

Julius Herr

## ***Der slape is tweerhande***

Der Schlaf des Heiligen im *Sente Servas* Heinrichs von Veldeke

### 1

Im *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke dringen die unzertrennlichen, trojanischen Freunde Nisus und Euralysus mitten in der Nacht in das Heerlager des Turnus ein.<sup>1</sup> Dieser heimliche Überfall ist nur deshalb möglich, weil die italischen Krieger des Turnus zuvor ein regelrechtes Gelage gefeiert haben, um ihre militärischen Verluste gegen die Trojaner vergessen zu machen:

*vil nâ zû der mitter naht  
si trunken unde âzen.  
ir leides sie vergâzen,  
sie bliesen unde sungên,  
si spilden unde sprungen  
und wachten unde riefen,  
unze daz sie ensliêfen  
und alle trunken lûgen,  
sine hörden noch ensâgen.* (180, 14–22)<sup>2</sup>

[„Fast bis um Mitternacht / tranken und aßen sie. / Sie vergaßen ihre Niederlage, / machten Musik, sangen, / spielten, tanzten, / wachten und lärmten, / bis der Schlaf sie überwältigte / und sie alle betrunken waren. / Sie hörten und sahen nichts mehr.“]

Das Übermaß an Getränken, Speisen, Musik und Spiel führt zu einem alle Sinne betäubenden Schlaf, der – indem er den Turnus-Kriegern jegliche Handlungspotenz entzieht<sup>3</sup> – die neue Handlungsoption des Überfalls überhaupt erst eröffnet. Die Erzählperspektive verschiebt sich dabei von den Eingeschlafenen auf Nisus und Euralysus, die nun in den Mittelpunkt des Geschehens rücken. Die Passivität im Schlaf erweist sich als Auslöser für neue Aktivität und neue Handlung.

---

1 Die im Folgenden vorgestellten Überlegungen zum Schlaf im *Sente Servas* stehen im Rahmen einer größeren Arbeit, in der ich mich mit amplifizierenden Erzählstrategien langer Legenden in Volkssprache (*Sente Servas*, *Heiliger Georg*, *Barlaam und Josaphat*) auseinandersetze.

2 Zitiert mit Übersetzung nach: Heinrich von Veldeke 1986.

3 Siehe zu einer solchen „verhängnisvolle(n) Passivität“ im Schlaf von Müller 2017, 396.

Eine kontextuell gewiss andersartig gelagerte, aber motivisch wie erzählerisch ganz ähnlich strukturierte Szene findet sich in Heinrichs weitaus weniger oft untersuchter Legendenerzählung *Sente Servas*.<sup>4</sup> Im zweiten Teil der Legende, die von der Erhebung und Translation der Reliquien sowie den posthumen Mirakeln des Maastrichter Lokalheiligen erzählt, wird unter anderem von der Rückführung der Reliquien des Servas aus Quedlinburg berichtet. Auf Wunsch Mathildes, der Mutter Ottos I., wurden die Überreste des Heiligen nach Sachsen transportiert,<sup>5</sup> woraufhin in Maastricht der Plan geschmiedet wird, diese Reliquien wieder an ihren – zumindest aus Sicht der Maastrichter – rechtmäßigen Platz zurückzuführen. Eine Gruppe von ihnen zieht *verholen* (4552; „heimlich“) nach Sachsen, um sich dort mit den Gebräuchen und Gewohnheiten der Einheimischen vertraut zu machen.<sup>6</sup> Eines Tages feiern die Quedlinburger ein großes Fest, bei dem – ganz ähnlich zu der Feier im Heerlager des Turnus – übermäßig gegessen und getrunken wird:

*Sij speelden ende sij riepen,  
ende doen sie doen ontslieden  
des anderen nachts daer nae,  
doen waest voele stille daem  
want sij sliepen vaste. (4592–4596)*

[„Sie vergnügten sich und machten viel Lärm / und als sie in der darauf folgenden Nacht / einschliefen, / war es dort sehr still, / denn sie schliefen tief und fest.“]

Auch hier öffnet der aus zügellosen Ausschweifungen resultierende allzu tiefe Schlaf das Einfallstor für die Infiltranten. Die Maastrichter können ihren lange im Voraus geschmiedeten Plan in die Tat umsetzen. Mitternachts schleichen sie sich in die Kirche, nehmen die Reliquien des Heiligen an sich und kehren zurück in ihre Heimatstadt, wo sie unter göttlichem Glockengeläut freudig empfangen werden.

4 Zur nachgeordneten Stellung des *Sente Servas* im Oeuvre Heinrichs vgl. Herweg 2020, 206. Er arbeitet mehrere makrostrukturelle Gemeinsamkeiten zwischen dem *Eneasroman* und dem *Sente Servas* heraus und plädiert dafür, „Heinrichs von Veldeke Werk als literarische Einheit“ aufzufassen (227). Der Text wird mit Übersetzung zitiert nach: Heinric van Veldeken 2008. Eigene Übersetzungen sind kenntlich gemacht. In Bezug auf Heinrichs mittelniederländische Fassung benutze ich in der Folge einheitlich den Namen Servas.

5 Zum historischen Kontext von Reliquientranslationen nach Sachsen, die „selbst nicht über genügend Märtyrer und Confessores verfügten, um alle Kirchen und Altäre vorschriftsmäßig mit Reliquien auszustatten“, siehe Röckelein 2002, 137.

6 Siehe: *Haer seden waren eerlijch / ende haer werken der sij plaghen / tot dat sij wale besaghen / die seden ende die gheleghentheiden. (4567–4570; „In ihren Gewohnheiten benahmen sie sich so ehrenhaft, / und auch ihre Arbeit verrichteten sie so, / bis sie die Gewohnheiten und die Lage / [im Land] gut beobachtet hatten.“)*

Der Schlaf wird als axiologischer Marker eingesetzt, der das falsche Handeln der Feierenden demonstrativ ausstellt. In der Legende markiert er das Verhalten der Quedlinburger als sündhaft und stellt so die Rückführungsaktion in Einklang mit mehreren Wundern, die den Heimweg und die Ankunft in Maastricht begleiten, als vollkommen legitim und gottgewollt dar.<sup>7</sup> Aus anderer Perspektive hätte die Aktion schlicht auch als Diebstahl gewertet werden können.<sup>8</sup> Neben seinen narratologischen Implikationen evoziert der Schlaf damit auch praxeologische und theologische Bedeutungsdimensionen. Denn nicht nur in dieser Szene spielt der Schlaf in Heinrichs *Sente Servas* eine überaus gewichtige Rolle, vielmehr zieht er sich als thematischer Leitfaden durch den gesamten Text, vom Prolog aus über die Vita des Heiligen bis hinein in den posthumen Mirakelteil. Vereinzelt wurde in der Forschung bereits auf diese exorbitante Stellung der Schlafthematik hingewiesen,<sup>9</sup> doch eine Analyse, die genauer nach den narrativen Funktionalisierungen dieses Schlafes und seinem Verhältnis zur erzählten Heiligkeit fragt, blieb bisher aus.

Dieser Aufgabe möchte ich mit dem folgenden Beitrag nachkommen. Nach einem kurzen Referat zum Entstehungskontext des *Sente Servas* analysiere ich zunächst den Prolog der Dichtung, in dem mit der Unterscheidung eines sündhaften und eines heiligen Schlafes gewissermaßen eine Typologie des Schlafens aufgestellt wird, die sich für das anschließende Geschehen als überaus relevant erweist. So verfällt – wie ich zweitens behaupten möchte – die Tongerer Gemeinde, die den heiligen Protagonisten aus ihrer Stadt vertreibt, in einen Sündenschlaf, während Servas selbst zum Sinnbild für einen heiligen, gottgefälligen Schlaf avanciert. Darüber hinaus scheint die iterativ aufgerufene Schlafthematik als narratives Bindeglied zwischen dem auf den ersten Blick überaus disparat scheinenden Vita- und Mirakelteil des Textes zu dienen.

---

7 Bei der Ankunft in Maastricht berichten die Heimkehrer davon, dass Gott einen Nebel über die Quedlinburger, die die Verfolgung aufgenommen hatten, gelegt habe und diese damit vom rechten Weg abbrachte und ihre Glieder *swaer als eyn steyn* (4771; „schwer wie Stein“) werden ließ. Am deutlichsten wird die Aktion aber gewiss dadurch gerechtfertigt, dass sie als vom Heiligen und von Gott gewollt ausgestellt ist: *Dat wolde die goede Sinte Servaes / ende God des die ghewalt was* (4652–4653; „Der gute Sankt Servatius wollte es so / und auch der allmächtige Gott“). Dahinter steht der Gedanke, dass eine Verlegung der Reliquien nur unter Einwilligung der Heiligen selbst überhaupt möglich sein könne. Vgl. Fichtenau 1952, 73.

8 Vgl. zu mittelalterlichen Reliquiendiebstählen und zu Legitimationsstrategien dieser Diebstähle in hagiographischen Texten Geary 1991, 108–128.

9 Vgl. Walter 1970, 30, einschl. Fn. 1. Er weist darauf hin, dass das Schlafmotiv auch bei der Eroberung Trojas im *Eneasroman* aufgerufen wird. Vgl. zudem Greulich 2012, 252, einschl. Fn. 18, sowie den Stellenkommentar in Heinric van Veldeken 2008, 4.

