

Freie Universität  Berlin



Sonderforschungsbereich 980

**EPISTEME IN
BEWEGUNG**

WORKING PAPER NO. 12

Jutta Eming, Falk Quenstedt u. Tilo Renz

Das Wunderbare als Konfiguration
des Wissens – Grundlegungen zu
seiner Epistemologie

Sonderforschungsbereich 980
Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten
Welt bis in die Frühe Neuzeit

Collaborative Research Centre
Episteme in Motion. Transfer of
Knowledge from the Ancient World
to the Early Modern Period

Berlin 2018
ISSN 2199-2878

SFB Episteme – Working Papers

Die Working Papers werden herausgegeben von dem an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* und sind auf der Website des SFB sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität Berlin kostenfrei abrufbar:

www.sfb-episteme.de und <http://refubium.fu-berlin.de>

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch den SFB-Vorstand. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Website des SFB 980 sowie dem Refubium der Freien Universität. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren.

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autor/innen.

Zitationsangabe für diesen Beitrag:

Eming, Jutta; Quenstedt, Falk u. Renz, Tilo: Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens – Grundlegungen zu seiner Epistemologie, Working Paper des SFB 980 *Episteme in Bewegung*, No. 12/2018, Freie Universität Berlin

Stable URL online: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607>

Working Paper ISSN 2199 – 2878 (Internet)

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Sonderforschungsbereich 980
„Episteme in Bewegung“
Freie Universität Berlin
Schwendenerstraße 8
D – 14195 Berlin
Tel: +49 (0)30 838-503 49
Email: info@sfb-episteme.de

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Jutta Eming, Falk Quenstedt und Tilo Renz

Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens – Grundlegungen zu seiner Epistemologie

Mit dem späten 16. Jahrhundert tritt das Wunderbare als Kategorie für eine volkssprachliche literarische Ästhetik hervor.¹ In diesem Sinne ist es von der literaturwissenschaftlichen Forschung vielfach aufgenommen und analysiert worden. Darüber hinaus lässt sich das Wunderbare als ästhetische Kategorie auch bereits für vorgängige literarische Texte, wie die des Mittelalters, produktiv geltend machen. Um das Wunderbare angemessen erfassen zu können, gilt es allerdings, über die ästhetische Perspektive hinaus seine Bedeutung für die Wissenschafts- und Wissensgeschichte in den Blick zu nehmen. Denn auch in diesem Zusammenhang hat das Wunderbare bereits im Mittelalter eine zentrale Rolle gespielt. Die epistemische Dimension des Wunderbaren haben Lorraine Daston und Katharine Park mit ihrer bedeutenden Studie *Wonders and the Order of Nature 1150–1750* herausgestellt und in den wissenschaftsgeschichtlichen Debatten fest verankert.² Im Rahmen des Berliner Sonderforschungsbereichs 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* arbeitet das Teilprojekt der Germanistischen Mediävistik, unter der Leitung von Jutta Eming, daran, das Wunderbare der deutschsprachigen erzählenden Literatur des Mittelalters in seinen epistemischen Dimensionen angemessen zu beschreiben.

Die folgenden Ausführungen bieten eine Zwischenbilanz dieser Arbeit. Die Autoren stellen einen Begriff des Wunderbaren vor, der wissenschaftsgeschichtliche Implikationen ernst nimmt und zugleich die Analyse der unterschiedlichen Darstellungsformen, in denen das Wunderbare seinen historischen und zeitgenössischen Rezipienten entgegen tritt, als ästhetische Dimension in die Analyse mit einbezieht. Welche Merkmale das Wunderbare auszeichnen, wenn man es als ästhetische Kategorie ebenso wie als Kategorie des Wissens versteht, werden die folgenden Ausführungen anhand von fünf Punkten zeigen: Das Wunderbare wird 1) als Wahrnehmungseffekt, 2) als beglaubigtes Wissen, 3) als Schreibweise, 4) als Verknüpfung von Wissensbereichen und 5) als Verknüpfung von Wissensformen charakterisiert. Um sich dem

¹ Vgl. Barck, Karlheinz: (Art.) Wunderbar, in: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 6, hg. v. dems. u. a. Stuttgart und Weimar 2005, S. 730–773, hier S. 737ff. Im Deutschen wird das Adjektiv ‚wunderbar‘ (*wunderbaere*) im Mittelalter gelegentlich, ab dem 16. Jh. dann regelmäßig verwendet. Vgl. einleitend Jutta Eming: Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum ‚Bel Inconnu‘, zum ‚Wigalois‘ und zum ‚Wigoleis vom Rade‘. Trier 1999, S. 27–37, hier S. 31f.; Walter Haug: Die komische Wende des Wunderbaren: arthurische Grotesken, in: Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven, hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003, S. 159–174.

² Lorraine Daston und Katharine Park: *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*. New York 1998.

Wunderbaren in wissenschaftlicher Perspektive nähern zu können, erweist sich ein dynamisches Wissensverständnis als notwendig, das mit zeitlichen und räumlichen Transfers rechnet sowie mit wissensspezifischen Veränderungen, die mit jeder einzelnen Darstellung eines Phänomens, das dem Wunderbaren zuzuordnen ist, einher gehen. Wissen wird damit sowohl als ein Wissen in Bewegung verstanden als auch als ein hochgradig diversifiziertes Konglomerat, in dem unterschiedliche Bereiche und Formen des Wissens in geordneter Weise ineinander greifen.

1) Das Wunderbare als Wahrnehmungseffekt (*Straßburger Alexander*)

Wenn Figuren einer mittelalterlichen Erzählung sich wundern, über etwas staunen, von etwas fasziniert und in den Bann gezogen sind oder auch gegenüber etwas Unbekanntem, Geheimnisvollen in Furcht geraten, werden diese Reaktionen nicht allein durch das Objekt oder das Geschehen, über das sie sich wundern, bestimmt, sondern auch durch ihr Verhältnis zu ihm. Weicht etwas von gewohnten Ordnungen und vom gewohnten Lauf der Dinge ab, so kann das Staunen auslösen, eine Reaktion, die anzeigt, dass die ursächliche Herleitung des Phänomens oder seine Einbindung in bekannte Klassifikationsformen des Wissens zumindest vorübergehend nicht gelingt. Das Wunderbare ist damit grundsätzlich relational: Es entsteht im Zuge eines Wahrnehmungsprozesses, bei dem Objekt und Subjekt der Wahrnehmung in ein Wechselverhältnis treten und eine Interaktion zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem stattfindet. Es ist also immer ein Wissenshorizont des Gewohnten vorauszusetzen, *vor dem* und im Verhältnis *zu dem* sich das Wunderbare als ein Wahrnehmungsprozess entfaltet. Diese Relationalität des Wunderbaren wurde auch historisch erkannt. Sie zeigt sich deutlich an einem reflexiven Topos, wonach das Eigene als Vertrautes aus der Perspektive eines Fremden zu etwas Unvertrautem und damit zum Wunderbaren wird.³

³ Daston/Park: *Wonders*, S. 34 sprechen vom „topos of the relativity of the marvelous“ und zitieren auf S. 35 eine Reflexion Jakobs von Vitry: „We know that all works of God are marvelous [*mirabilia*], although those who are accustomed to look on them often are not moved by wonder [*admiratione*]. For perhaps the cyclops, who all have one eye, marvel as much at those who have two eyes as we marvel at them, or at others with three eyes.“ „Scimus enim quod omnia die opera mirabilia sunt, licet per usum et consuetudinem hi qui frequenter ea intuentur nulla admiratione moveantur. Cyclopes enim, qui omnes monoculi sunt, non minus forsan hos qui duos habent oculos admirantur, quam nos ipsos vel alios qui tres oculos haberent admiraremur.“ Jacques de Vitry: *Histoire Orientale, Historia orientalis. Introduction, édition critique et traduction par Jean Donnadiu*. Turnhout 2008, S. 406/407, zit. nach: Mireille Schnyder: Überlegungen zu einer Poetik des Staunens, in: *Wie gebannt – Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*, hg. v. Martin Baisch, Andreas Degen und Jana Lüdtke. Freiburg 2013, S. 95–113, hier S. 98, FN 9. Schnyder betrachtet hier das Staunen ebenfalls als durch die „Perspektivität des Wissens“ geprägt: „Das staunenswerte Fremde, Unbekannte, Ungeheure ist damit immer von einem je unvollständigen eigenen Wissen her definiert, was das Staunen eng an die je spezifische Perspektive bindet: Für den Zyklopen sind wir die Staunenswerten.“ (Ebd.) Unter dieser Perspektive kommt das Staunens mit Augustinus allerdings immer nur als Marker eines defizitären menschlichen Wissens in den Blick. Das stellt einen überhistorisch neutralen Zugriff auf eine Ästhetik des Wunderbaren und dessen Funktionalität.

Ein Beispiel hierfür sind die Kreuzfahrer um Herzog Ernst im gleichnamigen Reiseroman, die in der Fremde des fernen Orients auf das monströse Volk der einäugigen Arimaspen treffen und aus deren Perspektive nun selbst als „wunderliche“ wahrgenommen werden.⁴

Angesichts dieser Relationalität kann das Wunderbare nur adäquat beschrieben werden, wenn nicht nur ein einzelnes Objekt oder Phänomen beobachtet wird, sondern auch der Kontext, in dem von diesem Phänomen erzählt wird. Das Wunderbare ist diesem Verständnis gemäß dann nicht nur ein Palast, Zyklop oder eine Sirene per se, sondern umfasst auch die Erzählsequenz, in der ein Objekt, etwa mittels einer *descriptio*, vergegenwärtigt wird, beim Protagonisten Bewunderung, Furcht oder andere Emotionen hervorruft und in Interaktion mit ihm tritt. Ohne die Verwunderung des Protagonisten und der Rezipierenden gibt es das Wunderbare nicht. Die Ermittlung poetologischer Strategien, Verwunderung zu erzeugen, muss demnach integrativer Bestandteil einer Analyse des Wunderbaren sein. Dass diese Vorgänge der Wahrnehmung auf der Ebene der Handlung erzählender Texte vielfach dargestellt werden, deutet darauf hin, dass sie in ähnlicher Weise auch für das Verhältnis der textexternen Rezipienten zu den Phänomenen des Wunderbaren gelten, von denen in den Texten die Rede ist.

Die grundsätzliche Relationalität des Wunderbaren bringt auch ein Problem mit sich: Wie kann es, wenn es sich nur im ‚Auge des Betrachters‘ entfaltet, in historischen Texten identifiziert werden? Ein Phänomen, das im mittelalterlichen Zusammenhang dem gesicherten Wissen zugerechnet wird, kann schließlich aus heutiger Perspektive als ‚phantastisch‘, ‚fabulös‘ oder ‚fiktiv‘ erscheinen. Das geschieht beispielsweise mit den sogenannten Wundervölkern, die auf die antike Naturgeschichte Plinius‘ des Älteren zurückgehen und von denen in zahlreichen enzyklopädischen Texten des Mittelalters die Rede ist. Andererseits können Phänomene, die aus heutiger Perspektive naturgesetzlich erklärt werden können, in mittelalterlichen Texten zum Gegenstand einer Ästhetik des Wunderbaren werden. So evoziert etwa Gervasius von Tilbury in seinen *Otia imperialia* das Staunen über die glühende Lava im Krater des Ätna.⁵

Das Projekt begegnet diesem Problem mit einer Heuristik, die vornehmlich solche Textphänomene dem Bereich des Wunderbaren zuordnet, welche in den Texten selbst entsprechend markiert sind. Solche Markierungen werden vorgenommen, indem Figuren oder narrative Instanzen staunen oder ein Geschehen als ‚wunder‘, ‚wunderliche‘, ‚seltsame‘ oder ‚fremdeclliche‘ bezeichnen. Markierungen des Wunderbaren finden sich außerdem im Zuge der Inszenierung (und Anregung) intensiver Wahrnehmung: Diese zeigt sich insbesondere an

⁴ Herzog Ernst D, V. 3728. (Herzog Ernst D, wahrscheinlich von Ulrich von Etzenbach, hg. v. Hans-Friedrich Rosenfeld. Tübingen 1991.)

⁵ Gervase of Tilbury: *Otia imperialia*. Recreation for an Emperor, hg. u. übers. von Shelagh E. Banks u. James W. Binns. Oxford 2002, S. 560.

Figurenreaktionen, die über Phänomene rätseln, sie bewundern, sie zu erkennen trachten, über sie in Furcht geraten oder auch ihr Misstrauen den Phänomenen gegenüber formulieren. Es zeigt sich schließlich in Erzählerkommentaren, die dazu auffordern, aufzumerken, sich etwas vor Augen zu stellen, das ‚wunder‘ zu bestaunen oder seine Wahrheit nicht zu bezweifeln.

Im Sinne der beschriebenen Relationalität setzt das Wunderbare ein Wissen davon voraus, das erwartet wird. Dieser Wissenshorizont ist grundsätzlich veränderbar und wird durch das Erzählen vom Wunderbaren ständig modifiziert. Bekannte Motive vermögen es kaum, Verwunderung auszulösen. Wer vom Wunderbaren erzählt, muss auf diesen Wissenshorizont reagieren und Erwartungen der Zuhörer brechen – und das immer wieder von Neuem. So entsteht eine Dynamik des Transfers, der Überbietung und der Innovation. Das Wunderbare muss – als etwas Ungewohntes – immer wieder ‚neu gemacht‘ werden. Dieser systematisch-poetologische Zusammenhang wurde um 1200 von Gervasius von Tilbury – auf den wir im Folgenden mehrfach zu sprechen kommen werden – bereits theoretisch reflektiert.⁶

Die ‚Neuheit‘ des Wunderbaren kann auf unterschiedliche Weise hergestellt werden: durch ein Neu- und Wiedererzählen von Bekanntem; durch die Rekombination bereits geläufiger Elemente des Wunderbaren, die ausgebaut und mit anderen Topoi und Motiven zusammengeführt werden; oder dadurch, dass ‚neue Wunder‘ akkumuliert werden und z.B. ‚fremde‘ Erzählmotive aus verschiedenen kulturellen ‚Reservoirs‘⁷ integriert werden, was zu einer häufig begegnenden transkulturellen Hybridität des Wunderbaren führt (vgl. Teil 4).

Elaborierte Aussagen zu Wahrnehmungsaspekten und Darstellungen von Wahrnehmungsvorgängen finden sich häufig insbesondere in ausführlichen Beschreibungen von Phänomenen, die dem Bereich des Wunderbaren zugezählt werden können.⁸ Es kann sich dabei um Objekte, Orte, Figuren oder Vorgänge handeln. In der Tradition der Ekphrasis, die

⁶ In aller Kürze skizziert Gervasius von Tilbury (*Otia imperialia*, S. 558/559) diese Operation des ‚Neu-machens‘: „And since the appetite of the human mind is always keen to hear and lap up novelties, *the oldest things will have to be presented as new*, natural things as miraculous, and things familiar to us all, as strange.” „Et quoniam humane mentis auditas ad audiendas ac hauriendas nouitates semper accuitur, *antiquissima commutari necesse erit in noua*, naturalia in mirabilia, apud plerosque usitata in inaudita. [Hervorhebungen der AutorInnen].“ Vgl. dazu Falk Quenstedt und Tilo Renz: Kritik und Konstruktion des Wunderbaren in den *Otia imperialia* (1214) des Gervasius von Tilbury, in: Spielarten des Wunderbaren in Kunst und Kultur, hg. v. Stefanie Kreuzer, Uwe Durst und Caroline Frank. Paderborn 2018 (im Erscheinen). Die Dimension des Neu-Machens führt auch Stephen Greenblatt (*Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford 1988, S. 30f.) an, sieht darin im Rahmen seiner Diskussion der Mandeville-Rezeption im 16. Jh. aber eine frühneuzeitliche Kritik an der Glaubwürdigkeit des Wunderbaren.

⁷ Jacques Le Goff: Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland, in: Phantasie und Realität des Mittelalters, hg. v. Dems. Stuttgart 1990, S. 39–63, hier S. 42.

⁸ Vgl. zu historischen Konzeptualisierungen von Beschreibung: Albert W. Halsall, Lisa Gondos (Übers.): (Art.) Beschreibung, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. A–Bib. Bd. 1, hg. v. Gert Ueding. Tübingen 1992, Sp. 1495–1510.

sich mindestens bis zu Homer zurückverfolgen lässt,⁹ zielen solche Beschreibungen darauf, Elemente der Diegese den Rezipienten anschaulich zu vergegenwärtigen, etwa im Sinne eines ‚Vor-Augen-Stellens‘.¹⁰ Das wird häufig gerade dadurch ermöglicht, dass das Beschriebene als Wahrgenommenes inszeniert wird, als etwas, das Figuren bestaunen. Beschreibungen sind also durchsetzt mit narrativen Darstellungsweisen der Perspektivierung und Fokalisierung.¹¹ Damit gehen Wirkabsichten einher, die auf emotionale Affizierung der Rezipierenden zielen, indem etwa Spannung aufgebaut wird. Im Zusammenhang einer Inszenierung von Neugier ist das beispielsweise bei der Erkundung der Stadt Grippia im *Herzog Ernst B* der Fall.¹² Beispiele für Darstellungen, die auch auf eine Reflexion von Wahrnehmung und Ästhetik zielen, sind ferner: die Gralsprozession im *Parzival*;¹³ der Palast der Candacis im *Straßburger Alexander*;¹⁴ die Annäherung an den Magnetberg im *Herzog Ernst B*; der Hund Petitcreiu im *Tristan*;¹⁵ die Beschreibung einer schrifttragenden Hundeleine in *Titirel* und *Jüngerem Titirel* oder etwa auch die Darstellung eines Wandflieses in der *multum bona terra*-Episode der Reise-Fassung des *Brandan*.

