 ff und Man of Law's Tale 1769 ff und 1797 ff). - Völlig neu in den Legenden ist auch die erbaulich-pathetische, hymnenartige Gestaltung der Gebete, wie

79) Sec.Nun's Tale 433 ff, 464 ff, 483 f und 514 f.

80) Matth. von Vendôme bespricht unter den Attributen, die einer Person in der Beschreibung gegeben werden, unter anderem auch die affectio. Ars versificatoria I, 87(Faral p. 140): "Affectio est repentina et transitoria animi vel corporis permutatio." Und der aufschlussreiche Schlusssatz desselben Artikels lautet: "Laetitia enim et timor et pallor et habitus superficialis pertinent ad affectionem." Wir verstehen von daher, warum Chaucer und seine Nachfolger sich die Schilderung leibseelischer Reaktionen zur Beschreibung des Affekts ganz besonders angelegen sein lassen (z.B. Gesichtserfärbung und Ohnmachtsanfälle). Vielleicht ist aber darin auch eine Einwirkung des französischen Versromans zu sehen.

81) An Apostrophen, gefühlsbetonte Epitheta und anderes, was im Sinne der Rhetorik die Gefühle eines Dichters zum Ausdruck bringt oder vortäuscht, hat Horaz wohl gedacht, als er dem Dichter dringend riet, mit der Äusserung eigenen Gefühls das Gemüt des Hörers zu rühren. Ars poetica 99 ff: non satis est pulchra esse poemata; dulcia suntu/ et quocumque volunt animum auditoris agunt./ ut ridentibus adrident, ita flentibus afflent/ humani voltus. si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi: tum tua me infortunia laedent./ Telephe vel Peleu; male si mandata loqueris/ aut dormitabo, aut ridebo.

82) Das Intermezzo Vers 1748 ff, bei dem Chaucer wohl ein Mirakelspiel im Sinn hatte, dient mit seiner Rede des Satan ebenso der Erhöhung des Pathos. (Vgl. allerdings dazu Leg.NF S. 330, 109 ff). - Dass so aufdringliche Mittel nicht nötig sind, um eine solche Geschichte zu Herzen gehen zu lassen, dass sie vielmehr in ihrer Wirkung - wenigstens nach unserem Geschmack - dadurch nur beeinträchtigt wird, zeigt ein Vergleich mit dem verhaltenen, lyrischen Analogon zur Prioresse's Tale, der Geschichte von dem Pariser Bettelungen im Vernon Ms., die in der Begegnung zwischen der Mutter des Kindes und dem hartnäckig läugnenden Juden mit sparsamsten Mitteln eine starke Spannung und eine Affektdarstellung erreicht, die überzeugt und unmittelbar anspricht.

Chaucer sie - ohne dafür in reiner Quelle eine Entsprechung zu haben - Konstanze in den Mund legt (Siehe ihre Anrufungen des Kreuzes und Marias: 451 ff und 841 ff). - Wenn diese Einfügungen und Erweiterungen auch alle Chaucers Eigentum sind (vgl. die Dissertation von H. Engel), so dürfen sie doch nicht mit Ten Brink als "Ausdruck der eigenen Empfindungen des von seinem Gegenstand aufs tiefste ergriffenen Dichters" verstanden werden(83) - oder doch nur mit grossem Vorbehalt. Die hochpathetische Gestaltung dieser romantischen Legenden ist allerdings für Chaucer besonders bezeichnend. Wenn man von der individuellen Interpretation zur allgemeinen literar- und geistesgeschichtlichen Betrachtung übergeht, muss man andererseits Folgendes bedenken; vielleicht darf in der Möglichkeit einer solchen rhetorisch-sentimentalen Wiedergabe der Legenden - aber natürlich auch anderer (profaner) Erzählstoffe - nach dem Muster lateinischer rhetorischer Prosallegenden und darüber hinaus nach den Rezepten, die die Poetiken für die Abfassung von Epen bereit hielten, ein Symptom der Mentalität des Menschen der spätmittelalterlichen Zeit gesehen werden, dessen Gefühlseligkeit Huizinga zur Genüge geschildert hat(84). Vielleicht wird man ihren Ausdruck auch in der bildenden Kunst Englands in dieser Zeit wiederfinden.

Chaucer ist offenbar auch der erste, der in predigthaft-belehrender und zugleich pathetischer Art seine Kommentare zu Wundern gibt. Siehe z.B. seine Digressionen anlässlich der Bewahrung Konstanzes auf dem Fest der Syrer und bei dem Überfall auf dem Meer (Man of Law's Tale 470-504 und 932-945), in denen er die Glaubwürdigkeit der Wunder nach der Weise der lateinischen Legenden durch Exempel aus Bibel und Legende zu beweisen und damit Gott zu preisen sucht. In seinen eigentlichen Heiligenlegenden hält sich Chaucer jedoch von solchen Interventionen zurück. (Mit Ausnahme der weniger lehrhaften als erbaulichen Kommentierung des Augenblicke, in dem Caecilie die Kränze von Rosen und Lilien erhält - wie sie schon die MA von Ambrosius übernommen hatte). Selbst Chaucer löste sich also, wenn wir genauer zusehen, nur zögernd von der in den ekklesiastischen Legenden üblichen Stiltradition, eine Zurückhaltung, die wir auch noch bei seinen Nachfolgern feststellen werden. In den alten Legenden scheint es predigthafte Kommentare in der Art, wie Chaucer sie in der Konstanzen erzählung gibt, noch nicht gegeben zu haben. Wir finden allerdings stattdessen selten einmal aktuelle, moralisierende Nutzenwendungen des Legendenstoffes(85).

83) Zu dieser Deutung kommt er bei einer Kontrastierung der Man of Law's Tale mit Gowers nüchternen Wiedergabe der Konstanzen erzählung in Confessio Amantis II, 597 ff (Literaturgeschichte II, Seite 162).

84) Herbst des Mittelalters, besonders Seite 3 ff, aber auch Seite 8 und 9. Vgl. auch Wolpers a.a.O. Seite 39.

85) Diese Erscheinung finden wir auch in lateinischen Legenden, so z.B. in Ailreds Vita Sancti Niniani (um 1150), wo sie zu einer pathetischen Klage über die mangelnde Frömmigkeit der Zeitgenossen, die in scharfem Kontrast zu den Sitten des Heiligen steht, gesteigert worden ist (Siehe Barbour's Legenden, II. Band, S. 143, Vita Sancti Niniani Cap. IX).

So bringen z.B. die nordenglischen Fassungen der Legende von Petrus und Paulus, die Horstmann in seiner Sammlung mitteilt, interessante Zusätze, die vor allem auf die Geistlichkeit und ihr rechtes Verhalten gemünzt sind. Siehe Leg. NF Seite 63, 39 ff, besonders 44 ff und Seite 77, 64 ff, wo die Milde Jesu, von der Petrus predigte, der Härte der Prälaten gegenübergestellt wird:

This es againe prelates and maistirs
That thaire vndirmen so felli faistirs
With chidinge and with schamefull sawe,
etc.....bis Vers 87.

Siehe auch die eingeschobene Nutzenanwendung in der nordenglischen Alexiuslegende aus Ms. Ashmol. 42, die Alexius' Beispiel der Weltflucht zur Nachahmung empfiehlt (Leg. NF, Seite 178, 177-182). Zum erbaulichen Bericht, d.h. zu jener predigthafter Erzählweise, in der das Geschehen, meist ein Wunder, nicht erst nachdem es erzählt worden ist, sondern indem es berichtet wird, sogleich auf die übersinnliche Macht (auf Gottes bzw. Christi Gnade und Versehen) zurückgeführt wird, scheint es auch erst seit Chaucer gekommen zu sein. So heisst es z.B. über Konstanzes zufällige Landung in Northumberland:

508 ff: Fer in Northumberlond the wawe hir caste,
And in the sond hir ship stiked so faste,
That thennes wolde it nocht of al a tyde,
The wille of Christ was that she shulde abyde.

Ohne Chaucer und den durch ihn erfolgten Stilwandel wären die rhetorisch aufgelockerten ekklesiastischen Legenden des schottischen Dichters (86) gewiss nicht möglich gewesen. Seine Wiedergaben der Stoffe sind reich an erbaulichen und lehrhaften Zusätzen aller Art. Der Stoff spricht nun nicht mehr für sich, sondern wir sehen ihn mit den Augen des Geistlichen, der aus dem Hintergrund, in dem er noch in den alten Legenden verharrte, hier ganz in den Vordergrund getreten ist, wenn er sich auch nicht mit Namen nennt. In seiner frommen und klugen Redseligkeit drängt er sich immer wieder zwischen uns und den Stoff, was sich allerdings in der schlichten und anspruchlosen Form der Legenden recht treuherzig und lebenswürdig ausnimmt. (In seiner erbaulich-lehrhaften Art steht er vielleicht Lydgate näher als Chaucer.) Sein erbauliches Pathos hält sich allerdings in den Grenzen des Althergebrachten: Apostrophen nach der Art der *Man of Law's Tale* gibt es bei ihm nicht (87).

86) Sie sind nicht nur der Gestaltung, sondern wahrscheinlich auch ihrem Zwecke nach ein Mittelding zwischen Kunstlegenden und kirchlichen Legenden (Vgl. dazu Horstmann im Vorwort der Ausgabe und in Leg. NF Seite CVIII f).

87) In der Art, wie er die *Affectio* gestaltet, zeigt er sich jedoch deutlich wie Chaucer als ein Kind seiner offenbar wehrgefühlseligen Zeit. Siehe z.B. die Beschreibung der an Wahnsinn grenzenden Verzweiflung der Amme eines Heiligen, als sie glaubt, dass das Kind ertrunken sei. (Leg. NF S. 192, 247 ff). Ein Zeichen dafür ist mir auch folgende sentimentale Bemerkung über einen Abschied: "for it is a full noyus thing / Of dere frendis the de-partyng" (Leg. NF S. 206, 1609 f).

Schon eine einzige Legende - die von St. Machor alias Moris (Leg. Nr Seite 189 ff) - gibt uns gute Beispiele für seine Darstellungsweise.

- 1) Erbauliche Deutung der wunderbaren Rettung des Heiligen (als er ein Kind war) unter Hinweis auf die Rettung des Moses:

271 ff: For he that quyk sawit Moyses,
In the watir quhene he put wes,
Has defendit this barns here
That lyk was to be ins gret were.

- 2) Eingefügter erbaulich-pathetischer Lobpreis Christi und der Trinität über diesen Wunder:

283 ff: Lord Crist, thire werkis are thine
That this gerris thi halowis schyne
Be merwalis and vertuise fere,
The quhilkis thai wrocht, til thai were
Here lifand ! and lowyng to the be,
A god in personis thre !

- 3) Erbauliche Conclusio:

373 ff: For to god, as we ma se,
Nathing may impossibile be.

Hinweis auf Gott, der seine Macht durch Machor zeigt:

1251 ff: Bot gyf that I say suthfastly,
It was nocht thru hyme anerly,
Bot god was the mychty makare
And sanct Machor the furth schewere.

- 4) Nach einem Bericht über das vorbildliche Leben des Heiligen zieht der Dichter innerhalb der Legende die erbauliche Nutzanwendung in der Form eines Gebetes:

957 ff: God grant us grace that we do swa,
Out of this lyff or that we ga!

d) Das Heiligenbild.

Es scheint bei den alten mittelenglischen Heiligenlegenden zunächst fraglich, ob man bei diesen zurückhaltenden, wenig gefärbten Wiedergaben überhaupt von einem eigenen Heiligenbild sprechen kann. An den Benennungen und Epitheta, die für die Heiligen verwandt werden, kann man jedoch mit Bestimmtheit ablesen, dass die Legenden von der Erhabenheit und Würde des Heiligenbildes der lateinischen rhetorischen Hagiographie im letzten Grunde nur wenig übernommen haben. Nur die alliterierenden Prosallegenden vom Anfang des 13. Jahrhunderts bilden vielleicht insofern eine Ausnahme, als sie in der Wucht und in dem Reichtum ihrer Diktion, in ihrer Mystik, die sich in der starken Hervorhebung des Bildes von dem bräutlichen Verhältnis der heiligen Jungfrauen zu dem Himmelkönig Christus zeigt, und in ihrem Bemühen, der lateinischen Quelle recht nahe zu kommen, einerseits eine glorifizierte, andererseits eine besonders heroische Heiligenvorstellung vermitteln - wobei allerdings von einer Übernahme lateinischen Wortgutes noch keine Rede sein kann.

In der Mehrzahl der alten Legenden spricht sich dagegen ein zutrauliches Verhältnis zu den Heiligen aus. Kennzeichnend dafür ist schon die Tatsache, dass über die beliebten glorifizierenden lateinischen Heiligenepitheta "gloriosus" und "beatus" vor Chaucer noch hinweggelesen wird: sie werden weder aufgegriffen, noch umgeschrieben. - Die heiligen Jungfrauen werden kurz und schlicht Mädchen (mayden, may und wigt) genannt. Sie sind gewöhnlich seynte, holy, swete, clene, gode, aber auch fayr und bright(88). Man sieht sie sozusagen in höfischem Gewand, wie folgende gelegentlich für sie gebrauchten, ursprünglich in der ritterlich-höfischen Wertwelt, also im Versroman beheimateten, oft als Hendiadyon gebrauchten Epitheta erkennen lassen: curteys, hende, milde und fre. (Siehe z. B. Leg. NF S. 165, 50 und S. 166, 145). Sie haben ein höfisches Verhalten, denn sie zeigen "blithe mode" und "gladful cheer" (Leg. NF Seite 257, 636. - Ms. Auchinl.), sie reden mit "milde stauene" und "mylde wordys" (Leg. NF Seite 252, 428 und Seite 491, 54). (89) Auch Chaucer macht in der Caecilienlegende seine Heiligen zu ritterlich-höfischen Menschen. Caecilie redet die Märtyrer voll höfisch-massvoller und christlicher Gelassenheit "with a ful sabre chere" an (382)(90) - eine Beschreibung des küsseren Gehabens, wie wir sie bei den weiblichen Heiligen der Nachfolger Chaucers so und in ähnlicher Weise immer wieder finden werden. - Die Märtyrer Tiburtius und Valerian sterben in derselben Legende ritterlich, mit "sad devocioun" für ihren Glauben (387)(91). - Die 12 Apostel

88) In Meidan Maregrete heisst es formelhaft von der Heiligen "britt so eny leme" (Leg. NF Seite 491, 53 und Seite 494, 161).

89) Diese "Verhöfischung" ist natürlich nicht auf die Heiligen beschränkt, siehe z. B. Leg. NF Seite 168, 312, wo der Kaiser Katharina mit "wordes hende" anredet.

90) In ihrem Wortgeflecht mit Almachius erscheint sie allerdings noch mehr als in den Quellen (= als eine leidenschaftliche, kraftvolle Heldin. (Vgl. oben Seite 33 und unten Seite 102, Ann. 234).

91) Vgl. Héroucourt a. a. O.

sind in der Schottischen Sammlung "chosine knyghttis" Jesu, "seruand hyme bath day and nyghtis" (Prolog 101 f). Chaucer greift in der Caecilienlegende aus der LA die biblische Metapher "miles Christi" auf, übersetzt sie als "Gottes Ritter"(92) (353) und ein anderes Mal in der emphatischen Form "Christes owene knight" (383), eine Wendung, die bei seinem Nachfolger zur Lieblingsumschreibung für die Heiligen werden sollte. Chaucer ist der erste, der in direktem Anschluss an die lateinische religiöse Literatur, insbesondere die Hymnendichtung, die Distanz zu den Heiligen vergrößert und ein erhabenes, glorifiziertes Heiligenbild vermitteln möchte. Wenn auch die Bezeichnung "glorious virgine" noch der Gottesmutter vorbehalten bleibt (ABC 4), so spricht er doch schon von Caeciliens "gloryous lyf and passioun" (Second Nun's Tale 26). Er gibt - wohl zum ersten Mal - eine Entsprechung für beatus in dem als Heiligenepitheton angewandten "blisful", das er nicht nur für Maria, sondern auch für Caecilie anwendet: er spricht von ihr (im Erzählbericht!) als von "this blisful fayre mayde deere"(293 und 461). Zudem ruft er die Heiligen am Schluss seines Prologs so demütig an, wie wenn er vor ihrem Gnadenbild kniet(93):

27 f Thou with thy gerland wrought of rose and lillie;
The mene I, mayde and martyr, seint Cecillie !

Trotz altgewohnter Benennungen und Epitheta vermitteln Stil und Ton in ihrer Feierlichkeit hier ein neues erhabeneres Heiligenbild. In Hinblick auf Lydgate ist auch die Übernahme der glorifizierenden Kommentierung des Ambrosius aus der LA bedeutsam, die die Heilige schon während der Erzählung von ihrem Erdenleben mit dem überirdischen Glanz der Überwinderin umgibt (274 f), ebenso die hymnische Verherrlichung des kleinen Märtyrers durch die Prioress (1769 ff und 1797 ff), wo Edelsteinsymbolik verwendet wird). - Caecilie heisst allerdings in der Legende daneben oft ganz schlicht this mayden fre(109), this mayden bryght(120), oder einfach this mayden. Viel offenkundiger ist noch der Wendepunkt, der durch Chaucers Marienlyrik bezeichnet wird, wie Wolpers eingehend nachgewiesen hat(94). Maria ist ihm - so wie keinem englischen Dichter zuvor - eine Königin, die er mit Titeln, Epitheta, Nomina agentis und Bildern umschreibt, die ursprünglich der Schatzkammer der lateinischen Hymnodie entstammen. In die Marieninvokationen gelangen darüber hinaus durch Chaucers humanistische Neigung, die eine gewissenhafte Übersetzung der zugrundeliegenden lateinischen bzw. italienischen Vorlagen begünstigte, eine Reihe vollklingender Wertbegriffe(95), nämlich magnificence, excellencia und benignitee, die ganz besonders dazu angetan sind, den feierlichen Ton dieser Lyrik und die Erhabenheit der Heiligenvorstellung zu verstärken.

92) Vgl. auch die entsprechende Stelle in der südenzl. Cäcilie (p. 494, 168). - "Miles" ist allerdings in ganzen mittelalterlichen lateinischen Schrifttum schon gleichbedeutend mit "Ritter"(cf. Ducange, Glossarium).

93) Héroucourt.

94) Wolpers a.a.O. Seite 33 ff.

95) Sie finden sich auch in der Namensinterpretation der Caecilie, wo sie in genauer Übersetzung der LA sich jedoch nicht auf die Heilige selbst, sondern auf ihre Werke und ihren Glauben beziehen: "of feith the magnanimittee" (110) und "sondry werkes, brighte of excellence" (112)-LA: "fidei magnanimitas" und "virtutum varietas."

Die Gebetsweise in den Invokationen Chaucers und im ABC gleicht einem feinen, vorsichtigen Argumentieren, wie es dem Hsfling gegenüber einer Königin geziemt. Dabei muss allerdings die Frage offen bleiben, ob diese dichterischen Gebete nur als ein künstlerisches Spiel des Hofmannes und sprachgewandten Meisters der Rhetorik oder als Äusserungen echter Frömmigkeit aufzufassen sind.

Die Sonderstellung Marias trat natürlich auch in den älteren Legenden hervor, aber ihre Benennungen sind dort gewöhnlich nicht so pompös wie bei Chaucer. Sie ist "our leudi" (aber auch "that maiden") und wird als leuedy angeredet. Wenn ihr auch die Stellung einer "emperice & quene of heven, of erthe & of helle" zuerkannt wird, so wird sie m.W. doch nicht als solche angeredet, sondern z.B. in folgender verhältnismässig schlichter Tonart, wobei ihr höfisches Gewand unverkennbar ist:

leuedi flour & frouit of Jesse,
thou art maiden, gode & hende,
Godes moder, mild & fre,
Michel thou helpest al man-kende
on thi seruant haue pite....

Das Gebet richtet sich anschliessend an Christus:

(Leg. NF S. 501, 134; 500, 63, 65 ff; 502, 188 ff; vgl. andere Marienlegenden)

In diesem Zusammenhang sei auch kurz die Auffassung von Christus in den Legenden gestreift. Das bezeichnendste Epitheton, das ihm in den alten Legenden und auch noch bei Chaucer beigelegt wird, ist "swete", das teils aus der franziskanischen Frömmigkeit, die in Christus vor allem den Dulder sieht, teils aus der allgemeinen "Verhöflichung" zu erklären ist, wie die gelegentliche Koppelung mit Epitheta wie "hende" und "milde" zeigt (96). In der Südenglischen Sammlung heisst es von Christus einmal: "swete and hende and milde he is" (97) - (p. 194, 23), und die Bezeichnung "ore swete louerd" kommt öfter vor. (z.B. p. 18, 228 und p. 466, 137.) In der Schottischen Sammlung heisst er öfter "swet Jhesu" (z.B. II, Nr. 4, 114.). In einer alten Katharinenlegende stirbt Christus nach den Worten der Heiligen den Opfertod am Kreuz "as his swete wille was" (Leg. NF Seite 255, 556.). (98) Ein bemerkenswertes Anzeichen für die Verhöflichung Jesu ist eine Benennung wie "of alle kyngys (he is) fflour" (Leg. NF 244, 90). Das majestätisch-heroische Christusbild, das im frühen Mittelalter herrschte, wieder neu zu betonen, war nicht Chaucer, sondern erst unserem Dichter vorbehalten - wenn es sich auch in hymnischen Passagen bei ihm schon deutlich ankündigt. Nicht nur Dulder ist Christus, sondern sogar im Leiden ist er "King of heven" und das Kreuz ist ein "victorious tree" (S. Man of Law's Tale 456 ff, auch 633 ff, wo er "stronge champion" genannt wird).

96) Höfisches Lebensgefühl und franziskanische Frömmigkeit, so fremd sie auch einander zunächst scheinen, sind in der englischen religiösen Dichtung des 13. Jahrhunderts miteinander verschmolzen, weil beides das Moment des Subjektiven brachten. Sie haben Christus, Maria und die Heiligen den Menschen nahe gerückt. (Wolpers a.a.O. Seite 17 und 23.)

97) Vgl. hierzu Herauccourt a.a.O. Seite 220, wo auch Belege aus Chaucers Canterbury Tales - allerdings nicht aus den Legenden - gegeben werden.

98) Vgl. auch die nordenglische Petruslegende, in der die Selbpreisung des Petrus, die Jesus nach dem Bekenntnis des Jüngers bei Caesarea Philippi ausspricht, als "wordes hende" bezeichnet wird (Leg. NF S. 63, 66). Das Epitheton "swete" scheint allerdings in den nordenglischen Legenden für Christus nicht üblich zu sein.

Zusammenfassung.

Als wichtigstes Ergebnis dieser Exkurse ist die grosse Bedeutung festzuhalten, die Chaucer - und mit ihm und durch ihn die Rhetorik - für die Geschichte der mittelenglischen poetischen Legenden hat.

Es mag vielleicht zunächst wie eine Überschätzung erscheinen, wenn man Chaucers wenigen Legenden und legendarischen Erzählungen diesen wichtigen Platz in der Geschichte der Gattung einräumt. Erst die folgenden Untersuchungen über die Legenden seines Nachfolgers werden diese These rechtfertigen können.

Chaucer war der erste, der Legenden mit grösserem literarischem, insbesondere rhetorischem Aufwand schrieb, der sie mit kunstvollen Prologen und Invokationen einleitete, der sie stark pathetisch machte durch Affektschilderungen, gefühlvolle Färbung der Darstellung und hochrhetorische Teilnahmesusserungen, der sie erbaulich machte durch predigthafte Einsprachen und erbaulich-deutenden Bericht. Auffällig ist zudem Chaucers humanistische Offenheit dem lateinischen religiösen Schrifttum gegenüber, die ihm nicht nur direkte wörtliche und stilistische Übernahmen aus der jeweiligen Quelle ermöglichte, sondern damit zugleich auch der erhabenen Heiligenvorstellung Einlass bot, die die Schriften der Kirchenväter, die Hymnen und die rhetorischen Prosalegenden vermitteln(99).

Chaucer hat ein viel "rezeptiveres" Verhältnis zu seinen Quellen als die Legendendichter vor ihm, das vielleicht aus seiner Schulung an den Poetiken und an französischen und italienischen Dichtungen, vor allem aber aus einem eigenen gelehrten Interesse und künstlerischen Ambitionen zu erklären ist.

So sehen wir Chaucer in der Second Nun's Tale gewissenhaft die lateinische Namensinterpretation übernehmen und über seine Quelle hinaus für die Caecilienlegende und das Marienmirakel die Hymnendichtung heranziehen, die er in Gestalt von Heiligeninvokationen mit den Legenden verbindet oder - wie in der Prioress' und Man of Law's Tale - in die Erzählung hineinverwebt.

99) Alle diese Merkmale finden sich nicht in jeder einzelnen der Chaucerschen Legenden v e r e i n t.

Es zeigte sich andererseits an allerlei Einzelzügen, dass Chaucer mehr mit seinen Vorgängern in dieser Gattung verbindet, als es zunächst den Anschein hat. Vor allem muss festgehalten werden, dass die Ehrfurcht vor der Überlieferung, die erhebliche Änderungen der Erzählstruktur und ausschweifende Erzählfreudigkeit verbietet, auch bei ihm erhalten ist⁽¹⁰⁰⁾-, jedenfalls im Vergleich zu seiner Behandlung anderer Erzählstoffe.

100) Vgl. Chaucers eigenen Ausspruch am Ende der Marieninvokation vor der Caecilienlegende (79 ff).

Hauptteil.

A. Lydgates Heiligenlegenden.

St. Margarete
MP I, Nr. 37.

Lydgate schrieb diese Legende im Auftrage von Anne, Countess of Marche, der späteren Countess of Huntingdon. Die Zeit ihrer Abfassung liegt zwischen 1415 und etwa 1426 (101). Sie ist in der Chaucerstrophe geschrieben und hat einen kunstvollen dreiteiligen Aufbau: der Rahmen besteht aus 11 Prologstrophen und einem dreistrophigen Geleit.

Str. 1-4 bringen in sehr bilderreichen Sprache das Argumentum verbunden mit Äusserungen affektierter Bescheidenheit und dem Preis der Heiligen. Lydgate klagt über seinen Mangel an rhetorischer Kunst, versucht dabei jedoch seine Leser damit zu trösten, dass in unzulänglicher, schlechter Form doch ein wertvoller Inhalt verborgen sein könne:

5 ff Yet dar I seyn, it happeth so somen while,
Vnder wrytyng rude of apparence
Mater is hid of grete intellygence

- einen Satz, den er an den Gleichnissen von Gold, Perlen und Edelsteinen in schwarzen, unscheinbaren Kästen und vom Rubin im armseligen Beutel zu veranschaulichen sucht (8 ff). Es dürfte sich hierbei um den weitverbreiteten Topos vom wertvollen Kern in rauher Schale handeln, der bei mittelenglischen Dichtern in vielen Gleichnisvarianten auftritt (102). Str. 3 und 4 gehen in den Preis der Heiligen über. Nach der symbolisierenden Art lateinischen Heiligenhymnik feiert er ihre Keuschheit und ihr Martyrium unter den Bildern des Marienblüchens (mit seinen roten und weissen Blüten-

101) Nach Herrn Professor Schirmers Studien gibt die Überschrift der Legende ein falsches Datum an: "compendiously compiled in ballade by Midgate den Johan, Monk of Bury A^o VIII h VI^o", d. h. 1429. Anne, die Tochter des bei Shrewsbury gefallenen Edmund, Earl of Stafford, war von 1415 bis 1425 die Gattin des Earl of Marche (+ 1425), nach dessen Tode, (und zwar vor 1427; vgl. DNB XXXIX, 125), sie John Holland, Earl of Huntingdon heiratete.
102) Vgl. den Prolog zu Lydgates Äsopübersetzung (Anglia Bd. 9, 22 ff) - Bokenham hat den Topos vielleicht aus Lydgate übernommen; er findet sich bei ihm im Hauptprolog zu seinen Legenden Heiliger Frauen V. 44 ff. M Serjeantson verweist in den Anmerkungen zu dieser Stelle

blättern) und der Lilie und Rosen (24 ff)-(103).

Str. 5-8, 53 bringen in Fortsetzung des Heiligenpreises eine *interpretatio nominis*, die zwar deutlich auf die LA zurückgeht, aber keine allzu gewissenhafte Wiedergabe sein will (LA p. 400 - Ly. 29 ff)-(104). Typisch für Lydgate ist in 41 f die Einführung der in seiner religiösen Dichtung fast stereotypen *Glorifizierungsformel*, die für sein Heiligenbild charakteristisch ist. Ein eigener Gedanke ist ferner die Auffassung ihres Martyriums als eines Dankopfers für die Erlösungstat Christi am Kreuz.

Der letzte Teil des Prologs von V. 54 an ist die Invokation des Dichters an die Heilige, in der er "zitternd" vor der Aufgabe, ihr Martyrium würdig darzustellen um ihre Hilfe und Leitung bittet, um seine Unfähigkeit zu beteuern. In goldener Diktion ruft er seine himmlische Muse an. Er nennt die Heilige mit feierlichen hebräischem Superlativ *gemme of gemmes* (54), *blysful lode-sterre* (62), *virgyn of most renoun* (54), Benennungen, die für seinen prunkvollen Stil und die gewollte Erhabenheit seines Heiligenbildes bezeichnend sind. Zum Schluss des Prologs legt er der Heiligen seine Auftraggeberin ans Herz und gibt dabei den speziellen Wunsch der hohen Dame an (bezüglich der Anfertigung dieser Kompilation):
" That I shulde considre welle and see / In Frensche and Latyne
thyn holy passyoun / Thi martirdom and thi virginite, / And
thereof make a compilacyoun." (105). Die konventionelle Übergabe des Gedichts an die Leserschaft zur Kritik und zu seiner Hilfe - ein Bescheidenheitstopos - schliesst den Prolog ab (75 ff).

Das Geleit richtet sich in der ersten Strophe zunächst an die vornehmen Damen hoher und höchster Stände, dann aber auch an alle anderen Frauen, denen der Dichter die Heilige als Helferin in Krankheit und Not, besonders in Kindsnöten, vorstellt, und sie zum Vertrauen auf ihre Hilfe und Fürsprache ermuntert; schliesslich an alle Menschen in Not und Unglück. Die Schlussstrophe wendet sich

102) le auf Hieronymus: "Lego de spinis rosam, de terra aurum, de concha Margaretam; vgl. auch Aldhelm, De Laud. Virginitatis, Migne Pl 89, 109 A.

103) Vgl. hierzu unten Seite 272.

104) Vgl. dagegen Bokenhams Übersetzung der LA im Prolog seiner Margaretenlegende.

105) Von dieser Anweisung auf die von Lydgate tatsächlich angewandte Arbeitsweise schliessen zu wollen, ist m.E. verfehlt, siehe unten Seite

dagegen erneut an die Heilige (106) in feierlich-glücklicher Diktion:

535 f Now, blissed virgyne, in heuene hy exaltat,
With othir martirs in the celestials se etc.

Bemerkenswerte Bezeichnungen für die Heilige in diesem Geleit sind ausserdem noch gemme of chastite (522) und chaste gemme (538). Die 3 Strophen haben dieselben Reime und insofern eine Art Refrain, als die beiden letzten Verse jeder Strophe auf "disse" und "-ese" enden, in der letzten Strophe in umgekehrter Reihenfolge. Die beiden ersten Strophen sind auch darin symmetrisch gebaut, dass das reimende Schlusscouplet durch "pray this mayde" eingeleitet wird.

Als Quelle zu dieser Legende, die zu den beliebtesten der mittelenglischen Dichtung gehört, hat Lydgate weder eine der vielen englischen poetischen Versionen (107), noch die ausführliche lateinische rhetorische Fassung benutzt, die offenbar den meisten englischen Dichtern als Vorlage diente, die sog. Mombritusfassung (108) sondern die knappere Fassung der LA benutzt, die er allerdings auf seine Weise amplifiziert hat. Die Übereinstimmungen sind zu gross und die sachlichen Unterschiede zu gering, als dass eine andere Quelle - etwa eine französische (vgl. oben) - angenommen werden müsste. Die sachlichen Unterschiede bestehen in einigen Auslassungen und Umstellungen der Reihenfolge, von denen nur die bedeutenderen genannt seien.

Die schauerliche Folter, die Margarete nach ihrem Bekenntnis durchzumachen hat, wird nicht so detailliert geschildert wie in LA. Es fehlt der Bericht, dass Margarete in der Kerkerzelle, in die man sie geworfen hatte, eine wunderbare Helligkeit verbreitete, ebenso, dass sie durch ein Erdbeben vom Wassertode errettet worden sei; wenn auch Lydgate sie diese Gefahr unversehrt überstehen lässt, so berichtet er doch nicht, wie diese Rettung möglich wurde. In der Angabe des Todesdatums der Margarete unterscheidet sich Lydgate beträchtlich von LA:

106) Wer mit den 3 Feinden gemeint ist, vor denen die Heilige schützen soll, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor (536).

107) Z.B. EETS OS 193; Horstmann Leg. NF 1881, S. 225 ff, 236 ff und S. 489, nach Lydgate Bokenham in Legends of Holy Women, EETS OS 206.

108) Der Text in Boninus Mombritus' Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, 1490 bzw. seine Vorgänger. (Als Quelle abgedruckt für Sainte Marherete in EETS OS 193 p. 127 ff, danach hier kurz als "Mombritus" zitiert).

LA p. 403

495ff

Passa est autem XIV. cal.
Augusti, ut in ejus hystoria
invenitur. Alibi legitur, quod
III. ydus Julii.

Threttene kalendes, the boke maketh
mencioun
Of Jul this maide, a merour of
constaunce
Was laureat thurgh hir parfit
suffraunce.

Die LA stellt also als Daten den 19. und den 13. Juli zur Wahl, während Lydgate den 19. Juni angibt.

Lydgate muss sich bei der Wiedergabe der ersten Angabe der LA entweder im Monat geirrt haben oder er benutzt "kalendes" nicht mehr im Sinn der römischen Zeitrechnung, sondern nur als schmückendes Beiwort, und meint den 13. Juli, nach der 2. Angabe der LA. Metrische Schwierigkeiten haben hier vielleicht auch eine Rolle gespielt(109). In dem Lydgate zugeschriebenen "Kalendare", mit dem er sonst in seinen Daten(110) übereinstimmt, wird der 20. Juli als Margaretentag angegeben (MP I, p. 370, 201), nämlich unter dem 13. Kalenden des August (!), nicht des Juli, wie Lydgate offenbar fälschlich angibt.

Lydgate legt grossen Wert auf die Ausgestaltung der Reden in der Legende: Indirekte Reden der LA verwandelt er in direkte und bereits vorhandenen direkten Reden gibt er eine ungeheure Ausdehnung.

Das Hauptziel seiner Amplifikationen ist das Lob der Heiligen, deren Tugenden und Schönheit er nicht nur in Form des erweiterten Berichts, sondern auch durch den Mund des Zuschauers ihres Martyriums und wider Willen durch den ihrer Widersacher. Im letzteren Fall hält Lydgate sich zwar an LA, sucht jedoch durch Affektsteigerung und erbauliche Erweiterungen die Wirkung der Reden zu verstärken. Auch die Ausdehnung des Bekenntnisses und des Fürbittegebets der Heiligen vor ihrem Ende dienen indirekt ihrem Preis.

Die Heilige ist für den Dichter nicht nur der Inbegriff der christlichen, sondern der höfischen Tugenden und Vorzüge(111), während LA neben ihrer Heiligkeit nur ihre Schönheit zu preisen weiss.

109) Vgl. die nachlässige Wiedergabe des Todesdatums Edmunds (siehe unten Seite 132), bei der die Glätte der Verse dem Dichter ebenfalls wichtiger gewesen zu sein scheint als historiographische Gewissenhaftigkeit.

110) Todestage Edmunds und Petronillas.

111) Vgl. Petronilla, unten S. 77 und Bokenham 3612; 3666; und 445, Bradhaws Werburge I, 708 ff.

So verknüpft Lydgate p. 3. in 4. versromanhafte Klischees wie "glad of chere" und "humble of porte" etc. mit seinem üblichen Heiligenlob:

LA p. 400

94 ff

Quadam igitur die,
dum jam annum XV.
attigisset et cum
aliis virginibus
oves nutriticis
custodiret....

With othir maydness of beaute souereyne,
This holy virgynne, benygne and glad of chere,
Flouryng in vertu, moste goodly and entere,
Humble of hir porte, this gracyous creature
Kepte of hir Noryce the shepe in theire
pasture.
Devoide of pride, of rancour and of ire,
She called was a mirroure of mekenesse
The Holy Gost hir herte so dede enspire
That wille and thought were sette on
parfitnesse,
To thynke on Criste was holy hir gladnesse,
And chere benygne to alle she dede shewe,
Softe of hir speche, and but of wordes fewe

Wie ein Stück eines höfischen Romans mutet die Beschreibung der Wirkung an, die die Schönheit Margaretens auf den Präfekten Olibrius ausübt. Auch hier geht Lydgate weit über seine Quelle hinaus, sowohl in der Schönheitsbeschreibung(112) wie in der Gefühlsschilderung:

LA p. 400

110 ff

...praefectus Olibrius
inde transitum faciens
et puellam tam speciosam
considerans mox in ejus
amore exarsit.

...The Prefette, called Olibrius,
Of auenture rode on his pleyng
Where he sawe first this mayde, hir shepe
kepyng.
He was rauesshede anon with hir beaute,
Hir grete fairnesse whan he dide aduerte,
Hir fresshe face eke whan he dide see;
Hir heuenly Jyen perced thurgh his herte,
Brent in his corage with importable
smerte(113)

Auch in dem folgenden von Lydgate eingeführten Monolog des Praefekten, der seinen Affekt darstellt, sucht er indirekt die Schönheit Margaretens zu loben: M. ist in den Gedanken des Olibrius "of wommanhede the verray welle" (124). Damit entsteht vor uns wieder das Bild einer höfischen Dame. Ihr vornehmes höfisch-massvolles Verhalten schildert Lydgate ganz ohne jede Anregung der

112) Vgl. hierzu oben Seite 27.

113) Vgl. die Wirkung der Schönheit Polyxenas auf Achilles, Troy Book IV, 596 ff, besonders 600 ff.

Quelle als sie Olibrius gegenübertritt und von ihm nach ihrem Stand und Glauben gefragt wird: Christliche Gelassenheit und höfische Haltung fließen in seiner Idealvorstellung der Heiligen in eins zusammen:

148 ff She, not to Rekel(114) for noon hastynesse
But ful demure and sobre of contenaunce,
Gan looke on him, by grette avisenesse,
Dressyng to God hir hertes remembraunce,
Of chere nor colour ther was no variaunce;
Constaunt of herte.

Den Glaubensmut der Heiligen unterstreicht Lydgate in den Bekenntnisreden, die er vielfach erweitert oder in direkte Rede setzt, um sie eindrücklicher zu machen. Zusätze sind 159-161, 208-210, 218 f, 265 f, 183 ff bringt den Bericht der LA in direkter Rede.

Mit den affektisch-rhetorisch gesteigerten und amplifizierten Rufen des Volkes(115), das ihre Folterqualen sieht, möchte Lydgate den Eindruck ihres Duldens auf die Gemüter seiner Leser erhöhen und zugleich Mitleid und Bewunderung erwecken. Diesem Rufen in Strophe 35 und 36 geht OE in Q. ein stark gefühlsbetonter Bericht voraus.

LA p. 401

232 ff.

Flebant autem, qui
ibi aderant

o Margareta, vere de
te dolemus, quis cor-
pus tuum tam crudeliter
laniari conspicimus;
o qualem amisisti pul-
chritudinem propter
tuum incredulitatem,
tamen nunc vel saltem
crede, ut vivas

Allas the while ! thei that stode beside,
Full sore wepten of compassyoun;
Allas! for doole! thei myght vnnethe abide
To sene hir blode so renne and rayle down
So importable was hir passyoun
For Cristes feithe, that the peple abraide
And of pite thus to hir thei saide:

"O Margareta, allas, whan we take hede
Hou thou whilom were faireste vn-to see,
but now, allas ! thi body is al rede,
Steyned with blode, where of we han pite,
Allas! Allas! hou myght it euere be
To sene a mayde yonge fresshe, and tendre
of age,
Mighty to endure of tourment suche arage ?
etc Str. 36(116)

(vgl. auch 421 ff und LA: in LA Verwunderung der Zuschauer ihrer Martern über die Fähigkeit eines zarten Mädchens, solches zu erdulden - bei Lydgate Weinen und Klagen, ebenso 491 f, diesmal ohne jede Entsprechung in LA.)

114) rekel ist wohl dasselbe wie rakal, hastig.

115) Zur Rolle des Volkes in den Märtyrerlegenden vgl. H. Delehaye, Les passions épiques etc p. 250 (Chor in der Tragödie!).

116) Man muss die entsprechende Stelle in einer alten Margaretenfassung dagegen halten, um die Kluft zu ermessen, die Lydgate von der Schlichtheit alter Legenden trennt: Leg.NF S. 489, 137 ff.

Das Holdentum Margaretas hebt Lydgate mit der Verschärfung ihrer Absage an die hervor, die sie vom Martyrium abhalten wollen:

LA p. 401
O mali consilarii, recedite et abite....

Ly 253 ff
Quod she: "Goth hens, ye fals counsay-
lirys,
Ye worlde peple, vnsad and euer vntrewe,
Flesshely, chaungeable, and in youre
desirys
Delityng euere in thinges that be newe
etc.
(affektische Epithetahäufung !)(117)

Die letzten Martern der Heiligen berichtet Lydgate mit einem starken Gefühlston. Hier wird der Grausamkeit der Folter die Schönheit ihres Leibes in wirksamen Kontrast gegenüber gestellt. Die Umschreibung "this gemme of maydenhede" für Margarete und die nach dem Vorbild alter Legenden dabei angewandten Vergleiche für ihre Schönheit(118) geben trotz ihrer Versroman-Banalität dem Bericht ein grosses Pathos:

LA p. 402
...exultur corpusque
facibus ardentibus
comburitur...

412 ff
And after that this gemme of maydenhede
Was brent with brondus bright as eny
glede,
Hir sydes skorched, whilom white as
melke,
The cruel mynystres liste hir nat to
spare,
For Crystes sake, hir body, softe as
selke,
Mercyles, naked stode and bare.

Solche gefühlvoll - preisenden Umschreibungen für die Heilige, durch die sie in ihrer Reinheit, Unschuld und Schönheit mit der Bosheit der Antagonisten oder der Grausamkeit ihres Martyriums kontrastiert wird, sind für den Bericht der Margaretenlegende geradezu charakteristisch. Vgl. auch 118 f, 226 f, 404 f und 438 f.

Den Kampf der Heiligen mit dem Teufel in Gestalten eines Drachen und eines Menschen - Verkörperungen ihrer Anfechtungen und Versuchungen im Kerker vor ihrem Martyrium - könnte man wohl das Herzstück der Legende nennen. Lydgate hat durch Erweiterungen und

117) Die darauffolgenden Worte Margarstens an den Richter beginnen dagegen mit einer Beschimpfung, die Lydgate fast wörtlich aus LA entnommen hat LA: impudens canis et insatiabilis leo... Ly: o gredy bounde, lyoun insaciabile (260), Momb.: O inpuðens canis et audax ... o horribilis leo.

118) Vgl. Meidan Margrete aus d. frühen 13. Jahrh. V. 137 f: Summe that ther stoden, ar herte was ful sore / For hir wite fleisc ant for ir yelwe here. (Leg. NF S. 493). Weiteres s. oben Seite 30f.

Steigerungen diese Episode eindringlich zu machen versucht; in (119 seiner Wiedergabe der Erzählung nimmt sie 18 von 60 Strophen ein. Sie lässt das Heldentum der Heiligen am sinnfälligsten hervortreten ausserdem ist sie wunderbar und dramatisch, also ein dankbarer Gegenstand für einen Erzähler. Diese erzählerischen Möglichkeiten hat Lydgate jedoch im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Vorgänger und Nachfolger schlecht genutzt(120). Weil er sich vor allem den Preis der Heiligen und die erbauliche Wirkung angelegen sein lässt, tritt die Handlung und gerade der Drachenkampf fast völlig zurück hinter dem breit ausgeführten, feierlich-hochtrabenden Dialog zwischen Margarete und ihrem Feind in Gestalt eines Mannes(121). Gewiss gibt auch die LA einen ausgeführten Dialog, aber ein genauer Vergleich zeigt, dass Lydgate beträchtliche Weiterungen vorgenommen hat, die beinahe an die Mombritiusfassung erinnern, die andererseits allerdings in ihrer farbigen und grotesken Beschreibung des Drachen und der erzählfreudigen Schilderung des Kampfes der Heiligen mit dem Ungeheuer - fast möchte man sagen leider - Lydgate nicht zum Vorbild gedient hat.

Historisch-kritische Bedenken können Lydgate nicht davon abgehalten haben, den Drachenkampf der ihm sicher bekannten fabulösen Fassung zu entnehmen; nur sein Streben nach Feierlichkeit und Würde der Legende wird ihn daran gehindert haben.

Er geht nämlich ein wenig über LA hinaus, indem er gegen das ausdrückliche Verdikt des Jacobus a Voragine einige anfechtbare Züge, wenn auch nur andeutungsweise, aus Mombritius übernimmt:

119) Die epilogartigen Strophen (Str. 72 ff) sind abgerechnet.

120) Die Wahl der Quelle ist hier allerdings ausschlaggebend: die erzählfreudigen Legendenübersetzer wählen Mombritius, Lydgate dagegen LA (Siehe oben Seite 28.)

121) Im Mombritiustext und nach ihm in den 3 von Horstmann herausgegebenen alten Margaretenfassungen ist auch diese Erscheinung des Bösen recht schauerlich geschildert.

...ecce draco immanis-
simus ibidem apparuit,
qui dum eam devoratus
impeteret, signum cru-
cis edidit et ille
evanuit, vel, ut alibi
legitur, os super caput
eius ponens et lingu-
am super calcaneum por-
rigens eam protinus
deglutivit, sed dum eam
absorbere vellet, signo
crucis se munivit et
ideo draco virtute
crucis crepuit et virgo
illaesa exivit. Istud
autem, quod dicitur
de draconis devoratione,
et ipsius crepatione
apocryphum et frivolum
reputatur(122).

And sodeynly appered in hir sight,
Where as she lay bounden in prison,
In the lyknesse of a felle dragoun
The olde serpent, whiche called is Sathan
And hastily to assayle her he began:
With open mouthes, the virgyne to deuour
First of alle, he swolwed in hir hede,
And she deuoutly, hirsself to socoure,
Gan crosse hirsself, in hir mortal drede
And by grace, anoone or she toke hede,
The horrible beste, in relees of hir
peyns,
Brast assondra, and partyd was on tweyns

Aus Lydgates Amplifikationen beim Bericht über die Auseinander-
setzung Margaretes mit der zweiten Erscheinung des Bösen seien
nur die breitesten genannt. Die Worte, mit denen der Dämon sich
der Heiligen ergibt, sind zwar inhaltlich eine blosse Paraphrase
der Quelle; nur die Breite der Wiedergabe, der nominale Stil und
die feierliche Diktion sind Lydgates Eigentum. (LA p. 402 - Ly
302 ff). Die triumphierenden Worte der Heiligen, mit denen sie
dem Dämon den Fuss auf den Kopf setzt, sind von Lydgate mit großem
Pathos amplifiziert worden, so dass sie noch mehr dazu angetan
sind, das Ehrgefühl des Satans zu verwunden, als die kurze Auf-

122) Hiermit ist zweifellos Mombritius gemeint. Vor Jacobus hatte
sich der bekannte griechische Hagiograph Simeon Metaphrastes
(10. Jahrh.) schon ebenso bedenklich darüber geäußert (EETS OS
193, p. XI). Die Erscheinung des Drachen beschreibt Lydgate nicht,
er deutet nur den Kampf an, den Margarete mit ihm führt. Bei Mom-
britius heisst es: Cum enim hec beata uirgo expleuit, draco apertum
os suum posuit super caput suum, et lingua eius erat pertingens ad
calcaneum eius, et deglutire eam uolens, facto sancte crucis signo,
draco per medium diuisus est, et exiuit ipsa de utero draconis
illaesa. (EETS OS 193, p. 134, 13 ff). Da die LA hier Mombritius
zitiert, ist nicht mit Sicherheit anzunehmen, dass Lydgate diese
Fassung hinzugezogen hat, zumal da sonst keine Übernahmen aus
Mombritius bei ihm nachweisbar sind.

forderung zur Ergebung in LA:

LA p. 402

316 ff.

...sternere, superbe daemon,
sub pedibus feminae...

"Oo feende, "quod she," of malyse
serpentyne.
Remembre of the how I haue victorye,
A clene mayde, by powere femynyns,
Whiche shall be rad to myn encrees
of glorye,
Perpetuelly putte eke in memoria,
How a mayde hath put vnder fote
Sathan, that is of synne crope and
roode..."

Die Reaktion des Satans, das Wehklagen über seine Überwindung durch ein Mädchen ist dementsprechend gesteigert und sehr stark erweitert worden (20 Verse !). Lydgate legt ihm darin seinen eigenen Preis der Heiligen in den Mund (LA 402 - Ly 323 ff).

Die Reden des Dämons sind öfter in direkte Rede gebracht und inhaltlich so erweitert, dass er sein Wesen und die Absicht aller bösen Geister noch stärker enthüllt (Str. 51, 53, 56). Hier zeigt sich Lydgate als Prediger, besonders in Str. 56, wo er o.E. in LA zur Warnung das Wirken der salomonischen Geister und die Möglichkeit ihrer Überwindung beschreibt.

Die Aufforderung Margaretes an den Dämon zu entfliehen fehlt bei Lydgate.

Sehr breit und nachdrücklich ist zum Lobe der Heiligen das Fürbittegebet gegeben, das in LA zu dem nur in direkter Rede gegeben wird - ein Musterbeispiel für die Manier Lydgates, zu wiederholen und zu amplifizieren, denn er bringt Bericht und direkte Rede, und zwar in 28 Versen ! (LA p. 402 - Ly 442 ff).

Das Zitat eines anonymen Heiligen, das Jacobus a Voragine am Schluss der Legende bringt, kam Lydgates panegyrischen Neigungen offenbar sehr entgegen, denn er übernimmt es treulich und macht es erweiternd zu einer prunkvollen Eulogia(123) - (LA p.403 - Ly 498 ff).

123) Allerdings muss man bei dieser Weiterung auch die Nötigung durch das schwierige Strophenschema berücksichtigen.

Während die Quelle hier fast nur einen nominal-komprimierten Katalog der Tugenden der Heiligen gibt, fügt Lydgate noch in erlesener Diktion den Preis ihres Kämpfens, Leidens und Überwindens hinzu. Sein Bild von der Heiligen ist - wie schon Prolog und Geleit zeigten - heroisch und erhaben¹²⁴). Das wird an den Benennungen "maisteresse of virginite"(511) und "virgin glorious"(515) besonders deutlich; vgl. auch 481 und 496 f.

Erbauliche Einsprachen des Dichters sind in dieser Legende sehr gering, ein Umstand, der ihr zu einer Dichte der Erzählung verholfen hat, die sie wohl vor allem modernen Kritikern als die beste unter Lydgates Legenden hat erscheinen lassen; neben ihren sonstigen Vorzügen, die sie hauptsächlich ihrer Quelle verdankt.

Nur an wenigen Stellen drängt sich Lydgate deutend als Prediger hervor. So spricht er nach dem Bericht von der Bekehrung und dem Martyrium der 5000 einmal direkt den Leser oder Hörer an: 433 f. Se how a mayde in al hir tourmentrie / The feith of Crist coude magnefie. (Vgl. den erbaulich-deutenden Bericht 404 ff).

124) Dem erhabenen Heiligenbild dienen in dieser Legende auch die Verwendungen abstrakter Wertbegriffe der Heiligen zur Umschreibung ihres Namens (verbunden mit Possessivpronomen) nach der Art renaissancehafter Würdetitel. So heisst es von Olibrius: 127 I And with that thought he made for to gone / His seruauntes to hir Innocence. Und im Fürbittegebet heisst es: 454 f. Praying also For thoo folkes alle / That after helpe vnto hir grace calle).

Zusammenfassung.

Die Margaretenlegende, in der Lydgate der kurzen, "purgierten" Fassung der LA, nicht der erzählfreudigen Version des Mombritius-textes gefolgt ist, kann wohl als die geschlossenste, künstlerisch wertvollste Legende des Dichters bezeichnet werden - ein Verdienst, das allerdings weniger ihm selbst als seiner Quelle angerechnet werden muss. Auffällig an Lydgates Wiedergabe, die nur im Todesdatum der Heiligen einen wesentlichen sachlichen Unterschied zur LA aufweist, ist sein Bemühen, die Heilige einerseits als höfische Dame zu kennzeichnen, andererseits über LA hinaus ihren Heroismus hervortreten zu lassen, wie an dem Gewicht, das er auf den Drachenkampf legt, insbesondere an dessen stilistischer Ausführung im einzelnen deutlich wird; allerdings tritt dabei die Handlung hinter den Dialogen zurück. Alles, was dazu angetan ist, den Heldenmut der Heiligen zu offenbaren, ist vom Dichter breit wiedergegeben worden. Das Pathos der Handlung, das in der rhetorischen Quelle besonders durch die teilnehmenden Rufe des Volkes erzeugt wird, sucht Lydgate mit eigenen Mitteln der Gefühlsfärbung noch zu verstärken.

Das Ganze wirkt würdevoll und durch die Abwesenheit erbaulicher Einsprachen geschlossen.

An dieser Wirkung hat auch der rhetorisch pomphafte Prolog seinen besonderen Anteil, in den die Namensinterpretation der LA eingegangen ist.

St. Georg.

MP I. Nr. 33.

Diese Legende wurde von Lydgate für ein Patronsfest der Londoner Gilde der Waffenschmiede verfasst; nach Shirleys Überschrift¹²⁵⁾ als "devyse of a steyned hall". Er schrieb sie offenbar zunächst für die Maler, die sich daraus die für den Wand Schmuck geeigneten Szenen auswählten¹²⁶⁾. Es ist fraglich, ob der ganze Text dazu an die Wand geschrieben wurde oder ob man nur einige Spruchbänder daraus als begleitende Erklärung der Bilder auswählte. Aus der Eingangstrophe muss man schliessen, dass das Gedicht auf dem Fest bei der feierlichen Enthüllung der Wandmalereien im Festsaal der Gilde vom Dichter selbst vorgetragen wurde:

The poete first declarethe-

O yee folk, that her present be,
Wheeche of this story shal haue Inspeccion,
Of Saint George yee may beholde and see
His martirdome, and his passyon..

Die Legende ist ebenfalls in der Chaucerstrophe geschrieben. Sie gehört zu Lydgates früheren Legenden¹²⁷⁾, denn die verhältnismässige Bündigkeit und Klarheit des Gedichts sind wohl nicht nur aus seiner Bestimmung für ungebildete Handwerker zu erklären. Die Erzählung ist allerdings als sehr dürftig zu bezeichnen: Lydgate gab sich hierbei doch wohl nicht so viel Mühe wie für seine gebildeten und hochstehenden Gönner und Auftraggeber.

Der Rahmen der Legende ist verhältnismässig sehr knapp gehalten. Sie hat nur einen kurzen, im Schriftbild nicht gesonderten Prolog mit einer Namensinterpretation, kein Schlussgebet.

Der Prolog gibt den Waffenschmieden das Argumentum, in dem Lydgate Georg als "Leitstern" und "Patron" der Ritterschaft in England preist und dabei auf die höchste Ehrung dieses Märtyrers in seinem Vaterland hinweist: die Gründung des Rosenbandordens. Die Übersetzung der interpretatio nominis aus der LA, übrigens eine ihrer

125) Shirley schrieb Ms. Trinity Coll. Cam. R.3.20, pp. 74 - 81; dieser Text wurde von Mac Cracken herausgegeben.

126) Nach G. E. Gerould, der gegenüber Miss Hammond die (m. E. richtige) Ansicht vertritt, dass dies Gedicht kein "tapestry poem" gewesen sei, wobei er auf die Kostspieligkeit solcher Wandteppiche hinweist. - Lydgate gibt hier allerdings nicht wie in "Bycorne and Chichevache" Anweisungen für den Maler. Siehe Miss Hammond in ES 43, 1910/11, p. 10 ff: "Two tapestry poems by Lydgate" und G. E. Gerould in PMLA 32, 1917, 332 ff: "The Legend of St. Wulfnad and St. Ruffin at Stone Priory".

127) Nach Hammond wurde sie 1426 verfasst.

längsten und skurrilsten "Etymologien", gibt Lydgate nur sehr kurz und grosszügig wieder, d.h. er benutzt sie eigentlich nur als Anregung, um in einem solchen Lobtopos, allerdings jeder Gelehrsamkeit der LA entkleidet¹²⁸⁾, Georg als ideale Verkörperung weltlichen und geistlichen Rittertums zu preisen (LA p.259-Ly.15). Die sich in der LA daran anschliessenden historisch-kritischen Erörterungen des Jacobus über Ort und Zeit des Martyriums fehlen.

Als Lydgates Quelle für die Legende selbst darf die LA angenommen werden. Geringe sachliche Abweichungen Lydgates von der Grässeschen Ausgabe deuten m.E. nur darauf hin, dass Lydgate eine eben in diesen Punkten von ihr abweichende Fassung benutzt hat. Andere Unterschiede sind m.E. deutlich seine eigenen tendenziösen oder stark vereinfachenden Änderungen.

Die Georgslegende der LA ist im Gegensatz zu den meisten übrigen Stücken dieser Sammlung sehr breit und oft hochrhetorisch-pathetisch gefasst. Lydgate hat hier an verschiedenen Stellen sehr stark gekürzt¹²⁹⁾. Die Georgslegende Lydgates ist neben der Legende von St.Giles diejenige, die die stärkste Kürzung ihrer Quelle darstellt. Der Stoff ist zum grössten Teil sehr knapp, teils in dürftigem Bericht wiedergegeben, und die für Lydgate typischen Amplifikationen und Digressionen sind hier nur im geringen Masse nachzuweisen, wenn der Bericht auch überall erbaulich gehalten ist. Vor allem die Reden der LA sind fast ganz fortgefallen. Um so beachtenswerter ist es, dass das Gebet des Märtyrers vor seinem Ende, von dem in LA nur kurz berichtet wird, bei Lydgate in direkter Rede erscheint: die Gilde der Waffenschmiede sollte wohl in ihrem Vertrauen auf die Hilfe ihres Patrons gestärkt werden, der an seinem Ende seiner Verehrer gedachte¹³⁰⁾. Zugleich aber wollte Lydgate offenbar den Märtyrer durch die Emphase, die so auf seine Liebe und Fürbitte gelegt wurde, besonders ehren (LA p.264 - Ly 230 ff).

128) Sicherlich nicht nur aus Rücksicht auf die Unbildung der Handwerker; denn wie schon die Namensinterpretation in Margarete zeigte, war Lydgate im Gegensatz zu Chaucer (Gäcilie) und Bokenham offenbar prinzipiell nicht gewillt, solche Etymologien sklavisch genau wiederzugeben. - vielleicht aus Bequemlichkeit oder aus Besorgnis um den glatten Fluss seiner Verse.

129) An den panegyrisch-glorifizierenden Zitaten aus der Praefatio des Ambrosius, die Jacobus gelegentlich sozusagen als "Purpurflicken" zu erbaulichen Zwecken einfügt - Lydgate übernimmt sie hier nicht - wird deutlich, an welche Stiltradition Lydgate in der Einführung ähnlicher Einsprachen in seinen Legenden anknüpft. Siehe unten Seite 62f.

130) Zum Georgsprivileg vgl. H. Günter, Legendenstudien S. 118.

Folgende Unterschiede zur LA liegen bei Lydgate ausserdem vor:
Er macht aus Kappadocien eine Stadt - sei es aus geographischer
Unkenntnis oder um des Reimes willen:

LA p.260
Georgius tribunus
genere Cappadocum...

Ly. 22 ff
Capadoce, a mighty strong Citee-
As the story of hym list to endyte,
Ordeyned was to hys natyvytee

Die Stadt in Lybien, die von dem Drachen bedroht wird, heisst
in LA Silena, bei Lydgate Lyssene.

Wie bei Jacobus a Voragine so ist auch bei Lydgate Georgs
Drachenkampf mit seinem Vor- und Nachspiel der am breitesten und
liebvollste ausgeführte Teil der Legende, während die Auseinander-
setzung des Heiligen mit dem Heidentum und sein Martyrium¹³¹⁾, ob-
wohl sie doch der Höhepunkt der Legende sein sollten, verhältnis-
mässig zurückgetreten, und zwar bei Lydgate noch mehr als in LA.
Selbst in seiner blossen Wiedergabe zeigt diese Legende ihre nahe
Verwandtschaft mit mittelalterlichen Ritterromanen noch sehr deut-
lich. In dem panegyrischen Zusatz, der den Lebenswandel Georgs vor
dem Drachenabenteuer schildert, wird wie aus der Namensinterpreta-
tion erkennbar, dass der Heilige für Lydgate das Ideal eines Ritters
- eines fahrenden Ritters, wie wir hier sehen - und eines Gottes-
ritters zugleich ist. In LA ist Georg ein Tribun kappadozischer Ab-
stammung, der "quadam vice" in die Provinz Lybien kommt. Über sein
Wesen und sein Wirken wird nach der langen Namensinterpretation am
Anfang sonst nichts ausgesagt.

Ly. dagegen:

25 ff And in his youthe he gaf himself delyte
From day to day, as Clerkis of him wryte,
To suwe vertue, so gynnyng his passage,
Vyces excludyng, al Ryot and oultrage.
And Cristes feyth for to magnifie
At gretter age his cuntree he forsooke,
An thorough his noblesse and his chyualle
Frouthe to sousteane, who - so list to looke,
Many a Iournee he vpon him tocke,
The chirche defending with swerd of equitye
The Right of wydowes, and of virgynytee.

131) Dieser zweite Teil der Legende war ihr historischer Kern und
Ausgangspunkt. Die Drachenlegende erschien erst seit dem 12. Jahr-
hundert. Sie geht auf die Theodorlegende zurück. (Günter, Psycholo-
gie der Legende S. 71)

Zu Beginn der Drachenkampfepisode schildert Lydgate zunächst nicht, wie LA, den Aufenthaltsort und die schädlichen Wirkungen des Ungeheuers, wohl aber, o.E. in LA und vielleicht im Hinblick auf die malerische Darstellung, sein schaurig-schönes Aussehen (LA p. 260 - Ly 236 ff).

Str. 7 ist eine Amplifikation der Erwähnung des "consilium", das der König abhielt. Unabhängig von LA malt hier Lydgate die fatale Lage des Volkes aus. (Gefühlsbetonte Epitheta in V 44, 48 und 49). Nach dem Bericht über die schreckliche Fütterung des Drachen mit Menschenfleisch fügt Lydgate ein: 62 f *Allas, ellias, it was to greet pytee / To seen the sorowe that was in that Citee. Ly. vereinfacht im Folgenden die Erzählung, in dem er von dem Versuch des Königs, seine Tochter zu retten, nichts berichtet - in LA eine Darstellung voll erregter Rede und Gegenrede¹³²⁾.*

Der Abschied der Prinzessin ist bedeutend gekürzt, für Lydgate typische Zusätze sind dabei jedoch das Zittern der Prinzessin, die Trauer der Königin und der ganzen Stadt¹³³⁾ (77: *al the Cytee in teerys did so reyne*) und die Ausmalung der königlichen Prachtgewänder, mit denen angetan die Königstochter in den Tod geschickt wird (80 f). Dass sie ein Schaf mit sich führte (75), wird zwar in LA nicht ausdrücklich gesagt, entspricht jedoch dem Ratschluss der Bürger: *Cum ergo iam oves paene deficerent, maxime cum harum copiam habere non possent, inuito consilio ovem cum adjuncto homine tribuebant*. Bei der Begegnung der todgeweihten Prinzessin mit Georg verbindet Lydgate den Bericht mit eigener erbaulicher Deutung des Geschehens. Aus dem miles macht er "oure ladyes owen knyght", der zugleich im höfischen Frauendienst ritterlich sein Leben aufs Spiel setzt. Die Unterredung der Beiden gibt Lydgate in Gegensatz zu LA nur in kurzer Berichtform, wobei er je-

132) Als das Los auf seine Tochter gefallen ist, wird der König tief traurig und bietet Gold, Silber und die Hälfte seines Königreichs, damit seine Tochter bewahrt bleibe. Das Volk will nichts davon wissen und droht ihn und sein Haus zu verbrennen. Darauf bricht der König in Wehklagen aus und erbittet sich eine Frist von 8 Tagen um seine Tochter zu betrauern. Mit gesteigerter Wut stellt das Volk nach dieser Frist seine nur gerechte Forderung, so dass der König einwilligen muss. Ein Beispiel für die Rhetorik der Passage ist das Wehklagen des Königs: "heu me, filia mea dulcissima, quid de te faciam ? aut quid dicam ? quando plus videbo nuptias tuas ?"

133) Über die Trauer der Stadt kann Lydgate nur berichten, weil er die genannte Episode ausgelassen hat, denn in LA wäre sie angesichts der Erbitterung des Volkes völlig sinnwidrig.

doch die Furcht der Prinzessin und das Mitleid Georgs gefühlig ausmalt und von dem Entschluss des Ritters in indirekter Form berichtet, so dass Georg als Idealritter charakterisiert wird (LA p. 261 - Ly 82 ff).

Für Dramatik hat Lydgate offenbar wenig Sinn, denn er schwächt den aufregenden Augenblick des Erscheinens des Drachens dadurch ab, dass er von ihm sozusagen beiläufig in einem Nebensatz berichtet (LA p. 261 - Ly 99 f)..

Im Folgenden fehlt bei Lydgate die Bitte der Königstochter, Georg möge die Flucht ergreifen, ebenso, dass Georg sich mit dem Kreuz bewaffnet und Gott empfiehlt, bevor er den Kampf aufnimmt¹³⁴⁾.

Das höfische Benehmen Georgs charakterisiert Lydgate mit "debonayre cheer" (109) und seine ritterliche Tapferkeit durch folgende Übersetzung von "audaciter" und "fortiter" : "Ful lyche a knight with outen fere or dreede". Sein Eigentum ist natürlich auch die gefühlvolle Anrede Georgs an die Prinzessin (myn owen doughter¹³⁵⁾ desr, 110) und der prunkende Titel, den er ihr gibt (conqueresse¹¹³⁾).

Nicht nur eine Kürzung, sondern auch eine erhebliche Änderung, die m.E. Lydgate selbst und nicht seiner Quelle zuzuschreiben ist, finden wir in Bericht über die Heimkehr Georgs und der Prinzessin und mit dem Drachen. Während in LA das Volk auf die Heimführung des verwundeten Drachen mit Angst reagiert und flieht, berichtet Lydgate von einer prächtigen Prozession, die der König dem Sieger entgegen ziehen lässt.

Es ist sehr wohl denkbar, dass Lydgate aus zweierlei Erwägungen diese Änderung vollzog: Erstens muss ihm diese Reaktion des Volkes der Situation angemessener erschienen sein - ein gefesselter Drache konnte keine Furcht mehr einflößen -, zweitens und vor allem wird er die malerische Darstellung im Auge gehabt haben. Denn so wie er die Legende hier erzählt, ergibt sich eine effektvoll-theatralische und malerische Komposition des Wandgemäldes: Von einer Seite zieht das hässliche Ungeheuer blutend heran, geführt von der schönen Prinzessin und dem Ritter in glänzender Rüstung - von der anderen König und Volk in festlichem Gepränge. Auch im weiteren Verlauf der Erzählung unterscheidet sich Lydgate erheblich von seiner Quelle. LA: Georg gibt dem Volk einen Wink, sie möchten sich nicht fürchten, und

134) In der Albanlegende bieten solche Stellen dagegen immer Anlass zu breiter Lobpreisung des Gottesritters.

135) Beides stilistische Chaucerreminiszenzen.

verspricht den Drachen zu töten, falls sie an Christus glauben und sich taufen lassen. So geschieht es: König und Volk werden getauft. Dann erst erschlägt Georg den Drachen vollends, der dann aus der Stadt geschafft wird. Lydgate dagegen: nachdem Georg zur grossen Freude und Beruhigung aller das Ungeheuer in seine Gewalt bekommen hat, gibt er ihm vor der ganzen Prozession den Todesstreich. Erst nachdem der Drache fortgeschafft ist, erfolgt Georgs Predigt und die Bekehrung und Taufe der Heiden.

Lydgate kann aus inneren Gründen an LA Anstoss genommen haben und zu der Änderung bestimmt worden sein: Dass nämlich die Taufe der Heiden nur durch die Angst vor dem noch lebenden Drachen zustande kommt, d.h. dass Georg sie gewissermassen nur durch Druck erreicht, musste ihm sowohl für den Heiligen als auch für das Volk wenig rühmlich erscheinen. So wie Lydgate hier den ganzen Verlauf der Erzählung bringt, wird Gott und dem Heiligen grössere Ehre erwiesen; denn auf das Heimführen des verwundeten Drachen reagieren König und Volk spontan, indem sie den Heiligen durch einen Festzug ehren. Der gelungene Todesstreich erweckt dabei in ihnen die Ehrfurcht vor der Grösse des Christengottes, dessen Werkzeug der tapfere Ritter ist. Die natürliche Folge kann darauf nur Predigt, Bekehrung und Taufe sein, da das Volk durch die Ereignisse vollständig überwältigt ist (vgl. 124 ff), und Georg diesen für seine Predigt günstigen Augenblick wahrnimmt.

Zum Vergleich beide Fassungen:

LA p. 261

Ly 115 ff

Quod cum fecisset, nequebatur
 eam velut mansuetissima canis.
 Cum ergo eum in civitatem duceret,
 populi hoc videntes per montes
 et colles fugere coeperunt dicentes:
 vae nobis, qui jam omnes peribimus.
 Tunc beatus Georgius inquit iis dicens:
 nolite timere, ad hoc enim me misit dominus ad vos,
 ut a poenis vos liberarem draconis;
 tantummodo in Christum credite
 et unusquisque vestrum baptizetur
 et draconem istum occidam.
 Tunc rex et omnes populi baptizati sunt,
 beatus autem Georgius evaginato gladio
 draconem occidit et ipsum extra civitatem
 efferri praecepit. Tunc quatuor paria
 bouum ipsum in magnum campum foras
 duxerunt, baptizati autem sunt in illa die
 XX milia exceptis parvulis et mulieribus.

And to the cytee anon she gan hir dresse
 The Uggely monstre dourst it not withseye
 And Saint George the mayden gan conveye,
 That whane the king hade Inspeccyon,
 With palme and banner he goothe procescoun
 Yiving to him the laude of this victorie
 Which hathe theyre cytee delyverd out of dreed.
 And Seint George, to encrease his glorie,
 Pulled out a swerde and smote of his hed,
 The people alwey taking ful good heed,
 How God this martyr list to magnefie
 And him to enhance thourghe his Chivalleye
 Thanne he made the dragoun to be drawe,
 With waynes and cartes fer out of the towne.
 And affter that he taught hem Crystes lawe
 By his doctryne and predicacyoun,
 And frome therour by conuersacyoun,
 He made hem tourne, the kyng and the cyte,
 And of oon hert baptysed for to be.

(Die Anzahl der Getauften gibt Lydgate nicht an)

Aus dem "fons vivus", der aus dem Altar der zur Ehren Marias und St. Georgs erbauten Kirche entspringt, macht Lydgate nach der Art seiner stereotypen Naturschilderungen ausmalend "a plesant welle, with strenys cristallyne". - Er erwähnt nicht, dass der König dem Heiligen zum Dank eine riesige Summe Geldes angeboten habe, die er jedoch nicht annehmen wollte, sondern für die Armen bestimmte; ebenso fällt der Abschied Georgs vom König fort.

Unter Auslassung einiger näherer Angaben der LA berichtet er vereinfachend über die Christenverfolgung, mit der der 2. Teil der Legende eingeleitet wird. (LA p. 262 - Ly. 148 ff).

Bei der Wiedergabe von Georgs Hervortreten und seiner mutigen Ver-
 schmähung der Götter in Gegenwart Daciens erwähnt er nicht die Trauer
 die den Heiligen bei der Christenverfolgung ergreift, hebt aber o.E.
 in LA bezeichnender Weise die mannhafte Haltung des Heiligen hervor
 (Mannely cheered, fulfilled al with grace, 160)¹³⁶⁾ - Das Verhör

136) Vgl. dagegen die Amplifikationen derartiger Stellen in AA !
 Siehe unten Seite 190f .

Georgs fehlt, dagegen lässt Lydgate in Str. 24 Dacian den Heiligen sogleich auffordern, seinen Christenglauben aufzugeben, worauf Georg mit einem todesmutigen Bekenntnis antwortet. Auch hier ist alles in knappster Berichtform gegeben. Aus Dacian, dem "praeses iratus" der LA, macht er allerdings in gefühlsgetöbter Umschreibung "the false Thyraunt" (162, vgl. 169). - Die Schilderung der grausamen Martern entspricht LA. Zu beachten ist dabei die von Lydgate eingeführte rhetorische Frage, die an das Mitgefühl der Leser appelliert: were not his paynes strong (174). - Die Tröstung, die Christus dem Märtyrer in nächtlicher Vision zuteil werden lässt (Str. 26) führt er inhaltlich aus unter Verwendung glorifizierender Floskeln, die den Ausblick auf die kommende Herrlichkeit des Heiligen eröffnen. Ganz gegen seine sonstige Art verzichtet der Dichter hier jedoch auf eine Ausmalung der Lichtwirkungen der Vision.

Dacians Unterredung mit dem Zauberer, der seinen Kopf verpfändet indem er verspricht, den Märtyrer mit seinen Künsten zu überwältigen findet sich bei Lydgate nicht, er berichtet im Unterschied zu LA auch nur von einem Vergiftungsversuch. Aus dem "vir Dei", der "signum crucis edidit haustoque eo (das Gift) nil laesionis sensit" macht er in rhetorisch preisender Umschreibung einen Heros:

183 ff This mighty Geaunt, Crystes Chaumpyoun,
Drank bitter venyme made benchaument
Crystes crosse was his proteccion
Preserving him that he was not shent.

Die Bekehrung und das selige Ende des Zauberers gibt Lydgate in breitem, erbaulich deutendem und teilweise gefühlsgefärbten Bericht¹³⁷⁾, er verzichtet aber auf die Schilderung der Gemütsbewegung des Bekehrten, die er in einer breiter angelegten Legende sich gewiss nicht hätte entgehen lassen (LA p. 262 - Ly. 287 ff). Die weiteren vergeblichen Versuche Dacians, Georg zu töten, werden nach LA erzählt. Es fehlt nur der Bericht, dass Georg mit dem Zeichen des Kreuzes in den Kessel mit flüssigem Blei gestiegen sei.

Der Schluss der Passion - bis auf das bereits zitierte Gebet des Märtyrers vor seinem Ende - ist ein äusserst dürre Auszug aus

137) V. 194 heisst es verbrämend, dass er in seinem Blut "as any roose reed" getauft worden sei - wahrscheinlich ein Anklang an die "rosea perfusa sanguinis unda" aus dem Kommentar des Ambrosius zum Märtyrertod der Perserkönigin.

LA. Lydgate erzählt nicht, wie es zu dem Wunder der Zerstörung des heidnischen Tempels kommt. Seine starke Kürzung, Vereinfachung, ja Veränderung der Quelle lässt den Heiligen idealer und heroischer erscheinen als in LA - ob allerdings Lydgate hier Anstoss an seiner Quelle genommen hat, kann bei der allgemeinen Kürze dieses letzten Abschnitts nicht entschieden werden, ist m.E. jedoch wahrscheinlich. Während nämlich Georg nach LA sich zunächst den Anschein gibt, als sei er durch Bitten dazu gewonnen, den Göttern zu opfern, also den Antagonisten täuscht¹³⁸⁾, im letzten Augenblick aber Gott bittet, er möchte den heidnischen Tempel zerstören, wie es dann auch durch Feuer geschieht, berichtet Lydgate, dass Georg "ritterlich den Göttern trotzt" (214) und lässt das Feuer ohne das Bitten des Heiligen durch ein Wunder vom Himmel fallen, wie er erbaulich berichtet (215 ff). Auch den zweiten Versuch Georgs, Dacian zu täuschen, berichtet Lydgate nicht. (LA: Georg gibt nach der Zerstörung des Tempels auf die zornige Anrede Dacians nicht zu, dass er daran schuld sei und bittet, Dacian möge mit ihm gehen, er sei bereit zu opfern. Dacian merkt diesmal die Absicht, und Georg bekennt). - Die Bekehrung und das Martyrium der Königin sind im Gegensatz zu LA denkbar kurz, aber in erbaulich deutender Form berichtet (p.264 - Ly.218 ff). Der Schluss stimmt sachlich völlig mit LA überein; nur das Todesdatum und die Reliquienwunder Georgs fehlen.

Als Anhang seien die beiden von Jacobus gebrachten Zitate aus Ambrosius gegeben.

Verherrlichung Georgs nach der Zerstörung des heidnischen Tempels. LA p. 263: *Hic exclamat Ambrosius in praefatione dicens: Georgius fidelissimus miles Christi, dum christianitatis professio silentio tegeretur, solus inter christicolas intrepidus Dei filius est confessus. Cui et tantam constantiam gratia divina concessit, ut et tyrannicae potestatis praeepta contemneret et innumerabilia non formidaret tormenta poenarum. O felix et inclitus domini proeliiator! Quem non solum temporalis regni blanda non persuasit promissio, sed persecutore deluso simulacrorum ejus portenta in abyssum dejecit.*

138) Eine Täuschung des heidnischen Gegenspielers ist zwar in der Hagiographie nicht selten und scheint den Ruhm der Heiligen nicht zu beeinträchtigen, ist sie doch nur eine Kriegslust des Gottesritters, durch die er dem Feind schaden oder ihm zum mindesten grossen Ärger bereiten kann (vgl. das Zitat des Ambrosius, siehe oben und Curtius a.a.O. S. 429). Wie Lydgates Petronilla zeigt (siehe unten S. 79, scheut auch er nicht grundsätzlich vor einem solchen Zug im Bilde seiner Heiligen zurück. Aber Georgs Verhalten, wie es LA schildert, könnte ihm doch als eines Ritters unwürdig erscheinen sein, zumal da es zu dem trotzigen Auftreten des Heiligen, wie es vorher berichtet wurde, nicht passen will.

Aus dem Preis des Märtyrertodes der Perserkönigin.

LA p. 265:..... ob hoc et gentium regina Persarum crudeli a viro dictata sententia nondum baptismi gratiam consecuta gloriosae passionis meruit palmam, unde nec dubitare possumus, quod rosea perfusa sanguinis unda reseratas poli januas ingredi meruit regnumque possidere coelorum(139).

Zusammenfassung.

Die Fassung Lydgates weicht vor allem insofern erheblich von ihrer Quelle, der LA ab, als sie eine starke Verkürzung dieser breiten und hochrhetorischen Version darstellt, deren Reden zumal fast völlig gestrichen worden sind. Wie in LA tritt die Passionsgeschichte des Märtyrers hinter der romantischen Drachenkampfepisode und ihrem Nachspiel zurück, deren Wiedergabe im Einzelnen der Verherrlichung des Gottesritters dient. Aus dem Tribun der LA wird ein fahrender Ritter, "oure ladyes owen knyght", der nach echter Ritter Weise ein Schirmer der Witwen und Jungfrauen ist (25 ff). Der Drachenkampf selbst ist wenig dramatisch geschildert und seine Vorgeschichte stark gekürzt. Dafür schildert der Dichter in kleinen Zusätzen und Umschreibungen Georgs ritterliche Tugenden und sein höfisches Benehmen gegenüber der Königstochter. - Die Ereignisse, die sich unmittelbar nach Georgs Überwindung des Drachen abspielen, hat Lydgata weitgehend abgeändert - wenn man nicht darauf besteht, eine andere Fassung der LA¹⁴⁰⁾ als seine Quelle anzunehmen -, und zwar so, dass 1.) die Folge der Ereignisse glaubwürdiger wird, 2.) dass sich der malerischen Darstellung, die er bei seiner als Text zu einer Wandmalerei bestimmten Dichtung im Sinn gehabt haben muss, eine innerlich überzeugende und äusserlich einprägsame Funkszene bot, und 3.) dass in seinem Verlauf der Legende indirekt dem Heiligen und Gott grössere Ehre erwiesen wird. - Die Passionsgeschichte Georgs wird unter Auslassung vieler kleiner Züge und mit starken Vereinfachungen, aber dafür mit allerlei typisch Lydgateschem Rankenwerk

139) Vgl. zu diesen Zitaten den Stil Aldhelms in De Laudibus Virginitatis, Migne PL 89, z.B. Col. 143, § XLIII u. Col. 146, § XLV, wo er die Martyrien der Heiligen Lucia und Agnes mit fast denselben blumigen Wendungen preist.