## 2

Als Heinrich von Veldeke seinen *Sente Servas* gegen Ende des zwölften Jahrhunderts verfasst hat, ist der Servatiuskult bereits fest in Maastricht verankert und die volkssprachige Version kann sich auf eine reichhaltige lateinische Erzähltradition berufen.<sup>10</sup> Die grundlegende Zweiteilung der Legende in Vita- und Mirakelteil ist bereits durch die erste schriftliche Fixierung Gregors von Tours vorgezeichnet, der in der *Historia Francorum* und im *Liber in Gloria Confessorum* tatsächlich noch zwei völlig verschiedene Legendenerzählungen bietet.<sup>11</sup> Wird in der *Historia* von der Biographie eines Aravatus mit lokalem Fokus auf Tongeren erzählt, so berichtet der *Liber* vom Tod des Aravatus in Maastricht, als dessen Bischof er hier unvermittelt eingeführt ist. Erst in den Folgejahrhunderten verschmelzen diese beiden Erzählstränge zur geläufigen Variante, der zufolge Servatius – nun stilisiert zur mythischen Gründerfigur – den Bischofssitz von Tongeren nach Maastricht verlegt.

Zum Ende des elften Jahrhunderts schreibt der Benediktinermönch Jocundus mit den *Actus Sancti Servatii* die umfangreichste und weitschweifigste Fassung der Legende,<sup>12</sup> bevor sich um 1130 als gewissermaßen „offizielle Maastrichter Version“ (Kroos 1985, 13) die anonym überlieferten *Gesta Sancti Servatii* etabliert. Innerhalb der vielfältigen Überlieferungssituation dieser *Gesta* wird eine Gruppe an Kurzfassungen unterschieden, die in der Forschung als sogenannte Vita-Redaktionen firmieren (vgl. Goossens 2008, 2–3). Seit der ‚Servatius‘-Ausgabe von Frings und Schieb aus dem Jahr 1956 geht man davon aus, dass eine solch gekürzte Bearbeitung als Vorlage für Heinrichs *Sente Servas* gedient haben muss, ohne dass die exakte Fassung, die Heinrich mutmaßlich vorgelegen hat, tatsächlich bekannt ist.<sup>13</sup> Es zeichnet sich ab, in welch dichtem Netz an lateinischen Prätexten Heinrichs *Sente Servas* eingebettet ist, wobei die legendarische *materia* je Fassung entweder amplifizierend ausgeweitet oder abbreviierend auf ihre wesentlichen Inhalte reduziert werden konnte. Der *Sente Servas* zieht in diesem Sinne eine lateinische Kurzfassung

<sup>10</sup> Vgl. Goossens 2008, 2. Einen Überblick über die unterschiedlichen lateinischen und später auch volkssprachigen Fassungen der Servatiuslegende bieten: Kroos 1985, 1–27; Koldewey 1985, 23–35, sowie einleitend Schröder und Wolff 2010, 904–907.

<sup>11</sup> Gregor von Tours 2000, II, 4–7, und Gregorii Episcopi Turonensis 1885, 340.

<sup>12</sup> Zu Jocundus’ ausladendem Stil vgl. Kroos 1985, 9–10.

<sup>13</sup> Bereits Schieb hielt fest, dass eine derartige Vita „in ihrer knappen Form, unter Ausschluß allen gelehrten Ballastes, die glücklichste Vorlage für eine volkssprachige Dichtung“ sei (Schieb 1965, 34). Vgl. auch Goossens 2008, 13–14, der zusätzlich für die *Actus* statt der *Gesta* als sekundäre Quelle plädiert. Er bezieht sich dabei auf die vieldiskutierte Passage, in der sich Heinrich bei der Stadtbeschreibung Tongerens auf dasjenige bezieht, *dat inder alder vyten steyt* (856; „was in der alten Vita steht“). Vgl. auch Schieb 1952.

nun in der Volkssprache wieder ausschmückend und durchaus eigenständig in die Länge,<sup>14</sup> wobei die vorangegangene Kurzfassung auf den *Gesta* beruht, die ihrerseits selbst eine gekürzte Version der noch ausführlicheren *Actus* des Jocundus darstellen.

Eine mögliche narrative Strategie, um die Vorlage auszuweiten, mochte gerade in der Ausschmückung der in den lateinischen Texten bereits angelegten Schlafthematik liegen, die bei Heinrich wiederholt an zentralen Stellen der Handlung aufgerufen wird und die es erlaubt, die unterschiedlichen Szenen nach kompositorischen Maßstäben zueinander in Bezug zu setzen.<sup>15</sup> Die zunächst disparat erscheinenden Episoden werden über das historisch-kulturell bedingte Paradigma des Schlafens thematisch gekoppelt und stiften gewissermaßen korrelativ Sinn.<sup>16</sup> Simultan ist damit eine paradigmatische Serie von Schlafepisoden in Gang gesetzt, mittels derer unterschiedliche Fallbeispiele des Schlafens durchgespielt werden und die in ihrer auf Endlosigkeit zielenden Paradigmatizität in struktureller Nähe zur Überzeitlichkeit der erzählten Heiligkeit selbst zu stehen scheint.<sup>17</sup> Einige dieser Fälle, die den Schlaf in immer neuen Szenarien und aus unterschiedlichen Perspektiven vor Augen führen,<sup>18</sup> seien in der Folge exemplarisch analysiert. Den Anfang macht der Prolog, der das Paradigma des Schlafens im *Sente Servas* maßgeblich präfiguriert.

14 So die Kommentatoren der Ausgabe (Heinric van Veldeken 2008, 364), die hinsichtlich des Verhältnisses von Heinrichs *Sente Servas* zu seinen Quellen festhalten: „Sein *Sente Servas* ist viel weniger ein Gerippe als seine Quelle, die Dichtung hat durch die epische Ausweitung im Aufbau und in der Erzählweise Fleisch bekommen.“ Vgl. auch Herweg 2020, 211.

15 Vgl. zur kompositorischen Motivierung: Tomaševskij 1985, 227–229; Martinez 2007, 643–646; Schmid 2020, 5–6.

16 So etwa zur historisch-kulturellen Öffnung des Textes über Paradigmen Friedrich 2014, 317: „Die Kategorie des Paradigmas bildet in diesen Modellen nicht nur eine textimmanente poetische Funktion, sie erlaubt es zugleich, die Aussagedimension des Textes an übergeordnete soziale und kulturelle Kontexte anzubinden“. Zum Konzept einer korrelativen Sinnstiftung siehe Stock 2002, bes. 17–33.

17 Zum ‚Erzählen im Paradigma‘ als „ein Erzählen im Zeichen der Episodizität, der Reihung, der variierenden Wiederholung“ siehe Warning 2003, 179; vgl. auch Warning 2001. Zur Paradigmatizität einer erzählten Heiligkeit vgl. Hammer 2015, 10 und Hammer 2014. Er weist darauf hin, dass das narrative Ziel, auf das Legenden zusteuern, gerade nicht im Tod der Heiligen liegt, sondern in der Konstitution einer überzeitlichen Heiligkeit, die über diesen Tod hinausgeht. Dementsprechend ist in den Legenden „[d]er Tod des Protagonisten, der in den meisten anderen Erzählungen auch das Ende der Erzählung selbst bedeuten würde, [...] nicht das Ende, sondern die Mitte“ (Hammer 2014, 176). Vgl. zur Paradigmatizität der Legende narratologisch vertiefend Bleumer 2015, 247–248.

18 Dieses Durchexerzieren unterschiedlicher Fallszenarien lässt sich freilich auch rhetorisch fassen, da das Erzählen von Fallbeispielen im Sinne der *evidentia* zur steten ‚Veranschaulichung und Vergegenwärtigung‘ von Argumenten beiträgt. Vgl. Bauer 2012, 120–123.

## 3

Der über 200 Verse umfassende Prolog, der ohne Vorbild in der lateinischen Tradition ist, orientiert sich an den rhetorischen Techniken der *ars praedicandi*.<sup>19</sup> Nach einer *invocatio Dei* und einer Bitte um Inspiration wird als Perikope, die das Hauptthema des Prologes definiert, Mat. 26, 41 zitiert. Es ist der Befehl Jesu an die schlafenden Jünger im Garten Gethsemane, stets wachsam zu bleiben und zu beten (vgl. 44–45). Heinrich legt aus, dass es nicht darum gehe, körperlich wach zu sein, sondern durch tugendhaftes Verhalten geistig wachsam zu bleiben. Es folgt – der homiletischen Tradition entsprechend – die Ausdifferenzierung des Themas, in der zwei Arten des Schlafens unterschieden werden:

*Der slape is tweerhande,  
die ter zielen nyet en douch,  
ende is on onderscheiden ouch  
oft wijt conden verstaen.  
Onse menschheit is soe ghedaen:  
wij en moghen des slaeps nyet ontberen.  
Nochtan soelen wijt den vleysche weren  
dat hets nyet te voele en pleghe.  
[...]  
Nochtan is eynde ander slaep  
die der zielen voele meer schaet.  
Di des den vleyssche gestaet,  
hij slaept nacht ende dach  
dat hem nyemant wecken en mach  
het en doen der Heilighe Gheyst. (70–87)*

[„Es gibt zwei Arten von Schlaf, / die der Seele schaden, / deren Unterschiede wir erkennen können, / wenn wir es richtig verstehen. / Mit unserer menschlichen Natur verhält es sich so: / Wir können den Schlaf nicht entbehren. / Dennoch müssen wir dem Fleisch wehren, / damit es sich dem Schlaf nicht über die Maße hingibt. / [...] / Es gibt aber noch einen anderen Schlaf, / der der Seele viel mehr schadet. / Wer dem Fleisch dies(en Schlaf) erlaubt, / der schläft Tag und Nacht, / so dass ihn außer dem / Heiligen Geist niemand wecken kann.“]

<sup>19</sup> Walter (1970, 38) versucht den Aufbau des Prologes engmaschig auf die ‚Predigtkunst‘ zurückzuführen. Folgenden Aufbau postuliert er: *exordium*, Prothema, Thema, *divisio* mit *subdivisiones*, *distinctio* mit *subdistinctiones*, *dilatatio* und *clausio*. Vgl. zu den rhetorischen Techniken der *ars praedicandi* Wenzel 2015, 48, und Lutz 1984, 69–75.