Die Thematisierung von Wahrnehmungsvorgängen bei Beschreibungen mirabiler Artefakte und Darstellungen ihrer Erfahrung gehen oft mit Verhandlungen ästhetischer und

⁹ Haiko Wandhoff: *Ekphrasis: Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters*. Berlin 2003, S. 37–43.

¹⁰ Gert Hübner: Der künstliche Baum, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 136, 3 (2014): S. 415–471, hier S. 434; dort auch der Hinweis, dass die Wendung des ‚Vor-Augen-Stellens‘ in der *Rhetorica ad Herennium* im Anschluss an Verfahren erscheint, die von der antiken Rhetorik unter dem Begriff der *evidentia* beschrieben werden.

¹¹ Die konzeptionelle Unterscheidung der modernen Erzähltheorie zwischen Beschreibung und Erzählung, nach der die Beschreibung im Hinblick auf Zeitstrukturen des Erzählens („Dauer“) als „deskriptive Pause“ aufgefasst wird und damit tendenziell als Gegensatz des Erzählens in den Blick kommt (vgl. Gerard Genette: *Neuer Diskurs der Erzählung*, in: *Die Erzählung*, hg. v. Jochen Vogt, übers. v. Andreas Knop. Paderborn 1998, S. 177–180, hier S. 215), ist für die Erfassung des Zusammenhangs zwischen Wahrnehmung und dem Wunderbaren hinderlich. Die klassische Rhetorik fasst *descriptions* als Teil der *narratio* – sie formuliert damit gerade keinen Gegensatz zwischen Erzählen und Beschreiben, sondern weist auf deren Komplementarität hin (vgl. Halsall: (Art.) Beschreibung). Zu Funktionen der Beschreibung für die narrative Raumdarstellung vgl. Ansgar Nünning: *Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung. Grundlagen, Ansätze, narratologische Kategorien und neue Perspektiven*, in: *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*, hg. v. Wolfgang Hallet und Birgit Neumann. Bielefeld 2009, S. 33–52, hier S. 45f.

¹² Jutta Eming: Neugier als Emotion. Beobachtungen an literarischen Texten des Mittelalters, in: *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*, hg. v. Martin Baisch und Elke Koch. Freiburg 2010, S. 107–130, hier S. 112–122; Martin Baisch: *Immersion und Faszination im höfischen Roman*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 42,3 (2012): S. 63–81, hier S. 74–79.

¹³ Jutta Eming: *Aus den schwarzen buochen. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im Parzival*, in: *Magia daemionica, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Peter-André Alt, Tilo Renz, Volkhard Wels und Jutta Eming. Wiesbaden 2015, S. 75–99.

¹⁴ Corinna Laude: *in al der wirde, als er in vant, / mâlet in wol des meisters hant. / ez geschah gar heimeliche*. *Kunstdiskurse deutschsprachiger Alexanderromane*, in: *Interartifizialität. Die Diskussion der Künste in der mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Susanne Bürkle und Ursula Peters (= *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 128 [2009]), S. 163–186.

¹⁵ Jutta Eming: *Emotionen im ‚Tristan‘. Untersuchungen zu ihrer Paradigmatik*. Göttingen 2015, S. 155–178.

poetologischer Dimensionen einher.¹⁶ Die intensivierte Aufmerksamkeit, die die Narration vor allem auf visuelle, aber auch auf auditive und taktile Aspekte der Wahrnehmung lenkt, welche durch das Erzählen erfahrbar gemacht werden sollen, scheint eine Tendenz zur Autoreflexivität zu konstituieren, wie sie etwa in der *descriptio* von Enites Pferd in Hartmans *Erec* greifbar wird.¹⁷ An solchen Stellen – häufig in intermedialen Auseinandersetzungen – entstehen Formen der Kunstreflexion.¹⁸ Gerade Ekphrasen sind im Zusammenhang des Wunderbaren einer Überbietungslogik ausgesetzt: zum einen aufgrund der Innovationsdynamik des Wunderbaren selbst, zum anderen bedingt dadurch, dass die *descriptio* als besonders exponierter Ort der erweiternden Bearbeitung eines Prätextes (*amplificatio*) größere Freiräume für Neugestaltungen erlaubt als andere Textteile.¹⁹

Es kann weiterführend sein, historische Reflektionen von Aisthesis und Ästhetik aus anderen Diskurszusammenhängen vergleichend hinzuzuziehen, wie etwa die im monastischen Kontext entstandene Vorstellung einer *applicatio* der Sinne zwecks einer Intensivierung ästhetischer bzw. religiöser Erfahrung.²⁰ Monastische und höfische Diskurse scheinen hier Ähnliches zu thematisieren und können sich daher gegenseitig erhellen. Ein Beleg für Verbindungen zwischen monastischen und höfischen Praktiken im Zusammenhang des Wunderbaren bieten erneut Gervasius' *Otia imperialia*, da sie Gesprächs- und Geselligkeitsformen beider Sphären zusammenführen.²¹ Das Wunderbare in dieser Weise zu untersuchen, stellt also keine Projektion moderner ästhetischer Kategorien dar, sondern versucht vielmehr, historische Verfahren ästhetischer Reflexion, die hier selbst in ästhetische Formen und Prozesse eingebunden sind, adäquat zu beschreiben.

Wir wollen das anhand zweier Beispiele aus dem Orient-Teil des *Straßburger Alexander* erläutern, erstens einer Episode, die vom Ansichtig-Werden eines schlafenden alten Mannes auf einem Schloss erzählt und zweitens der Episode, die von Alexanders Zusammenkunft mit den so genannten Blumenmädchen handelt.

¹⁶ So schon bei Homer, vgl. Wandhoff: Ekphrasis, S. 37.

¹⁷ *Erec*, V. 7264–7766. (Hartmann von Aue: *Erec*, hg. v. Manfred Günter Scholz, übers. v. Susanne Held. Frankfurt am Main 2004).

¹⁸ Vgl. Interartifizialität. Die Diskussion der Künste in der mittelalterlichen Literatur, (ZfdPh, Sonderheft 128).

¹⁹ In vielen historischen Rhetoriken und Poetiken wird in der Beschreibung eine Figur der *amplificatio* gesehen, vgl. Halsall: (Art.) Beschreibung.

²⁰ Niklaus Largier: Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte, in: Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, hg. v. Manuel und Christopher J. Young. Berlin u.a. 2007, S. 43–60.

²¹ Vgl. Quenstedt/Renz: Kritik und Konstruktion des Wunderbaren; Eckart Conrad Lutz: Schreiben, Bildung und Gespräch. Mediale Absichten bei Baudri de Bourgueil, Gervasius von Tilbury und Ulrich von Liechtenstein. Berlin u. a. 2013; Geoff Rector: *En sa chambre sovent le lit*. Literary leisure and the chamber sociabilities of early Anglo-French literature (c.1100–1150), in: *Medium aevum* 81 (2012), S. 88–125.

In beiden Episoden kommt der Darstellung der Orte, an denen sie sich ereignen, für die Charakterisierung des Wunderbaren eine besondere Rolle zu. Seit der Antike gehören Orte in wörtlicher und in metaphorischer Verwendung zu den klassischen Verfahren der Topik, insofern diese Memorialkunst ist. Ein konkretes Gebäude oder ein wenig spezifizierter Raum, ein Winkel oder eine Form, so die *Rhetorica ad Herennium*, binden Bilder und sorgen dafür, dass sie sich leichter einprägen.²² Das Wunderbare als Vermittler des Wissens vom Anderen macht sich dieses Verfahren der Memorialkunst zunutze: Es situiert die exotische Geliebte auf einer Waldlichtung, das Zwergenreich im Innern eines Bergs, den Automaten in einem herrschaftlichen Palast. In jedem dieser Fälle eröffnen sich vielfältige Möglichkeiten der narrativen Intensivierung. Denn wenn das Neue, das Andere, das Fremde, kurz: das Wissenswerte eine Stadt ist, dann lässt sie sich betreten. Der Zutritt zur Stadt oder zum Palast kann schwer oder leicht zu erwerben sein, Gefahren und Geheimnisse enthüllen, Fülle oder Mangel präsentieren. Im Orient oder an Orten, die eine Affinität zur Anderswelt aufweisen, geht es fast immer um Fülle: um Fülle der Materialien – Marmor, Kristall, en détail beschriebener Edelsteine, Ebenholz usw., – der Bauten, der phantasievollen Gestaltung der Räume selbst, ihrer Ausbuchtung oder Verengung, des Lichts und Dunkels, der Farben, des Glanzes, der Blendung.

Straßburger Alexander I: Der charismatische Schlafende

Die verschiedenen deutschsprachigen Alexanderromane bieten für die skizzierte Topik und Motivik des Wunderbaren eine Fülle von Beispielen. Die historische Figur Alexanders des Großen und sein Indienfeldzug im 4. Jh. v. Chr. bilden die Grundlage für eine Romantradition, die in der Spätantike entsteht und sich seit dem Mittelalter in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen ausbreitet. Sie ist wesentlich daran beteiligt, dass Indien für Jahrhunderte als Raum des Wunderbaren wahrgenommen und weiter ausgestaltet wird.²³ Der in viele verschiedene kulturelle Traditionen hineinwirkende Alexanderroman²⁴ erzählt von Welteroberung und -erkundung Alexanders des Großen: Nachdem der Makedone das Perserreich und den indischen Herrscher Porus überwunden hat, gelangt er in den äußersten

²² Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hg. v. Anja Hallacker und Boris Bayer. Göttingen 2007, S. 236.

²³ Vgl. Rudolf Wittkower: Die Wunder des Ostens, in: Allegorie und der Wandel der Symbole, hg. v. Doms. Köln 1977, S. 87–150, hier S. 46; vgl. auch Falk Quenstedt: (Art.) Indien/Mirabilienorient, in: Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska und Mathias Herweg. Berlin und Boston (im Erscheinen).

²⁴ Zur Transkulturalität des Alexanderromans vgl. Richard Stoneman: The Legends of Alexander the Great. New York 2011; Alexander the Great in the Middle Ages. Transcultural Perspectives, hg. v. Markus Stock. Toronto 2016; Les voyages d'Alexandre au paradis. Orient et Occident, regards croisés, hg. v. Catherine Gaullier-Bougassas und Margaret Bridges. Turnhout 2013.

Osten der Erde und trifft in einer Reihe von Episoden auf staunenswerte menschliche, tierische und pflanzliche Bewohner dieser Weltregion.

Die Beispiele aus dem *Straßburger Alexander*²⁵ (spätes 12. Jahrhundert) spielen mit verschiedenen Topoi des Gangs in die fremde Stadt (bzw. des fremden Palasts) sowie in den idealen Naturraum (*locus amoenus*). Es handelt sich um abgeschlossene Episoden, Stationen auf der Reise des Protagonisten durch den Orient. Beide Episoden sind Teil eines Briefes, in dem Alexander seiner Mutter Olympias und seinem Lehrer Aristoteles von Erfahrungen im fernen Orient berichtet – erzählt wird konsequent in der ersten Person.²⁶

Alexander berichtet, wie er mit seinen Leuten an einen hohen Berg gelangt, auf dem – so wie die „büchen“ es vorgeben (V. 5417) – ein „hêrlîcher palas“ (V. 5415) steht. Der Palast ist aus Edelsteinen konstruiert und seine Außenmauern zieren vielfältige, plastisch gestaltete „wunder“ (V. 5419): Mit Blick auf unterschiedliche epistemische Aneignungsformen ist die konfliktlose Konfrontation von Autoritäts- oder Buchwissen mit Augenzeugenschaft bzw. Erfahrungswissen bemerkenswert. Die Schaulust des Makedonenherrschers wird dadurch, dass er Berg und Palast so vorfindet, wie ‚in den Büchern‘ beschrieben, nicht unterbunden, sondern legitimiert. Von dem Palast hängen goldene Ketten herab, mittels derer man – so erklärt es sich Alexander („alsih mih versinnen kan“, V. 5428) – auf den Berg gelangt; es könnte sich dabei aber auch um eine Falle handeln; die Ketten legen assoziativ eine drohende Gefangennahme nahe. Außerdem führen zweitausend saphirene Treppen zum Palast hinauf, den Alexander schließlich allein (vgl. V. 5472) und – wie eigens betont wird – wohlbehalten („gesund“, V. 5436) erreicht. Alexander betrachtet den kunstvollen Palast nun aus der Nähe („unde [ih] besah den palas, / wi wol der gezîret was“, V. 5437f.) und gelangt an einen Tempel:

Dâ gesach ih ein betehûs,
di ture, di ginc selbe ûf.
Dô ih dar in quam,
grôz wunder ih dâ vernam:
Ein bette sah ih dar in stân,
daz was harte lussam,
mit golde gezîret,
mit gesteine wol gewieret.
Alsô verre sô das bette ginc,
ein wînrabiz al umbevînc,
di was geworht von golde.

²⁵ Pfaffe Lamprecht: *Alexanderroman*, mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch, hg., übers. und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart 2007.

²⁶ Wie Gert Hübner gezeigt hat, ist die Ich-Perspektive gegenüber der (indirekten) lateinischen Vorlage Leos von Neapel sehr viel konsequenter umgesetzt; Leos Version enthält die Blumenmädchenepisode freilich nicht. Vgl. Gert Hübner: *evidentia. Erzählformen und ihre Funktionen*, in: *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, hg. von Harald Haferland und Matthias Meyer. Berlin und New York 2010, S. 119–147, hier S. 126f.

Daz di trûbelen wesen solden,
daz was edele gesteine,
grôz unde cleine.
(V. 5443–5456)

Schon hier fällt die Häufung von Signalwörtern des Wunderbaren und von Unvergleichlichkeitsformeln auf, die die Kostbarkeit der Materialien und die Kunstfertigkeit ihrer Bearbeitung sowie die Wirkung, die sie auf Alexander haben, hervorheben. Um den Reichtum und die Anziehungskraft der Fremde zu vermitteln, spielen Gold und Edelsteine eine besondere Rolle. Sie sind in ihrer Semantik aber nicht eindeutig. Die Tür, die sich von selbst öffnet, erscheint ebenso als Geste der Gastfreundschaft wie als Wunder. Die Zeichen sind also hybrid: Der beschriebene Luxus kann auf weltlichen Reichtum verweisen, entpuppt sich dann aber als sakraler (Tempel), kann (göttliches) *miraculum* ebenso wie (künstlich-menschliches) *mirabile* sein, über die Darstellungsmodi nähert er damit auch christliche und heidnische Religion einander an. Natürliche und künstliche Zeichen verweisen in der Artifizialität der Weinrebe aufeinander, wobei die künstlichen die natürlichen übertreffen. Im Innern des Tempels stößt Alexander auf einen schlafenden Mann:

Ûf den bette ein man lac,
sô mîn ouge nie ne gesah
mêr sô scônen alden man.
Michil wunder mih nam,
wer der man wêre.
Er lach an dem gebêre,
alser wêre vil rîche.
Er lach vil hêrlîche.
Vil sûzlîch er slief.
Ih ne sprah noh ne rief,
dô ich stunt vor sînen bette,
ih ne wolde in niwit wecke.
Gezogenlîche ih ime neich.
Den hôen berc ih dô steich
vil gemechlîche nider
und quam zô mînen lûten wider.
(V. 5457–5472)

Die Formulierung „michil wunder mih nam“ markiert die Reflexivität des Wunders, die für das Wunderbare konstitutiv ist und das Außergewöhnliche durch die Verwunderung Alexanders affirmiert. Die größte Auffälligkeit liegt in der Friedlichkeit der Begegnung, stimuliert durch das Charisma des alten Mannes, das nicht weiter begründet wird. Die Stelle wirft Fragen auf und lässt sie unbeantwortet. Welche Funktion haben die Ketten? Wer ist der schlafende Mann? Vermutlich alludiert die Beschreibung einer luxuriösen Stadt, die auf einem hohen Berg verortet und aus Gold und Edelsteinen besteht, die Darstellung des himmlischen Jerusalem aus

dem Johannesevangelium.²⁷ In der Szeneneinrichtung wären damit Ruhe und Frieden antizipiert, die dereinst im Paradies herrschen werden. Andererseits weicht die Beschreibung des Palasts von der des himmlischen Jerusalem in einigen Punkten auch ab.²⁸ Der Anspielungsreichtum illustriert eine von vielen Wirkweisen des Wunderbaren: nicht notwendig aufgelöst werden zu müssen, sein Geheimnis behalten und trotzdem Wirkung entfalten und Wissen generieren zu können. Dieses ist dabei indirekt und implizit gegeben, in der Einrichtung der Szene selbst. Alexander, weit davon entfernt, die Ruhe des Alten zu stören und seine Schutzlosigkeit zu missbrauchen, verneigt sich in Ehrfurcht und verlässt den Palast. Damit wird der Eindruck erweckt, Alexander habe begriffen, dass dieser Platz nicht für ihn vorgesehen ist und auch nicht angetastet werden sollte.