140) Horstmann berichtet von einem in der Universitätsbibliothek zu Cambridge befindlichen Ms. der LA, das einen viel kürzeren Text enthält als den von Grässe herausgegebenen. (Leg. NF Seite XXXVIII, Anm. 1). Die Rezensionsverhältnisse der LA sind m.W. auch heute noch ungeklärt.

berichtet (erbauliche, preisende und gefühlvolle Zusätze und Umschreibungen).

Von besonderer Bedeutung könnte seine starke Verkürzung des Berichtes vom Wunder der Tempelzerstörung sein: Lydgate mag in seiner Heroisierungstendenz an dem Georg der LA Anstoss genommen haben, der in dieser Episode nicht mit offenen Karten spielt und den Gegner zunächst durch Nachgiebigkeit täuscht.

Chaucer hätte vielleicht diese Geschichte unterhaltsamer erzählt und ihr im Gedanken an die Wandmalereien mehr Farbe gegeben. Lydgates Ausmalungen sind sehr gering (Aussehen des Drachen und Festzug, aber beides nur in Andeutungen).

Um eine historiographische Genauigkeit scheint Lydgate hier auch nicht besorgt gewesen zu sein, wie seine Auslassungen und Abänderungen zeigen. Die Daten und Datenvergleiche der LA fehlen völlig. Seine Tendenz zur Idealisierung, zur Heroisierung des Heiligen, sein Wunsch ihn zu preisen, können sich aber auch in dieser etwas dürftigen Legende nicht verleugnen.

St. Petronilla.

MP I, Nr. 34.

Lydgate hat diese kleine Legende wohl für die Feier am Petronillatag (31. Mai), vielleicht - nach 161 ff - im besonderen Hinblick auf die Pilger geschrieben, die nach Bury wallfahrteten, wo Reliquien der Heiligen in der Abtei St. Edmunds aufbewahrt wurden¹⁴¹⁾

Ein besonderer Anlass zur Abfassung des Gedichtes mag die Pestepidemie im Jahre 1434 gewesen sein.

Die Heilige wurde als Schutzpatronin gegen ansteckende Krankheiten, insbesondere gegen den Aussatz und die Pest angerufen (150 ff !), wie man auch aus der Tatsache schliessen kann, dass in Bury ein Aussätzigenhospital existierte, das ihren Namen trug¹⁴²⁾

Iac Cracken war der erste, der dieses Gedicht in den Lydgatekanon aufnahm. Die besonderen Beziehungen des Klosters in Bury zu dieser Heiligen und die Gestaltung des Gedichtes lassen gar keinen Zweifel an Lydgates Autorschaft zu.

Die Legende ist in 8-zeiligen Balladenstropfen geschrieben. Sie hat als Rahmen keinen Prolog mit Invokationen, aber eine panegyrisch amplifizierte Propositio, die in Strophe 5 allerdings unmittelbar in die Erzählung einmündet, und ein preisendes Schlussgebet in dreieinhalb Strophen mit der Überschrift "Ballade", das 150 ff in ein Bittgebet übergeht. Es hat einen angedeuteten Refrain; d. h. jede Strophe endet mit dem Wort *pacience*: Lydgate hat die Geduld zum Leitgedanken des Gedichts gemacht, indem er die Heilige als Beispiel und Verkörperung dieser Tugend preist. An die drei Balladenstropfen des Schlussgebets schliesst sich als Nachtrag noch eine weitere halbe Strophe, die sich an die Pilger richtet, die den Schrein der Heiligen besuchen: ein deutliches Zeichen für den erbaulichen Zweck und für die Lebensbezogenheit des Gedichts.

141) Nach Weever, *Funeral Monuments* (vgl. M.R. James, *Abbey Church* p. 170) wurde der Schädel der Heiligen zur Heilung von Fieberkrankheiten (*agues*) benutzt.

142) *Hospital of St. Petronilla or St. Parnel for leprous persons near to the hospital of St. John out of the South Gate founded by one of the early abbots, ignored by Dugdale. (County History, Suffolk II, 135).*

Diese beiden Hinweise verdanke ich Herrn Professor Schirmers Studien.

Als Hauptquelle des Gedichts muss die Fassung der Legende in der LA angenommen werden (p. 343). Einige wenige sachliche Abweichungen lassen sich entweder so erklären, dass Lydgate die Quelle des Jacobus a Voragine, die Petronillageschichte nach "Marcellus" hinzugezogen hat, wie sie die "Acta Sanctorum Nereus & Achilleus" enthalten (AS Mai III p. 10 ff)¹⁴³⁾, oder es lag ihm eine breitere als die von Grässe herausgegebene Fassung der LA vor. Ich möchte mich für die erste Annahme entscheiden, bis etwa eine entsprechende Fassung der LA als Lydgates Quelle nachgewiesen wird, zumal da Lydgate auch bei anderen Legenden offenbar frei kompiliert hat und nicht durchweg ein sklavischer Übersetzer war.

In LA wird die Genossin der Petronilla, Felicula, erst nach dem Tode der Hauptheiligen in die Legende eingeführt, als Flaaccus sich nach einer anderen Gemahlin umsieht. Ebenso tritt Nicodemus - in den Acta "Nicomedes" und danach bei Lydgate "Nychomede" - erst als Beerdiger der Heiligen auf¹⁴⁴⁾. Dagegen erschien es Lydgate, wenn wir ihn für den Kompilator halten, offenbar geraten, die Verbindung der Passio dieser Beiden mit der Geschichte Petronillas dadurch besser zu motivieren, dass er sie, den Acta folgend, bereits beim Ende der Heiligen eine wichtige Rolle spielen lässt: Felicula ist um sie bei ihrem Fasten und Beten, und Nicomedes reicht ihr als Priester den Leib des Herrn. Die Kürzungen des Jacobus a Voragine werden damit

143) In diesen Acta wird Marcellus, ein angeblicher Schüler des Apostels Petrus, als Briefschreiber eingeführt: Nereus und Achilleus, die von Petrus noch getauft worden waren, wollen von ihm Näheres über das Leben des Apostels wissen, da sie als Christen im Kampf mit den Schülern des Simon Magus stehen, die Falsches über Petrus aussagen. (Auskünfte des Marcellus waren ihnen besonders wertvoll, da er von Simon Magus zu Petrus übergegangen war.) In Cap. III der Acta beginnt der Brief des Marcellus, der in Cap. IV fortgeführt wird, wo er das Martyrium Petronillas, Feliculas und des Nicomedes berichtet. Der Anfang des Kapitels lautet: "De Petronilla vero filia Domini mei Petri Apostoli, quis ejus exitus fuerit, quia interrogastis, sollicito breviter intimabo" etc. - Die Acta sind rein legendarisch. Petronilla war eine römische Märtyrerin, die ihre Grabstätte in der Katakomba der Domitilla in der Nähe des Grabes der Hl. Nereus und Achilleus hatte: kein Wunder, dass sie mit deren Legende in Verbindung gebracht wurde. - Die Legende von der paralytischen Tochter des Petrus geht zurück auf die gegen Ende des 2. Jahrh. verfassten, höchst phantastischen griechischen Petrusakten.

144) In den Acta beerdigt er nicht Petronilla, sondern Felicula, deren Passio wie die des Nicomedes übrigens dort breit ausgesponnen ist.

aufgehoben. (Allerdings fehlen andererseits bei Lydgate einige Details der LA und ihrer Quelle über die Todesmartern der Freundin und des Priesters der Petronilla.)

Acta Cap. IV

93 ff

Factum est autem ut trium dierum
acceptum spatium Virgo sanctis
jejuniis & orationibus occupa-
retur, habens secum sanctam
Virginem Felliculam collactane-
am suam in Dei timore perfectam.

She all this while lay in abstinence
In praye wakyng, this virgyn vertuous
With Fellicula moost preuy in
Of hir secnes, brought forth in
sentence
one hous.

100 ff

Tertio itaque die veniens ad
eam S. Nicomedes Presbyter,
celebravit mysteria. Virgo
autem sacratissima, mox ut
Christi Sacramentum accepit,
reclinans se in lectum, ami-
sit spiritum.

And by a preest callyd holy Nycomedes
Brought to hir couch and lyenge
there bedrede,
As God list for her graciously to
wureh,
With hosyll, shrift, yeldyd vp hir
geost indede,
A parfite mayde preuyd of all holy
church.

Wie ein Vergleich der Legende mit LA und den Acta zeigt, hat Lydgate den Kern der Geschichte ganz wesentlich geändert. Während bei Lydgate Petronilla nach dem Ratschluss Gottes durch Krankheit geläutert werden soll (vgl. 14 ff by Goodys prouidence / Preuyd in seknesse), sagen die lateinischen Quellen, dass es der Wille und die Fähigkeit des Petrus selbst waren, seine Tochter krank zu machen¹⁴⁵⁾:

LA

Petronilla, cujus vitam
sanctus Marcellus scripsit,
fuit filia sancti Petri apo-
stoli, quae cum nimis speciosa
esset et ex voluntate patris
febribus laboraret etc.

Acta

"Petronillam itaque bene nostis
voluntate
Petri paralyticam factam" etc.

145) Indem er auf diese Legende Bezug nimmt, sagt Günter: "Einen Schritt weiter geht die Legende mit der Wendung der Gnadenhilfsmacht zum Machtbewusstsein überhaupt.." (Psychologie der Legende Seite 274).

Wir vergleichen Lydgate mit LA, die sich im Folgenden meistens inhaltlich und oft auch wörtlich mit dem Text der Acta deckt, für die weiteren Berichte über Petronillas Krankheit und Genesung.

LA: ...discumbentibus ad eum (Petrus) discipulis dixit ad eum Titus: cum omnes a te sanentur infirmi, cur Petronellam jacere permittis? Cui Petrus: quia sic ei expedit. Verumtamen ne putetur impossibilitas sanitatis ejus meis sermonibus excusari, ait ad illam: surge Petronella etc....
Completo autem ministerio dixit Petrus: Petronilla, redi ad lectum tuum; quae statim rediit et ut prius febribus laborare coepit at ubi in Dei amore coepit esse perfecta, eam perfecte sanavit.

Ly: Die Antwort des Petrus fehlt. Er heilt seine Tochter sogleich: Saynt Petyr thanne, of faderly pyte / Bad hir arise (49 f). Nach vollbrachtem Dienst heisst er sie wie in Q wieder krank sein. Dass er es endlich an der Zeit findet, ihre Krankheit endgültig zu beenden, geht nur indirekt aus Str. 10 hervor. Dass Petronilla für Kranke betet, ist den Acta entnommen (At ubi in timore Dei coepit esse perfecta, non solum ipsa salvata est, verum etiam recuperavit in melius suis orationibus sanitatem).

Lydgate verfolgt mit seiner Änderung offenbar die Tendenz, das Bild des Petrus, wie es die lateinischen Quellen geben, nach seiner Idealvorstellung vom Jünger Jesu und Apostelfürsten zu korrigieren, d.h. seine Härten zu mildern und ihn menschlicher zu machen. Deshalb eliminiert er die Urheberschaft des Petrus an der Krankheit seiner Tochter, die ihn fast wie einen willkürlichen Zauberpriester erscheinen lässt, sowie seine Äusserungen über die Motive für diese Handlung und für die vorübergehende Heilung Petronillas, nach denen man ihn für einen gefühllosen, ehrgeizigen und selbtherrlich mit seiner Tochter experimentierenden Mann halten muss. Während nach den Quellen Petrus vier Wunderhandlungen an ihr vollzieht (er macht sie krank - gesund - wieder krank - und wieder gesund¹⁴⁶), ist bei Lydgate nur von zweien die Rede, wobei der Wille Gottes, nicht der des Petrus, alles bestimmt: Gott hat Petronilla fieberkrank¹⁴⁷ gemacht um sie zu läutern. Von einem seiner Jünger ehrfurchtsvoll-höflich, aber dringend gebeten - bezeichnend ist dabei die Steigerung seines Affekts, durch die Lydgate Mitleid mit dem Los der Petronilla bei seinen Lesern erwecken will¹⁴⁸), heilt Petrus seine Tochter "aus väterlichem Mitleid"(!).

146) In den Acta wird allerdings die letzte endgültige Heilung Petronillas nicht ausdrücklich ihrem Vater zugeschrieben.

147) Die Krankheit der Petronilla ist in den Acta eine Lähmung, Lydgate folgt dagegen LA, die sie fieberkrank sein lässt.

148) Die einzige Rede, die Lydgate in direkter Form gibt (36 ff).

Rosen und Lilien symbolisiert werden. Im Anschluss an das Todesdatum der Heiligen, das ja in den Frühling fällt¹⁴⁹⁾, bringt er zum Schluss der Legende im Rahmen einer "poetischen" Naturschilderung eine panegyrische Allegorie, deren Deutung er selbst in Str. 17 gibt, in der Petronilla ihm zur Nachtigall¹⁵⁰⁾ wird, zur Seele, die Jesus dient, ihn liebt, und mit ihm leidet und stirbt. Dabei wirkt der Übergang (zu der Naturbeschreibung und Allegorie) sehr gewaltsam, zumal da er im strophischen Enjambement vollzogen wird (Übergang von Str. 15 zu Str. 16).

Str. 15

Their martyrdom they dyd thus fulfyll¹⁵¹⁾,
With rosys rubyfyed complete their passyon,
With white lyllyes was holy Petronylle
Magnified for chast affection,
Saynt Petyrs daughter, hir lif maketh mencion
Exsauple of pacience in sekenes whan she lay,
With purple wede to the heuenly mancyon
Hir soule went vp the last day of May.

Str. 16

Which is a reson playnly of the yere
That all foulis make melodye¹⁵²⁾,
And nightyngalys with amorous notys clere
Salueth Esperus in hir armonve.
The sharpe thorne¹⁵³⁾ towadre the partye
Of hir herte, kepeth wakyr hir corage
That nouthur cokkows nor howle by enuye
May for no slouth fynde in hir avauntage.

149) Zum Todesdatum der Heiligen vgl. auch den Lydgate zugeschriebenen Kalender MP I p.368, 151. Das Martyrium der Heiligen war wahrscheinlich am 29. Mai (vgl. Hieronymus).

150) In Anlehnung an John of Peckham's Philomela-Hymnus, vgl. auch Lydgates Nachtigallgedicht MP I 43.

151) Lydgate rechnet Petronilla offenbar auch zu den Märtyrern, obwohl sie nach der Legende ein unblutiges, sozusagen selbstgewähltes Ende fand.

152) Eine Reminiszenz an den Prolog zu Chaucers Canterbury Tales.

153) Mit dem scharfen Dorn ist die inbrünstige Liebe der Philomela zu dem Erlöser und ihr inniges Mitleiden mit seiner Passion gemeint, vgl. Zozmann, a.a.O. S. 416: "Sed circa meridiem / Calor cum augetur, / Ut amoris stimulis / Magis perforetur, / Mox ab illa passio / Christi recensetur."

Take of this mater an applycacion,
To say Parnell of herte glad and light
That euer was wakir of hole entencyon
To serue Jhesu, nat sluggy day nor night,
Callyd the nightyngale with heuenly fethers bright,
Gawe thanke to God in langoure and sekenesse,
Venquesshid III enmies(154) thugh grace of Goddis might,
And made hir ende in vrygnall clenness.

Auch bei der Beschreibung der äusseren Vorzüge der Heiligen, um deretwillen Flaccus sie zum Weibe begehrt, geht Lydgate weit über seine Quelle hinaus. Er macht sie wie Margarete zum Ideal einer höfischen Dame, indem er ihre feine Gesittung preist:

LA

Ly. 75 ff

Comes igitur Flaccus ad eam
venit, ut ipsam propter ejus
pulchritudinem acciperet in
uxorem.

The Erle Flaccus desired hir to hys
wyf,
Cam and requeryd hir, did his besy-
nesse,
For hir port and womanly noblesse,
Hir demenyge and gracious visage,
Albe that he excellyd in richesse,
He besy was to haue hir in mariage.

(Vgl. Prol. V.5: Benygne of porte,
humble of face and chere).

Die Beschreibung ihrer Sprechweise soll offenbar dieses Bild vervollständigen. (31 ff: Petronilla gibt Flaccus auf seinen Heiratsantrag eine Antwort, die ihn hinhalten soll¹⁵⁵). Ly. umschreibt in seiner Wiedergabe dabei etwa ihre sadnesse, sobrenesse und curteisye¹⁵⁶).

154) Vgl. Margarete V. 536.

155) Das Verhalten der Petronilla ist - wie das Georgs in der LA - näher betrachtet moralisch nicht ganz einwandfrei. Sie gibt nicht etwa unumwunden zur Antwort, dass sie nicht einwilligen könne, weil sie ihre Virginität bewähren wolle, sondern sie täuscht ihn, indem sie zunächst garnicht abgeneigt scheint. Sie knüpft nur an ihre Zustimmung eine Bedingung, deren vollere Fassung Lydgate übrigens aus den Acta entnommen hat. (V. 86 ff). Während Flaccus sich nun anschickt, ihren Wunsch zu erfüllen und das Geleit anzubieten, hat sie Zeit gewonnen, um ihr Ende zu bitten, sich darauf vorzubereiten und ihrer Heirat mit Flaccus zu entgehen, indem sie mit Gottes Hilfe diese Welt verlässt. - Nach den Acta erscheint das Verhalten der Heiligen allerdings gerechtfertigt, denn Flaccus tritt ihr mit einer Schar bewaffneter Soldaten drohend gegenüber, so dass sie aus Notwehr die Täuschung anwenden muss. (Et quoniam nimis speciosa erat venit ad eam Flaccus Comes cum militibus, ut eam sibi uxorem assumeret. Cui Petronilla ait: Ad puellam inermem cum militibus armatis venisti: si uxorem me habere vis, fac matronas et virgines honestas ad me post tres dies venire etc.)

156) Vgl. Héroucourt a.a.O.

Zusammenfassung.

Die Quelle des Gedichtes ist die Fassung der Legende nach der LA, erweitert um einige Zusätze aus deren Quelle, den Acta Sanctorum Nereus et Achilleus, die die Verbindung der Passionen Felliculas und Nichomedes mit dem Geschick Petronillas erst erklären. Andererseits lässt Lydgats die Details der LA und der Acta über die Todesmartern dieser Nebenheiligen aus.

Die interessanteste Änderung seiner Quellen, die m.E. auf Stoffkritik zurückzuführen ist, hat Lydgate vollbracht, indem er den Charakter des Petrus milderte und menschlicher machte. Indem er ihn nicht mehr den Urheber der Krankheit Petronillas sein lässt, sondern "Göttes Providenz" diese Rolle zuweist, gibt er der Geschichte von vornherein und in ihrem weiteren Verlauf ein ganz anderes Gesicht, denn damit bestimmt der Wille Gottes, nicht mehr der des Petrus, der nach den Quellen in ehrgeiziger Weise seine Macht zu zeigen sucht, über Leib und Seele der Heiligen, die geläutert werden soll.

Lydgate hat sich nicht bemüht, den Stoff, der allerdings erzählerisch ohnehin wenig Möglichkeiten bietet, irgendwie anschaulicher, spannender oder unterhaltender zu machen.

Als das die Wiedergabe beherrschende Streben des Dichters stellen wir dagegen wieder einmal seinen Zug zum Preis der Heiligen fest, der von einer aufrichtigen Bewunderung herzurühren scheint. Er spricht sich aus in der Beschreibung Petronillas als einer höfischen Dame und in dem Preis ihrer Geduld, Keuschheit und Christusliebe, den er häufig in der Legende und in ihrem Rahmen anbringt. Besonders eindrücklich macht er ihn in dem "poetisch" farbigen Epilog mit seiner Blumensymbolik zum Preis der Märtyrer, in den er - der Legende nach ungerechtfertigt - Petronilla mit einbezieht, und mit seiner konventionellen Frühlingsbeschreibung (als Dekor für Petronillas Todestag), die ihm Gelegenheit gibt, die Heilige sinnreich als Nachtigall (Peckhams Philomela) zu rühmen, die den Erlöser liebt und mit ihm leidet.

Wie der Pest in Rom ein Ende gesetzt wurde.
(How the Plague was sesyd in Rome)

MP I Nr. 35.

MacCracken bemerkt in seinem Kanon zu diesem Gedicht, das er zuerst herausgegeben hat: "Not certainly Lydgate's, however" (MP I, p. XVIII, zu Nr. 57). Dem Stil nach liegt jedenfalls kein Grund vor, Lydgate's Autorschaft anzuzweifeln, besonders wenn man die beiden Rahmenstrophen ins Auge fasst.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass Lydgate diese kurze Wundererzählung in rime royal wie die Petronillalegende aus Anlass der Pestepidemie des Jahres 1434 geschrieben hat, denn sie will in Seuchennot das Vertrauen auf die Hilfe der Heiligen - und damit Gottes - erwecken und stärken, indem sie berichtet, wie einst St. Sebastian zum Dank für die Errichtung eines Altars zu seinen Ehren eine Pest zum Stehen brachte, die in Rom und Pavia furchtbar gewütet hatte.

In der Einleitungsstrophe stellt Lydgate einen Satz auf, der seine erbauliche Absicht bei der Abfassung dieser Gelegenheitsdichtung deutlich zeigt, und dessen Wahrheit durch das Exempel der nachfolgenden Geschichte bewiesen werden soll. Diese Methode der Einleitung war zwar längst in Heiligenlegenden, erbaulichen und didaktischen Dichtungen üblich. Kein englischer Legendendichter vor Chaucer und Lydgate hätte jedoch diesen Satz in dieser hochrhetorischen Überbietungsform¹⁵⁷⁾ bringen können, in der die berühmten Vertreter der Heilkunst in Antike und Mittelalter, die Lydgate katalogartig aufzählt¹⁵⁸⁾, dem allmächtigen Gott und seiner Wundermacht gegenübergestellt werden¹⁵⁹⁾.

Das Mirakel wird durch eine das Thema der Prologstrophe erneut aufgreifende Epilogstrophe abgeschlossen, in der Lydgate mit einem höchst pretiösen Wortschatz die Macht der göttlichen Gnade preist, die jede noch so wertvolle Medizin im Kampf gegen die Pest übertrifft. Er zieht damit die erbauliche Nutzenanwendung aus der Geschichte und wirbt für die gläubige Verehrung Gottes und seiner

157) Vgl. Curtius a.a.O. S. 169 ff.

158) Vgl. den noch grösseren Ärztekatalog im Prolog der Canterbury Tales (429 - 434).

159) Ein Gedankenstrich oder Doppelpunkt nach space (V.6) klärt den syntaktischen Zusammenhang dieser Strophe.

Heiligen, insbesondere für den Märtyrer Sebastian:

Not golde potable, nor yured quintessence(160),
Not Reas(161) barbaryn(162), nor Alpharike(163) Triacle,
Sumounte the power of myghti pestilence,
But God (thorough) his seyntis doth his miracle
To everi person, by grace Receptacle(164).
Worshippinge this martyr, he instillith(165) his grace,
Moete sovereyne diapodest(166), in all pestilence case.

Eine solche Häufung von aureate terms finden wir selten bei Lydgate ! In der Überbietung aller Heilmittel und kostbaren Essenzen erfasst er, der als Mensch der spätgotischen Zeit ein gesteigertes Empfindungsvermögen für sinnlich-wohlthuende Eindrücke besitzt, die Heilsamkeit der Gnade(167).

Die Erzählung ist eine Paraphrase eines Mirakels des hl. Sebastian, das die LA unter den der Legende angefügten Wundern an fünfter und letzter Stelle überliefert. (LA p. 117).

Der König von Italien, der in LA Gumbertus heisst, hat bei Lydgate den Namen Gilberts. Vielleicht fand er ihn in seinem Ms. der LA. - Lydgate folgt der Quelle treu fast ohne eigene Gestaltung - ganz anders als man es nach dem hochtrabenden Rahmen erwarten sollte ! Er bemüht sich allerdings, das Wüten der Pest und ihre Wirkung auf die Gemüter der Menschen, die sie miterlebten, eindringlich zu schildern. Wieder einmal zeigt sich dabei sein

160) Aus dem Altfrz. übernommen; nach Reismüller a.a.O. Erstbeleg.

161) ne.rue, Raute. Früher viel für medizinische Zwecke verwandt. Nach rawe fehlt in diesem Text ein Komma.

162) ne.barbarry, Berberitze.

163) Bisher nirgendwo zu finden. Vielleicht eigene Bildung Lydgates aus alpha, etwa mit der Bedeutung "erstklassig" oder "von grundlegender Wichtigkeit." (Alchimist.Wort ?)

164) lat. receptaculum, Hütte, Behältnis. Nach Reismüller a.a.O. Erstbeleg.

165) einflössen. Erstbeleg Lydgates, im NED erst 1533 belegt ! Vgl. den Erstbeleg constyll in Dan Jogs 13, bei Reismüller angegeben.

166) Bisher unerklärlich. Von Lydgate vielleicht aus lat. prodesse gebildet im Sinn von "Heilmittel". (Die Ausgabe der Minor Poems von MacCracken mit dem neuen Lydgate-Kanon erschien gleichzeitig mit Reismüllers Arbeit-1911-, für die deshalb dies Gedicht noch nicht verwertet werden konnte).

167) Wenn auch die "gratis infusa" der katholischen Dogmatik solche Bilder und solches Empfinden nahelegt, gestattet die dichterische Aussagsweise doch eine solche Interpretation, zumal wenn man an den Stil der Lydgateschen Marienlyrik denkt. (Siehe Wolpers a.a./O. Seite 47 u.8.)

Streben, durch eingefügte Affektschilderung und gefühlsgetönte Darstellung bei seinen Lesern Mitempfinden zu wecken:

LA

9 ff

Legitur quoque in gestis Longobardorum, quod tempore Gumberti regis Italia tota tanta peste percussa est, ut vix unus alterum sufficeret sepe- pelire, et haec pestis maxime Romae ac Papiae grassabatur.

It is remembryd in gestys of Lombardy,
Raynyge kynge Gilberte, a cruell pesti-
lence,
An ugson dethe environde Italy,
Where crafti cure coude make no resi-
stence,
As provyd was, by dredfull experiance
In Rome and Pavy, to carefull Citees
Wher pestilence regnyng dyd tyrannees
In sondry playes this furycous sykness
So cruelly racyd, that no ware dede
Then lefte on lyve, and thus with
hevynes
The lytell nomber lyvyng in gret drede,
Seyngs so myche saren, the Erthe dyd
sprede,
Scant they myght them bery, gret was
there payne
For nothyng from deth myght them
restrayne.

Aus dem Bericht vom Erscheinen des guten und des bösen Engels, die nach der Quelle die Pest verursachen, hätte Lydgate vielleicht nach seiner Weise "poetisch" etwas machen können, aber er paraphrasiert an dieser Stelle wie auch am Schluss völlig farblos. Es fehlt die Angabe der LA, dass die Gebeine des Heiligen in die Kirche überführt wurden, wo der Altar errichtet worden war(168). Auch das erbauliche Schlusswort des Jacobus (ein Zitat aus der Praefatio des Ambrosius) hat er nicht verwertet; es mag jedoch als solches und durch den Schlusssatz - infirmis a prece praestas auxilium - den Dichter zu seinem Rahmen angeregt haben.

In diesem merkwürdig farblosen Wundergeschichtchen haben wir also eine treue Paraphrase eines Sebastianmirakels der LA vor uns, das der Dichter nur ein wenig gefühlvoll aufgeschwellt und in einen anspruchsvollen pretiösen Rahmen gebracht hat.

168) Herr Professor Schirmer machte mich darauf aufmerksam, dass es sich bei den zu Ehren des hl. Sebastian errichteten Altars um ein Sebastianmosaik handelt, das als Motivbild der Pest von 680 auf einem Altar in S. Pietro in Vincoli in Rom, nicht in Pavia steht. Dieser Irrtum darf allerdings nicht Lydgate, sondern er muss seiner Quelle zur Last gelegt werden. In LA lautet die entsprechende Stelle: "Tunc cuidam divinitus revelatum est, quod nequaquam haec pestis cessaret, donec sancto Sebastiano altare Papiae construere- tur. Quod quidem constructum est in ecclesia sancti Petri, qui dicitur ad vincula; quo facto statim cessavit quassatio".(Vgl. Lydgate 30 ff).

Dan Joos.

MP I, Nr. 65.

Über das Datum und die Umstände dieser Legende ist nichts bekannt; vielleicht hat Lydgate dies Marienmirakel aus eigenem Antrieb zu Ehren der Gottesmutter in rime royal gebracht.

Die Einrahmung des Gedichts, die im Schriftbild nicht von der Erzählung gesondert ist, besteht aus je vier Strophen. Die einleitenden Strophen, in denen Lydgate feierlich Maria anruft und unter Beteuerungen seiner Unfähigkeit um Hilfe beim Dichten bittet, erinnern teilweise in ihren Bildern¹⁶⁹⁾, ihrer gesuchten Sprache¹⁷⁰⁾ und ihrer Rhetorik an Lydgates Marienlyrik und stellen das Mirakel als Exempel für die Wahrheit des folgenden erbaulichen Satzes hin: Full well thow quytyst that done thee leue and serue / An hundryd sythys bettyr then they deserue" (20 f)¹⁷¹⁾. In den Epilogstrophen wird als Werbung für die Verehrung Marias und zu ihrem Preis der unselige Zustand irdischer Liebe mit dem Frieden und der Seligkeit kontrastiert, die dieser geistliche Minnedienst verspricht: ein altes Motiv höfisch gefärbter Marienlyrik¹⁷²⁾. Diese Apostrophe an die irdisch Liebenden, die in vielen Variationen den Gemütszustand innerer Zerrissenheit malt, dem der verfallen ist, der um die Treue seiner Geliebten bangen muss, erinnert in ihrer Gefühlszergliederung an Chaucers Klage der Anelida¹⁷³⁾. Sie klingt in der letzten Strophe im Preis Marias und in einer Schlussoratio aus, die mit der in den alten Heiligenlegenden üblichen "Now-Hinwendung" beginnt und für diejenigen bittet, die wie Dan Joos besonders treue Marien-

169) Welle of swetnesse (1); floure of Nazareth (4); bryght heuynly sterre (8).

170) Erstbelege nach Reismüller a.a.O.: inuolate (8) unverletzt; celestynes (9) Himmelsbewohner; constyll (13) herabträufeln lassen.

171) Vgl. die Einleitung zu einem Analogon zu Chaucers Prioress' Tale im Vernon Ms (EETS OS 98, p.141) 1 ff: "Wose loueth wel ure lady, / Heo wol quiten his wille wel whi, / Othur in his lif or at his ende, / The lady is so free and hende." Vgl. auch Leg. NF Seite 332, 286 ff. Siehe oben Seite 18.

172) Vgl. Wolpers a.a.O. Seite 24.

173) So das Oxymoron: "Your wofull ioy ys medlyd ay with by byttnesse." (115). Ähnlich Anelida 2: "The swerd of sorowe, ywhet wich fale plesaunce", vgl. auch 272 "My swete fo."

verehrer sind:

138 ff Now benygne lady that dedyst cure sorowes fyne
In honour of the that done thy psalmes rede
As was Dan Joos, so quyte hem for theyre mede.

Die Wundererzählung vom Mönch, der täglich Maria zu Ehren fünf Psalmen betete, die mit den fünf Buchstaben ihres Namens beginnen, und dafür von ihr nach seinem Tode dadurch ausgezeichnet wurde, dass fünf Rosen aus seinem Leichnam aufsprossen, muss zu den beliebtesten Marienlegenden gehört haben, denn es existieren ausser der von Lydgate selbst angegebenen lateinischen Quelle (Vincenz von Beauvais, Speculum historiale VII, c.116, vgl. Dan Joos V.29) eine Reihe ähnlicher lateinischer Marienmirakel¹⁷⁴⁾.

Lydgates Beteuerungen¹⁷⁵⁾, er werde die Geschichte genau so berichten wie sie sich zugetragen, werden durch den Vergleich mit der Quelle allerdings ein wenig eingeschränkt. Es fällt nämlich dabei auf, dass er sich hier weniger als in allen seinen übrigen Legendendichtungen um sachliche, vor allem räumlich fixierende Angaben gekümmert hat. Nur die beiden Hauptpersonen nennt er mit Namen: Dan Joos und Maria, die der eigentliche Mittelpunkt der Erzählung ist. Wenn die Quelle auch keine Zeitangabe bringt und den betreffenden Erzbischof von Canterbury nicht mit Namen nennt, so enthält sie doch Ortsangaben, die dem Bericht einen historisch-sachlichen Charakter geben und seinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit zeigen. Lydgate will zwar auch eine wahre Begebenheit berichten, aber es liegt ihm dabei im Grunde nur am Preis Marias und des frommen Mönchs wie an der stimmungs- und gefühlvollen, also lyrischen Ausgestaltung des dünnen Berichts seiner Quelle, so dass viele sachliche Angaben fortfallen und die Geschichte etwas Zeitloses und Schwebendes wie ein Märchen erhält.

Er erzählt darum auch nicht umständlich wie die Quelle, dass der Erzbischof den Brüdern eines Klosters, in dem er auf der Durchreise zu Gast war, von einem Brauch der Christen des Heiligen Landes erzählt habe, die fünf Psalmen usw. zu Ehren Marias beteten, - ein Brauch, den sich daraufhin einer dieser Klosterbrüder, nämlich Dan Joos zu eigen machte - sondern er lässt diesen Mönch lustwandelnd einen Bischof belauschen, der in einem Garten die fünf

174) Dieselbe Legende mit geringer Abweichung bringt Mussafia a.a.O. II, S. 63, vgl. auch P. Poncelet, Index miraculorum B.M.V. Anal. Boll. XXI, Nr. 578, 579, 580; Mussafia I, S. 986, Nr. 50 und II, S. 92, Nr. 88; Verwandte Mirakel in LA p. 221, Nr. 2 und p. 513, Nr. 2, Poncelet a.a.O. 598 u. 1802 und H. Günter, Legendenstudien a.a.O. S. 185, Ann. 4. Vgl. auch Chaucers Prioress' Tale.

175) Viele Beteuerungs-tage im Prolog, z.B. 23 u. 28, vgl. auch 19 u. 27.

Mariensalmen betet:

Quidam Archiepiscopus Cantuaren-
sis Ecclesiae olim a Curia Ro-
mana revertens in Abbatia sanc-
ti Bertini(176), quae est apud
sanctum Audomarum(177), hospitatus
est. Et die crastina ductus in ca-
pitulum sermonem aedificationis
cum fratribus habuit. Quo finito
indicavit eis quod cum esset
apud Beneventum, audisset a quodam
vire religioso, qui de partibus
Hierosolymitanis erat, quod in
illa terra quinque psalmos etc....
frequentare multi consueverant....
Erat autem ibidem monachus Joscio
nomine, qui hoc vigilanter audivit
etc.

(In der Quelle werden in diesem
Zusammenhang schon die fünf Psalmen
angeführt).

Lydgate gibt sich auch nicht damit ab, die Anfänge der fünf
Mariensalmen¹⁷⁸⁾ nach seiner Quelle anzugeben, sondern er bringt
stattdessen eine hymnische Lobpreisung des segenspendenden Namens
Marias:

..quinque psalmos, incipientes
a singulis litteris nominis be-
tae Mariae in honorem et memori-
am ipsius...scilicet Magnifi-
cat. Ad Dominum cum tribularer.
Retribue. In convertendo. Ad
te levavi, singulis Ave Maria
praemittentes.

29 ff
Vincencius in hys speculatyff histo-
riall,
Of thys sayde monke maketh full
mensioun,
Vnder the fourme to yow, as J rehearse
shall,
That by a gardeyne as he romyd up and
doun
He heerd a bysshop of fame & gret
renoune
Seying V. psalmes in honour of that
flowre,
That bare Iesu Crystoure alther
redempoure.

36 ff
In whiche Psalmes standyng eche in here
degre,
Whoso lyst take hede in syngler lettres
fyue,
This blessyd name Maria there may he se
That furst of all cure thraldam can de-
pryue,
To the hauen of dethe when we gan
arryue,
And fro the waves of this mortal see,
Made vs to escape from all aduersite(179).

176) St. Bertinus war französischer Abt (OSB), geb. 615 bei Contances.
177) Saint-Omer. In St. Denis zu St. Omer befinden sich die Reliquien des
hl. Bertinus.

178) Luc. 1, 46 Luc. 1, 46 ff; Pss. 119; 118(Gimel)?; 125; 122

179) Dunkel erscheinen mir die darauffolgenden Verse(43 f). Hatte Lydgate
ursprünglich vor, die lateinischen Psalmen etwa als Nachtrag seinem Ge-
dicht beizufügen, was er dann doch versäumte - oder fehlen sie nur in
diesem Text des Gedichtes? Wie soll man sonst V. 43 verstehen?
(Dystinctly in Latyn here may ye rede echone.) Man muss m.E. sinngemäss
nach V. 43 einen Punkt setzen. V. 44 ist offenbar ein Flickvers, der zu
V. 45 überleitet.

V. 43 ff malt er die Frömmigkeit und Hingabe des Mönches, mit der er sich den besonderen Akt der Marienverehrung zu eigen macht, erbaulich aus. Die Auffindung des Leichnams will er lebendiger und packender als die Quelle geben, indem er den affektvollen Ruf des Subpriors einführt, von dem in Q nur berichtet wird (62 ff). Die liebevolle, farbige und hyperbolische Ausmalung der sprüessenden Rosen ist typisch für Lydgate (71 ff). In seinem Staunen vor diesem Wunder und seiner Ehrfurcht vor seiner Urheberin beschreibt Lydgate o.E. in Q - allerdings wenig anschaulich - die feierliche Aufbahrung des Leichnams (82 ff). Unter Verzicht auf nähere sachliche Angaben der Quelle lässt er die Legende in einem hymnischen Lobpreis Gottes und Marias ausklingen, den er den drei Bischöfen und der ganzen dankbaren Geistlichkeit in den Mund legt:

87 ff

...donec tres Episcopi conventi-
rent, quorum unus fuit Abbeba-
tensis Episcopus, qui fuit Abbas
Cisterciensis, et multi alii cleri-
ci et laici, qui viderunt magna-
lia Dei.

Tyll thre bysshops of fame & gret
renoune
Were comyn thedyr, ryght with deuout
entent,
And many another clerk with hem by
oon assent,
To se thys myracle of thys lady
bryght
Saying in thys wyse, with all her
hert and myght,
"Lawde, honour, pryce and hygh
reuerence
Eternally be to thee. O heuynly Juge,
And to thy modyr that of hir gret
benyuolence
Preserueth from heuynes in this derke
deluge,
That doone her magnyfy and ys her
hoole refuge
More than they serue soche quyeth a
thowsand folde,
Hyr passyng goodness of vs may nat
be tolde."

Str. 15 und 16, die von der Ausbreitung der wunderbaren Kunde, von der unaussprechlichen Freude aller berichten, sind ebenfalls Lydgates Zusatz. Die eigentliche Wundererzählung endet mit einer Seligpreisung des Mannes, der in Mariendienst steht, und zwar in

der Form einer Anrede Marias:

110 ff Now well ys hym, that can hys hert enbrace,
To loue the best and chaunge for no new,
That art so feythfull thow canst nat be vntrew.

Damit ist der Übergang zur Schlussapostrophe gegeben. (Kontrastwirkung: Mariendienst - irdischer Minnedienst).

Zusammenfassung.

Lydgates Wiedergabe dieser Geschichte nach dem Speculum historiale des Vinzenz von Beauvais, die motivisch gesehen zu den am weitesten verbreiteten, beliebtesten und schönsten Marienmirakeln gehört, darf man wohl zu den ansprecheren seiner Legenden zählen. In diesem Fall wird der günstige Eindruck nicht nur durch den Stoff an sich hervorgerufen, sondern auch durch die liebevolle, mit stimmungsvoll beschreibenden und hymnischen Passagen geschmückte poetische Wiedergabe; es ist ihm jedoch dabei offenbar vor allem um den Preis Marias und Gottes zu tun. Lydgate will mit dieser Legende nicht eigentlich - oder nicht in erster Linie - unterhalten, sondern für den Mariendienst werben, wie er es im Rahmen des Mirakels deutlich ausspricht, in dem er vom irdischen Minnedienst dringend abrät und dagegen in güldenen Termini die Freuden des geistlichen Minnedienstes preist: so wird die Geschichte zu einem Exempel für treuen Mariendienst und seinen Lohn. Nähere sachliche Angaben, Namen und Orte, fallen dabei als unwesentlich fort. (Siehe z.B. die Umformung des Anfangs.) Trotzdem erhebt auch diese Legende in mehrfachen Beteuerungen den Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

Wenn sie sich auch mit der im Motiv ähnlichen Prioress' Tale Chaucers nicht vergleichen kann, die ihr an schöpferischer Lebendigkeit der Wiedergabe, aber auch an formaler Glätte und Klarheit weit überlegen ist, so zeigt Lydgate in ihr doch einen Sinn für die lyrische Gestaltung dieses dankbaren Stoffes¹⁸⁰⁾.

180) Vgl. oben Seite 18.

St. Augustin in Compton.

MP. I, Nr. 38.

Diese Legende in achtzeiligen Balladenstrophen stellt nur eine kurze Episode, ein Mirakel, aus dem Leben des Heiligen dar. "Gib Deinen Zehnten" - offre vp youre Dymes - ist ihr als Motto vorangestellt. Damit ist von vorn herein die Abzweckung des Gedichtes festgelegt: Es ist ein didaktisches Stück, ein Exemplum, das diejenigen, die ihrer Pflicht nicht nachkommen wollen, durch ein abschreckendes Beispiel warnen und in den Gehorsam zurückrufen will. (Siehe besonders V. 70 ff: To hoolychirche that wil nat pay hys dyme, / Lat hym adverte and have inspeccioun, / What ther befyl in Awstynes tyme.)

Ob Lydgate dieses Gedicht im Auftrag geschrieben hat, ist nicht erwiesen, liegt jedoch in der Zeit der Lollardenbewegung nahe. (Siehe unten Seite 100 f zu Vers 376 ff.)¹⁸¹⁾

Der Rahmen, den wir sonst bei den meisten Legenden Lydgates finden, fehlt hier. Statt dessen ist das Gedicht durch einen didaktischen, besonders in Strophe 10-14 mit Heiligenpreis durchsetzten Prolog eingeleitet, der in die eigentliche Erzählung übergeht. Den

181) Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass die Legende im Jahr 1433 oder wenig später im Auftrag eines der grossen Äbte geschrieben worden ist. Einen wertvollen Fingerzeig zur Datierung und zu den Umständen der Abfassung des Stückes gibt nämlich G.G. Coulton in seinem posthum erschienenen Werk "The Last Days of Medieval Monachism", Cambridge U.P. 1950. (Über dieses Werk referiert Mc Ewan Lawson in John o' London's Weekly, November 10, 1950, p.593 in einem Artikel unter der Überschrift "When Monks Turned Awkward", dem das Folgende entnommen ist.) Es wird darin unter anderem berichtet, wieviel Schwierigkeiten das Eintreiben des Zehnten den englischen Bischöfen bereitete. Die mächtige Abtei von St. Albans unter ihrem gefürchteten Abt Whethamstede (vgl. unten S. 173), die "like a painful boil on the ecclesiastical leg" war, wurde 1433 angeklagt "with neglecting to share in the heavy work of collecting clerical tenths. A great trial was held at Blackfriars. It was the Abbot versus both Archbishops and a majority of Bishops. And it seems pretty clear that the Abbot won by means of what G.G. Coulton thinks was a forgery foisted on the original charter of the Monastery given by King Offa of Mercia." - Es ist sehr gut möglich, ja wahrscheinlich, dass Lydgates Gedicht in engem Zusammenhang mit dieser Sache steht. Vielleicht sah sich der grosse Abt von da an doch genötigt einzulenken, d.h. sich an der Sammlung des kirchlichen Zehnten zu beteiligen, und beauftragte nun Lydgate, der ihm jedenfalls durch die Edmundlegende bekannt geworden war, mit der poetischen Übersetzung dieses wohl altbekannten und bei der Zehntenforderung schon längst gern erzählten Exempels. Es wäre allerdings genauso gut möglich, dass der Abt der Edmundabtei

Beschluss macht ein Geleit mit Topoi der affektierten Demut, das mit dem konventionellen "Go litil tretys" eingeleitet wird. Wenn Lydgate darin entschuldigend darauf hinweist, dass er "of wittis dul and old" sei (407)¹⁸²⁾, so mag diese Angabe über sein Alter diesmal mehr sein als ein blosser Topos, denn die Dunkelheit und Weitschweifigkeit des Stils und die erbaulichen und panegyrischen Amplifikationen - oft in güldener Diktion - rücken dies Stück in die Nähe der Albanlegende.

Im ersten Teil des Prologs (Str. 1-9) gibt Lydgate in einem allgemeinen Teil eine historische Herleitung der Notwendigkeit, Gott den Zehnten zu geben, indem er sich auf den Brauch Abels, Melchisedeks und der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob beruft. (Vgl. Genesis 4, 4; 14, 20; 28, 20 ff). In Str. 7¹⁸³⁾ und 8 folgt eine allegorische Deutung des Isaakssegens für Jakob (Gen. 27, 28). In Str. 9 wird die folgende Geschichte als warnendes Beispiel für die Säumnigen angekündigt.

Str. 10-18 geben als spezielle Einleitung des Mirakels eine sachlich wenig inhaltreiche - dafür aber umso panegyrischere und erbaulichere - Beschreibung der Ankunft, des Wesens und des Wirkens des Englandapostels. Die Wendung in Vers 84 "die Gnade hat sein Horn geblasen" d.h. das Horn seines Ruhmes, geht wohl auf Chaucers Hous of Fame zurück¹⁸⁴⁾. Auf die verherrlichenden Lichtmetaphern und -vergleiche für Augustin und Christus in dem hymnischen Lobpreis Augustins (Str. 12-14), die Lydgate in Str. 13 zu einer ausgeführten Allegorie zusammenschliesst, ist E. Tilgner¹⁸⁵⁾ schon eingegangen, als sie den Sinn dieses Abschnitts zu entwirren versuchte und auf die darin vorkommenden aureate terms hinwies. Augustin ist dem Dichter die Morgenröte, die den Aufgang der Sonne Christus anzeigt, er ist der Morgenstern, der nach dunkler Nacht aufleuchtet, der Wagenlenker des Sonnenwagens, der treue (Ein-)Führer der 4 Pferde, d.h. der vier Evangelisten, (m.a.W. des Evangeli-

181) (Fortsetzung v. Seite 81) in Bury unter dem gleichen bischöflichen Druck sich gezwungen gesehen hätte, einen grösseren Eifer in der Zehnteneintreibung an den Tag zu legen und dass er (unter vielen anderen Anstrengungen) seinem Dichtermönch diese Zweckdichtung auftrag. 182) Vgl. EF III, 80 ff (Prolog zu Fremund)

183) Das Komma nach V. 50 verdunkelt den Sinn: "next by Succession/To Abraham" muss man sich in Parenthese denken. - 184) Vgl. Hous of Fame 1237 ff; s. auch Bokenham 1193, 4641 u. 9480.

185) a.a.O. S. 40.

ums¹⁸⁶⁾, die diesen Wagen unter dem geistlichen Beistand der 9 Sphären, d.h. aller himmlischen Mächte¹⁸⁷⁾, nach England brachten. Die aureate terms "ecliptic" und "auriga", sowie die biblische Metapher für Christus "Sol justicie" (V. 108, vgl. Maleachi 3, 20) zeugen besonders für Lydgates Streben nach fremdartigem Wortprunk zum Ausdruck des Erhabenen und Feierlichen¹⁸⁸⁾.

In den folgenden Strophen berichtet Lydgate mehr erbaulich - gefühlvoll als sachlich¹⁸⁹⁾ von dem Wirken des Apostels in England. (Siehe z.B. V. 117: Our goostly woundays felte us the gret smerte und 129 f: Thus he began by grace of Goddis hond, / Wher God list werche may be noon obstacle u.Ä.)

Als Quelle für das Mirakel hat Lydgate den lateinischen Text aus der Chronik des Brontonius¹⁹⁰⁾ gewählt, wie ihn die Bollandisten als Anhang der Vita Augustinus in AS Mai VI p. 396 herausgegeben

186) Vielleicht geht diese Allegorie auf Irenäus zurück, der das viergestaltige Evangelium, das die Botschaft von Christus durch die Welt trägt, mit dem bei Ezechiel geschilderten Thronwagen Gottes vergleicht (siehe Ez. 1), der auf 4 geflügelten Wesen ruht, die Gottes Gegenwart durch die ganze Welt hintragen. (Nach F. Hauck, Die Entstehung des Neuen Testaments, Gütersloh 1949, S. 267).

187) Nach Dionysius Areopagita. Vgl. auch Dante, Par. XXVIII, 28 ff.

188) In Lydgates Marienlyrik sind häufig lateinische Worte und Wendungen eingestreut, vor allem Sinnbilder und Titel für Maria. (Siehe Wolpers a.a.O. Seite 46)

189) In Str. 16 gibt Lydgate als Datum der Ankunft Augustins in England das Jahr 549 an - vielleicht tut er es um des Reimes willen, denn das richtige Datum ist 596. Vgl. Beda, HE. I, 23; auch im Sanctilogium konnte Lydgate dies Datum finden: Nov. Leg. Angl. I, p. 74. Dass Ethelbert zu der Zeit in Kent regierte (V. 121), wird in Nov. Leg. Angl. I, p. 76, 5 f berichtet.

190) John Bromton oder Brompton war um 1437 berühmt. (Siehe Charles Gross, The Sources and Literature of English History from the Earliest Times to about 1485, London u. N.Y. 1900, p. 270)

haben 191), nicht die knappere Fassung im Sanctilogium des John of Tynemouth (Nov. Leg. Angl., I, p. 100 f)¹⁹²⁾.

An Lydgates Behandlung der Quelle wird deutlich, dass er mit dieser Geschichte vor allem erbauen, mahnen und belehren will. Dementsprechend legt er auf solche Momente, die ein Dichter, der vor allem unterhalten will, stark betont hätte, wenig oder überhaupt kein Gewicht, während er andere, die der Erbauung dienen können, stark amplifiziert und affektiv steigert: ausserästhetische Gesichtspunkte bestimmen primär die Wiedergabe. So kann von einer straffen Führung der Erzählung in dieser Legende noch weniger als in allen anderen kleinen Legenden Lydgates die Rede sein. Man ist erstaunt, wie wenig Lydgate die Möglichkeiten der Erzählung nutzt.

191) Der betreffende Herausgeber übergibt diese Geschichte dem Leser mit folgenden interessanten Eingangsworten: "Hic (Joannes Bromtonus) inter alia rem mirabilem minimeque contemnendam narrat, ut a vetustiori Auctore scriptam; quem utinam nobis indicasset! eo enim plus fidei haberet, quo ille esset antiquior. Nunc in Auctoris ignoti fide quidquid est refero: cui an quatenus credi possit, silente de re tam insigni Beda & hoc Vitae auctore Gocelino, Lectori aestimandam relinquo: ipsa narratio sic habet" etc. -

Lydgate hat dieser Geschichte gegenüber noch nicht einmal diese vorsichtigen Bedenken des Bollandisten; er hält es allerdings doch in Envoy für nötig, darauf hinzuweisen, dass sie an vielen Orten erzählt wird (405) - was m. E. ihre Glaubwürdigkeit erhöhen und eventuelle Zweifel zum Schweigen bringen soll. - Wenn Lydgate das Werk der Correctio der Leser unterwirft, so meint er damit gewiss nicht ihre historische Kritik, sondern nur ihr naives Besserwissen bezüglich des Hergangs der Erzählung - falls man diesem Topos der Demut überhaupt eine Bedeutung beimessen darf.

192) Das Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae war von John of Tynemouth etwa um 1360 - vielleicht in St. Albans - verfasst, d. h. kompiliert worden. Im 15. Jahrhundert wurde es (von Capgrave) alphabetisch umgeordnet, durch 15 weitere Legenden ergänzt und noch später (mit der Editio von 1516 des Wynkyn de Worde) "Nova Legenda Anglie" betitelt. (Es sind dies nur die wesentlichsten Änderungen, die man mit dem oft abgeschriebenen Werk vorgenommen hat.) 1901 gab Horstmann das Werk in zwei Bänden nach der Editio von 1516 heraus. Die Legenden von Augustin, Alban, Amphibalus und König Edmund gehören nicht zu den fünfzehn hinzugefügten Legenden, gehen also auf John of Tynemouth zurück. (Siehe Horstmanns Introduction zur Nova Legenda Anglie.)

Aus dem wunderbaren Auftreten und Verschwinden der beiden Toten auf Geheiss des Heiligen¹⁹³⁾, den spannungsvollsten Momenten der Geschichte, hätte ein erzählfreudigerer Dichter wahrscheinlich viel mehr gemacht. Die Erweckung des Exkommunizierten ist zwar ein wenig ausgemalt, wenn auch der entscheidende Augenblick seines Auftretens in seiner Spannung nicht herausgearbeitet ist. (Der Erweckungsruf Augustins ist nicht einmal in direkter Rede gegeben). Lydgate versucht zwar mehr als seine Quelle die Gruseligkeit des Aussehens und Gehabens des Toten darzustellen (203 ff). Recht lieblos ist jedoch die Auferweckung des Priesters wiedergegeben. Während die Quelle das Ereignis ausführlich darstellt, vor allem aber das eigentliche Wunder sozusagen im "Zeitlupenstil" zerdehnt vor Augen führt, hat Lydgate nur einen schwachen, wenig eindrucksvollen Bericht¹⁹⁴⁾, der mit Heiligenlob¹⁹⁵⁾ und Sentimentalität ein wenig aufgeschwellt ist:

273 ff

Ex praecepto igitur B. Augusti-
ni foderunt, & in profundo ossa
pauca invenerunt, prae tempo-
ris diuturnitate in ariditatem
conversa. Quaerente Augustino,
si haec essent ossa Presbyteri,
respondit defunctus; Etiam. Tunc
Augustinus, orans diutius; Ut sciant
omnes, quia mors & vita in manibus
Dei sunt, cui nihil est impossibile,
in eius nomine surge: opus enim
de te habemus. Quo dicto videbant
omnes praesentes pulverem pul-
veri uniri, & ossa nervis com-
paginari, & ipsum surgere. Quo
ante Augustinum stante, dixit
Augustinus: Cognoscis istum,
Frater ?

Austyn fulfilled of grace and all
As/ vertu
ony pileer in our feith moost stable
The deed preest, in name of Crist
Iesu
He had arise with woordys ful tre-
able;
Requeryd hym, by tokenys ful notable
Yif he hadde sith tyme that he was
born
Seyn that Owgly careyn lamentable
The deed body that stood hem befor.

193) Zum Motiv der Totenbeschwörung der Heiligen vgl. Günter, Die christliche Legende S. 167 f, wo übrigens dies Mirakel auch erzählt wird. Das Motiv war im 12. Jahrhundert Modelegende. Vgl. die Erkenwaldlegende, ein Mirakel des Londoner Bischofs St. Erkenwald (Amtszeit 604-619). Sie entstammt dem 12. Jahrhundert (mit der Vita und den übrigen Mirakeln, siehe Leg. NF S. 265 ff und S. 527 f).
194) Vgl. dagegen die viel packendere Totenbeschwörung der Erkenwald-Legende. (Leg. NF S. 270, 177 ff).
195) Vgl. auch die Verse 169 und 175.

Während die Quelle kurz berichtet, dass jeder der Beiden, nachdem der Exkommunizierte vom Priester die Absolution erhalten hat, auf Geheiss des Heiligen der eine, der andere auf eigenen Wunsch wieder in Asche zerfallen ist, hat Lydgate so sehr die Erzählung mit Erbaulichkeit umrankt, dass er den eigentlichen Augenblick ihres Verschwindens völlig unerwähnt lässt, von dem nach den Versen 336 bzw. 392 die Rede sein müsste. Es geht Lydgate hier aber gar nicht um die Erzählung als solche, auch nicht um das äussere Wunder der Erweckung und des Wiedervergehens dieser Toten¹⁹⁶⁾ auf das Geheiss Gottes, bzw. des mit göttlicher Vollmacht ausgestatteten Heiligen, sondern um das innere Wunder der Sündenvergebung, das sich in diesem lebendig gewordenen "Exempel in Exempel" vollzieht. Das äussere Wunder hat nur dazu gedient, die beiden Personen als Beispielfiguren auf den Plan zu führen und vor den Heiligen zu stellen, damit die alte Schuld, der alte Fluch aufgedeckt werde und gesühnt und vergeben werden könne - damit seine Leser oder Hörer, wie der Säumige aus dem Rahmen des Exempels, von der Schwere des Vergehens und von der Gnade Gottes, die zur Busse leitet, überzeugt würden und fortan treu den Zehnten gäben.

Man braucht sich deshalb über Lydgates langen Lobpreis der Gnade, den er 337 ff einschleibt, nicht zu wundern:

337 ff Circumstaunces in ordre to accounte
Of this myracle peised every thyng,
Mercy of our Lord doth every-thing surmounte
To save and dampne he is lord and Kyng etc.

In einer didaktischen Digression führt er dabei o.E. in Q als Beispiel die vergebende Barmherzigkeit eines anderen verordneten Dieners Gottes an, die ebenfalls einem längst Verstorbenen Vergabung erwirkte (Gregor und Trajan)¹⁹⁷⁾. Lydgate hat darum auch aus den Gesprächen Augustins des Exkommunizierten und des Priesters in paränetischer Absicht "overcharged passages" gemacht. So lässt er im Unterschied zur Quelle den auferstandenen Sünder in grosser Breite und mit starkem Affekt der Sühne und Reue seine Geschichte

196) Vgl. dagegen die eindrucksvolle Schilderung der Erkenwald Legende: "Wyt this cessyd his sowne, sayd he no more. / Bot sodenly his swete chere swyndyd & faylide / And alle bles of his body was blakke, as the moldes, / As rotene as the rottok that rises in powdere." (Leg. NF S. 274, 341 ff)

197) Vgl. AA, Prolog zum II. Buch.

erzählen (225 ff) und o.E. in Q die Schrecken seiner Verdammnis ausmalen (252 f)¹⁹⁸⁾, um damit die Schwere der auferlegten Strafe deutlich zu machen. Die Übernahme der Angabe über die Dauer dieser Zeit (150 Jahre) aus den Worten des Priesters¹⁹⁹⁾ dient offenbar dem gleichen Zweck. Während die 150 Jahre des Priesters Jahre der Seligkeit waren, brachte der Sünder dieselbe Zeit in Höllenqual zu - und so dient diese "leidgetüts" Zeitangabe Lydgate in diesem Zusammenhang dazu, die Geschichte zu einer "wooful tale" (254) zu machen:

249 ff This hundryd year I have enduryd peyne,
And fifty ovir by Computacioun,
Greet cause have I to moorne and to compleyne,
In a dirk prison of desolacioun,
Mong firy flawmys, voyd of remisscioun.

(Vgl. auch 271 f, o.E. in Q)

Dafür lässt er die Worte Augustins aus, mit denen er den Priester nach der Dauer seiner Grabesruhe und seinem Ergehen in dieser Zeit befragt. - Seine Aufforderung an den Priester, er möchte sein Amt auf Erden wieder aufnehmen, gibt Lydgate nur in kurzer Berichtform. Dagegen nützt er die ablehnende Antwort des Priesters - er wolle nicht wieder in die Welt zurück - um einen seiner Lieblingsgedanken anzubringen, nämlich den Topos der Unsicherheit der Welt und des Wechsels der Geschicke:

361 ff

Absit, ait, a te, Pater, quod me a quiete mea <u>perturbatum</u> ad laboriosam seculi vitam facias reverti.	"Fadir", quod he "with supportacioun, Of your benygne fadirly pite, I you requere to graunte me pardoun, Unto my grave I may restoord be; This world is ful of mutabilite, Ful of trouble, chaung, and varyaunce, And for this tyme I pray you suffrithe me, Tabyde in reste from worldly <u>perturbaunce</u>
--	--

200.

Während der Priester in Q nur kurz angibt, er habe die vergangenen 150 Jahre "in aeternae vitae deliciis" zugebracht, gibt Lydgate als Pendant zu der Beschreibung, die der Sünder von seinen Höllenqualen gemacht hat, eine (allerdings recht blasse und abstrakte) Anmalung der himmlischen Seligkeit (396 ff).

198) Vgl. dazu die entsprechende Stelle der Erkenwald-Legende, siehe oben Seite 32.

199) Tunc ait Augustinus Presbytero, Quanto tempore hic jacuisti? Qui respondit; Centum quinquaginta annis & eo amplius.

200) Nach Reismüller Erstbeleg. Wie man sieht, kam Lydgate von dem "perturbatum" seiner Quelle zu diesem klangvollen Reimwort.

Die Abschiedsworte Augustins an den Priester erweitert Lydgate sehr stark, besonders die kurze Bitte um Fürbitte für die Kirche, die er so ausführt, dass er Augustin insbesondere die Reinigung von Ketzerei angelegen sein lässt. Vielleicht darf man hieraus schliessen, dass diese Wundererzählung tatsächlich mit dem Kampf gegen die Lollardenbewegung in Verbindung zu bringen ist. Lydgate geht hier weit über seine Quelle hinaus. (376 ff - vgl. Q: Tunc Augustinus Presbytero dixit: Vade, carissime, & quiesce in pace: simulque ora pro me, & universa Ecclesia sancta Dei.) Grössere erbauliche Amplifikationen sind ausser den genannten noch folgende: Die Aufforderung Augustins an den Priester, er möchte doch nach dem Vorbild Christi Gnade walten lassen und dem Verdammten die Absolution erteilen, wobei er ihm die Geissel zur Ausübung seines Amtes übergibt (289-320; Q: Cui Augustinus: Nosti, Frater, quia misericors est Deus: unde & vos miseri oportet creaturae & imagini Dei, quae ejus sanguine redempta tandiu poenas inferni sustinuit. Tunc tradidit illi flagellum....) Auch die Handlung der Absolution ist stark amplifiziert. (321 ff).

Lydgate wendet in den Erzählung häufig Schilderungen von Gemütsbewegungen an, die teils der Quelle entstammen²⁰¹⁾, teils seine Zusätze sind. Aus Q ist entnommen 210 f, 255 f; Lydgates Zusätze sind 171, 259 ff, 290, 324 f. Es fehlen dagegen allerdings die Angaben der Quelle über die Empfindungen des Verdammten während der Absolution und die Erschütterung des eigensinnigen Ritters am Schluss der Erzählung²⁰²⁾. Interessant ist Lydgates Abschwächung des Zornes, den der Ritter nach der Mahnung Augustins empfindet: aus "iratus" wird "astonyd somewhat of his cheer" (165).

201) Im Text des Sanctilogium sind sie zum Teil gestrichen.

202) Die Quelle gibt die Umkehr des Säumigen viel ausführlicher als Lydgate.

Zusammenfassung.

Diese Legende ist wie Dan Joos eine als Exemplum verwandte Wundergeschichte, eine Episode aus dem Leben des Englandapostels, die Lydgate der Chronik des Bromtonus (in den A S) entnahm und in den Dienst der Zehntenforderung stellte - vielleicht im Auftrag seines Abtes, der sie im Zuge der Lollardenbekämpfung benötigte. Die Absolution des um seiner Säumigkeit willen Exkommunizierten ist als leibhaftig beschworenes "Exempel im Exempel" der Kern der Geschichte. Die Gestaltungsweise des Stückes ist von Lydgate seinem Zweck entsprechend stark didaktisch ausgerichtet. Nur innerhalb des Prologs, der über die Geschichte und Berechtigung der Zehntenforderung sowie über den Englandapostel belehrt, lebt sich ein frommer und poetischer Drang des Dichters in bilderreichen Heiligenlobe aus. Die erzählerischen Möglichkeiten, die ihm gerade diese höchst wundersame, spannende, ja grausige Geschichte bot, verwirklichte der Dichter kaum, teilweise noch weniger als Q, machte sie dafür aber durch predigthafte Einlagen und durch Erweiterungen der Reden erbaulicher und pathetischer, um so das warnende Exempel recht einprägsam zu machen.

Man kann fragen, warum dies didaktische Stück, in dem Lydgate uns vor allem als Prediger entgegen tritt, in eine so anspruchsvolle versifizierte Form gebracht worden ist. (8-zeilige Balladenstrophe!). Lydgate würde wahrscheinlich erstaunt antworten, dass ihm zur Ehre des Englandapostels selbstverständlich keine Mühe zu gross gewesen sei. Denn das Dichten dieses Mirakels sollte gewiss eine Huldigung bedeuten.

St. Aegidius (St. Gyle).

MP I, Nr. 36.

Lydgate schrieb diese Legende angeblich auf Wunsch eines Menschen, dessen Namen er nicht angibt²⁰³). Diese "creature" habe ihn in seinem Vorhaben bestärkt, die Vita zu schreiben und ihn gebeten, sie in bündiger Form aus dem Lateinischen zu übersetzen:

26 ff By goddys grace, fortune or aventure
 That was to me brouht a litil bille
 Of gret devocioun by a creature
 Requeryng me to do my besy cure
 Afftir the tenour oonly for Giles sake
 Out of latyn translate that scripture
 Folwyng the copse this labour undirtake.

Immer wieder und in vielen Wendungen betont der Dichter, dass er sich bemüht habe, diesen Wunsch auch zu befriedigen. Die Beschränkung auf das Wesentliche erscheint nach V. 36 ff auch ihm selbst als günstig: "For short metris do gladly gret plesauce" - wenn man seine Worte für bare Münze nehmen darf.

Auch in rhetorischer Verbildlichung bringt er dasselbe zum Ausdruck (17 ff). - Wann Lydgate diese Legende geschrieben hat, ist unbekannt. Die überfeinerte äussere Form²⁰⁴ weist vielleicht in seine Spätzeit.

Diese Legende unterscheidet sich nämlich dadurch von allen früheren mittelenglischen Heiligenlegenden - wie auch von den übrigen Legenden Lydgates - dass sie gewissermassen ein Zwitter aus einem epischen und einem hymnisch-apostrophierenden Gedicht darstellt, denn Lydgate erzählt darin das Leben des Heiligen in der Du-Form. Er war sicher besonders stolz auf dieses formalistische Kunstwerk, das mehr als alle anderen Legenden seine Hauptabsicht - den Heiligen würdig zu preisen - zu verwirklichen versprach. Uns kann diese Form heute nur als unglücklich erscheinen, denn das Epische und das Hymnisch-Lyrische beeinträchtigen sich darin gegenseitig²⁰⁴).

203) Eine solche Angabe kann ein nichtssagender Bescheidenheitstopos sein. (Curtius a.a.O. S. 93).

204) Trotzdem scheint diese von Lydgate eingeführte Legendenform im 15. Jahrhundert Nachfolger gefunden zu haben - zwar nicht in der von Horstmann (Leg. NF S. 531) angeführten Dorotheenlegende des 15. Jahrhunderts (Horstmanns Sammlung altengl. Leg. p. 191 ff), die nur Anfang- und Schlussegebet mit Lydgates Legenden gemeinsam hat, sondern in der sehr bemerkenswerten Legende vom Evangelisten Johannes (Leg. NF S. 467 ff), die zudem ein höchst kunstvolles Strophenchema mit Stabreintechnik verbindet.

Lydgates St. Gyle ist in dieser Form den vielen Invokationen an Heilige nahe verwandt, die sich nicht nur in der Einrahmung seiner Legenden, sondern auch selbständig finden. Sie sind nach dem Vorbild lateinischer Hymnen geschrieben und mit Ereignissen aus dem Leben der Heiligen verwebt; allerdings so, dass im Unterschied zu dieser Legende ihr hymnischer Charakter gewahrt bleibt²⁰⁵⁾.

Der Aufbau der Legende zeigt die Lydgatesche Dreiteilung, allerdings nicht im Schriftbild. (I. Prolog mit Invokation des Heiligen im engsten Sinne, d.h. um Hilfe beim Dichten, Argumentum und persönliche Bemerkungen zur Erklärung seiner Quellenbehandlung und über den Auftrag, dem er mit dieser poetischen Kompilation nachkommt²⁰⁶⁾. II. Das Leben. III. Schlussoratio in fünf Balladenstrophen, die refrainsartig enden: "Der Herr, der uns mit seinem Blut erkaufte", steht in leichten Abwandlungen am Schluss jeder Strophe²⁰⁷⁾. Ein persönliches Gebet schliesst sich als Geleit noch an.

Die Strophenform ist durchgängig die achtzeilige Balladenstrophe.

Lydgate hat für diese Legende zwei Quellen benutzt, nicht nur, wie er V. 31 angibt, eine lateinische, sondern auch eine altfranzösische Quelle.

Er hält sich im wesentlichen, auch in der Reihenfolge der Ereignisse, an die lateinische Vita eines Anonymus, die der Bollandist Stilling nach 6 Manuskripten herausgegeben hat. (AS Sept. I, p. 299 ff). Einige Namen, Ortsangaben und allerlei ausmalende und gefühlvolle Züge hat er zusätzlich dem Leben des "St. Gire", verfasst von einem anglonormannischen Dichter des 12. Jahrhunderts, Guillaume de Berneville, entnommen. (Vie de Saint Gilles, ed.

205) Vgl. z.B. u.a. die Invokationen an Anna, Ositha und Ursula (MP I, 23; 28 u. 31)

206) Es fehlt eine interpretatio nominis (vgl. dagegen IA p. 582)

207) Vgl. die Schlussgebete von Petronilla, Alban und Edmund.

Gaston Paris und Alphonse Bos, Société des anciens textes français 1881²⁰⁸). Wir möchten heute wünschen, er hätte mehr von diesem erzählfreudigen Dichter übernommen!) Wenn auch die lateinische Quelle Lydgate im allgemeinen vertrauensnerweckender erschien, so verschmähte er es doch nicht, gelegentlich Guillaume heranzuziehen, wo dieser mehr zu berichten weis²⁰⁹).

Er bewahrt seinen Prolog, indem er nicht nur Partien breiter Darstellung in seiner Hauptquelle kürzt, sondern auch einige Ereignisse unerwähnt läßt, so dass seine Legende mit Ausnahme weniger Stellen zu einem sehr dünnen, ja sogar lückenhaften Bericht wird, der in seltsamen Kontrast zu der anspruchsvollen äusseren Form steht. So fehlen die Erwähnung der Begegnung des Agidius mit dem Büsser auf der Insel und wichtige Ortsangaben der Vita: Marseille (wo er landete), Arles (wo er die Tochter der Teocrita heilte, der Wald in der Nähe der Rhône (wo er den Veredemius traf) und Nîmes, der Sitz des Bischofs. Die nur angegebenen, ja sogar auch die näher geschilderten Ereignisse hängen meistens in der Luft. Umso erstaunlicher ist die (vielleicht aus seiner Freude am höfischen Wesen zu erklärende) Tatsache, dass Lydgate ne andererseits für nötig gehalten hat, Näheres über den König anzugeben, der Agidius in seiner Einsamkeit aufspürt. Hier hat er auf Guillaume zurückgegriffen, dessen ohnehin höchst unwahrscheinliche Angaben (das Reich des Flavius ist reine Erfindung!) er obendrein noch sehr merkwürdig verwendet²¹⁰). (Warum er in diesem Punkt Guillaume Vertrauen schenkte, während er im allgemeinen sehr zurückhaltend an

208) Gaston Paris wies in der Einleitung bereits auf Lydgate als auf einen Benutzer dieser Dichtung hin und zeigte einige Beziehungen zwischen Lydgates und Guillaumes Agidiusversion auf (p. LXXXVII f).

209) Guillaume geht seinerseits auch auf die zwischen 900 u. 1000 entstandene Vita zurück, gestaltet sie aber sehr frei aus. Vom Standpunkt historischer Kritik aus gesehen, sind alle drei Fassungen gleich geringwertig und anachronistisch. Siehe die sehr gründlichen historisch-kritischen Studien von G. Paris in der Einleitung zu Guillaume, Stiltings Kommentare und Günter, Die christliche Legende S. 39 Anm. 3. Vom Leben des Agidius ist nur sehr wenig gesichert: Er gründete 675 in Frankreich ein Kloster, dessen Abt er wurde. Horstmanns Ausführungen in Leg. NF S. 530 sind nach G. Paris a. a. O. p. LXXXVII Anm. 2 ziemlich wertlos.

210) Die Vita Anonymi nennt den König "Flavius, König der Goten". Sein Aufenthaltsort ist Nemausium (Nîmes). - Günter, Die christliche Legende S. 39: "Der historische König ist, wenn überhaupt einer, der Westgote (Flavius) Wamba".

die Mutter (Guillaume) der Theocrita heilen.

Auch beim Bericht über die Heilung des Besessenen scheint er sich an die Vita zu halten (207 ff). Hierzu Näheres: Agidius wird zu König Karl gerufen. Auf der Durchreise ist er auf kurze Zeit in Orléans, wo er einen Besessenen heilt. Dann reist er weiter und trifft den König - der Ort wird in der Vita nicht genannt²¹⁴). Lydgate gibt als Ort der Heilung "Aralatence" an (207) und verwechselt so offenbar das an dieser Stelle in der Vita genannte Orléans (Aurelianae) mit dem dort als Ort der Heilung der Tochter Theocritas angegebenen Arles (Arelate), das von Lydgate ja in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird (75 ff). Nach unserem Text ist abgesehen von dieser Verwechslung - der Bericht nicht eindeutig. Eine kleine Änderung in der Interpunktion - ein Punkt statt eines Kommas nach *massage* (206) - behebt jedoch diese Unklarheit und beseitigt vor allem den Widerspruch zur Vita, den man sonst hier finden könnte²¹⁵).

Vita § 18

206 ff

Dispositis itaque fratribus, atque in itinere sumptis necessariis, pergens ad regem, Aurelianis hospitatus est (wo die Heilung des Besessenen stattfindet). Deinde vero ad Carolum regem proficiscitur(216).

(König Karl)
Sent to the demoutly by massage,
Byng thy - silff at Aralatence,
Toward hym holdyng thy viage,
Mettyst a man, wich in his entrayll
Was oppressed by the ffendys myght etc.

Nach Guillaume trifft Agidius König Karl in Orléans, und die Heilung findet nicht schon auf dem Wege zu ihm statt, sondern erst während der Zeit seines Aufenthaltes in dieser Stadt (2610 ff, 2905 ff).

So dürr und kurz Lydgates Agidiuslegende zunächst auch scheint bei der näheren Untersuchung, vor allem beim Vergleich mit den Quellen stellt sich doch heraus, dass Lydgate einige Stellen erheblich amplifiziert oder wenigstens überhaupt erzählt und nicht nur

214) Vgl. die Einleitung zu Guillaume p. LXVI, besonders Anm. 1.
215) Es kommt nämlich darauf an, ob Vers 207 als Ablativus absolutus zum vorhergehenden Vers gezogen wird - so ist es eindeutig in der Horstmannschen Ausgabe nach Ms. Harl. 2255, wo nach 207 ein Punkt steht - oder ob man ihn als Participium conjunctum zum Folgenden zieht. Im ersten Fall erreicht die Botschaft des Königs Agidius in dem genannten Ort, der dann für die Heilung und die Residenz des Königs nicht mehr in Frage kommt, während im zweiten der Vita entsprechen wird. 216) Von einer Reise innerhalb des Ortes kann hier wohl kaum die Rede sein; Agidius suchte König Karl an einem andern Orte auf. Die Vita ist hier entgegen Stiltings Meinung unmissverständlich. (Vgl. Einleitung zu Guillaume a.a.O.)

erwähnt hat, so dass sie sich aus dem im übrigen so dürftigen Bericht herausheben, der oft nur eine Aufzählung von Ereignissen ist. Solche **amplifizierten** Stellen sind das **Einsiedlerleben** des Ägidius, die Begegnung mit **Fluent**, die Klostergründung und das Lob des Abtes Ägidius, die Episode König Karl und Ägidius und die Konkreise des Heiligen mit besonderer Betonung der dort erteilten Privilegien.

Da das Gedicht ohnehin durch seine Anredeform die Prägung eines Preisgedichtes hat, ist nicht zu verwundern, dass Lydgate vor allem dem Lob des heiligen Bekenners besonderen Nachdruck verlieh.

Das zeigt sich schon am Anfang der Legende in der humanistisch-rhetorischen Erweiterung der Angabe über die Herkunft des Heiligen, die wie die Einleitung eines heroischen Epos klingt²¹⁷⁾.

Vita § 1

1 ff

Sanctus igitur Aegidius, natione Graecus, a praecclaris parentibus originem duxit. Extitit enim Athenis oriundus etc.

Of Agamenoun vnder the large Empire
Born in Athenys of Grekes royall lyne,
Blyssed Gyles, thy grace lat Enspyre...

Das Leben des Ägidius in der Einöde, wo er als Einsiedler drei Jahre enthaltsam lebt und sich kasteit, hat Lydgate zum Lob des Heiligen in verhältnismässig grosser Breite beschrieben. Die Steine zu diesem Mosaik entnahm er nicht nur den entsprechenden Stellen in der Vita (§ 11) und bei Guillaume, sondern auch der Beschreibung des Lebens eines Büssers, den Ägidius nach der Vita auf seiner Reise nach Frankreich auf einer Insel antrifft (Vita § 7). Aus Guillaume stammen die Angaben über das schlechte Aussehen des Heiligen: of colour pale and lene (88 und 157 - Guillaume 1929)²¹⁸⁾, über seine fleisch- und fischlose Kost (97 - Guillaume 1495) und über die Lebensgepflogenheiten der Hindin, die den Heiligen in der Einöde ernährt (105 ff - Guillaume 1523 ff). Im Vergleich zu Guillaume häuft Lydgate jedoch die Züge, die dazu dienen können, die Härte des Lebens des Heiligen und damit seine Vollkommenheit hervor-

217) Vgl. AA II, 1313 ff, wo die Herkunft Albans auf trojanisches und römisches Blut zurückgeführt wird.

218) "Pale e teint e descoluré", was Guillaume allerdings nur von dem verwundeten Ägidius sagt (!).

zuheben und erliegt weit weniger als der andere Dichter der Versuchung, ein Einsiedleridyll²¹⁹⁾ auszumalen.

Auf das ideale Einsiedlerleben des Agidius kommt Lydgate noch einmal zurück, als er anlässlich seiner Ernennung zum Abt des neu gegründeten Klosters eine preisende Rückschau auf das vollkommene Leben des Heiligen in der Einsamkeit gibt, wo seine Kasteiung durch die nach seinem Willen dauernd schwärende Wunde, die er sich dort zugezogen, begonnen hatte (154 ff). Den Bericht über dies Leiden unterstreicht Lydgate durch eine Amplifikation, für die er Guillaume heranzieht. In der Vita (§ 15) wird nur berichtet, dass der Heilige jede Anwendung von Medizin ablehnt, die ihm von den Leuten des Königs, die ihn verletzt haben, als Entschädigung angeboten wurde. Die Bitte des Heiligen um Offenhaltung seiner Wunde und ihre Erhöhung hat Lydgate zusätzlich aus Guillaume übernommen (2078 ff, 2133 ff, 2522 und 3243 ff)²²⁰⁾. Sein Eigentum ist darüber hinaus die ästhetische Verbrämung des Leidens durch einen Naturvergleich (159) und seine Deutung aus dem Geist franziskanischer Frömmigkeit:

219) Motivparallelen zum Einsiedleridyll bei Günter, *Legenden-Studien* S. 36 f; zur Hirschkuh als Ernährerin (orient. Motiv) Günter, *Die christliche Legende* S. 392 und Einl. zu Guillaume p. LXII ff. - Guillaume hat in seiner Fabulierlust aus dem unwirtlichen Ort inmitten eines Waldes einen Lustort voll bunter Gewächse und Obstbäume gemacht (Baumkatalog I), in dem Agidius sein karges Leben führt, das sehr schlecht zu dieser Umgebung passen will. (Vgl. Guillaume 1455 ff, besonders aber 1920 ff, wo beschrieben wird, wie Florenz und seine Leute den Einsiedler antreffen: *Virent le liu durement bel: / Tut i' unt purpris li arbreisel / Ki planté furent en virun / E portent fruit en lur saison: / Cocinz, permeins, pesches e fles / E alemandes e alies / E autres fruz assez plusurs, / Ki jettent les bones flairurs. / La dedenz unt sire trové...* (Zum Motiv des Lustorts vgl. Curtius a.a.O. S. 206.)

220) Vgl. auch IA p. 583: *dominum exoravit, ne quamdiu viveret, sanitati pristinae redderetur.*

es soll Ägidius die Wunden Christi einprägen:

158 ff

Thy wounde open, thy blood dystillyng down,
As deuhly dropis, ageyn the sonne schene,
Ay to remembre on Crystys passyoun,
Prayeng the lord duryng al thy lyve,
Be experience as it was after founde,
On remembraunce of Cristis woundis ffyve,
That euer bledyng sholde be thy wounde,
That no leche with salus sholde sownde,
Thy grevous hurt, to staunche it, or to bynde,
Cristis carectis(221) large, wyde, and rownde
Eternally enprente hem in thy mynde.