Diese Unterscheidung greift offenkundig auf patristisches Wissen zurück.<sup>20</sup> So gäbe es erstens einen körperlichen Schlaf, dem man sich nicht entziehen kann, dem man sich aber auch keinesfalls übermäßig hingeben darf, sowie zweitens einen seelischen Schlaf, der sich in Gottvergessenheit manifestiert und ohne heilsbringende Intervention des Heiligen Geistes zum ewigen Tod führt. Es ist ausgerechnet dieser sündhafte Schlaf der Seele, von dem Heinrich explizit erzählen möchte. Programatisch kündigt er an: *Desen slape willich uch konden* (89; „Von diesem Schlaf will ich euch berichten.“). Jener Sündenschlaf wird in der Folge weiter spezifiziert und mit den körperlichen Begierden, mit *onses vleysches ghemack* (99; „Bequemlichkeit unseres Fleisches“) begründet.<sup>21</sup> Besonders prekär wird der sündige Schlaf, wenn er sich als Gewohnheit etabliert und damit im Sinne einer ‚zweiten Natur‘ das Handeln der Menschen vollends zu bestimmen vermag.<sup>22</sup> Das eigene Tun wird dann nicht mehr vernunftgeleitet reflektiert, sondern man folgt quasi blind einem falschen, rein den irdischen Gelüsten zugewandten Lebensweg.

Es sei an die eingangs zitierte Szene um die Reliquienrückführung aus Quedlinburg erinnert: Heißt es doch dort, dass die Maastrichter sich mit den *seden* und den *gheleghenheiden*, also den Sitten und Gewohnheiten der Sachsen, vertraut machen, zu denen nachgerade das ausgiebige, zum Schlaf führende Feiern von Festen gehört. Als die Maastrichter schließlich mit den Reliquien im Gepäck unbeschadet aus Quedlinburg herausfinden, wird dies ebenfalls mit dem Wissen um die Sitten der Einheimischen begründet: *sij westen wael der lude sede* (4627; „Sie kannten die Gewohnheiten der Leute gut“). Die Szene mutet damit geradezu als exemplarischer Fall für die im Prolog formulierte Regel an.<sup>23</sup> Die sich im tiefen Schlaf manifestierende Sünde wird als Gewohnheit ausgestellt und so in einem zweiten Schritt für die Rechtmäßigkeit des Handelns der Maastrichter instrumentalisiert. Entscheidend ist, dass die

<sup>20</sup> Diskursprägend ist etwa die Augustinus-Predigt aus der *Enarratio in Psalmum LXII*, in der analog zwischen einem sündhaften *somnus animae* und einem *somnus corporis* unterschieden wird. Vgl. hierzu Hergemöller 2002, 39–42. Siehe auch Woesler 1967, 113, der zu dem Resultat, kommt, dass die „Parallelen zu den Kirchenvätern [...] so deutlich“ sind, „daß mit einer schriftlichen Tradition zu rechnen ist.“

<sup>21</sup> Walter sieht darin „die Hauptsünde der luxuria“ (1970, 30).

<sup>22</sup> So wird explizit davor gewarnt, dass man die Sünden nicht *ghewoenliken plegen* (96; „zur Gewohnheit machen“) solle. Siehe zum Status der Gewohnheit im Sinne einer handlungsregulierenden zweiten Natur Friedrich 2021, 338: „Zwischen Notwendigkeit und Freiheit bildet Gewohnheit als zweite Natur in zeitgenössischen Diskursen – z.B. Diätetik, Didaktik, Falkenzucht – diejenige Instanz, die zwischen den Gegensätzen vermittelt und in der Sentenz *consuetudo altera natura common sense*-Status annimmt.“

<sup>23</sup> Siehe zur Logik der Exempel, die keineswegs in einem eindeutigen Regel-Fall-Schema aufzugehen haben, sondern eher „immer dort zum Einsatz kommen, wo Wissen fehlt bzw. zu komplex ist“, Pethes et al. 2007, 8. Vgl. grundlegend Schwarzbach-Dobson 2019, 1–7.

Maastrichter das falsche Handeln der Quedlinburger erkennen, sie also über ein differenzierteres soziales Wissen verfügen und es situationsadäquat ausnutzen können.<sup>24</sup>

Dieses Moment eines eigenverantwortlichen, vernunftgeleiteten Wissens über situativ richtiges oder falsches Handeln wird auch im Prolog hervorgehoben. Es ist wörtlich ein vom *verstaen* (74; „verstehen“) geleiteter Prozess, der das *sonderscheiden* (73; „Unterschiede erkennen“) ermöglicht und durch den sich der Sündenschlaf von einem recht- und heilsmäßigen Wachsein abgrenzen lässt. Gewissermaßen als Gegenmodell zum sündigen Schlaf kommt dabei das heilvolle Wachen ins Spiel, das zu einem *wech der waerheide* (129; „Weg der Wahrheit“) führt. Als imitationswürdiges Vorbild mit tugendhaft mustergültigem Lebenswandel für diesen Weg dienen die Heiligen. Sie sind diejenigen,

[...] *die sich in Gode  
oetmoedich willen maken  
ende gheysteliken waken  
beide dach ende nacht* (150–153).

[„[...] die nur Gott / gegenüber demütig sein wollen / und im Geiste wach sind, / sowohl am Tag als auch in der Nacht“]

Die Heiligen im Allgemeinen und der Heilige Servas im Besonderen bleiben also auch im Zustand des körperlichen Schlafes im Geiste wach. Indem sie Tag und Nacht wach sind, durchstoßen sie die immanent-stoffliche Differenzierung von Wachen und Schlafen. Damit kommt ein dritter Schlaftypus in Spiel, der die bisher gültigen Kategorisierungen auf den Kopf stellt.

Fasst man mit Peter Strohschneider Heiligkeit als Transzendenz auf und damit als das, „was jenseits aller Unterschiede ist, was von allen Unterschieden von einem Unterschied unterschieden ist: das Nichtunterschiedene“,<sup>25</sup> so lässt sich im *Servas-*

<sup>24</sup> Indem dieser situationsadäquate Einsatz von Wissen auch als sozialer Konsens – erneut: wieder nur aus Maastrichter Sicht – herausgestellt ist, könnte man ihn mit Alois Hahn auch als ‚weise‘ bezeichnen. Siehe Hahn 2017, 338: „Weisheit im hier vorgeschlagenen Sinne ist demgegenüber eine Wissensform, die aus vorhandenem Wissen auswählt, die also in der Lage ist, sozial konsensfähige kognitive Relevanzentscheidungen vorzunehmen.“

<sup>25</sup> Strohschneider 2002, 111. Vgl. vertiefend, demnach sich eine solche als Transzendenz verstandene Heiligkeit immer nur in Relation zu den immanenten Kategorien beschreiben lässt, Strohschneider 2014, 173. Strohschniders systemtheoretisch fundierte Konzeptionalisierung des Heiligen ist vermehrt in die Kritik geraten. Siehe an dieser Stelle etwa die Überlegungen von Benz (2013, 186), der zwischen einer „Transzendenz des Absoluten, also Gottes“ und ein Konzept der Transzendenz als ein „Übersteigen der immanent getroffenen Unterscheidungen“ differenziert. Dass Strohschniders Konzept den mittelalterlichen Glaubensvorstellungen nicht gerecht würde, kritisieren etwa Hammer 2015, 4, und Koch 2020, 99. Anstelle universal Vorabbestimmungen über ‚das Heilige‘ argumentiert

Prolog treffend beobachten, wie allgemeingültige, im Grunde unhintergehbare Unterscheidungen durch das Heilige außer Kraft gesetzt werden. Man könnte sagen, dass mit dem Heiligen die Unterscheidung von Wachen und Schlafen gewissermaßen ununterscheidbar wird. Doch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass dieser transzendierenden Nivellierung der Differenzen zunächst ein bewusster Differenzierungs- und Erkenntnisakt vorangeht. Immer wieder wird der Appell zur Unterscheidung von Gutem und Bösem, von Heil und Sünde, von richtigem Wachen und falschem Schlafen im Prolog herausgestellt.<sup>26</sup> Auch der Heilige muss seinen Willen zunächst *oetmoedich* an Gott auslagern. Im *Mittelniederdeutschen Wörterbuch* wird *oetmoedicheit* im Sinne von *humilitas* definiert als völlige „Bereitschaft zur widerstandslosen Hinnahme der auf einen selbst bezogene[n] Geschehnisse“ (Möhn 2004, 1209). Es scheint mir dies der paradoxe Gedanke, dass der völligen Auslagerung des Willens an Gott, eine eigene Entscheidung, ein eigener Willensakt vorangehen muss, der wiederum selbst der göttlichen Eingebung bedarf.<sup>27</sup> Idealerweise führt diese willentliche Willensauslagerung dann – wie es das Beispiel der Heiligen zeigt – zu einer Auflösung der Grenzen von Schlafen und Wachen, von Lebens- und Traumrealität, von Immanenz und Transzendenz.