Affine Konstellationen finden sich in anderen Begegnungen in der ‚anderen Welt‘ des höfischen Romans, und teilen die mangelnde Eindeutigkeit, so bei Isolde in der Minnegrotte: Marke, der die schlafende Isolde auf dem Bett betrachtet hat, bekreuzigt sich und lässt sie ebenfalls in Frieden ruhen. Parzivals Blick in der Gralburg fällt kurz auf den ruhenden Titurel – und länger auf den ebenfalls bettlägerigen, aber leidenden, nicht friedlich schlafenden Anfortas, was im Unterschied zur Konstellation im *Alexander* eine Intervention nahegelegt hätte.

Der Alexanderroman repräsentiert hier also *eine Variante eines* Modellfalls der Begegnung mit einer anderen Welt oder mit einem Angehörigen einer anderen Welt. Das Wissen, das in dieser kurzen Szene transportiert wird, ist direkt an die in ihr entfalteten Darstellungsformen gebunden, und geht damit weit über eine allgemeine Topologie des Orients hinaus, wie sie hier etwa am Reichtum des Palasts manifest wird. Dieser vertritt nur eine, die allererste und augenfälligste Ebene des Wissens über den Orient. Auf einer anderen Abstraktionsebene geht es hier auch darum, dass selbst der größte Eroberer der damals bekannten Welt sich dann weise verhalten kann, wenn er Anderes, Fremdes, mitunter buchstäblich in Frieden lässt, dankbar für Einblicke in eine Schönheit ist, die er nicht appropriieren muss, und eine fremde Autorität bis hin zum fremden Heiligen auch dann anerkennt, wenn er ihre kulturellen und religiösen Voraussetzungen nicht teilt. Diese Haltung gegenüber dem Fremden weicht von Alexanders Verhalten in anderen Orientepisoden ab, zeigt zu einzelnen, wie der Begegnung mit den ‚Blumenmädchen‘, aber auch Analogien. Es bleibt festzuhalten, dass dieses Wissen vom

²⁷ Vgl. Off 21, 2–27. Off 21, 10 erwähnt einen hohen Berg als Ort, auf dem die Stadt erscheint; Edelsteine ziehen sich durch die gesamte Beschreibung.

²⁸ So finden sich etwa die quadratische Symmetrie und die Zwölf-Zahl, welche die Beschreibung der Stadt im Johannesevangelium bestimmen (Off 21, 12–16), hier nicht. Auch wird in der Bibelstelle ausdrücklich gesagt, dass neue Jerusalem beherberge keinen Tempel (Off 21, 33).

Umgang mit Alterität direkt an die Wahrnehmung der Fremde und ihre Darstellung gebunden ist.

Straßburger Alexander II: Die Blumenmädchen

Auch in der sogenannten Blumenmädchenepisode agiert Alexander nicht mit dem Ziel, sein Weltreich weiter auszudehnen, sondern er begibt sich mit einem Teil seines Gefolges ausdrücklich auf die Suche nach der Erfahrung staunenswerter Phänomene: „dô hûbe wir unsih dannen / und wolden wundir besehen“ (V. 5160f.). Die Gruppe stößt auf einen Wald, aus dem ein betörender Klang erschallt, der auf Alexander und seine Männer eine starke Anziehungskraft ausübt. Im Wald selbst finden die Männer schöne Mädchen im Alter von zwölf Jahren vor: Aus Blüten geschlüpft,²⁹ mit schönen Kleidern aus Blumen angetan, verfügen sie über menschlichen Verstand, singen, tanzen und bereiten den Männern ein ihnen bis dato unbekanntes Glücksgefühl („wonne“), das aufgrund seiner Zeit-, Schmerz- und Todesvergessenheit an eine Jenseits- oder Paradieserfahrung denken lässt. Die Mädchen können den Schatten des Waldes, in den die Männer ohne jegliche Grenzbarriere eindringen, selbst nicht verlassen, denn die Sonnenstrahlen würden sie töten (V. 5286–5290). Alexander holt also sein Heer hinzu und die Männer nehmen die „seltsênen brûte“ (V. 5319) „ze wîben“ (V. 5322); sie wollen für immer bei ihnen bleiben (V. 5320f.). Nach einer Frist von drei Monaten und zwölf Tagen (V. 5331f.) aber sterben die Mädchen plötzlich. Mit ihnen verdorrt der Wald und der betörende „dôz“ verstummt.³⁰

Die Episode erscheint nicht nur im *Straßburger Alexander*, sondern auch in anderen europäischen Versionen des griechischen Alexanderromans.³¹ Im Vergleich mit diesen zeigen sich vor allem zwei Besonderheiten der Straßburger Version: Zum einen fällt die besondere Form des narrativen Arrangements auf.³² Zum anderen ist die religiöse, jenseitsbezogene Semantisierung des konkreten diesseitigen Ortes eine Besonderheit. So alternieren im Verlauf

²⁹ Alexander wird auch Zeuge der Entstehung der Mädchen (V. 5247–5271): Sie schlüpfen aus fest verschlossenen, großen, runden, leuchtend roten und weißen Blüten, die sich ‚oben‘ öffnen, wenn die Mädchen ‚reif‘ sind. Die anschließende kurze *descriptio* hebt die Weiße ihrer Gliedmaßen und die Wohlproportioniertheit ihrer Augen („ougen alsô wol stê“, V. 5276) hervor (V. 5272–5279).

³⁰ Vgl. dazu etwa auch die Beschreibung des Paradieses und der Seeligen im *Lucidarius*, die einige Parallelen aufweist: z.B. *Lucidarius* III.74 (Der deutsche „Lucidarius“. Bd. 1. Kritischer Text nach den Handschriften, hg. v. Dagmar Gottschall. Tübingen 1994, S. 144): die Seeligen sind farbig und bunt wie Blumen (rot und weiß werden genannt), sie loben Gott und empfinden Freude darüber, dass ihr Leid überwunden ist. In III.99 wird die Wonne der Gerechten mit irdischen Reizen verglichen, wobei auch Engelsgesang erwähnt wird (S. 152): „Owe, welh wolluht fi hant an ir gehorde, wan fi horent himelîschef vnde engelîschef gefange vnde aller heiligen!“

³¹ Neben sehr kurzen Stellen in zwei interpolierten Rezensionen der *Historia de Preliis* (Entstehung) und einer kurzen Szene im mittellenglischen *Kyng Alisaunder* (frühes 14. Jh.), begegnen elaboriertere Ausgestaltungen nur im *Roman d'Alexandre* des Alexandre de Bernay und eben im *Straßburger Alexander* (beide um 1200)

³² Vgl. Hans Szklener: Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen. Göttingen 1966, S. 85; zur Episode insgesamt vgl. S. 85–92.

der Narration immer wieder dynamische und statische Momente: einerseits Figurenbewegungen, welche die Männer an den Wald annähern und dann immer tiefer in ihn eindringen lassen, andererseits ortsabhängige Beschreibungen dessen, was die Männer gerade wahrnehmen – Deskriptionen, die jeweils durch kurze Prolepsen auf das folgende *wunder* bzw. dessen Erklärung eingeleitet werden. Dieses Zusammenspiel von Ich- bzw. Wir-Perspektive, Vorausdeutungen und einer Informationsökonomie, welche die Rezipienten immer nur so viel erfahren lässt, wie auch die erlebenden Figuren zeit- und ortsabhängig gerade wissen können, hat einen fokalisierenden Effekt, erzeugt Spannung und zielt damit insgesamt auf eine immersive Wirkung.³³

Die jenseitsbezogene Semantisierung ist nicht nur insofern deutlich, als das Sterben der Mädchen auf den Tod verweist.³⁴ Auch die Paradies-Topik, die allerdings – ähnlich wie bei dem Palast des schlafenden Alten – unkonkret bleibt,³⁵ und vor allem die Gestaltung der Erfahrung eines Zustandes zeit- und leidenthobenen Glücks rufen Vorstellungen des Jenseits auf, die in anderen Versionen der Episode fehlen. Trotzdem ist der Wald der Blumenmädchen klar als diesseitiger, von der Außenwelt nicht abgegrenzter Ort entworfen. In der Narration wird damit das naturhistorische, diesseitige *mirabile* mit Darstellungstraditionen verknüpft, die alteritäre Welt- und Zeitrelationen aufrufen. Das Wunderbare verbindet hier unterschiedliche Wissensbereiche und Wissensformen miteinander und erzeugt damit ein spezifisches (neues) Wissen (vgl. die Abschnitte 4 und 5).

Dabei werden auch Status und Wirkung von Kunst problematisiert. Als die Männer den Wald zuerst erblicken, vernehmen sie „lîren unde harfen clanc“ sowie „den sûzesten sanc“. Diese Musik ist von einer Qualität, die menschliche Kunst nicht erreichen kann („[...] sanc, / der von menschen ie wart gedâht, / wêrer allir zesamene brâht, / der ne kunde sih dar zô niet gegaten“,

³³ Das Konzept der ‚Immersion‘ verfolgt Hartmut Bleumer historisierend anhand religiöser Semantisierungen im Sinne intensiver ästhetischer Erfahrung, vgl. Hartmut Bleumer: *Immersion im Mittelalter*. Stuttgart und Weimar 2012, S. 12: „Immersion wäre dann, schon als Konsequenz aus diesen flüchtigen Andeutungen, entschieden nicht über lineare Abläufe, nicht über Differenzbegriffe und auch nicht über sogenannte euklidische Räume mit ihrer vorgetäuschten, kruden Dreidimensionalität zu konzeptualisieren. Immersion wäre vielmehr als Metapher einer spezifischen Möglichkeit ästhetischer Erfahrung zu beschreiben, die eine intensive Verbindung von Konstituierung, Semantisierung und Wahrnehmung erzählter oder dargestellter Räume ermöglicht.“

³⁴ Vgl. Markus Stock: *Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im „Straßburger Alexander“, im „Herzog Ernst B“ und im „König Rother“*. Tübingen 2002, S. 119.

³⁵ Ein eindeutiger Bezug zum biblischen Paradiesgarten ist nicht gegeben. Näher liegen Parallelen zu Darstellungen des Paradieses in muslimischen Traditionen, vgl. Catherine Gaullier-Bougassas: *Les eaux troublées de la quête d’Alexandre et les sources orientales du Roman d’Alexandre français*. Fontaine de vie, fleuve de mort et Paradis terrestre, in: *Le Voyage d’Alexandre au Paradis. Orient et Occident, regards croisés*, hg. v. C. Gaullier-Bougassas et Margaret Bridges. Turnhout 2013, S. 165–210, hier 191 (vor allem mit Blick auf den *Roman d’Alexandre*, aber auch unter Einbezug des *Straßburger Alexander*): „Dans le prolongement des influences Orientales et pour la création de ce paradis sensuel des filles-fleurs, nous serions aussi tentée, sans pouvoir apporter de preuve certaine, de poser l’hypothèse de réminiscences, dissociées de tout lien avec le spirituel, de quelques traits de la vision du paradis selon l’islam, telle que le Moyen Âge la percevait.“

V. 5169–5173). So wie die Männer von diesen Stimmen angezogen werden, so erzeugen die beschriebenen narrativen Strategien eine Sogwirkung auf die Rezipienten. Die nicht-menschliche Musik erinnert auch in ihrer Wirkung an *musica coelestis* und verändert die (Selbst-)Wahrnehmung der Männer:

durh den sūzlîchen dôz,
den wir hōrten in den walt,
ih und mîne helede balt
vergāzen unse herzeleit
und der grōzen arbeit
und alliz daz ungemah
und swaz uns leides ie gescach.

[...]

Dâ vergaz ih angist unde leit
unde mîn gesinde,
unde swaz uns von kinde
ie leides gescach
biz an den selben tach.
Mir dûhte an der stunt,
ih ne wurde niemer ungesund,
ob ih dâr imer mûste wesen,
sô wāre ih garwe genesen
von aller angistlîcher nôt
und ne forhte niwit den tôt.
(V. 5218–5240)

In der Passage wird ein Subtext über Wirkungspotentiale menschlicher Kunst im Vergleich zu nicht-menschlichen *mirabilia* greifbar. Der „sūzlîche[] dôz“ übertrifft jene prinzipiell. Das Mirabile macht eine Wahrnehmung des Unendlichen in einer Weise möglich, die menschliche Musik offenbar nicht zu leisten vermag. Trotzdem zielt die Erzählung von dieser Erfahrung darauf, sie auch den Rezipierenden zu ermöglichen. Was den Status des *mirabile* angeht, so bleiben viele Fragen offen. Warum existiert es? Kehren die Mädchen jährlich wieder? Wie genau begründet sich die Wirkung? Alles das wird weder den Figuren noch den Rezipierenden erklärt. Auch das ist ein Unterschied zum *Roman d’Alexandre*.³⁶ Die Episode im *Straßburger Alexander* zielt nicht auf Erklärung, sondern darauf, die Wirkung des Ortes erfahrbar und (damit auch) evident zu machen. Von den Blumenwesen selbst wird gesagt, sie seien „der werlt unkunt“ (V. 5309). Das nimmt zum einen erneut den bereits angesprochenen Jenseitsbezug auf; zum anderen werden die Blumenmädchen damit als ‚unerhörtes‘, also noch nicht bekanntes

³⁶ Anders im *Roman d’Alexandre*, wo indische Weise über die Entstehung der Mädchen berichten (V. 3521–3542; Alexandre de Paris/de Bernay: *Le roman d’Alexandre*, trad., prés. et notes de Laurence Harf-Lancner, avec le texte éd. par E. C. Armstrong et al. Paris 1994).

mirabile charakterisiert. (Die gleiche Wendung findet sich in der zuvor zitierten Episode über den schlafenden Mann.)

Die Episode, an deren Beginn die explizite Suche nach der Erfahrung von Wundern steht, lässt sich damit reflexiv auf die Ästhetik des Wunderbaren hin lesen: Der durch das *Mirabile* ausgelöste Wahrnehmungszustand ermöglicht eine zeitweilige Erfahrung alteritärer Zeitlichkeiten, die einerseits die jenseitige A-Temporalität, andererseits die zyklische Zeitlichkeit der Naturordnung erfahrbar machen. Die narrative Struktur der Episode zielt auf Immersion. Das ‚Wunder‘ – und ausdrücklich auch das Erzählen von ihm – erlaubt damit eine Erfahrung zeitenthobenen, sinnlichen Glücks, das im Rekurs auf Begrifflichkeiten und Bilder, die auf das Jenseits bezogen sind, dargestellt wird. Eine Ästhetik des Wunderbaren leistet so eine ‚Applikation der Sinne‘ im Zeichen ästhetischer und potentiell auch religiöser Erfahrung: Im Zuge der Darstellung eines Wahrnehmungsprozesses wird ein als authentisch inszeniertes, explizit nicht-künstliches *mirabile* entworfen. Unter Einsatz narrativer Techniken, die auf Evidenz und Immersion zielen, wird dabei ein neues Wissen über alteritäre Wahrnehmungszustände erzeugt. Die Episode erweist sich damit auch als eine Verhandlung der Möglichkeiten und Grenzen von Kunst hinsichtlich ihrer ästhetischen Wirkungspotentiale. Dabei werden Strategien des Erzählens deutlich, sich selbst als über Kunst hinausgehend zu inszenieren. Zugleich zielen diese Strategien auch auf Authentisierung und bilden damit eine von vielen Formen der Beglaubigung des Wunderbaren.

2) Das Wunderbare als beglaubigtes Wissen (Jean de Mandeville, *Herzog Ernst B*)

Augustinus argumentiert im 21. Buch seiner Schrift *De civitate Dei* für die Existenz göttlicher Wunder und staunenswerter Naturphänomene. Er weist dabei Positionen zurück, welche die Existenz dieser Phänomene mit der Begründung in Frage stellen, sie seien rationaler Erklärung nicht zugänglich.³⁷ Diese Begründung hält Augustinus nicht für plausibel, denn göttliches Wirken zeichnet seiner Einschätzung nach grundsätzlich aus, dass es vom menschlichen Verstand nicht erfasst werden kann.³⁸ Im Zusammenhang dieser Argumentation formuliert Augustinus auch den Gedanken, dass Zweifel derartigen Gegenständen gegenüber durchaus angebracht seien; er selbst teile diese skeptische Haltung, wenn entsprechende Berichte nicht durch Autopsie überprüfbar seien oder durch glaubwürdige Schriftquellen oder Personen

³⁷ Vgl. Aurelius Augustinus: *Der Gottesstaat*. Bd. 2, hg. u. übers. v. Carl Johann Perl, Paderborn u.a. 1979, XXI,5, S. 656ff. Augustinus führt Beispiele an, die nicht nur göttlichen Wundern im engeren Sinne, sondern auch wunderbaren Naturphänomenen zuzurechnen sind. Er stellt die Unterscheidung zwischen verschiedenen staunenswerten Phänomenen in Frage, indem er sie alle auf göttliches Wirken zurückführt. Vgl. auch Daston/Park: *Wonders*, S. 40.

³⁸ Vgl. Augustinus: *Gottestaats*, XXI,5, S. 660.

bestätigt würden.³⁹ Damit haben Elemente des Wunderbaren nicht von vornherein teil am gesicherten Wissen. Augustinus verlangt vielmehr bestimmte Vorgehensweisen, mit denen Informationen über die jeweiligen Phänomene zu überprüfen sind. Erst im Zuge dieser Überprüfung können sie als Wissen Geltung erlangen.