Das am stärksten amplifizierte Stück der Legende ist Lydgates Preis des Abtes Ägidius, der ihm offenbar besonders wichtig war.²²² Er läuft auf einen öden, sich wiederholenden Tugendkatalog hinaus, der nur an wenigen Stellen durch bildhafte Wendungen und angedeutete Allegorien belebt wird. Lydgate weitet hier nicht Guillaume, sondern die Vita aus, der es vielmehr als Guillaume um abstrakte Panegyrik zu tun ist. (Vita § 17 und 18, Lydgate 172-200, Guillaume 2271 ff und 2309 ff.) In besonders grosser Breite führt er dabei - weit mehr als die Vita - die Tugenden des Ägidius als eines weisen und gerechten Oberhirten des Klosters aus, während der Preis seiner persönlichen Frömmigkeitsübungen zurücktritt. - Dem Preis des Heiligen dient indirekt auch die unverhältnismässig breite Wiedergabe der Episode von der Aufdeckung der Sünde König Karls, vor allem dort, wo von der Erteilung der unerhörten Vollmacht an den Heiligen, die Rede ist, die ihn als einen hervorragenden Mittler bei der Sündenvergebung erscheinen lässt - eine Episode, die für alle, die den Heiligen verehrten, von grösstem Interesse sein musste (Vita § 21, Ly 225 - 245, Guillaume 3019 ff). Lydgate hält sich an die Vita, die er jedoch durch einige Zusätze nach Guillaume erweitert: So malt er mehrfach den Glanz des Schriftstückes²²³ aus, der dessen himmlische Herkunft sinnfällig machen soll. (Guillaume berichtet allerdings nur von dem Glanz, den die Erscheinung des Engels verbreitet - Guillaume 3025 f; Ly 229 f, 241 f und 245 f). Im Gegensatz zur Vita bringt Lydgate wie Guillaume den Inhalt des Zettels gewichtig in direkter Rede. In der Verheissung der Sündenvergebung durch seine Fürbitte, die Ägidius in der Vollmacht erhält, ist Lydgate theologisch

221) Altfrz (Zentralfranzösisch) caracte Zeichen, hier Wundmal. Bei Reismüller a.a.O. angeführt als seltenes (allerdings schon vor Lydgate belegtes) Lehnwort. Nächster Beleg 1552. - Siehe auch

korrekter als die Vita, die darin auf die Beichte verzichtet zu haben scheint (Ly 252 f, - Vita § 21²²⁴). Von der Reue des Königs und der Absolution, die Agidius ihm erteilt, verlautet allerdings in Lydgates gedrängter Darstellung kaum etwas (257 f²²⁵).

Sehr ausführlich erzählt Lydgate die Episode von der Pilgerreise des Agidius nach Rom, wo ihm der Papst Privilegien des Klosters bestätigt und ihm zwei wunderbar geschnitzte Türen schenkt, die durch ein Wunder von selbst die Fahrt nach Frankreich antreten und richtig dort angelangen (Ly 271 - 312, Vita § 23, Guillaume 3351 ff²²⁶). Aus Guillaume, der der Vita eine Menge Details hinzugefügt hat, bekam Lydgate die Anregung, den Prunk der Türen erheblich zu steigern und ausmalend zu beschreiben, ja er versucht sogar, Guillaume noch zu übertrumpfen. In der Vita ist nur von zwei Türen aus Cypressenholz die Rede, in die Petrus und Paulus eingeschnitzt sind, während Lydgate nach Guillaume daraus 12 wunderbar geschnitzte Apostel macht:

Guillaume 3755 ff

297

Dous nut riches us de ciprès
(Ne serrunt feiz itels ja mès,
N'en ad tels dous en tut le
mund,
Les duze aposteles peinz i
sunt
A granz ymages enttaillez,
Or e argent i ad assez,
Jo les ai tenu en cherté) ..
(Worte des Papstes an
Agidius).

This seide dooris korve out of Cypresse..

304 ff

In wich dorys who lyst thy story see,
Was hool complet lyf thapostelys XII,
In fressh picture with lyffly quyk Images,
Though Pigmaleon(227) had be there hym-
selve
He koude haue maad no goodlyere vysages.
Reysed bentayll vp-on smale stages
Garnysshed with gold, freet with stonys
ryche,

Blissid Gyles by thy pylgrymages,
Thou gat these loukis to wich ther be
non lyche.

222) Es mag hier eine persönlich abgezielte Tendenz zugrunde-
liegen, die wir nicht mehr feststellen können. Vielleicht wollte
er mit diesem Preis irgendeinem Abt einen Spiegel vorhalten.

223) scrove(246)- aus altfrz. escroe, Stück Pergament.

224) Vgl. zu diesem theologischen Problem die Einleitung zu
Guillaume p. LXV.

225) Für Lydgate ist die Vollmachtserteilung an den Heiligen
offenbar das Wichtigste. - Guillaume dagegen (2789 ff) legt
der ganzen Episode und damit der Schuld des Königs grösseres
Gewicht bei, indem er sie zeitlich sehr zerdehnt, breit aus-
malt und vor allem psychologisch entwickelt und vertieft, so
dass die innere Spannung des schuldbeladenen Königs und ihre
Lösung durch die Mittlerschaft des Heiligen überzeugend und
eindrücklich werden.

226) Zum Motiv vom wunderbaren Türtransport vgl. Günter,
Die christliche Legende S. 73 f ("objektive Heiligenlegitima-
tion").

227) Chaucer wandte diese Pymalion-Überbietung zur Beschrei-
bung der Virginia in der Doctor's Tale an (V. 14).

Die breite, für einen Klosterbruder erbauliche Deutung der Türen als eines Denkmals der (dem Kloster verliehenen) Privilegien ist ein Zusatz Lydgates (295 f, und 313 ff).

Die eingefügten Schilderungen von Gemütsbewegungen bei der Beschreibung des Abschieds von König Karl und Ägidius sowie beim Tod des Heiligen (die Trauer der Klosterbrüder) hat Lydgate offenbar auf Anregung Guillaumes eingefügt (Ly 261 ff - Guillaume 3237 ff; Ly 323 ff - Guillaume 3553 ff).

Es ist wahrscheinlich, dass Lydgate durch das Schlussgebet Guillaumes²²⁸⁾ zu der besonderen Fassung des persönlichen Gebets gekommen ist, wie wir sie im Geleit finden, in dem er sich demütig die Fürsprache des Heiligen zum Lohn für seine Arbeit erbittet:

Guillaume 3755 ff

Or depreium cest Deu ami
Dunt ceste vie avun oi.
K'il depreie sun cher seigneur
Ke il par la sue dulcur
Nus doinst cele veie tenir
Par quel possum a lui venir,
E al chanoine sace gré
Ki s'est peiné e travaillé
De ceste vie translater etc.

361 ff

O myn avowe, wich callid art Seynt Gyle,
Tween hope & dred most mekely I requere,
Thynk on thi man that laboureth to compile
This lytel dete, of hooll herte and en-
tyeer,
Haue mynde on alle that trust in thi
praier,
For love of hym that starff vpon the rood,
Yif thou be mene, we stonde no thyng in
were
To haue his mercy that bouhte us with his
blood.

228) Vgl. dazu unten Seite 102 Anm. 235

Zusammenfassung.

Diese Legende basiert auf der Aegidius-Vita der Acta Sanctorum und der altfranzösischen Verslegende des Guillaume de Bernville, der Lydgate vor allem die Angaben über "Fluent", den Vasallen König Karls und einige ausmalende Züge entnommen hat; wahrscheinlich auch das persönlich gehaltene Schlussgebet mit dem Hinweis auf seine in aufrichtiger Gesinnung und ganzer Hingabe geleistete Arbeit der Kompilation und Dichtung. Im wesentlichen hält er sich jedoch an die ihm vielleicht vertrauenswürdigere - und zugleich gemässere - Vita, was wir heute im Hinblick auf die hübsche poetische Gestaltung der französischen Legende nur bedauern können. In der Art der Wiedergabe dessen, was er aus beiden Versionen übernommen hat, zeigt Lydgate manche Nachlässigkeit. - Lydgates Legende ist nicht überall, wie es zunächst scheint, nur ein dürre Katalog der Lebensstationen und Taten des Heiligen in anspruchsvoller Anrede- und Strophenform. Einige Partien sind durch ausgeführtere Darstellung und panegyrische Amplifikationen hervorgehoben: Das Einsiedlerleben des Aegidius, sein Leben als Abt, die Episode König Karl und Aegidius und die Romreise des Heiligen mit Betonung der Privilegien, die er vom Papst erhält. Bei der Beschreibung seines Einsiedlerlebens wählt Lydgate die Einzelheiten aus den entsprechenden Stellen der beiden Versionen, aber auch zusätzlich aus der Beschreibung der Lebensweise des büssenden Inselbewohners in der Vita aus. Sein Auswahlprinzip erklärt sich aus seinem Bemühen, die idyllischen Züge nicht das Lob seiner asketischen Lebensweise zu sehr überwuchern zu lassen, um dem Heiligen nicht seine Ehre zu nehmen.

Als Dichtung bleibt die Legende durchaus unbefriedigend. Trotzdem stellt ihre Du-Form einen interessanten Versuch des Dichters dar, der für die Grundtendenz seiner Legendendichtung, das Streben, den Heiligen zu preisen, besonders kennzeichnend ist.

A n h a n g

Lydgate und Guillaume de Berneville.

Zur Erkenntnis der Eigenart der Lydgateschen Legendendichtung ist ein Vergleich mit der Art des alten anglonormannischen Dichters sehr interessant und lohnend.

Guillaume steht nach französischer Art²²⁹⁾ seiner Quelle viel freier gegenüber als Lydgate. "Der trockene und blasse Bericht des Hagiographen wird unter seinen Händen detailliert, dramatisch und malerisch" (Gaston Paris).²³⁰⁾ Nicht nur die Schablone des mittelalterlichen Stils²³¹⁾, sondern das reale, bunte tägliche Leben seiner Zeit dringt ja, wie Gaston Paris häufig belegt, in seine Legende ein und gibt ihr eine (natürlich anachronistische) Zeit- und Lokalfarbe.²³²⁾

Es ist nicht nur seine allgemeine Darstellungsweise, sondern auch seine Auffassung von dem Heiligen, die sich grundlegend von der Lydgates unterscheidet. Guillaume sieht den Heiligen sehr menschlich und natürlich, während Lydgate ihn - wie die lateinische Hagiographie - übermenschlich, heroisch und in seiner Idealität hieratisch starr sieht. Wir können dieses Heiligenbild aus der Aegidiuslegende wegen ihrer allgemeinen Kürze zwar weniger belegen, aber umso mehr in den anderen, ausführlichen Legenden Lydgates.

Guillaume scheut sich nicht, die äussere Schönheit seines Heiligen nach einem beliebten Versromanschema zu beschreiben (was Lydgate offenbar möglich ist):

V. 55 ff Li emfes Gires fut mult bels,
 La flur des autres damoisels
 De cele terre u il fud né:
 Bloi out le chef recercele
 La charn out blanche come leit,
 Les olz rianz, le nés ben feit,
 Clères les denz, la buche bale etc.

229) Siehe oben Seite 27, Ann. 59

230) In der Einleitung zu Guillaume.

231) Ausser den oben erwähnten bzw. zitierten Blumen- und Baumkatalogen sei z.B. die phantastische Aufzählung erotischer Tiere genannt, die nach Guillaume den Wald in der Nähe der Rhône bevölkern. Siehe auch unten Seite

232) Gaston Paris vergleicht die Dichtung treffend mit alten Wandgemälden: "un réalisme un peu gauche, joint à une crédulité enfantine et à la piété la plus sincère, rappelle d'une manière frappante ces vieilles peintures murales où l'observation de la vie journalière, la reproduction des costumes contemporains, des gestes vrais, des attitudes familières, se fait jour à travers le merveilleux des sujets et la raideur hiératique de l'ensemble."

Während Lydgate die Heiligen gern heroisch erscheinen lässt, möglichst noch heroischer als seine Quellen, lässt Guillaume seinen Aegidius - ohne eine Grundlage in der Quelle - einen inneren Kampf erleben und sich erst mühsam zur Klarheit der Entscheidung durchringen²³³). Das zeigt das wunderbar menschliche Gebet des Heiligen in der Anfechtung durch seine Wunde (V. 2183 ff), ein Zusatz, wie Lydgate ihn nie gemacht hätte, der aber für unsere Begriffe der Heiligkeit des Aegidius keinen Abbruch tut.

In Guillaumes Ausmalungen der Legende schläft, ist und lacht der Heilige wie die übrigen Personen: auch das ist bei den Heiligen Lydgates undenkbar²³⁴). So ist Gires z.B. einmal belustigt von der predigenden Art König Karls, mit der er ihn (unter Hinweis auf ein Wort Christi) zum Essen auffordert:

V. 2716 ff L'abbes Gires ad escuté
Ico ke Charlemaines dit;
Autre part ei s'en turne e rit.

Er gibt dem König dann eine scherzende Antwort:

V. 2719 ff Il li demande belement:
"Sire", feit il", cum lungement
Avez vus esté sermoner ?
Vus savez mut ben preescher".

Mit solchen menschlichen und liebenswürdigen Zügen wirkt Gires viel echter und lebenswahrer als die allzu höfischen, blassen und so unerreichbar fernem Heiligen Lydgates.

Guillaumes Legende ist uns wichtig als das Resultat einer von Lydgate grundverschiedenen Auffassung von der Legendendichtung²³⁵)

233) Vgl. dazu oben Seite 98 Anm. 225. Guillaume hat einen Sinn für seelische Vorgänge.

234) Der Gesichtsausdruck seiner Heiligen, wie Lydgate ihn beschreibt, geht nie über eine höfisch-massvolle Freundlichkeit und heitere Ausgeglichenheit hinaus. Margarete z.B. ist "benygne and glad of chere" (95). Vgl. auch unten Seite 189. Chaucer lässt dagegen Cécilie (nach der Aufforderung des Almachius, sie solle den Göttern opfern) einmal in ein heroisches Holmlachen ausbrechen (462).

235) Dabei kann bei ihm - so wenig wie bei Lydgate! - ein Zweifel an der aufrichtigen devotionalen Absicht seines Dichtens bestehen. Das zeigt besonders sein frommes Schlussgebet, in dem er beteuert, dass er "...par amur Deu e saint Gile/Enprist cest labor e cest fés" (3766 f, vgl. oben Seite 39). - Er bittet darin übrigens nicht nur für sich, sondern für die Auftraggeber, die Hörer und die Heiligen, die das Gedicht lesen lassen: ein interessantes Zeugnis für die enge Lebensbezogenheit der mittelalterlichen Legende!

(3773 ff: Ki ceste vie funt estreire/E ki l'escutent e funt lire,/Ki l'escutent fur Deu amur/E en lur quers en unt tendrur/Deus lur rende ben la merite/E de lur pechez seient quite/Par devant les pez nostr sire/Par l'oreisun del bon saint Gire!").

und von den Heiligen. Und Lydgate hat dieses Resultat, hat diese Auffassung gekannt, sich sogar zum Teil der Legende als Stoffquelle bedient - und sie doch offenbar grundsätzlich als eine Profanierung des erhabenen Stoffes abgelehnt ! Man kann einwenden, in seiner auftragsgemäss kurzen Fassung der Aegidius-Vita hätte sich eine weitergehende Nachahmung des breit angelegten Gedichts von selbst verboten; aber wenn er Guillaumes Auffassung zugestimmt hätte und von seiner anmutigen, lebendigen und farbigen Dichtung begeistert worden wäre, so hätte er gewiss in seinen späteren Legenden wenigstens den Versuch gemacht, sie ähnlich zu gestalten. Aber er wollte statt dessen nach dem Vorbild seiner Quellen feierliche Legenden und erhabene Heiligengestalten schaffen.

Guillaumes fast 500 Jahre ältere Legende ist uns ein Beispiel dafür, bis zu welchem Grade ein mittelalterlicher französischer Dichter die erzählerischen Möglichkeiten eines ziemlich spröden Legendenstoffes ausnutzen konnte, ohne doch im letzten Grunde die Würde seines Heiligen anzutasten.

St. Edmund und Fremund.

Leg. NF Seite 376 ff.

Lydgate begann die Legende um Weihnachten 1432 auf Ersuchen seines Abtes William Curteys (236) im Kloster Bury "to the kyng forto do plesauce" (I, 187)(237), um sie dem jungen König Heinrich VI. als Gastgeschenk zu überreichen. Heinrich weilte von Weihnachten 1432 bis zum Georgstag 1433 (23. April)(238) im Kloster Bury, wo er Kapitelbruder wurde.

Lydgate macht sich im zweiten Prolog und Regi-Envoy zum Sprecher aller Klosterbrüder von Bury; die Mönche dieser Stätte, wo der Märtyrer Edmund ruht, sehen es als ihre Aufgabe an, ihn ständig um die Verstärkung der segensreichen Beziehungen zu dem ihm anbefohlenen König zu bitten - sie hoffen und erwarten aber dafür, dass der König um seiner selbst willen nun der Beschützer und Verteidiger der Kirche (insbesondere der Kirche des hl. Edmund) werde und das Ideal eines christlichen Königs verkörpere. Ein christlicher König ist für Lydgate zugleich ein Idealritter - und so wünscht er Heinrich, dass er durch die Gnade Edmunds, der selber ein ritterlicher König war, "floure in trymphall prowesse" werden möge (I, 178). Als leuchtende Leitsterne christlichen Ritter- und Königstums stellt Lydgate dem König nicht nur seinen Vater, sondern auch Arthur und Karl d. Gr., den hl. Edward und den hl. Ludwig vor Augen (I, 179 ff).

Lydgate ist dem ehrenvollen Auftrag mit grossem Aufwand nachgekommen. Hatte er beim Dichten des Marienlebens für den Vater (Heinrich V.) keine Zeit und Mühe gescheut, so musste dem Werk für den Sohn auch ein prunkvoller Aufbau und epische Breite geben. Er begnügte sich deshalb nicht mit dem Leben, dem Martyrium und den Reliquienwundern des Hauptheiligen, sondern fügte in einem ganzen Buch Vita und Martyrium des Neffen Edmunds, des mercischen Königs Fremund hinzu, der als Rächer Edmunds starb - eine Verbindung, die zwar nahe genug lag, die aber m. W. kein Legendendichter vor Lydgate unternommen hat (239).

Die Edmundlegende - die Vita und Passio - ist neben der Georglegende wohl inhaltlich der dankbarste Stoff, der Lydgate für seine Legendendichtungen jemals vorgelegen hat. Er hätte aus ihm, wenn er gewollt und gekonnt hätte, eine spannende Erzählung machen können, denn es fehlte ihm wahrhaftig nicht viel zu einer der besten Chansons de geste. Edmund hätte nur 1.) seinen Feinden entweichen und sie dann vernichten müssen (Vgl. Roland und die Sarazenen!) anstatt das Martyrium zu erleiden und 2.) eine Gemahlin oder Geliebte haben müssen (240).

236) Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass der Abt Lydgates selber der Verfasser einer (lateinischen) Edmundvita war, wenn auch nur einer kurzen Fassung. (Vgl. BHL 2402, herausgegeben in Battely, Antiquitates S. Edmundi Burgi, Oxford 1745, mir leider nicht zugänglich.) -

237) Zum Folgenden vgl. I, 134 ff. (zweiter Prolog).

238) Diese Angabe verdanke ich Herrn Professor Schirmers Studien.

239) Fremund und seine Legende sind nach McKeehan frei erfunden. Es handelt sich hierbei um ein Fortsetzungsepos nach der Art vieler Ritterromane, in denen der Sohn oder Enkel an die Stelle des großen ursprünglichen Helden tritt, um den Kampf mit seinen Feinden weiterzuführen. (Siehe I. P. McKeehan, St. Edmund of East Anglia, the Development of a Romantic Legend, the University of Colorado Studies XV 1925, p. 63 f und p. 35).

240) Nach McKeehan a. a. O. p. 51.

Charakteristisches episches Material hat sich in der Legende zu einem guten, folgerichtigen Handlungsablauf zusammengefügt. Miss McKeehan stellte nach Ker folgende charakteristische epische Bestandteile in ihr fest(241):

- 1.) Sie hat es mit einem Nationalhelden und einer grossen nationalen Sache zu tun. Sie hat mehr "the weight and solidity" des Epos als das Geheimnis und die Phantasie des Romans.
- 2.) Sie enthält eine starke dramatische Situation, nämlich einen tragischen Widerspruch: denn obwohl Edmund schuldlos ist, haben die Söhne des Lothbrocus allen Grund, ihren Vater zu rächen.
- 3.) Sie schreitet - nach Art des Epos, nicht der Romane - folgerichtig und unaufhaltsam zu einem tragischen Ende fort.
- 4.) Sie stellt das gleiche bewusste Opfer eines Helden für sein Volk dar, wie es im zweiten Teil des Beowulf dargestellt ist.

Ausgesprochen romantische Motive enthält die Legende allerdings in der Lothbrocus-Bern-Geschichte (EF II), die m.E. der fesselndste Teil der ganzen Legende ist, wenn man sie rein als Erzählstoff nimmt.

Auch die Fremundlegende barg allerlei erzählerische Möglichkeiten. So sind Fremunds Sieg über eine ungeheure feindliche Übermacht und sein abenteuerliches Entweichen in einer kleinen Barke, mit der er auf einem wunderbaren Eiland landet, dessen Beschreibung an die Inseln der Brendanlegende erinnert, dankbare Versromanmotive(242), die mit einer Reihe hagiographischer Motive jedoch zu einer nicht so glücklichen Erzählstruktur wie die Edmundlegende verarbeitet worden sind.

Ich gebe im Folgenden eine Übersicht über Inhalt und äusseren Aufbau unseres Legendenepos nach dem Schriftbild:

2 Prologe. Buch I a) Kindheit und b) Regierung Edmunds als König der Ostangeln. Buch II a) die boshaften Anschläge der dänischen Feinde Edmunds, b) sein Martyrium und c) die wunderbare Auffindung des Leichnams und seine Bestattung. Prolog zu Fremund. Buch III a) Die Geschichte Fremunds. Schlussgebet an Fremund. b) Miracula des hl. Edmund. Schlussgebet an Edmund, Envoy und Widmung an den König ("Regi").

Dieser "Aufbau" ist nicht gerade glücklich zu nennen, denn es ist nicht einzusehen, warum die Wunder Edmunds nicht unmittelbar nach seiner Legende gebracht worden sind.

Das ganze Werk ist mit Ausnahme des 1. Prologs und des Schlussgebets für die Lydgate die feierlichere achtzeilige Balladenstrophe wählte, in rime royal geschrieben.

Horstmann hat die Legende nach Ms.Harl 2278 dargeboten, dem prachtvoll ausgeführten Widmungsmanuskript, das u.a. folgende Illuminationen enthält: 2 Portraits von Heinrich V., ein Bild des Abtes William Curteys und eins von Lydgate, der vor dem Schrein des hl. Edmund kniet(243).

Horstmann versah den Text im kritischen Apparat mit den Lesarten des Ms.Ashmole 46, das seiner Ansicht nach eine spätere Revision von Lydgates eigener Hand darstellt. Diese Hypothese muss jedoch hinfällig werden: das Werk kann von ihm nicht mehr Eduard IV.

241) Nach McKeehan a.a.O. p.50, Anmerkung 125.

242) Siehe McKeehan a.a.O. p.64 ff.

243) Nach Herrn Professor Schirmers Studien.

gewidmet sein, da er dessen Regierungsantritt unmöglich noch erlebt haben kann(244).

Es besteht allerdings kein Zweifel darüber, dass die Zusatzmirakel Edmunds im Ms. Ashmole in den vierziger Jahren des 15. Jahrhunderts von Lydgate verfasst worden sind(245). Er hat diesen Nachtrag vielleicht auf Wunsch seines Abtes geschrieben, da er mit der Geschichte des Klosters verknüpft ist. - Es ist wohl nicht richtig, wenn Horstmann sie für einen ersten Entwurf ohne gehörige Durcharbeitung hält, denn sie zeigen in ihrem oft so dunklen Stil die Merkmale von Lydgates Spätperiode, wie sie sich auch in AA und Augustin feststellen lassen.

Lydgate hat offenbar für seine Legende verschiedene lateinische Quellen herangezogen.

Seine Edmundlegende hat mit der Fassung der Südenglischen Legendensammlung (a.a.O. S. 296, Nr. 44) nichts zu tun, noch fusst sie auf dem Text in John of Tynemouths Sanctilogium (Nov. Leg. Angl. I p. 325 ff), obwohl beide mit Lydgates Fassung vieles gemeinsam haben. Lydgates Edmund ist jedoch bedeutend ausführlicher. - Es ist mit grosser Sicherheit anzunehmen, dass er vor allem die grossangelegte Kompilation aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert benutzt hat, die Ms. Bodl. 240 im Anschluss an die sog. Historia Aurea des Johannes Anglicus (John of Tynemouth?) unter vielen anderen Heiligenviten und anderen Stücken bietet²⁴⁶). Glücklicherweise hat Horstmann die Edmundkompilation im Appendix seiner Ausgabe der Nov. Leg. Angl. herausgegeben (II, p. 575 - 688)²⁴⁷), - ohne jedoch auf Lydgate hinzuweisen. Die Quellen der Kompilation²⁴⁸) sind u.a. Galfridus de Fontibus "De infancia Edmundi", die Edmundvita des Abbo von Fleury

244) Nach Herrn Prof. Schirmer starb Lydgate ca. 1450 - der Regierungsantritt Edwards IV. fand jedoch erst 1461 statt. - Im Ms. Ashm. ist ausser III, 833 überall statt Henry VI. Edw. IV. eingesetzt (Vgl. Horstmann in Leg. NF S. 532 f).

245) Diese Untersuchung wird sich an das Widmungsmanuskript halten, aber die Zusatzmirakel aus Ms. Ashm. 46 mit einbeziehen.

246) Diese Quelle gab schon Miss McKeehan an - wie ich erst nachträglich feststellen konnte. Ihre Bemerkungen über Lydgates Verhältnis zu dieser Kompilation sind jedoch nur kurz und unzureichend (Vgl. McKeehan a.a.O. p. 61 ff). - Zur Kompilation siehe Horstmann in Introd. zu Nov. Leg. Angl. (I, p. LVIII) und McKeehan a.a.O. p. 54.

247) In BHL Suppl. 1911 unter Nr. 2399 angegeben, und zwar fälschlich als zur Nova Legenda Angliae gehörig, nämlich unter dem Namen "Capgravius" - übrigens eine Bezeichnung, die die Bollandisten von jeher für die Nova Legenda Angliae anwenden, wenn auch nicht ganz zu Recht. (Vgl. dazu oben S. 84 Anm. 192)

248) Über sie handelt ausführlich die Studie von McKeehan. Nur die Vita des Abbo war mir direkt zugänglich (Migne Pl 139, 507-520). - Trotzdem sich Abbos Vita eingangs auf direkte mündliche Überlieferungen beruft und bereits zwischen 985 und 987 (also nur rund 115 Jahre nach dem Tode des Heiligen) verfasst wurde, ist sie ein sachlich wenig gehaltvolles, historisch unzuverlässiges, aus hagiographischen Topoi zusammengesetztes Machwerk in rhetorischer Darstellung. Eins der wenigen historisch gesicherten Ereignisse der Edmundüberlieferungen, die Schlacht bei Thetford, ist von Abbo eliminiert worden, um Edmund als kampflos sich opfernden Heiligen schildern

(die er als **Mönch in Canterbury schrieb**), die "Flores Historiarum" des Matthew of Westminster (bzw. die Chronica Majora des Matthäus Parisiensis d. i. die **Chronik von St. Albans**)²⁴⁹⁾, die **Wander** aus Hermannus, Osbert und Sampson und unbekannte Dokumente²⁵⁰⁾. In einigen Fällen scheint Lydgate über die Kompilation hinausgehend auf deren Quellen zurückgegriffen zu haben, wie im einzelnen gezeigt werden wird. In der berühmten Bibliothek des Edmundklosters wird das nötige Quellenmaterial vorhanden gewesen sein.

Für Fremund folgt Lydgate im wesentlichen der sog. Vita Burghardi (Nov. Leg. Angl. II, p. 689 ff²⁵¹⁾, gekürzt in Nov. Leg. Angl. I, p. 450 ff), worauf er selber im Prolog hinweist:

III, 162 ff Off Burchardus folwe I shall the style
That of seyn Fremund whilom was secretarye,
Which of entent dide his liiff compile,
Was his Registrer and also his notarye
And in desert was with him solitarye,
With him ay present, remembryng euesy thyng
Wrot liiff and myracles of this holy kyng⁽²⁵²⁾.

Lydgate folgt in seiner Edmundlegende der Kompilation im Ms. Bodl. 240 - abgesehen von seinen Zusätzen und Erweiterungen - inso-

248) Fortsetzung:

zu können. (Vgl. dazu unten S. 123 Anm. 232). Er begründete offenbar damit die kirchliche Tradition, wie sie für viele Chronikberichte massgebend wurde. Daneben existiert die auf die geschichtliche Überlieferung zurückgehende volkstümliche Tradition, die den Heiligen als grossen Kriegsheld schildert. In der Chronik von St. Albans sind offenbar diese beiden Traditionen zum erstenmal miteinander verbunden worden. Ms. Bodl. 240 folgt ihr in der Weise ihrer Verbindung unter Zusatz von Kriegesepisoden, während Lydgate eine eigene Lösung sucht (siehe dazu unten S. 424). Galfridus de Fontibus und der Kompilator der Chronik von St. Albans steuerten reichlich versromanhaftes Material zur Vorgeschichte des Däneneinfalls und des Martyriums Edmunds bei, das der Text von Ms. Bodl. 240 in sich vereinigt: die Geschichten von Offa, von Ubbas magischen Kräften, vom Vorwurf, den Lothbrocus seinen Söhnen macht, und von seinen Abenteuern in Ostanglien.

249) Näheres bei McKeehan p. 40 f.

250) Die in der Kompilation an vielen Stellen eingefügten Quellenangaben zu den einzelnen Partien sind zum Teil irreführend oder zum mindesten unvollständig, wie ein Vergleich des Textes mit der Edmundvita des Abbo von Fleury zeigt. So z.B. ist Vieles aus dem Passus p. 584, 30 ff wie der vorhergehende aus Abbo entnommen und nicht "ex alia legenda" (die allerdings ihrerseits auf Abbo beruhen könnte!) und die sehr genaue Datierung des Martyriums des Heiligen findet sich in dieser Ausführlichkeit nicht bei Abbo, wie p. 587, 32 glauben macht. -

251) Diese Veröffentlichung des einzigen noch existierenden Ms. der Vita Burghardi hat McKeehan merkwürdigerweise übersehen. (Siehe a.a.O. p. 63, Anm. 171)

252) Hinter solchen wohlinformierten Augenzeugen wie Burghardus verstecken sich nur die Hagiographen. (H. Delehaye, Les passions des martyrs etc. a.a.O. p. 251) Vgl. auch AA III, 1521-62 nach Q.

fern nicht treu, als er teilweise erhebliche Änderungen vornimmt (II. Buch !), einige Partien kürzt und eine kleine Auswahl aus der grossen Sammlung der posthumen Wunder des Heiligen trifft. Bei den Wundererzählungen kürzt er teils mehr, teils weniger. Einige geben nur einen Abriss, andere, die er wohl für wichtiger oder vielleicht sogar unterhaltsamer hielt, gibt er breiter. Sachlich-erhebliche Zusätze stammen in dieser wie auch in seinen anderen Legenden niemals von ihm selbst. Wo z.B. neue Namen auftauchen, die in der jeweiligen Quelle keine Entsprechung haben, darf man sicher sein, dass Lydgate eine andere Quelle (d.h. meist über die Kompilation hinausgehend deren Quellen) zu Rate gezogen hat.

Die Zusatzmirakel in Ms.Ashm. 46 will Lydgate wohl ohne Quelle verfasst haben. Aber wenn sie auch den Anspruch erheben, kürzlich erst geschehene Wunder zu berichten (zwei von ihnen warten sogar mit genauen Zeitangaben auf: 1441 und 1444, S.9 ff und 241 ff), so tragen sie doch - abgesehen von einigen wenigen für Lydgate erstaunlich realistischen Zügen - nicht die Merkmale der Unmittelbarkeit und überzeugenden Echtheit, da sie der Überfülle schriftlich überlieferter beliebter Heiligenwunder an verunglückten Kindern nur allzu verwandt sind. In der grossen Edmund-Kompilation finden sich viele Mirakel mit gleichen oder ähnlichen Themen²⁵³); ihre Beziehungen zu den Zusatzmirakeln gehen allerdings nicht so weit, dass Lydgate eine direkte Abhängigkeit nachgewiesen werden könnte.

253) Vgl. Nov.Leg.Angl. II, p. 677, 25 ff; p. 680, 14 ff und 20 ff; p. 681, 24 ff (geschehen 1371 !); p.686, 35 ff; p. 687, 3 ff : ertrunkene Kinder werden durch Edmunds Hilfe auferweckt; p. 681, 32 ff (geschehen 1372 !) - : ein vom Pferde gefallenes Mädchen wird ebenfalls durch Edmunds Eingreifen vom Tode erweckt.

1. Prolog.

Im ersten, allgemeinen Prolog preist Lydgate den Heiligen, indem er ihm zwei Banner als Attribute beilegt(254), deren Symbolik er moralisch deutet - wohl zum Ersatz für die sonst in den Legendenprologen übliche und hier offenbar nicht mögliche Namensinterpretation. Auf dem ersten sind auf rotem, halb mit Sternen, halb mit Halbmonde besetztem Grund Adam, Eva, die Schlange und das Lamm zum Zeichen den Sündenfall und Erlösungstat Christi dargestellt, an die sich nach Lydgate der Heilige, indem er dies Banner trug, zur Warnung und aus Dankbarkeit erinnern lassen wollte. Daneben werden die Figuren panegyrisch auf Edmund gedeutet: In den etwas dunklen Versen 9 ff wird Edmund offenbar über Adam gestellt als Einer, bei dem die Vernunft über die Sinnlichkeit gesiegt hat; und das Lamm bedeutet Edmunds Demut in der Nachfolge Jesu.

Das Rot des Grundes ist symbolisch für das Martyrium Edmunds, und die Sterne und Halbmonde für sein vollkommenes Königtum:

25 ff The feeld off Gowlys(255) was tokne off his suffraunce
Whan cruel Danys were with hym at werre,
And for a signe of Royal suffisance(256)
That no vices neuer maad hym erre
The feeld powdryd with many heuenly sterre
And halff Cressantis(257) off gold, ful bryght and cleer

254) Diese Banner waren den Illuminatoren der Manuskripte hochwillkommen: Im Widmungsmanuskript sind beide Banner, in Ms. Ashm. 46 das Kronenbanner abgebildet. (Vgl. Horstmanns Anmerkungen in Leg. NF S. 376, 377 und 378). - Es handelt sich um Phantasiewappen, wie sie besonders seit dem ausgehenden Mittelalter solchen Heiligen, die man als Ritter oder Könige ansah, beigelegt wurden. Beide von Lydgate beschriebenen und allegorisierten Embleme dürften in dieser gearbeiteten Form nicht vor dem 14./15. Jahrhundert in englischen literarischen Denkmälern und als Darstellungen zu finden sein. Das Dreikronenwappen ist das am weitesten verbreitete Edmundemblem (siehe Husenbeth, Emblems of the Saints, 3. Auflage 1881. Derartige Embleme sind in ostanglichen Kirchen als Wappen der Edmundabtei zu finden. Das Banner mit den figürlichen Darstellungen ist möglicherweise identisch mit dem "vexillum Sancti Aedmundi", das in der Chronika Jocelin de Brakelond genannt wird (veröffentlicht in Memorials of St. Edmund's Abbey I, Rolls Series 1890, pp. 259 und 262). Es steht vielleicht in einer Beziehung zu dem Gegensiegel des Abtes Samson, das ein Agnus Dei zeigt. (Diese Angaben verdanke ich Anthony R. Wagner, Richmond Herald, Verf. von "Heraldry" (Pinguin) und dem Oxford-Forscher Rev. E.P. Baker. Vgl. auch die Erläuterungen zum Albanwappen, siehe unten S. 193 Anm. 424).

255) ne: gules, "rot" in heraldischer Bedeutung. Aus altfrz. goule, goule. S. Reismüller a.a.O.

256) M.E. hat suffisance hier die Bedeutung "Genughaben", "Fülle an Gaben der Gnade und der Natur". Royal. suffisance würde dann in diesem Zusammenhang "Fülle königlicher Tugenden, königliche Vollkommenheit" bedeuten - (oder ist royal bei Lydgate nur ein steigerndes, intensivierendes Adjektiv wie souereyn?) - Vgl. Petronilla V. 3: which in all vertu had souereyn s. und Chaucer, Compl. of Venus 17 (nachdem Venus die Qualitäten, Gnadengaben und Gaben der Natur ihres Liebhabers angeführt hat): And not-withstanding al his suffisance, His gentil herte is of so greet humblesse etc. - Héraucourt (a.a.O. S. 302) arbeitet merkwürdigerweise diese Bedeutung her s. überhaupt nicht heraus und missdeutet oder übergeht die entsprechenden

(Fortsetzung nächste Seite)

33 ff macht deutlich, dass im Verlauf des Edmundkultes tatsächlich dieses Banner, dem man offenbar nachsagte, der Heilige habe es selbst geführt (31 f), als sein Symbol verwandt und nicht erst von Lydgate erdichtet worden ist; denn es werden ihm wundertätige Wirkungen zugeschrieben, die Lydgate speziell von der Virginität des Heiligen herleitet: es soll seine feuerlöschende Kraft oft bewährt haben (35 f), weil der Märtyrer sein Leben lang die Brunst seiner Begierden löscht. Darüber hinaus erwartet Lydgate von der segensreichen Wirkung dieses "vertuous baner" (41) offenbar noch viel mehr, denn er empfiehlt es dem König als schützendes Symbol seines Patrons im Kampf Englands gegen seine Feinde (258), und zur Bewahrung und Vermehrung seiner eigenen ritterlicher Tugenden.

Als zweites Attribut legt er Edmund ein Feldzeichen bei, das auf azurblauem Grund (vgl. auch EF III, 1031) drei goldene Kronen aufweist, die sein Königtum, seine Virginität und sein Martyrium symbolisieren (51 ff). Mit der Dreizahl der Kronen assoziiert Lydgate die drei christlichen Tugenden: f 55 f To these annexyd Feyth, Hope and Charyte / In tokne he was martyr, mayde, and kyng (die Dreiheit dieser Titel wird immer wieder formelhaft auf Edmund angewandt). - V. 57 ff nimmt Lydgate in einer Anspielung auf EF III, 1024 ff seine Ausschmückung der Wundererzählung vom Dänenkönig Sweyn vorweg (259). (Edmund vollzog an ihm posthum die göttliche Rache, indem er ihm zur Nacht erschien - in ritterlicher Rüstung und nach Lydgate in einem Mantel, der mit dem Dreikronenwappen geschmückt war - und ihn erschlug, so dass das Land von dem Bedrucker befreit wurde.)

Der Schluss des Prologs ist eine Huldigung für König Heinrich: Auch ihm gehören oder gebühren drei Kronen: die Krone Englands und

256) Fortsetzung:

Chaucerschen Belegstellen. So deutet er diese Stelle aus der Compl. of Venus als höfische s., d.h. Erfüllung aller Wünsche in der Liebe, was nach der vorhergehenden Aufzählung der Tugenden und Gaben des Ritters m.E. nicht gemeint ist. NED führt dagegen - m.E. richtig - diese Stelle als Beleg für folgende Bedeutung der s. an: ability, sufficiency (sufficient capacity to perform or undertake something, adequate qualification etc); m.E. spielt jedoch bei der Bedeutung der s. in unserer Lydgateschen Stelle noch die Bedeutung "reiche Versorgung", "Fülle und Reichtum" mit herein (viele Sterne und Halbmonde!). - Vgl. auch Chaucers Legend of Good Women 1065: he was lyk a knight, / And suffisaunt of persone and of might. - In anderen Bedeutungen findet sich die s. in Lydgates Legenden an folgenden Stellen: Augustin 15 (Zuständigkeit, Kompetenz) und Augustin 380 (volles Genügen im Sinne von höchstem Glück).

257) ne: crescent; altfrz. creissant - Nach Reismüller a.a.O. Erstbeleg.

258) Vgl. hierzu die angegebene Stelle in der Chronik des Jocelin de Brakelond, siehe oben Seite 109, Ann. 254.

259) Wie man schon hier vermuten kann, hat Lydgate die Prologe nach Beendigung der Legende geschrieben. Vgl. auch Horstmann (Leg.NF S. 532), der dasselbe an anderen Kriterien nachwies: im zweiten Prolog werden nämlich Präterita für die persönlichen Aussagen Lydgates über die Abfassung der Legende gebraucht.

Frankreichs(260) und die Krone des ewigen Lebens, die ihm einst im Himmel (in der üblichen Umschreibung Lydgates "über den sieben Sternen", d.h. über den Sphären der Planeten, also im Fixsternhimmel, dem Sitz Christi und Marias mit den Aposteln und Heiligen) zuteil werden soll.

Als Nachtrag folgt eine Antiphon(261) (Anrufung des Heiligen um Fürbitte) und eine Anrufung Gottes, denen Lydgate eine Verheissung von 200 Tagen Ablass vorausschicken kann(262), die im Widmungsmanuskript beachtlicherweise durch rote Tinte hervorgehoben wurde (Vgl. Horstmanns Anmerkung zu S. 378). Die Legende ist dadurch mit der praktischen Verehrung des Heiligen eng verknüpft.

Prolog zum I. Buch.

Dieser zweite Prolog ist das eigentliche, auf die Abfassung des Werkes bezogene Vorwort des Dichters. Er gibt zunächst das Argumentum des ersten Buches (81 bis 87), dann eine captatio benevolentiae mit verkappter Musenhuldigung wegen seiner angeblich mangelnden Rhetorik (88 ff), die in einen ausgedehnten Preis der Gnade übergeht, mit deren Beistand er - statt der Hilfe der Musen - sein Werk zu vollbringen hofft. Dazu beruft er sich in 95 f auf den "Entheticus" des Johann von Salisbury(263). Lydgate hat sich an diese Quelle angelehnt, ohne sie direkt zu übersetzen. Merkur und Philologie (V.99 f, eine Anspielung auf Martianus Capella) erwähnt Lydgate im Anschluss an den Abschnitt des Entheticus, der dem Preis der Gnade vorangeht. Die Anapher 110 ff: Withoute grace.... entspricht der Anapher: Gratia si desit..(288 f). Die blasse Allegorisierung der Gnade stammt von Lydgate (vgl. 104, 107 und 128, letzteres allerdings in Anlehnung an die "conciatrix virtutum" des Entheticus(264). Auch eigene Gedanken führt er ein: so erscheint bei ihm die Gnade bezeichnenderweise insbesondere auch als die Vermittlerin ritterlicher Tugenden(265) (112 ff Withoute grace may be no rihtwisnesse, /Fredam, bounte, manhod, nor gentillesse, / Prowesse in armis, nor sheltrouns in bataille). Sein Zusatz ist auch der Gedanke, dass die Gnade den Lauf der Fortuna einschränke (118 f) und - als Exempel für ihre Macht - dass durch sie ein Zwerg einen Riesen bezwingen könne(125f).

260) Als nationalgesinnter Engländer redet Lydgate also dem Anspruch seines Königs auf beide Kronen das Wort. Vgl. den Balladenrefrain des Schlussgebets der Edmundlegende. -

261) Ein Gebetslied, das vermutlich am Tag des Heiligen gesungen wurde. Es handelt sich wohl auch bei dem Gebet um ein feststehendes liturgisches Stück.

262) V. 78 "Write and registred afforn his hooly shryne."

263) Entheticus de dogmate philosophorum: De gratia conciliatrice virtutum (Migne PL 199 Col. 970, 221 ff). - Der Entheticus wurde von Johann von Salisbury - der Carnotensis genannt wurde, weil er am Ende seines Lebens Bischof von Chartres war - auf Wunsch seines Freundes Thomas Becket verfasst, ("Entheticus" ist ein absichtlich oder unabsichtlich verderbter Titel.) Er gibt eine Übersicht über alte und neuere Philosophie im Sinne des mittelalterlichen Platonismus (Mannitius III, S. 256).

264) Auch sonst ist der Preis der Gnade voller Rhetorik. (Enumerationen 105, 113 f; Antithesen 109 f, 125 f; rhetorische Frage 115.)-

265) Ein Zeichen für Lydgates "romantisch" hohe Wertung des Rittertums (vgl. Chaucer, Compl. of Venus 11 f).

134 ff berichtet Lydgate rückblickend von der Entstehung seiner Legende, wobei er viele Wünsche für Heinrich VI. und seine Beziehungen zu dem Märtyrer einflücht (siehe oben). Er leitet geschickt zur Invokation über, indem er sie mit dem persönlichen Bericht verknüpft- und zwar als Stillisierung eines von ihm vor Beginn seines Werkes gesprochenen Gebets:

197 ff But yit a-forn, or I gan to write
Upon my knees riht thus I gan to seie
To the holi martir, and meekly forto preie etc.

Lydgate wendet hier zur Symbolisierung der Tugenden und des Leidens des Heiligen ein Gefunkel von vielen bunten Edelsteinen an, das zusammen mit dem gesuchten und teilweise güldenen Stil seiner Anrufungsformeln der Invokation eine prunkvolle Feierlichkeit verleiht, die sie seiner Marienlyrik sehr verwandt erscheinen lässt: sie ist eine der eindruckvollsten und bilderreichsten Heiligenanrufungen, die wir in seinen Legenden kennen.

Vorbemerkung zur Darstellung des Verhältnisses der Edmundlegende (des Buch I und II) zur Edmundkompilation.

Da das Edmundleben in Ms. Bodl. 240 eine Kompilation aus vielen Quellen ist, bedarf es zur Führung des Nachweises, dass Lydgate hauptsächlich eben dieser Quelle gefolgt ist, einer Vorführung der Unterschiede in einem durchgehenden Vergleich. Es wird sich dabei herausstellen, dass sie meist sachlich unerheblich sind, was uns umso grössere Berechtigung geben wird, die wenigen erheblichen Änderungen und die vielen Aufschwellungen Lydgate selbst zuzuschreiben - bzw. seiner eigenen kompilatorischen Tätigkeit - und ihnen umso grösseres Gewicht beizumessen.

I. Buch.

(Edmunds Eltern, die Verheissung seiner Geburt und seiner Bedeutung, sein Besuch bei Offa, Offas Tod, Edmunds Regierungsnatritt und der Preis seiner vorbildlichen Herrschaft in Ostanglien).

Lydgate folgt hier seiner Quelle treu ohne etwas Wesentliches auszulassen oder zu ändern; er nimmt sich hier jedoch in besonders starker Masse die Freiheit rhetorischer, d.h. hier panegyrischer, gefühlvoller und erbaulicher Amplifikationen und Additionen. Das 1. Buch ist fast ein einziger Panegyricus auf den Heiligen.

Wenn Lydgate Alkmund und Siware in rhetorischer Weise preist, so kann er sich dafür weitgehend auf seine Quelle stützen; die Einführung von Vergleichspersonen aus der Mythologie der Antike und aus dem Alten Testament ist ihm jedoch persönlich zuzuschreiben. (Merkur, Mars, Argus und Scipio für Alkmund; Esther, Judith, Lucretia, Bethsabee, Marcia und Dido für Siware). Neben der Frömmigkeit und Auser-

Wohltheit dieses Paares preist Lydgate o.E. in Q. ihre Schönheit und ihre ritterlich-höfischen Tugenden. 249 ff bringt er seinen Lieblingsgedanken von der Macht Gottes, Könige zu erhöhen und zu stürzen(266), deren Alkmund immer eingedenk gewesen sei.- Die Verhelung der römischen Witwe, die sie an ihre Sonnenvision knüpft, malt Lydgate poetisch aus(267):

Q p. 575, 16 ff.

305 ff

Quis colloquio dum idem
rex vteretur, globus solaris
in quatuor partes extendens
radios de pectore exire diote
matrone apparebat; unde et
coniciebat ipsum regem a vero
sole sublimandum, vel stirpem
diuinitus insignitam a suo
sanguine processuram et humana
corda in Christi amorem circum-
quaque accensuram

Wherupon she caughte a fantasie
And in hir-self gan gostly ymagyne,
With a sperit fulfilled of prophecie
Sadly seide: " the sonne that I se shyne
Shewith in his stremys gostly and deayne(268)
A pronostik as I conceyne in deede:
Out of his brest a sonne shal out spreede
That shal enlumyne with his beemys cleer
The foure parties of the firmament,
Shyne in vertu as Phebus in his speer
Whan he his wayn hath from Aurora sent
Voidyng alle cloudis with which the soil
was blent,
Makyng his stedis thorough ther fery leemys
Glade thorison of many sondry reemys
For lik a sonne, this world tenlumyne
From kyng Alkmond a branche shal out spreede
Which to al uertu his corage shal enclyne
etc

Die Beschreibung Edmunds ist stark amplifiziert. 340 ff gibt Lydgate ein ausgesprochen höfisches Portrait (sobre of his chier, demeur of port). 347 - 353 ist eine eingeschobene Sentenzenfolge (Narturgleichnisse) zur Veranschaulichung des Erfahrungssatzes, dass ein Sohn trefflicher Eltern selbst wertvoll und gut sein muss; er wird hier zum Lob Edmunds angewandt(269). 361 - 409 ist eine freie Amplifikation Lydgates. 363 f tritt die Werkmeisterin Natur auf, wie wir sie in der mittellateinischen Panegyrik und danach in der höfischen Epik immer wieder finden(270). In ermüdender Länge ergiesst sich Lydgate weiter über Edmunds Vortrefflichkeit, unterbrochen von erbaulich-sentenziösen Randbemerkungen: 380 f, 389 - 395; 410 ff nach der Vorlage. Versuche zur Belebung sind bei dieser Häufung von Wertbegriffen nur wenige Bilder (374 Of alle goode thewes he was liht and lanterne), und die Einführung der vier Kardinaltugenden als Schwestern(271). Bemerkenswert ist auch die Anwendung des in der lateinischen Hagiographie so beliebten Lobtopos "puer-senex"(272). -

266) Vgl. Lydgates Sturz der Fürsten.
267) Vgl. Str. 13 des Augustin-Prologs und Fremund (EF III) 110 ff.
268) Interessant ist Lydgates Vergeistigung der Vision an dieser Stelle. Vgl. Th. Wolpers a.a.O. S. 47, 77 u. 84. Zu dem Motiv vgl. C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae, 2 Vols, Oxford 1910. I, pp. CXXXVII u. CXXXVIII.
269) Vgl. auch AA I, 295 ff.
270) Curtius a.a.O. S. 187; vgl. auch Chaucers Doctor's Tale 9 ff und Bokenham 6381 ff.
271) Vgl. Curtius zu den Personalmetaphern, a.a.O. S. 139.
272) Vgl. Curtius a.a.O. S. 106 ff.

Der Preis Offas (434 - 439) ist Lydgates Zusatz. - Er berichtet nicht wie die Quelle, von zwei Söhnen Alkmunds, die sich König Offa bei seinem Besuch auf der Reise nach Jerusalem widmen, sondern nur von Edmund. - Bei der Schilderung von Edmunds Habitus und Verhalten zeigt sich wieder deutlich Lydgates Tendenz, den Heiligen wie einen Ritter darzustellen (467 !). - In höchst abstrakter und weitschweifiger Weise führt Lydgate im Anschluss an einen Satz der Quelle die Überlegungen aus, die Offa dazu bewogen haben, Edmund einen besonderen Dank zu erweisen und einen grossen Lohn zu geben - ein Versuch zu deutlicherer Motivierung, vielleicht auch eine gewisse psychologische Verfeinerung, die aber letzten Endes doch nichts weiter als indirektes Heiligenlob sein will (470 - 485). Den Bericht über den Abschied Offas bringt Lydgate in freier Reihenfolge, den über Edmunds Einsetzung zum Thronfolger gibt er mit viel schlichteren und direkteren Worten als seine Quelle, in der Offa sich sehr gewunden ausdrückt (273). Offas "salzige Tränen" beim Abschied von Edmund (508) sind ein charakteristischer Zusatz. - Ausgelassen ist die Reaktion Offas auf die neckenden Worte Alkmunds an seinen Sohn (Delectatus itaque rex peregrinus huiusmodi allogiis...), eingefügt ein fades Sprichwort (541 ff) (274). - Über die Schwierigkeiten und Gefahren, die Offa auf seiner Reise nach Jerusalem zu bestehen hat, gibt die Quelle keine näheren Einzelheiten an, wie Lydgate (556) mit Recht bemerkt: "arduo itinere et prolixo post multos labores emenso: sancta Ierosolimorum loca iuxta votum attigit". Er fühlt sich angeblich auch nicht verpflichtet, Näheres zu bringen, kann es sich aber doch nicht versagen, in einer Präteritio, die zugleich eine Digression ist, die Phantasie der Leser anzuregen und verweist Wissbegierige auf die Kosmographie des Petrarca, die er nicht kenne (547 ff) (275). - Die Worte des sterbenden Offa, mit denen er die Seinen bittet, Edmund zum König zu machen und damit seinen letzten Willen zu erfüllen, gibt Lydgate viel nachdrücklicher und lebendiger als Q (585 ff - Q.p. 576, 33 ff). - Die Beerdigung Offas, die in der Quelle nur erwähnt wird, malt er in ihrer Feierlichkeit zwar nicht voll aus, bemüht sich jedoch, sie anzudeuten (626 ff). - Die Trauer Alkmunds über Offas Tod wie über den nun notwendig scheidenden Abschied von seinem Sohn schildert Lydgate in seiner rührseligen Weise und verstärkt sie. - Seinen erbaulichen Tendenzen entspricht es, wenn er das Urteil der Ratgeber des Königs zu diesem Fall sehr stark erweitert, denn es ist ja ein Preis des göttlichen Ratschlusses, dem sich kein Widerstand entgegen stellen kann (655 - 661; Q.p. 576, 45 ff: Qui omnes laudant in commune, vt dispositioni non refragetur diuine, asserentes esse scriptum: "non est sapientia, non est consilium contra dominum"). - Alkmunds Erinnerung an die Vision der römischen Frau, deren Deutung ihm jetzt erst klar wird, benutzt der Dichter, um o.E.u.Q wieder einen Edmundpreis einfließen zu lassen. Er macht ihn zu einem Idealritter, der in den vier Kardinaltugenden "wie die himmlische Sonne" scheint bzw. scheinen wird (669 ff). - Alles, was Lydgate über Alkmunds Vorbereitungen zu Ed-

273) Die "merces paterna" der Quelle klingt allerdings an in der pretiösen Wendung Lydgates "most trewe affection paternall" (502). - paternal ist nach Reismüller a.a.O. bei Lydgate zuerst belegt. - nach NED erst bei Shakespeare !.

274) Dasselbe bringt Lydgate in AA II, 708 an.

275) Er entspricht gewissermassen auch mit dieser Präteritio noch in der Gepflogenheit mittelalterlicher Epiker, topographische und geographische Belehrung anzubringen (vgl. Curtius a.a.O. S. 205).

munds Aufbruch bringt, dürfte von ihm selbst stammen; Alkmund wählt als Begleiter des jungen Königs 40 erprobte Ritter aus, von denen er einen, der das ritterlich-höfische Ideal am meisten verkörpert, zu seinem Mentor einsetzt(276), ausserdem stellt er auch die übrigen Glieder seines zukünftigen Hofstaates zusammen und versieht schließlich seine Schiffe mit Mannschaften und Proviant (683 ff). - Auch den rührseligen breit ausgeführten Abschied möchte man nach vielen analogen Zusätzen Lydgates für einen Einschub des Dichters halten. Er ist wohl das tränenseligste Stück in Lydgates Legenden überhaupt. Ly. führt es in einer "falschen Präteritio" ein, d.h. er sagt, er wolle die Beschreibung des Abschieds übergehen und bringt ihn dann doch in grösster Ausführlichkeit:

710 ff It nedeth nat to wryten or reherse
The woful scobynges, the syhhes to declare,
Nor the heynesses that gan the hertis perse
Off all that land, whan Edmund sholde fare;
The pitous wepynges off Alkmund and Siware,
How they in terys gan hem - syluen drowne,
Nor off this Qween how ofte she dide swoowne
etc

In 21 weiteren Versen wird dann noch weiter der Abschiedschmerz der Königin ausgemalt. - Dass Maydenburuh (745; Q p. 577, 7 Maydenboure) ein "promontorium quoddam paruum et pulcrum" war, fehlt bei Lydgate. Der Bericht über Edmunds Landung und die segensreichen Wirkungen seines Gebets ist sachlich knapp, aber erbaulich erweitert wiedergegeben. (758 f und 764 ff sind Einsprachen). In Q ist ürbigens von 12 und nicht wie bei Lydgate von 5 Quellen die Rede. - Die Namensinterpretation der Stadt Hunstantstoun (771 ff), die dem Lobe ihrer Einwohner dient, findet sich schon in Q p. 577, 21 ff ("Honystanne-toun"). Über die Dauer des Aufenthalts Edmunds in dieser Stadt gibt Q nichts an; V 788 ist ein Zeichen für Lydgates nachlässige Übertragung an dieser Stelle: nach Q blieb Edmund nämlich ein Jahr in Athleburg (Ly Athelborgh) und nicht in der "Honigsteinstadt"(Q p. 577, 29). Dass Edmund wie Lydgate V 790 berichtet, "seinen Psalter lernte"(Psalterium d.i. die Zither), versteht man im Zusammenhang der Quelle besser: *Vniversalis vero inimici membris agentibus et pro regni Estanglorum apice prepostere decertantibus, infra ipsius vrbis (Athleburg!) menia per annum integrum deguit, psalms et orationibus et piis aliis operibus diligenter vacans. In quo spacio psalterium quod in Saxonia inceperat perdidit.*

Der erste Bericht vom Einfall der Dänen in Ostanglien (791 ff - Q p. 77, 32 ff) ist von Lydgate inhaltlich-sachlich verkürzt wiedergegeben, aber panegyrisch-erbaulich erweitert worden. Die Dänen wollen Edmund seines Königstums berauben. Lydgate fügt hinzu:

276) Trotz V 688 "the story is ful kouth" ist darin ein versromanhafter Zusatz Lydgates zu sehen. Ly. kann damit aber auch auf die Situation des jungen Königs angespielt haben, der vor 5 Jahren vom Privy Council mit einem ritterlichen Gefolge und in dem berühmten Richard Beauchamp, Earl of Warwick mit einem persönlichen Protector und Berater versehen worden, dem Ly. wohl mit V 690 ff schmeicheln wollte. (McKeehan p.62)

797 ff But afor god trouthe passith myght,
Fre gifte and blood hauyng anauntage.
And thowh so were that he was yong of age,
God wolde his title promoten in certeyn,
Maugre alle tho that grucche ther-agayn.

Ein sachlicher Zusatz: ausser dem "stiward" (808), dem senescallus der Quelle, konnten nach Lydgate noch 20 Ritter den letzten Willen Offas bzgl. seines Nachfolgers bekunden (809). Im Gegensatz zur Quelle malt Lydgate die Abholung und Krönung Edmunds ein wenig als grosses Ereignis aus (816 ff), wobei er sich entschuldigt, dass er nicht ausführlicher und schöner schildern kann - diesmal nicht wegen seiner Unwissenheit (s. oben), sondern wegen seiner rhetorischen Unfähigkeit (830 ff) (277). Aus den "maiores et minores", die nach Q p. 577, 43 ff herbeiströmen, um Edmund das Geleit zu geben, macht Lydgate bezeichnender Weise einen Zug von Rittern: Gret noumbre of lordes and worthy knyghtis sadde (923). Zusatz ist die Erwähnung des Zornes der Feinde bei Edmunds Regierungsantritt und der erneute erhebende Hinweis auf die Macht Gottes, der allen Widerständen zum Trotz seine Pläne verwirklicht (820 ff). - Typisch für Lydgate ist auch die symbolisch-moralische Deutung der Reichsinsignien (844 ff). Die Angabe des Datums der Krönung stimmt völlig mit Q überein (843 und 851 ff; Q p. 577, 45 f). Der Name des Bischofs ist im Widmungsmanuskript falsch gegeben (Kunbertus, 802); in der Rezension Ms. Ashm. 46 ist er berichtigt (Hunbertus).

Der Übergang zu einem neuen Kapitel innerhalb von Buch I entspricht der Einteilung des Textes in Ms. Bodl. 240. Während dort aber der Bericht über Edmunds Regierung in Ostanglien nur die Einleitung zum Bericht über das Vorspiel seines Martyriums ist - Überschrift des Kapitels: De causa martyrii sancti Edmundi - macht Lydgate daraus ein eigenes Kapitel, das eine einzige Lobrede auf König Edmund ist. Wenn auch bezweifelt werden kann, ob Lydgates Quelle die gleiche Kapiteleinteilung hat wie der Text in Ms. Bodl., so ist ein Vergleich der Schriftbilder jedoch nützlich, weil er darauf hinweist, dass die Einteilung und Gewichtsverlagerung bereits ein Akt persönlicher Gestaltung ist - und so wird die Annahme wahrscheinlich, dass Lydgate hier erheblich anders als der Verfasser seiner Quelle vorgegangen ist. Das zweite Kapitel trägt im Gegensatz zum ersten eine Kapitelüberschrift: "Die Regierung Edmunds als König der Ostangeln". In kolossaler Breite erweitert und variiert (im rhetor. Sinne !) Lydgate hier seine Quelle (Q p. 578, 1-21; Ly 861 - 1115).

277) Zu Citharoun (833): B8otischer, dem Helikon benachbarter Berg (griech. Cithairon). Nach den klassischen Autoren allerdings nicht Sitz der Muesen, sondern der Erinyen. Nach WP I 43, 32 (A Seying of the Nightingale) hat die Göttin Venus ihr Schloss auf diesem Berg, ebenso nach Chaucers Knight's Tale (1936 f).

Man könnte vermuten, dass Lydgate zum Preis des Heiligen über die Kompilation hinaus noch andere Quellen benutzt, bzw. auf ihre Quellen zurückgegriffen habe²⁷⁸). Ein freies Ausspinnen dieses seines Lieblingsthemas (Preis eines heiligen und ritterlichen Herrschers) ist mir jedoch wahrscheinlicher²⁷⁹). Lydgate benutzt vielleicht auch nicht nur die Gelegenheit den Heiligen zu preisen, sondern auch seinem König einen Spiegel vorzuhalten.

In diesem Panegyrikus rühmt Lydgate zunächst nach Q die Gerechtigkeit und Milde Edmunds. Typisch Lydgatesche Ausführungen des Lobes sind dabei das Bild vom Szepter und Schwert mit moralischer Deutung (868 - 78) und der Vergleich Edmunds, des Staatslenkers, mit der discrecioun, der Mutter der Tugenden (886 ff, Personalmetaphern!). Der ausführliche Preis der Sorge Edmunds für alle Stände (280), ein Zusatz Lydgates (904 - 939) ist ihm als Fürstenspiegel offenbar wichtiger als Edmunds Frömmigkeit (900 ff) (281). Der Preis des vorbildlichen Staates wird ebenfalls o.B. in Q in das breit ausgeführte, alte Bild vom Körper und dem harmonischen Zusammenwirken aller seiner Teile eingekleidet (940 - 976) (282). Lydgate beendet diese Passage schwungvoll-pompös, in dem er eine szenische Vorstellung von dem "himmlischen Ritter" und König gibt, dem jedermann huldigt:

278) Für den Bericht über die weise und gerechte Regierung Edmunds gibt die Kompilation "Nicholaus prior de Warengford", für die Beschreibung seines Äusseren und seiner persönlichen lebenswerten Eigenschaften "alia legenda" als Quellen an (vgl. Abbo!).

279) Vgl. AA, Anfang von Buch II.

280) Zu 906: Tauht by Vigecius, ffamous in that doctryne. Edmund hat seine militärischen Kenntnisse aus Vegetius gewonnen. (Flavius Vegetius Renatus war ein berühmter Militärschriftsteller des 4. Jahrhunderts. Seine Abhandlung, besser gesagt Kompilation "Epitoma rei militaris, sive institutorum rei militaris libri quinque" wurde im Mittelalter viel studiert. Vgl. auch den Prolog zum Troy Book, V 89.)

281) Lydgate will das, was Edmund am Herzen liegt, offenbar in einer Rangordnung aufstellen, verfährt dabei aber sehr undurchsichtig. Vgl. 900, 901, 903, 907, 935.

282) Dieses Bild für den Staat als Organismus finden wir öfter bei Lydgate, vgl. z.B. Serpent of Division.

977 ff And as the Ruby, kyng of stonys alle
Reioseth ther presence with his natural liht:
So kyng Edmond in his roial stalle
With sceptre and crowne sat lik an heuenly knyht,
To hih and low most agreable of syht -
This word rehersid of euery creature:
"Longe mote he leue, longe mote the kyng endure".

984 ff ist eine breite Ausmalung der kurzen Angabe der Quelle
über das schöne Äussere Edmunds:

Q 578

erat autem staturus
procerus, decorus
facie..

984 ff

And as myn auctour his persone doth
descryue,
He was be craft so fourmyd of nature:
A bettir compact was ther noon a-lyue
Nor proporcyownd of fetures nor stature
Most lik a knyht labour to endure;
And euery man only bi goddis grace
Loued him of herte that loked on his face.

Wieder macht er Edmund zu einem Idealritter, auch in seinem Äußeren Gehaben (vgl. besonders 1001 ff und 1028 ff), wobei er antike Helden als Vergleichspersonen heranzieht. Auch andere Elemente des Preises werden erneut aufgegriffen und detailliert: Lydgates Wiederholungstechnik tritt hier besonders stark hervor. Wieder wird der Topos "puersenex" angewandt (1061 ff). Der Preis seiner vorbildlichen Hofhaltung, natürlich auch o.E. in Q, wird mit angedeuteten Allegorien belebt (1075 ff) (283). - Am Schluss des ersten Buches leitet er wie die Quelle zu den folgenden Ereignissen über: Eine solche Heimlichkeit kann nicht verborgen bleiben, und ein so vollkommenes Rittertum muss seine Weider finden. Auf Anregung eines Satzes der Quelle hebt Lydgate die Wirkung der fama Edmunds hervor, indem er sie mit Naturgleichnissen oder an die Bibel angelehnte Sentenzen in Form von rhetorischen Fragen veranschaulichen und zugleich ins Allgemeine heben will. (1089 ff - Q p. 578, 22 ff).

283) Der allegorisch verwandte Hofbeamtenkatalog kann als eine gewisse Konzession an den Versromangeschmack aufgefasst werden. McKeehan berichtet von der romanhaften Vie Saint Edmund le Rey (ed. in Memorials of St. Edmund's Abbey, II, 137 - 250 und in der Corolla Sancti Edmundi von Lord Francis Hervey, N.Y. 1907, 224-359): "Seneschals, chamberlains, butlers, and retainers of all kinds fill in the background of the story.." (a.a.O. p. 52 f) - Bei Hervey wird übrigens auch ein Abdruck von Lydgates Edmundleben und -wundern nach Ms. Harl. 2278 gegeben (p. 409 ff).

II. Buch.

Das zweite Buch bringt nicht so viele Zusätze und weniger Amplifikationen als das erste, dafür aber bedeutende Kürzungen, Änderungen und Umstellungen.

Das erste Kapitel (ohne Überschrift) bringt das Vorspiel zum Martyrium Edmunds. Es berichtet im Anfang, wie nach dem Gespräch des Dänenkönigs mit seinen Söhnen durch eine romantisch-abenteuerliche Episode ("digressioun", 1111) - der Hass der dänischen Prinzen auf Edmund seinen Höhepunkt erreicht, so dass sie in Ostanglien einfallen. Es folgt die Schilderung ihrer Untaten und der Bericht über die Schlacht bei Thetford.

Lydgate lässt im Anfang Folgendes aus: die Namensinterpretation des Dänenkönig Lothbrocus ("rius odiosus") und Berichte über die stammesmäßige Herkunft, das Aussehen und die Willkür der Dänen. Von der Verbindung des dänischen Königssohns Vbba mit dämonischen Mächten, die seinen Heeren aussergewöhnliche Erfolge ermöglichen und die den Dänen vor allem Grund zur Aufgeblasenheit gibt, verläutet bei Lydgate nichts; er erzählt dafür gleich im Anfang o.E. in Q von der Freude Lothbrocus' an der Jagd. Während in der Quelle von dem Prahlen der Prinzen (284) vor dem Vater nur berichtet wird, stellt Lydgate es in rhetorisch-pathetischer Rede dar (19 ff). Es ist dabei interessant, dass er Edmunds Gegenspieler auch Ritter sein lässt, denn sie rühmen sich bei all ihrem Stolz auf ihre Raubzüge - nicht wie in der Quelle "de probitate maligna et insolencia sua" (Q p. 578, 44) sondern ihrer "manhod" und "noblesse" (27 f). Auch die zurechtweisende Antwort des Vaters ist bei Lydgate viel ausführlicher: hier geht es ihm wieder einmal um den Preis Edmunds! Während aber der Dänenkönig in der Quelle Edmund seinen Söhnen nur deshalb als unerreichbares Vorbild entgegenhält, weil er in seinen Augen der tollkühne Usurpator der Herrschaft eines fremden Landes ist, macht er bei Lydgate aus ihm das Muster ritterlichen Tugenden: Lydgate ist damit wieder in sein Lieblingsthema verfallen. (Typisch sind dabei die Vergleiche des Heiligen mit Gestirnen und ihrer Lichtentsendung: 42 und 49). Es zeigt sich dabei, dass Lydgate den Charakter des Dänenkönigs erheblich verändert, nämlich veredelt hat. (Der Lothbrocus der Quelle appelliert erfolg-

284) Sie heissen in Q Ingwar und Vbba, im Sanctilogium Hyngwar und Hubba, bei Ly Hyngwar und Vbba.

reich an die Instinkte der Räuberei und Habgier in seinen Söhnen, der Lydgates - vergeblich - an ihr ritterliches Ehrgefühl: ritterlich-moralische Wertvorstellungen werden also jedenfalls bei ihm vorausgesetzt.) - Damit und mit dem erwähnten einleitenden Bericht von seiner Freude an der Jagd, bereitet Lydgate geschickt das folgende Lothbrocus-Abenteuer vor - im Gegensatz zu Q, wo die verschiedenen Quellen entstammenden beiden Erklärungen für den Angriff der Söhne des L. auf Edmund und sein Land (s. oben S. 106, Anm. 248) ganz unverbunden aneinandergesetzt worden sind. (Siehe McKeehan a.a.O. p. 55 und 62) Ly hat den Charakter des L. vereinheitlicht. Darum musste auch die der Vituperation dienende Namensinterpretation fortfallen. (Ob Ly etwas von der Entstehung seiner Quelle wusste und ob ihm die dem Text von Ms. Bodl. 240 zugrundeliegende Quelle auch vorlagen, muss dahingestellt bleiben.) - Lydgate fügt eine verallgemeinernd-moralisierende Schlussbetrachtung an, die in starken Antithesen die beiden Seiten (den Heiligen und seine Antagonisten) gegenüberstellt:

78 ff Thus euer hath been a merueilous difference
Twen liht of uertu and vecious derknesse
etc

Beim Bericht über den Schiffbruch des Lothbrocus bei der Jagd auf Wasservögel und seine zufällige Landung in Norfolk, durch die er an den Hof Edmunds gerät (285), herrscht im wesentlichen Übereinstimmung. (Zusatz Lydgates: das bewusste Incognito des Dänenkönigs - sowohl auf der Jagd wie nachher im fremden Land, vgl. V 93 und 108). An die Ankunft des Dänenkönigs in Ostanglien schliesst er eine erbauliche Reflexion an über die Unabänderlichkeit und Unerklärbarkeit des Willens Gottes (110 ff). Während Q nur berichtet, dass der Däne am Hof Edmunds "cum honore" aufgenommen worden sei, benutzt Lydgate die Gelegenheit, Edmunds Gastlichkeit und Humanität (119) in diesem Fall und im allgemeinen eingehend zu schildern und zu preisen. (Q p. 579, 17 ff - Ly 113 ff) (286). - Im Folgenden ändert Lydgate die Reihenfolge der Ereignisse ein wenig: in Q wird der Jäger Bern Lothbrocus erst als Jagdgefährte beigegeben, nachdem ihm die Bitte um längeres Verweilen am Hofe gewährt ist; bei Lydgate schon vorher (131 ff). Breiter als Q und rhetorisch-hyperbolisch preist Lydgate das Leben am Hof Edmunds - amonge householdis an heuenly paradys, - das dem Dänenkönig so grossen Eindruck macht (Lydgate 134 ff - Q p. 579, 20 ff) (287). Die schände Tat Berns und die Aufklärung des Mordes folgt sachlich der Quelle fast ganz treu, aber mit grossen Unterschieden in der Art der Darstellung. Lydgate gibt die Absicht Berns und die Ausführung der Tat viel breiter und pathetischer als Q. Die Motive des Neides

285) Zu diesem Motiv, das mindestens so alt ist wie die Odyssee" s. McKeehan a.a.O. p. 44.

286) Vgl. ebenso AA II, 156 ff, in Q ein Satz, s. unten S. 190.

287) Schon in der Quelle wird Edmunds Hof wie der des Königs Artus als Hochburg edelsten Rittertums angesehen. (S. McKeehan a.a.O. p. 42, Anm. 100 u. p. 44)

und Hasses, die Bern zur Tat bewegen, hat er stark ausgemalt. (165 ff - Q p.579, 31 ff) Die Suche nach dem verschwundenen Lothbrocus ist von Lydgate kürzer und darum nachlässiger wiedergegeben, denn es fehlen einige wichtige Glieder des Handlungsablaufs: er erzählt nicht, dass Bern nach der Tat die Hunde herbeigerufen habe, dass der Hund des Lothbrocus jedoch allein bei seinem toten Herrn zurückgeblieben sei (288). Bern bleibt dem König auf seine Frage nach dem Verbleib des Dänen die Antwort schuldig (193), während er in Q eine Ausrede hat (p.579, 42 f Cui venator Bernus dixit quod die hesterna cum de venato domum rediret, ipse remansit in silua post eum, et quod eum non videret asserit). Ebenso fehlt bei Lydgate, dass Edmund den Hund gleich als den des Dänenkönigs erkennt und sich freut, dass dieser die vermeintliche Ankunft seines Herrn ankündigt. In Q sind es mehrere Diener, die dem Hund nachgehen, bei Lydgate ein Ritter. - Bemerkenswert ist seine Wiedergabe der Auffindung der Leiche. - Bemerkenswert ist seine Wiedergabe der Auffindung der Leiche, wobei er den Vorgang spannend zerdehnt, vor allem aber das schaurige Aussehen der Leiche beschreibt; er will packen und rühren:

Q p. 580, 9 ff

218 ff

Et canem recedentem subsequentes, ad Lothbroci corpus exanime sunt perducti.

Aftir the grehound the knyght gan folwe
a paas,
Most secrely, and maad therof no tale.
By whom he kam ther as Lothbrocus was
Hid under leues in a couert uale,
His wounde bloody, his face ded and pale
His eyen gastlewh reuersid, bothe tweyne,
His hound aside which dide his deth
compleyne.

Typisch für Lydgate ist die moralische Schlussfolgerung, die sich daran anschliesst: Mord lässt sich nicht verheimlichen und muss seine verdiente Sühne finden usw. (225 ff). - Den sachlichen Bericht von der Strafe Berns, der in einer Barke ohne Ruder und Segel dem Meer ausgeliefert wird (289), malt Lydgate aus, um sein und seiner Leser Rechtsgefühl zu befriedigen (246 ff - Q p.580, 13 ff). Über Berns Landung in Dänemark, seine Folterung, seine verleumderische Aussage und die darauf folgende Reaktion der dänischen Prinzen - es fehlt dabei allerdings ihr Schwur - berichtet Lydgate wie Q. Sein Zusatz ist dabei seine rhetorische, schwarzfärbende Beschreibung des Verleumders und sein "parenthetischer Zornesausbruch":

288) Das Motiv vom treuen Hund des ermordeten Ritters war in Versromanen sehr beliebt (S. McKeehan a.a.O. p.45 f).
289) Ein beliebtes Versromanmotiv. Vgl. McKeehan a.a.O. p.46.
Siehe z.B. Man of Law's Tale 438 ff.

274 ff This cursid Bern, enayous and riht fals
And of complexioun veray saturnyne
Worthi to been enhanged bi the hals
Or to be rakkid with a broke chayne
With face pale and tonge serpentyne
Reportid hath in his malencolie
How kyng Edmund slouh Lothbrok of enuye.

Die Ankunft der Dänen in Ostanglien kürzt Lydgate einmal aus-
nahmsweise sehr stark. Er strebt für seine Edmundvita offenbar
doch nicht nach lückenloser detaillierter Erzählung geschicht-
licher Ereignisse, wie sie ihm die in der Kompilation vorliegen-
den Chronikberichte bieten. So schenkt er sich die Angabe des
Datums des Däneneinfalls (im Jahr 865, Q p. 580, 31) und die Auf-
zählung der heidnischen Könige, die Hyngwar und Vbba bei ihrem
Unternehmen stützten. Er lässt ein grosses Stück der Quelle aus,
in dem das jahrelange, letztlich ergebnislose Wüten der Dänen
in Ostanglien und anderen Teilen der Insel geschildert wird -
ergebnislos, weil das Hauptziel, den König gefangen zu nehmen,
von ihnen doch nicht erreicht werden kann, da er sich - wie in
3 Episoden berichtet wird - durch persönliche Tapferkeit und List
wie auch durch göttliches Eingreifen sich ihnen immer wieder
entziehen kann (Q p. 581 f)(290). Diese Ereignisse spielen sich
nach Q in einem Zeitraum von fünf Jahren ab - Lydgate spricht
(313 und 316) von mehreren Jahren, in denen die Dänen ihr Unwe-
sen auf der Insel treiben; damit hat er den ausgelassenen Quel-
lenbericht abgetan. Wie Q, aber verkürzt und vereinfacht, be-
richtet er darauf von der Trennung Hyngwars und Vbbas, von
Hyngwars Einfallen in Ostanglien, den dort verübten Schandtaten
seiner Heere (320 ff) und vom Aufschlagen seines Lagers in der
Nähe von Thetforde (316 ff - Q p. 582, 42 ff; die Stadt heisst
Thetfordia). Einen starken Nachdruck legt er nur auf die Schil-
derung der dänischen Untaten an der hilflosen Bevölkerung Ost-
angliens, insbesondere Thetfords, die noch mehr erschüttern und
rühren will als der Quellenbericht (337 ff - Q p. 583 1 ff).