Letztlich unterscheidet der Prolog also drei unterschiedliche Schlaftypen: einen körperlichen Schlaf, den man nicht vermeiden kann, einen sündigen Schlaf der Seele, der sich besonders prekär als Gewohnheit etablieren kann, sowie schließlich einen heiligen Schlaf, der durch das Wachen das Schlafen selbst zu überwinden trachtet. Ausdrücklich erzählen möchte Heinrich vom Sündenschlaf, um zugleich am Beispiel des Heiligen Servas ein gottgefälliges Gegenmodell vorzuführen, das die falsche Gewohnheit des sündigen Schlafens verdrängen kann. Wie sowohl der sündige Schlaf als auch der heilige Schlaf im Handlungsverlauf auserzählt werden, sei in den folgenden Abschnitten vorgestellt.

---

vor allem das DFG-Netzwerk zum ‚Legendarischen Erzählen im Mittelalter‘ für einen eher historisch-induktiven Zugang und betont die Vielfalt unterschiedlicher Heiligkeitsentwürfe, die die kaum überschaubare Fülle des hagiographischen Materials bietet. Vgl. Weitbrecht und Koch 2019, 12–13. Vgl. zur virulenten Diskussion auch den Einstieg bei Benz und Weitbrecht 2019, 245, einschl. Fn. 2. Kritik aus anderer Richtung, der zufolge für ‚religiöse Kommunikationsstrukturen‘ davon auszugehen sei, dass die Transzendenz gerade nicht unverfügbar sei, sondern quasi „in der Immanenz immer schon gegeben ist“, äußert Bleumer (2020, 154). Nicht näher eingehen werde ich in diesem Beitrag auf die vermeintliche Geltungsproblematik legendarischer Texte in Volkssprache. Vgl. hierzu etwa Eder 2019, 266–267.

<sup>26</sup> Siehe zum Beispiel 110–113: *Daer wille ons God toe ghesterken / onsen sen ende onsen moet, / dat wij beide ovel ende goet / merchten ende besaghen*. [„Dazu möge uns Gott Sinn und Verstand stärken, so dass wir sowohl das Böse als auch das Gute erkennen und bemerken können.“] Vgl. auch Walter 1970, 31.

<sup>27</sup> Vgl. zu dieser paradoxalen Konstellation, die das grundsätzliche Verhältnis von Entscheidungsfreiheit und Providenz berührt, Blum et al. 2022, 8, einschl. Fn. 3.

## 4

Der aus Armenien stammende Servas, dessen genealogische Herkunft auf das Jesusgeschlecht um Esmaria, der Schwester Annas, zurückgeführt wird,<sup>28</sup> erreicht nach mehreren Visionen das limburgische Tongeren. Seit sieben Jahren ist der dortige Bischofssitz vakant und just in dem Moment, in dem der Heilige die Stadt erreicht, wird in der Kirche eine Versammlung über das Schicksal der führungslosen Gemeinde gehalten.<sup>29</sup> Ein Engel überreicht Servas den zuvor noch mit einem Bann belegten Bischofsstab und anschließend vermag er es wie die Apostel zu Pfingsten in fremder Sprache vor den Tongerern zu predigen, allerdings mit einer gewichtigen Einschränkung. Denn als er sich in seiner Rede *werentliken dinghen* (725; „weltlichen Dingen“) zuwendet, verstehen ihn die Zuhörenden plötzlich nicht mehr. Sobald er die geistlichen Inhalte in weltliche Kontexte überführt, stößt es auf allgemeines Unverständnis. Der Transfer vom Sakralen ins Säkulare scheint von Beginn an problembelastet.

Entsprechend heißt es nach Servas' Antrittsrede weiter, dass *mengherhande heresien* (815; „vielerlei Ketzereien“) in der Region im Umlauf seien und sich Servas mit aller Macht gegen ketzerische Obrigkeiten zur Wehr setzen müsse. Der Heilige wird mit dem Polyptoton *leyder / onder die verleyder* (809–810; Anführer unter den Verführten, J.H.) tituiert, das seine defizitäre Führungsposition rhetorisch geblüht auf den Punkt bringt. Angesichts solcher Ausgangsbedingungen überrascht die anschließende Vertreibung des Servas aus Tongeren nur noch bedingt. Der Erzähler begründet sie vor allem mit dem Wirken des Teufels, der das Volk aufgestachelt und zu dieser folgenschweren Entscheidung verführt habe (vgl. 870–897). Zugleich führen die Tongerer in einer Rede aber mehrere durchaus stichhaltige Argumente für die Verbannung ihres neuen Bischofs an. Sie mokieren sich über die Fremdheit des Servas, der nicht ihre Sprache sprechen könne und sich vor allem nicht um die herrschaftlichen Belange der Gemeinde kümmere, da er seine Zeit einzig mit Ascese und Bücherlesen verbringe. Die Rede kulminiert im Vorwurf: *Hij en wilt nommer comen te hove* (912; „Er will nie an den Hof kommen.“). Es ist dies ein der altgermanistischen Forschung freilich nicht unbekannter Vorwurf, dass aufgrund von individueller Isolierung den höfisch gesellschaftlichen Verpflichtungen nicht

28 Damit ist Johannes der Täufer Servas' Onkel zweiten Grades. Vgl. Breuer 1979, 20.

29 Vgl. zu dieser Ankunft im genau richtigen Moment, die Harald Haferland als ‚Koinzidenz‘ bezeichnet, Haferland 2005, 334.

nachgegangen wird.<sup>30</sup> Die Nichtbeachtung des höfischen Lebens und die Vernachlässigung der weltlichen Pflichten sind es, die für die Tongerer die Vertreibung legitimieren und die den der Geschichte eingeschriebenen Konflikt maßgeblich entfachen.

Diese Vertreibung initiiert die weitere Reise des Servas, der von einem Engel nach Maastricht geführt wird, wo er sich eine Kapelle erbaut und zunächst sein asketisches Leben weiterführt. Eines Tages wird ihm dort von Gott ein Angriff der Hunnen auf die Region prophezeit. Die geistlichen und weltlichen Eliten des Landes beschließen darauf, ihn nach Rom auszusenden, damit er im Petersdom für die Verschonung der limburgischen Gemeinden beten könne. Nach mehreren Zwischenstationen kommt Servas im Rom an und erlebt eine Vision von Christus auf dem Himmelsthron und der Gemeinschaft der Heiligen. Seine Bitte, die sich hier explizit nach den Tongerern richtet, wird jedoch abgewiesen; sie seien dem Rat des Teufels gefolgt und könnten nicht verschont werden. Trotz dieser Absage wird Servas durch Petrus offiziell zum heiligen Fürsprecher erhoben und ihm der Himmelschlüssel mitsamt der damit verbundenen Gewalt, zu lösen und zu binden, verliehen. Nach mehreren Wundertaten auf seiner Rückreise kehrt Servas schließlich nach Tongeren zurück und kündigt dort der Gemeinde ihr unausweichliches Schicksal. Er präsentiert den Himmelsschlüssel *te bijspele ende te ghemerke* (2752; „als Symbol und als Zeichen“) und sagt seinen eigenen Tod in der ehemals von ihm erbauten Maastrichter Klausen voraus. Anschließend nimmt er die Reliquien der früheren Bischöfe an sich und verlässt unter allgemeiner Trauer final Tongeren.<sup>31</sup>

Der Heilige läuft mit einer Schar an Begleitern nun so weit, *tot dat hij moede was* (2966; „bis er müde war“), und wunderbar erhebt sich die Erde an der Stätte, an der er sich ausruhen möchte. Es heißt, dass die *eerde waert gheschapen / recht als eyne bedde* (2982–2983; „genau wie ein Bett beschaffen war“). Er legt sich zur Rast nieder, nutzt das Gras als sein Kissen und mitten im Winter erblüht die Landschaft um ihn herum. Aber nicht alle seiner Begleiter scheinen dieses florale Schlafwunder zu erkennen, denn ausgerechnet einige Tongerer, die ihm aus falschen Überzeugungen folgten, bleiben an der Schlafstätte zurück:

---

**30** So sind freilich auch Bischöfe gefordert, „geistliche Tugend und adlige Machrepräsentation“ zu vereinen, wie Herweg (2020, 219) ebenfalls in direktem Bezug zur diskutierten Textstelle herausstellt.