In mittelhochdeutschen Erzähltexten finden sich seit dem 12. Jahrhundert vielfältige Bemühungen, Darstellungen des Wunderbaren zu beglaubigen und als gesichertes Wissen auszuweisen. Die Verbreitung dieser Beglaubigungsversuche in volkssprachlichen Texten des Hochmittelalters ist auffällig. Ebenso auffällig ist, dass die Texte im Zuge ihres Bemühens um Beglaubigung sehr oft die Mobilität von Objekten und Figuren unterstellen. Deutlich wird das Bemühen beispielsweise in den bereits genannten Passagen des Alexanderromans, die als Brief des Protagonisten aus dem Orient gestaltet sind und die Erfahrenes und Erlebtes aus der Perspektive Alexanders schildern: Er betont an dieser Stelle, selbst gesehen zu haben, was er berichtet (V. 4449ff.; zur Augenzeugenschaft Alexanders: V. 4477; 4506f.; 4570–4574; 4745; u. ö.), beruft sich in seinem Brief wie gesagt aber auch auf schriftliche Quellen (vgl. Abschnitt 1).

Wie dieser Befund mit den Forderungen des Augustinus zusammenhängt und ob sich Beglaubigungen im volkssprachlichen Erzählen des Hochmittelalters konkret auf ihn zurückführen lassen, ist offen. Nachvollziehen lässt sich, dass die Position des Augustinus in hochmittelalterliche lateinische Reflektionen des Wunderbaren im höfischen Kontext aufgenommen worden ist. Ein Indiz dafür liefern wiederum die *Otia imperialia*: Gervasius schließt ausdrücklich an die Augustinische Warnung an, dass Wundererzählungen lügenhaft sein können.⁴⁰

Insbesondere Reiseberichte, die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zunächst auf Latein verfasst werden, aber bald auch in der Volkssprache vorliegen, schildern staunenswerte Phänomene in großer Zahl, die in der antiken Tradition der so genannten ‚Wunder des Ostens‘ stehen. In dieser Textgruppe werden die beschriebenen Inhalte zuallererst durch die Berufung auf Augenzeugenschaft beglaubigt. Dies wird beispielsweise in der ersten deutschen Übersetzung von Marco Polos Bericht betont.⁴¹ Als Ausweis der Verlässlichkeit von Informationen dienen

³⁹ Vgl. Augustinus: Gottestaats, XXI,7, S. 666ff. Vgl. auch Schnyder: Poetik des Staunens, S. 100, die den Zweifel bei Augustinus allerdings allein auf literarische Texte und auf deren Schöpfungen bezieht. Dagegen zielt Augustinus auf einen fundamentalen Zweifel an Phänomenen, die dem Bereich des Wunderbaren zuzurechnen sind: Zweifel sei auch an Phänomenen angebracht, die von Historiographen – so in der von Schnyder zitierten Passage (XVI,8, 118) – oder generell von Personen berichtet oder aufgezeichnet werden, die nicht göttlich belehrt sind („qui non sunt divinus docti“); Augustinus nimmt vom Zweifel nur aus, was er selbst erfahren hat oder was man leicht nachprüfen kann („quae vel ipse sum expertus et cuius facile est experiri“).

⁴⁰ Vgl. Gervasius: *Otia imperialia*, S. 558 („fabulam mendaciis“); vgl. auch S. 562.

⁴¹ Vgl. Der mitteldeutsche Marco Polo, nach der Admonter Hs., hg. v. Ed. Horst von Tscherner. Berlin 1935, S. 1, Z. 12f. Die vermutlich älteste franko-italienische Fassung F gesteht dagegen zu, dass Marco Polo einiges,

außerdem der Rekurs auf tradiertes Wissen sowie auf die Berichte verlässlicher Zeugen vor Ort. In diesem Sinne gibt die deutsche Übersetzung des Reiseberichts des Odorico da Pordenone an, sich vor allem auf Augenzeugenschaft zu stützen, fügt aber auch zuverlässige Zeugen hinzu sowie Gegenstände, die in den besuchten Regionen zum allgemeinen Wissen gehören.⁴²

Einzelne Exponenten dieser Textgruppe entwickeln besondere Formen der Beglaubigung. In der deutschen Übersetzung der Reisen des Jean de Mandeville durch Michel Velser etwa zeigt sich das Bemühen um Beglaubigung deutlich. Sämtliche Einschaltungen des Übersetzers dienen diesem Zweck. Mit dem Transfer in die Volkssprache wird hier der Übersetzer als weitere Instanz des Textes eingeführt und dazu genutzt, Informationen, die der Text vermittelt, zu beglaubigen. Die Grundlage dafür bildet die Mobilität von Figuren und Objekten zwischen zum Teil weit entfernten Orten. Laut Mandeville gibt es an der indischen Westküste Ratten in der Größe von Hunden. Velser bestätigt diese Information mit dem Hinweis, er selbst habe in einer Menagerie in Mailand eine Ratte von dieser Größe gesehen; die Ratte sei aus Übersee in die Sammlung besonderer Tiere gekommen.⁴³ An anderer Stelle bestätigt Velser den Bericht über ungewöhnliche Tiere auf der Insel Sri Lanka mit dem Hinweis auf das so genannte Frankolinhuhn, das er ebenfalls in Mailand gesehen habe. Ein adliger Reisender habe es dorthin mitgebracht. Das Huhn zeichne aus, dass aus jedem dritten, von ihm gelegten Ei ein Hund schlüpfe.⁴⁴

Außerdem stellen mehrere Fassungen von Mandevilles Reisen, zu denen auch die deutschsprachige Übersetzung des Michel Velser gehört, die Beglaubigung von Informationen als besonders geboten dar, indem sie auch die Rezipienten in diesen Vorgang einbeziehen. Im Prolog des Textes – in der velserschen Übersetzung wie auch in ihrer französischen Vorlage⁴⁵

von dem die Rede ist, nicht selbst gesehen, sondern von vertrauenswürdigen Personen gehört habe; vgl. Marco Polo: *Il Milione*, hg. v. Luigi Foscolo Benedetto. Florenz 1928, Abschn. 1, S. 3, Z. 8–12.

⁴² Vgl. Konrad Steckels deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone, hg. v. Gilbert Strasmann. Berlin 1968, S. 39, Z. 5–9; so steht es auch in der lateinischen Vorlage (vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio*, in: *Sinica Franciscana*, Bd. 1: *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, hg. v. P. Anastasius van den Wyngaert. Florenz 1929, S. 379–495., hier Kap. 38, 6, S. 494). Augenzeugenschaft wird beispielsweise auch bei Johannes von Plano Carpini um verlässliche Zeugen ergänzt (vgl. Giovanni di Pian di Carpini: *Storia dei Mongoli*, hg. v. Enrico Menestò. Spoleto 1989, Prolog, Abschn. 3).

⁴³ Vgl. Sir John Mandevilles Reisebeschreibung. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86 in dt. Übers. von Michel Velser, hg. v. Eric John Morall. Berlin 1974, S. 106, Z. 13–17.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 123, Z. 16 – S. 124, Z. 2.

⁴⁵ Als Vorlage für Velser gilt eine nicht überlieferte französische Quelle (*F), die große Nähe zur Handschrift Mo aus der Biblioteca Estense aufweist (vgl. Eric John Morrall: Einleitung, in: Sir John Mandevilles Reisebeschreibung, S. XI–CLXXXIX, hier S. CLV ff.); eine Edition von Hs. Mo fehlt. Ihr wiederum wird große Nähe zur kontinentalen Version des Textes attestiert, welche die Pariser Handschrift P repräsentiert (Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. Franç. 4515; vgl. Ernst Bremer: (Art.) Mandeville, Jean de (John, Johannes von), in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 5, hg. v. Kurt Ruh u.a., zweite Aufl., Berlin und New York 1985, Sp. 1201–1214, hier Sp. 1208 f.). Der entsprechende Satz lautet in Hs. P: „qui ont este oultre mer, sachent et entendent se ie dy voir ou non; et se ie erre en diuisant pour non souuenance ou

– wird von Lesern verlangt, die vermittelten Informationen zu überprüfen. Diejenigen Rezipienten, die vor Ort gewesen seien und Einzelnes womöglich besser wüssten als der Erzähler selbst, werden aufgefordert, den Bericht zu korrigieren: „Und die enhalb meres sind geweßen múgen verniemen ob ich war sag oder lieg, und ouch ob ich an kainer lay sach fálte, daz sie das recht machtend. Wann dinge die vor langer zitt geschenhen sind, mócht ich licht nit als eben gedencken. Dar umb will ich das yederman, wa ich nit recht hette, mich múge gestrauffen“.⁴⁶ Auch hier wird Mobilität vorausgesetzt. Während die Einleitung des Textes mit Rezipienten rechnet, die in die beschriebenen fernen Gegenden reisen, unterstellen die Einschaltungen des Übersetzers den Transfer staunenswerter Phänomene nach Mitteleuropa. In beiden Fällen bildet Mobilität die Basis, auf welcher die Inhalte des Textes aufbauen und mit deren Hilfe sie Glaubwürdigkeit erlangen können.

Dass die Schilderung von staunenerregenden Gegenständen mit dem Bemühen um ihre Beglaubigung einher geht, ist nicht auf die Textgruppe der Reiseberichte beschränkt. Die enge Verbindung des Wunderbaren mit Darstellungsverfahren, die den Beschreibungen entsprechender Phänomene Geltung verleihen, finden sich auch in narrativen Texten, die in formaler Hinsicht stärker ausgestaltet sind als Reiseberichte.

Ein Beispiel für Beglaubigungsverfahren dieser Art ist der frühe Reise- und Abenteuerroman *Herzog Ernst B*.⁴⁷ Im Prolog geht die Erzählinstanz davon aus, dass die erzählten staunenswerten Dinge vor dem Hintergrund der Erfahrungen, die Rezipienten auf tatsächlich vollzogenen Reisen gesammelt haben, sowie vor dem Hintergrund einer entsprechenden tugendhaften Haltung durchaus glaubwürdig erscheinen müssen. „[K]nechte“, die in fremde Länder aufgebrochen sind und dort sowohl Freude als auch Kummer erfahren haben, „widerredent des niet / swaz man dâ von gesagen kan, / wan des sie selbe versuochet hân“ (V. 28–30). Erfahrene Reisende werden also auch nicht dem widersprechen, was im Folgenden erzählt werden wird. Nur diejenigen, die „an wirdekeit verzaget“ (V. 12) seien, könnten die Glaubwürdigkeit des Erzählten in Frage stellen („velschent die rede swâ sie mugen“, V. 16) und es als lügenhaft brandmarken (es sei „ein lügene“, V. 19).

Der Text realisiert diese Beglaubigungsstrategie auch narrativ im Zuge der folgenden Erzählung von der Reise des Protagonisten in den Nahen Osten. Auf einer Flussfahrt bricht

autrement, que ilz le puisset adrecier et amender“ (Mandeville’s Travels. Texts and Translations. 2 Bde., hg. v. Malcolm Letts, Nendeln (Liechtenstein) 1967, hier Bd. 2, S. 231).

⁴⁶ Ebd., S. 4, Z. 7–11.

⁴⁷ Der *Herzog Ernst B* wird zitiert nach der Ausgabe: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A, hg., übers., mit Anm. u. einem Nachw. versehen. v. Bernhard Sowinski. Stuttgart 1989 [1970].

Herzog Ernst beim Passieren einer Engstelle einen Edelstein aus dem Fels (V. 4456–4458). Der Stein werde, so informiert der Erzähler, „der weise“ (V. 4462) genannt. Er sei noch zum gegenwärtigen Zeitpunkt allgemein bekannt, denn er ziere die Krone des Reiches (V. 4464f.). Wie schon an Velsers Mandeville-Übersetzung zu beobachten war, soll auch hier der Transfer eines Objekts nach Mitteleuropa die Glaubwürdigkeit der Erlebnisse des reisenden Protagonisten bezeugen. Die Beglaubigungsstrategie im *Herzog Ernst* greift noch weiter als die Velsers, denn nicht Erzähler oder Übersetzer bestätigen das Berichtete mit der eigenen Anschauung, sondern die Rezipienten können sich angesichts der Berühmtheit und Exponiertheit des transferierten Objekts selbst davon überzeugen. Neben dem ‚Waisen‘ führt der Erzähler noch weitere Belege für die Authentizität seiner Darstellung an: Wer an den Inhalten zweifle, könne nach Bamberg kommen und sich dort vom Autor selbst eines Besseren belehren lassen (V. 4467–4473). Außerdem weist er auf eine lateinische Fassung hin, die vermutlich durch die Assoziation mit Gelehrsamkeit und möglicherweise auch mit sachbezogenen Texten dem Bericht zusätzlich Glaubwürdigkeit sichern soll (V. 4474–4476). Ob es sich bei der lateinischen Version um die Quelle oder um eine Parallelüberlieferung handelt, bleibt offen.⁴⁸ Am Schluss des Textes zeigt sich noch einmal das Bemühen um Beglaubigung des Geschehens; hier ist es in die erzählte Handlung eingebunden: Herzog Ernst wird bei seiner Rückkehr nach Europa von einer kleinen Gruppe von Vertretern der Wundervölker begleitet. Im Verlauf der Reise hat er sie in die Schar seiner Begleiter aufgenommen. Nun stellt er sie dem Kaiser vor und berichtet ihm, was er in der Ferne erlebt hat (V. 5970–6002). Schließlich überlässt er dem Kaiser einen Teil seines „wunderlîch gesinde“ (V. 5971). Erneut steigert nicht nur die Mobilität der Figuren, sondern auch die von Objekten die Glaubwürdigkeit des *wunder*-Berichts.

3) Das Wunderbare als Schreibweise (*Lucidarius*, *Reinfrit von Braunschweig*)

Das Wunderbare ist bislang in erster Linie als eine literarische oder ästhetische Kategorie konzeptualisiert worden. Eine wissenschaftliche Perspektive auf das Wunderbare muss deshalb eingehend reflektiert werden. Wie in den vorhergehenden Teilen deutlich wurde, konstituiert sich das Wunderbare im situativen Kontext der Wahrnehmung nicht vertrauter Phänomene, wobei deren Geltung behauptet oder zumindest thematisiert wird. Dieser relationale Wissensbezug sowie die Bedeutung von Geltungsaushandlungen im Zusammenhang mit dem Wunderbaren rückt es als eine Wissensform in den Blick. Deren

⁴⁸ Das Verhältnis der deutschen und der lateinischen Fassungen C und Erf ist in der Forschung umstritten (vgl. Bernhard Sowinski: Nachwort, in: *Herzog Ernst B*, S. 403–427, hier S. 421). Angesichts der umfangreichen Erzähltradition zu diesem Stoff ist von vielfältigen wechselweisen Beeinflussungen auszugehen.

Auftreten ist nicht auf Texte beschränkt, die im engeren Sinne und aus moderner Perspektive der Literatur zuzurechnen wären. Prinzipiell kann das Wunderbare auch in ‚Sachtexten‘ begegnen, wenngleich davon auszugehen ist, dass literarische Texte das Wunderbare in Ausschöpfung der ihnen zur Verfügung stehenden narrativen und rhetorischen Potentiale ausbauen. Darstellungsverfahren des Wunderbaren lassen sich damit nicht spezifischen Textgruppen zuordnen. Das Wunderbare erscheint gattungsübergreifend – und eben nicht als spezifisch und allein literarisches oder gar fiktionales Verfahren, sondern auch und gerade als eines der Wissensvermittlung. Wir schlagen daher vor, Besonderheiten der sprachlichen Verfasstheit des Wunderbaren mithilfe des Begriffs der ‚Schreibweisen‘ zu charakterisieren. Die Produktivität des Begriffs für die Analyse des Wunderbaren möchten wir anhand von zwei Texten vergleichend illustrieren: dem *Lucidarius*, einem enzyklopädischen Text, der trotz seiner nüchternen Faktur dem Wunderbaren erzählerisch Raum bietet; und dem *Reinfrit von Braunschweig*, einem umfangreichen Roman, der das Wunderbare in mehrfacher Hinsicht breit ausbaut. Beide Texte behandeln die Entstehung der monströsen Völker des Ostens.