Nun geht Lydgate im Vergleich zur Quelle höchst merkwürdig vor,
indem er vorerst den Bericht von dem dänischen Boten, der Ed-
mund zur Unterwerfung und zur Abgabe von Schätzen auffordert,
von Edmunds Ratlosigkeit, seiner Aussprache mit dem Bischof und
der Abfertigung des Boten übergibt, um gleich die Schlacht bei
Thetford zu bringen. Nachdem der Aufenthaltsort Edmunds(291)
von Hyngwar ausgekundschaftet worden ist, lässt er nicht, wie
in Q, den Boten zum Heiligen kommen, sondern er lässt die Kunde

290) Diese Episoden mögen ihm - selbst ihm ! - verdächtig er-
schienen sein, weil er sie in keiner anderen Version der Edmund-
vita finden konnte. Vgl. McKeehan a.a.O. p. 55 ff und 62.
291) Nach Q liegt er "apud Eglesdene, alio nomine Hoxne" (heute
Hoxon in Suffolk). Unser Ms. (Harl. 2278) gibt den Ort des Lagers
überhaupt nicht an. Vers 363 heisst es nur: "Withynne Castre (von
lat. castra; vom Schreiber offenbar für einen Ortsnamen gehalten),
a place ful, delectable". Ms. Ashm. 46 gibt dagegen die richtige,
Q entsprechende Lesart: "At Elysdone..."

von der Ankunft der Dänen zu Edmund dringen, so dass dieser veranlasst wird, sein Heer zu den Waffen zu rufen und dem Feind entgegenzueilen. Für diese Verknüpfung der Ereignisse ist er offenbar selbst verantwortlich (292). In Q kommt es erst nach der Rückkehr des Boten zur Schlacht bei Thetfordia (p. 585, l. 22) (293) sein Platz in der Erzählung, der logisch nicht einleuchtend ist. In Q reimen sich nämlich Edmunds Ausserungen im Gespräch mit dem Bischof und seine Antwort an den Boten, mit der er sich den Dänen freudig zum Martyrium übergibt, sehr schlecht mit dem Beginn eines neuen Kapitels, worin Edmund zu den Waffen ruft und in die Schlacht geht, nach deren verlustreichem Ausgang er erst den heiligen Entschluss zum Frieden fasst. Man sieht also, wie nachlässig und inkonsequent die Kompilation hier zusammengestoppelt ist. Sie ist ein Konglomerat aus den verschiedensten Quellen - das muss immer wieder berücksichtigt werden, denn daher ergibt sich manche Unklarheit und Inkonsequenz! (294) Lydgate nimmt sich nur die gleiche Freiheit wie der Kompilator: er fügt die Bausteine zu seinem Edmundleben nach Q und Abbo so zusammen, wie er es für richtig hält; allerdings geht er offenbar dabei bedächtiger vor, als der Kompilator von Q - und immer geleitet von seinem idealen Heiligenbild. Die Wiedergabe des Berichtes von dieser Schlacht entspricht ganz den heroisierenden Tendenzen Lydgates: wie den Helden einer Chanson de geste stellt er den löwenhaft kämpfenden Ritter Edmund vor uns hin, der "wie ein Ritter nicht zögert", dem Feind

292) Abbo von Fleury, der ja die Schlacht auslöst, (vgl. Seite 106, Anm. 248) und nach ihm John of Tynemouth im Sanctilogium bringen im Hauptteil der Legende folgende Ereignisfolge: a) Wüten und Morden Hyngwars und Hubbas, das König Edmund von vornherein daran hindern soll, ihnen mit einer Streitmacht entgegen zu treten - b) Auskundschaften der Dänen, wo Edmunds Aufenthaltsort ist - c) Entsendung des Boten - d) Unterredung Edmunds mit dem Bischof und Absage an den Boten - e) kampflose Gefangennahme und Martyrium Edmunds. - Höchstwahrscheinlich war die Vita des Abbo die Grundstruktur, an der sich der ursprüngliche Kompilator des im Text von Ms. Bodl. 240 vorliegenden Stoffes und auch Lydgate - dieser m.E. zusätzlich zur Kompilation - orientiert haben. Der Unterschied zwischen dem Vorgehen Lydgates und dem des Kompilators besteht im wesentlichen darin, dass Lydgate den Chronikbericht über die Schlacht früher als er in die Grundstruktur interpoliert, nämlich zwischen b) und c), der Kompilator dagegen zwischen d) und e).

293) Diesen Abschnitt der Kompilation scheint Miss McKeehan merkwürdigerweise übersehen zu haben. Lydgate benutzt nach ihr für diesen Bericht "the version of the battle of Thetford in the St. Albans Chronicle, which is omitted entirely in Ms. Bodleian 240" (a.a.O. p. 62).

294) Vgl. auch die verschiedene Darstellung der Haltung des Bischofs in beiden Kapiteln: im ersten zeigt er sich nach dem Ansinnen des Boten ängstlich und mutlos und rät vom Kampfe ab, während er im nächsten ausdrücklich als einer derjenigen genannt wird, der auf eine Schlacht drängt.

entgegen zieht und die Heiden "wie Schafe" aus dem Felde schlägt - wenn auch unter grossen Verlusten auf Seiten der Christen. - In Q stellt sich das Verhalten des Heiligen und der Verlauf der Schlacht etwas anders dar: Edmund befiehlt zwar nach dem Aufbruch des Boten, zu den Waffen zu greifen, aber erst die dringenden Bitten des Bischofs und des ganzen Heeres feuern ihn dazu an, dem Feinde kühn entgegen zu rücken, und die Schlacht wird nicht wie ein eindeutiger, insbesondere persönlicher Triumph Edmunds geschildert, sondern nur wie ein schweres Ringen und trauriges Blutvergiessen auf beiden Seiten, aus dem sich allerdings die dänischen Überlebenden zuerst zurückziehen. Die plötzlich sich regenden, christlichen Skrupeln des Heiligen, sein Bangen um die Seelen der erschlagenen Heiden und seine prinzipielle Abneigung gegen das Blutvergiessen treten deshalb in Q nicht ganz so spontan wie bei Lydgate auf, denn der Entschluss, nicht mehr zu kämpfen, wird ja nicht nur durch religiöse Motive, sondern auch und gerade durch die eigenen grossen Verluste erklärt(295). Lydgate hat sich dagegen mit Erfolg bemüht, Edmonds ritterliche Mannhaftigkeit und seine Heiligkeit miteinander in Einklang zu bringen: indem er das Kampfortum Edmunds verherrlicht und seinen Sieg vergrössert, setzt er zugleich die religiöse Triebkraft seiner Sinnesänderung, mit der er den Weg zum Martyrium antritt, in umso helleres Licht. Überdies hat er diese Sinnesänderung viel breiter als Q dargelegt (43 Verse !).

Zum Vergleich der Bericht über die Schlacht in beiden Versionen:

p. 585, 7 ff

365 ff

Recedente itaque nuncio, rex
Edmundus iussit commilitones
Ad arma conuolare, asserens
dignum, pro fide pariter pug-
nare et patria, ne desertores
milicie se esse probarentur
et populi delatores. Igitur
ad instanciam Hunberti
episcopi ac nobilium viro-
rum ac commilitonum suorum
animatus rex Edmundus cum
toto exercitu quem habere
potuit, confidens dei auxi-
lio processit audacter in
hostes. Et non longe ab urbe
Thefordie contra aduersarios,
sibi in obuiam venientes,
graue certamen ac nimis utro-
bique dampnosum commisit.
Nempe cum a mane diei usque
ad vesperam mutue se necesse
postravissent et

But when kyng Edmond knew of his comyng
And of the paynymes the maner herdesayn
Ful lik a knyght he made no tarieng
But with his power, statly, weel beseyn
Beside Thetforde he mette him on a
pleyn.
From the morwe that the larke song,
Whan in Thorient Dhebus shoon ful
bryght(296),
Ther wardis set and sheltrouns in
bataille
Euerich gan other ful mortally assaile.
Thei first assemblid, on outhur party
strong,
And so contynued in ther mortal fyht,
The slaughtre last til it drouh to
nyht:
For with his knyhtis that kyng Edmond
ladde

295) Vgl. dazu Lydgates Auslassung von Q p. 586, 1 ff,
siehe unten Seite 126.

296) Vgl. hierzu unten Seite 202.

pro nimia interfectorum multitudi-
tine sanguine rubuissent, piissimus rex Edmundus non solum ex strage commilitonum suorum pro patria gente et fide Ihesu Christi decertantium, quos iam martirio coronatos agnouit, condoluit, verum etiam pro nece barbarorum infidelium ad inferni baratrum detrasorum nimis amare lugebat. Recedentibus itaque primitus de loco funeris paganis, beatissimus confessor Christi et martir futurus rex Edmundus cum reliquis commilitonum suorum qui superstites erant ad Heglesdene reuersus est, immutabiliter statuens in anime suo se nunquam decetero contra barbaros pugnaturum.

Of paynyn blood ful gret plente he
shadde.
Edmond that day was Christis champion
Preceuyng him -sillf a ful manly knyht;
Among sarseynes he pleied the lion(297):
For they lik sheepe fledde out of his
syht.
Maugre the Danys he put Hyngwar to
flyht:
For wher his swerd that day dide glyde,
Ther was no paynym afforn him durste
abide.
The soil of slauhtre I - steyned was
which
The sharp swerd of Edmond turnyd red:
For ther was noon that his strook
withstood
Nor durste abide afforn him for his hed;
And many a paynym in the feeld lay ded,
And many cristene in that mortal striff
Our feith defendyng that day loste his
liff.
Out of the feeld Hyngwar is a-goon
With his meyne, when it drouh to nyht.
Ded in that bataile abood ful many oon.
And blissid Edmond, as Cristes owne
knyht
Gan to considere in his own siht
And streyhtly peisen, this holy kyng
most good
What pereille folwith to shede so moche
blood.
Withynne him-sylff he dempte of equite
Of paynym blood the gret effusioun
Caused in soth thoruh ther Iniquite
Perpetuely ther dampnacioun,
And how in helle was no redempcioun;
And of cristene thouhte, of verray
trouthe,
Thouh he was bothe manly and vertuou
And a good knyht, his story thus deuyseth,
Yit of prudence this kyng victorious
In his memorie narwely aduertiseth
How good conscience ageyn slauhtre
agrysith:
Wherfore of purpos a uow he made in deede
Neuer his liff no blood to sheede.
etc bis 439

Er vermeidet es auch aus den genannten inneren Gründen, in diesem Zusammenhang - wie Q - schon von dem Entsatz zu berichten, den Vbba mit seinen Heeren dem entkräfteten und dezimierten Heer seines Bruders bietet, so dass von nun an die Übermacht auf Seiten der Dänen ist. Erst die Nachricht von dieser verhängnisvollen Umschwung treibt Edmund nach Q zur eigentlichen Verwirklichung seines Entschlusses (p. 585, 30 ff: Hoc audito: beatus Edmundus, videns terminum passionis sue imminere, talibus verbis suos alloquitur etc). Lydgate bringt einige Anklänge aus der in Q darauffolgenden Rede Edmunds an seine Mitkämpfer bereits in der grossen Gedankenschilderung, die über seinen Entschluss berichtet; den Hauptteil dieser Rede verwendet er allerdings in einem anderen, späteren Zusammenhang(568 ff)(298). Ein grosser Teil daraus bleibt allerdings völlig unberücksichtigt, wahrscheinlich weil er sich mit Lydgates Idealvorstellung von Edmunds Ritterlichkeit und Heiligkeit nicht vertrug: Edmund trägt nämlich hier seinen Leuten die Notlage vor, in der sie sich befinden und will aus dieser Not eine Tugend machen, indem er sich für das Volk opfert und ins Martyrium geht.(S. vor allem Q p. 586, 1 ff: Ideo pro temporis et casus instantis exigencia, necessitas urgens permutanda est in virtutem etc). Eine äussere Notwendigkeit zur Beendigung des Kampfes will Lydgate neben den inneren Motiven der Friedliebe und des Opfermuts in der Nachfolge Christi für seinen ritterlichen König offenbar nicht gerne gelten lassen.

Lydgate hat sich im Gegensatz zur Quelle die Berichte von Vbbas Sammlung des Entsatzheeres von 10 000 Mann bei Thetforde (Q p.585,26 ff) und von dem Erscheinen des Boten der Dänen am Hofe Edmunds (Q p.583, 25 ff) offenbar für den Augenblick aufgespart, wo er mit der Erzählung von dem Martyrium Edmunds beginnt. Diese letzte Phase ist auch äusserlich durch den Beginn eines neuen Kapitels (mit Überschrift) gekennzeichnet.

Man kann vermuten, dass Lydgate auch aus logischen Gründen den feindlichen Boten jetzt erst kommen lässt, weil es ihm unglaublich erschien, dass Edmund ein derartig unverschämter Antrag zur Unterwerfung gemacht wird, als er noch im Besitz seiner starken Streitmacht ist(299) - während er in diesem Augenblick, wo Edmund einer so grossen Übermacht gegenübersteht, sehr einleuchtend wirkt.

Während der Bericht über die Sammlung des Heeres und die Botschaft des Nuntius sich an die Quelle hält - abgesehen von der schwarz färbenden Beschreibung des Boten (464 ff)(300), weicht Lydgate in der Schilderung der Reaktion des Königs auffällig von der Quelle ab. Die Regung menschlicher Schwäche und Trauer scheint Lydgate nicht gefallen zu haben, zumal ja nach seiner Ereignisfolge die Botschaft den König in einer anderen Situation als in der Quelle antrifft. Er hat es so eingerichtet, dass sie äusserlich viel verzweifelter ist als in Q, aber umso heldenhafter lässt er hier den Heiligen erscheinen, wie es dessen vorhergefasstem Entschluss zum Martyrium entspricht. Voller

298) Wahrscheinlich weil sie auf die Dänenbotschaft Bezug nimmt, von der bei Lydgate ja erst später die Rede ist.

299) Allerdings waren solche Aufforderungen in Versromanen gang und gäbe.(S.McKeehan p.50)

300) Vgl. EF II, 274 ff, s. oben Seite 122.

In Edmunds strikter Ablehnung des Vorschlags der Vortäuschung stimmt Lydgate mit der Quelle überein (568 f). Lydgate preist nur zusätzlich die äussere Haltung, die für ihn Edmunds Worten entspricht. - Der grösste Teil der Antwort Edmunds an den Bischof ist von Lydgate merkwürdigerweise der oben bereits erwähnten, hier gar nicht recht passenden Rede des Heiligen an seine Soldaten entnommen, die die Kompilation nach der Schlacht bei Thefordia als Folge der Kunde von der Verstärkung des feindlichen Heeres wiedergibt (Q p.585, 32 ff - Ly 568 ff). 593 ff kehrt ein Lieblingsgedanke Lydgates wieder (Betrachtung über den Fall der Tyrannen). Das sich anschliessende Bekenntnis zu Christus 596 ff entspricht der Kompilation (36 ff). 599 ff; der Hinweis auf Christi Opfertod und das Gelöbnis Edmunds, er wolle sein Blut aus Liebe zu dem Gekreuzigten vergiessen, dürfte Lydgates Zusatz sein (302). - Edmunds Antwort an den Boten wird von Lydgate ohne jede Entsprechung in den Quellen pathetisch-heroisierend und feierlich eingeleitet: auch hier trägt der Gottesritter eine überlegene Haltung zur Schau (603 ff - Q p.584, 44). - Sie ist inhaltlich ein ebenso merkwürdiges Mosaik, wie Edmunds Antwort an den Bischof: 613 f ist auch der Anfang der Rede nach Q p.584, 45 f; 615 f entstammt der Antwort Edmunds an den Bischof nach Q p.584, 29 f, ebenso die Zurückweisung des Versprechens Hyngwars in seinen einzelnen Punkten nach Q p.584, 40. Die Hervorhebung der Freiheit, die sich Edmund bewahrt, indem er seinen Glauben bekennt und in ihm stirbt (625), ist ein Anklang an Abbo (§ 9). - Weder die Kompilation noch Abbo geben wieder, was der Bote von Edmund Hyngwar berichtete - Lydgate bringt dagegen eine lange Rede von 14 Versen (638 ff), die als neues Motiv allerdings nur den Opfergedanken bringt, der bisher bei Lydgate noch nicht so deutlich zum Ausdruck kam (vgl. Q p.584, 11 ff). Lydgate knüpft im folgenden die Leidensgeschichte Edmunds an, die in Q an die Schlacht bei Thefordia folgt (652 ff - Q p.586, 7 ff). Er kürzt den Bericht von Edmunds Gefangennahme um die Episode seines Aufenthaltes in der Kirche, wo er betet und die himmlischen Waffen anlegt, nachdem er die irdischen von sich geworfen hat und schliesslich von den Feinden überrascht wird (Q p.586 ff). Ohne Entsprechung hebt Lydgate dagegen den bewussten Schritt Edmunds ins Martyrium hervor: er habe befohlen, dem Feind keinen Widerstand zu leisten und die Tore nicht zu verschliessen (657 ff). Der Vergleich, Edmund habe vor seinen Feinden wie Christus vor Pilatus gestanden, entstammt der Quelle (663 f - Q p.586, 15 f). Das Bekenntnis, das Edmund vor den Dänen ablegt, ist von Lydgate frei gestaltet, allerdings unter deutlicher Verwendung von Mosaik.

302) Lydgate stellt nicht selten solche engen Beziehungen zwischen dem Leiden und Tode der Märtyrer und der Passion Christi her. Nicht nur der Wille zur Nachfolge, sondern die innige Liebe zu Christus machen ihnen das Martyrium leicht (vgl. Petronilla 61 ff und Agidius 163 und 167 f).

steinen aus Q und Abbo(303). Das formelhafte Bekenntnis aus Q zieht er allerdings nicht heran. 676 ff klingt an Q p.586, 24 ff an; 687 ff und 706 f an Q p.585, 3 ff bzw. Abbo (aus der Antwort Edmunds an den Boten), daneben viele Wiederholungen aus den Reden Edmunds. - Im Anschluss daran lässt Lydgate den Heiligen ohne direkte Entsprechung in Q, aber wohl angeregt durch die "arma celestia" von Q p.586, 12 (304), sich seiner starken geistlichen Position und Waffenrüstung rühmen, die dem Feinde seine Uner-schütterlichkeit bei allen Martern begründen soll:

708 ff In my diffence I haue set a strong feeld
Upon a ground of long perseuerance,
Of Cristes feith deuysed a nyhti sheeld,
A goostly swerd whettid with constance,
And a cloos brest of hope in my creauce etc

Das Treuegelübnis Edmunds und seine Hoffnung auf himmlischen Lohn kleidet Lydgate in seine eigene pompös-feierliche Bildersprache: Edmund wird als Gottesritter mit dem Kreuz als Banner(305) für seinen Herrn sterben und nach dem Beispiel der Märtyrer die Siegespalme erringen.(720 ff - Q p.586, 26 ff). Der Hinweis auf Christi Opfertod (732 - 35) knüpft an Q p. 586, 16 f an. - Der Bericht von den Martern und dem Tod des Heiligen unterscheidet sich nur im Folgenden von Q: es fehlt bei Lydgate, dass die Henkersknechte Edmund bis zu ihrem Ermatten geisselten (Q p.586, 39 ff) dagegen unterstreicht er die himmlische Geduld und glühende Gottesliebe (Q: calor fidei), die ihm im Leiden Standhaftigkeit verleiht, in preisendem Bericht und in verallgemeinernd lehrhaftem und erbaulichem Schluss (754 ff). Lydgate erzählt nicht wie Q p.586, 43 ff, dass die gesteigerte Wut der Dänen von dem ständigen Beten Edmunds herrührt, er gibt aber seinem Mitgefühl mit dem Heiligen und seinem Zorn in gefühlsgefärbter Darstellung ihrer Untat Ausdruck (757 ff). Die von Lydgate für den von Geschossen durchbohrten Märtyrer gebrauchten Vergleiche (ein Igel und St. Sebastian, Ly 762 ff) stammen aus Q p.587, 1 ff bzw. Abbo, wo er ausserdem noch mit einer stacheligen Distel verglichen wird. Von der Beschreibung der furchtbaren Martern Edmunds schweift Lydgate, vielleicht ange-regt durch Q p.587, f 55 und der späteren Schlussglorifikation nach dem Bericht von seinem Begräbnis in Q p.589, 19 ff in zwei verherrlichenden Digressionen ab: 768 - 70 und 775 - 84. Sie sind allerdings mehr ein allgemeiner Märtyrerpreis zu nennen - preisend reflektierende Unterbrechungen des Berichts, Aufblicke zu denen, die schon überwunden haben, Ausblicke auf die himmlische Herrlichkeit, die Edmund nach seinem Leiden erwartet. Ihre Wirkung ist innerhalb der Erzählung merkwürdig retardierend. Die

303) Bei Abbo findet sich in diesem Zusammenhang allerdings keine Bekenntnisrede.

304) Vgl. Eph. 6, 10 ff; danach auch AA, s. unten Seite 191.

305) Das Bild vom Gottesritter und Kreuzesbannerträger findet sich allerdings in Q, wenn auch an anderer Stelle. (Aus der Mitteilung Edmunds an den Bischof über die Botschaft der Dänen, Q p.583, 42 f: pro fide moriens et patria, miles possim effici et signifer regis eterni.)

zweite ist rhetorisch-schwungvoll in bilderreichem Hymnenstil gehalten:

Q p. 589, 19 ff

775 ff

Preciosus igitur rex et martir
Edmundus post triumphum victo-
rie a domino remunerari meruit
corona glorie laureatus. qui
coram tiranno Christum confi-
tori purpura regia non erubuit
exutus: eundem agnum dei comi-
tatur ubique stola immortali-
tatis indutus.

What shal I write of Cristis champiouns,
Which whilom thoughte it dide her herte
To washe ther stolys in the lambs blood^{good}
In heuene bi grace they cleyne to haue⁽³⁰⁶⁾
Folwyng the traces of crist that is her
Which lik a geant descendid from Edoom
And hadde in Bosra his clothis died red;^{an hoon}
Which feedith his knyghtes with sacryd^{red,}
Set at his table in the heuenly mansioun^{wyn and bred,}
That drank the chalis heer of his
passioun.⁽³⁰⁷⁾

Danach kehrt er zu den Märtern Edmunds zurück, deren Grausamkeit er stärker als Q hervorhebt (785 ff - Q p. 587, 5 ff). Es fehlt der Bericht über die Mut Hyngwars bei der Glaubensstreue Edmunds (308). Ebenso verzichtet Lydgate auf eine ausführliche Wiedergabe des pathetischen und rührenden Berichts von Edmunds Ende (Q p. 587, 12 ff). Das Schlussgebet dagegen entspricht im wesentlichen Q p. 587, 20 ff. Mehrfach wird Edmund hier wieder als ein treuer Ritter Gottes eingeführt. - Das erbauliche Nachwort ist Lydgates Eigentum. Während jedoch in Q Edmund in breiter Rhetorik als Nachfolger Christi gepriesen wird (Q p. 587, 36 ff), heisst es bei Lydgate einmal verhältnismässig schlicht und epitaphartig:

306) Apoc. 7, 14

307) Vgl. die messianische Weissagung Isaias 63, 1 und Apocal. 19, 13. Diese Anspielung kommt in Lydgates religiöser Dichtung häufig vor. Vgl. EF III, 42; MP I, 43, 133 ff. u. 8.

308) In Q ein Musterbeispiel hagiographischer Typisierung eines choleraischen Widersachers des Heiligen: Cumque sanctum dei martirem conspiceret iniquus Ingwar nec suis persuasionibus assensum prebere, set in fide Christi et confessione sancte trinitatis constanter perseuerare, vertitur in furorem, dentibus stridet, tremat corpore, et licetori maniat protinus vt amputat caput eius.

829 ff: And thus he deied, kyng, martyr and virgyne.
In gostly feruence so hooete his herte brente(309):
His liff, his blood for Cristys sake he spent;
Such heuenly grace god list unto hym sende:
With grace he gan, with grace he made an sende.

Die Angabe des Todesdatums Edmunds, die in Q darauf folgt, stellt Lydgate zurück, um sie erst nach der Auffindung und Bestattung des Heiligen zu bringen. - Vom Märtyrertod des Erzbischofs Hubertus berichtet Lydgate nichts (vgl. Q p. 588, 1 ff); er gibt auch nicht den Grund für das Verscharrten Edmunds an. (Nach Q p. 588, 11 ff wollen sich die Dänen mit dieser ruchlosen Tat ganz besonders an Edmund rächen: weil Lothbocus nach Berns verleumderischer Aussage im Wald ermordet worden ist, wird er in eben diesem Walde verscharrt. - Im Gegensatz zu Q erzählt Lydgate gleich im Anschluss an das Verbergen des Kopfes Edmunds unter den Dornbüschen von seiner Bewahrung unter dem starken Schutz eines grossen Wolfes(310) (Q: Auffindung des sprechenden Kopfes (311), dann Schilderung seines Bewachers). Die Bewahrung stellt Lydgate noch breiter und erbaulicher dar als seine Quelle (841 ff), er unterstreicht in einer Einsprache das Wunderbare des Ereignisses (848 ff), preist Gott, der auf solche Weise seinen Märtyrer verherrlicht (855 ff), er hebt diesen Fall ins Allgemeine und führt als Exempla für Gottes bewahrende Allmacht wie Q Daniel (Q p. 589, 4 ff: Ecce alterum Danielelem !etc) und als eigenen Zusatz Johannes den Täufer an (862 ff).

Aus dem Bericht über das Suchen der Christen nach dem Kopf Edmunds macht Lydgate in einem eigenen Kapitel (mit Überschrift) eine sehr rührselige Geschichte (869 ff). Ein wesentlicher sachlicher Unterschied besteht nur im Folgenden: Lydgate berichtet nicht, dass die Suchenden von einem Christen darüber unterrichtet wurden, dass sich der Kopf Edmunds in dem Wald von Heylesdone befände (Q p. 588, 21 ff), er müht sich dagegen mit seinen üblichen Mitteln die schmerzliche Sehnsucht zu schildern, die die Christen beim Gewahrwerden des Fehlenden und beim Suchen bewegt (Ly 876 f - Q p. 588, 16 ff)(312). Voller Rhetorik ist das klägliche Rufen der Suchenden, an dem er sich nicht genug tun kann (883 ff - Q p. 588, 33 ff). Ebenso o.E. in Q ist die hochrhetorische und pretiöse Schilderung der Freudentränen der Christen über ihren Fund, in der er sich bemüht, das eigentümliche Gemisch ihrer Gefühle darzustellen. (Viele Oxymora !)(313).

309) Wahrscheinlich angelehnt an "igne passionis exanimatus" (Q p. 587, 35)

310) Zu diesem Motiv siehe McKeehan, a.a.O. p. 21 f.

311) Zu diesem Motiv siehe Günter, Die christliche Legende, S. 61, 154, 191, vor allem aber McKeehan, a.a.O. p. 18 ff.

312) Lydgate scheint hier nicht auf Q, sondern direkt auf Abbo zurückzugehen: populi undique gratuito confluentes, coeperunt maesto animo graviter ferre quod caruissent tanta corporis portione.

313) Wahrscheinlich wurde er durch Abbo dazu angeregt, der berichtet, dass die Christen "cum profusis prae gaudio lacrymarum imbris" den Kopf Edmunds seinem Leibe wieder zuführten.

932 ff: Off this myracle that god list to hem shewe
Somme wepten for Joie, the story berth witnessse;
Vpon ther cheekys terys nat a ffewe
Distillid a-doun of ynward kyndnesse -
They hadde no power ther sobbyngis to repressse,
Twen Joie and sorwe by signes out shewyng
How gret enternesse they hadde vnto ther kyng.
Thus was ther wepyng medlyd with gladnesse,
And ther was gladnesse medlyd with wepyng;
And hertly sobbyng meynt with ther swetnesse,
And soote compleyntes medlyd with sobbyng -
Accord discordyng, and discord accordyng !etc

Die Geschichte ist auch voller Erbaulichkeit; Lydgate folgt hier jedoch nicht den preisenden Einsprachen der Quelle(314), sondern zieht erbaulichen Bericht und erbaulich-lehrhafte Einsprache vor. So preist er z.B. 897 ff in Berichtform Gottes Erbarmen. Das Sprechen des Kopfes veranlasst ihn, weitere Beispiele für die Macht Gottes, etwas Stummen Sprache zu geben, anzuführen: nach dem berühmten Esel des A.T. (920; nach Q p. 588, 43)(315) erinnert er an den Hirsch des Eustachius und fügt eine allgemeine erbaulich Schlussfolgerung an (929 ff). Dass die Christen Gott für das grosse Wunder danken, ist sein Zusatz (915 ff). - Den Schlussbericht von der Beisetzung Edmunds(316) gibt Lydgate gekürzt wieder. Fügt aber aus einer anderen Stelle der Kompilation den wunderhaften Zug hinzu, dass Kopf und Rumpf des Heiligen wieder fest zusammen gewachsen seien (950 ff; in Q wird dasselbe anlässlich einer Invention des Leichnams nach 36 Jahren erzählt, p.591, 3 ff, aus Abbo). Die rührende Anhänglichkeit des Wolfes an Edmund schließt Lydgate nach ;Q p.589, 9 ff fügt aber erbaulich deutend hinzu:

967 f: It is no meruelle, the beeste was not to blame,
Thouh he were wo to parte fro his richesse.

Lydgate lässt aus, dass die Christen - wie Q p.589, 17 ff berichtet - über dem Grab eine hölzerne Kapelle errichteten, und dass er dort zunächst 36 Jahre lang begraben lag. Zum Schluss greift er auf die Angabe des Todestages(317) zurück, die er jedoch recht ungenau wiedergibt: er macht (wohl aus metrischer Schwierigkeit) aus 3 Indiktionen 2 und aus 29 Lebensjahren Edmunds 30. Der verherrlichende Schluss lehnt sich diesmal deutlich an Q an (978 ff-Q p.587, 32 ff). Am Schluss der Edmundlegende bittet der Dichter den Heiligen um Hilfe beim Dichten der Fremundlegende.

314) Q p.588, 38 ff: O rem a seculis inauditam et miraculi singularitate stupendam ! O mira dei magnalia, qui semper et ubique in sanctis suis mirabilis et gloriosus est !

315) Bileams Eselin, Numeri 22, 28.

316) Den Namen des Ortes der Beisetzung konnte Lydgate nur Q, nicht Abbo entnehmen (Ly 975: Oxne - Q p. 589 Überschrift und p. 626, 32).

317) Dies Stück ist nach der Angabe in der Kompilation Abbo entnommen. Es zeigt sich jedoch, dass Abbo als Datum nur angibt: duodecimo Kalendas Decembris.

Zusammenfassung.

Lydgate benutzte als Quelle für diese Legende die grosse Edmund-Kompilation in Ms. Bodl. 240; zog jedoch zusätzlich eine ihrer Quellen, die Vita des Abbo von Fleury heran. Ob er darüber hinaus die Kompilation mit anderen ihrer Quellen verglich, ist fraglich, aber nicht unmöglich.

Das I. Buch stellt eine kolossale panegyrische Aufschwellung eines verhältnismässig kurzen Abschnittes seiner Quelle dar, der über Eltern, Jugend, und Erwählung Edmunds zum König von Ost-Anglien berichtet. Neben den im 1. Prolog zum Ersatz für eine Namensinterpretation benutzten Beschreibungen und Deutungen von Phantasiewappen des Heiligen - die zwar nicht vom Dichter erfunden, aber sicher zum ersten Mal mit einer Legendendichtung verbunden worden sind -, bringt er eine Reihe von preisenden Erweiterungen: Der Preis der Eltern Edmunds (Einführung von Vergleichspersonen aus der antiken Mythologie und dem AT), die Ausmalung der Sonnenvision der römischen Witwe, die Alkmund einen berühmten Spross prophezeit, Beschreibungen des idealen Ritters und Königs Edmund z. Teil mit beliebten, aus der lateinischen Literatur stammenden Lobtopoi.

Allerlei versromanhafte Zusätze bringt Lydgate bei der Beschreibung von Edmunds Aufbruch, bei dem ihm sein Vater das mitgibt, was einem jungen König bei einer solchen Gelegenheit geziemt: vor allem edle ritterliche Gefährten und einen ebensolchen Lehrmeister. Auch die rührselige Abschiedsschilderung und die Erwählung der ritterlichen Schar, die Edmund zur Krönung abholt, machen die Legende ein wenig zum Roman. Predigthaft-erbauliche Zusätze sind in diesem Buche gering, sachliche Abweichungen und Kürzungen nicht nennenswert.

Lydgate ist im II. Buch einmal ausnahmsweise sehr selbständig vorgegangen, indem er die Struktur der Erzählung und die Schilderung der Charaktere erheblich verändert hat. Sein Ziel ist dabei offensichtlich die in seiner Quelle vorgegebene (teils recht ungeschickte) Zusammensetzung verschiedener Überlieferungen zu glätten und Widersprüche zu beheben.

So hat er zunächst die beiden Episoden, die den Däneneinfall und den persönlichen Hass der Dänenprinzen erklären (die verschiedenen Ursprung haben und sich im Text von Ms. Bodl. 240 zum ersten Mal zusammen finden: Lothbrocus' Vorwurf gegen seine Söhne und seine Abenteuer in Ostanglien), harmonisch miteinander verbunden, indem er den Charakter des Dänenkönigs im Sinne der zweiten Episode vereinheitlichte und veredelte. Auch bringt er gleich im Anfang eine Bemerkung über die Freude des Königs an der Jagd, die sogleich die zweite Episode vorbereitet.

Die zweite, schwierigere Aufgabe, die sich der Dichter stellte, war eine glücklichere Verbindung der in Ms. Bodl. 240 eingegangenen kirchlichen und volkstümlichen Traditionen über den Heiligen. Während die eine, von Abbo von Fleury begründete, König Edmund nur als kampflos sich opfernden Heiligen schildern wollte, mühte sich die andere, der historischen Wahrheit besser entsprechende, ihn vor allem als grossen Kriegsheld zu feiern. Die Verbindung dieser Traditionen geschah in Lydgates Quelle nicht ohne allerlei Widersprüche und die Schaffung deutlich fühlbarer Bruchstellen.

Lydgate, der für dieses Buch ausser seiner Quelle mindestens die Vita des Abbo, wenn nicht noch andere der Kompilation zugrundeliegende Edmundviten zu Rate zog, versuchte auf seine Weise, Edmund den Helden und Edmund den Heiligen miteinander in Einklang zu bringen, beide gleich stark ohne gegenseitige Beeinträchtigung zur Geltung kommen zu lassen und zugleich den Gang der Handlung glaubhafter zu machen. Zu diesem Zweck gab er der Schlacht bei Thetford innerhalb der Ereignisfolge einen anderen Platz, indem er sie früher in die durch Abbo gegebene Grundstruktur der Legende interpolierte, als der Kompilator des in seiner Quelle vorliegenden Stoffes. Den in der Quelle gegebenen "Ort" der Schlacht musste er deshalb nicht glücklich finden, weil Edmund sich dort unmittelbar vor der Schlacht, nämlich in der Unterredung mit dem Dänischen Boten, bereits freudig zum Martyrium entschlossen hat.

Lydgate macht das Ende der Schlacht zum einzigen Wendepunkt in Edmunds innerer Entwicklung zum Märtyrer. Bis zu diesem Punkt ist Edmund bei ihm nur der tapfere Kriegsheld, nach ihm nur der

sich opfernde Märtyrer, der keinen Kampf mehr führt, der allerdings seine heroische Haltung bewahrt.

Lydgate macht ausserdem Edmund in dieser Schlacht zu einem grossen Helden, dessen tapfere persönliche Bewährung im Kampf den Dänen grosse Verluste beibringt. (Er macht ihn vollends zu einem Roland, indem er von ihm sagt, dass er "unter den Heiden den Löwen spielte".) Indem er sein Kämpfertum verherrlicht, und den Ausgang der Schlacht zu seinem eindeutigen Sieg macht, so dass im Gegensatz zu Q ein äusserer Zwang zur Beendigung des Kampfes undenkbar wird, verherrlicht er zugleich die religiöse Triebkraft, die ihn zum Aufgeben des Kampfes und zur Selbstopferung im Martyrium drängt. Allerdings bleibt in Lydgates Darstellung der Dinge insofern eine Crux, als das Aufgeben des Kampfes nach diesem Sieg das Bild Edmunds als des Nationalhelden zunächst doch trüben muss - es wird eben nur vom Märtyrer Edmund aus verständlich. Die Crux wird jedoch durch die äussere Schicksalswendung im Folgenden vollends beseitigt.

Lydgate lässt infolge seiner anders lokalisierten Interpolation der Schlacht den Boten der Dänen erst kommen, nachdem das dänische Heer, das in der Schlacht gewaltig dezimiert wurde, eine grosse Verstärkung erhalten hat. Das ist der äussere Wendepunkt, der dem inneren folgt und geschickt das Kapitel über das Martyrium einleitet. Die Aufforderung zur Unterwerfung ist nun, da Edmund einer Übermacht gegenübersteht, sehr einleuchtend geworden, und Edmunds (aus Abbo stammende) Reden an den Bischof und an den Boten haben nun, nachdem Edmunds Entschluss zum Martyrium gefasst ist, ihren richtigen, logisch überzeugenden Platz.

Zu welchen Umwandlungen seiner Quelle Lydgate einmal fähig sein kann, zeigt auch die Szene mit dem Bischof, in der Edmund bis in seine äusseren Gebärden hinein heroisiert worden ist.

Die Worte, die Edmund an den Bischof und an den dänischen Boten richtet, sind weder genau nach Q noch nach Abbo verfasst, sondern sind Mosaik aus beiden Fassungen, die ausserdem noch zum Teil vertauscht sind. Brauchbare Teile aus Edmunds Rede, die er nach Q (nicht nach Abbo) seinen Soldaten nach der Schreckenskunde von der Verstärkung des feindlichen Heeres hält, übernimmt er - teils nicht ganz geschickt - in die Rede an den Bischof unter Aus-

lassung eines beträchtlichen Teils, der sich offenbar nicht mit seinem Edmundbild vertrug. (Unter anderem das Motiv von der Notwendigkeit der Beendigung des Kampfes, die - durch seinen Opfertod - in eine Tugend verwandelt werden soll.) Eine eingelegte Rede des Boten in der er Hyngwar Edmunds Antwort überbringt, ist ebenso mosaikartig zusammengesetzt: Alle diese Reden bringen ja im Grunde die gleichen Gedanken. Auch die grosse Bekenntnisrede Edmunds vor den Dänen geht teils auf Q, teils auf Abbo zurück. Die übrigen inhaltlichen Abweichungen des zweiten Buches von der Quelle sind im Verhältnis zu den bisherigen unbedeutender. Nennenswerte Auslassungen und Kürzungen hat Lydgate an den Chronikberichten über die Dänen vorgenommen. So fehlen bei ihm z.B. die Anekdoten, in denen geschildert wird, wie Edmund sich den Versuchen der Dänen, seiner habhaft zu werden, immer wieder durch Tapferkeit, List und Wunder entziehen kann. Ausgelassen ist auch die Episode, nach der Edmund, der sich im Gebet auf sein Martyrium vorbereitet, von den Feinden überrascht wird, sowie der Bericht vom Märtyrertod des Erzbischofs Hunberthus. Gekürzt ist der pathetische und rührende Bericht von Edmunds Ende, einige Einzelheiten seiner Beisetzung und die Angabe der Zeit, die bis zur 1. Invention verstrich.

Das Todesdatum und-alter des Heiligen ist vielleicht aus metrischen Gründen leicht verändert. Aus einem späteren Zusammenhang der Quelle bzw. direkt aus Abbo fügt Lydgate hinzu, dass Kopf und Rumpf der Leiche des Heiligen wieder fest zusammen gewachsen seien.

Auch im zweiten Buch bringt der Dichter mehrmals panegyrische Erweiterungen. Gelegenheiten, die Lydgate weidlich dazu ausnutzt, sind Lothbrocus' Vorhaltungen, die er seinen Söhnen macht, der Bericht von seiner ehrenvollen Aufnahme am Hofe Edmunds, die Beschreibung dieses Hofes als einer Hochburg edlen Rittertums und der Bericht über Edmunds Martyrium, in den er mehrmals glorifizierende Passagen eingefügt hat, die den Heiligen als Gottesritter und Kreuzesbannerträger preisen oder die - von seinem Leiden aufblickend - eine Art Hymnus auf alle Märtyrer anstimmen. (Dabei ist deutlich festzustellen, wie die Quelle in ihrem rhetorischen Stil dem Dichter nicht nur die Anregungen, sondern auch die Bilder und Worte gegeben hat.)

Auch seine nicht seltenen lehrhaften und erbaulichen Einsprachen sind in diesem Buch der Legende oft nicht sein Eigentum, wie z.B. die begeisterten Ausrufe des Kompilators über das Wunder der Bewahrung des Kopfes Edmunds durch den Wolf beweisen.

Lydgates rührseliger Art scheint besonders der Abschnitt der Edmund-Vita entsprochen zu haben, der von der Suche der Christen nach Edmunds Kopf berichtet. Diese Geschichte lässt ja schon bei Abbo, von dem sie der Kompilator des Textes von Ms. Bodl. 240 bezogen hat, an Gefühlseligkeit wenig zu wünschen übrig. Lydgate gibt sich bei seiner Wiedergabe vor allem grosse Mühe, das Gemisch der Gefühle der Trauer und Freude, das die Christen im Augenblick des Findens durchwogt, auf Anregung eines Satzes in Abbo sehr eindringlich zu schildern: Sein Streben, das Pathos zu steigern, äussert sich auch in den Zusätzen Lydgates, die nach konventioneller Hagiographen - Manier die Bösewichte recht schwarz darzustellen suchen; und die einmal sogar mit einer Verwünschung des Dichters verbunden sind.

Überblicken wir die ganze Legende, so bleibt sie nach wie vor der Quellenuntersuchung als Kunstwerk wenig erfreulich. Die Möglichkeiten des guten Erzählstoffes, den Lydgate hier verarbeitete, sind nicht verwirklicht worden. Die langatmigen Reden und die Panegyriken auf den Heiligen langweilen den modernen Leser. Erst der Vergleich mit den Quellen, der uns die Augen für die Intentionen des Dichters öffnet, macht die Legende interessant.

Lydgate hat hier nicht nur wie in seinen übrigen Legenden, und noch mehr als dort, jede Gelegenheit zum Preis des Heiligen wahrgenommen, hat nicht nur Pathos und Erbaulichkeit in seiner üblichen Weise verstärkt, sondern hat (im II. Buch) die Handlung ziemlich unabhängig von seinen Quellen und nach deutlich durchscheinenden Grundsätzen konsequent aufgebaut, die durch undurchdachte Kompilation entstandenen Inkonsequenzen und Ungeschicklichkeiten beseitigt, er hat sowohl der kirchlichen wie der volkstümlichen Tradition volle Geltung verschafft und sie

glatter und überzeugender als Q miteinander verbunden. Aber der Akzent liegt dabei auf Edmunds Heroismus: Edmund ist bei ihm ein besonders grosser Kriegsheld und ein besonders heroischer Märtyrer geworden.

Buch III.

Prolog zu Fremund.

Der Prolog leitet von einem weitausholenden, rhetorisch vorge-tragenen Preis der Märtyrer über zum Argumentum. Beide Teile sind breit ausgeführt und mit Bescheidenheitsäusserungen durchsetzt (318).

Bezeichnend ist im 1. Teil Lydgates Schwelgen in Lichtgleichnissen für die Erhabenheit und Grösse seines Vorwurfs, dem er sich wie üblich - aber hier in besonders furchtsamer Weise - nicht gewachsen glaubt (319) und in der Beschreibung des Glanzes der Himmelsstadt (nach dem Seher Johannes) (320) der die Herrlichkeit derer symbolisiert, die in ihr von Ewigkeit her wohnen und derer, die in sie eingegangen sind.

Im 2. Teil des Prologs bringt Lydgate schon Vieles aus der folgenden Erzählung (110 - 144 und 169 - 182), besonders breit ist dabei die Beschreibung und moralische Deutung des symbolischen Regenbogens, die er - wie die Deutung der Wappen im Edmundprolog - als Ersatz für eine Namensetymologie zum Lobpreis des Heiligen benutzt.

Ein Vergleich mit der Quelle zeigt, wie weit Lydgate hier in seinen Deutungen gegangen ist: während bei Burghardus dieser Regenbogen, der von dem Wunderkind vorausgesagt wird und in der Nacht von Fremunds Geburt erscheint, nur Kurz als Zeichen seiner künftigen Heiligkeit und seines grossen Namens verstanden wird, zerlegt Lydgate ihn in drei Farben (321), die er auf Fremunds Tugenden deutet; er bleibt jedoch nicht bei der Farbensymbolik stehen, sondern knüpft an die Dreiheit der Farben Beziehungen zu den späteren Titeln und Privilegien des Märtyrers. Diese Deutungen sind unklar und gesucht, weil Lydgate das ganze Wirken, Wesen und Leiden Fremunds hineinbringen will (110 ff - Q p. 690, 18 ff und 26 f). - 145 - 154: weitere Unfähigkeitsbeteuerungen (Klage über die "falsche Schlange Ignoranz"). 155 - 161: indirekte Invokation an Gott mit der üblichen Bitte um den "licour of grace". 161 - 168: Verweis auf die Quelle (s. oben Seite 107). Zum Schluss des Prologs folgen noch weitere Angaben aus der kommenden Erzählung.

Da die Quelle der Fremundlegende bereits bekannt ist und Lydgate ihr zudem recht treu folgt, genügt im Folgenden eine Übersicht

318) In mythologisch-humanistischer Verblümung klagt Lydgate über sein Alter (85 ff).

319) Bei dem einzigen Gleichnis aus einem anderen Bereich als dem des Lichtes - dem von den fliegenden Spänen, die ins Auge fallen können, wenn man über seinem Kopf Holz haut (5 ff), handelt es sich wohl um eine sprichwörtliche Wendung. Sie findet sich merkwürdigerweise auch in "Der Ackermann und der Tod" von Johannes von Saaz (um 1400 !). "Lass deshalb dein Fluchen sein", sagt der Tod darin, nachdem er auf seine Gerechtigkeit hingewiesen hat, "erzähle keine neuen Geschichten mit geschwätzigem Munde, hau nicht über dich, so fallen dir die Späne nicht in die Augen !".

320) Vgl. Apoc. 18, 20, 21, 22 und 25 ff.

321) Hier ist zweifellos auch ein ästhetisches Interesse mit im Spiel.

über sein Verhältnis zur Quelle und seine Übersetzungsweise. Es empfiehlt sich, dabei eine Dreiteilung des Stoffes vorzunehmen:

1. Das Leben und Sterben Fremunds (183 - 646).
2. Die wundersame Inventio und zweite Bestattung des Heiligen durch drei Mädchen (647 - 742).
3. Die Geschichte von Edelbert und die erneute Inventio und Translatio Fremunds (743 - 826).

Das Leben und Sterben Fremunds.

Sachliche Abweichungen. (Kürzungen und Änderungen)

Lydgate lässt die Bemerkung der Quelle über die leichte Entbindung der Mutter Fremunds bei seiner Geburt aus, ebenso, dass sich Fremund ohne Wissen seiner Eltern taufen liess. Die Regierungszeit Fremunds wird in Q mit 1 1/2 Jahren angegeben, bei Lydgate mit einem Jahr. Er nennt im Gegensatz zu Q die Namen der Männer nicht, die Fremund in seine Einsamkeit begleiten (Q p.691, 4: Burghardus und Edebritus). Der Däneneinbruch wird nicht so ausführlich wie in Q beschrieben; Lydgate spricht nur von Hyngwars und Vbbas Ankunft und vom Mord Edmunds. Das Suchen und Finden des entflohenen Fremund bringt Lydgate sehr knapp: er übergeht, dass Offa für eine Auffindung einen Preis ausgesetzt hatte, und dass die Boten Fremund beim Beten antrafen (Q p.692, 6 ff und 17 f). Er vereinfacht den Bericht, indem er Hyngwar einen Boten schicken lässt, während in Q beide Dänenprinzen mehrere Boten entsenden (Q p.693, 5 f). Er erzählt nicht, dass der heilige Leichnam in ein Wachstuch gehüllt worden sei und dass er in Offechirche 66 Jahre lang begraben gelegen habe (Q p.694, 21 ff). Die Eigennamen stimmen oft nicht ganz überein. So heisst der Vater des weissagenden Kindes in Q wie auch im Sanctilogium Algarus, bei Lydgate Aldare. Die Ortsnamen, die zur Bezeichnung des Zieles der wundersamen Wanderung des Heiligen vor seinem Tode angegeben werden, heissen in Q Vchinton und Hereburebury, bei Ly Whitton(323) und Harborough.

Die übrigen Unterschiede sind sachlich unerheblich und bestehen in seinen üblichen Amplifikationen und Einsparungen. Auch in der Fremundlegende ist das Lob des Heiligen Lydgates Hauptanliegen - sei es in direkter oder indirekter Form -, wenn es hier

322) Dass der enthauptete Heilige seinen Kopf aufhebt und mit ihm noch eine Weile geht, bis er seinen Geist endgültig aufgibt, ist ein beliebtes legendarisches Motiv. (Näheres bei McKeehan a.a.O. p.18f)

323) Vchinton bedeutet Long-Itchington bei Warwick, Lydgate gibt also fälschlich Whitton (Horstmann in Nov.Leg.Angl. I, p.454 Anm.)

auch nicht so stark in Erscheinung tritt, wie in der Edmundlegende.

So vermehrt er zum Preis des Heiligen die Aufzählung der Wunderthaten, die Fremund nach der Weissagung des Wunderkindes vollbringen soll (210 ff - Q p.696, 17 ff nur: in infancia sua leprosus mundaret et cecos illuminaret, et eandem patriam ab hostium immanitate liberaret...): - Fremunds Einsetzung zum König gegen seinen Willen bietet ihm eine willkommene Gelegenheit, seine edle Herkunft und Heiligkeit viel breiter als seine Quelle zu preisen. Aus einer kurzen Passage der Quelle macht Lydgate 28 Verse (288 ff - Q p.690, 39 ff... filium suum Fremundum, iusticie cultorem, pacis et concordiae amatorem, uiribus insignem, licet plurimum renitentem ad regni sui regimen, multa prece preostensa, ingruentis necessitate ratione cum amicorum consilio promouerunt). Lydgate hebt 288 ff das Widerstreben Fremunds hervor, das er eingehend erklärt, und bringt als Gegenargumente Aller seine grossen Vorzüge, darunter ausser den in Q genannten seine edle Abkunft und rechtmässige Erbfolge, seine schöne äussere Erscheinung und seine Fürsorge für alle Stände. Er legt ferner Fremund in einem Zusatz einen seiner Lieblingsgedanken bei: Am Tage seiner Krönung lässt er den jungen König darüber nachgrübeln, dass alle weltliche Macht nur von kurzer Dauer ist (316 ff; indirektes Lob der Heiligkeit Fremunds und eigene Lehre Lydgates!). Den Preis der Regierung Fremunds vermehrt Lydgate, indem er der Quelle seine Fürsorge für die Priesterschaft und sein Beschützen der Mädchen und Witwen hinzufügt (323 ff). Die siegreiche Überwindung seiner Versuchung bringt allerdings schon Q in grosser Breite (379 ff - Q p.691, 28 ff). Typisch für Lydgate ist dabei die Verlagerung des Schwergewichts von der Versuchung auf Fremunds Sieg, dessen Preis den grössten Teil der Verse beansprucht. Zum Schluß des Preises macht er Fremund zum antiken Heros:

397 ff: Gruchchyng nor feyntise was neuer in Fremund seyn,
But lyk a champioun in erthe sent from heuene
That slouh the serpent with his hedis seuene.

Da es schwere innere Kämpfe bei den Heiligen Lydgates offenbar nur selten gibt (vgl. Edmund), ist die Schilderung des inneren Kampfes Fremunds, der in ihm aufbricht, als er von seinen Landesleuten in die Welt und auf den Thron zurückgerufen wird, für den Dichter erstaunlich; wenn er auch den Konflikt nur berichtend wiedergibt, der in Q lebendig und rhetorisch-nachdrücklich wie auch in grosser Breite dargestellt wird (Lydgate 463 ff - Q p.692, 24 ff)(324). - Aus einem Satz der Quelle über die Verbreitung der Kunde vom Sieg des Märtyrers nach seinem Tode macht Lydgate einen breiten, teils guldnen und merkwürdig dunklen Lobpreis Gottes und des Märtyrers, d.h. einen preisenden Bericht, der wohl die Wirkung erlesener Kostbarkeit und Feierlichkeit haben soll:

324) Q p.692, 24 ff: Ad horum itaque relationem miles Christi quid faciat? Qui seculo renunciaverat: quomodo ad seculi certamen redeat? Quomodo Christi tyrones tyro pro Christi amore perire conspiciat? Quomodo suorum interitum uindicare presumat? etc

p. 694, 4 ff

603 ff

Hec martiris uictoria
apud Radefordiam cele-
brata fuit, et uictorie
triumphus omnibus circum-
quaque celebris extitit.

And as it is remembryd in historye
And registred be old antiquyte,
Beside Radforde he hadde this victorye
On them off Denmark - lord, blissid moot he
be

Which off his merciful dyuyn mageste
Made foure and twenty, but a fewe in noubre
Fourty thowsand Danys to encoumbre !
Off this myracle the fame ran ful wyde,
The tryumphe rad with lettres aureat,
The palme up born long ordeyned for tabyde
Theternal chaplet off branches laureat,
Crownyd for ther meryt with capital purpurat
Ordeyned for martirs, with many a riche
ston:

And a-mong alle Fremund was set for on.

Zusätze erbaulicher Art (deutende Einsprachen) sind in der Fremundlegende nicht häufig.

Nach dem Bericht der wunderbaren Haltbarkeit der Kleider Fremunds während seinem Leben auf der Insel zieht Lydgate eine Schlussfolgerung: Über den Willen Gottes (403 ff). Bei der Heimreise Fremunds und seiner Gefährten weist er auf Gottes Macht und Hilfe hin, die sie leitete (505 ff). - In dem predigthafter Bericht über den wunderbaren Sieg der kleinen Zahl Fremunds und seiner Leute gegen eine Übermacht hält sich Lydgate an die Quelle, abgesehen von dem oben erwähnten sachlichen Unterschied (531 ff = Q p.693, 15 ff)(325). Die bemerkenswerte predigthafte Einsprache der Legende ist die Moral, die Lydgate aus dem Strafwunder an Oswy zieht:

572 ff: Lo heer the guerdoun off his mortal outrage,
Lo how that god off ryhtful Juggement
Kan punyssh the mordre off folkis Innocent !

Nicht nur Prediger und Lehrer, sondern auch Dichter will Lydgate in den Naturgleichnissen und dem biblischen Exempel sein, mit denen er die wunderbare Zeugung und Geburt Fremunds von alten Eltern zugleich als Wunder hervorhebt und als Wahrheit zu beweisen sucht:

239 ff: As newe greyn out of feeldis olde
And leues greene growe out off trees gray;
And as the bawme which in wyntres colde
Deepe in the ground, which in the roote lay,
Upward ascendeth in Aprylle and in May:
So semblably from Offa and Botyld
Be grace off god conceyued was this chyld.

325) Das Zitat in V. 535 f ist aus Leviticus 26, 8 entnommen. Q gibt zur Beglaubigung des Wunders ausserdem noch Deuteronomium 32, 30 an.

Whan Jhesu(326) was born, old was Elysabeth,
And old also was hooly Zacharye,
The blissid tyme, to-gidre in Nazareth
Whan in the Mountayne she mette with Marie.

Auf verschiedene Weise sucht Lydgate auch in dieser Legende das Gefühl anzusprechen: in der Darstellung von Affekten, durch Gefühlstönung und durch Steigerung und Amplifikation bei Schilderungen grausiger Begebenheiten. In allen Fällen geht er damit über Q hinaus.

So ist bei der andeutenden Beschreibung des Milieus des weissagenden Wunderkindes deutlich eine rührende Idylle beabsichtigt(32) wenn auch wohl durch den Anstoss der Reimnot:

p. 690, 10 ff

183 ff

In eadem tempestate in eadem prouin-
cia quidam Algarus nomine, uxorem
nomine Thouam habuit...

In that prouynce withynne a smal village
Ther dwelled a man, which callid was
Aldare
Which with his wiff in a smal cotage
Ther household heeld, whos lyflode was
but bare.

Lydgate bemüht sich mehr als Q, die religiöse Glut zu schildern, die Fremund zu dem Entschluss führt, sich vom Thron zurückzuziehen, seine Eltern zu verlassen und mit seinen Freunden in die Einsamkeit zu gehen (330 ff - Q p.690,46 ff). Die Erwähnung des Leidens Edmunds (412 ff - Q p.691,43 ff) und die Furchtsamkeit und Gebrechlichkeit Offas malt er gefühlvoll aus (421 ff - Q p.692,3 ff). - Er bringt den Bericht der Boten über das Wüten der Dänen viel detaillierter (mit Schilderungen des Affekts und eigener Teilnahmeäusserung) und versucht so das Gefühl des Lesers anzusprechen (443 ff - Q p. 692, 20 ff). Typische Zusätze der Affektschilderung sind die Erwähnung von Fremunds Farbwechsel als Ausdruck seiner leibseelischen Reaktion auf diesen Botenbericht (465) und von seinem Weinen beim Anblick der Niederlage seines Vaters und seines Volkes (508). - Das Sündenbekenntnis und die Zerknirschung des Mörders Oswy versucht Lydgate herzbewegend darzustellen indem er seine Bitte um Mitleid des Märtyrers in direkte, stark affektgeladene Rede bringt (575 ff - Q p.693, 40 ff)(328).

326) Ms. Ashm. 46 gibt statt dessen die richtige Lesart: John.
327) Vgl. Chaucers Nun Priest's Tale 1 ff und Clerk's Tale 197 ff.
328) Zum Motiv des darauf sich ereignenden Wunders vom sprechenden Kopf siehe oben Seite 131, Ann. 311 .

Nur eine epische Beschreibung findet sich in der Fremundlegende: die Beschreibung der Insel(329), auf der Fremund und seine Freunde ein kontemplatives Leben führen. Ein Vergleich mit Q zeigt, dass Lydgate, wenn er auch die Dämonen erwähnt, die nach Q vor Fremunds Ankunft dort hausten und sie unbewohnbar machten, sie vollends zu einem Lustort (locus amoenus) gemacht hat: die schwierige Zugänglichkeit und gefährliche Küste, wie ihre merkwürdig schwer zu bestimmende Lage, die ihr in Q einen unheimlichen Charakter geben, fallen bei ihm fort, dagegen malt er ihre Lieblichkeit im Innern noch mehr als Q aus:

p. 691, 16 ff

351 ff

Hec situ paruula, nemoris
altitudine circumquaue
decoratur,pratorum uiri-
ditate adornatur, ameni-
tate irrigatur .

Yet in that yle ther were ful fayre
mounteynes,
Hennyng reuers and wellis crystallyne,
Large meedwis and lusty greene pleynes,
Trees ylade with holsom fratys fyns.

Einen Anflug einer eigenen Beschreibung bietet Lydgate ausserdem mit dem Grabmal Fremunds (Q p. 694, 21 f heisst es, sie begruben ihn "intra domus regie maceriem" - Ly 643 ff: Withynne an Arche a-twixe two pillerys/ They mured him up.)

Die wundersame Inventio und zweite
Bestattung des Heiligen durch drei Mädchen.

Die Übersetzung dieser Geschichte ist mit wenigen Ausnahmen eine ziemlich lieblose Paraphrase.

Sachliche Unterschiede: Lydgate gibt den Namen des dritten Mädchens als Bryhtebe (661), während er in Q (p.694, 27) Britena und im Sanctilogium (Nov. Leg. Angl. I, p. 454, 21) Brihtena heisst. - Der Ort, wo die Mädchen den heiligen Leichnam hinbringen sollten, ist bei Lydgate nicht so genau angegeben wie in Q:

p. 694, 39 ff

687 ff

..iussu angelico, ad lo-
cum quendam qui inter
Charwelle et Brandemere
bitumine circumdatur, ut
sibi inuicem hii duo flu-
uii miscentur, sepelien-
dum deferunt.

And as the story doth in ordre telle,
These thre virgyne retourned been ageyn,
Kam to a ryuer that namyd was Charwelle
And faste-by they fond a ful fayr pleyne.

329) Zu diesem Motiv siehe McKeehan a.a.O. p.65 f.

Wenn Lydgate in Vers 97 sagt, dass er es kurz machen wolle ("Sette a-side al long dilacioun"), so bedeutet das hier mehr als eine blosser Formel. Die direkten Reden wandelt er fast alle in die Berichtform um. Q berichtet viel ausführlicher vom Auftrag des Papstes an Edelbert, die Wahrheit der Worte des Engels zu erproben und gegebenenfalls den Märtyrer feierlich in das nächstgelegene Kloster zu überführen. Die näheren Umstände der Translation kürzt Lydgate bis auf ein Minimum (806 ff; vgl. dagegen Q p. 456, 9 ff). Er erwähnt dann nur noch nach Q, dass der Leichnam Fremunds nach Dunstable überführt worden sei und dort grosse Wunder vollbracht habe (818 ff - Q p. 456, 40 ff), deren Aufzählung in Q anlässlich der Invention gebracht wird (Q p. 456, 12 ff). - Lydgate gibt keine Daten an, weder Fremunds Todestag (Nov. Leg. Angl. II, p. 698, 21 ff), noch den seiner feierlichen Beisetzung durch den Bischof (Nov. Leg. Angl. II, 698, 19; entsprechend Q p. 456, 38 f).

Der einzige ausmalende Zusatz Lydgates ist die Beschreibung der die Grabstätte des Märtyrers anzeigenden Sau, die er in der Verheissung des Engels in Farbkontrast zu dem Ort ihres Auftauchens setzt: A mylk-whit sowhe cloos under the greene (771).

Den Schluss des Fremundlebens und seines Anhangs bildet ein Schlussgebet an den Heiligen, in dem Lydgate ihn als Schutzpatron seiner Diener, insbesondere aber des Königs Heinrich und seines Landes neben seinen Onkel St. Edmund stellt. Er sieht den Heiligen machtvoll und in himmlischer Herrlichkeit (830: With Crist now regnyng aboue the sterris clere.... 836 Now crownyd martir in the heuenly consistorie.)

Zusammenfassung.

Die Legende, die auf der Vita Burghardi, eines angeblichen Gefährten Fremunds beruht, gliedert sich inhaltlich in 3 Teile: Die eigentliche Vita und Passio und zwei von Wundern begleitete Inventions- und Translationsberichte, die allerdings bei Lydgate im Schriftbild nicht von einander geschieden sind.

Der zweite Teil des durch einen rhetorisch vorgetragenen Märtyrerpreis eingeleiteten Prologs geht in seinem breit ausgeführten Argumentum bereits auf die Quelle zurück. Dabei ist die ausgeführte Beschreibung und moralische Deutung des wunderbaren Regenbogens als ein Ersatz für die sonst üblichen Namensinterpretationen zu verstehen.

Während der erste, der Hauptteil der Legende, recht breit und in der Art der Edmundlegende wiedergegeben ist, sind die beiden anderen Geschichten zum Teil stark gekürzt und mit äusserst geringem literarischem Aufwand paraphrasiert worden.

In der Vita und Passio stellten wir nur wenige Kürzungen und noch weniger Abänderungen fest.

Die Amplifikationen und Zusätze dienen in erster Linie wieder Lydgates Hauptanliegen, dem Heiligenlob. (Lydgate vermehrt die Aufzählung der Wundertaten Fremunds in der Weissagung des Kindes, rühmt viel breiter als Q Herkunft und Heiligkeit des zukünftigen Märtyrers, wozu ihm besonders seine Einsetzung zum König wider seinen Willen Gelegenheit gibt. Das Lob der Regierung Fremunds vermehrt er um spezifisch ritterliche Tugenden. Seine Überwindung der Versuchung, d.h. sein Verzicht auf den Thron, hat bei ihm natürlich grösseres Schwergewicht als die Versuchung selbst und gipfelt im Preis Fremunds als eines Heros, "in dem niemals Murren, noch Schwachheit gefunden wurden", der "wie ein vom Himmel auf die Erde herabgesandter Kämpfer die siebenköpfige Schlange erschlug." Die Darstellung des zweiten inneren Konfliktes Fremunds, in den er gerät, als er aus seiner Abgeschiedenheit in die Welt und auf den Thron zurückgerufen wird, ist bemerkenswerterweise in einen Bericht umgewandelt und abgeschwächt. Erwähnenswert ist auch Lydgates preisender Bericht des

Sieges Fremunds bei Radford, den er mit einer Reihe merkwürdig undurchsichtiger Partizipialkonstruktionen verdunkelt - und feierlich gemacht hat.)

Unter den wenigen erbaulich deutenden Einsprachen ist die predigthafte Io-Einsprache über das gerechte Gericht Gottes an dem Mörder des Heiligen und die Beglaubigung der wunderbaren Abstammung Fremunds von alten Eltern hervorzuheben, in der mit poetischer Verbrämung durch Naturgleichnisse und unter Anführung neutestamentlicher Exempel für das gleiche Wunder auf Gottes grosse Macht hingewiesen wird.

Im Vergleich mit der Quelle wird auch hier Lydgates sentimental-pathetische Darstellungsweise sichtbar. (Siehe den Bericht des Boten über das Wüten des Dänen, die Andeutungen leibseelischer Reaktionen Fremunds und die affektvolle Bitte, die der zerknirschte Mörder an Fremund richtet.)

Epische Beschreibungen sind so gut wie garnicht vorhanden, nur in der poetischen Ausschmückung der Insel, die Lydgate vollends zu einem locus amoenus gemacht hat.

Der erste, recht lieblos paraphrasierte Inventions- und Translationsbericht, der mit der Heilung von 3 Mädchen verknüpft ist, zeigt im Vergleich mit der Quelle wenig bedeutsame Unterschiede und Zusätze. Aus Stoffkritik des Dichters könnte die Beschreibung der wunderseltsamen und widerspruchsvollen Eigenschaften der Grabstätte Fremunds gekürzt sein. Bemerkenswerte Zusätze sind nur die erbauliche Deutung, die der Dichter beim unheimlichen Verschwinden des Sarkophages zu geben weiss und die schwungvolle Ausmalung des Lichtwunders.

Die Edelbertgeschichte, die der Dichter wahrscheinlich nach kürzeren Fassung des Sanctilogium erzählt hat, ist zudem noch stark gekürzt. Direkte Reden sind in Berichtform umgewandelt, der Auftrag, den der Papst Edelbert gibt und die näheren Umstände der Translation sind gekürzt, die Daten des Todes und der Beisetzung sind fortgelassen worden. Die Aufzählung der posthumer Wunder Fremunds geschieht nicht beim Bericht von der Invention, sondern nach dem von der Translation.

Als Wiedergabe ihrer Quellen ist die Fremundlegende sehr viel uninteressanter als die Edmundlegende, besonders in ihren beiden letzten Stücken. Lydgate hat den Anreiz ihres zum Teil sehr unterhaltsamen, versromanhaften Stoffes offenbar kaum gespürt.

Miracula Edmunds

Lydgate hat diese Wundererzählungen aus einer grossen Fülle ausgewählt. Da er nur im ersten Wunder und in dem abschliessenden Translationsbericht die Jahreszahlen aus der Quelle übernimmt und zwischen diesen Stücken das Verhältnis einer chronologischen Folge besteht, macht er uns glauben, dies Verhältnis bestünde in der ganzen Reihe, während er doch nur höchst nachlässig einige Stücke aus der ungefähr - jedenfalls nach Jahrhunderten - chronologisch angeordneten Folge der Wunder in der Edmundkompilation herausgegriffen und zusammengestellt hat³³⁴⁾.

Übersicht über die Datierung der Wunder und der Translationsberichte nach Q (335).

- 1) das Strafwunder an Sweyn 1014 (p. 602, 45 f)
- 2) das Strafwunder an Leoffstan o.J., nach der Einordnung 10. Jahrh. (p. 593)
- 3) das Strafwunder an den Pferdedieben 1267 (p. 665, 11)
- 4) das Strafwunder an Mann aus Flandern o.J., nach der Einordnung etwa 13. Jahrh., (p. 661)
- 5) das Strafwunder an den 8 Dieben o.J., nach der Einordnung 10. Jahrh. (p. 594 f)
- 6) das Strafwunder an Os- gothus Zwischen 1042 und 1066, nämlich unter Edward dem Bekenner (p. 609)
- 7) Überführungen Edmunds
 - a) nach London 1010 (p. 596, 21)
 - b) zurück nach Bedricesuorthe (336) 1013 (p. 626, 35)

334) Man darf nicht etwa annehmen, er habe der genauen Datierung dieser Mirakel überhaupt skeptisch gegenüber gestanden - sonst hätte er sich ja alle Zeitangaben in seinen Legenden und Mirakeln schenken können, die sogar manchmal nach den Quellen auf den Tag genau sein wollen.

335) o.J. = ohne Jahresangabe. -

336) Bedricesuorthe (nach König Beodrico, vgl. Q p. 600, 31 f) wurde später Bury genannt.

- 8) a) Kirchenbau unter Baldwinus Zwischen 1037 und 1095, nämlich unter Wilhelm II. (p.624, 3)(337)
b) Überführung Edmunds in die neue Kirche 1095 (p.625, 6)

Das einzige einende Band der Mirakel (Stück 1-6) scheint ihr paranetischer Zweck zu sein: vor Verachtung des hl. Edmund zu warnen. Die letzten Stücke sind von Wundern umrankte Translationsberichte, die das Edmundleben historiographisch abrunden, jedoch vor allem um der Wunder willen, die sich während der Überführungen ereignen, erzählt worden sind, wie vor allem die erste Episode von Stück 7a) beweist, die eigentlich noch zu der Gruppe der Strafwunder gehört.

1. Das Strafwunder an Sweyn (848-1106).

Lydgate benutzte hierzu zum grössten Teil den Text der Edmundkompilation³³⁸⁾ (Nov. Leg. Angl. II, p.600 ff; unter der Überschrift: "De interfeccione regis Suani per sanctum Edmundum"). Einige Details über das Verhältnis des Mönches Ayllewyn zum Heiligen entnahm er zusätzlich dem Sanctilogium (s.unten).

Lydgate erlaubt sich der Quelle gegenüber viele Freiheiten: er kürzt, amplifiziert und verändert nach Belieben.

Sachliche Unterschiede: Dass Sweyn nach 10 jährigem Wüten wieder in Anglien eingefallen ist, lässt Lydgate aus. Er verkürzt und vereinfacht die Ausführungen der Quelle über das frevelhafte Unterfangen der Tributeintreiber in Ostanglien (Q p. 600, 30 ff). Die Reaktion Sweyns auf die Warnung Ayllewyns im Auftrag Edmunds gibt Lydgate im Gegensatz zu Q sehr kurz (998 ff - Q p. 601, 28ff). - Der Bericht vom plötzlichen Tod Sweyns wird in Q als Erzählung dänischer Reiter gebracht, die Ayllewyn unterwegs treffen, als er unverrichteter Sache (von Sweyn kommend) heimwärts zieht. Lydgate lässt es sich nicht nehmen, diesen Höhepunkt der Erzählung als "eigenen" Bericht und "eigene" Darstellung in ausführlicher Form zu geben. Danach bringt er zwar noch die Begegnung Ayllewyns mit den dänischen Reitern: sie reden ihn auf seine Botschaft an Sweyn an, lassen aber nichts von dessen Tod verlauten. (Ly 1065 ff - Q p. 601, 44 ff). - Im Folgenden hält Lydgate sich nicht an die Reihenfolge in Q (1072 bis 1099 -

337) Lydgate setzt dagegen den Beginn der Bauzeit um 1066 an, s.u.
338) Er beruft sich in diesem Mirakel sogar einmal auf einen Gewährsmann der Kompilation, und zwar gerade an der Stelle und in dem Zusammenhang, wo er auch dort genannt wird: Off Sweynys deth thus writeth Marian (1079 - Q p. 602, 20)

Q p. 602, 15 ff). Die Erzählung von Wolmarus (in Q Wimarius) nach Marian ist von Lydgate stark gekürzt worden. Er erzählt nicht, dass sich die Nachricht von dem Tode Sweyns und von dem Ausspruch des Wolmarus rasch verbreiteten, und dass er unmittelbar folgende Tod des Wolmarus die Wahrheit seiner Aussage bestätigte. Ausserdem fehlen die Details über die vereitelten Versuche der Dänen, nach dem Tode Sweyns noch weiter Tribute einzuziehen. - Der Abzug der Dänen mit dem Leichnam ihres Königs wird in Q ausführlicher und pathetischer geschildert als bei Lydgate (Q p. 602, 46 f - Ly 1105 f).

Die Wiedergabe der Wundererzählung ist für Lydgate typisch: der sachliche Bericht wird meist vereinfacht und gekürzt, während gefühlsgetönte breite Darstellung und moralische oder erbauliche Beurteilung in den Vordergrund tritt.

Das zeigt der Bericht über die Schandtaten der Dänen (Ly 300 ff - Q p. 600, 19 ff). Interessant ist dabei besonders seine rhetorische, von moralischer Entrüstung getragene Vituperatio Sweyns, die ein Gegenstück zu dem in Lydgates Legenden so häufigen Heiligenpreis darstellt (890 ff - Q p. 600, 27 f). Wie das Volk sich an den Heiligen um Hilfe wendet, wird von Lydgate breiter und rührender als in Q dargestellt, teils sogar mit zusätzlichen Details (915 ff - Q p. 601, ff, o.E. 930 ff). - Für einen Zusatz Lydgates möchte man auch die Beschreibung der traurigen Nacht halten, die Ayllewyn auf der Heimreise von seinem ergebnislosen Besuch bei Sweyn auf einem Kirchhof zubringt - m.E. ein interessanter Versuch, Gefühle und Stimmungen zu schildern und zugleich beim Hörer zu erwecken (339):

p. 601, 35

1000 ff

... tristis admodum
vian carpere cepit do-
mum reuertens.

And departyng, though it was late,
Toward nyht he wente out at the gate.
Destitute he was off herbergage,
Sauff ther-be-side a cherche yard he took;
Mong graue stones, though he was old off age,
He leyde hym down, and nyht alnyht he wock,
And toward heuene ful ofte he caste his look,
Prayeng the lord to rewe on his symplesse
And toward morwe be grace his iourne dresse.

Lydgate hebt hier und in Folgenden die Bedrücktheit des Mönches wohl auch hervor, um den aufmunternden Zuspruch Edmunds, den er nach Q berichtet, noch mehr zu motivieren und eindrücklicher zu machen (1009, ff - Q p. 601, 35 ff).

339) Er könnte allerdings hier auch einen Q zugrundeliegenden Chronikbericht herangezogen haben.

Erbaulich-Belehrendes: Nach der Erzählung von dem Gottesgericht, das Edmund an Sweyn vollzieht, fügt Lydgate seine eigene Deutung des Geschehens ein: Geyn goddis wil may be no reffut (1037) (340). Ausserdem fügt er einen breiten Erguss ein, um die Unbezwingbarkeit der Macht Gottes, die sich in diesem Akt der Strafe und des Zorns kundgetan hat, in helles Licht zu rücken (1046 ff) (341). - 1058 ff argumentiert Lydgate gegen die, die das Strafwunder, d.h. den Tod Sweyns, natürlich erklären möchten. - An den Bericht von der Befreiung der bisher von den Dänen Unterdrückten schliesst er eine predigthaft-erbauliche Auswertung an: einen Aufruf zum Vertrauen auf Gottes schützende Allmacht (1077 f. Wher god diffendeth, lat us neuer drede / Ageyn whos power no malys shal proseede). - Die erbaulich-deutende Einleitung der Wolmarusgeschichte in Q p. 602, 20 ff lässt er dagegen fort (342), ebenso den Schluss der lateinischen Erzählung, der die grosse Bedeutung dieses Wunders für die Zukunft hervorhebt und daraus einen allgemeinen Satz für das Verhalten Edmunds gegen seine Verächter wie gegen seine Freunde gewinnt (343). Der Preis des Heiligen begeistert Lydgate zu einem poetischen Aufschwung - bei der Ausmalung seiner himmlischen Erscheinung vor dem Mönch wie auch später vor dem frevelhaften Dänenkönig, wo er in Glanzwirkungen und Farben, die seine Heiligkeit und himmlische Herrlichkeit symbolisieren, geradezu schwelgen kann.

Edmunds Erscheinung vor dem Mönch:

p. 601, 12 ff

960 ff

Cum igitur monachus ille
quadam nocte sopori se
dedisset: sanctus Edmundus
astitit ei nivea stola
prefulgidus, vultu hil-
laris, sermone iocundus*.

And as he lay slepyng on a nyght:
Clad in a stole off angelic
cleernesse
Whittere than snowh, powdryd
with sterrys bryht,
Off cheer celestiaii, surmontyng
off fairnesse,
His storryssh eyen lik Phebus
off freshnesse...

340) Interessant ist trotz ihres tag-Charakters seine Einsprache in Vers 1042 (Yald up his gost, I not what weye he took): Er will sich nicht weiter über die Bestimmung des Antagonisten nach seinem Tode äussern. Dasselbe finden wir im Leoffstan-Wunder (I dar nat deeme what way he is past) - umso auffälliger hier, da Q ausführlich über sein unseliges Herumspuken nach seinem Tode berichtet (1161 f - Q p. 593, 37 ff). Bokenham ist dagegen nicht von solcher Zurückhaltung, sondern er lässt die heidnischen Böswichter auch o.E. in Q in der Hölle enden (Bokenham 8866 ff und 9431).

341) Vgl. Bokenhams entsprechende Digression beim Ende Quintians (8872 ff).

342) Q p. 602, 20 ff: Vt autem gloriosi regis et martiris Edmundi de tiranno victoria longe lateque claresceret, omnipotens dominus hoc cicius reuelare dignatus est quod sanctus martir egeret pro suo populo etc

343) Er benutzt ihn jedoch für die Einleitung und den Schluss der Leoffstangeschichte, s. unten S. 155f.

im Edmundprolog (10024 ff - Q p. 602, 7 ff, siehe oben S. 109, *Ann. 254*
S. 110) (344). Nicht nur um den Preis des Heiligen geht es Lydgate in dieser Geschichte, sondern auch um das Lob des frommen Mönches Ayllewyn, den er als einen auserwählten Freund Edmunds und Sprecher des Volkes mit einem grossen Nimbus umgibt, indem er den Text des Sanctilogiums hinzuzieht (345). Er ist ein "cely creature", die teilhat an himmlischen Dingen und geistlichen Geheimnissen, ein Mensch höchster Vollkommenheit. Lydgate lässt aber den vertrauten Umgang des Mönches mit dem Heiligen im Gegensatz zum Sanctilogium nur im Visionären und Geistigen, nicht in Körperpflege, wie im Sanctilogium, bestehen; ein Zug zur Vergeistigung, der bei Lydgate nicht selten ist. - Wenn Lydgate auch o.E. in Q bemerkt, dass Ayllewyn auf dem Wege zu Sweyn "somdel abasshed in his corage" war (989), so lässt er ihn doch, als er vor dem König steht, seine Botschaft mutiger als in Q vorbringen, ohne Umschweife und Schmeicheleien wie es einem Gesandten Gottes und Edmunds geziemt:

p. 601, 24 ff

995 ff

Tandem apud Geynesburghe regem
Suanum reperiens, ex parte sancti
Edmundi, humili premissa salu-
tacione, legacionis sue causam
prosequitur, miscendo duris
blanda set et mitissimis demul-
cendo aspera mandatum martiris in-
dicat.

He dide his massage openly declare,
To the presence whan he kam off Sweyn,
Pro poynt to poynt, list nat oo woord
to spare.

344) Das Sanctilogium gibt das Gottesgericht viel kürzer als Q: "Imminente autem vespera, in medio commilitonum suorum apud villam de Gaynesburgh Swanus pugione sancti Edmundi confossus est" (Nov. Leg. Angl. I, p. 329, 2 ff).
345) Dass dieser Mönch, wie Lydgate 940 f sagt, "cheeff Cubyculer" und "chamberleyn" Edmunds war, hat Lydgate offenbar dem Sanctilogium entnommen (Nov. Leg. Angl. I, p. 328, 31 ff. Er war dem Heiligen so ergeben, "ut eius secretalis cubicularius merito ab omnibus vocaretur"). "cubyculer" ist nach Reissmüller Erstbeleg. Lydgate muss das Lehnwort durch die englische Entsprechung übersetzen. - Das Sanctilogium berichtet viel mehr als Q über die Sonderstellung des Ayllewyn. Er ist dort der Kammerdiener des unverweslichen Leichnams Edmunds, der ihn täglich wäscht, ihm die Haare kämmt und vertrauten Umgang mit ihm pflegt. Diesen letzten Zug hat Lydgate ebenfalls aus dem Sanctilogium übernommen: "Mutuis allocutionibus ore ad os, quasi amicus amico, non solum vtile responsum non distulit" etc - vgl. Ly 955 ff. - Neben "Ayllewyn" (Q Ayelwynus, heisst der Mönch bei Lydgate auch "Egelwynus" (1066 und 1093) wie im Sanctilogium.

Nr. 2. Das Strafwunder an Leoffstan. (1108-1169)

Quelle: Nov. Leg. Angl. II, p. 593 unter der Überschrift:
"De muliere liberata, et vicecomite punito".

Lydgate bringt das Mirakel im Vergleich zu seiner Quelle
sehr kurz.

Viele sachlich wichtige Züge fallen bei ihm fort: so gibt er
Näheres über Leoffstan, im Gegensatz zu Q nicht an (346), eben-
so fehlen bei ihm die Namen der Geistlichen, die sich dem Gewalt-
akt der Gesandten Leoffstans widersetzen wollen (Q p. 593, 13:
Bomfildus und Leofricus). Er vereinfacht die Erzählung, indem
er Leoffstan gleich mit den Häschern in die Kirche eintreten
lässt, während er in Q erst zum Schluss, als sie die Frau aus
der Kirche führen wollen, in Erscheinung tritt (Q Zeile 29).
Die Strafe, die an Leoffstan vollzogen wird, das Zusammenströ-
men des Volkes, das Entschlüpfen der Frau, die unbemerkt wieder
in ihr Asyl zurücklaufen kann - dies alles wird von Lydgate
nur kurz oder gar nicht erwähnt.

Während in Q die flehentliche, rhetorisch-pathetische Bitte
der Geistlichen für die Frau ausführlich und in direkter Rede
gegeben wird - unter Hinweis auf Christus, der das samarita-
nische Weib vor den Steinwürfen seiner Feinde und Verfolger
bewahrt hat - drängt Lydgate ihr Gebet in den Ausruf "Keep thy
ffredam, o martir!" zusammen (1145 - Q p. 593, 20-27). Dagegen
stellt er das Beten der Frau ausführlich und affektiv dar,
von dem in Q nur kurz berichtet wird. Es erschien ihm offenbar
angebrachter und wirkungsvoller, dass das Gebet der Bedrängten
selbst, nicht das ihrer Beschützer in den Vordergrund gerückt
würde (1139 ff - Q p. 593, 27 ff). Auch aus dem Schmerz und den
Tränen der Geistlichen über die Schändung des Heiligtums (17 ff)
wird bei Lydgate ein Bitten und Wehklagen der Frau (1143 ff).