**31** Die Mitnahme der Reliquien zeigt die Verlegung des Bischofssitzes von Tongeren nach Maastricht an und evoziert eine Kontinuität der episkopalen Herrschaft. Vgl. zur *accumulatio* der ehemaligen Tongerer Bischöfe (2883–2888) die Übersichten im Kommentar bei Heinric van Veldeken 2008, 396–397.

*Heme volchde eyn grote scare  
 die doer goet waren comen dare,  
 maer die valsche ende die bose  
 die doer spot roekelose  
 van Tongheren mede liepen  
 die bleven ligghen ende sliepen,  
 so langhe went Sijnt Servaes  
 alsoe verre van hon was  
 dat sie en wisten waer hij quam. (3049–3057).*

[„Ihm folgte eine große Schar, / die aus frommer Gesinnung dorthin gekommen war, / aber die Falschen und Bösen, / die aus Tongeren mitgekommen waren, / um ihn zu verspotten, / die blieben liegen und schliefen / so lange bis Sankt Servatius / so weit von ihnen entfernt war, / dass sie nicht wussten, wohin er gegangen war.“]

Dieses sündhafte Verschlafen der Tongerer, die hier ein zweites Mal ihren Bischof davonziehen lassen, stellt eine freie Erweiterung gegenüber den lateinischen Prätexten dar (vgl. Heinric van Veldeken 2008, 164). Wie bei der Quedlinburg-Episode offenbart der Schlaf die Axiologie entlang der Pole von Sünde und Heil. Die für immer sündig verschlafenden Tongerer werden von jeglicher Teilhabe am Heil ausgeschlossen und werden nun endgültig auch aus der Erzählung verbannt.<sup>32</sup> Gerade im adäquaten Umgang mit dem Wachen und Schlafen zeigt sich, ja wird vor Augen gestellt, wer zur Glaubensgemeinschaft gehört und wer eben nicht.

Zugleich wird damit der narrative Konflikt des sündigen Schlafens – der, von dem laut Prolog ja ausdrücklich erzählt werden soll – bis zum Ende aufrechterhalten. Ein gewichtiger Teil der Tongerer bleibt für immer schlafend zurück und der die Erzählung vorantreibende Widerstreit scheint nicht vollends aufgelöst. Dass es auch anders geht, zeigt sich im *Oberdeutschen Servatius*, in dem die dem Heiligen nachgegangenen Tongerer völlig konträr äußern: *wir volgen dir alle* (1560; „wir folgen dir alle“).<sup>33</sup> In der bairischen Fassung wird die ehemals heidnische Gemeinde damit entlastet und die Spannungen werden geglättet; in Heinrichs *Sente Servas* bleibt hingegen das häretische Subversionspotential, das von den Tongerern ausgeht, zumindest latent erhalten. Eventuell lässt sich dies sogar als lokale Spitze gegen das sich mittlerweile in Lüttich befindliche Bistum interpretieren.<sup>34</sup> Aus

<sup>32</sup> Vgl. zu Exklusions- und Inklusionsmechanismen in Legenden Hammer und Seidl 2008.

<sup>33</sup> Zitiert nach: Wilhelm 1910, 149–270. Ist die Forschung zu Heinrichs *Sente Servas* noch überschaubar, so gilt dies erst recht für den *Oberdeutschen Servatius*. Vgl. einführend Gärtner 2010; Goossens 2006 und Wolff 1976.

<sup>34</sup> Die politische Situation in Maastricht gegen Ende des 12. Jahrhunderts war durchaus komplex. Auf der einen Seite gab es das Servatiusstift, das direkt dem Reich und dem Kaiser unterstand; auf der anderen Seite gehörte wohl der Großteil der Stadt zum Bistum Lüttich, das seit dem 8. Jahrhundert den

narratologischer Perspektive erweist sich der sündhafte Schlaf der Tongerer in jedem Fall als ein konfliktentfachender Motor des Erzählten, der – zumindest bei Heinrich – auch am Ende nicht vollends zum Stillstand gelangt. Neben diesem Potential, die Erzählung voranzutreiben, ist mit dem Schlaf aber auch ein regulatives Moment verbunden und hier kommt nun der Schlaf des Heiligen ins Spiel.

## 5

Vor der bereits erwähnten Vision in Rom ist das erste Mal wörtlich von einem Schlaf des Servas die Rede. Seine Ankunft an der Peterskirche – nach der vierzigstägigen Fastenzeit – ist als Telos seiner Reise gezeichnet: *er volbrachte hij sijne vaert* (1590; „da vollendete er seine Pilgerfahrt“). Als einzige Figur erhält er Zugang zu einem der exklusivsten Räume der Christenheit. Im Dom selbst verfällt er vor dem Altar in tiefe Gebete und aufgrund seines exzessiven Fastens wird Servas so müde, dass er während seiner Andacht einschläft.<sup>35</sup> Mehrfach wird dabei die physische, aus dem permanenten Wachsein resultierende Erschöpfung des Heiligen betont,<sup>36</sup> die schließlich zu seinem Schlaf und der Vision führen:

*In sijnen slape daer hij lach,  
eyn schoen liecht dat hij sach  
all inden hiemelschen trone* (1622–1625)

[„Als er dort in seinem Schlaf lag, / sah er den himmlischen Thron / in einem schönen Licht.“]

---

Bischofsitz – anstelle von Maastricht – offiziell innehatte. Vgl. Deeters 1970, 95. Wie in den beiden Epilogen der Dichtung ausgeführt (vgl. 3236–3240 u. 6181–6199), ging der Auftrag zum *Sente Servas* neben dem Küster des Stifts namens Hessel auch von der Gräfin Agnes von Loon aus, deren Grafschaft neben Namur und Brabant natürlich ebenfalls Machtansprüche auf die Stadt erhob. Aus dem Text lässt sich keine eindeutige politische Parteinahme herauslesen und auch die frühere auf Wilhelm 1910, XLVIII, zurückzuführende These, dass es sich beim *Sente Servas* um kaiserliche Propaganda handle, kann kaum mehr standhalten. Vgl. Heinric van Veldeken 2008, 339–340. Dass der Text aber grundsätzlich auf eine Erhöhung Maastrichts und des Stifts – gerade gegenüber dem Bistum Lüttich – zielt, überrascht freilich nicht.

<sup>35</sup> Das Schlafmotiv ist an dieser Stelle vom lateinischen Prätext übernommen, in dem es bereits heißt, dass Servatius aufgrund seines vom Fasten ausgelaugten, müden Körpers von einem *suavisimo sopore*, einem überaus lieblichen Schlaf, ergriffen wird. Vgl. Vita, 9, 22. Zitiert nach: *Sente Servas, Sanctus Servatius* 1956, 50.

<sup>36</sup> Vgl. etwa: *Alsoe langhe heerde hij dat, / die heilighe Sinte Servaes, / dat hij alsoe vermoedt was / onder waken ende vasten / dat sijn vleysche moest rusten* (1612–1616; „Er hielt so lange aus, / der heilige Sankt Servatius, / bis er durch das Wachen / und Fasten so müde war, / dass sich sein Körper ausruhen musste.“)

Es wiederholt sich die aus dem Prolog bekannte Nivellierung immanent gesetzter Kategorien. Das körperliche und zum Äußersten getriebene Wachen und Fasten führt zu einem wahrhaftigen Erwachen im Moment des Schlafes. Man könnte sagen, dass der Schlaf des Heiligen einen durchlässigen Grenzbereich, einen ‚dritten Ort‘ erzeugt, der interzessorisch eine Brücke baut zwischen Immanenz und Transzendenz.<sup>37</sup> Enggeführt mit der asketischen Andacht, die dem idealen Schlaf vorangeht, eröffnet der Schlaf einen Zugang zu neuen Räumen und Handlungsdimensionen, die ihrerseits die bisher gültigen Ordnungen zu transzendieren vermögen. An dieser Stelle kann auch präzisiert werden, warum der Schlaf im Fokus des Interesses steht und nicht wie sonst üblich nur die Vision oder der Traum, denn der Schlaf ist dem Traum vorgeschaltet. Vehement wird im Text das asketische Wachen betont, das zum *slape* führt, der wiederum erst im nächsten Schritt die Vision hervorbringt. Der Schlaf ist dabei dem menschlich immanenten Handeln noch nicht zur Gänze entzogen, sondern bleibt in seiner Liminalität zumindest bis zu einem gewissen Grad regulier- und steuerbar.<sup>38</sup>

Es sei nochmals hervorgehoben, dass die Vision im Petersdom dezidiert als Höhepunkt von Servas' Reise inszeniert ist. Zwar kann er das Schicksal der ewig schlafenden Tongerer nicht abwenden, doch wird er durch die Verleihung des Himmelschlüssels in besonderer Weise innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen ausgezeichnet. Zweimal kommentiert der Erzähler, dass die Schlüsselübergabe eine Belohnung für den beschwerlichen Lebensweg des Servas darstelle. Er erhalte ihn *te lone voer sijn ongemack* (1775; „als Lohn für seine Anstrengungen“).<sup>39</sup> Die Reise kulminiert in einer „Änderung des Heilstatus“, wie es Julia Weitbrecht (2011, 16) in Hinblick auf das Reiseschema in legendarischen Erzählungen allgemein formuliert hat. Die Heiligkeit kommt somit weniger als ein unbegreiflicher und unfassbarer Einbruch des Transzendenten daher, sondern erscheint geradezu als das Resultat eines „räumlich und sozial kodierten Prozess[es] in Auseinandersetzung von Transzendenz und Immanenz, von Welt und Überwelt“ (Weitbrecht 2011, 13).