Wie in den vorausgehenden Abschnitten verdeutlicht wurde, bildet das Wunderbare einen Handlungszusammenhang, dessen Dynamik emotionale, kognitive und epistemische Komponenten einschließt, unterschiedliche Felder und Formen des Wissens verknüpft (s. u. die Abschnitte 4 und 5) und auf diese Weise ‚neues‘ Wissen hervorbringt. Damit impliziert das Wunderbare stets Wissenstransfers im Sinne des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung“. Diese Transfers lassen sich anhand der Bewegung von Elementen des Wunderbaren zwischen Texten und Textgruppen beobachten. In der Forschung besteht weitgehend Konsens darüber, dass beispielsweise ein Kernbestand der ‚Wunder des Ostens‘ aus naturhistorischen Schriften der Antike (Plinius, Solinus) im mittelalterlichen Europa in enzyklopädische und historiographische Texte übernommen wird sowie in volkssprachliche Texte, die sich durch eine elaborierte Form besonders auszeichnen und aus moderner Perspektive der Literatur zuzurechnen sind (etwa Alexander- und andere Antikenromane [z. B. Apollonius], Artus- und Gralsromane oder Liebes- und Abenteuerromane). Verschriftlichungen von Elementen des Wunderbaren gehen jedoch im Mittelalter nur selten direkt auf antike Vorlagen zurück, stattdessen finden komplexe Prozesse der Tradierung statt. Diese kennzeichnet insbesondere, dass sie nicht nur von den antiken Quellen oder mittelalterlichen Enzyklopädien ihren Ausgang nehmen und von dort in die ‚Literatur‘ übernommen werden, sondern dass auch Beispiele für die gegenläufige Bewegung zu beobachten sind.⁴⁹

⁴⁹ Ein Beispiel für eine direkte Rückwirkung von ‚Literatur‘ auf gelehrtes Wissen ist die Integration des monströsen Volkes der ‚Kranichschnäbler‘. Ursprünglich war es nicht Teil des Katalogs der *monstra* nach Plinius, sondern erscheint zuerst in der europäischen Literatur im *Herzog Ernst*. Vermutlich vermittelt über die

Transferprozesse dieser Art führen zum einen zur Beglaubigung bekannter Wissensbestände, zum anderen aber bringen sie für die Darstellung von Elementen des Wunderbaren auch ein grundlegendes Problem mit sich: Da, wie gezeigt, eine Quelle des Staunens über Phänomene die relative ‚Neuheit‘ des Dargestellten ist, kann die Wiederholung von Beschreibungen dieser Phänomene dazu führen, dass sich der Eindruck ihrer ‚Neuheit‘ verliert. Gervasius von Tilbury reflektiert das Problem in seinen *Otia imperialia*.⁵⁰ Er nennt unterschiedliche mögliche Quellen für den Eindruck des Neuen, den das Wunderbare stets hervorrufen müsse. Zu ihnen zählt er auch Varianz auf der Ebene der Rhetorik. Daraus ergibt sich die Frage, ob diese rhetorische Dimension in einzelnen Textgruppen, die mit dem Wunderbaren arbeiten, besonders hervortritt, und wie sie auf die einzelnen Textgruppen verteilt ist. Wie bereits angeführt, finden Darstellungsverfahren und Wissenstopoi, die dem Wunderbaren zuzuordnen wären, nicht nur in literarischen, sondern auch in Textsorten Anwendung, die primär sachbezogen auf Wissensvermittlung zielen, wie etwa enzyklopädische Texte kosmologischen oder naturgeschichtlichen Inhalts.⁵¹

Aus diesem Grund charakterisieren wir die rhetorisch-narrative Dimension des Wunderbaren mit dem Begriff der ‚Schreibweise‘. Wir schließen dabei an Klaus W. Hempfer an, der mit diesem Begriff textuell-darstellerische Merkmale zu erfassen sucht, die transhistorisch und textgruppenübergreifend zu beobachten sind.⁵² Damit ist nicht gesagt, dass sich das Wunderbare historisch und textsortenspezifisch nicht verändern würde, ganz im Gegenteil geht es uns gerade darum, solche Veränderungen zu ermitteln. Es zeigen sich aber, im Sinne von Gervasius, systematische Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Darstellungen des Wunderbaren. Dazu gehören nicht nur Thematisierungen und Inszenierungen von Überprüfung und Beglaubigung des Wunderbaren, sondern auch rhetorische und narrative Verfahren, die auf

Gesta Romanorum gelangt dieses Volk dann aber in Hartmann Schedels *Weltchronik* und firmiert als selbstverständlicher Teil der *monstra*-Galerie, als deren Quellen Schedel Plinius, Isidor, Augustinus und den Alexanderroman nennt. Vgl. Horst Brunner: Der König der Kranichschnäbler. Literarische Quellen und Parallelen zu einer Episode des ‚Herzog Ernst‘, in: *Annäherungen. Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. v. Doms. Berlin 2008, S. 21–37, hier S. 30f. Brunner erwähnt allerdings nicht, dass Hartmann Schedel eine lateinische Abschrift des HE C angefertigt hat (Clm 850, vgl. Thomas Ehlen: *Hystoria ducis Bauarie Ernesti. Kritische Edition des „Herzog Ernst“ C und Untersuchungen zu Struktur und Darstellung des Stoffes in den volkssprachlichen und lateinischen Fassungen*. Tübingen 1996, S. 175, 200f.). Es ist also möglich, dass die Kranichschnäbler direkt aus dem *Herzog Ernst* übernommen wurden, ohne die Vermittlung über die *Gesta Romanorum*.

⁵⁰ Vgl. Gervasius von Tilbury: *Otia imperialia*, S. 556–562.

⁵¹ Claude Lecouteux hat diese Formen des Wunderbaren als „merveilleux savant“ bezeichnet (Claude Lecouteux: *Introduction à l'étude du merveilleux medieval*, in: *Etudes Germaniques* 36 (1981), S. 273–290, hier S. 273; vgl. auch: Jacques Le Goff: *Le merveilleux scientifique au Moyen Age*, in: *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. Jean-François Bergier. Zürich 1988, S. 87–113).

⁵² Klaus W. Hempfer: (Art.) *Schreibweise*, in *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 3. Berlin und New York 2003, S. 391–393, hier S. 392.

affizierende Wirkungen zielen. Dies sind erste Komponenten dessen, was wir als ‚Schreibweise‘ des Wunderbaren bezeichnen.

Lucidarius

Der deutsche *Lucidarius*, Ende des 12. Jahrhunderts entstanden, ist eine Übersetzung und Adaptation von Honorius Augustodunensis' *Elucidarium*, bezieht in Teilen aber weitere Vorlagen mit ein.⁵³ Drei Bücher mit unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten vermitteln in Form eines vergleichsweise nüchternen Prosa-Dialogs zwischen Lehrer („meister“) und Schüler („junger“) vor allem geistliches Wissen über den Verlauf der Schöpfung und die Ordnung der Welt (Buch I), Christologie und Liturgie (Buch II) sowie Eschatologie (Buch III). Im ersten Buch widmen sich einige Fragen und Antworten vor allem der Form und dem Aufbau der Welt. Dabei werden auch die Gegend in der Nähe des Irdischen Paradieses sowie deren Bewohner beschrieben. Hier breitet der *Lucidarius* den Katalog der Wundervölker in der Plinianischen Tradition aus (I.52–I.55), der aus Honorius' *Imago mundi* übernommen ist.⁵⁴

Den Dialog dominiert ein knapper und sachlicher Duktus, Markierungen von Skepsis oder gar von Staunen und Verwunderung finden sich kaum (vgl. jedoch etwa I.36f.). Betrachtet man die Überlieferung hingegen in diachroner Perspektive, so wird deutlich, dass den Abschnitten zu den Wundervölkern in besonderer Weise Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Denn sie weisen eine stärkere Varianz auf als andere Teile des Textes und sind an verschiedenen Stellen im Zuge der Darstellung des Wunderbaren erweitert worden.⁵⁵

Aber auch auf der synchronen Ebene sind Auffälligkeiten feststellbar: Im Umfeld der für gewöhnlich kurzen Frage-Antwort-Sequenzen tritt die relative Länge der Passage, die die Entstehung der Wundervölker erläutert (I.55), hervor. Noch dazu handelt es sich dabei um eine Narration. Quellenkritische Untersuchungen zeigen, dass diese und die vorhergehende Sequenz Erweiterungen gegenüber der Vorlage darstellen. Die zwei Fragen, die der Schüler zu den *monstra* stellt, und die Antworten, die der Lehrer darauf gibt (I.54 und I.55), finden sich weder im *Elucidarium* noch in der *Imago mundi*.⁵⁶ Der Schüler fragt zunächst, warum die Völker sich

⁵³ Vgl. (Art.) *Lucidarius*, in: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, hg. v. Wolfgang Achtnitz. Bd. 1. Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts. Berlin und New York 2011, Sp. 558–561.

⁵⁴ Neben der direkten Vorlage des *Elucidariums* wurden auch Teile der ebenfalls von Honorius Augustodunensis verfassten *Imago Mundi* und der *Philosophia Mundi* des Wilhelm von Conches verarbeitet, vgl. Der Deutsche „*Lucidarius*“. Bd. 3, Kommentar, hg. v. Dagmar Gottschall, bearb. v. Marlies Hamm. Tübingen 2002, S. 139.

⁵⁵ Vgl. Carmela Giordano: *Quando i mostri destano meraviglia. Genti e animali meravigliosi nel „Lucidarius“ tedesco*, in: *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali. Convegno internazionale „Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali“* (2012, L'Aquila): medioevo latino, romanzo, germanico e celtico, hg. v. Franca Ela Consolino, Francesco Marzella und Lucilla Spetia. Turnhout: Brepols 2016, S. 383–392.

⁵⁶ Vgl. Kommentar von Marlies Hamm (wie FN 54) zu I.55, S. 139: „In der ‚*Imago mundi*‘ werden die Wundermenschen nur aufgezählt, die Frage nach ihrer Herkunft stellt Honorius nicht. Es ist bezeichnend für die

gegenseitig nicht bekriegen, und dann, wie sie überhaupt entstehen konnten, wenn doch alle Menschen von Adam abstammen, sie diesem aber offenbar nicht ähnlich sehen. Dass diese Abschnitte im Zuge des Transfers aus den lateinischen gelehrten Schriften in die Texte der Volkssprache zur Tradition hinzugefügt werden, deutet darauf hin, dass die *monstra* Fragen aufwerfen, die mit den Interessen des Laien-Publikums zusammenhängen. Vermutlich reagieren die Erweiterungen auf antizipierte Skepsis und haben damit die Funktion von Beglaubigungen. Der Schüler ist in seinen einzelnen Fragen auch darum bemüht, das vom Lehrer über die Wundervölker Erfahrene mit seinen Kenntnissen der Bibel (etwa I.55) oder mit seinen Kenntnissen genereller menschlicher Verhaltensweisen (I.54) in Einklang zu bringen. Seine Fragen zweifeln zwar nicht grundsätzlich an, was der Lehrer sagt, stellen aber die Schlüssigkeit und Universalität seiner Ausführungen auf den Prüfstand. Die Frage, warum sich die *monstra* nicht bekriegen, könnte Ausdruck der Verwunderung darüber sein, dass von Interaktionen unter ihnen nicht berichtet wird.⁵⁷ Der Hinweis auf unüberwindliche natürliche Grenzen zwischen den Siedlungsgebieten der Wundermenschen kann diese erste Frage leicht klären. Schwieriger ist die zweite Frage nach der Entstehung der *monstra*, auf die der Lehrer eine vergleichsweise langen Antwort gibt:

Adam waz der wifeste man, der ie geborn wart. Do er uz dem paradifo cam, do ercander die wurzen alle, die der nature warunt, swel wib die eze, daz die geburt dauon verwandelt wurde. Do warnete er fine dothere, daz fi der wurze nith ezen. Do gewonnen die wip fürwiz, wie ez umbe die wurze stuende, vnde azent alle die wurzen, die in ir uatir hete verboten. Die kint, die do uon den wiben wurden geborn, die uerwandeltin sich nach den wurzen vnde miferietent alsê ich vor gefeit han. (I.55, S. 25)

Die Antwort des Meisters schließt an den biblischen Schöpfungsbericht mit einer kurzen Erzählsequenz an, welche die Entstehung der Wundervölker mit der Wirkkraft einer bestimmten Pflanze sowie mit der Neugier (*fürwiz*) von Frauen erklärt, welche sie dazu bringt, ein zuvor ausgesprochenes Verbot zu überschreiten. Möglicherweise geht diese misogynie

didaktische Intention des ‚Lucidarius‘-Autors, an dieser Stelle die Aufzählung der Exoten zu unterbrechen und sie durch die Erklärung ihrer Entstehung ins christliche Weltbild einzuordnen. Die wissensvermittelnde Darstellung des Honorius wird dadurch von der stofflichen Ebene in den moralisch-religiösen Bereich erhoben. Zusätzlich wird versucht, anstelle einer nur auf dem Glauben beruhenden Wahrheit das Phänomen naturwissenschaftlich zu erklären.“ Hamm verweist zur Herkunftsfrage auf Augustinus: Gottesstaat, XVI, 8 (CCL 48, 510) und die Auflistung unterschiedlicher Erklärungsmodelle bei Claude Lecouteux: Von den Wundermenschen, in: *Études germaniques* 37 (1982), S. 290–304, der neun mittelalterliche Theorien aufzählt: „Verkehr während der Menstruation, mit Tieren, mit dem Teufel, gemischte Heirat, Astrologie, Visionen, erbliche Bedingungen, Zwitter und [...] Pflanzengifte“ (ebd.). Hamm betont die Analogie zum Sündenfall und verweist als mögliche Quelle auf die *Wiener Genesis*, S. 646–651; sowie auf Parallelstellen (ab hier auf S. 140) im *Parzival* 518, 18–20; im *Reinfrit*; im Meistergesang *Der Hort von der Astronomie* 10,4–13,10; Historienbibel. Allen dient der *Lucidarius* als Vorlage.

⁵⁷ Der *Herzog Ernst* zeugt davon, dass diese Frage von Interesse gewesen sein könnte, da hier verschiedene Wundervölker gegeneinander kämpfen.

Erklärung der Genese der *monstra* auf die *Wiener Genesis* zurück.⁵⁸ Es ist bemerkenswert, dass die Antwort – im Unterschied zu den vorausgehenden – keine knappe Erläuterung darstellt, sondern eine vergleichsweise ausführliche Einlassung des Meisters in Form einer Narration. Der enzyklopädische Text geht in dem Bemühen, das Wunderbare zu erklären, also über die üblichen kurzen Antworten mit einer Erzählsequenz hinaus.

Die Antwort wirft jedoch ihrerseits Fragen auf, da sie die biblischen Ereignisse um die Sintflut nicht einbindet, der die Wundervölker hätten zum Opfer fallen müssen. Diese Fragen beantworten andere Texte – wie der *Reinfrit von Braunschweig* – mit weiteren Erzählsequenzen. In diesem literarisch stärker ausgearbeiteten Text ist die Schreibweise des Wunderbaren als solche besonders gut zu greifen.

Reinfrit von Braunschweig

Der zweite Teil (V. 12659–27627)⁵⁹ des umfangreichen Versromans *Reinfrit von Braunschweig* (Ende des 13. Jahrhunderts) erzählt von einer Orientreise des Protagonisten. Nachdem Reinfrit die Perser besiegt hat, reist er mit deren König als Reiseführer über den Kaukasus, besucht eine Zwergenstadt und gelangt schließlich an ein Schlachtfeld, auf dem sich die Völker des Orients versammeln. Unter diesen Völkern befinden sich auch die Amazonen. Ein Teil ihres Gefolges ist „ein wunderlîchez michel her / von einer insul in dem mer“ (V. 19631f.). Von diesem Volk hat man noch nie gehört („sô wunderlîche / liute nie sint worden kunt“, V. 19634f.). Es stellt eine Art Wunderwaffe der Amazonen dar, denn die Haut der Angehörigen dieses Volkes besteht ganz aus Horn (V. 19636–19647).

Unvermittelt wird an dieser Stelle ein Vers in indirekter Rede eingeschoben, der den Erzähler mit dem Vorwurf konfrontiert, sein Bericht sei lügenhaft: „wenn ich mîn liegen welle lân. / mac sprechen etelîches munt“ (V. 19648f.). Es werden Rezipienten evoziert, die sich in die (vermutlich mündlich vorgetragene) Erzählung einmischen, weil sie diese für eine Lüge halten. Erlogenes aber wollen sie nicht dulden. Anschließend fragen die evozierten Rezipienten nach der Quelle (V. 19654) des Erzählten und bekunden erneut ihren Zweifel, nun in deutlichem Bezug auf die *mirabilia mundi*, von denen es gar nicht so viele geben könne, wie der Erzähler auszumalen weiß. Das impliziert keinen generellen Zweifel an Wundern, aber doch den Vorwurf an den Erzähler, selbstständige neue Wunder hinzuzufügen. Darauf wird noch ein drittes Mal Skepsis formuliert, nun auf den Aspekt des Wunderbaren selbst bezogen: „wâ wart ûf erden ie gesehen / sô wunderlîchiu angesiht / als sîn munt hier vor uns giht?“ (V. 19654) –

⁵⁸ Vgl. FN 56.

⁵⁹ Der *Reinfrit von Braunschweig* wird zitiert nach der Ausgabe: Reinfried von Braunschweig, hg. v. Karl Bartsch. Tübingen 1871.