Er gibt die Geschichte ausdrücklich als warnendes Beispiel, wo-
bei er m.E. deutlich den erbaulichen Schluss der Sweyngeschich-
te verwendet hat, und zwar sowohl für die Einleitung wie auch
für das erbauliche Facit am Schluss. So darf er sich mit Recht
auf seinen Autor berufen:

346) Q p. 593, 1-5: "Vir quidam curialis nomine Leoffstanus, honore
vicecomitatus a rege sublimatus in diocesi qua sanctus Edmundus
tumulatur, erga sanctum non solum nullam deuocionem gerebat,
verumeciam audita illius miracula contractare subsannabat. Hic
statuto die kalendarum maiarum cuidam loco Thinghove nomine
placitaturus aderat: vbi cum animaduertit quandam abesse mulierem
iudicarie sue potestati ream, atque eam timore perterritam ad
sancti confugisse tumbam" etc.

p. 603, 3 ff

Ab ea siquidem die, licet Anglia graues habuerit tyrannos, ecclesia beati Edmundi ab indicione fisci mansit immunis. Nemo enim eorum deinceps martirem ausus est prouocare aut in opprimenda eius ecclesia sine vindicta persecucionem inferre....

p. 603, 8 ff

Sic sanctus martir Edmundus contemptoris suos et ecclesie sue aduersarios potenter conterens, et pia cultorum suorum vota patenter et efficaciter promouens, multis et magnis non cessat choruscare miraculis.

1107 ff

And as myn Auctour in ordre doth
deuyse
Neuer tirant durste putten assay
Off seynt Edmund to breke the
franchise,
But he were punysshed withoute long
delay.
Hard is with seyntis forto make affray:
Be example as I can weel preue
By Leoffstan etc.

1163 ff

Thus kan the martir punyssh he that
been rebel;
Folk that truste hym confourte hem and
releue,
Socoure ther pleyntes, supporte ther
quarel,
As this myracle openly doth preue.
Who seketh his helpe, shal nat
meschene,
To his seruauantis gracious and
benygne.
A tale for them, ageyn hym that
maligne.

Zu Lydgates Bemerkung über Leoffstans Schicksal nach seinem Tode und die starke Kürzung der Quelle, die er hier vorgenommen hat vgl. oben S. 153 Anm. 340.

3.) Das Strafwunder an den Pferdedieben (1170-1183)

Quelle: Nov. Leg. Angl. II, p. 665, 11 ff unter der Überschrift: "De equis raptis de monasterio sancti Edmundi et reductis".

Lydgate hat das Mirakel denkbar kurz und ohne jede Ambition wiedergegeben: Ortsangaben, Daten und nähere Umstände sind fortgefallen(347).

347) Der Beginn des Mirakels in Q: Anno domini M^o CC^o LXVII^o, tempore discordie inter regem Henricum et barones Anglie, licet in conspectu baronum preciosa valde fuerat libertas sancti Edmundi, quidam tamen ribaldi de munitione eliensis egredientes, equos quorundam virorum qui in secretioribus locis curie beati martiris Edmundi occultabantur, per medium infirmarie deducentes, in insulam eliensem secum duxerunt.

Dass es fünf Ritter gewesen seien, muss eine Spezifizierung Lydgates sein. - Der Mönch, der die Diebe verfolgt, anzeigt und zur Busse führt, wird nicht erwähnt. In dem Prosatext der Quelle ist von einem Strafwunder überhaupt nicht die Rede. Während es dort nur von den Dieben heisst, dass sie nach ihrer Verurteilung (und körperlichen Bestrafung?) durch die Grundherren der Insel von Ely "dolentes et penitentes" (665, 2c) mit den Pferden dem Mönch ausgeliefert wurden, berichtet Lydgate, dass sie direkt nach ihrem Verbrechen vom Wahnsinn befallen worden seien. Er hat die Geschichte also erst zu einem Strafwunder gemacht. Vielleicht fasst er dabei auf dem lakonisch kurz gefassten Versbericht, der sich in Q anschliesst, und den er auch als begleitende Inschrift zu einer bildlichen Darstellung des Mirakels aus dem Chor seiner Klosterkirche - unter andern Mirakeln neben dem Stuhl des Abtes - kennen musste (Q 25 ff). Nach diesen Versen tobten die Verbrecher vor Schmerz:

Hic rapiuntur equi de fundo martiris equi:
Clamant raptores furiunt paciendo dolores.
Post veniunt flentes, enses offerre volentes.
Abbatem querunt, contriti corde fuerunt:
Hos absoluebat, humiles quos esse videbat.

In Q bringen die Diebe ihre Schwerter zur Sühne dar (22), nach Lydgate ihre ganze Rüstung (118c).

4. Das Strafwunder am Mann aus Flandern (1184-1197)

Quelle: Nov. Leg. Angl. II, p. 661, 36 ff (Beginn: Quidam Flandrensis ad feretrum beati Edmundi cum deuotis accedens versipellis etc).

Von Lydgate kurz paraphrasiert; ausgelassen ist der Bericht über die Busse und Besserung des Diebes nach seiner Befreiung durch den Märtyrer. Lydgates Schlussfolgerung hat in diesem Fall eine Entsprechung in Q:

p. 662, 2 f

1196 f

In hoc miraculo instruimur
glorioso martiri magnam exhi-
bendam esse reuerenciam.

Thus kan the martir. on rebellis be
vengable;
Whan they repente, benygne and
mercyable.

5. Das Strafwunder an den 8 Dieben (1198-1239)

Lydgate kann dies Mirakel aus der Edmundvita des Abbo Floriacensis wie auch aus der Edmundkompilation entnommen haben, in der die Geschichte mit sachlich ganz unerheblichen Abwandlungen Abbo nacherzählt wird (Nov. Leg. Ang. II, 594, 20 ff(348). Überschrift: Qualiter Theodredus Episcopus fecit suspendi latrones et corpus sancti Edmundi reperit incorruptum.)

Man kann aus der verhältnismässig eingehenden Wiedergabe Lydgates schliessen, dass er Freude an dem Grotesken dieser Erzählung gehabt hat. Das zeigt die Schilderung der plötzlichen wunderbaren Lähmung der Einbrecher(349), die er mit einem sichtlichen Vergnügen - teils sogar ausmalend - wiedergibt.

Q p. 594, 33 ff

1209 ff

...noxios protraxit in lucem
in opere cepto inuitos:
vt (alius) de scala penderet,
alius incuruus laboraret, alius
pessulum cum malleo contunde-
ret, et alius de poste seram
excuteret. Mane facto popu-
lus ad ecclesiam properans
inuenit fures sic in incepto
sacrillegio defixos, vt nec
fugere valerent, nec ab opere
desistere.

But to ther malis the martir hadde
syhte:
So sore be vertu he dyde the theuys
bynde,
Tyl on the morwe the peeply dyde hem
fynde:
Stood styll as ston, sore in hem-sylff
amasyd,
Somme with ther armys crompyd to the
bak,
With eye up-tournyd aboute they haue
gasyd,
Oon with his crampown(350), a-nother
with his sak,
Another stood and on the wal he brak;
Fro ther werk myhte no remews(351)
make,
Tyl on the morwe they were at myscheff
take....

Abbo von Fleury

...sanctus martyr eos ligat
in ipso suo conamine, ut ne pe-
dem loco possent movere, nec
arreptum officium deserere, sed
alius cum sua scala penderet
sublimis in aere, alius palam
incuruus fossor fieret, qui
ad id operis furtivus venisset.

348) Im Sanctilogium ist das Mirakel sehr stark gekürzt wieder-
gegeben (Nov. Leg. Angl. I, p. 328, 5 ff).

349) Motivparallelen bei Günter, Die christliche Legende S. 101 f.

350) Haken; Erstbeleg nach Reismüller.

351) Fortschritte; erster und einziger Beleg nach Reismüller.

Lydgate lässt aus zu berichten, dass ein Mensch, der in der Kirche schlief und durch den Lärm der Einbrecher aufgeweckt wurde, den Dieben nicht das Handwerk legen und sie auf frischer Tat stellen konnte, weil Gott es so wollte (Q p.594, 29 ff, vgl. Abbo). - Was der Bischof tut, um sich von dem Druck, der seit der raschen Tat auf seinem Herz und Gewissen lastet, zu befreien, - in den Quellen das Nachspiel des Wunders - lässt Lydgate ebenfalls unerwähnt (Q p.595).

In predigthaft-moralisierender Exklamation weist der Dichter auf das böse Ende der Diebe hin, die der Bischof hat hängen lassen: *Loe how the martir the robbours dyde quyte* (1224). Erbauliche Geschehensdeutung in Einsprache und Berichtform fehlt allerdings in den Quellen auch nicht. So ist die didaktische Heranziehung des Bibelwortes nicht Lydgates Zusatz (352). Seine Wiedergabe ist hier nachlässig, denn es handelt sich nach Q in diesem Fall nicht um einen Apostel -, sondern um ein Prophetenwort (1226 ff - Q p.595, 3 ff; ein Apostelwort wird in Q ausserdem noch zitiert).

6. Das Strafwunder an Osgothus (1240-1313)

Quelle: *Nov. Leg. Angl.* II, p.609, 21 ff (Überschrift: *Qualiter Osgothi Daci superbia punita sit*).

Das Wunder fällt in die Zeit eines Besuchs des hl. Edward im Edmundkloster. In Q wird er zu der Zeit gerade Kapitelbruder: *...cum fratrum subisset capitulum, aut eorum consulens vtilitatibus, aut eorum se commendans oracionibus etc* (p.609, 23 ff). - Lydgate berichtet nichts darüber, bringt aber stattdessen aus einem früheren Kapitel der Kompilation (*De priuilegiis et libertatibus sancto Edmundo ab Hardecanuto et sancto Edwardo collatis*; p.607, 19 ff) als Erweis der engen Verbundenheit Edwards mit dem hl. Edmund und seinem Kloster in aller Kürze den Bericht von einer Schenkung Edwards, die er also ohne historiographische Skrupeln mit dem Strafwunder zusammenfallen lässt (353):

p. 607, 43 ff
(von Edward ist die Rede)

1275 ff

Sane circa primum annum regni ipsius ad monasterium sancti Edmundi perueniens, hillari gratulacionis voto, propensiori fratrum excipitur obsequio.

*Which thilke tyme in Chapitle was present
Off his grace and Royall dignyte
With the abbot and hool al the couent,
Tenresse ther franchise and ther liberte:*

352) Siehe auch die Deutung der wunderbaren Tatsache, dass die Diebe während ihres Einbruchs nicht ertappt wurden. (Q p.594, 31; vgl. oben).

353) Zur Stelle der Einfügung siehe unten S. 161. Wenn Lydgates Zusammenlegung dieser Ereignisse richtig wäre, müsste man das Wunder also in 1. Regierungsjahr Edwards, um 1047 ansetzen. (Vgl. Q p. 607, 39 ff).

Dass Lydgate die Bestrafung des Osgothus zur Verstärkung der Demonstration womöglich noch schrecklicher und rührender als Q wiederzugeben versucht, nimmt bei dieser Tendenz nicht wunder:

p. 609, 37 ff
...correptus a demonio, miser-
ras emittens voces in terram
eliditur. Fit clamor incondi-
tus, ecclesia tota turbatur;
set et rex in capitulo strepitu
pulsatus insolito, cognouit
a narrante, predictum Osgothum
in ecclesiam peruasum a de-
mone.

1268 ff
This lord of Denmark for al his gret
bost,
For al his tresour, his gold and his
perre,
As a demonyak vexyd with a gost,
Ful offte turnyng in his infirmyte.
The noise arcos, oon seith "ther
lyth he",
Tyl the rumour off cryyng heer and
there
Kam be report to the kynges ere.....
(Der König machte gerade im Kapitel-
saal dem Kloster die oben genannte
Schenkung)

1282 ff
Al this tyme Osgothus lay dystreyned
In his furye walwyng up and doun.
Whan hooly Edward knew how he was
peyned,
Off Royal mercy he hath compassyoun;
Heeryng the noyse and the horryble
soun
Dredful, terrible, off this wood man
etc.

Die Heilung und Wandlung des Osgothus wird von Lydgate durch Antithesen rhetorisch einprägsam gemacht (1306 f, 1311 ff).

7. Die Überführungen Edmunds

- a) nach London (1314-1338)
- b) zurück nach Bedricesuorthe (1339-1407) (354)

Quelle: Nov. Leg. Angl. II, p. 596, 21 ff (Überschrift: De translacione sancti Edmundi de Bedricesuorthe ad Londoniam) und Nov. Leg. Angl. II, p. 599, 16 ff (Überschrift: De reducione sancti Edmundi de Londonia ad Bedricesuorthe).

354) Diese Stücke sind im Schriftbild weder von dem Vorhergehenden noch voneinander abgesetzt.

a) Lydgate geht es hier vor allem um das Strafwunder an dem Londoner Priester, der dem Heiligen, der sich in der Translation befindet, die Aufnahme verweigert. Er erzählt die Geschichte in belehrender Absicht und stellt zwei beherzigenswerte Sätze in Form rhetorischer Fragen als Einleitung an den Anfang: *What uayleth pryde ? what uayleth frowardnesse ?* (1314). Die näheren Umstände der Translation lässt er aus. Noch nicht einmal der Ort, von dem sie ausgeht, wird angegeben (355); man kann ihn allerdings später erschliessen (1402 ff). Ebenso wichtig wäre die Angabe des Grundes für die Überführung gewesen, über den Q ausführlich berichtet (356). - Wie Ayelwinus mit seiner Kostbarkeit die Nacht bei einem Priester zubringt, und wie dieser wegen seiner Ungastlichkeit bestraft wird, berichtet Lydgate denkbar kurz in wenigen Versen, Q dagegen ausführlich und voller Pathos (Q p. 596, 37 - 597, 27). - Die wunderbare Hilfe, die Ayelwinus bei Stratford at the Bowe erlebt, als er mit seinem Wagen über die Brücke fährt, gibt Lydgate als einen anspruchslosen Bericht in kürzester Form (1324 ff - Q p. 597, 27 ff). Ebenso verfährt er im Folgenden bei der Wiedergabe des Einzugs in London (357) und der dort stattfindenden Reliquienheilungswunder. Sie sind nach Lydgate in Crepilgate geschehen (1322 und 1333); die Quelle dagegen berichtet: *Sicque, deo cooperante, meritis sancti Edmundi a via que dicitur Algate (358) vsque ad ecclesiam beati Gregorii pape, XVIII varia infirmitate detenti miraculose sunt curati.....* (Q p. 598, 19 ff).

b) Die Rückführung Edmunds ist wieder etwas ausführlicher übersetzt, stellt aber doch eine Kürzung der Quelle dar. Amplifikationen Lydgates sind dabei die Vergleiche für die übernatürliche Schwere des Leichnams Edmunds (1351 und 1358) und die ausmalende Beschreibung der Anstrengungen, die die Menschen unternahmen, um die Strassen für den Durchzug des Märtyrers zu ebnen und zu schmücken (1377 ff - Q p. 600, 4 ff).

355) Es war nicht die erste Ortsveränderung der Reliquien Edmunds: von Hoxne, wo er das Martyrium erlitten hatte, war er im Jahr 906 nach Bedricesuorthe, dem späteren Bury gebracht worden, was Lydgate nicht berichtet (siehe Q p. 626, 31 ff).

356) Ein äusserer Anlass lag zugrunde. Iolo war der Däne Turkillus mit einem grossen Heer in Ostanglien eingefallen und hatte den Fürsten Ulfketellus, der sich ihm entgegenstellte, mit seinem Heer geschlagen und ihn sogar selbst getötet. Als man in der "persecutio generalis", die sich an diese Niederlage anschloss, um die Heiligtümer des Landes bangte, machte sich Ayelwinus (vgl. die Sweyngeschichte) auf Befehl des Heiligen auf und führte die Reliquien in einem Zweispanner auf heimlichen Pfaden nach London, um sie dort verborgen zu halten.

357) Dass Ayllewyn spät abends in London eingezogen sei (1331) ist ein tag-Zusatz.-

358) Ist Algate das heutige Aldgate oder Aldersgate? Fusst Lydgate hier auf einer anderen Quelle?

8. Der Bericht über den Kirchenbau des Baldewynus
und die Translation des Heiligen (1408-1456)

Quelle: Nov. Leg. Angl. II, p. 624, 3 ff (Überschrift: De
translacione sancti Edmundi de ecclesia veteri in novam ba-
silicam a Baldewino constructam).

Lydgate hat hierzu vielleicht zusätzlich eine andere Quelle
benutzt oder die Quellen der Kompilation stärker als Johann
v. T. herangezogen (359), denn er bringt zusätzliche Details,
die die Kompilation nicht bringt, und die m.E. nicht als
seine eigenen amplifizierenden Zusätze angesehen werden dür-
fen: Baldewinus hat die Steine für den Bau aus Caen in der
Normandie besorgt. Sie wurden bei Ratlydene aus dem Schiff
geladen und zu Lande zur Baustelle gebracht (1419 ff). Die
Angabe Lydgates, dass der Bau der Kirche 29 Winter in An-
spruch genommen habe (1417), lässt sich allerdings nicht mit
der Kompilation in Einklang bringen, nach der man die Bau-
zeit zwischen 1087 (Regierungsantritt Wilhelms II.) und 1095
ansetzen muss. Da Lydgate mit der Kompilation die Überführung
Edmunds in die neue Kirche mit 1095 datiert, würde nach ihm,
wenn er von 29 Jahren Bauzeit berichtet, der Beginn des Bau-
es in das Jahr 1066, also noch in die Regierungszeit Wil-
helms I., und nicht in die seines Sohnes fallen.

Dass Baldewinus ein Mönch von St. Denis war, der sich auf
die medizinische Wissenschaft verstand, steht in der Kompi-
lation in anderem Zusammenhang (1408 f und 1415 f - Q p.
613, 9 ff) (360). - In der Kompilation wird ausführlich be-
richtet, dass man den Leichnam bei der Überführung unversehrt
vorgefunden habe; ebenso werden die Zeremonien der Transla-
tion und die Wunder, die sie begleiten, in grosser Breite
gegeben. Lydgate ist jedoch offenbar des Dichtens müde und
verschanzt sich hinter einer Unfähigkeitsbeteuerung:

1438 f I lake konnyng to telle al circumstanes
Appertenyng to that solemnyte.

Als sein eigener Zusatz darf jedoch seine kurze Beschrei-
bung des prachtvoll geschmückten Schreins angesehen werden
(1449 ff).

Aus einer Zwischenbemerkung Lydgates geht hervor, dass er
diese Translation als ein gewissenhafter Geschichtsschreiber
geben will, der wenig, aber doch so viel von deren Umstän-
den berichtet, wie zur Rechtfertigung derer nötig ist, die
sie einst vornahmen:

359) Da die der Kompilation zugrundeliegenden Chroniken mir
unzugänglich waren, muss die Quellenfrage hier ungelöst blei-
ben. -

360) Ein Abt wollte untersuchen, ob Kopf und Rumpf des Mär-
tyrers wirklich nach seinem Tode wieder fest zusammenge-
wachsen seien. Vergeblich versuchte er mit einem Mönch sie
wieder auseinanderzureissen. Für diesen Prevel wurden seine
Hände und seine Zunge gelähmt. In seiner Not liess er den
medizinkundigen Mönch rufen: Abbas autem regem Edwardum per
nuncios convenit ut sibi medicum mitteret. Ille Baldwinum
sancti Dionisii monachum, artis medicine peritum, direxit etc.
(Q p. 613, 9 ff).

1440 ff The poopis bullys gaff hem auctoryte,
The kyng weel wylyd, ther was noon obstacle,
By cleer report off many fayr myracle.
These thynges reknyd cuhte ynowh suffyse
Vertuously this mater for to grounde.

Zusammenfassung.

Die Wunder und historisch abrundenden Translationsberichte, die Lydgate, wie wir feststellten, ohne Rücksicht auf die chronologische Folge aus der grossen Edmund-Kompilation auswählte und wohl nur um ihres paraenetischen und erbaulichen Zweckes willen - als Exempla - brachte, sind fast alle nicht nur recht kunstlose Paraphrasen ihrer Quellen, sondern sie erweisen sich sogar als mehr oder weniger erhebliche Kürzungen ihrer Quellen. Am ausführlichsten sind darunter noch die Geschichten von Sweyn und Osgothus erzählt.

Das Thema der hagiographischen Anekdoten (Stück 1 bis zum Beginn von 7a einschl.) ist in mehreren Abwandlungen dasselbe: das Gottesgericht vollzieht sich an allerlei Menschen, die dem Heiligen bzw. seinen Reliquien nicht die schuldige Achtung und Verehrung zollen und ihn in Wort und Tat verachten.

Der Bedrucker Sweyn wird von Edmund, der ihm zur Nacht erscheint, erschlagen, weil er die durch den Märtyrer erwirkten Privilegien Ostangliens nicht respektiert, - indem er nämlich dort Tribut einziehen lässt - und auf die Warnung durch den Boten des Heiligen nicht hört. - Der Däne Leoffstan wird ebenfalls getötet, weil er das Privileg des Edmundklosters, den von der Justiz Verfolgten in der Kirche, wo der Märtyrer begraben liegt, ein Asyl zu bieten, missachtet. - Die Diebe, die das Eigentum des Heiligen (d. i. des Klosters) antasten, indem sie Pferde stehlen, werden auf frischer Tat ertappt und bestraft (nach Lydgate sogar mit Wahnsinn geschlagen!), sie werden aber absolviert, nachdem sie Busse getan haben. - Der flandrische Dieb, der sich an den Edelsteinen, die die Reliquien Edmunds schmücken, vergreift, muss durch Eingreifen des Heiligen gebannt am Tatort stehen bleiben, bis er von ihm wieder befreit wird. -

Die 8 Diebe, die mit Hilfe von allerlei Werkzeugen nachts in die Klosterkirche einbrechen, werden ebenso urplötzlich gelähmt. Sie werden in dieser grotesken Haltung am nächsten Morgen entdeckt und durch den Bischof gerichtet, der die böse Tat - allerdings etwas zu rasch - mit dem Tode bestraft. - Der Däne Osgothus wird vom Dämon befallen, weil er die Wunder des Heiligen verachtet und vor seinem Grabe lästerlich niederkniet, ohne ihm aufrichtig ergeben zu sein. Er wird jedoch an Edmunds Grab wieder geheilt und ist seitdem ein frommer Mensch. - Daran schliesst sich noch die erste Wunderepisode der Translationsberichte an: ein Priester in Essex, der den Reliquien des Heiligen die Aufnahme verweigert, wird bestraft, indem sein Haus in Flammen aufgeht.

Bei der Wiedergabe dieser Wunder ist es Lydgate hauptsächlich um die erbauliche Wirkung zu tun. So übernimmt er die moralischen Deutungen aus Q und fügt darüber hinaus noch eigene hinzu, die er öfter als exemplifizierende Sätze an den Anfang stellt - oder als moralisches Fazit an den Schluß. Er sucht vor allem die böse Tat und das Gottesgericht einprägsam zu machen. (Man denke an die Zentrierung der Leoffstangeschichte auf die klagende, schutzsuchende Frau und ihren Verfolger, wobei die schützenden Geistlichen in den Hintergrund treten, und an die Darstellung von Osgothus' Frevel.) Moralisierende und pathetische Darstellung ist das Wichtigste; die näheren Umstände der Geschichte - Ort, Zeit und Details - spielen dem gegenüber meist eine untergeordnete Rolle und bleiben oft unerwähnt. Zur detaillierten Wiedergabe hat ihn jedoch offenbar der unterhaltsamere Teil der Geschichte von den 8 Dieben gereizt, den er mit sichtlicher Erzählfreude berichtet.

Hin und wieder sieht sich der Dichter veranlasst, die Glaubwürdigkeit der Wunder zu verstärken. So in der Sweyn-Geschichte, wo er den Zweiflern gegenüber an dem wunderbaren Gottesgericht festhält, und im Osgothus-Mirakel, das er durch die Anwesenheit Eduards des Bekenner zu autorisieren sucht. (Dabei hat er übrigens keine Skrupeln, die Schenkung, die Eduard dem Kloster machte, in die Wundergeschichte einzubeziehen, obwohl sie aus einem anderen Zusammenhang der Kompilation stammt). Eigene beschreibende Zusätze des Dichters sind in der gewöhnlich gedrängten Darstellung der Ge-

schichten sehr gering. Bemerkenswert ist nur die Schilderung der glanzvollen Erscheinung des rührenden Gottesriters in der Sweyn-Geschichte und die stimmungsvolle Beschreibung der traurigen Nacht, die der Gesandte des Heiligen nach fehlgeschlagener Warnung Sweyns auf einem Kirchhof verbringt.

Die das Edmundleben abrundenden an Wundern reichen Translationsberichte sind wohl die am lieblossten wiedergegebenen Stücke.

Die Herkunft einiger sachlicher Abweichungen von Q, musste - soweit nicht das Sanctilogium zum Nachweis herangezogen werden konnte - ungeklärt bleiben.

Das erste Stück ist nicht einmal notdürftig gewissenhaft wiedergegeben, denn von dem Anlass der Translation nach London und ihrem Ausgangsort verlautet bei Lydgate nichts.

Das letzte Stück gibt sich so unpoetisch wie möglich, dafür aber historiographisch genauer als die meisten der vorgehenden Mirakel.

Man kann diesen Mirakeln in ihrer Gesamtheit keine künstlerische Funktion im Rahmen der ganzen Legende, noch im Einzelnen eine poetische Gestaltung zuschreiben. Überdies lehrt uns der unrationelle Ort ihrer Anfügung³⁶¹), dass es eine "Komposition" in unserem Sinne für Lydgate offenbar nicht gibt. Die Wunder teilt er mit, um zu warnen und zu erbauen und der Edmundlegende eine gewisse historiographische Vollständigkeit zu geben, das ist alles. Die lateinischen Hagiographen fügten ja der Vita und Passio ihrer Heiligen gewöhnlich Mirakel und Translationsberichte an, wie es eben auch in überreichem Mass Lydgates Autor, der Kompilator des Textes von Ms. Bodl. 24o getan hat.

³⁶¹) Lydgate hat die Mirakel wahrscheinlich erst nach der Fremundvita und den Fremundwundern gebracht, weil er daran am besten das an Edmund, den Hauptheiligen, gerichtete Schlussgebet anschliessen konnte.

Das Schlussgebet.

Zum Schluss des Legendenepos wird Edmund als Nationalheiliger in achtzeiligen Balladenstropfen feierlich um seine Fürbitte für König, Vaterland und Volk in allen seinen Ständen (362) angerufen. Das Gebet ist zugleich eine Verbeugung vor dem jungen König und gibt Zeugnis von der nationalen Gesinnung Lydgates: In dem Schlussrefrain der acht Strophen feiert er Heinrich als "Thenherytour (363) of Ingelond and France"; in der Schlusstrophe sogar emphatisch-polemisch als "iust enheritour".

Die Bilder, die Lydgate in seiner Invokation für seinen Heiligen verwendet, sind ausser dem für männliche und weibliche Heilige bei ihm sonst gleicherweise üblichen "gemme of virgynyte" (1466) lauter Waffen und Verteidigungswerke, die den Heiligen als starken Beschützer feiern:

1473 ff Be thow our swerd, al foreyn ffoon toppresse,
Our sheeld, our pauys, castel of surete,
Our portecolys, boolewerk off stabylnesse,
Gate off dyffence: so kepyng the entre
That noon enemy may breke our liberte !

Rhetorische Figuren: Anaphern (1481 ff, 1474 ff). Statt "bitte für die Bauernschaft und die Armen" sagt Lydgate rhetorisch: Pray for the plowh, pray for the pouerte... (1487; Metonymien).

Anhang des Schlussgebets.

Das Geleit enthält die "Go litel book" - Formel und beteuert pretiös und voll dekorativer Mythologie das mangelnde poetisch-rhetorische Können des Dichters. Eine unterwürfige Widmung an den König ("Regi") schliesst sich an, die mit dem bezeichnenden Wunsche schliesst, er möge "diffence and Champion" der Kirche des Heiligen sein.

3627 Aus seiner Bitte für die Ritterschaft wird Lydgates hohe Auffassung von dem Ethos dieses Standes deutlich: "Pray for knythod, to lyue lyk ther degre..."
363) enheritour ist nach Reismüller Erstbeleg.

Dieser anspruchsvolle, bombastische Schluss wirkt nach den kümmerlich paraphrasierten Mirakeln wie ein merkwürdiges Anhängsel und kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Doppellegende ihrer inneren und äusseren Anlage und Gestaltung nach für heutiges Empfinden keine überzeugende dichterische Einheit bildet. Farbige und dramatische Erzählkunst suchen wir in ihr ebenso vergeblich: die Möglichkeiten der Stoffe hat der Dichter kaum genutzt.

Man kann sich jedoch - besonders nach der Erforschung des Verhältnisses dieser Dichtung zu ihren Quellen - von den Intentionen des Dichters und dem Geschmack seiner Auftraggeber, die diese Dichtung freudig aufnahmen, eine deutliche Vorstellung machen: Die grosse, episch-rhetorisch wie historiographisch anspruchsvolle Anlage (die nach der Art vieler Heldenlieder und Versromane die Vita des Verwandten, der den Kampf mit den Feinden des Hauptheiligen erfolgreich weiterführte, zum erstenmal in sich beschloss), die überschwängliche, von rhetorischem Können zeugende Ausarbeitung des Heiligenlobes, das zugleich als Spiegel für den jungen König dienen konnte (vor dem er in den Rahmenstücken viele Verbeugungen macht) und die starke Betonung der ritterlich-heroischen Züge des Heiligen - das werden vor allem die Qualitäten der Dichtungen gewesen sein, die der Dichter erstrebte und mit denen er grossen Anklang fand. Wie besonders das Schlussgebet zeigt, will die Legende das repräsentative Epos eines Nationalheiligen sein.

Anhang:

Die 3 Zusatzmirakel aus Ms. Ashm. 46.

Direkte Quellen zu diesen im Vergleich zu den anderen "aktuellen" Wundern lassen sich nicht nachweisen; siehe oben S. 108 Anm. 253. Lydgate datiert sie auf den Tag genau:

- 1) 20. November 1441 (V.10 ff), 4 Uhr nachmittags (V.26)
- 2) 28. April 1444 (V.241 ff)
- 3) 8. Juli "erst kürzlich" (V.393)

Bei dem zweiten und dritten Mirakel, die Lydgate offenbar in einem Zug geschrieben hat (364), kann er sogar unter Nennung seines Abtes (William Curteys) von der öffentlichen Feier der Wunder in seinem Kloster berichten (349 ff und 436 ff). Es kann kein Zweifel darüber herrschen, dass Lydgate diese Wundergeschichten selbst verfasst hat: sie zeigen fast alle Charakteristika seiner Legenden. (Erbaulicher Bericht im gesteigerten Mass seines Altersstils, predigthafte Einsprachen, astronomische Zeitperiphrasen verbunden mit Naturschilderungen, gefühlige Darstellung, glorifizierte Heiligenbild). Eine besondere Note haben sie durch ihre realistischen Züge und durch ihre (vorgebliche?) Aktualität. Lydgate hat sie viel ausführlicher und liebevoller als die meisten anderen Wundergeschichten um Edmund erzählt; sie erscheinen darum trotz mancher Dunkelheiten und Weitschweifigkeiten lesbarer als diese. Natürlich trägt hier auch der Stoff dazu bei, sie ansprechender zu machen: solche Rettungs- und Auferweckungswunder, die der Heilige an Kindern vollbringt, sprechen mehr an als die Strafwunder, hinter denen der Dichter als Prediger und Lehrer mit warnender Gebärde steht, zumal wenn die Momente der Gefahr und des Unglücks, der Aufregung und Trauer der Mütter, wie endlich der allgemeinen Freude so hingebend und rührend geschildert werden, wie es hier der Fall ist.

Die Mirakel berühren sich in Stoff und der Gestaltungsweise mit Chaucers Prioress' Tale und älteren ähnlichen Marienmirakeln, teilweise auch mit Chaucers Clerk's Tale und Man of Law's Tale (365).

Einige Gegenüberstellungen mögen zum Beweis der engen Beziehungen zwischen Chaucers Prioress' Tale und den Mirakeln dienen: sowohl Chaucer (durch seine Priorin) wie auch Lydgate wollen die kleinen Hauptpersonen möglichst rührend darstellen. Beide wenden zu diesem Zweck gefühlsbetonte Epitheta an.

364) vgl. 233 ff.

365) vgl. die Stellen, wo Grisild und Konstanze ihre Mütterlichkeit zeigen, z.B. C.'s T. 1093 ff, Man of L's Tale 834 ff.

Chaucer: this innocent (1756), this litel child (1706), hir litel child (1777, 1786) u.a.

Lydgate: so tendre a litel creature (59), the tendir mayde (255), the yong chyld, the tendir Innocent (359) u.a.

Am auffälligsten ist die Ähnlichkeit der Stücke in der breiten Schilderung der Gemütsbewegung der Mütter, die ihre Kinder verzweifelt suchen (Beschreibung leibseelischer Reaktionen, rhetorisch gesprochen affectio). Lydgate geht in der Beschreibung der Verzweiflung sogar noch weiter als Chaucer, aber es ist ganz deutlich, dass er sich ihn hier zum Vorbild genommen hat (17 ff - Prioress' Tale 1776 ff; vgl. auch 269 ff und Prioress' Tale 1811 ff). Deutlich an Chaucers Weise, Affekte darzustellen, erinnert z.B. auch der Angstruf des in Lebensgefahr schwebenden Kindes im zweiten Mirakel:

129 ff "Wher is my moodir, myn owne moodir dere ?
Moodir, moodir !" alwey the chyld gan crye.

(Häufung gefühlsbetonter Epitheta in 129 !).

Vgl. auch die Schilderungen der Trauer und des Mitleids des Volkes (52 ff und 300 ff).

Mit dem grausig-realistischen Bericht von der Auffindung und Bergung des ertrunkenen Kindes im zweiten Mirakel, die ihresgleichen in Lydgates übrigen Werk und auch bei Chaucer sucht, will er wohl einerseits das Gefühl der Leser ansprechen, andererseits aber zeigen, dass das Kind wirklich tot war, um darauf das Wunder der Auferweckung um so grösser erscheinen zu lassen:

281 ff Hed and boody wer to grounde:
Dysespeyned serchyng the riveer;
With touch of ffet the ded cors was ffounde
Bolne with watir: of lyff ther was noon cheer;
Cast to londe, the peple that stood near
In this caas sawh no remedye.
Tyl a woman, of strong herte and entleer,
Bold of corage, ffaste gan hir hye,
Took up the chyld be the leggyt tweyne,
Tavoide watir hed tournyd up so down,
To this entent, the body she gan streyne.
At nase and mouth ran out greet foysoun
Lykour horryble, almoost a galoun.

Erbauliche Einsprachen sind in diesen Mirakeln reichlich vorhanden. Interessant ist die dem zweiten Mirakel vorangehende Unfähigkeitsbetenerung (217 ff), weil aus ihr klar hervorgeht, dass die Abfassung einer Wundergeschichte für Lydgate ein Akt der Heiligenverehrung, ein Opfer oder besser ein Geschenk ist, bei dem er seine aufrichtige Gesinnung betont. Er vergleicht seine geringe Gabe mit dem Scherflein der Witwe (366). Sein letztes Ziel ist der Preis Christi, der durch die Heiligen seine Wunder wirkt (367) (1 ff, 206 ff, 153 ff, vgl. auch 145 ff und 337 ff).

366) Vgl. AA II, 198.

367) Die Heiligenverehrung Lydgates kennt also ihre dogmatischen Grenzen.

Die Zusatzmirakel sind besonders reich an erbaulichem Bericht, der ihrer Wirkung als Erzählungen abträglich ist (vgl. 13-18, 57-61, 422-424, 324-332). Sein Hymnenstil zeigt sich in den Schlussworten des Priors bei der Feier des dritten Mirakels (449 ff) wie auch in dem Gebet der feiernden Gemeinde im zweiten Mirakel (377 ff). Seine Freude an Edelsteinen und Glanzwirkungen in symbolischer und descriptiver Verwendung tritt auch in diesen Stücken, wenn auch seltener, hervor:

- 173 A saphir skye ladde Israel be day - light
165 f Bryght as berylle(368), clerere than spectacles
Grace excelleth euery precious stoon.

Bei seiner Erwähnung von Christi Taufe im Jordan spricht er von "a dowe with snowych ffetherys whight" (189 f). An die Manier der Albanlegende erinnert seine mit astronomischen Bestimmungen und Naturschilderungen umschriebene Zeitangabe des zweiten und dritten Mirakels:

- 233 ff Tyme of the yeer whan the sonne shene
I-entryd was in - to the booly's heede
Alceste(369) in mydwys grew fresshly in euery grene
Spradde hire crowne, with fflours whyte & rede etc.

Das Schlussgebet nach den Mirakeln will eigentlich gar nicht zu dem Vorhergehenden passen - man sollte meinen, es seien wieder Strafwunder an solchen erzählt worden, die die "Freiheit" des Heiligen, d.h. die Privilegien seines Klosters, irgendwie angetastet haben:

- 457 ff Now lat us alle with hertly confidence
Requere this martir to graunte thynges thre:
With spere and arwe to stonde in our diffence
Geyn hem that caste to breke his liberte..

Die Mirakel sind gelegentlich recht schwierig durch ihre Syntax, vgl. z.B. den Anakoluth in V. 345 ff.

368) Zur symbolischen Bedeutung dieses Edelsteins vgl. Garrett a.a.O., 10 f. Der Stein wird in der Bibel z.B. an folgenden Stellen erwähnt: Exod. 28, 20; 39, 13; Ezechiel 28, 13 und Apoc. 21, 20.
369) "Alceste" ist eine Anspielung auf Chaucers Legend of Good Women A, 179 ff.

Zusammenfassung.

Diese wirklich oder vorgeblich aktuellen Wundergeschichten, die auf den Tag und (im ersten Mirakel) sogar auf die Stunde genau datiert sind, - einmal kann Lydgate sogar über die Feier eines der Mirakel in seinem Kloster berichten! -, haben in der grossen Edmundkompilation zwar Analogien, aber keine direkten Vorbilder. Lydgate hat diese rührenden Rettungs- und Auferweckungswunder, die Gott durch den Heiligen an Kindern tat, mit grösserer Liebe als die Strafwunder erzählt.

Im Thema und zum Teil in der Darstellung erinnern sie an Chaucers Prioress-Tale und ältere ähnliche Marienmirakel. (Beschreibung von Affekten und gefühlsbetonte Schilderung).

Die Mirakel sind besonders reich an erbaulicher Darstellung und deutenden Interventionen. - Die Worte des Priors im 3. Mirakel und das Gebet des Volkes im zweiten Mirakel hat Lydgate hymnisch stilisiert. - Hier und da schmückt Lydgate einmal mit seinen poetischen Mitteln aus. (Symbolische Verwendung eines Edelsteines zum Preis der Gnade und Gebrauch einer astronomischen Zeitperiphrase).

Dass es sich um sehr späte Werkchen des Dichters handelt, wird an der grossen erbaulichen Breite und in der gelegentlich schwierigen Syntax deutlich.

Eine grausig realistische Schilderung der Kindesleiche im zweiten Mirakel will zu Lydgates sonstiger Art garnicht passen, lässt sich aber zusammen mit der Beschreibung der Leiche des Lothbrocus (EF II) seinem Streben, Mitgefühl zu erwecken, mit Sicherheit zuordnen.

St. Alban und Amphibalus (St. Alban und Amphabell)
ed. C. Horstmann in Festschrift der Königstädt. Real-
schule. Berlin 1882.

1439, 6 Jahre nach Edmund und Fremund, verfasste Lydgate diese Legende für den Abt von St. Albans, John Bostock, genannt Whethamstede (370), der wie der Abt der Edmundabtei in Bury das Leben des Klosterheiligen in die Form eines repräsentativen Epos gebracht haben wollte: Man darf daraus schließen, dass die Edmundlegende seine Bewunderung und seinen Weid erregt hat. Lydgate setzt diesem Freund und Gönner der Kunst und Wissenschaften in seiner Legende ein Denkmal, indem er ihn in der *Transitio* vom 1. zum 2. Buch als seinen Auftraggeber nennt und dabei - unter anderm mit Hilfe einer Namensinterpretation als *Lobtopos* - seine Gelehrsamkeit und deren Früchte rühmt (I, 886 ff) (371). Lydgate muss seinen Auftrag wohl zur Zufriedenheit des Bestellers ausgeführt haben, denn er erhielt dafür eine hohe Belohnung, die dem heutigen Wert von £ 70 entspricht (372). Das Werk erfuhr zudem die hohe Ehre, vor dem Altare des Heiligen aufgestellt zu werden (373). Die Legende will nach Anlage und Umfang eine Schwester des älteren *Legendenepos* sein. In ihnen beiden stehen englische Nationalheilige im Mittelpunkt - ein Umstand, der allein schon den grossen Aufwand Lydgates rechtfertigt, abgesehen von den Erwartungen, die seine hohen Auftraggeber seinem Werk entgegenbrachten. Mit dem Nationalstolz eines christlichen Engländers rühmt Lydgate in der Albanlegende verschiedene Heilige, die auf englischem Boden den Märtyrertod erlitten und damit das Land zu hohen Ehren brachten (374).

- 370) Näheres über ihn siehe Schirmer, *Der englische Frühhumanismus*, Leipzig 1931, S. 82 ff, 143 ff und R. Weiß: *Humanismus in England*, Oxford 1941 (Den letzteren Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Schirmer)
- 371) Zu V. 909 *reportory*, nach Reismüller einziger Beleg, "Erzählung". Neubildung aus *report* (Chaucer) und *-ory*.
- 372) Aus den *Expensae Abbatis Johannis Whethamstede Magis. Notabiles* (nach Holzknacht s.a.O. S. 178): "Item, cuidam monacho de Burgo Sancti Edmundi, propter translationem Vitae Sancti Albani in nostrum vulgare IIIII VIS VIIII".
- 373) Nach Herrn Prof. Schirmers Studien.
- 374) z.B. III, 755 ff; 1465; 1514 ff. - Es mag ein Zeichen der Zeit des aufkommenden Nationalgefühls sein, dass ein Dichter seinem Stolz auf die Heiligen seines Landes solchen Ausdruck verleihen kann. Ähnlich schwungvoll und stolz äussert sich später ein Zeitgenosse Wynkyns de Worde in einem Prolog zur Neuausgabe der *Nova Legenda Anglie*, nachdem er in Katalogen sein Land und Volk gepriesen hat: "... Longe tamen illustris et gloriosus eius relucet claritas spiritalisque maestitas ex sanctorum, qui in ea floruerunt, virtutibus et exemplis, qui, tanquam sidera queque rutilantia, tenebrescentem mundum suis illuminarent radiis" etc. (*Nov. Leg. Angl. I, p. 4, 10ff*)

Auch diese Legende ist in drei Bücher eingeteilt. Das erste (kürzeste) erzählt die Jugendgeschichte Albans und seiner Genossen, eingebaut in einen breit ausgeführten historischen Rahmen. Das zweite (längste) berichtet die Bekehrung und das Martyrium des Hauptheiligen; das letzte (wenig kürzere) hat das Martyrium des Nebenheiligen und der 999 Gefährten sowie die Inventio und Translatio Albans - als Pendant zu den Miracula in der Edmundlegende - zum Gegenstand. Die Umrahmung der Legende ist kaum ärmer als die des Schwester-epos(375). Dem ersten Buch geht ein langer Prolog mit Invokation des Heiligen voraus. Die beiden ersten Bücher sind durch eine Translatio miteinander verbunden; ausserdem hat das zweite Buch noch einen panegyrisch-didaktischen Prolog. Es endet mit einem langen Schlussgebet. Das dritte Buch hat keinen Prolog; es schliesst mit einem grossen Fürbittegebet für König, Volk und Vaterland. (Auf den Inhalt dieser Stücke wird noch kurz eingegangen werden). Wie in der Edmundlegende wendet Lydgate in den Rahmenstücken neben dem rime royal gelegentlich die achtzeilige Balladenstrophe an (376). Stilistisch betrachtet stellt diese Kolossallegende in mancher Hinsicht ein Unikum unter allen anderen Lydgateschen Legenden dar, wie im einzelnen gezeigt werden wird. Lydgate hat sich hier nicht gescheut, mit rhetorischen Mitteln der Legende einen fast profan-epischen Charakter zu geben, der allerdings nicht überzeugend ist, weil er in Ausserlichkeiten seine Prägung erhalten hat(377). Die Legende ist oft nicht leicht zu lesen, weil ihre syntaktischen Konstruktionen latinisierend und gewunden sind und die Breite und fast senile Weitschweifigkeit die rasche Erfassung der Erzählung erschwert, ausserdem ist die Diktion oft sehr pretiös. Unter den lateinischen Lehnwörtern zeugen eine Reihe von der Gewohnheit Lydgates, bedenkenlos bisher noch nicht in England eingebürgerte Worte aus seiner lateinischen Quelle zu übernehmen, um sein Werk mit ihrer Klangfülle und erlesen wirkenden Fremdartigkeit zu schmücken(378). Horstmann hat die Albanlegende nach der Editio von St. Alban, einem Frühdruck von 1534, herausgegeben. Diese Fassung ist eine Überarbeitung eines Benediktiners von St. Albans, der in der Zeit Heinrichs VIII. mit Lydgates Werk - besonders in seinem letzten Teil, der über das Schicksal der Reliquien Albans

- 375) Gegen Horstmann, Einleitung S. 407
376) Prolog zum zweiten Buch.
377) Der Pomp dieser Legende tritt besonders stark hervor, wenn man die kurze primitive Fassung der Albanlegende aus der Süd-englischen Legendensammlung mit ihr vergleicht (EETS OS 87, p. 67, Nr. 19) Der Anfang lautet folgendermassen: "Seint Albon the hollie Man: was here of Engelonde, / I-martred he was for godes loue: thorug Jesu Cristes sonde" etc. - Wer den pretiösen, schwülstigen und pathetischen Stil seines Auftraggebers kennt, wird sich über die besondere Eigenart der Albanlegende nicht weiter wundern (vgl. Schirmer, Frühhumanismus, S. 88 ff).
378) Z.B. "fraudent" (II, 964), übernommen auf Anregung der entsprechenden Stelle in der Interpretatio, wo sich "fraudentia" findet. So auch "Tygurry" (II, 806; Q: tugurium) und "discention" (II, 1310; Q: dissensio. Vgl. unten S. 186, Anm. 406.

berichtet -, einige Kürzungen und Änderungen vornahm, sowie Interpolationen einfügte, deren Tendenz nur zu deutlich ist: er wollte den Kölner Mönchen von St. Pantaleon auf Grund historischer Evidenz den Besitz der Reliquien des Heiligen streitig machen. Darum musste er aus Lydgates Legende alles eliminieren, was geeignet schien, den Irrtum der Kölner zu stützen: Germanus durfte um keinen Preis etwas von den Reliquien mitgeführt haben (s. unten Anm. 390). Durch längere Verse und schlichtere Diktion neben rein sprachgeschichtlichen Kriterien haben sich die Interpolationen des Benediktiners klar hervor(379).

So interessant die Editio auch für einen Historiker sein mag, so kann sie doch nicht die Grundlage für unsere Untersuchungen abgeben, die sich mit dem Werk, wie Lydgate es geschaffen hat, befassen müssen. Ich lege ihnen deshalb das älteste, nach Horstmann wohl noch aus der Zeit Heinrichs VI. stammende Ms zugrunde: Ms. Trin. Coll. Cambridge 39, dessen Wortlaut sich glücklicherweise "rekonstruieren" liess, da Horstmann die Varianten und die in der Editio fehlenden Stücke dieses Manuskripts als kritischen Apparat seiner Ausgabe der Editio beigegeben hat. (Ein Schreiber aus der Zeit Heinrichs VIII. hat den Text mehrfach - teilweise allerdings unrichtig - korrigiert, einzelne ausgelassene Verse nachgetragen und einige offenbar von der Editio beeinflusste Randbemerkungen gemacht.) Man darf annehmen, dass Ms. Trin. Coll. Cambr. der ursprünglichen Fassung sehr nahesteht(380). Der Text des mir nicht direkt zugänglichen Ms stellt sich im Unterschied zur Editio im Wesentlichen folgendermassen dar: In der Deutung, die Amphibalus dem Traum Albans gibt, einer Predigt über die Erlösungstat Christi, gibt das Ms ein grosses Stück, das sich an Vers 603 der Editio anschliesst (Höllenfahrt Christi, in Horstmanns Ausgabe der Editio S. 137 unten, Näheres hierzu unten S. 195). Die Berichte über die Invention und Translation gehen stark auseinander. Der Bearbeiter hat die Elemente des Lydgateschen Textes zwar weitgehend benutzt, aber teilweise umgestellt, abgeändert und oft gestrichen.

Der Anhang der Legende nach dem Manuskript

Angabe des Jahres der Invention (793)	AA III 1567-69
Beschreibung der Invention. (Es werden dabei keine Namen genannt. 2 Strophen)	S. 124 unten (in Horstmanns Krit. Apparat)

379) Horstmann ist in einigen Untersuchungen zur Editio zu überzeugenden Ergebnissen gekommen, siehe Einleitung zu AA S. 104 f. - Interpolationen sind die Stücke III, 1297-1457 (Ausführungen über die Inventio und Translatio), III, 1570-1611 (chronologische Angaben über die Passio, Inventio und Translatio) und III, 1611-1695 Polemik gegen die Kölner Benediktiner.

380) Ich kann nicht mit Horstmann übereinstimmen, der das Ms weniger korrekt findet als die Editio. Es geht im Gegenteil oft den besseren oder den allein möglichen Sinn. N.E. ist die Editio nicht nach dem Widmungsmanuskript des Dichters angefertigt. (Vgl. Horstmann, Einleitung S. 106).

Bericht über die Wunder, die sich dabei zugetragen haben	III, 1458-1464
Einschub des Dichters: Lobpreis Britanniens und seines grossen Sohnes	III, 1465-1485
Offas Vision, die Translationen und der Kirchenbau, die er veranlasste (III, 1493-97 unterscheiden sich von der Editio, vgl. den krit. Apparat).	III, 1486-1513
In 8 Strophen wird darauf die Inventio durch Iupus und Germanus berichtet, vgl. dagegen III, 1350 ff (381).	S. 124 unten
Danach kommt Lydgate wieder auf Offa zurück (3 Strophen)	S. 124 u. 125 unten
Ein Lobpreis der Stadt Verulamium schliesst sich an, dann das Schlussgebet	III, 1514-1520

Die Bearbeitung für die Editio hat bei aller Polemik Lydgates Fassung sehr viel voraus, weil sie eine klare und vor allem richtige chronologische Folge der Ereignisse bietet.

Für den Hauptteil seines Legendenepos, für Buch II und III abzüglich der Inventio und Translatio hat Lydgate die weitaus breiteste und rhetorischste Fortentwicklung der Albanlegende

381) Lydgate hat die Chronologie der Ereignisse völlig entstellt, indem er die Inventio durch Germanus (den Bekämpfer der pelagianischen Häresie) im Jahre 449 und die Translatio durch Offa unter Papst Hadrian I. im Jahre 793 im gleichen Zeitraum sich ereignen liess:

Tyme of this Pope callide Adryan,
Reignynge this kyng notable and glorious (Offa !)
A falce errour in Brytaigne ther began
Which was susteynede by oon Pellagius etc.

(Der Verbesserer des Manuskripts hat diese Strophen durch einen Strich am Rande und die Worte "Vacat - hucusque" als ungültig bezeichnet). Denselben Irrtum hielten nach III, 1619 der Editio auch die Kölner Mönche aufrecht, um ihre Reliquien als die richtigen zu erweisen (Horstmann, Einleitung S. 105).

gewählt: die sog. Interpretatio Willelmi (AS Juni IV. 149 ff)³⁸²
Sie ist im 12. Jahrhundert im Auftrag des Abtes Simon XIX.
von St. Albans (Amtszeit 1166 bis 1188) von dem Mönch Willel-
mus desselben Klosters angefertigt worden und will die Über-
setzung einer um 590 geschriebenen angelsächsischen Fassung
der Passio ins Lateinische darstellen.

Die Abhängigkeit Lydgates von dieser Quelle lässt sich
bis in einzelne Wortentlehnungen nachweisen³⁸³). - Während er
für die erste Doppellegende die Legenden der beiden Heiligen
selbst zu einem Epos zusammenfügte, fand er diesmal die Passi-
onen - Albans und seines Missionars - in fortlaufender Dar-
stellung und zu einer Einheit verbunden vor.

Es handelt sich dabei um typisch hagiographische Produkte, die
mit allen Requisiten der Märtyrerlegenden versehen sind³⁸⁴).

382) Lydgate folgt nicht der (allerdings nur geringen) Kürzung
der Interpretatio, wie sie das Sanctilogium bietet (Nov. Leg.
Angl. I, p. 28-38 und 47-50, in zwei nach alphabetischer Ord-
nung getrennten Legenden). Er mag jedoch den Namen des in der
Interpretatio anonymen Soldaten, der den Auftrag hatte, Alban
zu töten, später aber selbst zum misshandelten Bekenner wur-
de, aus dem Sanctilogium übernommen haben (Nov. Leg. Ang. I,
p. 33, 31: Heraclius - AA II, 1585: Araclius.). - Auch die kur-
ze Fassung der Albanlegende, die Beda in Hist. eccl. I, 7
gibt, hat Lydgate nicht benutzt. (Migne PL 95 und AS Juni IV.
Siehe darüber W. Meyer, Die Legende des heiligen Albanus, des
Protomartyr Angliae, in Texten vor Beda a. a. O. - S. 3 ff; dort
auch Näheres über die Geschichte der Albanlegende.) Die Inter-
pretatio in ihrem Albanteil und die Bedasche Fassung scheinen
auf eine gemeinsame Quelle zurückzugehen; jedenfalls wirkt die
Interpretatio wie eine Lückenausfüllung und rhetorisch-pathe-
tische Aufschwellung der Bedaschen Fassung. Insbesondere weiss
sie von dem bei Beda namenlosen Priester, der Alban bekehrte,
nicht nur den Namen, sondern⁵⁰⁴⁸ seine Passion zu berichten. Wil-
helm von St. Albans gesteht in der Praefatio Interpretis, dass
er den Namen des Bekenners Amphibalus bei Gottfried von Mon-
mouth gefunden habe: "Sciendum autem quod huic operi beati Cle-
rici nomen adjecerim: quod non in libro quem transfero sed in
historia, quam Gaufridus Arturus de Britannico in Latinum se-
vertisse testatur, inveni." - Gottfried war der erste, der den
Gast Albans und späteren Märtyrer so benannte. Es ist ihm da-
bei ein sonderbarer Irrtum unterlaufen: er hat den Namen für
ein Messgewand mit dem eines Menschen verwechselt, denn
"amphibalus" bedeutet nichts anderes als "priesterliches Ge-
wand". (Siehe J. Loth, Saint Amphibalus, Revue Celtique, Tome
XI, 1890, p. 348 f).

383) Siehe oben Seite 174, Anm. 377.

384) Siehe dazu oben Seite 81.

Im Gegensatz zu den Legenden von Edmund und Fremund scheint diese Doppellegende von der profanen Sage völlig unbeeinflusst geblieben zu sein. Die Handlung bietet in ihrem Gesamtverlauf im Gegensatz zur Edmundlegende keine erzählerischen Möglichkeiten, nur in einzelnen Wundermotiven.

Die Berichte, die ihm die Interpretatio über die beiden Heiligen bot, genügten Lydgate offenbar nicht, weil sie über ihre Jugend nichts aussagten. Er zog deshalb für das erste Buch den mir leider unzugänglichen sog. Tractatus de Nobilitate, Vita et Martyrio SS. Albani et Amphibali heran³⁸⁵), dem offenbar für die Passionsgeschichten ebenfalls die Interpretatio zugrunde zu liegen scheint, der allerdings einige Stücke hinzugefügt worden sind³⁸⁶). (BHL Nr. 214, im Excerpt bei Thomas Duffus Hardy, Catalogue of Materials Relating to the Early History of Great Britain and Ireland a.a.O., Vol. I, p.18-19, Nr. 33 und 34).

Das ausführliche Excerpt bei Hardy Nr. 33³⁸⁷) dürfte jedoch genügen, um den Tractatus als Lydgates Quelle zu identifizieren:

Incip.: "Julius Caesar primus Romanorum AA I, 106 ff
imperator".....

Die Rubriken

"De tributo et legibus Julie Caesaris I, 123-231
in regno Britanniae impositis et
institutis"

385) Der Tractatus ist offenbar typisch für die Tendenz der spätmittelalterlichen Hagiographen, die Lücken in den Märtyrergeschichten (was ihre Jugend betraf) nach dem Muster der Chansons de geste auszufüllen (vgl. H. Delahaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires, a.a.O. p. 320).
386) Da diese Stücke bei Lydgate fehlen - bis auf eins, das die Interpretatio mit der Jugendgeschichte Albans verknüpft und ihr konform macht (vgl. unten S. 179) möchte ich nicht annehmen, dass Ly. nur den Tractatus benutzt hat - was allerdings durchaus im Bereich des Möglichen liegt. Über die Stücke des Tractatus, die sich sowohl in der Interpretatio als auch bei Lydgate nicht finden, geben folgende Rubriken Auskunft: "De Miraculis, Martyrio et Sepultura Sancti Amphibali et de ecclesia cathedrali Wintoniae in honore ejusdem dedicata". - De passione diversorum Martyrum die Sancti Albani martyrizatorum". - "De morte Sancti Albani per Coel Ducez Colcestriae vindicata et de Helena filia ejusdem Constantino, Imperatori matrimonio copulata". - "De terribili morte Imperatorum Diocletiani et Maximiani".
387) Ms. Cott. Claud. E IV 9 ff 334 b-336 vell. fol. XV cent. (Brit. Museum). Nur dies Ms. ist von Hardy ausführlich durch Angabe der Rubriken excerpiert worden.

- "Qualiter Albanus et plures nobiles Britanniae a Diocletiano Romanorum Imperatore ordinem militare suscepunt." I, 232-672
- "De conversione Sancti Amphibali hortatu Papae Zephyrini." I, 304-336
- "De strenuitate Albani et de mora ejusdem propter suam probitatem Imperatoris Diocletiani." I, 680-707
- "De morte Bassiani et Carausii, regum Britanniae, et de corona Asclepiodoti ducis Cornubiae." I, 701-775
(vgl. II, 1143)
- "Qualiter Sanctus Albanus dominus Verulamiae, factus fuerat Senescallus et princeps militiae totius Britanniae." I, 782-805
(vgl. II, 65-127; 1952)

Aus dem folgenden Teil des Tractatus hat Lydgate offenbar nur noch ein Stück übernommen, das er im zweiten Buch in den Text der Interpretatio interpoliert hat - oder das er im Tractatus, der ja auch zum Teil auf die Interpretatio zurückgeht, bereits genauso interpoliert vorfand (vgl. oben):

- "De solitudine Imperatoris Diocletiani super perversione Sancti Albani." II, 1143-1163 und 1200-1205

Wie ein Vergleich mit der Interpretatio zeigt, muss das Stück II, 1143-1268, das sich an die Naturklage und ihre Deutung durch das Volk als Rache für den Märtyrer anschliesst, eine Interpolation aus dem Tractatus sein. Es wird darin berichtet, dass der Richter Asclepiodot, dessen Name in der Interpretatio nirgendwo genannt wird, nicht wagt, die Exekution Albans vorzunehmen, ehe er nicht dem Kaiser Diocletian über Albans Abfall vom alten Glauben berichtet und die Vollmacht zu seiner Hinrichtung erhalten hat; denn er weiss, dass der Kaiser ein Freund und Gönner Albans ist - wie schon in Buch I berichtet wurde. Der Kaiser antwortet mit Anweisungen zur Hinrichtung Albans und Amphibalus': falls Alban halsstarrig bleiben sollte, soll er hingerichtet werden, - aber auf ehrenvolle Weise, wie es einem edlen Ritter und hochgestellten Mann geziemt (388), während sein Verführer unter fürchterlichen Martern zu Tode gequält werden soll. Daraufhin wird im Verulamium eine grosse Volksversammlung einberufen, die das Urteil über Alban vernehmen soll, da Alban ja nach dem Tractatus "prince of knyghtes" und "stewarde of Britayne" war (389) (I, 790 f und II, 1240). Es wird nicht klar, ob diese Zusammenkunft eine regelrechte Gerichtsversammlung unter

388) vgl. auch II, 1782-86, eine Angleichung an diese Interpolation; in der Interpretatio dagegen: Ex omni populo carnifex unus eligitur, qui scelus pro omnibus perpetraret.

389) Vgl. dazu unten Seite 187.

Anwesenheit des Angeklagten war oder nicht. Wenn Lydgate im Anschluss daran die Bürger von Verulamium wieder darüber klagen lässt, dass Alban die Natur zu ihrem Schaden behext habe, so ist er damit wieder an den Ansatzpunkt des Einschubs zurückgekehrt. - Die Interpolation ist nicht glücklich, denn sie lässt die Folge der Ereignisse sehr unglaubhaft erscheinen. Es wirkt zum mindesten sehr unverständlich, dass nach dieser in der Interpolation geschilderten Versammlung eine weitere von weisen Männern einberufen werden muss, und dass man nach den festen Beschlüssen über Hinrichtung und Bestattung des vom alten Glauben Abgefallenen, die vorher gefasst wurden, nun erst - als direkte Folge der Naturkatastrophe und im deutlichen Anschluss an V. 1142! - findet, man habe ihm Unrecht getan, und ihn aus dem Gefängnis herauslässt. Die Nahtstellen sind also nur zu gut sichtbar, und das Stück hebt sich deutlich als Interpolation heraus.

Ausserdem hat Lydgate die beiden Quellen nur lose miteinander verknüpft, indem er im Anfang des zweiten Buches Alban und Amphibalus, Gastgeber und Gast, sich an ihre gemeinsam verbrachte Jugend erinnern lässt (II, 149 ff). Möglicherweise jedoch entstammt auch dieser Zug der sonst wohl von Lydgate nicht mehr herangezogenen Fortsetzung des Tractatus.

Über die Inventio durch Lupus und Germanus berichtet Beda in seiner Hist. eccl. I, 18 (nach der um 490 verfassten Vita des Germanus von Constantius³⁹⁰); der Bericht über die Translatio durch Offa findet sich in der Vita S. Offae des Matthaeus Parisiensis³⁹¹ und die Angaben über die Wunder bei Albans Auffindung mag Lydgate dem Schluss der Bedaschen Albanlegende entnommen und sie amplifiziert haben³⁹²).

390) Nach Beda nahm Germanus keine Reliquien Albans, sondern nur Erde von der Stätte seines Martyriums mit: "...de loco ipso, ubi beati martyris effusus erat sanguis, massam pulveris secum portaturus abstulit, in qua apparebat, cruore servato, rubuisse martyrum caedem, persecutore pallente." - Lydgates Wiedergabe dieser Stelle (AA S. 184 unten) erschien dem späteren Bearbeiter offenbar nicht eindeutig genug, vgl. Editio 1350 f. - Zu der Geschichte dieses Berichts s. W. Meyer, a.a.O. S. 17.

391) In vitae duorum Offarum, Wats, Historia major Matth. Par. (1686), mir leider nicht zugänglich. Im Sanctilogium finden sich die Berichte der Inventio und der Translatio nach den genannten Quellen (Nov. Leg. Angl. I, p. 34, 20-35, 4). Der wesentliche Teil des Berichts über die Englandreise des Germanus ist jedoch hier offenbar ausgelassen worden, und der Bericht über Offas Translation des Heiligen beschränkt sich auf einen Satz.

392) In Bedas Hist. eccl. I, VII wird dem Ort seines Leidens Heilkraft zugeschrieben: "In quo videlicet loco usque ad hanc diem curatio infirmorum et frequentium operatio virtutum celebrari non desinit."

Der Rahmen der Legende.

Die Interpretatio hat einen Prolog des Übersetzers - der übrigens mit den rhetorischen Requiiten der Demuts- und Kürzeformeln versehen ist - sowie einen Prolog und einen Epilog des Autors. Dieses letzte Stück gibt Lydgate nach dem Abschluss der eigentlichen Legende vor der Inventio in Berichtform (III, 1521-62); es gehört also nicht zum rhetorischen Rahmenwerk, das Lydgate frei gestaltet hat.

Der Prolog zu Buch I.

V. 1-14 (393) könnte man eine verknappte Musenanrufung nennen; denn trotz aller Negationen dieser Verse wird hier sehr deutlich, dass Lydgate seiner Legende gern die Aufmachung eines Epos geben möchte - so viele Skrupeln er auch hat, die Musen anzurufen, und wie demütig er seine Unfähigkeit auch beteuern mag! - V. 15 - 61 gibt das Argumentum, einen von preisenden Partien unrankten und von Unfähigkeitsbetenerungen vollen Abriss der Legende in nicht weniger manierten blumigen Stil wie die Einleitung (394). So ff ist ein Beispiel für Lydgates Stereotypie in den Legendenprologen: die in diesem Stück gebrauchten Formeln finden wir immer wieder. - V. 64 - 79 (395) bringt eine Interpretatio nominis, in der das Martyrium Albans und seine Virginität durch einen Kranz von Rosen und Lilien symbolisiert wird.

393) Einzelne Anmerkungen zu diesem Stück: V. 7 Prothomartyr nach Reismüller Erstbeleg, vgl. auch EF III, 43 und 58 und AA I, 272 und 671. V. 8 Mit Maro ist wohl trotz V. 9 Vergil gemeint, dessen voller Name P. Vergilius Maro lautet. V. 11 f. Wahrscheinlich hat Lydgate dieses Wortspiel aus Chaucer übernommen; vgl. Squire's Tale 105 f: Al-be-it that I can nat soune his style / Ne can nat climben over so heigh a style. V. 13. Vgl. Chaucers Clerk's Tale 30 ff: Fraunceys Petrark, the laureat poete, / Highte this clerk, whos rhetoryke sweete, / Enlunyed al Itaille of poetrye!

394) Zu V. 15 ff (übrigens eine groteske Bildmischung!) s. oben S. 82, Ann. 184 zu Augustin V. 84. Eine weitere Chaucer Reminiszenz, ebenfalls in Katschrese, findet sich in 27 f: "sein Einfluss soll scheinen, um meine zitternde Feder zu erleuchten". Vgl. dazu Chaucers TC IV, 13 f.

395) Albanus nach lat. Albus bedeutet für ihn die Weisse der Lilien. Wie Lydgate allerdings von Albanus auf "plente" kommt ist mir unverständlich (von alW) Zu V. 68: With whyte roses meynt, stable in her rednesse. Es muss statt dessen "rede roses" heissen (vgl. V. 72). Dann ist die Lesart dieses Verses von Ms. Trin. Col. richtig. Statt "Stable in xxx her rednesse" hat die Editio sinnlos "stable in theyr rudnesse". Zu V. 76 purpurate. Nach Reismüller Erstbeleg, vgl. auch EF I, 214; III, 614.

In V. 80-91 geht die Interpretatio in einen von Namen unabhängigen Heiligenpreis über. Diese Verse sind durch ungewöhnliche Verwendung und Mischung biblischer Bilder recht schwierig, zumal die Assoziation der Gedanken sehr lose, um nicht zu sagen sprunghaft ist:

80 ff³⁹⁶⁾ To chese the red he dyd also delyte
Whan from the chaffe was tryed whete-corne
In the holy martyr, that hath the bront I-borne
Grayne of this frument was this man Albon
In the gospell remembred of seynt John.
This chose greyne for Christ was mortified,
To grete encrease of his eternall glorye;
The frute grewe up by fayth multi(pli)plied.

Die folgenden Verse feiern Albans Sieg und seine Verherrlichung in güldenenen Termini:

88 ff Through meke sufferance he gate the victorie
A palme of conquest, to be put in memorie,
A laurfreat crowné by tryumphes manyfolde
For his merites set on his hede of golde(397).

Das Schlussgebet (95 ff) mit der konventionellen Now-Einwendung, das in dem gleichen feierlichen Invokationsstil gehalten ist, vermittelt ein ebenso erhabenes Heiligenbild und zeigt die stilisiert demutsvoll-unterwürfige Haltung des Dichters dem Heiligen gegenüber. Interessant ist dabei nur die mit der Anrufung verbundene Unfähigkeitsbeteuerung, in der er

396) Eine Interpretation dieser Verse ist recht schwierig. In V. 84 meint Lydgate offenbar St. Johannes d. Täufer, dessen Bild vom Endgericht nach Matth. 3, 12 (Scheidung der Spreu vom Weizen) er für den Preis des Heiligen V. 80 ff ins Persönliche wendet, d.h. im Sinn einer persönlichen Läuterung gebraucht: in der Verfolgung blieb der Heilige bei seinem Glauben und wählte das Martyrium (the red) - dabei wurde sein Kern von allem Unedlen, das ihm noch anhaftete, befreit. In V 83 ff springt Lydgate über zu einer Anwendung des Bildes im eigentlichen, eschatologischen Sinne, kehrt jedoch in V. 87 ebenso unvermittelt unter Heranziehung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld (Matth. 13, 1 ff) vom Weizenkorn Alban zum Weizenkorn in Alban zurück! - Man muss sich wundern, dass Whethamstede bei solchen Unklarheiten (es ist dies nicht der einzige Fall) mit Lydgates Arbeit zufrieden war. Man kann sie seiner Altersschwäche zugute halten oder aber - was fast noch wahrscheinlicher ist - seinem Streben nach feierlicher Rätselhaftigkeit zuschreiben.

397) Zu beachten die Fremdartigkeit der typisch Lydgateschen syntaktischen Konstruktion.

unter Verwendung eines konventionellen Wortspiels über seinen Mangel an colores rhetorici und - wie ein plötzlicher Funke von Selbsterkenntnis mutet es den modernen Leser an! - über sein fehlendes Proportionsgefühl klagt:

102 ff I haue no colours but only white and blake(398)
Of longe and shorte wantyng proporcion
Where ought doth fayle, I nott bere the lake
Golde nor asure nor fresshe vermylyon.

Die Transitzio nach Buch I.

Die Transitzio, die den Abschluss des ersten Buches bildet (876-931), bringt neben einem kurzen Rückblick auf das erste Buch und dem bereits erwähnten Lob des Auftraggebers das Argumentum des zweiten, das als den Mittel- und Höhepunkt des Legendenepos betrachtet wird: der Dichter zittert, das Martyrium Albans zu beschreiben (928 ff)(399).

Der Prolog zu Buch II.

Dieser Prolog ist das einzige Stück der Legende, das in der feierlichen achtzeiligen Balladenstrophe geschrieben ist - offenbar um es als das Wichtigste auszuzeichnen und ihm einen seines erhabenen Inhalts würdigen Eingang zu schaffen. Es wird durch einen weit hergeholtten, unklaren, aber nichtsdestoweniger dekorativen Naturvergleich eingeleitet:

398) Vgl. EF I, 830.

399) Unsagbarkeitstopos, vgl. Curtius a.a.O. S. 166 ff, besonders 167.

1 ff(400) So as Aurora parteth the derke night
Towarde the tyme of Phebus uprisynge
And Lucifer with agreable light
Bryngeth kalendes of a glad mornynge:
So by ensample the true lyuyng
Of old tyme in saint Alban used
Caused the lorde whiche guerdonath euery thyng
That the merites of hym were nat refused.

In sentenziöser und erbaulicher Weise legt Lydgate in Folgenden dar, dass Gott nicht nur Alban, sondern auch anderen frommen Heiden ihr tugendhaftes Leben belohnt habe, wobei er auf Cornelius, Eustachius und "Trojan", d.i. Trajan(401) als Beispielfiguren hinweist. Am Ende des Prologs wird Alban in stilistisch übersteigerter Form wie der Held eines profanen Epos als Titan gepriesen:

54 ff This choson chapyon, borne of the Britaigne lyne,
This newe Tytan whose beames dyd arise
Out of th'orient this londe to enlemyne.

Die Transitio zu Buch III.

Der Schluss des zweiten Buches bringt eine Anrufung an den Protomärtyrer:

1962-1975: Gebet für die Stadt Verulamium (St. Albans). Alban möge ihr Beschützer und Patron sein in Gefahren, die ihr von Seuchen und Feinden drohen. 1976-2010: persönliches Gebet des Dichters (Bitte um Verzeihung wegen seiner Unzulänglichkeiten dieser Übersetzung und Erklärung seiner Ergebenheit, Angabe des Argumentum von Buch III und erneute Bitte um Hilfe bei seiner Übersetzungsarbeit, wobei der Auftraggeber der Legende noch einmal preisend erwähnt wird.) Man hat bei diesem Gebet den Eindruck, dass durch alle affektierte Bescheidenheit doch deutlich eine aufrichtige Demut des Dichters schimmert. Wieder

400) Lydgate meint wohl: so wie der Morgenröte naturnotwendig der Sonnenaufgang folgt, so konnte es gar nicht anders sein, als dass Gott dem heiligen Alban die Verdienste seines gerechten Lebenswandels vor seiner Bekehrung lohnte. Das tertium comparationis ist die Notwendigkeit des Naturvorgangs wie des göttlichen Gnadenaktes. Gleichzeitig aber ist für Lydgate der Sonnenaufgang ein Bild für den Übergang Albans aus der Phase frommen Heidentums in Christenstand und Martyrium, in denen die Belohnung Gottes für den Heiligen besteht (siehe auch 46 ff, 401) Vgl. Augustin 343 ff.

füllt im Vergleich zu den alten ekklesiastischen Legenden die betonte Distanz(402) des Beters vom Heiligen auf, der als ein Erbe der himmlischen Herrlichkeit angerufen wird.

Das Schlussgebet.

Das Legendenepos schliesst mit 15 Gebetsstropfen, die fast alle den Refrain haben: "o prothomartyr of Brutis Albion". (Alle Strophen enden jedenfalls auf "Erutis Albion"). In den ersten fünf Strophen ist der Kreis der Menschen, für die Alban gebeten wird, Fürbitte zu tun, noch sehr weit gefasst: alle seine Diener, besonders die in "Brutis Albion". In Strophe 6-8 ist der Kreis verengert: Kloster, Abt und Klosterbrüder und Stadt des Heiligen. Mit Strophe 9 nimmt das Gebet eine nationale Wendung (vgl. Schlussgebet der Edmundlegende). In Strophe 9 und 10 ruft Lydgate insbesondere den Heiligen für den König an(403), der für ihn immer noch der Beherrscher von England und Frankreich ist. Die letzten fünf Strophen (vgl. wieder das Schlussgebet der Edmundlegende) sind allen Ständen des Vaterlandes gewidmet, deren Einigkeit ihm sehr am Herzen liegt (1794 ff)(404). Wie zu Beginn von Buch II wird Alban als Ideal eines ritterlichen Fürsten gefeiert (1696 ff). Er ist ein "myrroure of mercy and pitie" (1717); er soll allen Traurigen und Unglücklichen helfen durch seine "most knyghtly mediacion". Das Gebet ist arm an Bildern für den Heiligen, s. nur V. 1701: "Be oure paveyce, shelde of protection."

402) Zu der unterwürfigen Umschreibung für den Heiligen "thy parfytnes" (1990) s. oben S. 52, Anm. 124.

403) Heinrich VII. - Der Bearbeiter der Legende im Anfang des 16. Jahrhunderts machte aus dieser Stelle ein Gebet für Heinrich VIII., (den er u.a. als "Defender of the faith" preist), seine Gattin Anna Boleyn und Prinzessin Elisabeth.

404) In V. 1798 f (Set peace among them and vertuous waite, / Like an ymage voide of division) klingt wieder das Bild vom menschlichen Körper mit dem harmonischen Zusammenwirken seiner Teile an, das Lydgate so gern für den Frieden in Land gebraucht (vgl. EF I, 935 ff). - Der spätere Bearbeiter wusste offenbar nicht mehr, was unter "ynage" zu verstehen sei, denn er verändert 1799 folgendermassen: "All where nowe reigneth pride and diuisione."

II, 429 ff By grace of god and fauour of fortune
All that he sayde was do with reuerence,
Of gentylness he was not importune,
Suffered all thyng with humble pacience;
Albeit so he gafe no full credence,
To his doctrine of thynges whiche he tolde,
Stode in doute what partie he shall holde.

Die einzigen erheblichen sachlichen Zusätze ausser der genannten Interpolation sind die erwähnte Einführung des Namens Araclius (s. oben S. 172, Anm. 382) und der Bericht, dass an dem Ort des Massenmartyriums später eine Stadt erbaut wurde, die den Namen Lichfield d. i. Leichenfeld erhielt (AA III, 317 ff). Weder die Interpretatio noch das Sanctilogium be- richteten etwas davon. Lydgate fusst hier auf einer alten Überlieferung (407).

Sachliche Einzelheiten kürzt Lydgate nicht selten. So lässt er z. B. zu Beginn der Passio aus, dass Alban mit nackten Füßen vor dem Kreuz gekniet habe, als die Mörder in sein Haus eindrangen, auch erzählt er nichts Näheres über deren Ankunft und ihre Suche nach dem Christen wie Q. Lydgate ver- einfacht hier, denn es scheint ihm vor allem um die Ausein- andersetzung des Heiligen mit seinem Hauptwidersacher zu tun zu sein. Im Folgenden korrigiert Lydgate die Interpreta- tio, indem er - sowohl der hohen Stellung, die Alban bei ihm nach d. Tractatus hat - als auch ihrer eigenen Angabe Rech- nung tragend, dass Alban ein "vir eminens in civitate" gewe- sen sei - den Richter ihn nicht nach seinem Namen und seiner Herkunft fragen lässt (408). Auch kommt der Richter Alban nicht wie in Q mit drohender Haltung entgegen (truci vultus, minacibus oculis).

Durch die starken Amplifikationen und reichen Zusätze wie durch die vielen Wiederholungen Lydgates bleibt die Legende dem sachlichen Inhalt nach unverändert, wenn sie auch unter diesem Rankenwerk schwer wiederzuerkennen ist. Die Haupt-

407) Der Herausgeber der Interpretatio gibt folgende ergän- zende Anmerkung zu Cap. IV (p. 157): In Mss Vaticano & alio S. Cyriaci Martyrologio, ad Bedae Martyrologio additur: Et cum eo (Amphibalus) alii numero DCCCLXXXIX positi in Catha- lacum, quorum nomina scripta sunt in libro vitae: ubi arbi- tramur deesse numeros duos, & scribendum DCCCXCIX. At Catha- lacum forte est Charlem seu Streetlem in Staffordiensi Comi- tatu prope L i c h f e l d i a m, quam dictam volunt a cada- verum campo quasi ibi essent occisi. Enc. Britannica zu Lich- field: "There is a tradition that "Christianfield" near Lich- field was the site of the martyrdom of a thousand Christians during the persecutions of Maximian about 286, but there is no evidence in support of the tradition."
408) Willelmus ist hier offenbar in die Stereotypie der Ver- höre in den Märtyrerlegenden verfallen.

merkmale seiner Gestaltungsweise in den Legenden sind hier stärker als in allen übrigen ausgeprägt: preisende, predigt-hafte und gefühlige Darstellungen und die breite Ausführung der Reden, deren reichliches Vorhandensein man ihm allerdings nicht zur Last legen darf, sondern der Quelle zuschreiben muss, sind hier soweit vorgetrieben, dass die Handlung immer wieder stockt und in Formlosigkeit zerfließt. Die Legende unterscheidet sich ausserdem dadurch von allen anderen Legenden Lydgates, dass sie, noch mehr als die Edmundlegende, den Zug zum Epischen zeigt, wie sich - ausser an dem kolossalen Ausmass - an mehreren stilistischen Phänomenen nachweisen lässt. (Einführung von Naturschilderungen und Überbietungsformeln - die das Geschehen der Legende mit der Welt der grossen Epen verbinden - und reiche Anwendung mythologischer Antonomastien und Beispielfiguren für die Heiligen und Christus⁴⁰⁹).

Ein genauer Vergleich mit dem Tractatus, der mir leider nicht möglich war, würde erst erweisen können, inwieweit die Beschreibung des ritterlichen Zeremoniells und des Turniers(410), die dem ersten Buch z.T. den Charakter eines Versromans verleihen, Lydgates Eigentum sind. Wenn auch die "Verritterlichung" des Stoffes in der Quelle zweifellos bereits vorgegeben ist - Diocletian ist hier zu einem mittelalterlichen Kaiser, Alban und seine Genossen zu Idealrittern geworden - so ist mir doch wahrscheinlich, dass er die vorbereitenden Zeremo-

409) In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, dass Lydgate im Gegensatz zu den Dichtern der alten kirchlichen und volkstümlichen Legenden die antiken Götter gern katalogartig auf-führt. Seine humanistisch-gelehrte Art und seine Freude am Klang dieser Namen wird auch dazu geführt haben. Früher hätte man den Göttern nicht die Ehre angetan, sie alle aufzuzählen (vgl. AA II, 399 f und 1745 ff).