Zugleich sind neben diesem syntagmatisch prozessierenden Reiseweg aber auch die Paradigmen der sich stetig wiederholenden Askese, der Andacht, der Visionen und von nun auch des Schlafes aufgerufen, die diese prozesshafte Struktur quasi

<sup>37</sup> Siehe zur Grenze als ‚drittem Ort‘, als „erzählerische[m] Symbol des Austausches und der Begegnungen“, De Certeau 1988, 234. Vgl. hierzu vertiefend Wirth 2012, 20–23.

<sup>38</sup> Vgl. zum Schlaf als liminalem Phänomen den Beitrag von Nina Scheibel-Drissen. Zur Regulierbarkeit des Schlafes sowie zu den Chancen und Risiken eines asketischen Schlafentzugs vgl. die Beiträge von Michael Waltenberger und Mareike von Müller.

<sup>39</sup> Siehe auch: *Dat dede hij heme te mynnen: / Sijnen arbeit hi hem daer mede galt* (1746–1747; „Das tat er [Petrus] aus Liebe zu ihm: Damit belohnte er seine Mühen.“)

übersteigern und tendenziell aushebeln.<sup>40</sup> Sie stehen für eine überzeitliche, invariable Dimension der Heiligkeit des Servas,<sup>41</sup> der auf immer gleiche Weise ideal zu schlafen weiß. So ist es gewiss kein Zufall, dass von diesem Moment an der Schlaf iterativ in den Wunderepisoden aufgerufen wird. Die im Schlaf durchstoßene Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz bleibt auch in der Folge permeabel und das Heilige findet für andere Figuren sicht- und erkennbar Einkehr in die erzählte Welt. So legt Servas nach einer zwischenzeitlichen Gefangennahme durch die Hunnen erschöpft eine Rast ein und wird von einem Schlaf übermannt, der pleonastisch als *so seer groot ende utermaten* (1897; überaus groß und außerordentlich, J.H.) beschrieben wird. In diesem Schlaf wird er von einem von Gott gesandten Adler geschützt, der stoisch über seiner Schlafstatt ausharrt und ihm mit den Flügeln angesichts sommerlicher Hitze frische Luft zufächelt (vgl. 1903–1917). Dieses Wunder erregt sogar die Aufmerksamkeit Attilas, der sich anschließend – zumindest kurzzeitig – von Servas zum Christentum bekehren lässt.<sup>42</sup> Als sich der Heilige das nächste Mal vor Müdigkeit ausruhen muss, lässt Gott an dieser Stelle eine Quelle entspringen (vgl. 2040–2067). Auch vor den Stadttoren Kölns fällt Servas in einen wunderhaften Schlaf. Dort sendet Gott *eynen suyll van golde* (2206; „eine goldene Säule“) an seine Schlafstätte, die bis an den Himmel reicht und vom Kölner Bischof Severin erblickt wird. Die Serie an Schlafwundern setzt sich fort bis zur Rast auf der letzten Etappe von Tongeren nach Maastricht, wo der Schlaf des Heiligen schließlich die sündig schlafenden Tongerer aus der Erzählung drängt. Durch den seriell-repetitiv aufgerufenen Schlaf wird in den sich wiederholenden Wundern die gewissermaßen überzeitliche Qualität des Heiligen immer wieder aufs Neue heraufbeschworen, bestätigt und potenziert. Es ließe sich resümieren, dass gerade anhand des Schlafes das primär syntagmatische Erzählen von Servas' Reise in einem primär paradigmatischen Erzählen von seiner zeitenthobenen Heiligkeit mündet. Und dieses Paradigma des Schlafens ist noch nicht auserzählt, denn es reicht über den Tod des Heiligen hinaus und setzt sich im Mirakelteil der Legende fort.

---

40 Vgl. zum Verhältnis vom syntagmatisch prozessierenden Lebensweg des Heiligen zur paradigmatischen Bestätigung der Heiligkeit durch Wunder und Tugendhaftigkeit, gerade in Hinblick auf Bekennerlegenden, die zumindest laut Feistner maßgeblich nach diesem „Prinzip paradigmatischer Tugendddemonstration“ strukturiert seien, Feistner 1995, 33–45, hier 36. Vor allem für die zu pauschale Unterteilung in Märtyrer- und Bekennerlegenden ist Feistner vermehrt kritisiert worden. Vgl. etwa Koch und Weitbrecht 2019, 15, sowie Hammer 2015, 18–19. Dass „das erzählstrukturelle Zusammenwirken von syntagmatischer und paradigmatischer Achse“ noch stärker in den Blick zu nehmen sei, wird angemerkt von Eder (2020, 282).

41 Vgl. zu dieser prinzipiell paradoxen Konstellation, bei der sich die Zeitlichkeit des Erzählten im Wunder gewissermaßen aufhebt, Bleumer 2010, 239.

42 Vgl. zu dieser nur bedingt erfolgreichen Mission Herweg 2020, 214.

## 6

Während der erste Teil der Legende recht stringent die Lebensreise des heiligen Protagonisten nachzeichnet, umfasst der nun in den Blick zu nehmende Mirakelteil drei unterschiedliche thematische Blöcke, die nur lose aufeinander bezogen und kaum textimmanent verknüpft sind. Zunächst wird recht summarisch vom Einfall der Hunnen in Limburg berichtet, die das gesamte Land bis auf Maastricht und die Kirche in Metz verwüsten. Anschließend stehen die *elevatio* und *translatio* der Reliquien im Mittelpunkt einschließlich der eingangs zitierten Rückführungsaktion aus Quedlinburg. Drittens und schließlich werden zahlreiche durch Servas posthum gewirkte Mirakel aneinandergereiht.<sup>43</sup> Diese Mirakel sind zumindest vage nach den Regierungszeiten verschiedener Herrscher – von Karl dem Großen bis zu Kaiser Heinrich III. – geordnet, wobei mehrere historische Ereignisse kontrahiert werden und die einzelnen Abschnitte in der Regel recht unvermittelt aufeinander folgen.<sup>44</sup>

In den Mirakelepisoden selbst agiert der Heilige als ordnungsregulierende Instanz, die Recht spricht und nun –konträr zu seiner ehemals passiven Rolle in Tongeren – aktiv in weltliche Streitfälle eingreift.<sup>45</sup> Die ihm von Petrus durch die Verleihung des Himmelsschlüssels zuteil gewordene *potestas*, zu binden und zu lösen, wird unaufhörlich demonstriert: Eine unrechtmäßige Hinrichtung von Goldschmieden durch Heinrich III. wird verhindert, Kinder werden für den Diebstahl von Weintrauben gemäßregelt, ein Zinsverweigerer wird mit schwerer Krankheit bestraft und unsittliche Ritter werden auf den rechten Weg geführt. Trotz dieser vordergründig recht unzusammenhängenden Akkumulation divergenter Einzelgeschichten, die nur bedingt einen direkten Bezug zur Vita des Heiligen erlauben, ist etwa Barbara Haupt der Auffassung, „daß Heinrich von Veldeke die beiden Teile unzweifelhaft als eine kompositorische Einheit konzipiert hat“.<sup>46</sup> Dass es mindestens motivische Allusionen und sinnstiftende Rückverweise zum ersten Teil gibt, lässt

<sup>43</sup> Die Reihe umfasst bei Heinrich insgesamt acht Mirakel. Dies ist im Vergleich zu den lateinischen Fassungen sehr wenig; in den *Gesta*, 106,1–141,23, gibt es circa 35 Mirakel. Ausgabe: Wilhelm 1910, 3–147.

<sup>44</sup> So zum Beispiel die historisch unmögliche Begegnung zwischen dem sächsischen Herzog Heinrich I und Kaiser Ludwig III. (4321–4330). Vgl. hierzu den Stellenkommentar Heinric van Veldeken 2008, 232.

<sup>45</sup> Vgl. Herweg 2020, 221. Vgl. auch Haupt 2002, 97–104. Vgl. allgemein zur Rolle von Heiligen als Rechtsprecher Angenendt 1994, 198–203.

<sup>46</sup> Haupt 2002, 104–105. Haupt sieht ihre These vor allem dadurch bekräftigt, dass auch im zweiten Teil die Schlüsselgewalt mehrfach betont wird. Sie erkennt zudem direkte Bezüge zwischen dem Quellwunder im ersten Teil und dem Weinberg im zweiten Teil, von dem die Kinder Weintrauben stehlen.

sich auch am Schlafthema belegen. Dies zeigte sich bereits beim sündhaften Schlaf der Quedlinburger, dessen Bedeutung vor der Folie des Prologs und der schlafenden Tongerer zweifelsohne zusätzliches Gewicht erhält. Ein besonders einleuchtendes Beispiel, in dem vor allem der sündige Schlaf neu perspektiviert wird, findet sich im Mirakel um die Gattin des lothringischen Herzogs Giselerbert.