„ez ist erlogen und niht wâr“ (V. 19657). Schließlich führen die anonym bleibenden Zuhörer auch ein Argument an, das sich konkret auf die Horn-Menschen bezieht und wie ein Echo der zweiten Frage des Schülers aus dem *Lucidarius* klingt. Sie fragen – hier nun explizit kritisch – nach der Vereinbarkeit der Wundermenschen mit der Schöpfungsgeschichte: Wie kann es sein, wenn wir doch alle von Adam abstammen, dass es solche Wundermenschen überhaupt gibt? In der Frage wird der Bezug auf die Hornmenschen auch auf andere Wundervölker ausgedehnt, die in der Plinianischen Tradition vorkommen⁶⁰ und diese gesamte Wissenstradition als unwahr zurückgewiesen.⁶¹

Der Erzähler macht sich nun daran, die skeptischen Hörer von der Wahrheit der Wunder zu überzeugen, ihren „zwîvel“ (V. 19685) zu „brechen“ (V. 19684) und zu beweisen, „daz diu erde wonders treit / vil mê denn ich noch hab geseit“ (V. 19687f.). Wie der Lehrer des *Lucidarius* führt der Erzähler auch hier eingangs die Weisheit Adams an,⁶² insbesondere sein Wissen um „der wurzen und der kriuter kraft“ (V. 19712), und um spezifische Wirkungen einzelner Kräuter auf das ungeborene Kind während der Schwangerschaft. Die Angaben sind hier gegenüber dem *Lucidarius* deutlich detaillierter.⁶³ Eines der Kräuter hat die Kraft, das „ungeborne kint [in] ein tier“ (V. 19727) zu verwandeln und ihm damit eine „unmenschlich figûre“ (V. 19729) zu verleihen. Adam belehrt seine Kinder zu ihrem Schutz über die Wirkung gerade dieser (gefährlichen) Kräuter (V. 19732–19735). Hier kommt gegenüber dem *Lucidarius* ein neuer Aspekt hinzu, der auf dort offen gebliebene Fragen antwortet: Wie ist es zu erklären, dass die Wundervölker auch nach der Sintflut noch existieren? Im Bericht der Bibel über Noahs Arche kommen sie schließlich nicht vor.

Das Problem wird durch einen historischen Wissenstransfer gelöst. Die Menschen vor der Sintflut sammeln alles Wissen, das ihnen verfügbar ist, um es den Menschen, die nach der Sintflut leben, weiterzugeben – im Geiste Adams, d. h. zu ihrem Schutz. Denn die nachsintflutlichen Menschen wären von sich aus nicht in der Lage, dieses Wissen (wieder) zu

⁶⁰ So werden etwa „hundes houbten“ (V. 19664) oder ein „volk[] [...] ân houbet / mit einem ougen und eim bein“ (V. 19670f.) genannt, allerdings auch die „snabelehte liute“ (V. 19665), also ein Volk, das bis dato nur im *Herzog Ernst* erscheint.

⁶¹ Und zwar gleich mehrfach: „des mag ich gelouben klein“ (V. 19669); „des mag ich gelouben niht“ (V. 19673); „[...] ez ist ein trug / und ein offenlicher lug“ (V. 19681f.). Erneut betont der Sprecher dabei die Unvereinbarkeit der Existenz der Wundervölker mit der Schöpfungsordnung.

⁶² Wobei er ausdrücklich darauf verweist, dass Christen und Juden dieses Wissen gemeinsam haben. „[...] als der gloube stât / den juden haltent unde wir“ (V. 19700f.) Tatsächlich geht die Vorstellung vom adamitischen Wissen auf midraschische Texte zurück; vgl. John Block Friedman: *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Mass. 1981, S. 92: „One body of thought in the Middle Ages glorified the physical and mental nature of Adam as being of all living creatures closest to God. Existing in its most developed form in rabbinic commentary on Genesis, this idea passed into the Latin West through Irish authors and Peter Comestor, who seem to have been especially interested in Jewish legends, or midrashim.“

⁶³ Differenziertheit im narrativen Detail und auch in der Argumentation dienen offenbar dazu, den Ausführungen des Erzählers Autorität zu verleihen.

erlangen (V. 19761–19771). Um die Wissensbestände vor Verwitterungsprozessen sowie vor Flut und Flammen (der Endzeit? der Sintflut? – vgl. V. 19778f.) zu bewahren, werden zwei Medien für die Vermittlung gewählt, die sich durch je spezifisch unverwüstliche Materialität auszeichnen (V. 19770–19779). Zwei Säulen werden angefertigt, eine aus „liehtem marmelsteine“ (V. 19784), der das Wasser nichts anhaben könne, und eine feuerresistente Säule aus „gebranter ziegel pfliht“ (V. 19786). Inschriften auf diesen Säulen erlauben es, alles Wissen zu bewahren.

Nach der Sintflut verwenden Frauen das überlieferte Wissen auf ihre eigene Weise. Damit schließt der Text an die misogynen Logik der Erklärung des Entstehens der Wundervölker an, die bereits der *Lucidarius* kennt. Frauen lesen auf den Säulen von den Kräutern (V. 19830f.), sie werden neugierig („niugern“, V. 19833) und wollen erfahren, ob wirklich stimmt, was über ihre Wirkung gesagt wird („sî wolten [...] / [...] endelîch versuochen / ob ez alsô wære“, V. 19835–19837). Die Absicht der Frauen, tradiertes Wissen zu überprüfen, charakterisiert der Text als Neugier. In einem Selbstversuch werden die Frauen schwanger und gebären, je nach Art der Kräuter, „frömde figûre“ (V. 19847).⁶⁴

Der Darstellung des *Reinfrit von Braunschweig* zufolge entstehen die Wundervölker also erst nach der Sintflut. Dass sie entstehen, ist Ergebnis eines Wissenstransfers, der auf Schriftzeichen und materiellen Schriftträgern basiert und zu dem die Aspekte Neugier, Skepsis und Überprüfung gehören. Damit bindet der Text ein bedeutendes Ereignis der Heilsgeschichte in die Erklärung der Wundervölker ein, die auch der *Lucidarius* bietet. Die entsprechende narrative Sequenz des *Lucidarius* berücksichtigt dieses Ereignis nicht. Sie wirft damit Fragen auf, die der *Reinfrit von Braunschweig* in einer entsprechend erweiterten, ausführlicheren Erzählsequenz zu beantworten sucht.

Im Anschluss führt der Erzähler noch zwei weitere Theorien zur Entstehung der *monstra* an: Zum einen hat er von einer astrologischen Erklärung gehört („hœre jehen“, V. 19855). Damit berührt der Text hier den Wissensbereich der Magie, der für das Wunderbare generell von besonderer Wichtigkeit ist. Dem Erzähler des *Reinfrit* zufolge entscheidet die Konstellation der Sterne über die physische und psychische Beschaffenheit der Neugeborenen. Aufgrund dieser

⁶⁴ Diese schließt der Text – im Unterschied zum *Lucidarius* und zu anderen tradierten Positionen – aus der Gruppe der Menschen aus: Sie gehören nicht mehr zum „menschlichem orden“ (V. 19846), sondern zu den Tieren (V. 19853). Augustinus dagegen ordnet die Wundervölker den Menschen zu: „Non itaque nobis videri debet absurdum, ut, quem ad modum in singulis quibusque gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quaedam monstra sint gentium“; Übs.: „Es darf uns daher nicht abwegig erscheinen, wenn, so wie bei einzelnen Völkern Monstren unter den Menschen vorkommen, auch im gesamten Menschengeschlecht monströse Völker auftreten“ (vgl. Augustinus: Gottesstaat, XVI, 8, S. 118f.). Zu dieser Besonderheit der Darstellung im *Reinfrit* vgl. auch Herfried Vögel: Naturkundliches im ‚Reinfried von Braunschweig‘. Zur Funktion naturkundlicher Kenntnisse in deutscher Erzähldichtung des Mittelalters. Frankfurt am Main u. a. 1990, S. 84.

Wirkmacht können durch den Einfluss der Sterne auch *monstra* zur Welt kommen. Zum anderen hat der Erzähler von den „wîsen alten“ (V. 19880) erfahren, dass bei einem Sexualakt, der mit Lust einhergeht, der Frau während der Empfängnis eine „wunderliche forme“ (V. 19897) in die Sinne kommen kann, die die „rehten forme“ (V. 19904) des „nâtûrlich louf“ (V. 19899) zu „wunderlîchen dîngen“ (V. 19901) verändert. Diese Erklärung favorisiert der Erzähler („villîht [...] / bewærter denne ihr keine“, V. 19886f.), weil sie auch Fehlbildungen verständlich macht, die „ûf aller erden / ze mangem mâle vil gesehen“ (V. 19918f.) werden. Alltägliche Beobachtungen sind hier Kriterium für die Wahrscheinlichkeit einer Theorie. Dass diese letzte Herleitung der Wundervölker die Erklärung ihres Fortbestandes nach der Sintflut relativiert, wird im Text nicht explizit reflektiert. Am Ende des Exkurses geht der Erzähler jedoch noch einmal auf den Wahrheitsgehalt des Erzählten ein. Er bekräftigt das Geschilderte erneut, indem er betont, selbst daran zu glauben:

swers niht geloube, der lâz varn,
wan ich gloub an disem zil
dar an sô vil ouch als ich will,
und mag ez sicher offenbâr
allez samt wol wesen war.
(V. 19928–19932)

Die Ausführungen zum *Reinfrit von Braunschweig* haben deutlich gemacht, dass der Text um die Genese und den Fortbestand der Wundervölker einigen Aufwand treibt. Im Vergleich mit der entsprechenden Passage im *Lucidarius* wird im *Reinfrit* ausführlich von Geschehnissen um materielle Schriftrâger und von der Neugier weiblicher Figuren erzâhlt. Die Ausfaltung des Geschehens dient nicht nur der Unterhaltung, sondern hat vor allem die Funktion, den Fortbestand der Wundervölker vor dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Wissens um die Sintflut plausibel zu machen. Der Text reagiert offenbar auf Fragen, welche Versuche, die Genese der Wundervölker zu erklâren, aufgeworfen haben. Er tut dies mit einer bestimmten Darstellungs- oder ‚Schreibweise‘: Mit einer Erzâhlung von den Umstânden, die zu ihrer Entstehung gefûhrt haben.

Der Vergleich mit dem *Lucidarius* zeigt, dass eine spezifische ‚Schreibweise‘, nâmlîch die Narrativierung der Genese der Wundervölker, im enzyklopâdischen Text ebenso enthalten ist wie im Liebes- und Abenteuerroman. In beiden Texten wird eine narrative Sequenz verwendet, um die Entstehung der Wundervölker zu erlâutern. Die Sequenz im *Reinfrit* scheint auf eine Frage zu reagieren, welche die narrative Sequenz im enzyklopâdischen Text aufgeworfen hat.⁶⁵

⁶⁵ Wir setzen voraus, dass die Erklârung fûr die Genese der Wundervölker, die der *Lucidarius* gibt, im 13. Jahrhundert bekannt war; ein direkter Rekurs des *Reinfrit* auf den *Lucidarius* kann allerdings nicht nachgewiesen

Auch die Ausweitung der Narration jedoch scheint dem Erklärungsbedarf, den das Wunderbare an dieser Stelle produziert, nicht zu genügen. Weitere Begründungen für die Entstehung von Wundervölkern, die der Text zusätzlich aufführt und unverbunden nebeneinanderstellt, machen das sichtbar. Die Passage aus dem *Reinfrit* zeigt, dass Darstellungen des Wunderbaren nicht etwa Formen von Rationalität entgegenstehen,⁶⁶ sondern dass es ihnen im Gegenteil gerade um rationale Erklärung zu tun sein kann.⁶⁷ Es fällt auf, dass der *Reinfrit* nicht einfach Informationen aus einem prominenten enzyklopädischen Text einbindet, sondern dass er mehrere Erklärungen kombiniert.

Das Wunderbare zeichnet sich durch ‚Schreibweisen‘ aus, die in literarischen Texten im engeren Sinne in besonders elaborierter Form begegnen, die aber auch in vornehmlich wissensvermittelnden Texten vorhanden sind. Verschiedene Schreibweisen – in den vorgestellten Beispielen die Erzählung einer Genese – sind mit dem Wunderbaren untrennbar verbunden. Sie kennzeichnen die Darstellung des Wunderbaren in den verschiedenen Textgruppen, in denen es erscheint. In wie hohem Maße sie sprachlich ausgearbeitet sind und wie komplex ihre textinterne Verweisstruktur ist, ist dabei je unterschiedlich gestaltet.

4) Das Wunderbare als Verknüpfung von Wissensbereichen (*Brandan, Reinfrit von Braunschweig*)

Eine Leithypothese des Projekts lautet, dass in Darstellungen des Wunderbaren Wissen aus verschiedenen Bereichen eingeht und dabei medien- und gattungsspezifisch verknüpft und ‚hybridisiert‘ wird. Folgt man dem Kulturtheoretiker Homi K. Bhabha, der hier ein Konzept des Literaturwissenschaftlers Michail Bachtin kritisch adaptiert,⁶⁸ so konstituieren Hybridisierungen unterschiedlicher Diskurse und Traditionen neue Positionen, die auch auf die Zusammenhänge, aus denen sie sich speisen, zurückwirken.⁶⁹ In Analogie dazu stellen auch Hybridisierungen unterschiedlicher Wissensbereiche Quellen neuen Wissens dar. Die Absicht, das Wunderbare als Wahrnehmungseffekt zu erzeugen, ist dafür ein wichtiger Motor. Die Notwendigkeit der Innovation, die damit einhergeht, löst immer wieder neue Transfers aus und bewirkt Verbindungen von unterschiedlichen Wissensbereichen und kulturellen Kontexten.

werden. Dass das heilsgeschichtliche Ereignis der Sintflut in eine Erklärung ihrer Genese eingebunden werden muss, scheint neben dem *Reinfrit* kaum bezeugt zu sein (vgl. Vögel: Naturkundliches (wie FN 64), S. 82). Im und durch den Roman wird hier offenbar ein eigenes Wissen über die Entstehung der Wundervölker generiert.

⁶⁶ Diese Position wird vertreten in dem Band: *Mirabilatio. Das Wunderbare im Zugriff der frühneuzeitlichen Vernunft*, hg. v. Christoph Strosetzki und Dominique de Courcelles. Heidelberg 2015.

⁶⁷ Zur Passage über die Wundervölker vgl. Beat Koelliker: *Reinfrid von Braunschweig*. Bern 1975, S. 142f.

⁶⁸ Vgl. Karen Struve: *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha*. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden 2013, S. 98.

⁶⁹ Homi K. Bhabha: *Wie das Neue in die Welt kommt. Postmoderner Raum, postkoloniale Zeiten und die Prozesse kultureller Übersetzung*, in: *Die Verortung der Kultur*, hg. v. Dems. Tübingen 2000, S. 317–352.

Durch diese Hybridität ist das Wunderbare stets auf viele, heterogene Wissensbereiche bezogen. Die im *Reinfrit* inszenierte Weltschlacht beispielsweise verknüpft die naturgeschichtlich-geografische Wissenstradition der Wundervölker mit religiösem Wissen um Heils- und Schöpfungsgeschichte, mit einem Wissen um Waffen und Kampftechniken, mit politisch-ökonomischem Wissen um Machtrelationen und Genealogie, einem Wissen um die Ordnung der Geschlechter und weiteren Wissensbereichen. Solche Verknüpfungen verändern das Wissen von den *monstra* – nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit den Erzählmustern und Semantiken der unterschiedlichen Gattungen, die hier ebenfalls ineinander geführt werden (wie *chanson de geste* oder Artusroman). Auch werden die Wundervölker durch die multiplen Verbindungen, die der Text vornimmt, für ganz unterschiedliche Wissensbereiche anschlussfähig, wobei der Weg nicht nur vom ‚Sachtext‘ zum ‚literarischen‘ Text führt, sondern in beide Richtungen offen ist.⁷⁰ Der Begriff der ‚Wissensbereiche‘ wurde absichtlich sehr allgemein gewählt, denn im Wunderbaren kann – wie an dem Beispiel schon deutlich wird – Wissen affiliert werden, das ganz verschiedenen Disziplinen, Wissensgebieten und Diskursen zugeordnet werden kann und dessen Verbreitung, Zugänglichkeit und Geltung – man denke nur an die Bedeutung des Bereichs der Magie für das Wunderbare⁷¹ – sehr unterschiedlich sein kann (etwa ‚prekäres‘⁷² ebenso wie ‚institutionalisiertes‘ Wissen). Aus dieser epistemischen Hybridität können spezifische Wirkpotentiale erwachsen, die wir nun anhand von Beispielen aus der mitteldeutschen Reise-Fassung des *Brandan* erläutern wollen.⁷³ *Brandan* verbindet unterschiedliche Wissensbereiche miteinander: Naturkundlich-geographisches, kosmologisches und heilsgeschichtliches Wissen im Allgemeinen wird im Besonderen mit einem Wissen von der Seefahrt, vom Schiffbau und nautischen Techniken sowie mit Wissen über idealisierte Orte, deren Situierung zwischen Diesseits und Jenseits häufig unklar bleibt, und schließlich mit dem Wissen von Frömmigkeitspraktiken verknüpft. Dieses Konglomerat ist wiederum mit Strukturmerkmalen und Motiven aus irischen, christlich-legendarischen und ‚orientalischen‘ Erzähltraditionen so eng verflochten, dass die Quellenforschung zum *Brandan* mit ihrer ‚Entwirrung‘ vor eine schier unlösbare Aufgabe

⁷⁰ Wird ein Wissenstopos als Teil der Erzählkultur prominent, verändert das seine Wahrnehmung auch in den Wissensdiskursen selbst, er kann z. B. mehr Aufmerksamkeit bekommen oder auch ganz im Gegenteil durch seine ‚literarische‘ Prominenz in seiner gelehrten Seriosität beschädigt, ignoriert werden; vgl. FN 49.

⁷¹ Vgl. die im Rahmen des Projekts entstandenen Tagungsbände: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber.* (FN 13); *Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur*, hg. v. Jutta Eming und Michael Dallapiazza, unter Mitarbeit von Falk Quenstedt und Tilo Renz. Wiesbaden 2017.