410) Lydgate bietet hier (610 ff) allerdings keine farbige Schilderung, wie Chaucer in der Knight's Tale (2483 dff).-Der versromanhafte Katalog der Städte und Staaten, die zu diesem Turnier Kämpfer entsandt haben, (vgl. z.B. die gewissenhafte Aufzählung der griechischen Schiffe und Streitkräfte in Troy Book, II, 5067), findet sich schon im Tractatus (Rev. E.P. Baker teilte mir freundlicherweise die entsprechende Stelle aus Ms.Bodl. 565 - Hardy a.a.O. Nr. 34 - mit).

nien zum Ritterschlag Albans und seiner Gefährten, die im ersten Buch bezeichnenderweise einen sehr breiten Raum einnehmen, zum mindesten stark amplifiziert, wenn nicht sogar durch erhebliche eigene Zusätze ausgestaltet hat (s. I, 251 - 672).

Lydgate lässt sich auch in dieser Legende keine Gelegenheit entgehen, den Hauptheiligen in prunkvoller Diktion zu preisen, wobei er wie in Edmund weit über die Quelle hinausgeht.

Zu Beginn des zweiten Buches macht er aus einem kurzen Lob Albans einen Panegyrikus von 54 Versen, mit dem er Alban als ritterlichen Fürsten(411), "a prince knyhtly" preist. Interpretatio: Erat autem Albanus civis Verolamius, vir eminens in civitate, ex illustri Romanorum prosapia originem ducens: in quo divitiarum gloria & dignitas secularis nobilitati generis respondentes, honorabile virum omni populo reddiderunt. Nur einige besonders typische Verse der Lydgateschen Wiedergabe seien zitiert:

II, 86 ff Beloued and drad with hygh and lowe degre
For frende nor foe declyned not fro trouth,
The good hym loued for his benignite,
The ryche drad hym, on the pore he had reuth,
Wronges to redresse there was in hym no slouth.

Alban hat stets eine höfisch-massvolle, ausgeglichene Gemütsverfassung:

97 ff Mother to heuy mother to iccounde,
But as tyme and mater gaue hym occasyon,
So was demened his disposition.

411) Vgl. das Ende des ersten Buches der Edmundlegende. - Interessant ist übrigens, wie Lydgate auch dem äusseren Auftreten dieses Fürsten durch kleine Züge das Schwergewicht seines Standes zu verleihen sucht. Während in Q Amphibalus bei Alban einkehrt, begegnet er bei Lydgate dem mächtigen Fürsten auf der Strasse, der in prachtvollem Gewand "with a great multytude" einherschreitet (II, 135 ff). Dementsprechend ist die Annäherung des Priesters sehr bescheiden: Amphibalus vertonsly made holde, / With humble chere and meke visage etc. (II, 146 f). An anderer Stelle redet er den Fürsten mit "Your highness" an (II, 670, auch I, 699. Hier ist die sehr höflich und ausführlich vorgetragene Bitte des Amphibalus, von Alban Abschied nehmen zu dürfen, für beide übrigens sehr ehrend: sie spricht von Albans hohem Stand wie auch von Amphibalus' höfischer Gesittung und keiner Rücksichtnahme. In Q sagte er dagegen kurz und kategorisch: ...longius ire dispono, viam veritatis Gentibus ostensurus, vgl. dagegen II, 699 ff. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass derartige Abwandlungen der Interpretatio, die der hohen Stellung Albans als "Senescallus et princeps militiae totius Britanniae" gerecht zu werden versuchen, bereits im Tractatus vorliegen.

Die Aufzählung der Tugenden Albans soll wie in der Edmund-
legende durch blasse Allegorisierung(412) belebt werden:

II, 100 ff He had also of his acqneyntance
Foure vertues, called Cardynall:
The reine of his brydell led temperance,
Ryghtwysenes with mercy ruled all etc.

II, 119 wendet Lydgate auf Alban wie auf Edmund den hagio-
graphischen Topos puer-senex an(413). - Aus einer kurzen An-
gabe der Quelle über den gastfreundlichen Empfang, den Alban
dem Priester zuteil werden lässt, macht Lydgate eine Lobes-
erhebung über die Gastlichkeit des ritterlichen Fürsten (II,
156 ff - Q: *Hic sanctum virum hospitio benigne suscipiens;
vitae necessaria ministravit*)(414).
Für die Legende besonders kennzeichnend sind Amplifikationen
und Zusätze, die Alban als den heroischen Gottesritter rüh-
men, der mit grosser Geste - fast möchte man sagen mit thea-
tralischer Pose(415) - seinen Widersachern und Feinigern
gegenübertritt. Die merkwürdigsten Blüten treibt diese Art
der Panegyrik im zweiten Buch, wo Alban nach dem Vorbild von
Epheser 6, 10-17 mit einer in ihren einzelnen Teilen angege-
benen geistlichen Waffenrüstung vor seinen Feinden erscheint
(416). Lydgate geht hier weit über Paulus hinaus, denn in
seiner Freude am ritterlichen Wesen ist die Verbildlichung
allzuweit, beinahe bis zum Grotesken vorgetrieben worden. -
man möchte sie fast barock nennen -, so dass die vollständige
anschauliche Ritterrüstung einerseits und die abstrakten
Tugenden andererseits nicht mehr in ihrer metaphorischen Be-
ziehung erfasst werden können(417). An einem kurzen Satz der
Quelle, der berichtet, wie Alban das Kreuz als Schutz- und
Siegeszeichen seinen Feinden entgegenhält, hat sich der Dich-
ter inspiriert(418):

412) S. auch AA II, 912, 918; III, 632 und EF I, 399 ff.

413) Vgl. EF, s.o. S. 113 und S. 118 .

414) Vgl. EF II, 113 ff.

415) Vgl. H. Delehaye, *Les passions des martyrs* p. 227.

416) Ein alter Topos der Märtyrerpanegyriken, vgl. Delehaye
a.a.O. p. 203.

417) Vgl. E. Tilgner a.a.O. S. 40.

418) Vielleicht wurde Lydgate als Mensch der spätgotischen
Zeit stark von der schönen Geste angesprochen, mit der der
Heilige seinen Glauben bekennt. (Vgl. Huizinga a.a.O. S. 7:
Neigung der Zeit zu stilvollen Formen auch in der Devotion;
siehe auch Wolpers a.a.O. S. 66 zu den religiösen Gedichten
des 15. Jahrhunderts, die die Krönung Marias schildern.)

II, 884 ff
(man bringt Alban zum Richter)

Albanus, ut servum Crucis
palam se cunctis ostende-
ret, signum Dominicum
jugiter in manibus praefere-
bat.

Meke as a lambe, of porte and chere
benygne,
To done his batayle lyke goddis
owne knyht.
His banner was, his standarde and
his signe
The crosse of Jesu whiche he bare
upryght,
Magre paynyns, in theyr alder syght,
Lyke a champyon agayn them to werry,
Under that penon cast hym to lyne
and dye -
God was with hym to susteyn his partie;
Stedfast of herte, hardy as a lyon,
Put his lyfe for Christ in ieopertye.
Of body naked, trouthe was his
haburgeoune,
His shelde was fayth, his sworde and
his burdon,
His spere, his pollax, surer than
stele to endure,
Was only hope victorie to recure

- und so weiter über weitere 14 Verse, in denen noch 10 andere Teile der geistigen Waffenrüstung aufgezählt werden. - Lydgate kommt immer wieder preisend auf Alban als den Kreuzesbannerträger zurück (II, 926 f und 932 ff, vgl. 811 ff). 1003 - 1009 ist eine Erweiterung des Preises der tapferen Unerschütterlichkeit des Heiligen vor dem Richter (Q: Albanus intrepidus inter minas, integer inter munera Judici respondit etc), ähnlich auch II, 1105 ff und III, 335 ff (Preis der heroischen Haltung des Amphibalus), alles o.E. in Q. - Wie wichtig Lydgate der Preis des Heiligen ist, zeigt auch die ungeheuerere Ausweitung des Berichts von dem wunderbaren Nachspiel der Passio (Erscheinen der nächtlichen Lichtsäule über dem Grab Albans). Den lateinischen Vers, den die Engel singen - "Albanus vir egregius martyr extat gloriosus" - benutzt er als Endrefrain von drei Strophen, in denen er den Märtyrer verherrlicht (419). Die Quelle gab ihm so die offenbar hochwillkommene Gelegenheit, das zweite und wichtigste Buch der Legende würdig, in hymnischem Jubel, ausklingen zu lassen. Was die Quelle in wenigen Sätzen sagt (420), gibt Lydgate in 42 Versen. Typisch für ihn ist dabei die Ausmalung und Ver-

419) Diese makkaronischen Strophen entsprechen also dem rime royal mit Erweiterung des Schlusscouplets zum Schlusaterzett: ab ab b ccc. Lateinische Refrains waren in der religiösen Lyrik des 15. Jahrhunderts sehr beliebt. (Siehe Wolpers a.a.O. S. 38)

420) Nocte igitur insecuta, Dominus Jesus Christus famuli sui Albani merita signis evidentibus declaravit. Nam cum tempus quietis advenisset ecce columna Crucis e tumulo beati Martyris in caelum usque extendebatur: per quam descendentes Angeli & ascendentes, noctem totam in hymnis & laudibus deducebant. Inter cetera quae canebant, vox ista frequentius est audita: Albanus vir egregius martyr extat

stärkung des Lichtwunders. - Von Lydgates eigenem Heiligenpreis überladen ist auch die rhetorisch-schwungvolle Wiedergabe der Willkommensrede Christi an die Märtyrer, die überwunden haben, an die siegreichen Gottesritter:

III, 646 ff

(Aus dem Bericht der Boten)

Transite ad me milites mei,
ecce vobis aperta est janua
paradisi, praeparata est vobis
beatitudo quae non minuitur,
gaudia quae terminum non noverunt.

"Cometh up to me, my knyghtes most
Previd in batayle ryght victorious,
Assendeth up aboute the sterres
My gate is open and redy is myn
Agayne your comyng, most ryche
With the tryumphe that neuer shall
And with a palme that shall lasten
O Paradyse o chose citezyns,
For your notable prowesse,
Makyng your clayme as very
entier,
and glorious,
disseuer
ever,
deynzennes etc."

Vgl. auch die pompöse Amplifikation der Worte, mit denen Christus Amphibalus das Paradies verheißt (III, 1171-84; Q: Amen dico tibi quia hodie cum discipulo eris in paradiso.)

Wie in EF, so haben die zum Preis der Heiligen eingeführten Vergleichsfiguren aus der Antike natürlich keine Entsprechung in Q. Während diese z.B. nur berichtet, dass Alban einem berühmten römischen Geschlecht entstamme(421), führt Lydgate seine Abstammung auf trojanisches und römisches Blut zurück und vergleicht seine ritterlichen Tugenden mit denen Hektors und Scipios (II, 1313 ff). - In einer langen Einlage rühmt Lydgate erbaulich die enge Freundschaft zwischen Alban und Amphibalus anlässlich ihres tränenreichen Abschieds (II, 758 ff)(422), wobei er alttestamentliche und antike Freundespaare als Exempla anführt: David und Jonathan, Pirithous und Theseus (in Ms. Trin. Coll. und Baitio "Pyrothe und Thedeus"), Orest und Pylades, Achilles und Patroklos. - In III, 942 und 43

421) In der entsprechenden Stelle in Q wird von seinem "genus magnum et valde praeclarum" gesprochen, vgl. auch den Anfang der Interpretatio, s. oben S. 169.

422) Vgl. schon vorher II, 706 ff, wo Lydgate sich die beiden o.E. in Q erbaulich und gefühlig über die Freundschaft unterhalten lässt. Amphibalus will unter Hinweis auf das Sprichwort "Freunde können nicht immer zusammen bleiben" aufbrechen, worauf Alban das Verbundensein echter Freunde über alle Entfernungen hinweg preist. Eigentlich ist diese Rede nicht ganz am Platze, denn Alban versucht daraufhin mit Erfolg, den Freund noch zu halten, wenigstens für kurze Zeit. Lydgate hat den beiden also hier sozusagen seine eigene predigthafte Einsprache in den Mund gelegt.

wird die Seelenkraft des fast zu Tode gemarterten Amphibalus mit der Stärke des Herkules und des Samson verglichen(423).

Nicht ohne jede Quellengrundlage ist im Gegensatz zu entsprechenden Stücken der Edmundlegende seine zum Lob des ritterlichen Heiligen angebrachte symbolisch-moralische Deutung des Albanwappens(424) und seiner segenspendenden Kraft, die es seinen Trägern (König Offa und den Mönchen von St. Alban) mitteilt:

I, 666 ff The felde of Asure betokeneth stabulnesse,
The Sautree lyke a crosse of sint Andrue;
The colour heuenly shall giue them perfitnes,
By the holy crosse force in oure lorde Jesu
From day to day to encreas all in vertue;
The Prothomartyr, theyr patron saint Albon,
Shall them defende ageyn all her mortall foon.

Als Lydgate im dritten Buch Alban und Edmund als Nationalheilige nebeneinander stellt(425), knüpft er an die gemeinsame, nämlich blaue Farbe ihrer Wappenfelder an, um ihre Einheit als Schutzpatrone Englands symbolisch herzuweisen (III,755 ff).

423) Das ausgedehnte Lob der Unerschütterlichkeit und der religiösen Glut des Amphibalus an dieser Stelle (933 ff) hat keine Entsprechung in Q. Nach bekanntem hagiographischem Muster steigert Lydgate den Heroismus des Märtyrers und das Wunderbare des Berichts, indem er ihn in diesem bejammernswerten Zustand dem Volk noch Gottes Wort predigen lässt! (III, 947 f, vgl. H. Delehaye, Les passions des martyrs p. 284).

424) Die Einführung der Beschreibung des Albanwappens in das erste Buch der Legende (638 ff) geht auf den Tractatus zurück, wo die entsprechende Stelle folgendermassen lautet: (Albanus tat sich im Turnier hervor) "cujus arma ut asseritur fuerunt de calore azuro cum sautre (neuegl. saltire, Ly. sautree) aureo..." Auch der folgende Bericht über Offas Übernahme des Wappens, seine Siege unter ihm und seine Übergabe an das Kloster des Heiligen findet sich im Tractatus. (Rev. E.P. Baker teilte mir freundlicherweise diese Stelle aus dem Text in Ms. Bodl. 565 mit). - Die Abtei St. Albans führte tatsächlich als Wappen ein blaues Schild mit einem goldenen Andreaskreuz, ein Wappen, das auch König Offa von Mercien beigelegt wurde. - Alban wurde erst im späten Mittelalter als Ritter angesehen. Aber in der englischen Kunst dieser Zeit erscheint er selten als solcher, und in den wenigen Fällen führt er nach Baker niemals ein Wappenschild. (Im Bereich der Kölner Albanverehrung - Albinuskult - tritt jedoch seit dem 15. Jahrhundert ein Albanwappen auf: ein Kreuz zwischen vier A's. Siehe E.P. Baker, The Cult of St. Albon at Cologne, Archaeological Journal XCIV, 1937).

425) Die wunderbare Bewachung der Reliquien beider durch wilde Tiere und Vögel gibt ihm Anlass zu dieser Gedankenverbindung.

Nicht nur die Heiligen sind Gegenstand des Preises für den Dichter. Die stark amplifizierte, prunkvoll preisende Darstellung der Erlösungstat Christi, die Amphibalus als lehrhafte Deutung des Traumes Albans und zugleich als feuriges Glaubensbekenntnis in den Mund gelegt ist, nimmt in Buch II einen breiten Raum ein: sie kam als Thema offenbar dem religiösen Bedürfnis des Dichters sehr entgegen (II, 555 ff).

Im Vergleich mit Q spürt man hier Lydgates innere Beteiligung, man fühlt, was die Heilsgeschichte ihm bedeutet haben muss. Hier strömt der Bilderreichtum seiner religiösen Lyrik herein. Christi Blut wird - aus spätgotischem Empfinden heraus - in mehreren Metaphern als die heilsamste und wohlwendeste aller Flüssigkeiten gepriesen; Christus selbst wird mit einer drängenden Fülle von Titeln benannt, die ihn als Arzt, Heiland und starken Helden feiern. Auch in den reichen Epitheta Christi (*fayre, glorious, benyg* etc) zeigt sich Lydgates Drang zum Preis Christi, ein devotionaler Impuls, der diesem Teil der Legende hier und da etwas von Wärme, Glanz und Schönheit zu geben vermag, die wir auf weiten Strecken vergeblich suchen.

Man müsste eigentlich die ganze Stelle neben Q in extenso zitieren, da sie ein typisches Beispiel für Lydgates Übersetzungstechnik in AA ist. Während die Interpretatio in mässig rhetorisch-gehobener Sprache, aber doch in bündiger Darstellung, die Erlösungstat Christi einmal feststellt und dann sein Leiden erzählt, bewegt Lydgate sich in Kreisen und Arabesken, mit denen er seine Vorlage unrankt. In immer neuen Wendungen und Bildern bringt er die Geschichte der Erlösung, wobei er viel stärker als Q - und zwar durch die genannten hymnischen Amplifikationen und Einlagen - die Bedeutung hervorhebt, die Christi Leiden für die Menschheit hat, wobei er übrigens den Sündenfall ausführlicher als Q darstellt. Aus dem ganzen Passus sei nur der Preis des Blutes Christi zitiert:

572 ff *A meycyne, bawme and chyefe triacle(426),
Lycour of lycours, dystyllyng by miracle
Fro the conduytes of Christis woundes fyue
Man to restore ayen from deth to lyue.*

426) Vgl. MP I, Nr. 8 (*Vexilla regis prodeunt*), Strophe 8, wo das Kreuz Christi von Lydgate - ohne Anlehnung an Venantius Fortunatus, der es nur als "spes unica" preist (siehe Zoozmann a.a.O.), - mit den gleichen Bildern (*medycyne, bawme, triacle*) besungen wird. Diese Bilder für die Heilsbedeutung des Blutes des Erlösers sind gewiss nicht neu. Ein Bibelwort wie *Jsaías 53, 5* "...durch seine Wunden sind wir geheilt" - hat sie wohl immer schon nahegelegt. - Vergleiche den Preis der Gnade Gottes im Pestlegendchen, siehe oben S. 74.

Vgl. auch III, 1101 ff: die Erweiterung der Worte des Amphibalus über das Taufwasser zu einem ausgedehnten Hymnus. Interessant ist Lydgates Wiedergabe des Berichts von der Höllenfahrt Christi (in Editio gestrichen, AA S. 137 unten), den er zu einem Hymnus auf den Heros Christus gemacht hat. Sein Stil ist hier sehr gekünstelt: die Antonomasien und Vergleichsfiguren für Christus, u.a. Orpheus und Herkules(427), mit Andeutungen der jeweiligen alttestamentlichen bzw. mythologischen Erzählungen, folgen einander in verwirrender Weise. Man merkt dem Passus jedenfalls an, dass Lydgate ihn mit Lust schrieb und ihm besondere Pracht und Farbe geben wollte. Seine Technik der Wiederholung und sein forciertes Sinnreichsein-wollen (in seiner Spielerei mit dem Bild der Frucht(428), die vielleicht nicht so willkürlich ist, wie sie zunächst scheint, sondern wahrscheinlich ihre Grundlage in der Tradition mittelalterlicher Schriftauslegung hat) trägt allerdings nicht zur Genießbarkeit des Stückes bei. - Q bringt an dieser Stelle nur den folgenden Satz:.... ad inferni claustra sponte descendens, suos qui illic tenebantur absolvit, & aeternia nexibus diabolium alligans, ad infima tenebrarum loca dejecit.

427) Vgl. MP I, Nr. 68 (Testament) 158 f: Christus als Orpheus und MP I, Nr. 125: Christus als Herkules. An anderer Stelle der Christusrede des Amphibalus (II, 584 ff) wird Christus ebenso heroisierend "our samson" und "our myghty chapyon the famous stronge Atchelles" (gemeint ist Atlas) genannt. Vgl. auch MP I, Nr. 17, 373 und MP I, Nr. 68, 155 (Christus als Samson). - Die antiken Heroen wurden schon früh geschichtstheologisch als Typoi Christi verstanden (E. Stauffer, Theologie des NT, Gütersloh 1948, S. 87 und S.258, Anm. 312 sowie Abb. 68). Die Kirchenväter brachten nicht selten zum Ausdruck, dass in Christus verwirklicht ist, was die Mythen ersehnten, indem sie ihn z.B. als den wahren Odysseus oder Apollo bezeichneten. (Nach Michael Schmaus, Die christliche Auffassung der Geschichte, Universitas Jahrgang 8, Januar 1953, S. 25, wo auf H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, 1945, verwiesen wird.)

Der heldische Christus war die Lieblingsvorstellung des karolingischen Zeitalters. So wird er z.B. in einem anonymen Hymnus "In annuntiatione beatae virginis" (ca.850) "suae gigas Ecclesiae" genannt (Zoozmann a.a.O. S.594), und in einem anderen Gedicht der Zeit ist er der "maximus heros" (Karl Streckker, Die Dichtung des karolingischen Zeitalters, Bd.IV, Nr. IXXV). - Den letzteren Beleg verdanke ich Herrn Professor Curtius.

428) Der Frucht, die Adam zur Sünde verlockte, setzt er Christus, die himmlische "Frucht der Früchte", entgegen, die "our chef repast and fode" ist etc. -

Das bilderreichste Stück aus Lydgates Wiedergabe:

.... Came from Edom(429) and his banner spredde
Clothid in purpull as Champioun and kyng,
Shet up Sathan among the flawmes redde,
Made Serberus to levyn his berkyng
And with his soote melodious syngyng
As Orpheus fett Erendes his wiff,
So he fro deth restorid man to liff
Thus hath this lambe slayn the lycoune,
Outeraged the wolfe the Shepe with his mekenesse,
Oure Olefaunte(430) venquesshed the Dragoone,
Olifernus dede with Iudithis(431) chast clennessesse,
And crist Jhesu our Hercules in prowes
Ravished hath this Champioun most prudent
The apples of gold away fro the serpent.

Eine schwungvolle Beredsamkeit entfaltet Lydgate auch zum Lob Gottes des Vaters, wobei er sich allerdings auf verherrlichende (latinisierende) Epitheta und Wertbegriffe beschränkt.

Typisch ist z.B. Lydgates Amplifikation des Preises der Leute von Verulamium, die über die Wunder, die Gott an den Leichen der Märtyrer tat, beseligt sind:

III, 807 ff

Magnus Deus Christianorum,
qui servos suos ita reddit
gloriosos....

"Great is that god, greatest and glorios
ous
Above all goddes of most magnificence
That maketh his seruauntes so victorious."

Ebenso bezeichnend für Lydgates Stil sind folgende Verse aus der Unterweisung des Amphibalus (o.E. in Q), in denen übrigens auch der Himmel in entsprechend prunkvoller Weise umschrieben wird, wie wir es immer wieder bei dem Dichter finden:

429) S. oben S. 130, Anm. 307.

430) Ein mächtiger Riese der Sage. (Vgl. Chaucers Tale of Thomas 1997 ff.)

431) Vgl. Buch Judith Kap. 12 und 13. Judith ist ein Typos Mariae; vgl. auch MP I, Nr. 66, 126 ff: Lyche hooly Iudith, to saven hir citee/, Madest Olypherne for to leese his lyff,/ The feonde outraying, thus prophetes wryte of thee. Mit diesem Bild wird Maria offenbar als Corredemptrix gefeiert.

II 387 ff And if ye lyste to this lawe tourne,
Of his most digne imperiall maieste
He shall you make with him to sojourne
This blessed lorde, this glorious trinite,
Wher ioye is euer and all felicite,
Tofor whose face eternally lastynge
Thre Jerarches one Osanna synge.

Andere Gegenstände halb rhetorischen, halb hymnischen Preises sind z.B. der Glaube im Bekenntnis Albans (II, 1031 ff, allerdings nur eine Amplifikation der Quelle) und die hymnische Einlage über das Taufwasser (III, 1101 ff).

Lydgates Anliegen, Gott und die Heiligen nach Kräften zu preisen, kommt in vielen Fällen auch indirekt zum Ausdruck. Sie zu verherrlichen möchte er mit Hilfe wortreicher Rhetorik die Bekenntnisse feuriger, die Gebete inständiger und die Abweisung der Heiden heftiger gestalten.

Dafür nur als ein typisches Beispiel die Wiedergabe der Fürbitte Albans für die Menschen, die Zuschauer seiner Passion sein möchten, aber durch einen breiten Fluss daran gehindert werden. Eine grosse Menschenmenge hat sich gestaut, weil die kleine Brücke nicht ausreicht: da bittet er Christus, er möge die Wasser bedrohen:

II, 1507 ff

Domine, inquit, Jesu, de cuius
sanctissimo latere sanguinem
simul & aquam manare conspexi
fac quaeso ut minorentur aquae,
sanus & incolumis mese valeat
interesse passioni.

"O lord Jesu, out of whose blessed syde
Whan thou for man were nayled on the
rode,
Through whose herte there dyd a spere
glyde:
At whiche wounde ranne water out and
blode
O blessed lorde, moste mercyful and
good,
So as I sawe in myn auisyon,
Out of thyne herte two lycours ranne
adown:
That is to say, red bloud and water
clere-
Thei two lycours of our redemption..
etc.

Wenn auch alle diese Erscheinungen der preisenden Darstellung schliesslich auch der Erbauung dienen, so tritt der Dichter doch nur an verhältnismässig wenigen Stellen in Einsprachen als Prediger hervor, um das Erzählte lehrhaft - erbaulich zu unterstreichen, also in "spezifisch predigthafter" Absicht, und zwar meist auf Anregung der Quelle, wo gelegentlich die Wunder zu Einsprachen des Hagiographen Anlass geben.

So wird die erbauliche Darstellung des Flusswunders von Lydgate verstärkt und mit einem Exemplum erweitert (II, 1526 ff - Q: *Mira res ! Cum genua curvaret Albanus, alveus ille repente siccatus est. Albani lacrymae dum funduntur, aquas in flumine non relinquunt: orationis virtus flumen exhaurit, & inter undas viam populo patefecit. Crebrescunt miracula, & virtutibus virtutes cum succedunt potentia Albani merita in populus clarius elucescunt etc.*) - Der Ausruf frommen Erstaunens beim Quellwunder wird von Lydgate aufgegriffen und inhaltlich entfaltet (II, 1686 ff - Q: *Mira virtus Christi !*) - II, 1798 ff, dem Anschein nach eine eigene Einsprache Lydgates, wird in Q als Meinung einiger Heiden berichtet: sie fanden das Gottesgericht an dem Henker Albans "*plenam justitia*". - Nach dem Wehruf des Volkes über die ungerechte Tötung des Araclius bringt Lydgate eine eigene erbaulich-sentenziöse, mit einem Naturvergleich geschmückte *Conclusio*, die die Überleitung bildet zu dem Bericht von den Lichtzeichen, die sich nach Albans Bestattung am Himmel zeigen (II, 1915 ff).

Wie in seinen anderen Legenden - und noch mehr als in ihnen - sucht Lydgate auch in diesem Legendenepos auf alle mögliche Weise Pathos zu erzeugen, zu rühren und zu erheben: durch Steigerung grausiger Begebenheiten und ihre gefühlgefärbte Darstellung, durch rhetorisch stilisierte Teilnahmeäusserungen (Exklamationen und Apostrophen, die allerdings sehr selten sind) und durch Einführung von Affektschilderungen und Affektsteigerungen.

Man vergleiche z.B. den Bericht vom Leiden des Araclius mit Q:

Die grösste Einsprache, die Lydgate überhaupt in die Legende eingefügt hat, ist seine Apostrophe an das undankbare Volk, das nach dem Quellwunder seinen wahren Wohltäter nicht nur verkennt, sondern ihm sogar nach dem Leben trachtet. Diese mit dem Vermerk "Verba Translatoris" überschriebene Intervention hat weder in der Quelle noch auch in Lydgates übrigen Legenden eine Entsprechung (433). Er will hier nach dem Vorbild Chaucers (434) seine eigene Empörung (mit allem Vorbehalt!) rhetorisch zum Ausdruck bringen, um durch solches Pathos den gleichen Affekt des Mitgeföhls bei den Hörern und Lesern der Legende für den Märtyrer zu erwecken und die Härte seiner Passion erbaulich einprägsam zu machen:

II 1717 ff O people unkynde, blynded with fals errour,
 O frowade people dull rude and obstinate
 O beastiall folke, ferthest from all sauour
 Of grace and vertue, o people infortunate, etc.

Hier sind auch die Apostrophen an Britannien und Verulamium zu nennen: als Ausdruck jubenden Preises und stolzen Nationalgeföhls suchen sie zu erheben und gleiche freudige Empfindungen zu wecken (III, 1465 ff und III, 1514 ff). Andere rhetorische Einsprachen sind blosser Übernahmen aus der Quelle, z.B. die pathetische Färbung des Berichts vom martervollen Weg Albans zu seiner Richtstätte durch eine rhetorische Frage (II, 1645 ff - Q: Qui vero jam sine lacrymis possit recordari, cum per dura lapidum loca, per vepres & aspera quaeque B. Albanum homines crudelissimi ducerent ac reducerent) etc. Sehr häufig sind Schilderungen des Affekts, die offenbar auch auf Resonanz beim Hörer oder Leser abgezielt sind. Sehr oft kommt die Interpretatio Lydgates Absichten entgegen, in der Mehrzahl der Fälle handelt es sich jedoch um Steigerungen und Ausweitungen seinerseits. Steigerung der Schilderung körperlich-seelischer Reaktionen sind z.B. die rührselige Beschreibung des Abschieds von Alban und Amphibalus (II, 753 ff) und die breite, überschwengliche Wiedergabe der Bekehrung Albans (II, 644 ff). Ebenso geföhlig verstärkt ist der Affekt des Heiligen beim Gebet (II, 1346 ff) und die Reaktion des Araclius beim Anblick von Albans Leiche (II, 1843 ff: - Q: Martyris caput amplectens, sanctam caesariem reuenerenter exsoluit). Ohne Entsprechung ist die Beschreibung der starken Rührung des Amphibalus über das ihm überreichte Kreuz Albans (III, 36 ff - Q: Vir autem Domini gratias agens in omnibus Creatori, inclinatus se & adorat, signumque salutare deuotione debita veneratur). Am meisten kommt die Interpretatio Lydgates Tendenz wohl in der breiten Schilderung der Trauer der Bürger von Verulamium über ihre Toten entgegen (III, 450 ff), aber auch hier sucht Lydgate auf seine Weise das Pathos zu erhöhen, und zwar diesmal unter Anwendung der

433) In seinen übrigen Werken sind Apostrophen nicht so selten (vgl. die Hinweise bei Naunin S. 55)

434) Siehe besonders die Man of Laws Tale.

epischen Überbietung(435):

III, 457 ff Suche pitous wepyng, I trowe, not ther was
At brennyng of the famous Ilyon
In to Troye, whan the stede of brasse
Was by sleight compassed of Synon(436) etc.

III, 982 ff berichtet er o.E. in Q von einem Wutanfall des Antagonisten; ein typisch hagiographischer, der Vituperatio dienender Zusatz. Affektsteigerung in der Rede dient dem gleichen Zweck: der Erhöhung des Pathos. Es sei nur auf die interessantesten Beispiele hingewiesen: Die Ablehnung, Verschmähung oder Verurteilung der heidnischen Götter und Götzen-dienner ist schon in der Interpretatio, aber noch mehr bei Lydgate ein beliebter Anlass, den Heiligen oder seine Freunde eine affektvolle Beredtsamkeit an den Tag legen zu lassen. In II, 1388 ff ist interessant zu sehen, wie Lydgate die Stelle des stärksten Affekts aufgreift und zum Muster einer Reihe von Variationen macht:

II, 1388 ff

O multum detestanda vanitas ! Ab his vitam sperare, qui numquam vixerunt; his offerre preces qui numquam audiverunt etc.	O fruteles hope, o false trust disopeyred(437), O vanyte, o rudeness detestable O apparence with wanhope foule apeyred, O ignorance passyng abhomynable etc
--	---

Der Wehruf des Volkes nach der ungerechten Tötung des Aracilius (II, 1906 ff) ist ebenfalls nur eine Amplifikation der hier sehr pathetischen Quelle: Vae Judici, apud quem locum non habet aequitas, partes suas contra rationem exercet. Vae Judici, in cuius iudicio dominantur furor, non justitia; sententiam dictat non ratio, sed voluntas. Gelegentlich wendet Lydgate zur Verstärkung des Affekts in den Reden die Alliteration an, wie es lange vor ihm schon volkstümliche Legendendichter taten(438), z.B. in der sehr erweiterten Rede Albans, in der er es verschmäh, den falschen Göttern zu dienen (II, 1041 - 1058):

1049 f Alle such rascayle of purpose I defye
False and faylyng of olde tyme and newe

(Wahrscheinlich auf Anregung der Quelle: Deis vestris falsis & fallacibus non sacrificio etc). - Der Wut der Feinde sucht er ebenso Ausdruck zu verleihen, z.B. II, 1426 und 1441.

435) Vgl. Chaucer, Man of Law's Tale 288 ff u. Knight's Tale 2831 ff.

436) Vgl. Troy Book IV, 6931 ff.

437) Editio: dispayred.

438) Vgl. oben Seite 31

Eine Eigentümlichkeit der Albanlegende sind die oft mit längerer Naturschilderungen verbundenen poetischen Zeitangaben⁴³⁹⁾, ein oberflächlich aufgesetzter Dekor⁴⁴⁰⁾, der deutlich Lydgates Streben bekundet, die Legende dem profanen Epos anzunähern. In der Quelle ist nicht die geringste Entsprechung vorhanden, oft sogar noch nicht einmal die bloße Angabe der Tages- oder Jahreszeit. Ein innerer Zusammenhang dieser eingefügten Stücke mit der Erzählung nach der Art der Stimmungsuntermalung in modernen Epen besteht nicht, nur in einem einzigen Fall liegt vielleicht symbolische Verwendung vor: so lässt Lydgate bei der Unterweisung, die Amphibalus Alban im christlichen Glauben erteilt, die Ankündigung der Geburt des Herrn nach alter kirchlicher Tradition⁴⁴¹⁾ im Frühling geschehen und malt die Jahreszeit liebevoll aus, wohl um das Freudenvolle des gnadenreichen Ereignisses zu symbolisieren, denn er legt es weiter in den Frühling hinein als die Tradition:

II, 219 ff

Ut igitur exhibendae hujus
novitatis tempus advenit,
caelestis ad Virginem nuntius
destinatur: qui ingressus
ad eam dixit: Ave gratia
plena etc.

The tyme approachid of grace and gladnes
Towarde sommer, whan the lustye queene,
Called Flora, with mottles and swetenes
Gladde the soyle all in newe grene
And amorous were⁴⁴²⁾ agayn the son shene
By the cherysshynge of Apryll with the
showers
Bryngeth Kalendes of May & his flowres
etc

Warum allerdings der Beginn der Verfolgung und des Leidens Albans mit einer Beschreibung der frühlichen Sommerzeit eingeleitet werden muss, in welcher sie stattfand - in Q ist keine Zeitangabe an dieser Stelle, Lydgate hält wie gewöhnlich den Tag des Heiligen für seinen wirklichen Todestag⁴⁴³⁾ - ist nicht einzusehen, ebensowenig, warum der Morgen, an dem Albans

439) Vgl. Curtius a.a.O. S. 277 f, wo für diese altbekannte Erscheinung der Rhetorik viele Stellennachweise, besonders aus Dante, gegeben werden. Astronomische Zeitbestimmungen begegnen auch bei Chaucer auf Schritt und Tritt, vgl. Naunin, a.a.O. S. 53, der sie noch nicht als zur Rhetorik gehörig erkannte.

440) Vgl. E. Tilgner a.a.O. S. 35 und F. Reuss a.a.O.

441) Man legte die Weltschöpfung und zugleich die Verkündigung der Geburt Christi auf den Frühlingsanfang, der nach dem Julianischen Kalender auf den 25. März fiel- und feierte dementsprechend Weihnachten am 25. Dezember.

442) Editio gibt stattdessen richtig veer d.i. lat. der Frühling

Haus belagert wurde, mit rhetorischem Frunk als lieblicher Sommernorgen geschildert wird. Allenfalls könnte man dabei an eine beabsichtigte pathetische Kontrastwirkung denken: in der schönsten Zeit des Jahres, die den Lebensdrang aller Kreaturen steigert, ist es dem Heiligen bestimmt, in den Tod zu gehen (II, 842 ff und 856 ff(444).

Die Klage der Elemente über das dem Heiligen zugefügte Unrecht - eins der wenigen poetisch wertvollen Motive in der Legende(445) hat Lydgate mit Mitteln der rhetorischen Naturbeschreibung amplifiziert (II, 1119 ff - Q: His ita gestis, nox injuriam elementa testantur. A tempore namque comprehensionis illius usque in diem quo carnis vinculis erat absolvendus, terram ros aut pluvia non infundit, venti non spirantur etc.)

Naturvergleiche sind in der Legende auch nicht selten, alle o.E. in Q. Die Folge von Vergleichen in Buch I, 295 ff ist zweifellos Lydgates Eigentum, denn sie ist nicht nur formal, sondern auch inhaltlich eine Parallele zu EF I, 347 ff:

To high Kynred longeth high noblesse -
On high mountaines stondyn cedres grene
To princes children apparteyneth high prowesse
Amonge stones the Ruby is moost shene(446)
The tarage of trees by the frute is sene:
Semblably nature dyd ordeyne
There to make knowne the blood of Britaine.

(Lydgate huldigt der Aristokratie !)

Andere Naturvergleiche: II, 1 ff, 1918, III, 1147 f, 1262 ff, 1188.

Die Fälle epischer Überbietung sind sämtlich Lydgates Eigentum. Ausser an der oben genannten tritt sie noch an drei weiteren Stellen auf. Lydgate preist sein Vaterland glücklich, weil das Märtyrerblut und die Reliquien Albans ein grösserer Schatz sind als jemals das Palladion in Troja (III, 1473)(447). In dem Gespräch des Amphibalus mit Alban ist das ewige Leben,

443) Der 22. Juni. Vgl. den Lydgate zugeschriebenen poetischen Heiligenkalender MF I, p.369, 173. Siehe auch die Naturbeschreibung in Petronilla.

444) Zu 861: Flegetonte. Phlegon (d.h. der Brennende), Name eines der vier Sonnenrosse bei Ovid met. II, 154. - Editio: flegonte.

445) Ein altes Märchen- und Legendenmotiv, vgl. die Naturerscheinungen bei Christi Tod.

446) Vgl. EF I, 977 und Troy Book II, 4707 ff (auf Chaucer angewandt).

447) Aus epischem Ehrgeiz wird Alban neben antike Nationalhelden gestellt: Hektor (Troja), Hannibal (Karthago) und "Marcus Maluius" (Rom), mit dem nur M.Manlius Capitolinus gemeint sein kann, der beim Einfall der Gallier nach Roms Zerstörung das Kapitol rettete, da er durch das Geschnatter der Gänse geweckt worden war.

das er ihm zum Lohn für sein späteres Martyrium verspricht, (Q: caelestis vitae praemium) "greater conquest than was se sege of Troye." (II, 351). Die wunderbare Heilkraft Christi, die sich an den Leichen der 999 Märtyrern erwiesen hat, ist den Heilmitteln der berühmtesten Ärzte der Antike überlegen (III, 824 ff)(448).

448) Vgl. MP I, Nr. 35, 1 ff, siehe oben Seite 73.

Zusammenfassung.

Für diese mit historiographischem Ehrgeiz angelegte Legende des "Protomärtyrers von Brutus' Albion" benutzte Lydgate als Hauptquelle die sog. Interpretatio Wilhelms von St. Albans aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in der er - im Gegensatz zu EF - die Passionen der Märtyrer bereits zu einer Einheit verbunden vorfand. Dem Stoff, den die Interpretatio bot, liess er einen Bericht über die ritterliche Jugend Albans und Amphibalus' vorausgehen - eine merkwürdige Verbindung von reichen chronikartigen Angaben über die diokletianische Zeit und eingehender Beschreibung hochmittelalterlichen, ritterlicher Zeremonien - , den er dem mir nicht unmittelbar zugänglichen sogenannten Tractatus de Nobilitate, Vita et Martyrio SS. Albani et Amphibali entnahm, der in seinem ersten, also gerade in dem von Lydgate benutzten Teil eine typisch spätmittelalterliche Zusatzbildung zu der Legende der beiden Heiligen ist, im übrigen aber wahrscheinlich trotz mancher Abänderungen und Zusätze auch auf die Interpretatio zurückgeht, wie aus den von Hardy a.a.O. veröffentlichten Rubriken hervorgeht. Lydgate scheint für den übrigen Teil der Legende im allgemeinen zwar nicht auf den Tractatus zurückgegriffen zu haben, er hat aber offensichtlich im zweiten Buch ein Stück daraus etwas ungeschickt in den Zusammenhang gefügt und auch noch an anderen Stellen die Interpretatio der Jugendgeschichte Albans konform gemacht.

Die Berichte über die Invention Albans durch Iupus und Germanus und die Translation durch Offa gehen auf Beda bzw. Matthäus Parisiensis zurück.

Eigentum des Dichters ist die rhetorische Einrahmung und die Gliederung des Stoffes in Bücher.

Lydgates Wiedergabe hält sich, soweit ich sie nachprüfen konnte, also im zweiten und dritten Buch, treu an die Quelle. Kleine sachliche Details fehlen allerdings nicht selten. Konkrete Zusätze zur Interpretatio ausser der wenigen, die dem

Tractatus entstammen, sind kaum vorhanden. (Araclius und Lichfield). Einige Abänderungen des Verhaltens der Heiligen beruhen auf Lydgates Kritik an dem Heiligenbild seiner Quelle. Sie sind darum, so mikroskopisch klein sie sachlich gesehen auch scheinen mögen, doch gewichtig. (Umwandlung der Freude des Amphibalus angesichts der Leichen der 999 Märtyrer in Trauer und Mitgefühl, des ungezügelter Zorns Albans über Amphibalus' leichtsinniges Verweilen in eine massvollere, höflichere Haltung.)

Amplifikationen und Wiederholungen haben die eigentliche Erzählung teilweise stark überwuchert, so dass ihr Verlauf schwer erkennbar geworden ist. Die Kennzeichen des Lydgateschen Stils treten in dieser Legende besonders stark hervor und die Gestaltungstendenzen, die er in seinen Legenden verfolgt, sind hier überdeutlich. Am auffälligsten ist auch hier wieder seine Neigung, die Heiligen, besonders den Hauptheiligen Alban zu preisen. (Siehe z.B. den grossen Panegyricus - völlig o.E. in Q - zu Beginn des 2. Buches auf Alban -als Muster eines ritterlichen Fürsten, häufige Amplifikationen und Zusätze, die Albans und Amphibalus' Unerschütterlichkeit in grosser Geste zeigen und rühmen - s. besonders die lange Aufzählung von Albans geistlicher Waffenrüstung - und die Ausweitung des Berichts von der wunderbaren Lichtsäule und dem Engelchor zu einer Art Hymnus als würdigen Abschluss des zweiten, wichtigsten Buches der Legende. Albans Herkunft wird heroisierend auf trojanisches und römisches Blut zurückgeführt, seine Tugenden denen antiker Helden gleichgestellt und seine Freundschaft mit Amphibalus mit derjenigen alttestamentlicher und antiker Freundespaare verglichen.)

Daneben steht der Preis Christi im Vordergrund der Legende, von dem das zweite Buch weitgehend bestimmt ist: Albans Traum und seine Deutung durch den Priester sind ja nichts weiter als die Passio Christi und ihre theologische, heilsgeschichtliche Auslegung. Hier entfaltet Lydgate den Bilderreichtum und den hohen Schwung seiner religiösen Lyrik: besonders beim Preis der heilsamen Kraft des Blutes Christi und

in dem Abschnitt von der Höllenfahrt, in der Christus mit Antonomasien und Vergleichsfiguren aus dem AT und der griechischen Mythologie, die einander in verwirrender Weise folgen, als Heros gefeiert wird. Andere Gegenstände, an denen sich der lyrische Drang des Dichters entzündet, sind zum Beispiel der Glaube und das Taufwasser. Sein Streben, die Heiligen, Gott, Christus und die Werte des Glaubens zu preisen, zeigt sich aber auch indirekt in der rhetorischen Steigerung der Bekenntnisse und Gebete der Heiligen wie ihrer Abweisung des Heidentums.

Man kann diesen Zug des Dichters zum Preise gewiss auch als eine erbauliche Tendenz deuten, aber nur in indirekter Verwirklichung. In direkter predigthafter Absicht tritt Lydgate dagegen seltener hervor und meist nur in Erweiterungen erbaulicher Exklamationen der Quelle, mit denen sich Wilhelm von St. Albans zu den Wundern äussert.

Die Interpretatio kommt in ihrem rhetorischen Stil dem Dichter sehr entgegen, besonders in ihrem Pathos, das der Dichter jedoch noch auf alle mögliche Weise zu steigern versucht. So möchte er offenbar gelegentlich durch besondere Ausmalung des Grausamen und Schrecklichen rühren, seine eigene Teilnahme indirekt in gefühlsbetonten Epitheta und Vergleichen für die Antagonisten zum Ausdruck bringen und direkt (allerdings selten) in der Einführung oder Amplifikation teilnehmender Äusserungen zeigen. Einige grosse Apostrophen zeugen von dem besonderen rhetorischen Aufschwung, den Lydgate in dieser Legende genommen hat. (An das undankbare Volk, an Britannien und Verulamium.) Der Pathossteigerung dient ebenso die Verstärkung der Gefühlsäusserungen der Träger der Handlung in leibseelischen Reaktionen und im Affekt ihrer Rede. Auch hier kann Lydgate oft genug an die Interpretatio anknüpfen.

Neben der grossen anspruchsvollen Anlage, der rhetorischen Einfassung (mit ausdrücklicher Erwähnung berühmter antiker

Epiker in der Bescheidenheitsformel des ersten Prologs !), den antiken Namen und dem heroischen Ton weisen allerlei kleine stilistische Merkmale darauf hin, dass diese Legende den meisten Anspruch darauf erhebt, als Epos grossen Stils gewertet zu werden. (1. Die Einführung dekorativer astronomischer Zeitperiphrasen, die teils mit schematischen, hier und da vielleicht mit dem Ziel einer pathetischen Kontrastwirkung verwandten Naturschilderungen verbunden sind. 2. Naturvergleiche. 3. Die mehrfache Anwendung der epischen Überbietung, die die Legende mit der Welt des antiken Epos verbindet; z.B.: der Besitz des Märtyrerblutes und der Reliquien Albans bedeutet für Britannien mehr als das trojanische Palladion und die Erlangung des ewigen Lebens nach dem Martyrium ist ein grösserer Sieg als die Belagerung Trojas.)

Wahrhaft epischen Charakter hat die Legende für unsere Begriffe nicht - trotz ihrer Aufmachung und ihres epischen Dekors. Was der Stoff an erzählerischen Möglichkeiten bot, hat Lydgate in treuer Übersetzung der Quelle nur wenig genutzt, und die Gespräche wirken auf uns mangels dramatischer Spannung ermügend, wie überhaupt die durch viele Wiederholungen und Erweiterungen langatmige Darstellung.

So schwer geniessbar uns die Legende heute auch scheinen mag - so stellt sie doch einen interessanten Versuch dar, einer Legende epische Ausmasse, Grösse und epischen Ton zu geben. Lydgate hat mit EF und AA wohl national-christliche Epen schreiben wollen. Dafür spricht auch die Parallelität der von Königstreuer und nationaler Gesinnung zugehenden Fürbittegebete am Schluss der Legenden.

Das Marienleben (Life of our Lady).

Lydgate schrieb dieses umfangreiche Marienleben auf Ersuchen Heinrichs V. vor der Abfassung des Troy Book (1412-20), nach Schick etwa 1409-11⁴⁴⁹⁾. Von seiner damaligen grossen Beliebtheit zeugt die Zahl der erhaltenen Manuskripte (40) und sein Erscheinen in Frühdrucken (Caxton und Redman). Moderne Ausgaben des Werkes sind nicht vorhanden. C.E. Tame brachte nur einen Teil heraus in Early English Religious Literature II, 1871 ff. Es ist das am grössten angelegte englische poetische Marienleben überhaupt - es umfasst 6000 Zeilen und ist in 4 Bücher eingeteilt - und wird als Lydgates wichtigster Beitrag zur Hagiographie bezeichnet⁴⁵⁰⁾.

Da das Marienleben in Deutschland nicht zugänglich ist, sei zunächst der Inhalt angegeben⁴⁵¹⁾.

Der Prolog ist für Lydgates Vorliebe für Glanzwirkungen und Lichtsymbole typisch: Er bringt einen schwungvollen Natureingang von dem das Dunkel erhellenden Stern Jakobs - unter Anwendung humanistischer Verbrämungen wie Dame Aurora und Phenbus -, der in eine preisende Invokation des "Sterns der Sterne", Marias, übergeht:

Now faire Sterre, o sterre of sterrys alle
Whos ligt to see angeles delite
So lete the golde dewe of thy grace falle
In to my breste lyk scalis faire & whyte
Me to enspire of that I wolde endite
With thilke bawme sente downe by miracle
Whanne the holygost the made hys habitacle.

449) Siehe Schicks Ausgabe des Temple of Glas EETS ES IX p. CXII.

450) Gerould a.a.O. p.393.

451) Herr Professor Schirmer hat im Jahre 1947 im British Museum nach Tames Ausgabe, soweit das Gedicht dort abgedruckt ist (Part I) und nach Redmans Druck einen ausführlichen, mit eigenen Glossen versehenen Auszug gemacht, den er mir freundlicherweise zur Verfügung stellte. Die Einteilung in Bücher, Kapitel und Überschriften stammt aus Tames Ausgabe.

- Buch I
- 1) Str. 10-26
Die Geburt Marias.
 - 2) Str. 27-34
Marias Darbringung im Tempel.
 - 3) Str. 35-52
Marias Leben im Tempel.
 - 4) Str. 53-63
Gaben des heiligen Geistes.
 - 5) Str. 64-76
Gebet (Das Paternoster).
 - 6) Str. 77-81
Wie Bischof Abiathar Maria seinem Sohn vermählen wollte.
 - 7) Str. 82-92
Die Antwort Marias (Entschluss zur Keuschheit).
 - 8) Str. 93-109
Wie Joseph verheiratet wurde. - (Das Los fällt durch Gottes Fügung auf ihn, ein Engel verkündet den Willen Gottes, und das Volk preist ihn glücklich, ein solches Geschöpf zu besitzen. Joseph will sich wegen seines Alters entschuldigen, wird aber vom Bischof zurechtgewiesen, er dürfe nicht gegen den Willen Gottes handeln. Joseph stimmt daraufhin zu: " her accepte in my kepyng.").
 - 9) Str. 110-117
Nach der Hochzeit geht Joseph nach Bethlehem, um dort sein Zimmermannshandwerk auszuüben, während Maria in Nazareth im Hause des Vaters bleibt, wo sie 5 der tugendhaftesten Jungfrauen als Gefährtinnen bekommt: Rebecca, Susanna, u.A.
 - 10) Str. 118-127
Grosse Hymne, die Maria als Vorbild der Jungfräulichkeit rühmt. Würdiger Abschluss des ersten Buches.
- Buch II
- 11) Str. 128-142
Disputation der allegorischen Figuren Mercy, Peace Righteousness und Truth über die Erlösung der Menschheit.

- 12) Str. 143-153
Mercy u. Peace bringen ihr Gesuch vor den High Judge.
- 13) Str. 154-167
Antwort des Richters.
- 14) Str. 168-171
Wie der himmlische Vater diese vier Schwestern einigte. (Der Richter gewährt der Gnade ihre Bitte)
- 15) Str. 172-177
Gott sagt den vier Schwestern, dass sein eigenes Kind die Menschlichkeit annehmen solle.
- 16) Str. 178-181
Wie Gabriel zu Unserer Lieben Frau gesandt wurde.
- 17) Str. 182-188
Die Klage des heiligen Bernhard. (Lamentation St. Bernhard)
- 18) Str. 189-201
Der eigentliche Verkündigungsbericht.
- 19) Str. 202-320
Über "divine likenesses" (Bilder, Symbole), die heilige Männer Maria zu ihrem Preise gaben (Autoritäten werden herangezogen).
- 20) Str. 221-260
Gegen ungläubige Menschen, die sagen, dass Christus nicht von einer Jungfrau hätte geboren werden können. (Ein langes Kapitel, das predigthaft mit einer Apostrophe an den blinden Menschen beginnt, der seine Vernunft verloren hat. Anführen von Autoritäten; Gleichnisse; Naturwunder unter Berufung auf Plinius. - Für das Wunder der Jungfrauen-geburt werden beglaubigende Naturvergleiche und Wunder aus der heiligen Schrift herangezogen.)
- 21) Str. 261 - 267
Wie Maria zur Mutter Johannes des Täuflers ging.
- 22) Str. 268-277
Wie Maria das Magnifikat betete.
- 23) Str. 278-292
Wie Maria nach der Geburt Johannes des Täuflers nach Nazareth zurückkehrte. - (Maria bleibt im Haus des Zacharias bis nach Johannes' Geburt. Joseph kehrt nach Nazareth zurück und versteht die Empfängnis Marias nicht),
How Jos. returned to Nazareth and was doubtful Marie gret with childe

24) Str. 293-304

Wie Marias Gefährtinnen Joseph trösteten. - (Sie sagen ihm, dass sie stets bei Maria gewesen seien. Joseph will Maria verlassen, aber ein Engel erscheint ihm auf Geheiss Gottes im Schlaf und hält ihn davon zurück.)

[25) fehlt.

Der Index springt von 23 nach 25.
Siehe oben nach 23]

26) Str. 305-318

Wie der Engel Joseph dringend nahe legte, bei Maria zu bleiben. - (Joseph dankt Gott, als er erfahren hat, wie es sich mit Marias Empfängnis verhält, bittet Maria um Verzeihung, weil er den Verdacht hatte und wird von ihr getröstet).

27) Str. 319-336

Wie der Bischof Joseph um Marias Schwangerschaft willen zur Rechenschaft zog. - (Maria kommt ins Gerede. Joseph nimmt sie vor dem Bischof in Schutz, der sie aber beide mit der Wasserprobe prüfen will. Dazu wird Maria herbeigerufen).

Nach dem Index ist das Obige Kapitel 27, 28, 29, 30
[How Joseph answerd the bishop excusing him and ure lady
How the bishop made Joseph and ure lady taste water to prove them by]
How lady was brought before bishop to taste the water of jelousye.

31) Str. 337-344

Wie Marias Freunde trauerten und wehklagten, als der Bischof so eine starke Probe auf ihre Jungfrülichkeit machte.

32) Str. 345-350

Wie Maria Gott bat, ihre Jungfrülichkeit zu beweisen. - (Maria macht den erforderlichen Gang um das Altar, sie verändert aber ihr Aussehen nicht).

33) Str. 351-368

Wie Bischof und Volk sich fürchteten wegen der Prüfung, der sie Maria unterzogen hatten.

34) Str. 369-374

Ein Preis Chausers mit daran anschliessender erneuter Marieninvokation.

Buch III (?)

35) Str. 375-385

Die Geburt Christi. (Paraphrase des Evangeliums).

36) Str. 386-402

Fortsetzung:

Joseph und Maria gehen nach Bethlehem. - (Schon beim Betreten des Stalles unstrahlt sie Licht).

37) Str. 403-409

Joseph geht eine Hebamme zu suchen. Als er mit ihr zurückkommt, ist der Stall von strahlendem Licht erfüllt: Christus ist bereits geboren. Maria nährt es auf mütterlich-menschliche Weise und ist doch demütig, da sie um die Göttlichkeit des Sohnes weiss.

38) Str. 410-415

Gebet Marias nach der Geburt des Kindes.

39) Str. 416-418

Joseph und die Hebamme wagen wegen des grossen Lichtes nicht einzutreten.

40) Str. 419-423

Wie Balaam den Stern prophezeite, der Christi Geburt anzeigte.

41) Str. 424-428

Wie Maria die Hebamme empfang.

42) Str. 429-439

Wie Salomes Hand verdorrte, weil sie Christus ohne Ehrfurcht berührte.

43) Str. 440-446

Wie die Engel den Hirten erschienen.

44) Str. 447-452

Wie die Hirten Christus fanden.

45) Str. 453-475

Lehrhafte Darlegung, warum Gott nur von einer "mayde mother and wyfe" geboren werden wollte. "Diese Dinge übersteigen die Vernunft". Berufung auf Propheten des AT mit Sprüchen).

46) Str. 467-478

Wie Isaak die Geburt Christi prophezeite.

47) Str. 479-485

Inwiefern der Granatapfel Maria vergleichbar ist.

- 48) Str. 486-511
Wie Joseph sich die Geburt Christi vorstellte.
- 49) Str. 512-525
Wie die Natur der Jungfräulichkeit gehorcht.
(Predigtbelehrung und Blumensymbolik)
- 50) Str. 526-535
Wie der Haupttempel Roms in der Nacht, als
Christus geboren wurde, zusammenstürzte.
- 51) Str. 536-540
Wie in Rom in der Christnacht eine Quelle ver-
siegte.- (Bei dieser Gelegenheit wird ein histo-
rischer Hinweis gegeben, dass in Rom ein Tempel
des Romulus stand, der Friedenstempel genannt
wurde.)
- 52) Str. 541-561
Wie der römische Senat Kaiser Octavian göttliche
Verehrung erweisen lassen wollte. - (Berufung
auf die Chronik des Innozenz. Historiographisches
mit eingelegter Naturstrophe. Berufung auf Hiero-
nymus.)
- [53) fehlt im Buch (ist im vorigen enthalten): Wie
Weintrauben Balsam anstatt Wein fließen liessen.]
- 54) Str. 562-571
Wie die Römer, als sie die Welt beherrschten,
eine Statue machten und sie Gott nannten. -
(Berufung auf Johann von Salisbury's Polychroni-
con .. (452) Belustigte Beschreibung der Statue,
deren Beine zu klein waren.)
- 55) Str. 562-582
Wie die weise Sibylle dem Senat die Geburt Christi
mitteilte. - (Ihr Name ist "Tibertyne". Berufung
auf Augustinus.)
- 56) Str. 583-599
Wie die Propheten die Geburt Christi weissagten. -
(Abdias, Habakuk, Baruch.) -
- 57) Str. 600-605
"Aquestion assoyled which is worthiest of kynge,
wine or woman". Geschichte von Darius und Zoroba-
bell (453).
- 58) Str. 606-625
Wie Maria um der Geburt Christi willen gepriesen
werden sollte. - (Preis unter Berufung auf eine
Predigt Augustins über die Geburt Christi.)

452) Johann wird bei Lydgate nur "Carnotence" genannt. Siehe
hierzu oben Seite 111.

453) Vgl. Buch Esra 5,2ff. - Eine sinnvolle Übersetzung der
Überschrift ist mir ohne die Kenntnis der Strophen nicht mög-
lich.

59) Str. 626-631

Über Bilder zum Preise Marias (likenesses).
(Ein erster Entwurf der Ballade at the Reverence
of Our Lady)

Buch IV (?)

60) Str. 632-640

Wie Christus beschnitten wurde. - (Wiederaufnahme
des Heiligenlebens. Neuanfang mit epischem
Eingang, astronom. Periphrase.)

61) Str. 641-642

Wie Christus auf vier Arten beschnitten wurde.

62) Str. 643-653

Wie Christus die Beschneidung in seinem auser-
wählten Volk erlitt. - (Symbolische Deutung der
Beschneidung)

63) Str. 654-666

Wie das Volk, das der Heerführer Josua leitete,
durch den festen Glauben an den Namen Jesus ge-
rettet wurde. - (Berufung auf St. Bernhard. Großer
Wortaufwand.)

64) Str. 667-677

Wie Propheten und Märtyrer um des Namens Jesu
Willen den Tod erlitten.

[65) Warum der Name Jesu das beste Heilmittel gegen
alle Arten von Krankheiten ist.]

Im Druck fehlt dieses Kapitel, d.h. es ist mit
dem vorigen zusammengedruckt und umfasst die
letzten 5 Strophen 673-677.

66) Str. 678-689

Inwiefern Christus sowohl Prophet, Priester, Kö-
nig und mächtiger Kämpfer war. (Hymne)

[Handschrift hat andere Einteilung:

66: Warum der Name Jesu mit 4 Strömen verglichen
wird, die das Land erquicken.

67: Wie Propheten und Märtyrer den Tod um des Na-
mens Jesu willen erlitten. - Siehe Druck Kapitel
64.

68: Wie Propheten etc gesalbt wurden.]

[68 fehlt im Druck.]

69) Str. 703-711

Wie die 3 Könige den Stern erblickten.
(Ms. Kapitel 72: Wie die drei Könige nach Jerusa-
lem kamen und fragten, wo Christus geboren wäre.)

70) Str. 712-719

Wie König Herodes nach den 3 Königen sandte um Christi Geburt zu erkunden. (= Ms. Kap. 73)

[71) fehlt im Druck

= Ms. 74, dessen Inhalt im Druck in Kap. 70 enthalten ist.]

72) Str. 720-737

Über die Freude, die die drei Könige hatten als sie Christus fanden. (= Ms. Kap. 75).
Evangeliumsbericht und symbolische Deutung der drei Gaben.

[entspricht Ms. Kap. 76: Wie das Opfern dieser drei Könige geistlich verstanden werden soll.]

73) Str. 738-750

Über die tugendhafte Armut und Demut Marias.

[= Ms. Kap. 77]

(Eine Klage darüber, dass Maria jemals für stolz gehalten werden konnte.)

74) Str. 750-765

Wie der Engel die drei Könige warnte, an Herodes vorüber zu ziehen etc.

[= Ms. Kap. 78]

(Die Namen der Könige. Etymologische Deutungen von Epiphanie, Theophanie, Bethphanie und Phagiphanie. Mirakel, die Christus am Epiphaniastag wirkt.)

75) Str. 766-774

Eine Erklärung, die die drei Könige über ihre Gaben abgeben. (Ein Gebet mit Benutzung der symbolischen Namen).

[= Ms. Kap. 79]

76) Str. 775-788

Wie wir dies Opfern geistlich tun sollten.

[= Ms. Kap. 80]

(In diesem Kapitel findet sich auch ein Gebet an Christus verbunden mit einer Moralpredigt)

77) Str. 789-802

Die Purifikation Marias

[= Ms. Kap. 80]

(Eingeleitet durch hymnisches Marienlob.)

78) Str. 803-808

Wie Simeon Christus von Maria im Tempel empfing.

[= Ms. Kap. 82]

79) Str. 809-813

Wie, wo und wann Simeon sagte: Herr nun entlässt Du Deinen Diener etc.

[= Ms. Kap. 83]

80) Str. 814-817

Von der Freude Annas, der Tochter Pharses', als Christus im Tempel dargebracht wurde.

[= Ms. Kap. 84]

81) Str. 818-831

Eine nützliche Erklärung der Eigenschaften der Turteltaube und der Taube, die bei der Darbringung Christi geopfert wurden.

[= Ms. Kap. 85]

(Symbolische Erklärung).

82) Str. 832-853

Wie Lichtmess zuerst den Namen bekam.

[= Ms. Kap. 86]

(Erklärung des Lichtmessfestes. Jedes 5. Jahr in der ersten Nacht des Februar machten die Menschen mit Kerzen eine Prozession in den Marstempel. - In diesem historischen Bericht wird auch von anderen Tempeln erzählt. - Papst Sergius war rigoros gegen den Brauch dieses Festes, er richtete dafür das Lichtmessfest ein.)

83) Str. 854-856

Hier endet das Buch, das auf Ersuchen Heinrichs V. geschrieben wurde.

(Go litell boke etc. Lat. Preis Marias und Christi in zwei metrisch - in je einer Strophe - übersetzten Sätzen. Wenn den Leuten das Gedicht gefallen hat, sollen sie diese Gebete sprechen.)

Zu den Quellen des Gedichtes.

Vorbemerkung: Da mir die Legende nur im Auszug vorgelegen hat, ist natürlich eine Bestimmung der Quellen nur annäherungsweise und in grossen Zügen möglich.

Bei der Suche nach den Quellen zeigt es sich, dass Lydgates Originalität in LL inhaltlich nicht sehr gross ist. Das, was man zunächst und vor allem geneigt ist, Lydgate selbst zuzuschreiben, das Auskramen von Gelehrsamkeit, die Berufung auf Autoren, die etymologischen und allegorischen Deutungen, neben denen der eigentliche Erzählstoff fast verschwindet, hat er zum grössten Teil der LA entnommen, die in den Geschichten von Maria und Christus, in denen sie häufig an die einzelnen Sätze des evangelischen Berichtes weitausgreifende, auf Autoritäten gestützte Erklärungen anschliesst, einen ausgesprochen homiletischen und didaktischen Charakter hat (454). Es ist wahrscheinlich, dass Lydgate diese Ausführungen einerseits teilweise gekürzt, andererseits hier und da um eigene Lesefrüchte (Autorenzitate) vermehrt hat.

Die Stücke der LA, die Lydgate für LL zusammenschliesst und zeitlich ordnet, sind dort auf die Festtage im Kirchenjahr verteilt, für die sie jeweils bestimmt wurden, und so im Legendar verstreut.

Es sind dies die Kapitel:

Von der Geburt des Herrn.	LA Benz I, 60 ff
Von der Beschneidung des Herrn.	I, 121 ff
Von der Erscheinung des Herrn.	I, 133 ff
Von Mariä Reinigung.	I, 239 ff
Von der Verkündigung des Herrn.	I, 323 ff

Nicht benutzt zu haben scheint Lydgate das Kapitel "Von der Geburt der Jungfrau Maria". (Benz II, 124 ff, siehe hierzu unten Seite 220.)

454) Diese Stücke sind tatsächlich als Homilien zu bezeichnen. Sie sind wohl "Reste und Trümmer des Homiliars", das mit dem Legendar zu diesem grossen und berühmten Liber festivalis, eben der LA, zusammengeschlossen worden ist. (Horstmann in der Einleitung zu Leg. NF S. XXV. Dort auch Näheres über das Verhältnis von Homilie und Legende, ihre gegenseitige Beeinflussung und ihre Verschmelzung miteinander).

Lydgate scheint sich ziemlich treu an LA zu halten, wahrscheinlich treuer, als ich nach den Auszügen feststellen kann. Folgende didaktische Digressionen gehen mit Sicherheit auf LA zurück:

- 1) Die historische Belehrung über den Augustuskult des römischen Senats, bei der sich Lydgate nach LA auf die Chronik Innozenz' III. beruft, über den römischen Bilderdienst und die Weissagung der Sibylle (Kapitel 52 ff - Benz LA - Übersetzung I, 67, im Kapitel von der Geburt des Herrn). Über LA hinaus hat vielleicht Lydgate Innozenz selbst herangezogen, denn von dem Namen der Sibylle (Tibertina) weiss LA nichts. Ausserdem hat Lydgate zusätzlich Johann von Salisburys Polychronikon benutzt.
- 2) Kap. 60 ff (Beschneidung Jesu, Namengebung und Namenlob) gehen deutlich auf das Kapitel von der Beschneidung des Herrn in der LA zurück, in dem fortwährend St. Bernhard herangezogen wird, auf den Lydgate sich hier ja auch beruft. Der Preis des Jesusnamens nimmt dort wie bei Lydgate einen grossen Raum ein. Auch die von Lydgate hier angewandten Bilder scheinen aus St. Bernhards Namensdeutung und -preis zu stammen. (Der Name ist eine Arznei: Benz I, 124 f). Auf Josua bezieht Bernhard jedoch den Namen Jesu nicht (siehe Lydgate in Kapitel 63), jedenfalls soweit er in LA zitiert wird. Kapitel 64, das Propheten und Märtyrer als solche rühmt, die um Jesu Namen willen gestorben sind, hat ebenfalls keine Grundlage in LA.
- 4) Die symbolische Erklärung der Gaben der 3 Könige (Kapitel 72 - Benz I, 143 im Kapitel von der Erscheinung des Herrn).
- 5) Das "Etymologiekapitel" 74 entstammt der Einleitung desselben Kapitels der LA. (Benz I, 133 und 134), dort auch die Namen der Drei Könige.
- 6) Die Nutzenanwendung der Opferung der Könige (Kapitel 75) knüpft wohl an die symbolische Erklärung ihrer Gaben an (siehe oben); denn in LA heisst es im Anschluss daran: " also sollen wir geistlich Christo opfern".
- 7) Die Kapitel über die Reinigung Marias und Jesu Darstellung im Tempel (Kap. 77 ff) gehen einschliesslich ihrer lehrhaften Exkurse auf das entsprechende Kapitel in LA (von Mariä Reinigung) zurück. So die Erklärung des Taubenopfers (Kap. 81 - Benz I, 245 f), ebenso die historische Herleitung des Lichtmessfestes (Kap. 82 - Benz I, 247).

Darüber hinaus geht noch anderes, was wir zunächst für Lydgates Eigentum halten möchten, auf LA zurück.

So finden wir die phantastische Beschreibung des Sterns, den die Könige sahen, schon dort; Lydgate hat hier nur ein wenig ausgemalt und abgeändert. (Kap. 69 - Benz I, 136). Während nämlich nach LA der Stern selbst die Gestalt eines wunderschönen Kindes hat, auf dessen Haupt ein Kreuz leuchtet, läßt Lydgate dieses Kind mit dem Kreuz über dem Stern "in einer goldenen Sphäre sehr königlich" stehen.

LA hat übrigens auch einmal Vergleiche für Maria, die Lydgate übernehmen konnte. Im Kapitel von Mariä Reinigung wird die wunderschöne, aber wegen ihrer Reinheit bei Männern keine Begierde erweckende Maria mit dem Zedernbaum, "von dessen Duft Schlangen sterben" (Kap. 59 - Benz I, 249) und der Myrrhe verglichen.

Neben der LA hat Lydgate für das Marienleben bis zur Salome-Episode (einschliesslich) offenbar ein auf dem griechischen apokryphen Protevangelium des Jakobus basierendes Marienleben benutzt, ohne allerdings von der Vorgeschichte der Geburt Marias, von Joachims und Annas Erwartung, zu berichten. (Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924, S. 86 ff).

Gewiss ist auch LA, wenn sie von der Geburt und Kindheit Marias im Tempel, von der Verheiratung Josephs durch den Bischof, von der Schutzwache von reinen Jungfrauen, mit denen Maria umgeben wird, und von der frevelhaften Prüfung der Jungfrauengeburt durch Salome etc. erzählt, indirekt, aber wohl noch indirekter als LL, vom Protevangelium abhängig(455); aber sie verschweigt merkwürdigerweise wesentliche Stücke daraus: die Bekümmernis Josephs über die Schwangerschaft Marias, seinen Entschluss, sie zu verlassen etc. und die Prüfung Marias und Josephs, die ja von Lydgate ausführlich erzählt wird.

Lydgate unterscheidet sich andererseits auch derart vom Protevangelium, dass wir es -jedenfalls in seiner Urform-nicht als seine Quelle annehmen dürfen-

Nach dem Protevangelium kommt Maria mit 3, nach Lydgate mit 5 Jahren in den Tempel. Lydgate weiss die Namen der Gefährtinnen Marias (Rebecca, Susanna etc.)(456), die das Protevangelium nicht kennt (dort ist nur von 7 unbefleckten Jungfrauen vom Hause Davids die Rede), und den Namen des Bischofs

455) Jacobus a Voragine leitet die Salomepisode folgendermassen ein: "...es erzählt Bartholomäus in seiner Compilatio, und es scheint solches aus dem Buch der Kindheit des Erlösers genommen etc." (Benz I, 63).

456) Horstmann berichtet in Leg. NF p. LI ff über ein Ms. der Südenglischen Legendensammlung (Ms. S. John's Coll. Cbr. B 6), in dem innerhalb der Geburtsgeschichte Jesu auch schon von Marias Geburt und Kindheit berichtet wird. Marias Gefährtinnen sind dort: Rebecca, Susynne, Abyge, Sophor und Sael (Horstmann a.a.O. p. LIII) - offenbar dieselben wie bei Lydgate.

(Abiathar) zu nennen. Das Gottesgericht(457) spielt sich bei Lydgate ganz anders ab als im P.: während dort Joseph und Maria nacheinander, nachdem sie das Prüfungswasser getrunken haben, auf das Gebirge geschickt werden (woher sie unversehrt zurückkommen), müssen sie bei Lydgate nach dem Trunk einen Gang um den Altar machen und werden dabei von dem umstehenden Volk auf eine dabei etwa auftretende Veränderung ihrer Gesichtsfarbe beobachtet (Ly. Kapitel 32 - Hennecke Seite 91,16). Christus wird nach P. in einer Höhle, nach Lydgate wie im Evangelium in einem Stall geboren.

Lydgates poetische Behandlung des Stoffes.

Das Marienleben wirkt wie ein lockeres Gewebe von allerlei erzählenden, hymnischen, erbaulichen und didaktischen Stücken, in dem der rote Faden der eigentlichen Erzählung oft genug ganz abreißt oder zum mindesten sich völlig verliert, wie wohl in keiner der übrigen Legenden Lydgates. Von 83 Kapiteln gehören 32 - und gewiss nicht die kürzeren! - "nicht zum Thema". Lydgate hat sich nicht veranlasst gesehen, die homiletischen Digressionen der LA zu streichen. Er hat vielmehr darüber hinaus noch eigene Abschweifungen hinzugefügt.

Die enge Beziehung des Dichters zur Gottesmutter und zu Christus mag ihn wohl vor allem zu dieser lockeren, teils zur Predigt, teils zum Hymnus und zur Lobrede tendierenden Form getrieben haben(458), wenn man wohl auch nicht verkennen darf, dass er sich auch seinem hohen königlichen Auftraggeber gegenüber verpflichtet gefühlt haben mag, alle rhetorische Kunst und Gelehrsamkeit, über die er verfügte, aufzubieten. Aber die Verehrung Marias steht für ihn gewiss an erster Stelle.

457) Vergleiche hierzu 4. Mose V, 11-31. Es zeigt sich beim Vergleich der Gottesgerichte miteinander, dass sie sich alle ziemlich stark voneinander unterscheiden. Die Prüfungen im Protev. und bei Lydgate stellen beträchtliche Abwandlungen des alttestamentlichen Brauches dar, - vielleicht entsprechen die Hagiographen damit Gottesgerichten ihrer eigenen Zeit, denen Frauen, die des Ehebruchs verdächtigt wurden, sich unterziehen mussten.

458) Herr Professor Schirmer bemerkt sehr treffend zu dem Eingang von Kapitel 77: "Stets mit einigen hymnischen Lobstrophen, gewissermassen mit tiefen Verbeugungen, nähert sich Lydgate dem eigentlichen Erzählstoff". (Das Kapitel beginnt folgendermassen: Glorie and pryce laude and hygh honoure / O blessed quene be gyuen vnto the.)

Das Beste, dessen Lydgate in seiner religiösen Dichtung fähig war, findet in dieser Legende - ohne in den Quellen eine Entsprechung zu haben - seinen schönsten Ausdruck. Aus dem reichen Bilderschatz der lateinischen Marienlyrik strömen ihm hier die Symbole und Titel für die Gottesmutter zu: Salomos Tempel, Seestern, Gottesbraut, erwähltes Tabernakel, Himmelstor, Blumenkataloge usw., wie wir sie von seinen Marieninvokationen her kennen(459). (Siehe besonders Strophe 50, ein Entwurf zur "Ballade at the Reverence of Our Lady"(460), und Strophe 626 ff.) Die eingelegten Naturstrophen und Naturvergleiche, die in den übrigen Legenden Lydgates oft so konventionell, fehl am Platz und abgeschmackt wirken, können in dieser Legende gelegentlich erfreuen, weil sie das Wunder der Fleischwerdung des Logos auf lyrisch-zarte Weise veranschaulichen und nahe bringen. Am schönsten ist vielleicht die folgende Stelle, die sich an die Verkündigung Gabriels anschließt; man kann sie wohl als den lyrischen Höhepunkt des Marienlebens bezeichnen.

Kap. 19, Str. 202 ff :

202 And whan the aungel fro her departyd was
Ans she allone in her tabernacle
Rigt as the sune percith thourg the glas
Thourgh the cristal birell of spectacle
Withouten harme, rigt so hi miracle
In to her closet the faders spience
Entrid ys withouten violence

205 For alle the tresour of his sapience
And alle the wisdom of hevne and erthe ther to
And alle the richnesse of spiritual science
In her were shitte and closid eke also
For she is the toure, withoute wordys mo
Und house of ivor in wiche Salamon
Shitte alle his tresour in his possession

459) Vergleiche die Dissertation von Wolpers. Die Bilder dürften alle bei Salzer belegt sein; zu beiden siehe die Bibliographie.

460) WP I, 49.

- 206 She was the castelle eke of the cristalle walle
That never man mygt yit unclose
In wiche the king that made and causeth alle
His dwellyng chefe by grace gan dispose
And liche as dewe dissendith on the roose
With silver droppis, and of the leves faire
The fresshe beaute ne may nogt appeire
- 207 He as th rayne in April or in May
Gauseth the vertue (461) to renne oute of the roote
The greete fairnesse ne appeire may
On violettys and on herbis soote
Rigt so this grace of alle oure grevous boote
The grace of God amydde the lely white
The beaute causeth to be of more delite
- 208 And as the cockle with hevenly dewe so clene
Of kynde engendreth white peerlys rownde
And hathe noo cherisshyng but the sune shene
To his fostryng, as it is plainly founde
Rigt so this maide of grace moste abounde
(A peerle hathe closid with in her brestys white)
That from the dethe mygt alle oure raunzoun quyte.

Ähnliche Stellen wie diese sind auch Kapitel 47, in dem Maria mit dem Granatapfel verglichen wird (Str. 479 !), siehe auch Str. 255 (rhetorisch sehr verbrämt). Einen gekünstelten Naturvergleich bringt Strophe 251, aber wohl nach einer alten symbolischen Tradition(462).

Gewiss zerredet Lydgate mit seinem Wertschwall meist die Wirkung, wie sie von solchen Stellen ausgehen könnte, wenn man sie herausgriffe. Grosser rhetorischer Schwung, der von religiösem Gefühl getragen ist, bleibt dann die einzige positive "poetische" Qualität, die man solchen wortreichen Passagen noch zuschreiben kann und muss.

Derartige Stellen sind zum Beispiel Die Eingangstropfen (besonders Str. 7 und 8), Marias Kontrastierung mit Heldinnen der Antike und des AT in Kapitel 3 (Helena, Polyxena, Lucretia, Judith etc.). Der Lobpreis Mariens, wie er sich in der Seligpreisung Josephs durch das Volk findet (Str. 103) und das hochrhetorische Rühmen der Demut Marias, das mit einer

461) vertue hier: Lebenssaft der Pflanzen.

462) Zur Biene als Bild für Maria siehe Salzer am angegebenen Ort.

Klage über den menschlichen Hochmut verknüpft ist und in einer Folge von rhetorischen Fragen die Schlichtheit und Armut Marias feiert (Kapitel 73) - in der Verneinung aller menschlichen Pracht eine gute Gelegenheit für den Dichter, nun doch zu ihren Ehren einen grossen Prunk, wenn auch nur in Worten, zu entfalten; zum Beispiel:

Where there of golde any clothes founde
Of Sylke Damaske or ryche Tartaryne
Or whas there Aras aboute her hede bounde
Or was there any Velvat Crymayne
Or was there any Samyte or Satyne
Or were there any Tapytes large or wyde
The naked grounde to couer or to hyde etc.

Wenn Lydgate auch gelegentlich o.E. in Q Marias Mütterlichkeit ganz menschlich vor Augen führt und ausmalt (in Kapitel 37 und 58), so ist doch unverkennbar, dass er Maria auch schon in ihrem Erdenleben mit einer himmlischen Glorionle und Majestät umkleiden möchte⁴⁶³), wie schon der grosse Schwung seiner hymnischen und rhetorischen Einlagen zeigt. Noch mehr Gewicht hat aber seine Glorifizierung der Gottesmutter innerhalb des Erzählberichtes.

So stellt er Maria als 5-jähriges Kind schon in überirdischem Glanze dar:

Str. 41 Here goodly face was so fulle of ligt
That no man mygt susteyn to beholde
For it was clerer than the sune brigt
That the crowne, in the wynter's nygt
Of Adrian, ne of the sterrys sevene
To her fairnesse ne bene nogt for to nevene

Ähnlich wird Maria im 21. Kapitel, als sie Elisabeth aufsucht, als "strahlend und wie die Sonne blendend" beschrieben; und aus dem Gottesgericht der Wasserprobe gehen die Jungfrau und Joseph vor den Augen der Menschen strahlend hervor:

463) Vgl. dazu Wolpers a.a.O. Seite 41.