Die Episode steigt damit ein, dass besagter Herzog sich mit Erlaubnis des Kaisers in Maastricht niederlässt und dort eine Burg erbaut. Auch rund um die Servatiuskirche plant er eine Mauer zu errichten, doch *in sinjen slape daer hij lach* (5041; in seinem Schlaf, in dem er lag, J.H.) erscheint ihm Servas und bringt ihn von diesem Entschluss ab, da die Kirche *went an den doemels dach* (5078; „bis zum Tag des jüngsten Gerichts“) von Gott geschützt werde und damit unzerstörbar sowie unantastbar sei. Neben der hier zweifelsfrei hervorstechenden Lobpreisung des für alle Zeiten unverwüsthchen, lokalen Stiftes veranschaulicht die Vision den Rollenwandel des Heiligen im zweiten Teil, der jetzt nicht länger selbst schläft, sondern anderen Figuren im Schlaf erscheint. In diesem Wandel von Patiens zu Agens reguliert, sanktioniert, ja dirigiert er das Handeln der Herrschenden in einem als gottgefällig inszenierten Sinne.

Wie weit Servas' Einfluss reicht, zeigt sich am direkt darauffolgenden Vergehen der Gattin des Herzogs, die aus *ghiericheit* (5111; „Habsucht“) einen kostbaren Stoff aus dem Kirchenschatz entwendet und sich daraus ein *mit goltdrade* (5128; „mit Goldfäden“) versehenes Gewand schneiden lässt. Als sie am Festtag des Heiligen mit diesem hochwertig ausgestaffierten und kostbaren Kleid die Kirche betritt, überkommt sie plötzlich ein bössartiger Schlaf.<sup>47</sup> Schreiend liegt sie auf dem Boden, bittet dreimal Servas um Gnade und berichtet, nachdem sie wieder zu sich gekommen ist, dem Herzog von dem, was sie im Schlaf geschaut hat:

*Nu doen ich her in quam  
ende mich der slaep die macht benam  
in mijnen droeme daer ich lach,  
Sinte Servaes ich sitten sach  
voer den hoeghen altaer.  
Schoen ende alsoe claer  
sat daer die Gods holde.  
op eynen stoele van golde,  
Schoen ende wael ghedaen.  
Om heme soe sach ich staen  
heiligher heere eyne scare. (5183–5193)*

47 Vgl.: *Doen sij inden monster quam, / als men ten ambacht vynck, / eyn ovel slaep haer over ghinck* (5142–5144; „Sobald sie das Münster betrat / und man mit der Messe begann, / überfiel sie ein schlimmer Schlaf“).

[„Als ich nun hier hineinkam / und mich der Schlaf überwältigte, / sah ich in meinem Traum, als ich am Boden lag / Sankt Servatius / vor dem Hochaltar sitzen. / Wunderschön und strahlend / saß der Freund Gottes dort / auf einem schönen und kunstvollen / goldenen Sessel. / Um ihn herum sah ich / eine Schar Heiliger.“]

Diese Traumszenerie ist deutlich als Spiegelung zu Servas' eigener Vision im Petersdom angelegt, die Positionen haben sich indes getauscht. Für Servas lösten sich die Grenzen zwischen Wachen und Schlafen, Immanenz und Transzendenz im Petersdom auf und auch über den Tod hinaus bleiben diese Grenzen durchlässig, nur ist es jetzt Servas selbst, der auf einem goldenen Thron sitzt, weitere Heilige um sich schart und Recht spricht. Er rettet die Herzogin in ihrem Traum aus den Fängen eines schwarzen Dämons und lässt ihr damit die Gnade zuteilwerden, die ihm bei seiner eigenen Bitte für die Tongerer versagt geblieben ist. Durch diese chiasmatisch angelegte Spiegelung zur Romvision wird nicht nur abermals der sündhafte Schlaf mit dem heiligen Schlaf kontrastiert, sondern Servas selbst scheint eine Erhöhung innerhalb der *communio sanctorum* erfahren zu haben, wie es seine Position auf dem *stoele van golde* (5190; „goldenen Sessel“) plastisch demonstriert. Gerade mittels der paradigmatisch angelegten Schlafserie kann der Status des Heiligen also aktualisiert, eventuell gar gesteigert und vor allem auch narrativ plausibel vermittelt werden. Die Serie öffnet den Blick für den Facettenreichtum der erzählten Heiligkeit selbst, die sich mal wie hier als überzeitlich richtende Instanz offenbart, die aber auch immanente Unterscheidungen durchstößt oder wie im Petersdom als Belohnung für einen beschwerlichen Lebensweg daherkommen kann.<sup>48</sup>

Doch nicht allein in Bezug auf die Heiligkeit des Protagonisten erschöpft sich hier das Bedeutungsspektrum des Schlafes, sondern in seiner Form als *ovel slaep* (5144; „schlimmer Schlaf“) stellt er abermals ein falsches Verhalten ostentativ bloß. In aller Öffentlichkeit, während *alle tfolck toe sach* (5145; „alle Leute zuschauen“), wird das sündhafte Vergehen der Herzogin am Schlaf augenfällig und für die Anwesenden in der Kirche wie auch für die Rezipienten als gesellschaftlicher Eklat inszeniert. Praxeologisch gesprochen führt der Schlaf – genau wie bei den Tongerern oder Quedlinburgern – vor, was in den jeweiligen Situationen als ge- oder verboten gilt. Die Richtlinien für das situationsangemessene Verhalten werden dabei durch den Heiligen selbst aufgestellt, der mit transzendenter Autorität die immanenten Geschehnisse leitet.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Meine textimmanente Analyse weist demnach auf eine „Vielgestaltigkeit“ des Heiligen, wie sie Weitbrecht und Koch allgemein postulieren (Weitbrecht und Koch 2019, hier 13).

<sup>49</sup> Rhetorisch gesehen erzeugt der Schlaf Evidenz, indem er das falsche Handeln für alle ersichtlich macht. Diese *evidentia*-Technik dient in einem zweiten Schritt der Untermauerung des exemplarischen,

Ich ziehe damit ein Fazit: Der Schlaf wiederholt sich und präsentiert sich doch – oder gerade deshalb – in immer wieder neuen Facetten. Der Sündenschlaf markiert stets ein fehlgeleitetes Handeln, seien es die Tongerer, die ihren Bischof vertreiben, sei es die Herzogin, die stiehlt, seien es die Quedlinburger, die sich Exzessen hingeben. Der heilige Schlaf hingegen ist Folge eines ideal asketischen Lebenswandels und vermag es, immanente Ordnungskonzepte zu transzendieren. Hierbei avanciert er gewissermaßen zu einem dritten Ort, der die Grenzen zwischen Transzendenz und Immanenz – zumindest aus dem Horizont des Textes heraus – durchlässig werden lässt. In der Zusammenschau der Episoden erweist sich der Schlaf im *Sente Servas* als eine in vielerlei Richtungen ausstrahlende, literarische Reflexionsfigur, die narratologisch gesprochen die Handlung mal vorantreiben, mal regulieren kann, die in einem theologischen Sinne die Zugänglichkeit zum Heiligen thematisiert und aus praxeologischer Perspektive Handlungsregularien vor Augen stellt. Gerade durch die Wiederholung,<sup>50</sup> durch das repetitive Auserzählen unterschiedlicher Fallbeispiele macht der Schlaf dabei immer wieder aufs Neue evident, was in den jeweiligen Situationen als richtig oder falsch gilt – und dies so lange, bis man sich dessen quasi wie im Schläfe gewahr wird.

## Literatur

- Sente Servas, Sanctus Servatius* (1956). Hg. von Theodor Frings und Gabriele Schieb. Halle (Saale).  
 Gregorii Episcopi Turonensis (1885). *Miracula et Opera Minora*. Hg. von Bruno Krusch, Hannover.  
 Gregor von Tours (2000 [1851]). *Zehn Bücher Geschichten*. Erster Band: Buch 1–5. Auf Grund der Übersetzung W. Giesebrechts neubearbeitet von Rudolf Buchner. Darmstadt.  
 Heinrich von Veldeke (1986). *Eneasroman*. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke. Stuttgart.  
 Heinric van Veldeken (2008). *Sente Servas*. Mittelniederländisch. Neuhochdeutsch. Hg. und übers. von Jan Goossens, Rita Schlusemann und Norbert Voorwinden. Münster.  
 Wilhelm, Friedrich (Hg. 1910). *Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen und literarischen Lebens in Deutschland im elften und zwölften Jahrhundert*. München.

---

handlungsleitenden Anspruchs. Gerade hier präsentiert sich dieser Anspruch durch die Autorität des Heiligen als unanfechtbare ‚Ordnung des Seins‘. Vgl. Hübner 2012, 180: „Exemplarisches Erzählen präsentiert die Unterscheidung zwischen dem Richtigen und Falschen nicht als Ordnung des Sollens, sondern als Ordnung des Seins“.

<sup>50</sup> Vgl. zur sozialen Wirkmacht der Wiederholung Friedrich und Krusenbaum-Verheugen 2021, 11.