⁷² Martin Mulsow: *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit.* Berlin 2012.

⁷³ Die mitteldeutsche Version M der Reise-Fassung des *Brandan* wird zitiert nach der Ausgabe: *Brandan. Die mitteldeutsche ‚Reise‘-Fassung*, hg. v. Reinhard Hahn und Christoph Fasbender. Heidelberg 2002. Auch die *navigatio* ist ein hybrider Text, sie bietet aber den für uns im Hinblick auf Geltungsbehauptungen interessante Rahmenhandlung der Reise-Fassung gerade nicht.

gestellt ist.⁷⁴ Wissens Elemente, die die verschiedenen Gattungen und Textsorten transportieren, werden hybridisiert und re-kontextualisiert: Topologische Elemente aus Jenseitsreisen⁷⁵ etwa werden mit Bestandteilen irischer Schifffahrtserzählungen wie ‚Imrrama‘ und ‚Echtrae‘ verbunden und neben Motiven, die ebenso in arabischen Erzähltexten erscheinen, platziert.⁷⁶ So entstehen ungewöhnliche Raumordnungen, Reiseverläufe und Stationen der Begegnung. Der besondere Bezug zum Wissen zeigt sich in der *Reise*-Fassung bereits in der Rahmenhandlung: Brandan bezweifelt den Wissensstatus (im Sinne beglaubigten Wissens) dessen, was er in naturkundlichen Büchern über ungewöhnliche Phänomene liest. Er gerät darüber so in Zorn, dass er eines der Bücher verbrennt. Gott schickt ihn daraufhin zur Buße auf eine Irrfahrt. Brandan soll die von ihm vernichteten „wunder“ mit seinen eigenen Augen bezeugen und am eigenen Leib erfahren. Die Rahmenhandlung macht damit ein Angebot, wie das Beglaubigungsproblem, mit dem das Wunderbare – wie gezeigt – immer konfrontiert ist und das zu adressieren zu den ‚Schreibweisen‘ des Wunderbaren gehört, narrativ gelöst werden kann.

Die Binnenerzählung handelt von der Ausfahrt Brandans: Gemeinsam mit einigen Mönchen gelangt er in eine nebulös bleibende, ozeanische Sphäre, in der die Grenze zwischen diesseitigen und jenseitigen Zonen immer wieder schwimmt. Die Gruppe wird dort allerhand ‚wundern‘, wie Riesenfischen und Seeungeheuern, ausgesetzt, mehrfach kommt es auch zu Begegnungen mit Heiligen und Sündern sowie zu regelrechten Kämpfen mit Teufeln.⁷⁷ Brandan bewährt sich zunehmend in seiner Glaubensstärke, was schließlich zu einer Art *conversio* führt,⁷⁸ mit der er seine Skepsis überwindet.⁷⁹ Während der Reise dokumentiert Brandan schriftlich, was er sieht. Dabei stößt er auch auf einzelne der Phänomene, von denen er anfangs gelesen hatte und über die er in Zorn geraten war. Auch wenn der Text diesen Prozess

⁷⁴ Vgl. Clara Strijbosch: *The Seafaring Saint: Sources and Analogues of the Twelfth-Century Voyage of Saint Brendan*. Translated by Thea Summerfield. Dublin 2000.

⁷⁵ Die hier aber durch eine andere Raumordnung auch spezifische Semantiken entfalten, vgl. Julia Weitbrecht: *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*. Heidelberg 2011, S. 195–206.

⁷⁶ Strijbosch: *The Seafaring Saint* (wie FN 74), S. 70.

⁷⁷ Z. B. bei der Begegnung mit Judas, nach der Brandan für ihn betet und die Teufel für einen zusätzlichen Tag vertreiben kann (V. 1080–1087) oder als Brandan seine verlorene Kappe tapfer betend zurückerlangen kann (V. 738–792).

⁷⁸ Walter Haug: *Vom Imram zur Aventure-Fahrt: Zur Frage nach der Vorgeschichte der hochhöfischen Epenstruktur*, in: *Wolfram-Studien 1* (1970), S. 264–298 (Repr. in: Haug: *Strukturen als Schlüssel zur Welt*, 1989, S. 379–408); Peter Strohschneider: *Logbuch und heilige Schriften. Zu einer Version der deutschen Brandan-„Reise“*, in: *Gutenberg und die Neue Welt*, hg. v. Horst Wenzel in Zusammenarbeit mit Friedrich Kittler und Manfred Schneider. München 1994, S. 159–169, hier S. 164.

⁷⁹ Brandan will nicht glauben, dass die neutralen Engel einst Gott gesehen haben. Unter Hinweis auf Thomas den Zweifler (Joh 20, 24–31, insb. 29: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“) können Sie ihn aber von seinem Zweifel abbringen.

der Generierung von Wissen nicht explizit macht, so restituiert Brandan doch die ‚wunder‘ als Wissensobjekte, deren mediale Repräsentation er zuvor zerstörte.⁸⁰

Bereits die Liste der von Brandan eingangs aufgefundenen und bezweifelten „wunder“ führt ganz konkret unterschiedliche Wissensbereiche zusammen.⁸¹ Die eigentliche Reise setzt diese Akkumulation von Wissen innerhalb der Erzählung fort. Da Brandan ein neues Buch schreibt, erfolgen Hybridisierungen nicht nur durch den Text der Reise-Fassung selbst, sondern auch innerhalb der Erzählwelt. Denn die Wunder verschiedener Wissensbereiche – darunter die, von denen er eingangs in verschiedenen Büchern gelesen hat – mischen sich nun in dem Buch, das am Ende der Reise vorliegt.⁸² Der *Brandan* vollzieht also nicht nur selbst Transfers, sondern erzählt auch die Geschichte einer Transferbewegung, im Zuge derer Versatzstücke gelehrten Buchwissens in einem einzigen neuen Buch (das vermutlich durch die Reihenfolge der Reistationen strukturiert ist⁸³) im Zeichen des Wunderbaren zusammengefügt werden.

Hybridisierungen verschiedener Wissensbereiche werden auch in einzelnen Episoden des *Brandan* deutlich – und können dabei eigene Wirkpotentiale entfalten, die auch mit der Generierung von Wissen zusammenhängen. Wir wollen das anhand einer Episode, die am Ende der *Reise* erscheint, näher erläutern.

Von einem furchterregenden Fisch errettet, gelangen Brandan und die Mönche an einen namenlos bleibenden Ort. Hier herrscht große Hitze, kein Wind regt sich, und da auch Rudern nicht hilft, sitzt ihr Schiff vier Wochen lang fest. Die Mönche leiden „kummer und angest groz“ (V. 1456). Ein Windstoß bringt nur vermeintlich Rettung, denn sie gelangen in eine weitere namenlos bleibende Gegend, über die nur gesagt wird, dass das Wasser dort „[...] nicht zu naz / und ouch nicht zu dunne“ (V. 1468f.) sei. Die Männer hören dort zwar „groze wunne“

⁸⁰ Die Gottesstimme setzt die Zerstörung der schriftlichen Wunder mit der Zerstörung realer Wunder gleich, dadurch wird deren Identität zumindest suggeriert. Vgl. Clara Strijbosch: Ein Buch ist ein Buch ist ein Buch. Die Kreation der Wahrheit in 'Sankt Brandans Reise', in: *ZfdA* 131 (2002), S. 277–289, hier S. 282. Zur These der Restitution vgl. Strohschneider: *Logbuch und heilige Schriften* (wie FN 78), S. 166.

⁸¹ Brandan liest staunend von Dingen, die kosmologisch-heilsgeschichtlichem Wissen („zwei paradise uffer erden“, V. 24; „er vant, der himele weren dri“, V. 32); naturkundlichem Wissen („selzenenen dinc“, V. 26 in „vil manige wilde lant“, V. 27; „werlt [...], / gelegen unter dirre erde“, V. 29f.; und insbesondere Meerwunder: „[ein] vische [...], / im were walt unde lant / gewachsen uf der swarte“, V. 33–35); sowie religiösem Wissen (selbst schlimmsten Sündern wie Judas werden zeitweilig von den Höllenqualen erlöst, V. 38–40) angehören.

⁸² Eine mögliche Identität von beiden macht der Text nicht explizit. In der mittelniederländischen Version C sagt die Erzählinstanz an einer Stelle, dass sie die Dinge so wiedergibt, wie Brandan sie aufgeschrieben hat, vgl. *Sankt Brandans Reise*, hg. und übers. v. Elisabeth Schmid und Clara Strijbosch. Münster 2009, S. 126; Beatrice Trınca: *Brandans Buch der Welt – eine konkretisierte Metapher*, in: *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, hg. v. Fabian Horn und Cilliers Breytenbach. Berlin 2016, S. 205–219, hier S. 209.

⁸³ Peter Strohschneider macht darin einen Wissensverlust aus, weil die Systematizität des Wissens verloren gehe (Peter Strohschneider: *Der Abt, die Schrift und die Welt. Buchwissen, Erfahrungswissen und Erzählstrukturen in der Brandan-Legende*, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*. 1 (1997), S. 1–34, hier S. 30). Dass Brandan die von ihm erfahrenen Wunder in der Reihenfolge der Begegnung mit ihnen notiert, liegt nahe, der Text macht aber keine ausdrücklichen Aussagen über den Aufbau des von ihm geschriebenen Buches.

(V. 1470): Glockenläuten, geistlichen Gesang, erquickliche Geräusche von Festgetümmel und Viehtrieb (V. 1471–1479). Sie sehen aber nichts als Wasser und Himmel. Darüber verwundern sie sich („sie nam des wunder michel groz“, V. 1480) und reagieren, indem sie die Wassertiefe mit einem „sinkelstein“ (V. 1494) ausmessen und anschließend den Anker auswerfen. Dieser wird aber plötzlich von unten festgehalten und dem „sturere“ (V. 1504) bleibt nichts anderes übrig, als Gott anzurufen: „,hilf uns, herre got, hinnen / [...] / nu enmuge wir nicht mere / unser kunst geniezen.““ (V. 1507–1511).

Die Forschung hat die Episode – auch vor dem Hintergrund einer im Prolog erwähnten Gegenwelt⁸⁴ – mit der Frage nach den Antipoden („Gegenfüßer“) in Verbindung gebracht, die am Ende des 12. Jahrhunderts verstärkt diskutiert wird. Man streitet zeitgenössisch darüber, ob ein vierter Kontinent auf der der Ökumene entgegengesetzten Seite der Erdkugel oder in der südlichen Hemisphäre – d. h. hinter dem unüberwindlichen Hitzegürtel des Äquators – existiert und ob dieser Teil der Erde bewohnt ist.⁸⁵ Wenn damit der Kontext richtig erfasst ist, geht es hier um naturkundlich-geografisches Wissen mit einem zeitgenössisch prekären Status. Der Text scheint diese Assoziation zwar aufzurufen, macht den Bezug jedoch nicht eindeutig.⁸⁶ Außerdem stimmt das, was im Text an dieser Stelle gesagt wird, weder mit der Prolog-Stelle noch mit dem zeitgenössischen Wissen über die Antipoden vollkommen überein, denn es wird von einem Land *im* Meer erzählt. Dieses Land weist, darauf deuten Glockenläuten und Gesang hin, große Ähnlichkeit zur christlichen Welt auf, die Brandan vertraut ist.⁸⁷ Clara Strijbosch macht plausibel, dass diese Darstellung von Motiven aus irischen ‚Echtrae‘ beeinflusst ist.⁸⁸ Darauf weist vor allem eine – ebenfalls enigmatisch bleibende und als ambivalent erfahrene – Zwergenfigur hin, die den Mönchen schließlich aus der beklemmenden Lage heraushilft. In irischen Erzählungen erscheint eine solche Figur häufiger als Lotse zwischen der Welt, die den Figuren vertraut ist, und einer Anderswelt *im* oder *unter* dem Meer.⁸⁹ An der Episode wird also deutlich, wie Topoi aus unterschiedlichen Wissensbereichen in Überlagerung mit fremden

⁸⁴ „werlt [...] / gelegen under dirre erde: / swen ez hier nacht werde, / daz ez danne dort tac si.“ (V. 30–34).

⁸⁵ Vgl. Maartje Draak: ‚Brandaan en Virgilius.‘ Inaugural lecture University of Utrecht, 1957. Amsterdam 1957, S. 8–9, 14 (Repr. in: *Schimmen van het wester-eiland: Verkenningen in de Keltische traditie van het oude Jerland*. Amsterdam 1977, S. 75–92 and 182–86); Strijbosch: *The Seafaring Saint* (wie FN 74), S. 104–108; Vgl. Louise M. Bishop: *The Myth of the Flat Earth*, in: *Misconceptions About the Middle Ages*, hg. v. Stephen J. Harris und Bryon Lee Grigsby. New York und London 2008, S. 97–101, hier S. 99f.

⁸⁶ Strijbosch weist auch auf die Parallele zum ‚Straßburger Alexander‘ hin: *The Seafaring Saint* (wie FN 74), S. 108; Haug sieht gar einen Einfluss des ‚Straßburger Alexander‘ auf den Brandan: Haug: *Vom Imram zur Aventure-Fahrt* (wie FN 78), S. 283, FN 31 (Repr. in: Haug: *Strukturen*, S. 379–408, S. 394, FN 33).

⁸⁷ Auch darin könnte ein Kommentar (mit erzählerischen Mitteln) zur Antipoden-Frage stecken: In welchem Verhältnis stehen die Antipoden, wenn es sie denn gibt, zur Schöpfung, zur Nachkommenschaft Adams und Noahs, zur christlichen Heilsbotschaft?

⁸⁸ Vgl. Strijbosch: *The Seafaring Saint* (wie FN 74), S. 184–195; vgl. allgemein zum Transfer irischer Erzählmuster in *navigatio* und *Reise* ebd., S. 125–252.

⁸⁹ Strijbosch: *The Seafaring Saint* (wie FN 74), S. 234f.

(unvertrauten)⁹⁰ Erzählmotiven eine Textstruktur generieren, welche darauf zielen könnte, Rezipierende – den Figuren ganz ähnlich – sich verwundern und rätseln zu lassen, wovon hier eigentlich erzählt wird. Bedingung hierfür ist aber, dass tatsächlich unvertraute Elemente (Motive aus irischen Erzählzusammenhängen) aufgegriffen und mit zwar bekannten, aber nicht weniger staunenswerten, mitunter ambivalent bewerteten Wissensbeständen (Antipoden) verbunden werden.⁹¹

Die große Bedeutung von magischen Wissenstraditionen⁹² für erzählerische Hybridisierungen von Wissensbereichen im Rahmen des Wunderbaren, die in bisherigen Untersuchungen zum Wunderbaren nur beiläufig Erwähnung fand, kann eine weitere Episode aus dem *Reinfrit von Braunschweig* veranschaulichen, in deren Mittelpunkt der Magnetberg steht. Wie auch bei den nebeneinander gestellten Theorien zur Genese der monströsen Völker wird hier nicht nur ein etablierter Topos des Wunderbaren, der vorgängig sowohl in literarischen wie Sachtexten erscheint,⁹³ aufgegriffen und erweitert, sondern dieser Topos wird auch erneut mit heilsgeschichtlichen Momenten verbunden – allerdings wird hier dem Bereich der Magie wesentlich mehr Raum gegeben. Angetrieben von Wissendrang und dem Verlangen, Wunder zu sehen (V. 18324–18243), reist Reinfrit gezielt zum Magnetberg, ohne dessen zerstörerischer Wirkung ausgesetzt zu sein (V. 20989–21013). Ihn befähigt dazu das magisch-technische Wissen der Amazonenkönigin (V. 20778–20845). Dort angelangt folgt Reinfrit einem Pfad, der auf den Berg hinaufführt, stößt hinter einem eisernen Tor auf eine Höhle und findet darin ein Grab und ein daneben angekettetes Buch vor (V. 21130–21299). Das Buch berichtet von dem Versuch des Magiers Savilon, der als Begründer von Astronomie und Nigromantik vorgestellt wird, das Heilsereignis der Geburt Christi 1200 Jahre zuvor mittels magischer Installationen auf dem Magnetberg zu blockieren. Savilon versetzt sich selbst dabei in eine Art Schlaf, in dem er für 1200 Jahre verharrt (V. 21314–21547). 1200 Jahre später liest der Magier Virgilius von

⁹⁰ Im Hinblick auf ein deutschsprachiges Publikum der Entstehungszeit des Textes.

⁹¹ Die anschließenden Episoden – etwa um einen heidnischen Zwerg als Steuermann und eine strahlende Reiterfigur, die an einem Ufer erblickt wird – bleiben in gleicher Weise rätselhaft und zeigen dabei eine ähnliche Mischung irischer Erzählmuster mit vertrauten Wissenstopoi (vgl. Strijbosch: *The Seafaring Saint* (wie FN 74), S. 231–242; die enigmatische Reiterfigur wird in M beispielsweise ‘helspant’ benannt; im Vergleich mit anderen Fassungen kann darauf geschlossen werden, dass damit die Figur Hildebrands gemeint sein könnte, die Bezüge bleiben aber rätselhaft). Darauf scheint auch die plötzliche Umkehr Brandans am Ende seiner Reise zu zielen. Als Brandan eine Reiterfigur, die wieder nur beschrieben, aber in keiner Weise erklärt wird, erblickt, sagt er zu seinen Mönchen, dass man nun alles gesehen hätte und nach Hause zurückkehren könne (V. 1815–1825). Es bleibt unklar, welches Wissen Brandan dieser Erkenntnis zuführt; evoziert wird aber, dass er es auf seiner Reise erlangt hat, so wie auch die Rezipierenden es im Rezeptionsprozess erlangen könnten.