Aus Kap. 32 The more on her they loken and beholde
The more she was in her sight fayre
And lyke as Phebus in Joly grene maye
Whan she hath chased the derke misty ayre
Shineth more clere the bright Somers daye
Whan thylke vapours been driven clere awaye
Right so Joseph and also Marie
So fresshe she was in euery sightes eye.

Der Preis der Gottesmutter ist ohne den ihres Sohnes nicht denkbar, dem (nach LA) die Kapitel im Anschluss an den Bericht von der Beschneidung Jesu gewidmet sind.

Anknüpfend an Josua, der wegen seines Namens und seiner Stellung im Volke Israel ein Typos Christi ist, und mit Berufung auf den heiligen Bernhard bringt Lydgate den Preis des Namens Jesu, den er hymnisch - dithyrambisch gestaltet (Kapitel 63 ff). Kapitel 66, das Christus als "beides, Prophet, Priester, König und mächtigen Kämpfer" rühmt, steigert sich o.E. in Q zu einer Invokation Jesu. Bezeichnend für Lydgate ist auch, dass er das Gloria der Weihnachtsgeschichte an Feierlichkeit überbietet, indem er es erweitert, auf Christus ausdehnt und seine Erhabenheit erhöht:

Aus Kap. 43 O mighty lorde we prayse and blesse the
And worship eke with humble reuerence
And glorifye thyne hygh mageste
For thy glorie and thyne excellence
O thou lord God o Kynge celestially
O God thy father moste myghty founde at all etc.

Lydgate macht das Marienleben wie keine andere Legende zum Ausdruck seiner persönlichen Frömmigkeit, wie seine mehrfach darin eingeführten eigenen Gebete zeigen.

Ausser der erwähnten Anrufung Christi sind zu nennen: das breit ausgeführte Paternoster (Kap. 5) und das Gebet um Reinheit (Lamentatio St. Bernhard Kap. 17; wahrscheinlich im Anschluss an Bernhards Worte über die menschliche Sündhaftigkeit und ihre Reinigung und Heilung durch die Geburt des Herrn, vgl. Benz I, 71), - ein Ausdruck des Schuldbewusstseins des frommen Dichters, der sich so Marias überwältigender Reinheit gegenüberstellt. Auch Lydgates Einfügung eines Gebetes der Jungfrau nach Christi Geburt mag für seine persönliche Frömmigkeit zeugen.

Ein eigentümlicher auf Erbauung zielender Zusatz des Dichters in dieser Legende ist die dem Höhepunkt des Marienlebens, der Verkündigung, vorangestellte Allegorie oder Moralität, die das "Cur Deus Homo" aus der Gnade herleitet, die

Gott zur Erlösung der Menschheit bewegte - sozusagen der "Prolog im Himmel". (Kap. 11-15). Lydgate könnte sie der von dramatischen Moralitäten beeinflussten Allegorie des Robert Grossthed entnommen haben ("De Principio Creationis mundi". Sie handelt im 1. Teil von Schöpfung und Sündenfall, im 2. von der Erlösung. Die Allegorie der Erlösung stimmt mit Lydgate überein (siehe Leg. NF Seite 352, 223 ff) (464).

Lydgates Neigung zum Pathetischen zeigte sich schon in der erwähnten elegischen Exklamation über Marias Armut und Demut, die sich mit einer Klageapostrophe an Stolz und Pomp verbindet (Kap. 73, siehe oben). Von den Tränen, die Joseph vergießt, als er glaubt, dass die Keuschheit Marias von einem anderen Manne verletzt worden sei (in Kap. 24), ist schon im Protevangelium die Rede.

Sein Zusatz ist aber die theatralisch-pathetische Beschreibung der teilnehmenden Trauer aller derer, die Maria umstehen und sie wegen des harten Gottesgerichtes, dem sie sich in ihrem zarten Alter unterziehen soll, beklagen - eine Situation, die der Lage der Märtyrer ähnlich ist, die wegen ihrer Qualen vom Volk beweint werden, und die Lydgate zum Beispiel in Margarete auf ähnliche Weise auszunutzen verstanden hat - :

Aus Kap. 31 And so Marie standynge in the place
 And all her frendes about enuyron
 Where men may se vpon many a face
 Of frendely routhe and compassion
 The salte teeres fall and renne downe
 For drede and loue they had for to sene
 So harde assaye made on her age grene

Einen Anflug von epischem Ehrgeiz innerhalb des Marienlebens zeigt der Dichter in den anspruchsvollen Natureingängen, insbesondere in der astronomischen Periphrase im Anfang von Kapitel 60, aber auch in seinem Chaucer - Nachruf in Kapitel 34, der den Tod des Meisters der Rhetorik beklagt, und dem nach Ablehnung der Musen eine bilderreiche Marieninvokation folgt. Diese Unfähigkeitsbeteuerung ist das tiefe Atemholen des rhetorischen Dichters vor dem schweren Werk, das ihm der erhabene Stoff der darauffolgenden Geburt Christi auferlegt.

Aus Str. 369 ff my maister
 The noble rhetore Poete of Britaine
 That made forste to destille and rayne
 The golde dewe dropes of speche and eloquence
 Into oure tongue....
 And fonde the floures firste of rethorike
 Our rude speche onely to enluyne

Er lebt nicht mehr und kann Lydgate darum nicht mehr helfen,

464) Weiteres dazu bei W.F. Schirmer, John Lydgate, S. 131, Anm. 17.

auch nicht Klio, Kalliope oder sonst eine der Musen; deshalb wendet er sich Maria zu:

O clere Castell and the chaste toure
of the holy ghoste mother and virgine
Be thou my helpe.....

Zusammenfassung.

Als Lydgates Quellen wurden die LA und streckenweise ein auf das Protevangelium Jakobi zurückgehendes Marienleben ermittelt. Die benutzten Stücke der LA sind die Homilien über die Reinigung Marias und die Verkündigung, Geburt, Beschneidung und Erscheinung des Herrn, nicht aber diejenige über die Geburt Marias, ein Bericht, der in LA ein verblasster, verkürzter und ferner Abkömmling des Protevangeliums zu sein scheint, während Lydgate ihm wohl näher steht, wenn er es auch nicht unmittelbar benutzt haben wird. Die Vorgeschichte der Geburt Marias bringt Lydgate nicht.

Aufschlussreich für Lydgates Auffassung von der Legende ist in LL seine reichliche Übernahme des ausgesprochen Homiletischen aus der LA in vielen didaktischen Digressionen, die er keineswegs als störend empfunden haben muss, die er vielmehr für fähig hielt, die erbauliche Wirkung der Legende zu vertiefen. Man sieht daraus besonders deutlich, dass Lydgate als Hagigraph auch in einer Kunstlegende noch fest mit der kirchlichen, gottesdienstlichen Tradition verbunden ist: Dies Marienleben ist überhaupt nur von daher zu verstehen.

Die wesentlichsten Zusätze Lydgates in dieser Legende sind vor allem die lyrischen, hymnischen oder rhetorischen Marienpreisstrophen (Höhepunkt: Die Verkündigung), Erweiterungen des Christuslobes, eingelegte Gebetsstrophen, der allegorische "Prolog im Himmel" - der allerdings entlehnt ist - und selbstverständlich alles, was der epischen Auf-

machung dient, wie zum Beispiel die Invokationen, die Natureingänge und das Chaucerlob. Darüber hinaus äussert sich episches Streben in dem riesigen Ausmass der Legende, das allerdings nur durch "fremdes Material", nicht durch den Erzählstoff selbst erreicht worden ist, der sich in den Erweiterungen und Zusätzen didaktischer, lyrischer und episch-rhetorischer Art beinahe verliert, und um dessen spannende und eindrucksvolle Gestaltung der Dichter sich - vielleicht mit Ausnahme der Wasserprobe - so gut wie garnicht bemüht hat.

Lydgates Frömmigkeit und lyrische Begabung spricht sich dafür in dieser Legende überzeugender aus als in jeder anderen. Das Lob der Gottesmutter, die erwahrhaft und buchstäblich schon in ihrem Erdenleben mit einer Gloriöle umgibt, und die Verherrlichung der Inkarnation gehören zum Besten, was Lydgate in seiner Legendendichtung zu geben hat.

B. Lydgates Nachfolger.

Die von Lydgate eingeführte, aber nur für einen engen Kreis bestimmte literarische Form der Legenden hat nur wenige Nachahmer gefunden. Die anonymen Legendendichter des 15. Jahrhunderts kümmerten sich meist nicht viel um Lydgate, sondern führten die Tradition der alten ekklesiastischen Legenden fort⁴⁶⁵⁾, wahrscheinlich weil sie für das ungebildete Volk und für den kirchlichen Gebrauch schrieben, wie die Verfasser der alten Legenden. Merkwürdigerweise waren ja auch die alten Legenden des 13. Jahrhunderts immer noch beliebt: noch in diesem Jahrhundert wurde die Südenglische Sammlung wiederholt bearbeitet und erweitert⁴⁶⁶⁾.

Wer allerdings anspruchsvollere Legenden bieten wollte und als Dichter etwas auf sich hielt, folgte wenigstens in dieser oder jener Beziehung, die ihm als besonders vorbildlich und nachahmungswürdig erschien, der literarischen Mode der Zeit⁴⁶⁷⁾, den Legenden Lydgates, die dem Geschmack von Königen, Edelleuten und mächtigen Äbten entsprochen haben müssen.

Am meisten scheint der *rime royal* für die Legenden Schule gemacht zu haben; er wurde allerdings allgemein in den Dichtungen der Chaucerians bevorzugt. Wir finden diese Strophe nicht nur bei Bokenham (der daneben übrigens noch kompliziertere Strophengebilde, darunter sogar eins von 16 Zeilen ver-

465) Völlig unbeeinflusst von Lydgates Stil zeigen sich z.B. folgende Legenden des 15. Jahrhunderts: Die *Vita S. Etheldredae Eliensis* (um 1420), Leg. NF S. 282 ff, vgl. dazu unten S. 245, Anm. 496; Die Legende vom hl. Blut zu Hayles, Leg. NF S. 275 ff und die Legende von St. Wolfade and Ruffyn, ebendort S. 308 ff.

466) Nach Horstmann Leg. NF S. XLIV.

467) Lydgate war nach Gerould der gefeiertste Legendendichter des Jahrhunderts (*Saints Legends* p. 256).

wendet⁴⁶⁸⁾!) sondern auch in schlichteren Legenden wie im Thomas des Laurentius Wade (ES 188o), in Dorothea (Horstmanns Sammlung altenglischer Legenden Seite 191 ff), in Joseph von Arimathia (EE TS OS 44 p.) und in der Annenlegende eines Lydgateschülers (EETS OS 174, p.9o ff).

Von Lydgate übernommen wurde auch die Manier, Stücke des Rahmens oder andere besonders feierliche Passagen innerhalb der Erzählung durch die achtzeilige Balladenstrophe mit angedeutetem Schlussrefrain auszuzeichnen, siehe z.B. Bradshaws Werburge und der Preis Josephs von Arimathia, der der genannten Legende angeschlossen ist.

Im Folgenden sollen im einzelnen weitere Beziehungen späterer Legendendichter zu Lydgate aufgewiesen werden, insbesondere bei Bokenham, Capgrave und Bradshaw, die als seine Hauptnachfolger in dieser Gattung bezeichnet werden können⁴⁶⁹⁾.

Bokenham (Legends of Holy Women, EETS OS 2o6)^{47o)}.

Bokenham, der seine Legenden 1443-46 schrieb, weist in seinen Prologen neben Chaucer und dem Rhetoriker Galfridus Anglicus öfter auf Lydgate als auf sein bewundertes Vorbild hin, das ihm unerreichbar sei (417, 14o4, 4o85 und 1o532). Anlässlich des Berichts von der Geburt Marias in seiner Annenlegende empfiehlt er Lydgates Life of our Lady, das er als ideale

468) Es sei hier nur bemerkt, dass besonders Bokenhams Vers- und Reimtechnik stark gegen die Lydgates abfällt (holprige Verse und häufige Anwendung billiger Suffixreime auf -ly.)

469) Es ist anzunehmen, dass auch Barclays Legenden dem Vorbild Lydgates folgen. Horstmann nennt als seine Werke Legenden von Katherine, Margaret, Etheldred und Georg (von Mantua), gibt aber weiter nichts darüber an. (Leg. NF Seite CXXVII, Anm. 1.) Offenbar sind sie nicht mehr vorhanden. T.H. Jamieson in "Notice of the Life and Writings of Alexander Barclay" (1874) äussert sich nämlich folgendermassen darüber: "The Lives of the Saints, the work, it is stated, of the author's old age, were, according to Tanner, and he is no doubt right, translations from the Latin. Barclay's reputation probably does not suffer from their loss". - Den letzteren Hinweis verdanke ich Rev.E.P.Baker, Oxford.

47o) In der Mappula Angliae (ed.Horstmann ES X, p. 1 ff) erwähnt Bo eine grössere Legendensammlung, die verlorengegangen ist.

Verwirklichung des devotionalen Anliegens ansieht, das beide in ihren Legendendichtungen bewegt: der Marien- bzw. Heiligenpreis⁴⁷¹):

2001 ff This lady to preysen as it were skyl
Aftyr the meryte of hyr worthynesse,
Fer pasyth my wyt thow not my wylle;
J pleynty knowlyche myn owne rudnesse.
But who - so wyl knowen, as J do gesse,
In englyssh here laudes, lat hem looke
Of owre ladyes lyf Ihon lydgates booke.

In den Schlussgebeten seiner Legenden kommt - mehr als in der Gestaltung der Erzählungen selbst - die enge Lebensbezogenheit der Dichtungen zum Ausdruck: Wie Lydgate bittet der Dichter die Heiligen und Christus für seine Auftraggeber und für sich selbst, den "translatour", der die Legende mühevoll ins Englische übersetzt hat, dass sie des Heils und der Seligkeit teilhaftig werden möchten⁴⁷²). (Seiner Veranlagung nach sind die Schlussgebete Bokenhams persönlicher und treuherziger gefasst als die Lydgates, entsprechend seinem viel Persönliches aussagenden Prologen, die übrigens zum Teil sehr ergötzlich zu lesen sind.)

Er gibt seine Quellen meist in schlichten Paraphrasen wieder; panegyrische Amplifikationen im Stile Lydgates sind bei ihm nur selten vorhanden. Nur manchmal - fast nur in den im Verhältnis zu denen Lydgates sehr kurzen Heiligeninvokationen - merken wir deutlich den Stil und das erhabene, glorifizierte Heiligenbild seines Meisters, wenn auch meist in abgeschwächter und schlichterer Form. Dort finden wir Titel für die Heiligen wie "glorious apostolesse (6305), - allerdings Maria Magdalena vorbehalten - und "crounyd quene (8937). Die Heilige wird gewöhnlich als "blyssyd virgine"⁽⁴⁷²⁹⁾

471) Dass Bokenham damit nicht nur allgemein Lydgates gross-angelegte poetische Übersetzung des Marienlebens als solche, sondern darin vor allem speziell seine hymnisch-preisenden Erweiterungen und Einlagen meint, geht aus dem Zusammenhang hervor; denn kurz vorher versuchte er sich ja selbst ein wenig in dem preisenden Stil Lydgates, um darauf bescheiden auf seinen Meister hinzuweisen (1990 ff): To the werd appeared a newe sunne, / & of annes wombe sprange the oyle - tunne / Of gracyous helthe to all that beth seke; / This is to seyne, that this day was born / the glorious gemme of virginyte etc.

472) Auch dort, wo er keinen Auftraggeber hat, nimmt er die Gelegenheit zur Fürbitte wahr (11000 Jungfrauen und Fides).

oder "gracious lady" (5351), seltener mit symbolischen Bezeichnungen wie "of martyrdom rose" (8273) und "lylye of virgynite" (8274) angerufen⁴⁷³). Für Gott wendet Bokenham wie Lydgate nicht selten klangvoll-abstrakte, erhaben wirkensollende Bezeichnungen an, die dem Lateinischen entlehnt sind, wie "lord omnipotent" (2490), "dynynyte" (4342)⁴⁷⁴, "auctour of Kynde" (4233); als Wertbegriffe, die Gott und Christus beigelegt werden "maieste" (254) und "benignitee" (4387). "Souereyn" ist das am häufigsten für Gott gebrauchte und ihm vorbehalten Epitheton, während für die Heiligen, die in die himmlische Herrlichkeit erhoben werden, das Lydgatesche, von Chaucer übernommene "glorious" angewendet wird. Das nach den alten Legenden fremde, aber von Lydgate häufig gebrauchte Äquivalent für beatus, "blyssyd", wird auch von Bokenham gerne für seine Heiligen verwendet und umgibt sie (auch schon im Bericht über ihren Erdenwandel) mit einer Gloriele.

An Lydgate erinnert an wenigen Stellen die Übernahme oder Einführung lateinischer Lobestopi, z.B. "schöner Leib - schöne Seele" wie in Agathe (o.E. in LA), der "puer-senex"-Topos nach Pseudoambrosius in Agnes (4113 ff) und die Einführung des Kumulationstopos⁴⁷⁵ in Katharine (6380: die Natur hat ihren ganzen Schatz auf die Heilige ausgeschüttet und sich dabei arm gemacht.) Immer wieder lässt sich bei Bokenham die Verstärkung und Erweiterung der in den Quellen gebrauchten Lobtopoi feststellen (vor allem genus und natura animi corporisque⁴⁷⁶). Über Lydgate hinaus geht die Einführung der detaillierten Schönheitsbeschreibung der Margarete, die ein Unikum in der gesamten mittelenglischen Legendendichtung⁴⁷⁷ darstellen dürfte (449 ff). ^{ist} Sie zweifellos nach

473) Vgl. auch 7390 u. 8273.

474) Der Sitz der Gottheit ist "in heuene in the regne supernal" (4342).

475) Curtius.

476) Siehe auch Chaucers Clerk's Tale 209 ff (schöner Körper - schönere Seele) und 218 ff (jung-alt: rype and sad corage).

477) Vgl. dazu oben S. 27. Nach Kapp a.a.O. S. 306 schrieb Henry Parker, Lord Morley (1476-1556) ein Gedicht, das zum Teil der Schönheit Marias gewidmet ist: "Of the Stature, Form, and Life of the Virgin Mary. Vgl. auch Wolpers a.a.O. S. 55. Siehe auch Hoccleves "Commendacion de Ma Dame", ed. bei Hammond a.a.O. p.68.

dem Schema in der Nova Poetria des Galfridus Anglicus (Gottfried v. Vinsauf)⁴⁷⁸⁾ gearbeitet (562 ff, b. Faral a.a.O.), beschränkt sich jedoch auf die Aufzählung der Gesichtszüge: Bokenham möchte offenbar die Annäherung der Legende an den Versroman, die ihre Profanierung bedeuten würde, nicht zu weit treiben! Die Beschreibung der Wirkung dieser Schönheit auf den Präfekten Olibrius (446 ff und 456 ff) erinnert an Lydgates Margareten Legende.

Wie Lydgate lässt Bokenham seine Heiligen ein höfisch-massvolles Verhalten zur Schau tragen (sad chere, debonayr chere, chere demure, contenance sad und sobre of contenance kennzeichnen ihren Gesichtsausdruck und ihr Verhalten.) Die Gottesritterschaft der Heiligen hebt Bokenham im Gegensatz zu Lydgate entsprechend dem Geschlecht seiner Titelheiligen und seiner schlichten Wiedergabe kaum hervor. Er geht jedoch deutlich auf seinen Spuren, wenn er den nach Jerusalem ausziehenden Landgrafen von Thüringen (Elisabethlegende) folgendermassen beschreibt: "as crystys owyn knight, / Arayd in uertu & in cheryte...."

478) Die Herausgeberin M. Serjeantson gibt auf p. XXV zum Erweis von Bokenhams Bewunderung für Chaucer ein falsches Zitat an: der Dichter vergleicht sich im Allgemeinen Prolog (83 ff) zweifellos nicht mit ihm, sondern mit dem Verfasser der Poetik:

"The forme of procedyng artificyal / Is in no wyse ner poetical / After the scole of the crafty clerk / Galfryd of Yngland, in his newe werk, / Entytlyd thus, as I can aspye, / Galfridus anglicus, in his newe poetrye "etc. - Deutlicher kann der Rhetoriker doch nicht mehr bezeichnet werden! - Im Unterschied zu den "alten" Poetiken der Spätantike war dieses um 1200 geschriebene Werk also für den Dichter des 15. Jahrhunderts entsprechend hochmittelalterlicher Zeitauffassung immer noch "neu". (Vgl. dazu Curtius a.a.O. S. 161 und S. 258 f).

Von einer betonten Heroisierung der Heiligen im Unterschied zu den Quellen ist bei Bokenham nichts zu bemerken. Wenn man mit allem Vorbehalt einmal das Argumentum ex silentio heranziehen darf, so kann man aus einigen Auslassungen Bokenhams - der tatsächlich in den meisten Fällen seinen Vorlagen sehr treu folgt - trotz Willenberg⁴⁷⁹⁾ doch schliessen, dass auch er Korrekturen des Heiligenbildes seiner Quellen vornahm, allerdings mit anderer Absicht: er zielt offenbar auf Entfernung des Anstössigen und Harten in Wort und Tat der Heiligen.

1) Die Lobrede der Agnes auf ihren himmlischen Bräutigam, in der sie ihrem heidnischen Freier ihre Beziehungen zu Christus darlegt, ist in Bokenhams Vorlage (Pseudoambrosius)(480) in einer erotisch-überschwenglichen Allegorie der unio mystica ausgemalt. Bokenham schenkt sich hier in seiner sonst nahezu sklavischen Wiedergabe(481) den letzten, ihm vielleicht anstössigen Passus: "Quem cum anavero, casta sum, cum tetigero, munda sum, cum accepero, virgo sum. Nec deerunt post nuptias filii ubi partus sine dolore succedit, & foecunditas quotidiana cumulatur." (vgl. Bokenham 4141 - 4189, worin er sich auf ein kurzes Treuegelöbnis beschränkt).

2) Im Vergleich der Legende von den 11000 Jungfrauen mit ihrer Quelle (LA) fällt eine Auslassung auf, die m.E. auch auf Bokenhams Stoffkritik zurückzuführen ist: der Bericht über die Sammlung der Jungfrauen unter der heiligen Ursula zu christlicher Ritterschaft, die merkwürdig spielerisch beginnt. (LA p. 702: Juxta conductum igitur virginibus, trieribus et sumtibus praeparatis commilitonibus suis regina secreta revelat et in novam militiam omnes conjurant. Nam modo belli praeludia inchoant, modo currunt modo discurrunt, interdum belli causa, plerumque fugam simulant omnique genere ludorum exercitiae nihil, quod animo occurebat, relinquebant intactum, aliquando meridie, aliquando vix vespere redibant. Confluebant proceres et primates ad tam grande spectaculum et omnes admiratione et gaudio replebantur.)

479) Vgl. Willenbergs Quellenstudien a.a.O., vgl.dazu oben S. 25

480) Opp. Ambros. V. Epist. lib. 4, cp. 34

481) Vielleicht steht diese Kürzung im Zusammenhang mit seiner etwas unwilligen Äusserung über den Stil der Agneslegende bei Ambrosius. (Die Legende ist keinbchtes Werk des Ambrosius, aber er hielt sie noch dafür). Er erklärt nämlich im Epilog, dass er Ambrosius "fro sentence to sentence" gefolgt sei, klagt aber, dass es ihm schwer gefallen sei, ihm so zu folgen: "...for most straungely / Among alle doctours & most vnkouthly / He endytyth." Das Allzu-Blumige scheint Bokenham also missfallen zu haben. Wenn er in einem Prolog sagt, dass er "pleynly after the language of Suthfolk

Bokenham dürfte hier an der Kurzweil, die die Heiligen treiben, Anstoss genommen haben. Dieses Kriegsspiel auf dem Meer nimmt sich nach Ablegung der Gelübde der nova militia seltsam genug aus !

3) In der Elisabethlegende hat der Dichter ein langes Stück seiner Quelle (LA) ausgelassen, worauf er seine Leser in einer Einsprache selbst aufmerksam macht, indem er für weitere Beispiele von Elisabeths heiligem Lebenswandel auf seine Quelle verweist (1052f ff). M.E. tat er es nicht nur, wie er vorgibt, um Weitschweifigkeit zu vermeiden ("To eschewe prolyxite" 482), sondern auch, weil ihm das in diesem Stück Erzählte nicht gefiel. In zwei von den drei in LA erzählten Episoden, die Bokenham streicht, zeigt die Heilige nämlich eine abstossende Härte und Strenge:

a) Elisabeth hält die Kranken zur Beichte und zur hl. Kommunion an und zwingt ein altes Weib, das sich weigert, dazu mit Schlägen.

b) Bei der Austeilung der Almosen führt Elisabeth ein strenges Regiment und droht, dem das Haar abzuschneiden, der sich mit List zweimal zum Gabenempfang drängt. Ein Mädchen mit schönem Haar wird fälschlich eines solchen Vergehens beschuldigt und vor Elisabeth geführt, die ihr die Haare abschneiden lässt, obwohl sie weint und sich heftig wehrt. Als die Unschuld des Mädchens von einem der Umstehenden bezeugt wird, tut es Elisabeth nicht im geringsten leid, das Mädchen ihrer Haare beraubt zu haben, da sie nun fortan nicht mehr Eitelkeiten mit ihnen treiben könne, und sie beeinflusst es, Nonne zu werden etc.

Bokenham ist in seinen Legenden weit mehr als Lydgate Lehrer⁴⁸³), aber weniger als er Prediger. Dem Trieb, Gelehrsamkeit zu entfalten und zu belehren, sind wohl die im Gegensatz zu Lydgate peinlich gewissenhaften Wiedergaben der Namensinterpretationen der LA zuzuschreiben, die an Chaucers Cäcilienlegende erinnern, ebenso die breite Entfaltung der christlichen Glaubenslehre von Schöpfung, Fall und Erlösung innerhalb der Anrufung der göttlichen Trinität im Prolocutorium zum Magdalenenleben (5143 ff), der bei Lydgate undenkbarer wissenschaftlich kommentierende Exkurs über die rote Ruhr in der Lucienlegende (8989 ff) und vor allem

481) "speche" schreiben wolle (siehe 4063 ff), so darf man das in dem Zusammenhang auch als Ausdruck eines Widerwillens gegen zuviel Rhetorik auffassen.

482) Siehe dazu unten S. 251 Anm. 502.

483) Seine didaktische Art zeigt sich nicht selten auch an einer punktwisen Ordnung des von ihm Dargebotenen, sogar in den Reden der Heiligen - gelegentlich allerdings im Anschluss an LA. (z.B. 9395 ff, 9929 ff; nach LA 10041 ff).

die Anwendung des scholastischen accessus⁴⁸⁴⁾ zu Beginn des Allgemeinen Prologs. Erbauliche Darstellung durchsetzt bei ihm den Bericht nicht in dem Masse wie bei Lydgate. An predigthaft-erbaulichen Einsprachen fehlt es jedoch auch bei ihm nicht. Das zeigen seine erbaulichen Exklamationen in der Magdalenenlegende (5521 ff und 5647 ff), die Zeitklage in Elisabeth (9833 ff), die moralische Kommentierung in Agathe, worin er die Fortuna als Magd Gottes einführt (8872 ff), und sein seelsorgerlicher Rat am Schluss der Legende von den 11000 Jungfrauen⁴⁸⁵⁾.

Ausser der in anderem Zusammenhang erwähnten detaillierten Beschreibung der Schönheit der Margarete und der grotesken Drachenschilderung in derselben Legende zeigt Bokenham kaum die Neigung zu erzählfreudiger Ausmalung. - Von Lydgateschem Pathos ist er nicht unbeeinflusst geblieben, wie gefühlsbetonte Epitheta, adverbiale Zusätze der Gefühlsschilderung⁴⁸⁶⁾, besonders aber die breite rührselige Schilderung des Abschieds des Landgrafen in Elisabeth (10105 ff) zeigen. Die häufigen Umwandlungen der indirekten Reden in direkte scheint mir in die gleiche Richtung zu weisen. - Bokenham hat keine Ambitionen, seinen Legenden durch ausgedehnte Heranziehung zusätzlicher Quellen oder durch eigene Amplifikationen epische Ausmasse zu geben. Nur im Rahmen der Legenden zeigt er, dass er nach Lydgates Art ihnen eine epische Aufmachung geben möchte. So legitimiert auch er in seinem Hauptprolog den Brauch der Invokatio nach Platons Timaios, ruft aber an Stelle der Musen, die er mit-samt den griechischen Göttern rigoristisch ablehnt, die göttliche Trinität an. Das hindert ihn jedoch nicht, in seinen Bescheidenheitsäusserungen die Musen munter umher-

484) Zum accessus siehe die Poetria des Johannes Garlandius, Buch I (De Inventione), Roman.Forsch. XIII, p.897, auch p. 945. Weiteres bei Curtius a.a.O. S. 226 und H.E. Allen in der Romanic Review (1917), VIII. 452 ff.

485) Er rät, 11000 Vaterunser vor dem Lebensende zu beten, um ihres Verdienstes teilhaftig zu werden, wobei er zugleich eine praktische zahlenmässige Verteilung der Gebete vorschlägt.

486) Siehe z.B. Agnes 4600 f; And thus this holy mayde, this innocent, / Cruelly martyrd for crystys sake.. (vgl. auch 2539 ff).

geistern zu lassen, wobei er allerdings im Gegensatz zu Lydgate weder sich selbst noch sie sehr ernst nimmt. (Siehe die humorvollen Prologe zu Agnes -4044 ff- und zu Anna -1451 ff-). Beide brauchen also diese Bildungsmythologie in den Legendenprologen als episches Requisit und zu dekorativen Zwecken, sie bleibt jedoch bei Bokenham auf den Rahmen beschränkt: klassische Exempla und Pronominationen gibt es in seinen Legenden nicht. - Astronomische Zeitperiphrasen treten in den Legenden selbst kaum auf. Ein Kuriosum dieser Art ist nur die breit ausgeführte Einleitung seines persönlichen Berichts zu Beginn des Prolocutoriums der Magdalenenlegende. Bokenham hat nicht den historiographischen Ehrgeiz, die Überlieferung über die betreffenden Heiligen erschöpfend zu vermitteln. Interessant ist in dieser Beziehung der Prolog zur Katharinenlegende, in dem er den Leser um Nachsicht bittet, dass er bei ihr nichts über die Jugend und Bekehrung der Heiligen finden könne, weil er darüber nichts wisse⁴⁸⁷⁾ und die Wissbegierigen auf Capgraves umfangreiches, kunstreich gereimtes Werk verweist (6347 ff). Eine solche Äußerung zeigt zugleich von dem Vorhandensein des Gefühls einer historiographischen Verpflichtung bei dem Dichter. Auch er will die Legenden als Historien geben, von deren Wahrheit er voll überzeugt ist. Wie Lydgate gibt er Daten wieder, bringt aber - wie er - historisch-kritische Überlegungen der Quellen nicht vor den Leser. (In der Legende von den 11000 Jungfrauen lässt er ihr Todesjahr überhaupt unerwähnt, weil in LA darüber argumentiert wird.) Von historischer Kritik ist bei ihm nichts zu bemerken; Wundern steht er nicht im geringsten skeptisch gegenüber (siehe seine erbauliche Einsprache anlässlich der Auferstehung des Lazarus 5647 ff), und im Prolog der Margaretenlegende weiss er sogar von einem selbsterlebten Reliquienwunder zu berichten.

487) Das Argument der Unwissenheit dürfte ein Topos der Bequemlichkeit sein und wird einem Nicht-Wollen entsprechen. Wir finden ihn übrigens häufig bei Chaucer (z. B. Man of Law's Tale 507 u. 1127); es wird damit auch der gefälligere Ton einer "improvisierten" Erzählung angestrebt.

Zusammenfassung.

Bokenham ist ein Bewunderer und ein Nachahmer Lydgates, was sich nicht nur an seinen Unfähigkeitsbeteuerungen, in denen er ihn öfter nennt, sondern auch an seinen Werk zeigen lässt: an den rhetorischen Prologen, vor allem aber an den Titeln, symbolischen Bezeichnungen und Epitheta, die er den bei ihm ebenfalls glorifizierten Heiligen beilegt, sie sind jedoch fast ausschliesslich den Invokationen und Schlussgebeten vorbehalten, wie auch an den erhaben wirkenden Umschreibungen für Gott.

Im Unterschied zu Lydgates Übersetzungstechnik gibt Bokenham schlichte Paraphrasen. Panegyrische Amplifikationen und Einlagen, wie wir sie bei Lydgate so oft antreffen, sind im Vergleich zu ihm auf ein Minimum beschränkt. Es zeigt sich jedoch auch in seinen Legenden der Einfluss lateinischer Lobrede in altbekannten Topoi, die er entweder aus seiner Quelle übernimmt, erweitert und verstärkt oder sogar selbst einführt. Lydgate wird dabei sogar einmal in der detaillierten Beschreibung der Schönheit Margaretes-übertroffen, die man wohl als eine Konzession an den Versromangeschmack auffassen darf.-

Mit den stehenden Wendungen höfischer Romane Chaucers kennzeichnet Bokenham wie Lydgate die höfische Beherrschung (máze) der Heiligen.

Die Heiligen werden von Bokenham in seinen Gebeten in himmlischer Glorie, in den Legenden selbst jedoch als höfische, aber mit einem Heiligenschein umgebene Menschen gesehen. (Epitheton "blyssyd"!) Die Tendenz zur Heroisierung über das in den lateinischen Quellen vorgezeichnete Maß hinaus und eine Korrektur seiner Quellen in diesem Sinne ist bei ihm im Gegensatz zu Lydgate nicht feststellbar.

Einige auffällige Auslassungen des Dichters in Legenden, die ihrer Quelle sonst sehr treu folgen, lassen jedoch auch auf Stoffkritik des Dichters zum Lobe der Heiligen schließen-

wenn man nicht mit Willenberg darauf besteht, dass sämtliche Abweichungen Bokenhams von den Quellen, wie sie uns heute vorliegen, auf Differenzen zwischen ihnen und den uns unbekanntem Fassungen (der LA), wie sie Bokenham vorlagen, zurückzuführen sind.

Bokenham zeigt sich in seinen Legenden gern als Lehrer, der weit mehr als Lydgate den Drang hat, seine trockene Schulweisheit an den Mann zu bringen⁴⁸⁸⁾.

Den Prediger kehrt Bokenham in allerlei erbaulichen Einsprachen hervor. Weniger als Lydgate macht er dagegen von erbaulich deutendem Bericht Gebrauch.

Als ausmalenden Dichter lernen wir ihn nur in Margarete kennen. Sonst erlaubt er sich nur eine Reihe von kleinen Zusätzen, vor allem solche der Gefühlsschilderung, unter denen nur eine einzige ausführlichere an Lydgates Stil erinnert (der Abschied des Landgrafen von Thüringen) und die poetische Idiosynkrasie, indirekte Reden in direkte umzuwandeln, wodurch das Pathos der Geschichten offenbar erhöht werden soll.

Der Zug zum Epischen grossen Stils zeigt Bokenham eigentlich nur in den Legendenprologen, wo er die Musen, trotzdem er ihre Anrufung ausgesprochenermassen rigoristisch ablehnt, doch - wie Lydgate - als epische Requisite nennt, und darüber hinaus in seinen Bescheidenheitsäusserungen sogar ein lustiges Spiel mit ihnen treibt. Von der astronomischen Periphrase macht er dagegen kaum, und von der epischen Naturbeschreibung überhaupt keinen Gebrauch.

Wir finden bei Bokenham die gleiche unkritische Haltung wie bei Lydgate, und nur einen geringen historiographischen Ehrgeiz - wie Lydgate ihn mit Ausnahme der Legendenepen für gewöhnlich in den Legenden an den Tag legt -, wenn auch ein gewisses Pflichtgefühl nicht ganz fehlt. Wie Lydgate gibt er wohl gelegentlich die Todesdaten der Heiligen an, lässt sie aber oft aus, zumal wenn Datenvergleichen der LA ihn ratlos machen.

488) Seiner etwas eitlen Gelehrsamkeit sind auch eine Reihe von Erstbelegen zu verdanken. Siehe hierzu die Einleitung zur Ausgabe der Legenden von M. Serjeantson.

Bokenhams im allgemeinen formal und inhaltlich wenig erquickliche Legenden haben doch denjenigen Lydgates durch ihre seltener von Einsprachen unterbrochene, schlichtere Paraphrasierung und vor allem durch ihre oft recht lebenswürdigen, persönlichen und humorvollen Prologe wie auch durch ihre so treuherzig Fürbitte leistenden Schlussgebete etwas voraus.

Lydgates breite und ausgedehnte Panegyrik hat bei dem biedereren, auf seinen Heimatdialekt stolzen Augustinerpater (obwohl er für eine aristokratische Sippschaft schrieb !) bei aller Bewunderung doch keinen allzu grossen Einfluss hinterlassen. Andererseits reichte seine Begabung auch nicht aus, um es Lydgates Invokationslyrik gleichzutun⁴⁸⁹⁾.

489) Wir dürfen es für bare Münze nehmen, wenn Bokenham im Prolog zu Anna alle, die diese Geschichte lesen, demütig bittet, "That they loke aftyr no coryous speche" (1452). Damit dürfte Lydgates prunkvolle Bildersprache und seine aureate terms gemeint sein, von denen bei Bokenham ja tatsächlich verhältnismässig wenig zu finden ist.

Capgrave (St. Katharine, EETS OS 100).

Vorbemerkung: Es kann hier nur Capgraves Katharina behandelt werden, da seine unveröffentlichte poetische Norbert-Legende (490) mir nicht zugänglich war.

In vieler Hinsicht kann nichts Endgültiges zu dieser Legende ausgesagt werden, da bisher noch keine Quellenstudien dazu gemacht worden sind. Im Rahmen dieser Arbeit kann nur ein erster Vorstoss gewagt werden, der zu einer weiteren Studie anregen mag.

Capgrave gibt zum Prolog in 1. Buch in etwas unklarer Darstellung und Verknüpfung der Ereignisse eine höchst romantische Geschichte der Überlieferung des Katharinenlebens, aus der hervorgeht, dass er für Buch I-III die sogenannte *Conversio* der Katharina benutzte, die sich im späten MA. zu der Passion der Heiligen gesellte (491), und die wahrscheinlich mit der von Varnhagen a.a.O. sogenannten *Vulgata*, die auf der lateinischen Übersetzung der *Passio* des *Pseudo-athanasius* und auf der Bearbeitung dieses Textes durch Arechis beruht, oder mit dem Arechis-Text verbunden hat, der den Athanasius-Text teils gekürzt, teils erweitert bringt. (Die *Vulgata* ist herausgegeben von Einkenel in *The Life of St. Katherine* in EETS OS 30, die pseudoathanasische *Vita* findet sich bei Migne in der *Patrologia Graeca* und die Bearbeitung des Arechis bei Varnhagen a.a.O. Seite 10ff.) Capgraves Bericht über die Überlieferung seiner Legende ist ein interessantes Beispiel dafür, wie eine solche Zusatzbildung wie diese *Conversio* der Heiligen der Leserschaft glaubwürdig vorgestellt wurde.

Die *Conversio* scheint im Englischen so gut wie unbekannt zu sein. Capgrave bemüht sich darum, zu erklären, warum sie so unbekannt ist:

492)

- 1.) Die späte Findung des Katharinenlebens (sprich *Conversio* !) ist daran schuld. Sie geschah erst in der Zeit Urbans V. (1362-70, siehe V. 47 ff).
- 2.) Das Buch wurde wie ein Schatz gehütet, kam selten in Menschenhände und war schwer verständlich. (V. 204 ff)

Capgrave bemüht sich sehr, die *Conversio* vertrauenswürdig einzuführen:

- 1.) Er fühlt sich bemüsst, Näheres über den Priester zu berichten, der die *Vita* (*Conversio* !) fand und ins Englische übersetzte. Was er von ihm sagen kann, ist ganz dazu angetan,

490) Nach Horstmann (Nov. Leg. Angl. Introd. p. LXVIII) war ein von Dichter verfertigtes Ms. im Philipps College in Cheltenham.

491) Vgl. oben Seite 778.

492) Capgraves Erwürdigkeit und sein grosses Interesse für Historisches klingt aus der epischen Überbietung, mit der er die Freude des Priesters über seinen Fund hervorhebt:

die Glaubwürdigkeit des Neuen zu garantieren. Er war ein Mann vom "west cuntre" (V. 225 ff), war Pfarrer von St. Pancras in London, suchte 18 Jahre lang in Griechenland nach der Katharinenvita, fand und übersetzte sie, brachte sie nach England und starb in Lynne in Norfolk (wo Capgrave Augustinerpater war!), nachdem die Heilige ihm den Lohn für seinen Dienst verheissen hatte.

2.) Der Ritter "Amylyon fitz amarak" (V.119), der die Vita, die der Priester fand, lange vorher in Griechenland vergraben hatte, soll sie selbst unter einem alten Schatz in Cypern gefunden haben. (Nach der Conversio war Katharinas Vater König von Cypern!)

Capgrave hat offenbar die Absicht, die beiden Überlieferungen, nämlich die Conversio und die Athanasius - Arechis-Überlieferung der Vita und Passio als eine ursprüngliche Einheit zu vermitteln. - (Oder hat er es nicht anders gewusst?)

1.) Der Priester stirbt, bevor er die Passio ins Englische übersetzt hat:

But yet he deyed er he had fully doo
Thi passyon, lady, and al that sharpe wheel
he lefte be - hynde, it is yet for to doo.

Damit wird die Conversio als Fragment einer alten Vita ausgegeben.

2.) Es wird nicht klar, in welcher Beziehung die Athanasius-Arechis Überlieferung zur Conversio einerseits und zu Capgraves Legende andererseits steht. Dieser Darstellung liegt m.E. die genannte Absicht zugrunde.

Der Dichter berichtet von Athanasius (V.127), dem ständigen Begleiter der Heiligen, der das Leben zuerst aufschrieb, und von "Arrek" (Arechis, siehe V. 173), der das Werk 100 Jahre nach Athanasius aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte. Er ging nach Alexandrien, lernte Griechisch und lebte 12 Jahre dort. Von dem "clerk" (Arrek, siehe V. 176) verweist Capgrave dann wieder auf den "preest" (V. 204), der das Katharinenleben in "dunkle Sprache" brachte usw. (Vgl. V. 209 u. V. 62), aber er tut es so unklar, dass man auf den Gedanken kommen muss, dass die Conversio (zumal da sie als Fragment eingeführt worden ist) und die Passio der Heiligen als zwei Teile eines ursprünglich Ganzen verstanden werden können(494). Es ist allerdings sehr gut möglich, dass der

492) Was neuer knyght in rome, ne eke in Troye/ More glad of sword or basenet bryght and rovnd/ Than was this preest whan he had it fovnd !- (Übrigens m.W. die einzige epische Überbietung, die Capgrave in der Legende anwendet. Zu diesem Stilmittel vgl. oben Seite 201 und Seite 203f.)

493) Capgrave zweifelt übrigens mit Recht daran, ob dieser Athanasius identisch sei mit dem Verfasser des Glaubensbekenntnisses (siehe V. 166 f).

494) siehe Seite 243.

Herausgeber der Capgrave vorliegenden *Conversio* bereits von dem Priester und seiner Geschichte berichtet, die *Conversio* als ein Fragment auswie und damit ihr hohes Alter und ihre Wahrheit glaubwürdig machen wollte.

Capgrave redet im ersten Prolog nur davon, dass er das englische Katharinenleben in dunkler Sprache verständlicher machen wolle, gibt aber am Ende des Prologs zu Buch V doch an, dass er eine lateinische Quelle hinzuziehen musste, (wie ja aus dem ersten Prolog indirekt erhellt):

This shal be translated now newe fro latyn,
To the wurshyp of god and of seyn Kataryn.

Nat er die *Conversio* wirklich einer englischen Fassung entnommen, so musste er allerdings - entgegen diesem Ausdruck - schon ab Buch III die lateinische *Passio* benutzen.

Wir entnehmen also Capgraves eigenen Aussagen, dass er eine westenglische (vielleicht alliterierende) Fassung der *Conversio* aus dem Ende des 14. Jahrhunderts mit der lateinischen *Passio* verbunden hat.

Varnhagen gibt o.a.O. Seite 18 ff eine lateinische *Conversio* (195), die im Folgenden kurz mit Capgraves Text verglichen sei. - Capgraves Fassung weicht in einigen Punkten erheblich von ihr ab und ist vor allem sehr viel ausführlicher. Bei ihm ist König Costus, der Vater der Heiligen, nicht einfach ein "heidnischer, ungläubiger" König, sondern es wird von ihm nach dem Muster entsprechender Eulogien Lygates zum Vorbild eines edlen ritterlichen Königs gemacht. Die Freier der Katharina werden bei Capgrave alle mit Namen und Herkunft genannt. Ausserdem versucht er wahrscheinlich o.B. in 2 - mit einigen Zügen ihre Erscheinung und ihr Auftreten zu schildern und lässt sie (wie übrigens auch die Heilige, ihre Mutter und Verwandten) lange Reden halten.

494) Es ist deshalb kein Wunder, dass Furnivall in der Einleitung der Legende den Priester mit Arrek identifizieren konnte. (Der Priester fand die Vita im 14. Jahrhundert, Arrek übersetzte sie 100 Jahre nach Athanasius - aber wann Athanasius lebte, teilt Capgrave uns ja nicht mit!). Furnivall konnte wohl lange und vergeblich in den Registern von St. Pancras in London nach einem Pfarrer namens Arrek suchen! (Introd.p. XXIII f). - Er hat sich allerdings, wie er selbst sagt, nicht um die Jagd nach den Quellen dieses ihm nur als sprachgeschichtliches Denkmal interessierenden Werkes bemüht (Introd.p. XXXI)

495) Es ist die *Conversio* nach dem Cod. lat. 7954 Bl. 3130-3160. der Staatsbibliothek München. BHL führt ausser dieser unter 1669 und 1672 noch andere Fassungen der *Conversio* an, die Capgraves Fassung konform sein könnten. Nach Varnhagen stammen die Ess. der *Conversio* alle aus dem 14. und 15. Jahrhundert(!).

Der in der lateinischen *Conversio* namenlose Eremit heisst bei Capgrave Adrian und wohnt bei Alexandria am Meer. Maria erscheint ihm und fordert ihn auf zu Katharina zu gehen, während er in der *Conversio* aus eigenem Antrieb zu ihr kommt. - Katharina ist bei Capgrave durchaus nicht ungerührt (wie in der *Conversio*), als Adrian ihr von der Himmelskönigin und ihrem Sohn erzählt, sondern hat eine lebhaftere Gemütsbewegung. Von dem Bild Marias und Christi, das Adrian Katharina überreicht, ist bei Capgrave nicht die Rede. - Bei ihm kommt Katharina mit Adrian in seine Zelle zu einer Glaubensunterweisung nicht bevor, sondern nachdem sie getauft ist. - Von Adrians verzweifelm Suchen seiner Zelle findet sich in der *Conversio* nichts. - Die zweite grosse mystische Vision hat Katharina dort nach ihrer Heimkehr nachts auf ihrem Lager, während sie bei Capgrave beiden auf ihrer Suche zuteil wird.

Ein Vergleich mit der *Vulgata* scheint mir darauf hinzuweisen, dass Capgrave eine Reihe sachlicher Details aus einer anderen Quelle bezogen hat - wenn wir die *Vulgata* überhaupt als seine Quelle ansehen dürfen. Capgrave hat höchstwahrscheinlich zahlreiche Reden eingeführt. - Typisch versromanhafte Zusätze sehe ich in Capgraves Beschreibung, wie Katharina zum Tempel geht: Sie geht nicht allein, sondern mit einem Gefolge; Maxentius' Sohn und seine Lords sprechen das schöne Mädchen "with ful mery chere" an, bieten ihr das Gelock und bahnen ihr den Weg zum Hochaltar, wo sie den Kaiser anbetet. (Siehe Buch IV, Cap.6, vgl. Mc Keehan a.a.O. p. 52)

Eine Quellenuntersuchung zu Capgraves Legende würde m.E. interessante Ergebnisse zu Tage fördern können, denn er scheint in ihr nicht nur ein sklavischer Übersetzer gewesen zu sein, sondern hat sich gewiss öfter grössere poetische Lizenzen gestattet.

Capgrave, der gelehrteste englische Augustiner seiner Zeit, hat von Lydgates grossen Legendeneben offenbar den Zug zu biographisch möglichst lückenloser Darstellung und epischen Ausmassen übernommen. Noch mehr als seinem Vorbild scheint es ihm jedoch um historische Genauigkeit und

und Vollständigkeit zu gehen⁴⁹⁶⁾, was umsomehr ins Gewicht fällt, als er die Legende nicht auf Bestellung, sondern aus eigenem Antrieb geschrieben hat⁴⁹⁷⁾.

Anlässlich des Parlaments in Alexandria klärt er uns aufs genaueste über die politischen Verhältnisse des Landes und ihre historischen Voraussetzungen auf. Es ist köstlich, mit welcher Wichtigkeit und welch einem naivem Selbstgefühl er seine Mitteilungen einleitet - wobei es übrigens den Anschein hat, als ob er die Legende zunächst zum eigenen Vortrag bestimmt habe:

I, 526 ff
(Arundel)

..... the kynhod of hir
had founded this Cite and refounded it eke
Be hom and in whos dayes, ye shal sone here,
Yf ye be styлле and no man now speke
But I myself. ye shal not nede to seke
Mo cronycles or storyes, ye shal lerne of me
Alle the lyne and the lordes after her degre.

Capgrave unterscheidet sich auch dadurch von Lydgate und allen anderen Legendendichtern, dass er sich häufig - wie ein gewissenhafter Geschichtsschreiber - verpflichtet fühlt, zu den von ihm berichteten Wundern in Einsprachen

496) Dieser historische Sinn ist bei dem Verfasser einer Geschichte Englands und dem Bearbeiter und Neuherausgeber des Sanctilogium nicht verwunderlich. Aber auch bei einem sehr viel schlichteren Legendendichter des 15. Jahrhunderts finden wir bemerkenswerterweise dieses Streben nach historischer Vollständigkeit. Keine Skrupeln der Ästhetik noch der Rücksichtnahme auf den Leser hindern den Verfasser der Vita St. Etheldredae Eliensis (Leg. NF S. 282 ff) daran, zur Einführung in seine Legende in ermüdender Langatmigkeit- oder besser mit grosser Akribie - einen geographischen und historischen Überblick über die sieben sächsischen Königreiche zu geben. Es wirkt rührend, dass er nach 108 Versen endlich doch die Geduld der Leser bzw. Hörer nicht länger auf die Polter spannen will: " Bot of thuse kyndanus now wolle y nomore yow telle, / Bycause that the processe is of gret lengeth." - Das mir zugängliche Quellenmaterial der poetischen Heiligenlegenden dieses Jahrhunderts war nicht gross genug, um allgemeine Schlüsse ziehen zu können, d.h. um bestimmt zu entscheiden, ob es sich bei dieser historisch-gewissenhaften Einstellung um eine weitverbreitete Zeiterscheinung handelt oder nicht.

497) Dies ist allerdings nicht sicher. Nach dem Ende des Prologs zum I. Buch stand vielleicht doch ein zahlender Patron im Hintergrund: 246 ff Thus endeth the prolog of this holy mayde. / Ye that reed it, pray for hem alle / That to this werk either travayled or payde, / that from her synnes wyth grace thei may falle, / To be redy to god whan that he wil calle / with hem in heuene to drynke and to dyne, / Thurgh the preyer of this mayde Kataryne.

teils kritisch, teils erbaulich Stellung zu nehmen, sogar oft recht ausführlich. Diese Einsprachen sind aufschlussreich und für Capgrave so bezeichnend, dass näher darauf eingegangen werden soll. "Aufklärerische" Quellenkritik spricht nicht aus ihnen: Capgrave glaubt letzten Endes seinen Autoren wie jeder andere Hagiograph vor ihm, immerhin scheint er jedoch von leisen Zweifeln angegagt zu sein - oder aber ihn bei seinen Hörern oder Lesern voranzusetzen - und bemüht sich darum, sie hinwegzuarargumentieren⁴⁹⁸). Wenn überhaupt Ansätze zur Kritik vorhanden sind, so sind sie allerdings noch sehr primitiv und auf eigentümliche Weise mit mittelalterlicher Ehrfurcht und Wundergläubigkeit vermischt: im Grunde dienen sie nur der Apologetik.

1.) Beim Bericht von den Wundern, die an Katherines Grab geschehen sein und von den Heilkräften, die noch immer von ihm ausgehen sollen, zeigt sich - mit allem Vorbehalt - sein historisch-kritisches Gewissen zusammen mit einem starken Gefühl seiner Standesehre. Er will nur das gut Bezeugte bringen, damit er nicht seinem Werk einen schlechten Abschluss gäbe und alle seine bisherigen Bemühungen um die Wahrheit wieder zunichte mache. Als ein Gelehrter ("clerk") kann er die Überlieferung nicht wahllos weitergeben. Er gibt indirekt Rechenschaft von dem Prinzip, das seiner Quellenauswahl zugrunde liegt, indem er die für seine Begriffe autorisierten, d.h. schriftlich überlieferten Berichte von den schlecht bezeugten scheidet, hält aber immerhin doch für möglich, dass auch diese Wunder stattgefunden haben und noch stattfinden - wer kann denn wissen, was in so grosser Entfernung vorgeht? - und stellt die letzte Entscheidung dem Leser bzw. Hörer anheim. Aus dieser Einsprache nur die wesentlichsten Verse:

498) Dieses Bemühen finden wir auch in einer anderen Legende dieser Zeit: in der Legende vom hl. Blut zu Hayles (um 1420), die in einem mehrstrophigen Prolog gegen den Zweifel ankämpft, den die Leute an der Echtheit der Reliquie haben (S. Leg. NF S. 275, 1 ff). Hier wird allerdings jeder Zweifel massiv als sündig verdammt. - Seit dem schottischen Legendendichter (also seit 1400) scheint man den Zweifel der Leser oder Hörer hier und da einmal für möglich zu halten, oder man spricht jedenfalls darüber, was man früher nicht getan hatte. Die Wunder, die am Grab St. Machors (alias Moris) geschehen, will er nicht alle berichten, "For sume perchance suld me mistrew." (Siehe auch oben S. 26.)

V, 1965 ff In this mater pleyly I wil me shryue:
I may weel leue that swyche merueyles ther bee,
But for be-cause I haue noon auctorite,
I dar nat wryte heere her declaracyon,
lest that I poyson alle myn forsayd weerk,
lest that men eke of myne owne nacyon
Shulde ymagen that I, whiche am a clerk,
Might of thyngis take a wrong merk;
Wherfore I comytte al this thyng in-feere
On-to the discrecyon of hem that shul it heere,
ffor I wil determyne noo conclusyon
As in this mater; but fully I beleue
That hoo-soo myghte see that solenne stacyon,
he shulde knowe thyng whiche we can not preue.

2.) Im 15. Kapitel des V. Buches führt Capgrave zur Erhärtung der Glaubwürdigkeit der wunderbaren Erhaltung der Heiligen im Gefängnis - sie musste 12 Tage lang ohne Nahrung schmachten - nach beliebiger hagiographischer Weise entsprechende Exempla aus dem AT an (David und Habakuk). Wie allerdings die Speisung geschah, bleibt ihm noch ein Problem:

V, 894 ff In storyes redde I deners too or thre,
A fayre dowe fro heuene brought hir mete -
Whether bodyly or goostly it is hard for to
trete.

Und nun zieht er den Kirchenvater Augustin zu Rate, der das Mannawunder, das Israel in der Wüste erlebte, kommentiert hat, und versucht mit seiner Hilfe eine Lösung zu finden, die er allerdings mit einer fast modern anmutenden Toleranz seinen Lesern nicht aufdrängen will:

907 ff I trowe this same was doo heere in dede:
The hooly goost this goodly mayde gan feede
With heuenly thyng which had erthely kynde -
Thus wene I, (but) I will no man bynde
But if he will, for-to leue my tale.

Die Tatsache der wunderbaren Speisung als solche ist für Capgrave als ein Postulat der Theodizee über allen Zweifel erhaben:

912 ff She was fed - that haue we of treuthe;
If God had lefte hir in soo bitter bale
Withouten comfort, it had ben gret reuthe.

3.) Das Wunder beim Märtyrertod der Katherine - Milch fließt statt Blut zum Zeichen ihrer Reinheit - wird bei Capgrave durch die Zeugenschaft der Gottesmutter beglaubigt:

So bittet er im ersten Prolog:

God sende me part of that Heuenly reyn
That apollo bar a-berte, and eke asynt poule;
It maket vertu to growe in wannys soyle (601).

(vgl. auch III, 1427 f)

Capgrave hat trotzdem durchaus rhetorische Schulung, wie man vor allem an seinen affektvollen Reden und Dialogen, - die übrigens frischer als die Lydgates wirken - an den ausgiebigen Schilderungen von Gemütsbewegungen - deren Einführung man ihm mit grosser Wahrscheinlichkeit zuschreiben darf - wie auch an seinen häufigen Kürzeformeln sehen kann.

Ein auffallendes Beispiel für Affektschilderung in der Chaucer-Lydgate-Nachfolge ist die Schilderung der Trauer Aller, als Katharina ihr überirdisches Mannesideal aufgestellt hat, dem doch keiner ausser Christus entspricht, und damit alle anderen Freier ablehnt (II, 1457 ff: alles weint, die Königin fällt in Ohnmacht und bricht nach ihrem Erwachen in einen Klageruf aus). Ebenso auffällig ist die Schilderung des seelisch-körperlichen Glücksgefühls, das den Eremiten beim Anblick der Erscheinung Marias durchströmt:

III, 122 he wot not what hym is best to doo
he is not feble, he is no lengher secke
his blood is come a-geyn on-to his cheeke etc.

Siehe auch die Beschreibung der leib-seelischen Reaktion des Erstaunens und der Scham (Farbwechsel), die Katharina beim plötzlichen Eintreten des Eremiten zeigt (III, 407 ff) und die affectio der Heiligen, als Adrian ihr von Maria und Christus, ihrem zukünftigen Bräutigam, erzählt (III, 610 ff).

501) Diese Stelle ist von Bennett missverstanden worden (a. a. O. p. 152). Er tut nämlich Capgrave Unrecht, wenn er behauptet, er habe sein Gedicht begonnen "after a confused appeal to God, Apollo, and Saint Paul". Capgrave ruft nur Gott an und bittet ihn - vielleicht zum Ersatz für die sonst in Invokationen stereotype Quelle des Heiligen bzw. den "aureate lycour" der Heiligen oder der Gnade (siehe Lydgates religiöse Dichtung) - um den himmlischen Regen der beiden Apostel Paulus und Apollo. Vgl. I. Kor. 3,4 ff: "Cum enim quis dicat: Ego quidem sum Pauli. Alius autem: Ego Apollo? quid vero Paulus? Ministri eius, cui credidistis, et unicuique sicut Dominus dedit. Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit." Capgrave meint mit diesem Regen also geistliche Segnung, nicht dichterische Inspiration, d. h. Begabung mit Rhetorik. - Lydgates Demut vor der Erhabenheit seines Stoffes äussert sich dagegen immer zusammen mit Beteuerungen seiner literarischen Unzulänglichkeit. Siehe z. B. EF III, 10 ff.

Andere Benennungen: "this swete dame" (III, 1131), "that swete" (III, 1314; 1352) oder nahezu altertümelnd und betont schlicht "that swete gracyous whight" (II, 1373), manchmal aber auch: "this noble queen" (III, 5). Symbolische Bezeichnungen sind höchst selten. Nur als Katharina am Himmelstor anlangt, läßt Capgrave die himmlischen Wesen die Heilige mit gehobenen bildhaften Titel begrüßen: "Welcome, of clenness verry swote rose!" (III, 949). Einer der alten Männer, die sie im Gefängnis trüsten, redet sie folgendermassen an: "O precious spouse of god that sitteth aboue, / O gemme ryal Shynynge in Chastyte" (V, 869 f). Das Modēepitheton "glorious" braucht der Dichter bezeichnenderweise garnicht (503), dagegen tritt das alte Epitheton "swete", das Lydgate mit seinem erhabenen Heiligenbild und mit seinem Stil nicht mehr vereinbaren konnte, wieder bei ihm auf. Man muss dabei allerdings berücksichtigen, dass Capgraves Diktion allgemein viel schlichter ist als die Lydgates und Bokenhams. (504)

So finden sich auch aureate terms in seiner Dichtung sehr wenig. - Wie Bokenham wendet er im Gegensatz zu Lydgate keine Exempla und Vergleiche im Dienste der Panegyrik an. Gewiss ist auch ihm sein Dichten ein devotionaler Akt (s. Prolog 68 ff), II, 12 ff, 29 ff und V. 62), aber er hat auf die Ausarbeitung des Heiligenpreises keinen besonders grossen Wert gelegt. Belehrung und Erbauung sind ihm wichtigere Anliegen (505).

Zusammenfassung.

Capgrave hat sich in seinem Streben nach historiographischer Vollständigkeit offenbar Lydgates Legendeneben zum Vorbild genommen. Wohl als erster unter den mittellenglischen Legendendichtern hat er - ein Parallelfall zu Lydgates Vorgehen in AA - die wohl erst im 14. Jahrhundert entstandene Conversio Katharinas mit dem altbekannten Stoff der Vita und Passio verbunden.

503) Vgl. allerdings die Etymologie St. Augustins in seiner Prosalegende, wo er den Heiligen "this glorious doctour" nennt. (EETS OS 140, p.2)

504) Die Schlussverse, die Ms. Arundel 20 an Stelle der gewiss echten "historisch-kritischen" Schlussverse von MS. Arundel bringt, scheinen mir nicht von Capgrave zu stammen, da die letzte Strophe im Lydgateschen Invokationsstil geschrieben ist, den wir sonst in der Legende nicht finden - oder sollte er sich zum Schluss diesen poetischen Aufschwung gegeben haben?

505) Nicht nur die Rahmenstücke und die "kritischen" Interventionen lassen Capgraves erbauliche und lehrhafte Art erkennen. So ist z.B. seine Intervention bemerkenswert, in der er den Trancezustand, in dem der Eremit die Vision hat, zugleich als Demütigung und Erhöhung des Menschen erklärt. (III, 869 ff, vgl. auch seine predigthaft-moralisierende Einsprache zur Höllenfahrt des Maxentius und zur Himmelfahrt Katharinas (I, 160 f).

Bei aller Naivität und Autoritätsgläubigkeit konnten wir bei ihm ein gegenüber Lydgate stärker entwickeltes Bewusstsein von seiner historiographischen Tätigkeit und einen gewissen historischen Sinn feststellen, der sich nicht nur in der grossen Anlage der Legende, sondern auch in ausführlichen Berichten über ihre Überlieferung - und seien sie auch noch so phantastisch und unklar - wie auch in einer Reihe interessanter Interventionen äussert.

Diese Einsprachen, die von historischem Interesse, historiographischer Genauigkeit und von eigener Stellungnahme zum Überlieferten zeugen, die wohl auch Zweifel beim Hörer oder Leser voraussetzen, bleiben trotz kritischer Ansätze doch ihrer Zeit und ihrem geschichtlichen Verständnis verhaftet: Sie dienen nur der Apologetik.

Der Aufbau der sehr langen Legende, d.h. ihre Einteilung in Bücher und Kapitel zeigt sich von Lydgates Grosslegenden beeinflusst. Eine Eigentümlichkeit Capgraves ist dabei jedoch die symbolisch-aesthetische Intention, die ihm nach seiner eigenen Aussage zugrunde liegt.

Seine Umschreibungen und Titel für die Heilige sind gewöhnlich schlicht und oft sogar archaistisch. Nur an seltenen Höhepunkten der Legende wird Katharina von Engeln mit feierlichen symbolischen Titeln begrüsst. Glorifizierende Epitheta (glorious und blissid) wendet er überhaupt nicht für sie an; allerdings darf nicht vergessen werden, dass sein Wortschatz überhaupt sehr schlicht ist - jedenfalls in dieser Legende.

Wir stellten fest, dass Capgrave weniger auf prunkvolle Entfaltung von Rhetorik als auf Erbaulichkeit Wert legt. Er hat keine humanistisch verbrämten, sondern erbaulich-didaktische (oder über die Überlieferung des Stoffes belehrende) Prologe; keine eigentlichen Invokationen, sondern schlichte, indirekt gehaltene Gebete. Nicht um den Mangel an rhetorischem Können klagen die Demutsformeln, sondern nur um eine fehlende Frömmigkeit und Würdigkeit.

Rhetorische Schulung fehlt jedoch auch Capgrave nicht, wie besonders die vorteilhaft gegen Lydgate abstechenden, rhetorisch guten Reden und Dialoge, die häufigen rhetorischen Schilderungen der Gemütsbewegung, der Preis des ritterlichen Königs Costus und seine Kürzeformeln zeigen. Wie bei Lydgate fehlen jedoch epische Beschreibungskataloge, aber auch Naturschilderungen und astronomische Periphrasen. Konzessionen an den Versromangeschmack macht aber auch er: wie Lydgate seinen Edmund, so umgibt Capgrave seine Heilige gerne mit höfischem Gefolge.

Auch dieser Dichter schreibt seine Legende in dem Bewusstsein, damit einen Akt der Heiligenverehrung zu vollbringen, wie mehrfach aus seinen Äußerungen in den Prologen hervorgeht, aber er schreibt sie nicht wie ein Preisdichter, sondern als Historiograph, Prediger, Lehrer und Epiker.

Bradshaw (St. Werburge, EETS OS 83)

Vorbemerkung: Bradshaws Radegunde⁵⁰⁶⁾ war mir leider nicht zugänglich.

Bradshaw folgt mehr als alle anderen Legendendichter dem bewunderten Vorbild Lydgate⁵⁰⁷⁾. In soziologischer Hinsicht ist dabei merkwürdig, dass zu seiner Zeit die Lydgatesche Stilkunst und pretiöse Diktion, wie wir sie bei Bradshaw so stark ausgeprägt finden, offenbar nicht mehr exklusiv für gebildete höfische und geistliche Kreise bestimmt ist wie damals, sondern ausdrücklich für ungebildete Menschen:

2015 ff Whiche art compiled, for no clerke in-dede
 But for marchaunt men, haunyng litell lernyng
 And that rude people therby may haue knowyng
 Of this holy virgin and redolent rose.

Man darf diese erstaunliche Tatsache wohl nicht nur als ein Zeichen dafür ansehen, dass Lydgates Dichtungen in der Folgezeit sehr beliebt und weit verbreitet waren, sondern

506) Dieses Heiligenleben wurde von F. Brittain nach einem um 1520 entstandenen Frühdruck (ed. Pynson) neu herausgegeben: "The Lyfe of Saynt Radegunde" Cambridge 1926. Das Exemplar des alten Druckes, das er benutzte, ist seit 1792 im Besitz des Jesus College, Cambridge. (Vgl. dazu C. Hardwick: Some account of a very scarce Lyfe of St. Radegunde in Antiquarian Communications of the Cambridge Antiquarian Society I (Cambridge 1859), p. 29. Das einzige andere Exemplar des Frühdruckes, das noch existiert, wurde von Horstmann erwähnt. (Leg. NF Seite CXXVII - im Jahr 1881) Die Bibliothek zu Britwell verkaufte es - Brittain's Angaben nach - 1922 an eine amerikanische Firma für £ 295.- Über das Werk äussert sich Brittain folgendermassen: "The author is not named on the title - page or in the text ... The work which most nearly resembles the present one in metre, style and general treatment is "The Lyfe of Saynte Werburg by Henry Bradshaw." (p. VI; Brittain führt das in Einzelheiten aus.) "The resemblance between the two poems is so very close that one can only conclude that Bradshaw wrote both of them." (p. VIII)

Diese Angaben verdanke ich Rev. E. P. Baker, Oxford.

507) Bradshaw unterwirft sein Gedicht nach alter Konvention unter alle alten Dichter "whilom flouryng in eloquence facundious", dann unter "maister Chaucer and Ludgate sentencious / Also to preignaunt Barkley nowe beyng religious / To inuentione Skelton and poete laureate / praye them all of pardon...."

auch dafür, dass Bildung und Belesenheit infolge der Einführung des Buchdrucks nicht mehr nur auf wenige soziale Schichten beschränkt waren. Lydgates Stil und Diktion wirkte infolgedessen zu dieser Zeit offenbar nicht mehr so erlesen und pretiös, denn sie hatten sich eingebürgert⁵⁰⁸⁾.

Bradshaws Legende hat mit Lydgates Legendenepen zunächst die stofflich anspruchsvolle Anlage gemein. Die ausführliche Kompilation mehrerer Quellen⁵⁰⁹⁾ zeugt von dem historiographischen Ehrgeiz des Dichters: umfassende und wahre Überlieferungen zu bieten ist sein Ziel. Er hebt hervor, dass er wenig von der "true hystory" abweiche (I, 699). Dass auch Bradshaw seine Legende einer englischen Heiligen gewissermassen als ein nationales Epos auffasst, zeigt n.E. das - wohl nach dem Vorbild der Schlussgebete von AA und EF geschriebene - kurze Gebet für Kirche, Volk und Vaterland, das den Abschluss des Gedichtes bildet. (II, 2034 ff)

Im rhetorischen Aufbau und Stil hat der dichtende Klosterbruder Lydgate weitgehend nachgeahmt: er bietet rhetorisch weit ausholende, mit Bescheidenheitsfloskeln und astronomischen Zeitperiphrasen geschmückte Rahmenstücke und Invokationen, bei denen allerdings die bei seinem Meister so beliebte Mythologie überhaupt nicht in Erscheinung tritt⁵¹⁰⁾.

Auch ihm ist der Preis der Heiligen ein grosses Anliegen. Die symbolischen Namen, Titel und nomina agentis in den lyrischen Einlagen⁵¹¹⁾ und in den Invokationen des Rahmens erinnern deutlich an die von Lydgate verwandeten, ja

508) Holzknacht a.a.O. p.240: "As soon as printing was introduced and the number of books multiplied, these groups of literary connoisseurs were merged, and a development of national taste became a possibility."

509) Quellenstudien bringt Hostmann in der Einleitung zu seiner Ausgabe.

510) Entsprechend bietet Bradshaw auch nur Exempla aus dem AT, nicht aus der Mythologie.

511) Siehe z.B. den Begrüssungshymnus, mit dem die Reliquien der Heiligen in Chester empfangen werden.

gehen sogar über ihn hinaus: die Heilige wird mit einem Wortaufwand und Frunk gefeiert, der fast an Lydgates Marienlyrik erinnert.

Symbolische Namen oder Bilder für die Heilige, die meist die Schönheit ihrer Heiligkeit zum Ausdruck bringen: diamonde of dignite and gemme shenyng clere (II, 313); rutilant saphire of syncerite (II, 316); rutilant gemme (II, 1906); Transcending the saphir and the diamounde pure (II, 1924); redolent rose (II, 1907 und 2018); floure of chastite (II, 1946); floure of humilite (II, 1739); a lanterne of lyght (II, 1966) u. a. m. Titel, die eine erhabene, hoheitsvolle Vorstellung der Heiligen vermitteln, sind folgende: Patrones of Chestre, protectrice of the countre (II, 1741); noble sufferayne and singular protectrice (II, 1962); holy abbasse and lady imperiall (II, 1746); in all necessite a sure mediatrice (II, 1964); sufferayne lady (II, 1901); noble president (II, 1954); pereles princess (II, 1954).

Interessant ist zu sehen, wie das von Lydgate für die Heilige verschmähte Epitheton "swete" sich wieder neben dem bei Lydgate herrschenden "glorious" behaupten kann. Es hat hier allerdings offensichtlich meist die Bedeutung "milde, gnädig, gütig" und ist deshalb mit dem hoheitsvollen glorifizierten Heiligenbild vereinbar. So beginnt das Schlussgebet mit "O Blessed Werburge and virgin glorious" und endet refrainartig - nach vielen Lydgateschen Vorbildern - auf "swete patrones" (II, 1898 ff). II, 1756 wird sie "this swete lady" genannt und im Prolog "swete maystresse" (133).

In den Gebetsstücken sind zudem in reichlichem Masse Anreden an die Heilige vorhanden, die nach der Art lateinisch-rhetorischen Gebetsstils die Bedeutung der Heiligen für ihre Verehrer zum Ausdruck bringen (Schutz, Trost, Schatz usw.): z. B. treasure of relygion (I, 3144); refuge, succour, tuicion, defence, solace, helpe, voye, trust, comfort, etc. (in der Willkommensinvokation II, 309 ff).

Der Preis der Heiligen erinnert immer wieder an Lydgate, nicht nur in diesen Bildern, Titeln und Anreden, sondern auch in Beschreibungen ihres Äusseren, ihres Wesens, ihres Verhaltens und in panegyrischen Vergleichen.

Bradshaw rühmt die Schönheit der Heiligen - wie Lydgate die Margaretens und Petronillas - in ziemlich allgemeinen Wendungen, ohne die Beschreibung zu profanieren:

I, 771 ff She was replete with gyftes naturall:
Her visage moost pleasaunt fayre and anyable,
Her goodly eyes clerer than the crystall
Her countenance comly, swete and commendable...

Wie Lydgate und Bokenham lässt Bradshaw jedoch den Liebhaber der Heiligen versromanhaft von Liebe verwundet werden:

I, 883 ff Under kynge Wulfer chefe stewarde of his hall
Was this false Werbode ruler of euery porte.
Whome the lady Venus brought vnto thrall,
Persed and wounded so greuously his harte
Enflammed with loue and with her fyry darte,
Plonget with sorowe Syghynge day and nyght etc.

Über seine Vorbilder geht der Dichter dabei noch hinaus, wenn er "die blinde Göttin Cupydo" einführt (I, 890). Auch er gibt ein Bild vom höfischen Wesen der Heiligen:

I, 708 ff Sadde and demure of her countenaunce,
Stable in gesture proued in euery place
Sobre of her wordes all vertu to anaunce,
Humble meke and mylde replete with grace.

Das Lob der Heiligen in ihrer Jugend lässt als Vorbild panegyrische Passagen Lydgates und der lateinischen-rhetorischen Hagiographie erkennen: Werburghe besitzt in ihrer Jugend schon Reife und Ernst-des Alters, kann man nach dem "puer-senex"-Topos hinzusetzen; denn die ausgeführte Lob ist nichts Anderes als seine Umschreibung (I, 757 ff).

Als Beweggrund der Heiligen, ins Kloster zu gehen, gibt Bradshaw - offenbar o.E. in Q und nach Lydgates Lieblingsgedanken die Topoi der Veränderlichkeit der Fortuna und der Vergänglichkeit des Irdischen an (I, 1338 ff (512)). An Lydgate erinnert ebenfalls deutlich der Vergleich ihres überragenden Wesens mit der Sonne:

I, 733 ff And lyke as Phebus in his heuenly regyon
Passed other stretes shynynge moost pure,
So dothe this vyrgyn aboue the cours of nature.

Lydgate pries in seinen Legendeneben die Abstammung der Heiligen in Naturvergleichen - Bradshaw wendet sie ebenfalls an, um das Hinauswachsen der Heiligen über ihre Eltern und Vorfahren anschaulich zu preisen (I, 722 ff).

Wenn auch Horstmanns Begeisterung über die "homerische" Erzählkunst Bradshaws ungerechtfertigt erscheint⁵¹³⁾, so fallen dem heutigen Leser doch einige deskriptive Passagen angenehm auf, wie wir sie bei Lydgate vergeblich suchen:

512) Als Musterbeispiel einer Sentenz von Matth. v. Vendôme an erster Stelle angeführt. (Faral a.a.O. S.114) Vgl. Capgraves Katharina I, 868 und 874 f.

513) Im Vorwort zur Ausgabe.

Bradshaw hatte offenbar keine Scheu, epische Beschreibungen in seine Legende zu bringen.

Siehe z.B. die Beschreibung der Abtei von Ely mit ihren Wandgemälden (I, Cap. XVI), die Reliquienprozession (II, 267 ff), das grosse Feuer in Chester (II, 1598 ff; Vergleich mit klassischen Städtebränden) und Kriegsbeschreibungen.

Wie Lydgate strebt Bradshaw in seiner Legende nach Pathos.

So ist das Wehklagen der Nonnen nach dem Tod der Heiligen o.E. in Q und erinnert deutlich an Lydgatesche Vorbilder (I, 3135 ff). In dem gleichen Zusammenhang scheut er sogar nicht vor einer hochrhetorischen Apostrophe an den Tod zurück (I, 3168 ff (514)).

Weniger als Lydgate tritt Bradshaw in der Legende als Prediger hervor: die Abwesenheit von erbaulich deutende Passagen und erbaulichem Bericht macht sich wohltuend bemerkbar.

Er ergreift allerdings einmal die Gelegenheit, das Vorbild der Heiligen den Damen seiner Zeit ausdrücklich als Spiegel vorzuhalten, in dem sie ihre Eitelkeit erkennen sollen (I, 1779 ff), ähnlich wie Bokenham in der Elisabethlegende über den Mangel an Frömmigkeit - selbst beim geistlichen Stand der Nonnen - in eine Zeitklage ausbrach. (Derartiges finden wir bei Lydgate nicht: nach der Margaretenlegende ruft er zwar die "noble princesses and ladyes of estate" an, aber nur, um sie zum Vertrauen auf ihre Schutzpatronin aufzurufen; er mochte wohl seine Gönner nicht verstimmen).

Dass seine Legende jedoch vor allem um ihrer erbaulichen Wirkung willen geschätzt wurde, zeigt die zweite von den später angehängten Schlussballaden, die sie als eine dem Seelenheil des Lesers dienende, wahre Geschichte in erlebener rhetorischer Sprache preist:

I ff O frutefull histore o digne memoriall
Embawmed with doctrine of virtues infinite,
With termes exquisid and sence retoriall,
To spirituall hertes a singular delite,
Fragrant and facunde of englissh exquisite,
Holsome in doctrine for those that it desire.
Auauance you to rede it for it is exquisite,
Folowynge theeffect to kepe you from hell-fire.

514) In einer der von einem Unbekannten angefügten Schlussballaden wird ebenfalls der Tod apostrophiert, (weil er Bradshaw so früh hinwegriss), und in einer anderen wird Chester angerufen.

Zusammenfassung.

Bradshaw zeigt sich in seiner Legende als derjenige der Nachfolger, der am meisten von Lydgate übernommen hat, der jedoch seine Dichtung trotz ihrer pompösen Form wegen des inzwischen erfolgten kulturellen Wandels nun ausdrücklich nicht für Gebildete, sondern für wenig gebildete Kaufleute bestimmen kann: die Aufnahmebereitschaft und das Verständnis für Lydgates Stil, Diktion und für sein Heiligenbild sind also nicht mehr nur höheren sozialen Schichten und Geistlichen vorbehalten, wie früher. An Lydgates Legendeneben erinnert zunächst die historisch anspruchsvolle Stoffkompilation, die Einteilung in Bücher und Kapitel, und der grosse Apparat der rhetorischen Prologe, Invokationen und Epiloge einschliesslich des national gehaltenen Schlussgebets.

Die grösste Ähnlichkeit mit Lydgate hat Bradshaw jedoch in seinem überschwänglichen, gelegentlich bilderreichen Heiligenpreis, der eine erhabene Heiligenvorstellung zum Ausdruck bringt. Hymnisches Heiligenlob ist auch bei ihm nicht nur auf die Gebetsstücke des Rahmens beschränkt, sondern findet auch innerhalb der Erzählung seinen Platz. Wie Lydgate in Margarete preist Bradshaw die Heilige auch durch eine zurückhaltende nicht profanierende Beschreibung ihres Äusseren und ihres höfischen Wesens, macht jedoch grössere Zugeständnisse an den Versromangeschmack, indem er die Wirkung ihrer Schönheit auf ihren Liebhaber ausführlicher schildert. Ausserdem erinnern allerlei Lobtopoi und panegyrische Naturvergleiche nicht nur als solche, sondern auch inhaltlich an Lydgate.

Von dessen Pathos zeigt er sich ebenfalls beeinflusst. (Totenklage der Nonnen und Apostrophe des Dichters an den Tod.)

Im Gegensatz zu Lydgate wagt Bradshaw allerlei epische Ausmalungen anzubringen.

Am wenigsten ähnlich ist er seinem Vorgänger wohl darin, dass er den erbaulichen und didaktischen Charakter der Legende - abgesehen von einer eingefügten Ermahnung, die sich an die Damen seiner Zeit richtet - nicht besonders betont hat.

Mit einiger Zuspitzung formuliert: Bradshaw ist in dieser Legende vor allem Historiograph, Freisdichter und Epiker, weniger Prediger und Lehrer.

Lydgates Einfluss in anderen Legenden.