- Angenendt, Arnold (1994). *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München.
- Bauer, Matthias (2012). „Von Fall zu Fall. Die *narratio* zwischen Argumentationsprotasis und Poetik“. In: Thomas Althaus und Nicola Kaminski (Hgg.), *Spielregeln barocker Prosa. Historische Konzepte und theoriefähige Texturen ‚ungebundener Rede‘ in der Literatur des 17. Jahrhunderts*. Bern, 119–144.
- Benz, Maximilian (2013). *Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter*. Berlin.
- Benz, Maximilian und Julia Weitbrecht (2019). „*Honimaezi maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne“. In: Susanne Köbele und Claudio Notz (Hgg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters*. Göttingen, 245–266.
- Bleumer, Hartmut (2010). „Historische Narratologie? Metalegendarisches Erzählen im Silvester Konrads von Würzburg“. In: Harald Haferland und Matthias Meyer (Hgg.), *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*. Berlin / New York, 231–262.
- Bleumer, Hartmut (2015). „Historische Narratologie“. In: Christiane Ackermann und Michael Egerding (Hgg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik*. Berlin / Boston, 213–274.
- Bleumer, Hartmut (2020). *Ereignis. Eine narratologische Spurensuche im historischen Feld der Literatur*. Würzburg.
- Blum, Daniela, Nicolas Detering, Marie Gunreben und Beatrice von Lüpke (2022). „Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne“. In: Dies. (Hgg.), *Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne*. Heidelberg, 7–16.
- Breuer, Wilhelm (1979). „Die Genealogie des Servatius. Legendenüberlieferung in theologischer Interpretation“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 98, 10–21.
- De Certeau, Michel (1988). *Kunst des Handelns*. [Übers. von de Certeau 1980]. Berlin.
- Deeters, Joachim (1970). *Servatiusstift und Stadt Maastricht. Untersuchungen zu Entstehung und Verfassung*. Bonn.
- Eder, Daniel (2019). „Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des ‚legendarischen Erzählens‘“. In: *Euphorion* 113.3, 257–292.
- Feistner, Edith (1995). *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden.
- Fichtenau, Heinrich (1952). „Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter“. In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 60, 60–89.
- Friedrich, Udo (2014). „Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Zur Paradigmatik und Syntagmatik des Glücks in Hieronymus Dürers ‚Lauf der Welt und Spiel des Glücks‘“. In: Jan Mohr und Michael Waltenberger (Hgg.), *Das Syntagma des Pikaresken*. Heidelberg, 315–347.
- Friedrich, Udo (2021). „Topik der Ehre. Dynamiken der Urteilsbildung und poetischen Gestaltung im ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue“. In: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schauten (Hgg.), *Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters*. Berlin, 315–343.
- Friedrich, Udo und Christiane Krusenbaum-Verheugen (2021). „Konventionalität und die Literatur der Vormoderne. Zur Einführung“. In: Udo Friedrich, Christiane Krusenbaum-Verheugen und Monika Schauten (Hgg.), *Kunst und Konventionalität. Dynamiken sozialen Wissens und Handelns in der Literatur des Mittelalters*. Berlin, 17–61.
- Gärtner, Kurt (2010). „Oberdeutscher Servatius“. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 7, 1–6.
- Geary, Patrick J. (1991). *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Revised Edition. Princeton.

- Goossens, Jan (2006). „Zur Quelle des ‚Oberdeutschen Servatius‘“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 128.3, 398–408.
- Goossens, Jan (2008). „Zu den Quellen von Veldekes Servatius.“ In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 127, 1–14.
- Greulich, Markus (2012). „Der Heilige, der Sünder und das Wort. Zu Erzählerstimmen im Sente Servas Heinrichs von Veldeke“. In: Nine Miedema, Angela Schrott und Monika Unzeitig (Hgg.), *Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende*. Berlin, 247–267.
- Hahn, Alois (2017). „Zur Soziologie der Weisheit“. In: Ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie*. Frankfurt am Main, 335–349.
- Haferland, Harald (2005). „Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden“. In: *Euphorion* 99, 323–364.
- Hammer, Andreas und Stephanie Seidl (2008). „Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. Passional“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 103.2, 272–297.
- Hammer, Andreas (2014). „Ent-Zeitlichung und finales Erzählen in mittelalterlichen Legenden und Antilegenden“. In: Udo Friedrich, Andreas Hammer und Christiane Witthöft (Hgg.), *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne*. Berlin, 173–197.
- Hammer, Andreas (2015). *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘*. Berlin / Boston 2015.
- Haupt, Barbara (2002). „Der schielende Heilige“. In: Hans Körner (Hg.), *Botschaften aus dem Jenseits*. Düsseldorf, 89–108.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich (2002). *Schlaflose Nächte. Der Schlaf als metaphorische, moralische und metaphysische Größe im Mittelalter*. Hamburg.
- Herweg, Mathias (2020). „Von Jerusalem nach Maastricht, von Troia nach Rom: Heinrich von Veldeke erzählt Geschichte“. In: Sarah Bowden, Manfred Eikermann, Stephen Mossman und Michael Stolz (Hgg.), *Geschichte erzählen: Strategien der Narrativierung von Vergangenheit im Mittelalter: XXV. Anglo-German Colloquium, Manchester 2017*. Tübingen, 205–227.
- Hübner, Gert (2012). „Eulenspiegel und die historischen Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 53, 175–206.
- Koch, Elke (2020). „Fideales Erzählen“. In: *Poetica* 51, 85–118.
- Koldeweij, Adrianus M. (1985). *Der gude Sente Servas. De Servatiuslegende en de Servatiana. Een onderzoek naar de beelvorming rond een heilige in de middeleeuwen*. Assen / Maastricht.
- Lutz, Eckart Conrad (1984). *Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin / New York.
- Martinez, Matias (2007). „Motivierung“. In: *Reallexikon der Literaturwissenschaft* 2, 643–646.
- Möhn, Dieter (Hg. 2004). *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch* Bd. 2. Neumünster.
- Müller, Mareike von (2017). „Vulnerabilität und Heroik. Zur Bedeutung des Schlafes im ‚Ortnit/Wolf-dietrich‘ A“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 136.3, 387–421.
- Pethes, Nicolaus, Jens Ruchatz und Stefan Willer (2007). „Zur Systematik des Beispiels“. In: Dies. (Hgg.), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*. Berlin, 7–59.
- Kroos, Renate (1985). *Der Schrein des heiligen Servatius in Maastricht und die vier zugehörigen Reliquiare in Brüssel*. München.
- Röckelein, Hedwig (2002). *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*. Stuttgart.
- Schieb, Gabriele (1952). „Die Städtebeschreibungen der Veldekeüberlieferung“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 74, 44–63.

- Schieb, Gabriele (1965). *Heinrich von Veldeke*. Stuttgart.
- Schmid, Wolf (2020). *Narrative Motivierung. Von der romanischen Renaissance bis zur russischen Postmoderne*. Berlin / Boston.
- Schwarzbach-Dobson, Michael (2018). *Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation*. Berlin / Boston.
- Stock, Markus (2002). *Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ‚Straßburger Alexander‘, im ‚Herzog Ernst B‘ und im ‚König Rother‘*. Tübingen.
- Tomaševskij, Boris (1985 [1931]). *Theorie der Literatur. Poetik*. Hg. und eingeleitet von Klaus-Dieter See-  
mann. Aus dem Russischen übers. von Ulrich Werner. Wiesbaden.
- Schröder, Werner und Ludwig Wolff (2010). „Heinrich von Veldeke“. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 3, 899–913.
- Strohschneider, Peter (2002). „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘“. In: Gert Melville und Hans Vorländer (Hgg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln, 109–147.
- Strohschneider, Peter (2014). *Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur*. Heidelberg.
- Walter, Kai (1970). *Quellenkritische Untersuchungen zum ersten Teil der Servatiuslegende Heinrichs von Veldeke*. Berlin.
- Warning, Rainer (2001). „Erzählen im Paradigma. Kontingenzbewältigung und Kontingenzexposition“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 52.1, 176–209.
- Warning, Rainer (2003). „Die narrative Lust an der List. Norm und Transgression im ‚Tristan‘“. In: Gerhard Neumann und Rainer Warning (Hgg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*. Freiburg im Breisgau, 175–212.
- Weitbrecht, Julia (2011). *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Heidelberg.
- Weitbrecht, Julia und Elke Koch (2019). „Einleitung“. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer, Elke Koch, Nina Nowakowski und Stephanie Seidl (Hgg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin, 9–21.
- Wenzel, Siegfried (2015). *Medieval artes praedicandi. A synthesis of scholastic sermon structure*. Toronto.
- Wirth, Uwe (2012). „Zwischenräumliche Bewegungspraktiken“. In: Uwe Wirth und Julia Paganini (Hgg.), *Bewegen im Zwischenraum*. Berlin, 7–34.
- Woesler, Winfried (1967). „Heinrich von Veldeke. Der Prolog des Servatius“. In: *Leuvense bijdragen* 56, 102–119.
- Wolff, Ludwig (1976). „Der ‚Servatius‘ Heinrichs von Veldeke und der ‚Oberdeutsche Servatius‘“. In: Helmut Röcker und Kurt Otto Seidel (Hgg.), *„Sagen mit Sinne“. Festschrift für Marie-Luise Dittrich zum 65. Geburtstag*. Göttingen, 51–62.