Auch die Thomas Becket-Legende des Laurentius Wade (ES III, 1880, Seite 409 ff) vom Jahre 1497 kann ihre Beeinflussung durch Lydgate nicht verleugnen, wenn sie auch sehr viel anspruchsloser ist als Bokenhams, Capgraves und Bradshaws Legenden.

Sie hat keine eigentliche Invokation, aber ein Schlussgebet mit Apostrophe. Sie zeigt keine Heroisierung des Heiligen, keine panegyrischen Digressionen und wenig Glorifizierung; eine Ausnahme ist der Beginn des Schlusses: "O laureat precious martyr" etc. Sie ist erbaulich gehalten (erbauliche und mahnende Einsprachen) und strebt nach Pathos (Apostrophe an den Heid, Exklamationen und gefühlige Färbung). Disponierende Einsprachen sind häufig, deskriptive Amplifikationen überhaupt nicht vorhanden.

Nach Mac Crackens überzeugender Feststellung über die Lydgate lange zugeschriebene Annenlegende (EETS OS 174, p.90 A ff(515) erübrigt sich hier eine eingehende Untersuchung der Echtheitsfrage. Dem unvoreingenommenen Leser fällt schon ein häufig holpriges Metrum und eine ungelenke Diktion auf, die wir Lydgate nicht zuschreiben können.

Das Stilmerkmal, das hier am auffälligsten an Lydgate erinnert, ist m.E. der Zug zum Erhabenen und Feierlichen in der Benennung Gottes und des Himmels. Statt "Gott" sagt der Dichter gern erhaben, abstrakt und latinisierend: godhede (1000, 124); the infinite power glorious (152); most excellent diuinite (152); most holy blessyd tryayte (656). Der Himmel ist "thy sonnys hygh mansioun".

Der Prolog enthält eine Apostrophe an das Mitleid (78 ff). Das Gedicht ist der Korrektur unterworfen. Es enthält eine kurze interpretatio nominis der Heiligen (211 ff).

Das heroische Christusbild finden wir in dem nach Skeat um 1502 verfassten Versleben Josephs von Arimathia (EETS OS 44). Es ist in Oktaven mit einer Art Endrefrain geschrieben; am Schluss ist "A Praysyng to Joseph" angefügt, in der er als "mächtiger Riese" angerufen wird:

409 Hayle mighty geaunt, heuen & erth thou dyde here....

411 Moche stronger than Sampson that had no pere
As bright as the mone that illumyneth the nyght

515) Sie gehört einer späteren Zeit an, weil sie alle Lydgateschen Reimbräuche durchbricht, während sie seinen Stil nachahmt (MP I, p. XXXIX f).

Auch im übrigen erinnern Sprache und Stil deutlich an Lydgate. (Reichliche Anwendung von aureate terms. - Jesus wird einmal "royall ruby" genannt)

Die Preislegendenform(516) der Ägidiuslegende wurde offenbar nur von dem Dichter der kunstvollen Johanneslegende(517) übernommen (Leg.NF S. 467 ff). Der Vergleich des Heiligen mit Edelsteinen könnte darin ebenfalls für Lydgates Einfluss sprechen (15 f).

Zusammenfassung.

Einige wenige andere, meist auch in rime royal und in der Balladenstrophe geschriebenen Legenden - und wahrscheinlich darüber hinaus noch weitere, die bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden sind - , scheinen von Lydgates Legenden beeinflusst worden zu sein: der Thomas Becket des Laurentius Wade, die Lydgate oft zugeschriebene Annenlegende, die Legende von Joseph von Arimathia, besonders in dem ihr angefügten Preisgedicht auf den Heiligen und die Johanneslegende des 15. Jahrhunderts, die Horstmann herausgegeben hat.

Folgende Merkmale der Legenden Lydgates wurden neben der Strophenform in ihnen nachgeahmt: die feierliche Schlussapostrophe, die erbauliche und pathetische Darbietung (Thomas und Joseph) Spuren feierlich abstrakter Diktion (Anna), feierlicher, bilderreicher Heiligenpreis und Heroisierung (Josephinvokation) und die preisende Duform der Aegidiuslegende (Johannes).

516) Vielleicht geht diese Legendenform überhaupt auf den Prototyp der Heiligenlegende, das Väterlob des Jesus Sirach zurück, bzw. auf Teile daraus, nämlich Cap.47, 16-22 und 48, 4-12.

517) Vgl. dazu oben Seite 90 , Anm.204.

S c h l u s s .

A. Ergebnisse des Hauptteils
in gattungsgeschichtlicher
Sicht⁵¹⁸⁾.

Lydgate übernimmt die Form der Kunstlegende, wie Chaucer sie geschaffen hat. Auch in dieser Gattung beweist sich die treue Nachahmung des Schülers.

Fast alle Merkmale seiner Legenden hat Lydgate übernommen, weiterentwickelt und gesteigert - bestimmt von einem grundlegenden Streben nach Feierlichkeit, Würde und Pathos. Neben dem rime royal, den er allerdings in den meisten seiner übrigen Dichtungen auch anwendet, tritt in den Legenden nicht selten die schwierige, noch feierlichere Balladenstrophe⁵¹⁹⁾. Ein dreiteiliger Aufbau⁵²⁰⁾ im Sinn einer rhetorischen Einfassung wird ausgebildet, wobei das konventionelle Schlussgebet, wohl der gegen frühere Zeiten erhöhten Stellung der Heiligen in der Volksfrömmigkeit entsprechend, sich gewöhnlich an den Hauptheiligen der Legende richtet⁵²¹⁾, inhaltlich vielfach zu einem spezifizierten Fürbittegebet⁵²²⁾ aus-

518) Dieser Teil knüpft unmittelbar an die historische Einleitung an (siehe oben Seite 13ff). Einzelne Rückverweise werden deshalb nicht mehr gegeben.

519) Vor ihm hatte allerdings schon William Paris eine Legende in 8-zeiligen Strophen geschrieben. (Christine, verfasst zwischen 1397-9, herausg. in Horstmanns Sammlung altengl. Leg. p. 183 ff.

520) Es ist vielleicht nicht ohne Absicht geschehen, dass Lydgate einer Reihe seiner Legenden einen symmetrischen Aufbau gegeben hat. In folgenden Legenden zeigen Prolog und Epilog die gleiche Strophenanzahl: Aegidius 5:5 (Gebetsstrophe und Envoy), Wie der Pest in Rom ein Ende gesetzt wurde 1:1, Petronilla 4:3+1 (galcitartige Kurzstrophe) und Dan Joos 4:4.

521) siehe Seite-265-.

522)

gebaut worden ist, und wie die epischen Heiligenanrufungen im Prolog den Invokationsstil seiner religiösen Lyrik angenommen hat. Die Feierlichkeit der Schlussgebete wird gelegentlich durch einen refrainartigen Schluss gesteigert (EF, AA und Petronilla).

Noch mehr als Chaucer hat Lydgate die Tendenz, Diktion, Stil, und damit auch den Geist lateinischer Hagiographie ins Englische zu übertragen, ja sogar noch zu übertrumpfen, was uns heute pretiös und gewaltsam erscheinen mag - und nach unserem Geschmack den Stoffen schlecht bekommt⁵²³⁾.

Das auffallendste Charakteristikum seiner Legenden ist das starke Hervortreten des Heiligenpreises in jeder Form, das sich besonders im Vergleich mit den Quellen aufdrängt. Indirekter Heiligenpreis, d. i. Idealisierung, zeigt sich in der Weise, wie Lydgate die Taten, die Haltung und das Leiden der Märtyrer berichtet. Amplifikationen und Verstärkungen des Stoffes sind dabei die beliebtesten Mittel. In wenigen interessanten Fällen jedoch scheut Lydgate sogar nicht vor bemerkenswerten tendenziösen Abänderungen seiner Quelle zurück, um den Heiligen idealer, d. h. bei ihm heroischer, aber auch milder und menschlicher erscheinen zu lassen. (Siehe vor allem Edmunds Heroismus, die Milde des Petrus in der Petronilla-Legende und Amphibalus' menschliches Trauern). Das eklektische Verfahren einiger seiner Kompilationen ist offenbar auch von dieser Tendenz bestimmt (Georg und Aegidius).

521) Die Heiligen sind für Lydgate nicht mehr nur Fürsprecher (siehe z. B. Margarete 522 u. Edmund-Schlussgebet), sondern Gebetserhörer, wie sich vor allem in den epischen Invokationen zeigt. Chaucer erbat noch von Maria, nicht von der tieferstehenden Cäcilie, den Beistand für seine Cäcilienlegende!

522) Darunter ist einerseits die Fürbitte, die sich an die Heiligen als Gebetserhörer wendet, wie andererseits jene, die sich an sie als Fürsprecher richtet, zu verstehen. - Das spezielle Fürbittegebet des Dichters in Margarete schliesst sich ausnahmsweise der epischen Invokation an.

523) Dem Stoff der Legenden ist für unser heutiges ästhetisches Empfinden ein schlichtes volkstümliches Gewand angemessener als eine hochliterarische und anspruchsvolle Form. Vgl. Ten Brink a. a. O. II, S. 412 zu "Barbours" Legenden.

In seinen ausführlicheren Legenden macht sich direkter Heiligenpreis, nämlich Panegyrik nach dem Muster und mit den Lobestopoi lateinischer rhetorischer Legenden, auf eine für heutige Begriffe nahezu unerträgliche, den epischen Charakter der Legende fast zerstörenden Weise geltend. (AA, Beginn von Buch II; EF I, in diesem Fall im Anschluss an Q.) Weder vor ihm, noch nach ihm dürfte das Heiligenlob in der mittelenglischen Legendendichtung solche Ausmasse angenommen haben, und die Panegyrik von EF und AA hat selbst in lateinischen Viten schwerlich ihresgleichen. Andererseits finden sich z.B. in LL in und neben aller Rhetorik doch viele preisende Strophen voll hymnisch-lyrischer Schönheit, die uns Heutige noch ansprechen können: hier zeigt sich die Stärke des Dichters, der seiner Veranlagung nach ein Lyriker war.

Das Heiligenbild Lydgates, das in seinem Heiligenpreis zum Ausdruck kommt, ist im wesentlichen ritterlich-höfisch. Gewiss wurden schon in den Legenden vor Lydgate, auch bei Chaucer, die Heiligen verritterlicht, aber erst Lydgates "romantische" Verehrung für das Rittertum lässt es zu ausführlicher Beschreibung ihrer ritterlichen Tugenden und ihres höfischen Benehmens kommen. (Siehe besonders Edmund, Alban und Georg, aber auch Margarete und Petronilla.) Zudem verleiht er dem Rittertum im häufigen Aufgreifen des alten Bildes vom "miles Christi" - besonders gern in Chaucers emphatischer Wendung ("Christi eigener Ritter") - einen religiösen Glanz und macht so die weltliche Standesbezeichnung, die er den männlichen Heiligen, soweit sie nicht geistlichen Standes sind, in mittelalterlich-anachronistischer Weise verleiht, zugleich zu seiner Lieblingsmetapher für ihren vollkommenen Christenstand und ihre Bewährung in ihm. Bezeichnend dafür ist besonders die ausgedehnte Beschreibung der geistlichen Waffenrüstung Albans über Epheser 6 hinaus und die

Einführung der Phantasiewappen für die Gottesritter Edmund und Alban mit ihren allegorischen Deutungen. Weltliche und geistliche Ritterschaft sind in seiner Vorstellung eins geworden.

Die Steigerung des Heiligenbildes ins Heroisch-Erhobene und Überlebensgrösse scheint mir die spezifische Besonderheit des Lydgateschen Heiligen- und Christusbildes zu sein. Sie weist m.E. aus den Nur-Mittelalterlichen, das sonst die Dichtung Lydgates beherrscht, hinüber in die Renaissance. Über die Berechtigung und den Nutzen solcher Etikettierungen mit viel umstrittenen Begriffen kann man verschiedener Meinung sein - jeder aber, der Lydgates Legenden unvoreingenommen mit den früheren mittelenglischen Exemplaren, einschliesslich derjenigen Chaucers, vergleicht, wird sich dem Eindruck nicht verschliessen können, dass hier bewusst ein völlig anderer Ton herrscht, und dass das Verhältnis des Menschen zu den Heiligen und zu Christus ein anderes geworden ist. Lydgate sucht das heroisch-übermenschliche Heiligenbild der lateinischen Legende nicht nur treu zu reproduzieren, sondern sogar in einer bisher in den mittelenglischen Legenden noch nie dagewesenen Weise zu steigern. Die Heiligen sind bei ihm teils in Nachahmung, teils, wie bereits erwähnt, in Steigerung und Abänderung seiner Quellen zu "geistlichen Kraftnaturen" geworden, die allen Situationen gewachsen sind und menschliche Masse überschritten haben, wie besonders die Ausweitungen der Albanlegende und einige Abänderungen der Edmundlegende zeigen. Wenn zudem Georg als "mächtiger Riese, Kämpfe Christi", wenn Fremund als ein "vom Himmel auf die Erde herabgesandter Kämpfer, der die siebenköpfige Schlange erschlug" bezeichnet werden können, und wenn

Schlange erschlug" bezeichnet werden können, und wenn Edmund und Alban⁵²⁴⁾ mit antiken Helden gleichgesetzt werden - alles das nicht etwa in Gebeten und Invokationen, sondern in den Legenden selbst! - so spricht das für die gleiche Tendenz.

Ebenso preist er Christus am liebsten als triumphierenden Helden. Es ist ihm offenbar nicht mehr möglich, ihm das Epitheton "swete" zu geben, das im Zeitalter der franziskanischen Frömmigkeit für ihn das beliebteste war⁵²⁵⁾. Die breit ausgeführte, heroisch dargestellte Höllenfahrt-Passage in AA spricht z.B. ebenso für diese Lieblingsvorstellung, die sich hier vor allem in Pronominationen wie "Orpheus" und "Herkules"⁵²⁶⁾ äussert. Die spezifische Auffassung des Dichters von den Heiligen und Christus erscheint in solchen Benennungen auf besonders einprägsame Weise verdichtet. Wenn man sie der Form nach als blosse Erscheinungen der mittelalterlichen Rhetorik abtut, so hat man ihre Bedeutung nicht erkannt. In der mittelenglischen wie auch in der lateinischen religiösen Dichtung vor Lydgate sind n.W. solche Bezeichnungen nicht üblich gewesen. Ihre Anwendung war gewagt und musste unerhört erscheinen⁵²⁷⁾. Diese Stilblüten sind der adäquate Ausdruck seines betont heroischen Heiligen- und Christusbildes.

524) Alban wird sogar nach seiner Rittertugend und königlichen Abstammung für würdig befunden "To be registred above the worthy's nyne" (III, 1520). - Der Kult der 9 Tapferen kam Anfang des 14. Jahrhunderts in Frankreich auf. In England kennt man sie in ihrer Gesamtheit (Hektor, Cäsar, Alexander - Josua, David, Judas Makkabäus - Artur, Karl d.Gr. und Gottfried von Bouillon, also je 3 heidnische, jüdische und christliche Helden) erst seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts. (Chaucer kannte als Einheitsvorstellung nur das Dreigestirn der antiken Helden). Huizinga sieht in diesem Kult eine Verbindung ritterlicher und renaissancehafter Elemente. (Siehe Huizinga a.a.O. S. 88 und Mérensourt a.a.O.). - Vgl. auch Lydgates Thomas-Invokation in der er den Heiligen Cäsar, Hannibal und Pompejus überlegen lässt. (MP I, 31)

525)

526) siehe Seite -269-.

527)

Ebenso erhaben sieht Lydgate die weiblichen Heiligen, - wenn ihre Bedeutung auch nicht an die Grösse der Gottesmutter heranreicht, die er in LL sogar buchstäblich mit einem Glorienschein umgeben hat. So ist Margarete bei ihm zur "maide, moste of excellence" (431), zur "blyssed virgyne" (448) und "maisteresse" of virginite" (511) geworden⁵²⁸ von dem man früher zutraulich als von einem reinen, guten, süssen Mädchen gesprochen hätte, und ihre Legende hat bei ihm einen noch heroischeren Ton als in der lateinischen Quelle. In die Renaissance weisen auch jene - zwar seltenen - Umschreibungen für die Heiligen, die aus Wertbe-griffen und Possessivpronomen bestehen und die Hoheit, die ihnen in der Vorstellung des Dichters eigen ist, gelegentlich aufleuchten lassen (AA II, 1990, Margarete 128 und 455). Sie stehen in Analogie zu derzeitigen umschreibenden Anreden für Fürsten wie "your excellence" und "your magnificence"⁵²⁹).

525) Vgl. EF II, 780; siehe oben Seite 130 .- Das schließt allerdings nicht aus, dass Lydgate in seiner Jesuslyrik gelegentlich die Süssigkeit Jesu preisen kann (z.B. MF I, 46, 2 u. 68, 175).

526) Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass der grösste Dichter der Renaissance in Frankreich, Ronsard, ein Gedicht schrieb, in dem er die Taten des Herkules allegorisch auf Christus deutete. (L'Hercule Chrestien, Hymnes II, 2, zitiert nach der Gesamtausgabe von P. Blanchemain, Paris 1857-67) - Vgl. oben Seite 195, Ann. 427.

527) Vgl. P. Brie, Mittelalter und Antike bei Lydgate, ES 64.

528) Andere Bezeichnungen für sie sind daneben: maide glorious, martyr glorious und blyssed mayde.

529) Héraucourt sieht in solchen Anreden eine "renaissancehafte Übersteigerung der Persönlichkeitswertung", die einer heroischeren Epoche entspricht (a.a.O. Seite 206 und 334). Die Envoys der Chaucerians sind voll davon. Vgl. auch Curtius a.a.O. Seite 92.

Für die hymnischen Passagen der Legende, besonders die ihres Rahmens, sind Glorifizierungsfloskeln charakteristisch, die der Patristik, der lateinischen Hymnodie oder den verherrlichenden Stellen der Quellen selbst entstammen - in LA häufig Zitate der Kirchenväter, z.B. des Ambrosius. Sie vermitteln das Bild des Heiligen als das eines siegreichen und darum mit Macht und Ehre begabten Gliedes der ecclesia triumphans, dem sich der Dichter als gläubiger Beter und demütiger Verehrer voller Vertrauen naht. Dieselben formelhaften Prägungen in goldenen Termini⁵³⁰⁾ kehren immer wieder. Lydgate feiert die Märtyrer als Überwinder, die - mit der Palme oder dem Lorbeerkranz des Sieges geschmückt - nun ihren Sitz "über den sieben Sternen", "im himmlischen Königshof" oder "Senat" haben und mit Christus regieren. Glorious, gracyous, blyssed (beatus)⁵³¹⁾ - Lydgates Beiwort für Jesus in seiner Göttlichkeit⁵³²⁾ - und victorious sind dabei die stehenden Heiligenepitheta, die zum Teil auch im gewöhnlichen Erzählbericht auftreten. (Typische Glorifizierungsfloskeln: Margarete 39 ff und EF II, 990 ff).

Der Verherrlichung der Heiligen dienen auch die (ebenfalls gewöhnlich auf den Rahmen beschränkten) symbolischen Bezeichnungen für die Heiligen, die wie diejenigen seiner Marienlyrik - an deren Pracht und Fülle sie natürlich nicht heranreichen -, teils aesthetisch-sinnenhaft, teils geistig-moralisch konzipiert sind⁵³³⁾. So sind ihm die

530) Z.B. triumphal, laureate, aureate, purpurate, celestial, exaltat u.a. Vgl. dazu Matth. von Vendôme, Ars. vers. II, 13 (Faral Seite 156.)

531) Chaucer wandte in seiner religiösen Dichtung statt dessen "blisful" an. - "Blisced" bedeutet in den nord-englischen Legenden "benedictus" und scheint dem Erhabenen vorbehalten zu sein (siehe z.B. Leg. NF S. 117, 446: "blisced body" - der Leib der Gottesgebärerin. Als Heiligenepitheton wird es m.W. auch in den anderen alten Legenden nicht verwandt.

532) z.B. EF II, 800, 824 und 841.

533) Siehe Wolpers a.a.O. Seite 77 f.

Heiligen Edelsteine in ihrer Tugendschönheit (gewöhnlich allgemein "gemme"⁵³⁴), nur in der Edmundinvokation ruft er den Heiligen nach der Art der Marienlyrik mit Namen verschiedener Edelsteinarten an); der Rubin und Karfunkel sind jedoch der Symbolisierung des Martyriums vorbehalten⁵³⁵). Kränze von Lilien und Rosen⁵³⁶), ein offenbar besonders in den Heiligenhymnen des späten Mittelalters beliebtes und aus der Caecilienlegende vertrautes Bild, und das Marienblümchen, das die gleichen symbolischen Farben (rot und weiss) in seinen Blütenblättern zeigt, versinnbildlichen gleichzeitig Keuschheit und Martyrium. Petronilla ist dem Dichter, der - oft über seine Quelle hinausgehend - die enge Verbindung der Heiligen mit Christus hervorhebt, im Geist franziskanischer Frömmigkeit eine Nachtigall: es ist Peckhams Philomela - Hymnus, auf den er damit anspielt.

Die Bedeutung der männlichen Heiligen als Beschützer drückt er vorzugsweise in kriegerischen Bildern, d.h. in Waffen und Befestigungswerken aus⁵³⁷), ihre richtungweisende Bedeutung mit Bildern wie Leitstern, Sonne oder Lenker des Sonnenwagens. (Georg, Alban, Augustin.)

Den grössten Bilderreichtum und die grösste Überschwänglichkeit zeigt der Preis Marias in LL, wie es ihrer hohen

534) Er gebraucht dieses Bild meist in blossen Verbindungen wie "gemme of chastitee" o.Ä. (vgl. Chaucers Prioress' Tale 1798). Einmal wird Margarete feierlich mit dem in Lydgates Marienlyrik so beliebten hebräischen Superlativ als "gemme of gemmes" angerufen (54).

535) Vgl. MP I, 31, 57 ff. - Edelsteine von roter Farbe sind in der patristischen Literatur immer Symbole für Märtyrer und Martyrium (Belege bei Garrett a. a. O.)

536) Belege aus anderen Werken Lydgates: MP I, Nr. 32, 13 ff und Troy Book III, 4376 ff. Belege aus spätmittelalterlichen Hymnen: Dreves - Blume a.a.O. I pp. 236, 430, 466; II pp. 374 und 375.

537) Lydgate scheint solche Bilder aus der ritterlichen Späre zu lieben. So ist ihm z.B. in MP I 17 (The Virtues of the Mass) der Priester, der mit der Stola angetan ist, ein "gewappneter Kämpfe Christi" (V.161 ff), und für die Messe verwendet er als Bilder ritterliche Waffen und Befestigungen V.585 ff).

Sonderstellung unter den Heiligen entspricht, und zwar hier auch in ausgedehnten hymnischen Passagen innerhalb der Erzählung (die allerdings durch Digressionen aller Art im Anschluss an LA sehr stark aufgelockert ist): Blumenkataloge, Salomos Tempel, Seestern, Himmelstor, Biene und andere Bilder, die uns aus seiner und der lateinischen Marianenlyrik vertraut sind, finden wir hier wieder. Hier mischen auch die schönen Naturvergleiche des Marianenlebens genannt werden, die der Dichter zum Lobe der Gottesmutter für das zarte Geheimnis der Inkarnation anwendet.

Auf kirchlicher Stiltradition⁵³⁸⁾ beruhen offenbar jene uns heute so abgeschmakt anmutenden Naturvergleiche, die den Bericht vom Leiden der Heiligen hier und da einmal verbrämen. (Z.B. Georg 194, Aegidius 159 und Petronilla 110.) Sie sind mit der Rosen- und Liliensymbolik für die Märtyrer eng verwandt und sollen die Gottwohlgefälligkeit und Segensfülle ihrer Passion als Schönheit versinnbildlichen.

Der Preis der Heiligen, der Lydgate so sehr am Herzen liegt, verbindet sich selbstverständlich mit dem Lob Gottes des Vaters und seiner Gnade, die sich an den Heiligen und durch sie manifestiert, wie auch mit dem Ruhmen Christi und seiner Erlösungstat. Lydgate findet in den Legenden und ihren Prologen dazu reichlich Gelegenheit, sei es in Amplifikationen oder in freien Einführungen, wie z.B. im Preis des Namens Jesu in LL, in dem hymnischen bilderreichen Lob des Blutes Christi und des Taufwassers - Stellen, die an die Kreuzesinvokation in Chaucers Man of Law's Tale erinnern -, in der Erweiterung des Preises Gottes in AA und seiner Gnade im 2. Edmundprolog.

M.E. muss man in der grossen Bedeutung, die der Preis der Heiligen und Gottes in den Legenden hat, nicht nur die Auswirkung literarischer Ambitionen, sondern vielleicht

538) Siehe oben Seite 63. Diese Stiltradition scheint auch heute noch fortzuleben. So heisst es in dem Heiligenbuch von Wilhelm Hünermann (Der endlose Chor, Herder, Freiburg 1949) beim Märtyrertod der hl. Dorothea: "Dann fiel ihr Haupt unter dem Schwert des Henkers, und ihr Blut färbte den Schnee wie mit tausend roten Blüten." - Seite 85.

sogar primär eines starken religiösen Impulses sehen, der an sich schon aus der Lebensbezogenheit dieser Dichtungen zu erklären ist. Jede Legendendichtung bedeutete ja soviel wie praktischer Heiligendienst. Eine kunstreiche poetische Übersetzung lateinischer Viten zumal, in der das Hauptaugenmerk auf die Ausarbeitung des Heiligen- und Gotteslobes gerichtet wurde, musste als ein besonders verdienstlicher devotionaler Akt gelten, als eine Huldigung des Dichters an diese auf Erden wirkenden Mächte der himmlischen Welt, die nicht nur dem Dichter - "Übersetzer" oder "Kompilator", wie er sich bescheiden nennt - zum Heile gereichen musste⁵³⁹⁾, sondern auch den Auftraggebern, für die er in den Gebeten des Rahmens gelegentlich fürbittend eintritt. (Siehe Margarete und Edmund.) Die früheren mittelenglischen Legenden liessen sich zwar auch die Heiligenverehrung angelegen sein, suchten ihr aber auf schlichtere, meist indirekte Weise zu genügen. Zum Heiligenlob in der Art Lydgates konnte es erst durch die Einbürgerung der Rhetorik seit Chaucer kommen, die die Übernahme lateinisch-rhetorischer Lobrede ermöglichte. Während man bei Chaucer im Zweifel sein kann, ob nicht ein rein künstlerisches oder gelehrtes Interesse neben der Berücksichtigung gebildeter Auftraggeber und Patrone zu dieser mit Hymnik und Panegyrik verbundenen Gestaltung der Legenden führte, wird man bei Lydgate ausser diesen Motiven - und zwar an erster Stelle - starke religiöse Beweggründe annehmen dürfen: die Ausbildung einer kunstvollen, rhetorisch-panegyrischen Legendenform erschien ihm wohl als das geeignete Mittel zur Verwirklichung seines religiösen Anliegens, wie sein Experiment der in der preisenden Du-Form gehaltenen Aegidiuslegende besonders deutlich werden lässt. Man darf ihm also Glauben

539) Vgl. Aegidius 361 ff, AA II, 198 und Edmund-Zusatzmirakel 230 ff. - Siehe auch folgende Einsprache der Annenlegende des Lydgate-Schülers (vgl. oben Seite 262):
Hvt ys a vertu to rede in storyes, / And holy seyntes lyfes to translate (36 f).

schenken, wenn er sagt, dass er versuchen wolle, eine Legende "of humble affecciou" zu berichten (EF III, 1002 f).

Ein weiteres Zeichen der engen Lebensbezogenheit der Lydgateschen Legenden ist ihr Erfülltssein mit Erbaulichkeit - ein Zug, den schon Chaucers Priocress' Tale und Man of Law's Tale, aber auch die Legenden des schottischen Dichters aufweisen. Während der Heiligen- und Gottespreis sich mit religiöser Lyrik berührt und oft sogar deckt, liegt hier eine nahe Verwandtschaft zur Predigt vor. Obwohl die Legenden wohl nur zum geringsten Teil im Hinblick auf gottesdienstliche Verwendung verfasst worden sind, zeigen sie doch alle mehr oder weniger starke Züge predigthafter Erbaulichkeit, wie u.W. keine der mittelenglischen Verslegenden vor Chaucer, auch nicht die der kirchlichen Sammlungen. Der Dichter von Kunstlegenden fungiert hier als Prediger, da er sich des ursprünglichen Zweckes der Gattung immer voll bewusst ist. Schon seinen Preis der Heiligen kann man als indirekt erbaulich bezeichnen, besonders da, wo er ihn bewusst darauf anlegt, zu erheben, Bewunderung der Heiligen zu erwecken und damit den Impuls zu ihrer Nachahmung auszulösen⁵⁴⁰). Der Dichter weist damit den Mitgliedern der ecclesia militans an ihren leuchtenden Vorbildern den Weg zur Seligkeit und stärkt ihr Vertrauen auf ihre Hilfe: der Preis ihrer Tugenden und ihres Martyriums macht die Fülle des von ihnen erworbenen Gnadenschatzes deutlich, der allen Gliedern der Kirche zugute kommt.

Auch die allgemeine Art seines Berichtes ist predigthafter-erbaulich. (Wenn er hierfür auch gelegentlich eine Vorlage in den Quellen hat, so ist sie doch in den meisten Fällen sein Eigentum). Wie dem modernen Leser, der die Legenden nur als unterhaltsame Wundergeschichten in sich aufnehmen möchte, immer wieder störend auffällt, kann

540) Zu Kontrastierungen des Wandels der Heiligen mit Untugenden seiner Zeitgenossen in Klagen oder Ermahnungen kommt es jedoch bei Lydgate nicht. (Vgl. dagegen oben Seite 35, 236 u. 259.

Lydgate die metaphysischen Hintergründe der Legenden selbst innerhalb des Berichtes selten unausgesprochen lassen, d.h. er deutet das Geschehen wie der schottische Dichter und die Verfasser der lateinisch-rhetorischen Legenden, indem er (zumeist in adverbialen Bestimmungen) etwa auf die Kraft, Gnade und Vorsehung Gottes hinweist, die dem Heiligen diese oder jene Wundertat oder sein Ausbarren in furchtbaren Martern ermöglicht haben. Auch in den Legenden, die nur eine sehr knappe Wiedergabe ihrer Quelle sind, tritt uns dies Charakteristikum immer wieder entgegen.

Seltener und meist den breit angelegten Legenden vorbehalten (dort allerdings nicht selten auf Grund der jeweiligen Quelle) sind erbauliche Einsprachen, die durch ihre Rhetorik oder gar durch direkte Ansprache des Lesers noch einprägsamer sind, als der erbauliche Bericht. So finden wir öfter Interventionen, die berichtete Wunder unterstreichen und dabei gelegentlich entsprechende Exempla aus der Bibel oder aus anderen Heiligenlegenden anführen, wie wir sie bereits aus Chaucers *Man of Law's Tale* kennen.

Zu erbaulich-moralischen Interventionen geben dem Dichter häufig die Untaten und die Bestrafungen der Antagonisten Anlass. (Siehe vor allem die Edmundmirakel). In ihnen zeigt sich besonders seine Absicht, die Erzählung auf den Leser und sein Seelenheil einzustellen. Er glaubt, den Stoff nicht für sich wirken lassen zu können, nimmt dem Leser die eigene Denkarbeit ab und bietet ihm eine *Conclusio*, die Moral oder nützliche Essenz der Geschichte, die bei einigen Mirakeln als Sentenz gleich an den Anfang gestellt ist und sie damit zu Exempla macht. Die Macht Gottes und des Heiligen, Übermut, Frevel und Ungehorsam zu ahnden, ist gewöhnlich ihr Inhalt; der Dichter-als Prediger - will darin warnen und abschrecken, zugleich aber auch die Übersinnlichen Mächte verherrlichen.

Hier können Lydgate ebenfalls lateinisch-rhetorische Prosalegenden als Vorbilder gedient haben, jedoch ist die Ableitung allgemeiner Sätze und praktischer Nutzwendungen an sich auch in den alten mittelenglischen Legenden nichts Neues.

Während Lydgate in vielen Prologen seine Gelehrsamkeit zur Schau trägt, fügt er didaktisch-theologisierende Digressionen von sich aus nur selten in die Legenden ein. Um so auffälliger ist seine Treue, mit der er sich in LL dem predigthafter Charakter zugrunde liegenden Quelle fügt (in zahlreichen homiletischen Erklärungen unter Anführung von Kirchenvätern), und ihn sogar noch durch eigene lehrhafte Stücke (wie vor allem den interessanten allegorischen "Prolog im Himmel") verstärkt, die er allerdings wohl meist anderweitig entlehnt hat.

Lydgate fasst seine Legenden nicht nur als Freisdichtungen und Predigten, sondern im Gegensatz zu den meisten früheren englischen Legendendichtern auch betont als Historien auf; allerdings ist er sich der Funktion eines Geschichtsschreibers in den einzelnen Legenden nicht immer gleich stark bewusst. Die beiden Extreme sind Dan Joos (grösster Verzicht auf sachliche Angaben - allerdings bei Nennung der Quelle und Beteuerungen der Wahrheit) und die Legendenepen. (In ihnen zeigt sich sein Streben, eine möglichst umfassende Überlieferung zu bieten. Er zieht dazu möglichst inhaltreiche Quellen heran, betätigt sich selbst als Kompilator, stellt wohl auch Quellenvergleichen an und gibt häufig Daten genau wieder, wobei er sich gern der gelehrten und klangvollen Begriffe der römischen Zeitrechnung bedient. Die Edmundwunder sind dagegen allerdings meist ihres historischen Rahmens entkleidet und dienen rein dem erbaulichen Zweck). Dafür, dass er sich gelegentlich gern als gelehrter Historiograph gefühlt hat, mag

auch seine ausführliche Übernahme geschichtlich herleitender Exkurse in LL (aus LA) ein Zeichen sein.

Mit seinen Vorgängern scheint Lydgate darin übereinzustimmen, dass man das Argumentieren über verschiedene Datierungen, wie es z.B. die LA gelegentlich bietet, oder die Aussprache einer kritischen Stellungnahme zur Quelle nicht in die poetische landessprachliche Fassung übernahm.

Andererseits bringt es sein Drang zur erbaulichen Einsprache mit sich, dass er sich doch einmal zur Unterstreichung oder Beglaubigung von erzählten Wundern verpflichtet fühlen kann, eventuell beim Leser sich regende Zweifel und Versuche abzuweisen, die das betreffende Wunder rational auflösen wollen, m.a.W. Apologetik zu betreiben. (Sweyn-Wunder EF III, 1044 ff und 1058 ff und Zusatzmirakel 145 ff). Natürlich muss auch die genannte erbauliche Anführung von Exempla als ein Beglaubigungsversuch angesehen werden.

Lydgate war wie seine Vorgänger ein leichtgläubiger, sich meist gewissenhaft an seine lateinischen Quellen haltender Hagiograph: von moderner historischer Kritik kann bei ihm noch keine Rede sein. Wo er seine Quellen erheblich ändert, wie vor allem in EF II, wo er mit Hilfe von Quellenvergleichen seine inkonsequente Quelle erstaunlich "unkompiliert", aber auch in Georg und Petronilla, geschieht es wohl vor allem aus moralischer Kritik⁵⁴¹⁾, die aus dem in der Quelle gegebenen Heiligenbild die Züge entfernt, die dem eigenen nicht entsprechen - und dafür die idealen Züge verstärkt oder gar erst hinzufügt, um dem Heiligen damit grössere Ehre zu erweisen, wie oben bereits ausgeführt wurde. Diesem idealisierenden Grundprinzip werden dabei seine logischen Überlegungen untergeordnet gewesen sein (die man unabhängig davon nur in der Vereinheitlichung des Charakters des Lothbrocus in EF II am

541) Vgl. H. Günter, der diese Art der Kritik "Herzenssache" der mittelalterlichen Hagiographen nennt. (Die christliche Legende Seite 187). "Das Recht der Überarbeitung hat das MA für selbstverständlich gehalten - auch Fortsetzung S. 278.

Werke sieht). Dieser Schluss kann durch die zahlreichen idealisierenden Färbungen und Zusätze seiner Legenden, die sein Heiligenbild deutlich durchscheinen lassen, genügend gestützt werden, selbst wenn man von dem unsicheren "argumentum ex silentio" absieht -, denn Lydgate kann vieles aus Bequemlichkeit und dem Streben nach kurzer Darstellung gestrichen haben. - Ob die früheren Legendenichter sich jemals die Freiheit genommen haben, mit der Lydgate die Ereignisfolge von EF II gestaltet hat, möchte ich bezweifeln. Kleinere stoffkritische Änderungen werden jedoch auch sie gewiss an ihren Quellen angebracht haben. Darüber könnte erst derjenige gültige Aussagen machen, der eine in mühsamer Kleinarbeit gewonnene souveräne Überschau über die früheren mittelenglischen Legenden und ihre Beziehungen zu ihren Quellen besitzt.

Aus Unbedenklichkeit, Nachlässigkeit oder Bequemlichkeit lässt Lydgate, wie die Untersuchung zeigte, nicht selten historiographische Gewissenhaftigkeit in seiner Wiedergabe vermissen. (Siehe z.B. die Verquickungen der Translationsberichte in AA und nicht zusammengehöriger Ereignisse im Osgothus-Wunder als besonders frappante Entstellungen). Sehr selten scheinen ihn auch einmal ästhetische Rücksichten an einer treuen Überlieferung der Historie zu hindern. (Überwindung metrischer Schwierigkeiten bei der Wiedergabe der Daten von Margaretes und Edmunds Tod und von Augustins Ankunft in England).

Auf die Nennung seiner Quellen scheint Lydgate in den Legenden weniger Wert zu legen. Nur in Dan Joos, Fremund und im Sweyn-Mirakel gibt er seine Autoren an, während er sich im übrigen nur sehr allgemein ausdrückt. Wie die Quellenuntersuchungen gezeigt haben, scheinen einige seiner allgemeinen Angaben weniger glaubwürdig zu sein. So hat er für die Aegidiuslegende nicht nur eine lateinische, sondern auch eine französische Quelle benutzt

541) Forts.: das Recht sachlicher Eingriffe und wesentlicher Änderungen " - und hat doch dafür Glauben verlangt. (Günter, Legendenstudien Seite 78). Auch in der volkssprachlichen poetischen Hagiographie muss man mit dieser Möglichkeit rechnen. (Siehe G. Paris in der Einleitung zu Guillaume a.a.O. p.39)

(vgl. dagegen Aegidius 31), und für Edmund, Margarete und Alban nur lateinische und keine französischen Quellen (vgl. dagegen EF II, 1009, Margarete 72 und die Schlussbemerkung nach der Albanlegende in Ms. Trin. Coll. Cambridge 39 wie in der Editio - wenn sie überhaupt von Lydgate selbst stammt.)

Lydgates Legendendichtungen liegen, wie wir sahen, weitgehend ausser-aesthetische Prinzipien zugrunde.

Inwieweit ist die Übersetzungslegende überhaupt für ihn eine epische Dichtung? Lydgate wählt die Stoffe nicht nach ihrem Unterhaltungswert aus; sie wurden ihm ja wohl alle - vielleicht mit Ausnahme von Dan Joos - von seinen Auftraggebern zugewiesen. Zieht er - wie für Aegidius - zwei Quellen heran, so hält er sich kaum an die erzählfreudige, sondern vorwiegend an die vertrauenerweckendere. Wie wir feststellten, hat sich der Dichter nur in den Legenden von Georg und Edmund in Korrektur seiner Quellen um einen folgerichtigeren Handlungsablauf bemüht. Sonst sind wohl strukturelle Prinzipien - ausser etwa der Kürzung auf Wunsch des Auftraggebers oder aus eigener Bequemlichkeit - für die Wahl, die Zusammenstellung und die Wiedergabe des Stoffes kaum massgebend.

Wenn Lydgate auch wie die meisten seiner Vorgänger mit den Legenden nicht in erster Linie unterhalten will, so lässt sich doch nicht leugnen, dass er sie in verschiedener Hinsicht dem Stil profaner Erzähldichtungen stark angenähert hat -, und zwar weit mehr als Chaucer es bereits getan hatte. Dass es ihm darum zu tun ist, die Würde des Heiligen und die Feierlichkeit der Legenden nicht nur zu wahren, sondern zu erhöhen, zeigt das Ideal, das ihm bei seiner Gestaltung vorschwebt: es ist eher die Art des grossen Epos der Antike als die des Versromans.

Ein Streben nach dem Episch-Grossen, das nicht nur der Heroisierung der Heiligen dient, sondern gewiss auch

Selbstzweck ist, tritt in seinen Legenden deutlich in Erscheinung, besonders in den Schwesterlegenden EF und AA, die Horstmann nicht mit Unrecht "Legendenepen" genannt hat. Beiden ist die grosse epische Anlage (Doppellegenden) und Breite wie auch die reiche Ausstattung mit Prologen eigen, wie sie schon Chaucer für seine Legenden einführte. Sie enthalten Requisiten, die die Poetiken zur Einleitung eines Epos vorschrieben: Invokation (wie bei Chaucer Heiligen - statt Musenanrufung⁵⁴²), Argumentum und mit humanistisch-mythologischen Floskeln verbrämte Bescheidenheitsäusserungen, die wir auch in anderen Rahmenstücken finden. (Siehe besonders den Prolog zu AA, worin Lydgate bemerkenswerterweise berühmte antike Epiker nennt, und das Envoy der Edmundlegende). - Die Albanlegende zeigt in besonderer Häufung epische Charakteristika, die wir aus Chaucers profanen Epen kennen: epische Natur-schilderungen und astronomische Zeitperiphrasen, epische Überbietungen und Namen antiker Helden als Vergleichsfiguren und Pronomina, die man natürlich auch unter einem literarischen Aspekt sehen muss. In beiden Legendenepen fallen ausserdem ganze Folgen lapidar wirkender sentenziöser Naturgleichnisse auf, die dem Lob der edlen Abstammung und der Fama der Heiligen dienen. (Sie finden sich allerdings nur sehr vereinzelt in EF I und AA I).

Man darf diesem Eindringen episch-rhetorischen Stils in die Legenden deshalb eine ganz besondere Bedeutung beimessen, weil diese Gattung im Gegensatz zu den profanen Erzähldichtungen der Rhetorik gegenüber - sogar noch bei Chaucer - die meiste Zurückhaltung gewahrt hat.

Interessant ist Lydgates Abstufung der rhetorischen Gestaltung der einzelnen Legenden nach den Auftraggebern. Es ist z.B. auffällig - um die beiden Extreme zu nennen -

542) Trotzdem glaubt Lydgate nicht ohne eine verkappte Musenhuldigung, die der epischen Aufmachung dient, auskommen zu können: sie werden jedenfalls im Prolog genannt. - Merkwürdigerweise ruft er jedoch sogar im Prolog zur Ball. at the Rev. (MP I, 49) neben dem "Wind der Gnade" auch die "goldene Flüssigkeit der Klio" an (12 ff.). Vgl. auch sein Pater Noster, MP I 14, 14 ff.

wieviel Rhetorik er für den hochgebildeten, selbst einen höchst schwülstigen pretiösen Stil schreibenden Abt Wethamstede in der Albanlegende aufwendet, und wie schlicht die für ungebildete Handwerker verfasste Georglegende sich darstellt.

Während die oben genannten Erscheinungen episch-rhetorischen Stils sich nur in sehr wenigen Legenden Lydgates vereint finden, fehlt eine Erscheinung der Rhetorik in keiner von ihnen, ja sie ist in ihnen allen so stark ausgeprägt, dass sie neben Heiligenpreis und Erbaulichkeit das auffälligste Merkmal seiner Legendendichtungen (und wahrscheinlich auch seiner sonstigen Dichtung) genannt werden muss: Pathos und Sentimentalität, das Streben nach Gefühlsansprache durch steigernde Darstellung des Grausamen und Schrecklichen, Gefühlsschilderung (affectio), Affektsteigerung in den Reden und Gefühlsausprache in gefühlsbetonten Epitheta und Namensumschreibungen und - sehr viel seltener - durch teilnahmevolle Äusserungen in Exklamationen und Apostrophen. Lydgate ist darin als ein gemässigter Nachahmer Chaucers zu bezeichnen. Die Legenden sind wie mit Erbaulichkeit so auch mit "Gefühl" durchtränkt, von dem man natürlich nur vorsichtig auf die eigenen Empfindungen des Dichters schliessen kann. Allerdings darf man diese Stilmittelererseits auch nicht bloss oberflächlich ansehen, d.h. als Zeichen seines Strebens, rhetorisches Können zu entfalten. In dem besonderen Falle ihrer Anwendung in den Legenden muss man sich die Intention des Dichters m.E. folgendermassen vorstellen: er will damit - dem Heiligen zu Ehren und dem Leser zur Erbauung - der Schilderung seines Martyriums, der diese Darstellung natürlich besonders angemessen ist, eine möglichst grosse Wirkung verleihen.

Nicht immer, wenn auch in vielen Fällen, handelt es

sich dabei um seine eigenen Zutaten. Andeutungen von affectio und affektiv voll gestaltete Reden, sowie an das Gefühl appellieren-sollende Ausmalungen der den Heiligen zugefügten Grausamkeiten, oder auch einmal teilnehmende Äusserungen finden sich gelegentlich in Lydgates rhetorischen Vorlagen. (Man denke an die Exklamationen des Volkes in der Margaretenlegende, an die Beschreibungen der Grausamkeiten und an die Einsprachen des Hagiographen in der Interpretatio Willelmi.) Lydgate hat gewöhnlich diese Stücke sehr verstärkt und erweitert.

Ausschweifende Erzählfreudigkeit hielt Lydgate wie seine Vorgänger in den Legenden offenbar nicht für angebracht⁵⁴³). Es fehlte ihm jedoch dazu nicht nur das Streben, sondern auch die Gabe dramatischer und plastischer Darstellung. Das zeigen seine "verpassten Gelegenheiten", so z.B. die enttäuschenden Wiedergaben der Totenbeschwörung in Augustin (vgl. dagegen die Erkenwaldlegende!), des Drachenkampfes in Georg und des Turniers in AA. Manchmal wendet er an Stelle von Beschreibungen die von Chaucer übernommene Praeteritio an. (Anlässlich der Jerusalemreise des Offa⁵⁴⁴) und der Krönungsfeierlichkeit Edmunds), die man als Zeichen der Bequemlichkeit, als Scheu vor dem Allzu-Versromanhaften und zugleich als verkappte Anerkennung epischer Gepflogenheiten deuten kann.

Andererseits beweisen seine Einfügungen von Angaben über Edmunds ritterliches Gefolge in EF I und die ausführliche Darstellung ritterlicher Zeremonien in AA I, dass er das, was seinen königlichen und ritterlichen Heiligen ziente, nicht nur gerne wiedergab, sondern gegebenenfalls sogar einmal eigenmächtig anbringen konnte.

543) Siehe oben Seite 101ff

544) Geographische Beschreibungen und Belahrungen gibt es vor Lydgate hier und da einmal in der Südengl. Sammlung. (Siehe z.B. die Einleitung zur Legende von St. Kenelm).

Farbige epische Beschreibungen sind in den Legenden so gut wie garnicht vorhanden⁵⁴⁵). Wir erinnern uns dabei daran, dass ausgeführte katalogartige Beschreibungen des mittelalterlichen Stils in den mittelenglischen Legenden - im Gegensatz zu den altfranzösischen - mit wenigen Ausnahmen nicht üblich waren, selbst nicht bei Chaucer. So sehr Lydgate der Panegyrik zugetan war, und wenn er auch die Beschreibungen der Körperschönheit der Heiligen amplifizierte - ein Katalog, wie ihn vor ihm Guillaume de Bernville und der schottische Legendendichter brachten, kam für ihn als Profanierung offenbar nicht in Betracht. - Ausser den genannten Naturschilderungen bringt Lydgate als deskriptive Ausschmückungen nennenswerter Art nur noch die (üfter mit symbolischer Deutung verbundenen) Beschreibungen himmlischer Lichterscheinungen, die er mit besonderer Liebe wiedergibt, und einige wenige erstaunlich realistische Beschreibungen des Grausigen, die sich seinen Streben Teilnahme zu erwecken, einordnen lassen. (So z. B. die Leiche des Lothbrocus in EF und des ertrunkenen Kindes im 2. Zusatzmirakel). - Die Beschreibung himmlischer Seligkeit, die doch ein legitimes Legendenmotiv ist, hat Lydgate zwar gelegentlich aufgegriffen, aber ihre Ausführung enttäuscht, weil sie nicht über abstrakte Gemeinplätze und apokalyptische Reminiszenzen hinausgeht, also sich in keiner Weise mit der entsprechenden Stelle der alten alliterierenden Katharinenlegende vergleichen kann. (Siehe z. B. den Fremundprolog).

Als wesentlichste und allgemeinste Züge der Legenden Lydgates wurden also das starke Hervortreten des rhetorisch-panegyrischen und hymnisch-lyrischen Preises der Heiligen, der Erbaulichkeit und des Pathos der Darstellung festgestellt, während das Streben nach epischer Grösse, abgesehen von den allen Legenden gemeinsamen Invokationen sich fast ausschliesslich in den drei gross angelegten Legenden zeigte.

545) Miss Hammond weist mit Recht darauf hin, dass das Malerische in ihnen "at the minimum" sei (a. a. O. p. 27).

Inwieweit hat Lydgates Legende bei seinen Nachfolgern Schule machen können ?

Lydgate hatte für die Folgezeit die Muster literarisch anspruchsvoller Legendendichtungen geschaffen, die für gelehrte Klosterbrüder, wie Bokenham, Capgrave und Bradshaw, zumal wenn sie wie Bokenham im Auftrag adliger Herrschaften schrieben, aber auch für einige wenige andere Dichter in vieler, wenn auch nicht in jeder Hinsicht massgebend wurden. Wie Lydgate versifizierten auch seine Nachfolger die Legenden nicht, um unterhaltende Dichtungen daraus zu machen. Auch bei ihnen kann man die enge Lebensbezogenheit ihres Dichtens nicht genug betonen. Sie wollten als eigene Heiligenhuldigung (oder im Auftrag stellvertretend für ihre Patrone) und zum Heil der Leser oder Hörer in poetisch-rhetorischer Form entweder eine möglichst erschöpfende Auskunft über das erhebende Leben, Leiden und Sterben der Heiligen bieten (wozu sie selbst - wir denken an Capgrave und Bradshaw - nach Lydgates Vorbild in grösserem Stil kompilierten) und erbauliche, "historisch-kritische" und apologetische Kommentare gaben (Capgrave) oder wie Bokenham eine bündige Fassung der Legende mit gelehrten und moralisierenden Erklärungen begleiten. Strukturaesthetische Prinzipien darf man bei ihnen nicht suchen - ausser der rhetorischen Einrahmung und einer äusserlichen Aufteilung des Stoffes, der Capgrave in Katharine allerdings ausdrücklich eine symbolische Bedeutung unterlegt.

Alle diese Dichter suchen wie ihre Meister die Legende feierlich, prächtig und pathetisch zu gestalten. Neben Vers und Strophe (rime royal und Balladenstrophe mit Refrain) sind es vor allem folgende Charakteristika, die wir bei den Nachfolgern finden: Der dreiteilige Legendenaufbau (Prolog mit Invokationen - Legende - Schlussgebet), die güldene Diktion, das hymnisch-glorifizierte Heiligenbild (besonders bei Bradshaw) der Zug zum Epischen, der sich in der grossen Anlage und (seltener) in äusserlichen epischen Merkmalen wie in epischen Überbietungen, astrono-

mischen Periphrasen und Exempla aus Antike und AT, - die sich allerdings vereint nur bei Bradshaw finden -, kundtut. Die Lobestropfen der lateinischen Vorlagen werden nach Chaucers und Lydgates Vorbild gerne aufgegriffen oder sogar selbständig eingeführt. Panegyrische Naturvergleiche ganz im Stile Lydgates finden wir bei Bradshaw, der überdies mit Bokenham die höfische Gesittung der Heiligen in ganz ähnlichen Wendungen wie der Meister preist.

Wie bei Lydgate bleibt die Zurückhaltung gegen epische Beschreibung in der Legende grundsätzlich bestehen, wenn auch Bokenham und Bradshaw sie gelegentlich einmal heranzuziehen wagten.

Der erbauliche Zweck der Legende tritt auch bei den Nachfolgern in erbaulichen Prologen und Einsprachen in aller Deutlichkeit hervor.

Das Neue, was Lydgate für die Gestaltung der Gattung und für das Heiligenbild brachte, findet sich in den wenigsten Fällen genauso oder gesteigert wieder. Es zeigt sich im Gegenteil meist eine nur zögernde Nachahmung des Meisters, sei es aus Unfähigkeit zu gleichem literarischem Aufschwung oder sei es aus bewusster Schlichtheit, die sich gegen eine übersteigerte Rhetorik absetzt, der man in solchem Masse doch nicht zu folgen geneigt ist. Jeder der Nachfolger hat offenbar bewusst bestimmte Merkmale des Lydgateschen Stiles nicht aufgegriffen: Capgrave vermeidet z.B. die pretiöse Diktion und die mythologische Verbrämung, Bokenham das grosse Pathos und die Langatmigkeit, Bradshaw die allzugrosse Erbaulichkeit der Darstellung. Ausserdem muss uns auffallen, dass der Zug zum Heiligenlob bei den Nachfolgern nicht so stark wie bei Lydgate ausgeprägt ist, obwohl auch ihnen das Dichten von Legenden, wie sie oft genug deutlich aussprechen, ein Herzensbedürfnis ist, weil es den Heiligen zur Ehre dient⁵⁴⁶⁾

546) So sagt Bokenham z.B. im Schlussgebet der Fides-Legende, dass er sie "of pure deuocoun" geschrieben habe. (Wir dürfen es ihm glauben, weil er diese Legende aus eigenem Antrieb für seine Lieblingsheilige geschrieben hat.)

Es kann hier nicht entschieden werden, ob Lydgates Nachfolger wie er tendenziöse, d.h. idealisierende Korrekturen des Heiligenbildes ihrer Quellen vorgenommen haben. Als Anregung zu weiteren (mikroskopischen) Untersuchungen in dieser Richtung wurde auf Auslassungen Bokenhams hingewiesen, die dafür sprechen könnten.

Von einer Heroisierung der Heiligen ist m.W. nichts zu bemerken; dabei muss man allerdings bedenken, dass es sich bei den Legenden der Hauptnachfolger, soweit sie uns bekannt sind, ausschliesslich um weibliche Heilige handelt.

Ganz wesentlich über Lydgate hinaus gehen nur Bokenham und Bradshaw in den erwähnten Beschreibungen und Capgrave in seinem weit stärker entwickelten historischen Sinn, der sich in den genannten Interventionen und in seinem Hauptprolog ausspricht.

Überlegen ist Lydgate seinen Nachfolgern ausser in der Handhabung des Verses in der lyrischen Schönheit mancher seiner mit den Legenden verbundenen oder in sie verwebten Preisstrophen.

Lydgates Legenden und die seiner Nachfolger stellen also mehr oder weniger energisch durchgeführte oder geglückte Versuche dar, der mittelenglischen Legende lange nach ihrer eigentlichen Blütezeit auf Chaucers Anregung eine vor allem aus lateinischer Hagiographie und Hymnodie geborgte Würde und Feierlichkeit, dazu in grosser Anlage und mit den Mitteln der Rhetorik episches Formät und Grösse zu geben - ein Versuch, der in der Gesamtheit der Legenden Lydgates, besonders in seinen Legendenepen, am weitesten vorgetrieben erscheint.

In ihrem Bild der Heiligen verbindet sich dabei das mittelalterliche, ritterlich-höfische Menschenideal mit dem der Hagiographie; ein Bild, das in seiner Übersteigerung schon renaissancehafte Züge trägt. Um dieses Bild legt sich schon während des Erzählberichtes - also während des Erdenlebens der Heiligen - die überirdische Gloriele der erhabenen gekrönten Himmelsbewohner und Palmenträger -

das Heiligenbild der lateinischen Hymnodie, das vor allem die Gebete des Rahmens der Legenden beherrscht.

Ins Malerische übertragen⁵⁴⁷⁾ möchte man diese Heiligen wie überlebensgrosse Ritter und höfische Damen mit einem Heiligenschein sehen, blass und typenhaft, flüchtig, ohne malerische Andeutung der Umgebung, pomphaft und würdevoll, mit stilisierter grosser Geste - aber geschaffen aus aufrichtiger religiöser Verehrung.

547) Vgl. oben S. 101, Anm. 232.

B. Ergebnisse des Hauptteils in allgemein-historischer
Sicht:

Lydgate in seinem Jahrhundert.

Lydgate war gewiss ein rückwärts gewandter Epigone, der sich in seinem Haften an der Vergangenheit nicht von seinen noch kleineren Zeitgenossen unterschied. Mit wenigen Ausnahmen hielt er sich an die hergebrachten Themen, und in Wort, Stil, Vers und Strophe nahm er sich Chaucer nicht nur zum Vorbild, sondern suchte ihn oft bis ins Kleinste nachzuahmen. In diesem Jahrhundert war Chaucer, in dem man vor allem den ersten grossen Rhetoriker Englands sah, der Leitstern, der den Kunstdichtern den Weg wies. Auch unsere Legendenstudien konnten zunächst nur dieses Lydgatebild bestätigen.

Aber wir dürfen ihm nicht jede Eigenbedeutung absprechen. Er war bei all seiner - objektiv gesehen - geringen Grösse "auf der Höhe seiner Zeit" : zunächst ganz wörtlich und einfach in dem Sinne, dass er Dichtung schrieb, die bei den Grossen seiner Zeit hohe Geltung besass, dann aber auch - was damit in engem Zusammenhang steht - in literar- und geistesgeschichtlicher Bedeutung. Diese Zeit war nicht mehr die Zeit Chaucers. Auch ihre Dichtung ist bei aller Nachahmung nicht mehr der seinen gleichzusetzen: sie ist andersartig als typischer Ausdruck der spätgotischen Zeit, die auf dem Kontinent schon viel früher angebrochen war. Gewiss neigen wir dazu, diese Dichtung wesentlich als Abstieg zu werten, jedenfalls insofern, als sie bei der Nachahmung des jüngst Vergangenen stehen bleibt. Dazu halten wir uns umso mehr berechtigt, als sich ihr prominenter Dichter fortwährend weh- und demütig mit seinem viel bewunderten Meister und grossen Epikern der Antike vergleicht. Aber trauen wir den Demutsformeln nicht

zu sehr: sie müssen wohl als fadenscheinige Topoi verstanden und darum entwertet werden. Es wäre nicht ausgeschlossen, dass darunter das stolze Selbstgefühl eines Dichters zum Vorschein käme, der sein Werk nicht nur als ein erbärmliches Nachstammeln, sondern wenigstens in einiger Hinsicht als Weiterführung und Krönung des Werkes seines Meisters verstanden hat. Jedenfalls haben seine Zeitgenossen seine Dichtung als würdigen literarischen Ausdruck ihrer Zeit empfunden und gepriesen. Wir haben ihn als solchen zu akzeptieren und auf ihn zu horchen, wenn wir ihn auch vom Standpunkt heutiger literarischer Kritik in vieler Hinsicht als Entartung werten müssen. Ein eigenes, dieser Zeit entsprechendes künstlerisches Wollen darf man jedenfalls Lydgate nicht absprechen.

Der ästhetisch-formalistische Zug in Lydgates Dichtungen wird daraus erklärlich, dass sie Gewächse einer späten Literaturperiode sind. Bei gleichbleibenden Stoffen und beim Fehlen starker geistiger Umwälzungen musste sich das Hauptinteresse des Dichters auf die Ausarbeitung der Form, auf die Wahl der Worte und die Gestaltung des Stiles richten. Die Vorliebe für einzelne Phaenome der Diktion und des Stiles Chaucers, ihre Steigerung bis zum Pretiösen und ihre monotone Wiederholung bis zur Maniriertheit, aber auch die allgemeine Blässe der Dichtung sind kennzeichnend für diese englische Literaturperiode, die mit der von Huizinga beschriebenen (im burgundischen Kulturkreis des vorigen Jahrhunderts) eine deutliche Verwandtschaft zeigt.

"Spätgotisch" darf man insbesondere in Lydgates religiöser Epik wohl folgende (allerdings zum Teil schon von Chaucer vorweggenommene) Einzelzüge nennen: Das Verschwinden der Erzählstruktur unter den Arabesken der Ausweitungen, Wiederholungen und des aufgesetzten Dekors wie unter den geheimnisvoll wirken-sollenden Verästelungen der Syntax seines Spätstils; die Freude an der Schilderung von Licht-

erscheinungen und Glanzwirkungen; ein Empfinden für die Schönheit der Symbolik, das sich nicht nur in ihrer häufigen Anwendung, sondern auch in ihrer teilweise ästhetischen Konzeption bekundet; das gesteigerte Pathos und jene einem Spätstil eigentümlichen Bildhäufungen und -mischungen, wie wir sie vor allem in der Albanlegende feststellen konnten. -

Aber in seiner eigenartigen, seiner Zeit entsprechenden Weiterentwicklung des Chaucerschen Dichtstils ist Lydgates Bedeutung noch nicht erschöpft. Recht eigentlich auf der Höhe seiner Zeit erscheint er erst in den Zügen seiner Dichtung, die in allem Verfall als lebenskräftig erscheinen, weil sie bereits die Zukunft vorausahnen lassen. Sie zeugen für "das noch Chaucer und seiner Generation fremde Streben zum Episch-Grossen, Heroischen, Pathetisch-Feierlichen, das Lydgates Dichtung als Wunschtraum des 15. Jahrhunderts kündigt"⁵⁴⁸⁾. Das beweist nicht nur der Sturz der Fürsten, in dem zum erstenmal antike Grösse ohne ritterlich-höfische Umdeutung dargestellt wird⁵⁴⁹⁾. Auch in Lydgates Legenden, besonders in den Legendenepen, ist dieses Streben deutlich fühlbar: in der Anlage, im Stil, in der Diktion (besonders reichliche Verwendung von "aureate terms") und in der Auffassung der Heiligen und Christi- wie diese Arbeit immer wieder zeigen konnte. In der Legende bot Chaucer allerdings schon Ansätze zu besonders erhabener und feierlicher Gestaltung der Stoffe, die Lydgate aufgegriffen und weiterentwickelt hat.

In dieser vorwiegend sakralen und konservativen Gattung lassen die neuen Klänge ganz besonders aufhorchen, wo es sich um unerhörte Übertragungen aus dem Profan-Epischen handelt. Daneben äussert sich das Streben nach Grösse - wenn man darunter auch die güldene Diktion und die Art des Heiligenlobs in Panegyrik und hymnischer Glorifizierung begreifen darf - vor allem im Zurückgreifen

548) W.F.Schirmer, John Lydgate, S. 148.

549) F. Brie, Mittelalter und Antike bei Lydgate, ES 64, Seite 273.

auf das lateinische religiöse Schrifttum des Mittelalters. Vieles, was in Lydgates Legenden neu erscheint und tatsächlich eine Vorahnung des Kommenden, insbesondere des zukünftigen Menschenbildes ist, wurde von ihm, teilweise auf Chaucers Anregung, in den Worten und in dem Geist der tausend Jahre alten christlichen Latinität zum Ausdruck gebracht.

Das Neue, "Renaissancehafte" ist also bei diesem Dichter - wie schon bei Chaucer - nicht durch direktes Zurückgreifen auf die Antike, sondern auf dem Wege über die lateinische Literatur des Mittelalters (und ihre Poetiken) gewonnen worden. Damit stellt sich uns ein eindrucksvolles Beispiel dar für die Kontinuität in der Literaturgeschichte mit ihren seltsamen Verschlingungen, für die Wirkungskraft der lateinischen Literatur auf die englische und ihre Bedeutung für die Vorbereitung ihrer grössten Zeit - der Renaissance. Die lateinische Literatur hätte allerdings garnicht wirksam werden können - wie uns ja an den früheren mittelenglischen Legenden deutlich genug demonstriert wurde - , wenn nicht gelehrte humanistische Neigungen und darüber hinaus eine religiöse, ideelle, seelische und sprachaesthetische Disposition dazu vorhanden gewesen wären.

Vielleicht bietet keine Dichtungsgattung Lydgates soviel Gelegenheit zur Erfassung des merkwürdigen Geistes dieses Jahrhunderts - das man nicht nur als Spät- und Verfallszeit, sondern trotz allen Negativen auch als verheissungsvolle Übergangsperiode sehen sollte - und seines repräsentativen Dichters, wie gerade die Legende.

In ihr wird alles greifbar deutlich: Lydgates Haften an der Vergangenheit und seine sehnsüchtig zurückblickende Wiederaufnahme des Hochmittelalterlichen in seiner unverhohlenen gezeigten Vorliebe für das Rittertum, dessen Zeit längst vorbei war, seine dichterische Verwirklichung des Geistes und Empfindens seiner Zeit in Anzeichen einer verfeinerten Sensibilität, aber auch der Erstarrung und Auflösung der Form - und die Anzeichen einer kommenden, "heroischen" Zeit.

Literaturverzeichnis.

I. Zur allgemeinen Literatur- und Kulturgeschichte
des Mittelalters.

1. Allgemeine und grundlegende Darstellungen.

- Brinkmann, Hennig: Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung.
Halle 1928.
- Curtius, E.R.¹⁾: Europäische Literatur und lateinisches Mittel-
alter. Bern 1948.
- Faral, Edmond: La littérature latine du moyen âge. Paris 1925.
- Glunz, H.H.: Die Literaturästhetik des europäischen Mittel-
alters. 1937.
- Gröber, Gustav: Grundriss der romanischen Philologie, Bd. II,
1902 (Übersicht über die lateinische Litera-
tur des Mittelalters, S. 97 - 432).
- Huizinga, J.: Herbst des Mittelalters, München 1928.
- Manitius, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des
Mittelalters, 3 Bde. München 1911/31.
- Raby, F.J.E.: Christian Latin Poetry, Oxford 1927.

2. Einzelstudien zu Topik, Stilistik, Symbolik
und Geistesgeschichte.

- Curtius, E.R.: Die Musen im MA I, Zeitschrift für romanische
Philologie 1939, 59, 129 ff
- Topica in Romanische Forschungen 55, 1941, 165-
183
- Zur Literaturästhetik des Mittelalters I in ZRPh
58, 1-50
- Zur Literaturästhetik des Mittelalters II in ZRPh
58, 129-232
- Zur Literaturästhetik des Mittelalters III in
ZRPh 58, 433-479
- Zur Interpretation des Alexiusliedes in ZRPh
56 (1936), 113 ff

1) "Curtius a.a.O." bezieht sich nur auf dieses Werk, nicht auf
seine Einzelstudien.

- Garrett, R.M.: Precious Stones in Old English Literature. Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie XLVII, Leipzig 1909.
- Salzer, A.: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Linz 1893.
- Weise, Georg: Vom Menschenideal und von den Modewörtern der Gotik und Renaissance. Dt. Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte, 1936, S. 172 ff.
- Weyman, Carl: Die Güter-Ternare "forma, genus, virtus", "forma, divitiae, virtus" und Verwandtes in antiker, altchristlicher und mittelalterlicher Literatur in: Festgabe Alois Knöpfler. Freiburg 1917.

II. Zu Hagiologie und Hagiographie.

1. Allgemeines und grossangelegte Monographien.

- Adam, Karl: Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf 1928.
- Delehay, Hippolyte, S.J.: Les légendes hagiographiques. Revue des questions historiques, Tome XXX, Paris 1903, p. 561 ff; Übersetzung des vom Verfasser erweiterten und überarbeiteten Textes von Stückelberg, E.v.: Die hagiographischen Legenden. Kempten und München 1907.
- Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles 1921.
- Günter, H.: Legenden-Studien. Köln 1906.
- Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg 1910.
- Psychologie der Legende, Freiburg 1949.
- Höbing, M.: Legendarische Erzählformen des Wenzelpassionals. Diss. Münster 1935 (Als Untersuchung des "absoluten Ausdruckswerts" vieler Legendenstrukturen von allgemeinem Interesse).
- Künstle, Karl: Ikonographie der Heiligen. Freiburg 1926. (Mit einem einleitenden Kapitel zur Einführung in die hagiographische Sekundärliteratur).

- Linsenmann, : Über Marien- und Heiligenverehrung im christl. Kultus. In Theolog. Quartalschrift 69, Tübingen 1887.
- Walz, J.B.: Artikel "Heiligenverehrung" im Lexikon für Theologie und Kirche.

2. Einzelstudien.

- Meyer, Wilhelm: Die Legende des h. Albanus, des Protomartyr Angliae in Texten vor Bede; in Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse. Neue Folge, Bd. VIII Nr. 1. 1904.
- McKeehan, I.P. St. Edmund of East Anglia: The Development of a Romantic Legend the University of Colorado Studies 15, 1925, p. 15 ff.
- Mussafia, M.A.: Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden. Sitzungsberichte der Wiener Akademie (phil.-hist. Klasse) 113 (1887); 115 (1888); 119 (1889); 123 (1891).
- Loth, J.: Saint Amphibalus. Revue Celtique. Tome XI p.348, Paris 1890.
- Varnhagen, Hermann: Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien. Erlangen 1891 (mit Quellen).

Weiteres zur Ermittlung der Herkunft der Stoffe und Stilmittel:

III. Lateinische und griechische Texte bzw. deren Übersetzungen.

Die Acta Sanctorum der Bollandisten.

- Dreves, G.M. und
Blume, Cl. : Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Leipzig 1909.
- Faral, Edmond: Les arts poétiques du moyen âge. Paris 1925.

- Giovanni, Mari: Poetria magistri Johannis anglici de arte
prosaica, metrica et rithmica. (Ausgabe). Roman.
Forsch. Bd. XIII, 1902, S. 883 ff.
- Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1924.
- Legenda Aurea ed. Grässe, Hugo. Leipzig 1850 2. Auflage. (3. Auflage
Breslau 1890, mir nicht zugänglich).
- deutsch von Banz, Richard, Volksausgabe 1926, 2 Bde
- Nova Legenda Anglie ed. C. Horstmann. London 1901, 2 Bde.
- Prudentius: Peristephanon. Migne Pl 59/60.
- Zoozmann, Richard: Laudate Dominum. Altchristliche Kirchenlieder und
geistliche Gedichte (lat. und deutsch). München
1928.

IV. Mittelenglische Texte.

1. Legendensammlungen.

- Horstmann, C.: Sammlung altenglischer Legenden. Paderborn 1875
und Heilbronn 1878.
- Altenglische Legenden. Neue Folge. Heilbronn 1881.
(mit ausführlicher Einleitung).
- Südenglische Legendensammlung. EETS OS 87.
- John Barbour's Legendensammlung (Schottische Samm-
lung(2)). 2 Bde. Heilbronn 1882.
- Bokenham, Osbern: Lives of Holy Women. ed. Dr. M. Serjeantson. EETS
OS 206.

2. Einzellegenden.

- Seinte Marherete: ed. Dr. Frances Mack. EETS OS 193 (Alliterierende
Prosa aus d. Anf. d. 13. Jahrhundert).
- The Early-English Life of St. Katherine: ed. Dr. Eizenkel.
EETS OS 80 (wie oben).
- Minor Poems of the Vernon MS Part I: ed. Dr. C. Horstmann.
EETS OS 98 (Marienmirakel).

2) Für John Barbour als Verfasser plädiert mit Horstmann (m.E. über-
zeugend) George Neilson in "John Barbour, Poet and Translator", (Lon-
don 1910); dagegen die Herausgeber der Scottish Text Society.

- Die Legende von Celestin, ed. C. Horstmann, Anglia 1, 67 ff.
- Susanna (von Kuchown ?), ed. C. Horstmann, Anglia 1, 93 ff.
- Capgrave, John: The Life of St. Katharine of Alexandria. ed. C. Horstmann und Furnivall. EETS OS 100-
- Wade, Laurenz: Thomas Beket. ES 4, 1880.
- The Life of St. Anne, ed. R.E. Parker. EETS OS 174. (Mehrere poetische Fassungen.)
- The Alliterative Romance of Joseph of Arimathe, or the Holy Grail. ed. Rev. W.W. Skeat. EETS OS 44. (Drei poetische Versionen.)
- Bradshaw, Henry: The Life of St. Werburge. ed. C. Horstmann EETS OS 88.

V. Verschiedenes über mittelenglische Legenden
und ihre Dichter.

- Bennett, H.S.: Chaucer and the Fifteenth Century. Oxford 1947 (Oxford History of English Literature. Bd. II, 1)
- Brie, F.: Mittelalter und Antike bei Lydgate. ES 64.
- Ten Brink, Bernhard: Geschichte der englischen Literatur, 2 Bde. Strassburg 1912.
- Brown, Carleton: A Study of the Miracle of our Lady. Publications of the Chaucer Society (1868 ff) 1910.
- Engel, Hildegard: Structure and Plot in Chaucer's Canterbury Tales. Diss. Bonn 1931.
- Gerould, G.H.: Saints' Legends. Boston 1916.
- Hammond, E.P.: English Verse Between Chaucer and Surrey, Durham u. London 1927. (Ausführliche Einleitung).
- Héraucourt, Will: Die Wertwelt Chaucers. Heidelberg 1939.
- Holzknacht, K.J.: Literary Patronage in the Middle Ages. Philadelphia 1923.
- Horstmann, C.: Einleitung zu der Ausgabe der Legenden Bokenhams. Altengl. Bibliothek (ed. Kölbinger), Heilbronn 1883.

- Jsaacs, J.: New Light on Chaucer. Artikel im Listener. 9. Dezember 1948.
- Kapp, R.: Heilige und Heiligenlegenden in England. Halle 1934.
- McKeehan, I. P.: (siehe oben unter II,2). Über Lydgates Edmandlegende handelt die Studie auf p. 61 ff.
- Kölbing, Eugen: Zu Chaucers Cäcilienlegende, ES 1, 215 ff.
Zur mittellenglischen Legendensliteratur. Germania 21, 1876, S. 437.
- Korsch, H.: Chaucer als Kritiker. Diss. Berlin 1916.
- Manly, J.M.: Chaucer and the Rhetoricians. London 1926.
- Moore, Samuel: Literary Patronage in Suffolk in the 15th century. PMLA 27 und 28.
- Naunin, Trarogott: Der Einfluss der mittelalterlichen Rhetorik auf Chaucers Dichtung. Diss. Bonn 1929.
- Nichols, Pierrepont Herrick: Lydgate's Influence on the Aureate Terms of the Scottish Chaucerians; PDMA 47, 1952, p. 516-22.
- Paris, Gaston: in "La Vie de Saint Gilles", Société des anciens textes français 1881 p. LXXXVII f (über Lydgates Aegidiuslegende).
- Reismüller, Georg: Romanische Lehnwörter (Erstbelege) bei Lydgate. Münchener Beiträge zur Roman. und Engl. Philologie. Leipzig 1911.
- Reuß, F.: Lydgates Naturgefühl. Herrigs Archiv Bd. 122.
- Schirmer, W.F.: Kurze Geschichte der englischen Literatur. Halle 1945.
Dichter und Publikum zu Ende des 15. Jahrhunderts.
Zeitschrift für Ästhetik und allg. Kunstwissenschaft.
Bd. 28, Heft 3. Stuttgart 1954.
- Der englische Frühhumanismus. Leipzig 1931.
- John Lydgate, Tübingen 1952.
- Schröder, Edward: Über Bokenhams Legenden. Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur IX, 1883, S. 590 ff.
- Tilgner, Elfriede: Die Aureate terms als Stilelement bei Lydgate. Germanische Studien 182, Berlin 1936.
- Willenberg, Gotthelf: Die Quellen von Osbern Bokenhams Legenden. ES 12, 1 ff. 1889.
- Wolpers, Theodor: Die Geschichte der englischen Marienlyrik im Mittelalter. Diss. Bonn 1949 (unveröffentlicht).
Gekürzte Fassung unter dem gleichen Titel herausgeg. in Anglia 69, Heft 1, 1950, danach zitiert.

Wuelcker. Zu Kölhings Beitrag "Zu Chaucers Gcicilienlegende"
(innerhalb der Rezension der EST 1. Bd., 2.u.3.Heft,
Heilbronn 1877), Anglia 3, 1880, S. 165.

VI. Bibliographie zu den Quellen, Nachschlage-
werke und andere Hilfsmittel.

Analecta Bollandiana (Zeitschrift der Bollandisten)

Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis.
2 T und 1 Supplementband, Bruxelles 1898, 1900
und 1911.

Dictionary of English Church History. ed. Ollard - Grosse - Bond.
London - Oxford - New York, 1948.

Hardy, Thomas Duffus: Descriptive Catalogue of Materials Relating
to the Early History of Great Britain and Ireland.
London 1862 - 71.

A New English Dictionary on Historical Principles. ed. J.A.H.
Murray, Oxford, 1938 ff. (NED)

Reallexikon für Theologie und Kirche.

Tatlock and Kennedy: A Concordance to Chaucer, Washington 1927.

Wells, J.E.: A Manual of the Writings in Middle English 1050 -
1400. New Haven 1923 ff bis Suppl. 1941 einschl.

Abkürzungen.

AA:	St. Alban und Amphibalus
a.a.O.:	am angegebenen Ort; ein Verweis auf die Bibliographie, nur in seltenen (ersichtlichen) Fällen ein unmittelbarer Rückverweis.
Anal. Boll.:	Analecta Bollandiana
AS:	Acta Sanctorum der Bollandisten
BHL:	Bibliotheca hagiographica latina
EETS:	Early English Text Society
EF:	St. Edmund und Fremund
ES:	Englische Studien
LA:	Legenda Aurea
Leg.NF:	Altenglische Legenden ed. C.Horstmann, Neue Folge
LL:	Life of our Lady
Migne PL:	Patrologia Latina ed. Migne
MP:	Lydgates Minor Poems ed. McCracken
MP I:	EETS ES 107 (Religious Poems)
Nov.Leg.Angl.:	Nova Legenda Anglie
o.E. in Q:	ohne Entsprechung in der Quelle
PMLA:	Publications of the Modern Language Association of America
Q:	die jeweils angegebene Hauptquelle
ZRPh:	Zeitschrift für romanische Philologie

Technische Anmerkung: Die aus technischen Gründen nicht wiederzugebenden Lautzeichen für den stimmhaften palatalen Reibelaut und für den stimmlosen dentalen Reibelaut sind mit y oder j und mit th wiedergegeben worden.

Lebenslauf.

Am 25. Juni 1924 wurde ich, Hildburg Quistorp, als achttes Kind des Studienrats Professor Gottfried Quistorp und seiner Frau Julie, geb. Praetorius, in Rheydt im Rheinland geboren. 1932 zogen wir nach Bad Godesberg, wo ich das Ev. Lyzeum und später die Städt. Oberschule für Mädchen besuchte, an der ich am 25. März 1942 die Reifeprüfung ablegte. Ich studierte Englisch und ev. Theologie als Hauptfächer und Französisch als Nebenfach an den Universitäten Bonn (WS 42/43 - WS 43/44 und WS 45/46 - WS 47/48 einschliesslich) und Göttingen (SS 44 und WS 44/45). - Durch die Teilnahme an einem internationalen studentischen Ferienkursus in Oxford hatte ich im Frühjahr 1948 Gelegenheit zu einem Engländeraufenthalt von 7 Wochen. Ich schloss mein Studium am 4. 7. 1951 mit der Doktorprüfung ab.

Meine akademischen Lehrer, denen ich allen grossen Dank schulde, waren die Herren Proff. Mutschmann, Papajewski, Schirmer, Schöffler; Barth, Gogarten, Hirsch, Jeremias, Kohlmeyer, Noth, Ruttenbeck, Schlier, Stauffer, Hans-Emil Weber, Otto Weber; Curtius, Kellermann, Menzerath, Suchier; Andres, Behn, Brandt, Heyse, Mensching, Rothacker, Thyssen, Weisgerber.

Die vorliegende Arbeit ist aus zwei Oberseminaren über die Dichtung des 14. Jahrhunderts und einem weiteren über die Dichtung John Lydgates hervorgegangen, die alle unter der Leitung von Herrn Prof. Schirmer standen. Sie wurde insbesondere durch eine Seminararbeit über die Heiligenlegenden Chaucers und ihre Vorgänger angeregt.

Ausser meinem verehrten Doktorvater, Herrn Prof. Schirmer, der mich und meine Studien in mehrfacher Hinsicht sehr gefördert hat, habe ich den Herren Proff. Holtzmann, Hübinger und E.R. Curtius, dem Heraldikforscher Mr. Anthony R. Wagner, Richmond Herald, London, für Rat, Hilfe und Auskunft zu danken, vor allem aber dem mir persönlich unbekanntem Oxforder Historiker Rev. E.P. Baker, Fellow of the Society of Antiquaries, der mir in rührend hilfsbereiter Weise mehrmals Auszüge und Angaben aus Büchern und Manuskripten der Bodleiana geschickt hat, die mir sonst unerreichbar geblieben wären.