⁹² Zur Ambiguität des Magie-Begriffs vgl. den Tagungsbericht von Simon Brandl, Jutta Eming, Falk Quenstedt und Volkhard Wels zum Arbeitsgespräch „Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Ein Arbeitsgespräch des Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung“, 1.–2.12. 2018, Freie Universität Berlin“, URL: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7662>.

⁹³ Vgl. Claude Lecouteux: *Die Sage vom Magnetberg*, in: *Fabula* 25.1 (1984), S. 35–65.

Savilons Zauberkunst und reist zum Magnetberg. Dort kann er seinerseits mithilfe magischen Wissens – u.a. der Zuhilfenahme eines Dämons – den Mechanismus, der für die Stundung der Heilsgeschichte sorgt, unwirksam machen. Er beerdigt Saviion und lässt das Buch schreiben, das von diesen Ereignissen berichtet. Virgilius kommt bei dieser Gelegenheit aber auch in den Besitz der magischen Bücher Savilons, die er nach Rom transferiert und damit das magische Wissen für das Christentum sichert (V. 21548–21699). Die Erzählung betreibt damit eine „Aitiologie der *artes magicae*“⁹⁴ und auch eine Legitimierung des Umstands, dass christliche Gelehrte überhaupt über dieses Wissen verfügen.

Im Vergleich zeigen die Beispiele aus dem *Brandan* und dem *Reinfrit*, dass Hybridisierungen verschiedener Wissensbereiche unterschiedliche Funktionen haben können: Im *Brandan* zielen sie (möglicherweise) auf Verrätselung, im *Reinfrit* hingegen dienen sie der Erklärung staunenswerter Wissensinhalte.

5) Das Wunderbare als Verknüpfung von Wissensformen (Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland*)

Der Komplex des Wunderbaren umfasst einen weiten Gegenstandsbereich und berührt zahlreiche Disziplinen und Felder des Wissens. Darüber hinaus zeichnet das Wunderbare aus, dass es ganz unterschiedliche Arten und Weisen umfasst, *wie* etwas über diesen Komplex gewusst werden kann. Die unterschiedlichen Arten und Weisen des Wissens über das Wunderbare sind auf je spezifische Weise miteinander verknüpft. Wir bezeichnen die unterschiedlichen Arten, etwas zu wissen, hier tentativ als Wissensformen.

In heuristischer Absicht möchten wir auch diesen Begriff – wie den der Wissensbereiche – in einem weiten Sinne verstanden wissen. Bereits die eingangs erläuterte Beobachtung, dass in der Regel nicht einzelne Phänomene das Wunderbare ausmachen, sondern dass sich dieses erst durch die Wahrnehmung der Phänomene konstituiert, haben die besondere Bedeutung von Erfahrungen unterschiedlicher Art für das Verständnis des Wunderbaren hervortreten lassen. Die enge Verbindung des Wunderbaren mit der Wahrnehmung staunenswerter Phänomene bringt es weiterhin mit sich, dass das Wunderbare als prozesshaft und demnach als dynamisch verstanden werden muss. Da das Wunderbare häufig aus einer Situation hervorgeht, in der ein wahrnehmendes Subjekt auf ein Phänomen reagiert, liegt die Verbindung zu handlungsbezogenem Wissen, also zu Formen von *knowing how*, nahe.⁹⁵ Der vierte Abschnitt

⁹⁴ Peter Strohschneider: Sternenschrift. Textkonzepte höfischen Erzählens, in: Wolfram-Studien 19 (2006), S. 33–58, hier S. 39; Mathias Herweg: (Art.) Magnetberg, in: Literarische Orte (wie FN 23).

⁹⁵ Vgl. Gilbert Ryle: Knowing how and knowing that. The presidential address, in: Proceedings of the Aristotelian society 46 (1945/46), S. 1–16.

des Aufsatzes hat deutlich gemacht, dass wir das Wunderbare allerdings nicht allein als prozedurale, sondern auch als gegenstandsbezogene Wissensform verstehen und dass wir es im Zuge dieser Charakterisierung auch nicht von begrifflich fassbarem, also von propositionalem Wissen abgrenzen. Vielmehr kann die epistemische Dimension des Wunderbaren nur dann adäquat erfasst werden, wenn man das Neben- und Ineinander prozeduralen und propositionalen Wissens – sowie das Hinzutreten weiterer Wissensformen – in den Blick nimmt und wenn man die Ordnung oder gar Systemhaftigkeit ihrer jeweiligen Verknüpfung analysiert. Darüber hinaus scheint es uns geboten zu sein, als weitere Wissensform des Wunderbaren solche Inhalte zu analysieren, die auf sinnlich wahrnehmbaren Informationsquellen basieren. Wir fassen diese im Folgenden sämtlich mit dem Begriff der Erfahrung – auch wenn deutlich werden wird, dass der Begriff weiterer Ausdifferenzierung bedarf. Zum Wunderbaren gehören Erfahrungen, die sinnlicher, emotionaler oder kognitiver Art sein können.

Elemente des Wunderbaren finden sich sehr häufig in Texten mit einem Reisenarrativ; daher partizipieren sie am besonderen Interesse an der Darstellung von Erfahrungen der Fremde, das diese Erzählungen auszeichnet.⁹⁶ Bereits in diesen Texten meint Erfahrung mehr als eine mittelalterliche Vorform dessen, was später Empirie heißen wird. Das besondere Interesse an Erfahrungen unterschiedlicher Art gilt nicht nur für Reiseberichte im engeren Sinne, sondern auch für eine ganze Reihe von Texten, die von Reisen erzählen, z. B. für arthurische Romane, Alexanderromane oder für Liebes- und Abenteuerromane. Die Aufwertung sinnlicher Wahrnehmung im Sinne der Erfahrung von Welt, die sich hier an den Texten des späten 12. Jahrhunderts beobachten lässt, könnte mit der Rezeption von Aristoteles' *De anima* seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in gelehrten Kreisen zusammenhängen.⁹⁷ Während in historisch-zeitgenössischen philosophischen Diskursen zwischen drei Arten der sinnlichen Wahrnehmung unterschieden wird, nämlich externen und internen auf der einen sowie spirituellen Sinnen auf der anderen Seite,⁹⁸ erscheint in erzählenden Texten, die stärker

⁹⁶ Die enge Verbindung, die zwischen Reise und Erfahrung besteht, lässt sich bereits mit Blick auf die historische Semantik von mhd. *erfarung* zeigen: Müller weist darauf hin, dass *erfarung* im Sinne des Bereisens verschiedener ferner Länder besonders in Texten des späten Mittelalters mit Formen sinnlich vermittelter Erkenntnis verknüpft ist; bereits seit dem Frühmittelalter können beide Bedeutungen des Wortes aber auch getrennt voneinander erscheinen (vgl. Jan-Dirk Müller: *Erfarung* zwischen Heilsorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos, in: *Daphnis* 15 (1986), H. 2–3, S. 307–342, hier S. 308f.).

⁹⁷ Vgl. David Bloch: *Nicholaus Graecus and the Translatio Vetus of Aristotle's De Sensu*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 50 (2008), S. 83–103.

⁹⁸ Vgl. Richard G. Newhauser: *The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages*, in: *Handbook of Medieval Culture*. Bd. 3, hg. v. Albrecht Classen. Berlin 2015, S. 1559–1575, hier S. 1563–1569. Wirkmächtig für die Unterscheidung zwischen äußeren Sinnen und inneren Wahrnehmungsvermögen (vgl. ebd., 1568f.) sowie für die Klassifikation der fünf äußeren Sinne ist Aristoteles' *De anima* (Aristoteles: *Über die Seele*, hg. u. übers. v. Klaus Corcilus, Hamburg 2017, Buch II, Kap. 5ff., S. 98ff.); die Schrift wird in Westeuropa in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s bekannt und ab den 1240er Jahren entstehen dort die ersten Kommentare. Als spirituelle Sinne gelten etwa mit Bernhard von Clairvaux seit dem 12. Jh. verschiedene

literarisch ausgearbeitet sind, die Erfahrung des Irdisch-Diesseitigen häufig mit der Evokation von Erfahrungen der Transzendenz vermischt. Wir haben diesen Vorgang oben anhand der Blumenmädchen-Episode aus dem *Straßburger Alexander* sowie anhand der Reise-Fassung des *Brandan* beschrieben. Erfahrungen werden hier insbesondere durch Verfahren der Fokalisierung und durch Beschreibungen der Erzählinstanz erfasst und in ihrer unterschiedlichen Art wenig gegeneinander ausdifferenziert.

Exemplarisch für die Verknüpfung verschiedener Wissensformen kann die Beschreibung des staunenswerten Goldlandes Crisa in Heinrichs von Neustadt Übertragung und Erweiterung des spätantiken Apollonius-Stoffes in seinem *Apollonius von Tyrland* (erste oder zweite Dekade des 14. Jh.s) stehen. Das Land Crisa, das auch in zeitgenössischen enzyklopädischen Texten kurz erwähnt wird und auf *mappae mundi* erscheint,⁹⁹ wird von Heinrich ausführlich beschrieben. Zahlreiche Dinge gebe es an diesem Ort, die Staunen hervorrufen würden (V. 8829).¹⁰⁰ Sie betreffen insbesondere die durch großen Reichtum, einen Überfluss an Nahrungsmitteln und friedliches Miteinander idealen Lebensbedingungen der Bewohner des Landes, das als diesseitig markiert wird und damit Züge einer Utopie trägt.¹⁰¹ Der Schilderung der Reise des Protagonisten in das Land ist dessen Charakterisierung durch den Herrscher Nemrot vorgeschaltet. In einer knappen Darstellung, die Besonderheiten begrifflich benennt, werden die materiellen Grundlagen des Landes, die Spezifika der natürlichen Prozesse und das tugendhafte Verhalten der Bewohner Crisas beschrieben.¹⁰² Charakterisierende Begriffe sind z. B. *reichait* (V. 8847), *ander paradeyß* (V. 8848), *zwir [...] winter und summer* (V. 8853f.), *an allen valsch* (V. 8867; 8869). Die zentralen Merkmale des Idealreichs werden hier zwar auf

Formen der Liebe: *amor carnalis parentum*, [...] *amor socialis*, *amor naturalis*, *amor spiritualis*, *amor Dei* (Bernhard von Clairvaux: *Sententiae* 3,73, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch. Bd. 4, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1993, 3.73, 109,1f.). Durch Vermittlung der *caritas* verbinde sich die Seele (*anima*) mittels dieser fünf Sinne mit Gott (vgl. ebd., 109,3f.).

⁹⁹ Vgl. Honorius Augustodunensis: *De imagine mundi*, in: *Patrologia Latina*. Bd. 172, hg. v. J.-P. Migne. Paris 1854, Sp. 115–188, hier I,11, Sp. 123; Lucidarius, I,53, S. 21; Rudolf von Ems: *Weltchronik*. Aus der Wernigeroder Handschrift, hg. v. Gustav Ehrismann. Berlin 1915, V. 1445–1457. Vgl. zudem die *Ebstorfer Weltkarte*.

¹⁰⁰ Heinrichs *Apollonius* wird zitiert nach der Ausgabe: Heinrichs von Neustadt ‚Apollonius von Tyrland‘ nach der Gothaer Handschrift, ‚Gottes Zukunft‘ und ‚Visio Philiberti‘ nach der Heidelberger Handschrift, hg. v. Samuel Singer. Berlin 1906, S. 3–328.

¹⁰¹ Zum Utopie-Begriff mittelalterlicher Erzählungen vgl. Tomas Tomasek: *Zur Poetik des Utopischen im Hoch- und Spätmittelalter*, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 13 (2001/02), S. 179–193; Heiko Hartmann: (Art.) *Utopias / Utopian Thought*, in: *Handbook of medieval Studies*. Bd. 2, hg. v. Albrecht Classen. Berlin und New York 2010, S. 1400–1408; Tilo Renz: *Utopische Elemente der mittelalterlichen Reiseliteratur*, in: *Das Mittelalter* 18 (2013), H. 2., S. 129–152 und Tilo Renz: (Art.) *Ferne-Utopien*, in: *Literarische Orte* (wie FN 23).

¹⁰² Zu utopischen Elementen Crisas vgl. Tomas Tomasek und Helmut G. Walther: ‚Gens consilio et sciencia caret ita, ut non eos rationabiles extimem‘. Überlegenheitsgefühl als Grundlage politischer Konzepte und literarischer Strategien der Abendländer bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Orients, in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes, hg. v. Odilo Engels und Peter Schreiner. Sigmaringen 1993, S. 241–272, hier S. 268.

Begriffe gebracht, die einzelnen Charakteristika werden aber nicht in systematisierender Form voneinander abgegrenzt, sondern eng miteinander verknüpft. Insbesondere Beschreibungen der tugendhaften Verhaltensweisen der Crisaner, die vielfach mittels Verben bezeichnet werden (*nieman [...] dem andern tue gewalt*, V. 8855f.; *geliegen, / Truffieren oder triegen*, V. 8862f.), sind zwischen Verse geschoben, die Besonderheiten der materiellen und natürlichen Bedingungen des Lebens in Crisa benennen. Staunen oder andere Reaktionsweisen auf die Eigenarten Crisas und der Gemeinschaft der Crisaner werden nicht explizit angesprochen, sie werden aber durch die ungewöhnlichen Merkmale des Landes evoziert.

Besonderheiten der Wahrnehmung Crisas werden in die Darstellung einbezogen, als der Protagonist wenig später selbst in das Land reist. Durch die Wiedergabe der Rede der Figuren (insbes. des Protagonisten) und durch die Darstellung ihrer Perspektive auf das Geschehen wird hier erfasst, wie dieses Land dem Apollonius und seinen Begleitern erscheint: Sie erleben, was ihnen in Crisa geschieht und was es mit dem Land Besonderes auf sich hat (z. B. V. 9014; 10817; 12529; 13062; 13067; 13167); mehrfach wird dabei nicht nur die Wahrnehmung des Apollonius, sondern die der gesamten Gruppe der Reisenden erwähnt (etwa V. 11009; 12837; 12932; 12942; 12944). Zu Apollonius' Erfahrungen in Crisa gehören Kämpfe, Tugendproben, der Besuch mehrerer Gärten samt üppiger Vegetation, kunstvoller Architekturen und Automaten sowie das Bad in einem Jungbrunnen. Die Gärten und ihre artifizielle Gestaltung nehmen Apollonius und seine Begleiter vor allem mit den Augen, aber auch mit Ohren (z. B. V. 13122; 13125; 13144; 13159f.) und Nase (etwa V. 13061) wahr. Erfahrungen sind hier multisensorisch. Das Bad im Jungbrunnen bezieht die Körper der Reisenden insgesamt ein, indem es weitgehende körperliche Veränderungen bewirkt: Apollonius und seinen Begleitern bringt der Brunnen das Alter von zwanzig Jahren zurück (V. 13005f.); dazu gehört ein strahlendes Äußeres (V. 13101), mit seidigem Haar (V. 13011) und kostbarer Kleidung (V. 13015f.). Nach dem Bad erscheinen die Reisenden *wunnikleich* (V. 13012), ihr Anblick bereitet Betrachtern also große Freude, auch werden sie mit Engeln verglichen (V. 13017f.). Die Beschreibung der Wirkungen des Jungbrunnens ist auf Veränderungen beschränkt, die von anderen Figuren äußerlich wahrgenommen werden können; die innere Erfahrung der physischen Veränderungen durch diejenigen Figuren, an deren Körpern sie sich vollziehen, wird in die Schilderung nicht mit einbezogen. Die physisch veränderten Besucher anzusehen wird in die Nähe zu einer religiösen Erfahrung gerückt. Neben die Wahrnehmung des Protagonisten und seiner Begleiter tritt hier wie auch an anderer Stelle (z. B. V. 11170; 11778; 12555; 12557; 13034) die Darstellung des Erlebens der Crisaner selbst. Es ist häufig

ausdrücklich mit emotionalen Reaktionsweisen wie Trauer (V. 9481f.), Leid (V. 10914f.) oder Erschrecken (V. 10895; 11302) verknüpft.

Erfahrungen, die die Reisenden in Crisa machen, betreffen nicht das Land im Allgemeinen, sondern sie sind nach konkreten Situationen ausdifferenziert, in die der Protagonist und seine Begleiter gelangen. So wird Apollonius durch das Bad im Jungbrunnen in den Zustand früher Jugend zurückversetzt, und er erfährt die körperlichen Veränderungen, die damit einhergehen. Anschließend wird er in Crisa selbst zum Herrscher und übt Funktionen aus, die offenbar in dieser Position von ihm erwartet werden.¹⁰³ Indem dem Protagonisten hier die Möglichkeit eröffnet wird, ‚Verjüngung‘ zu erleben, vermittelt der Roman Wissen über eine besondere Erfahrung, zu der es im Rahmen einer Wunschvorstellung kommt,¹⁰⁴ und auch der Gedanke, als Herrscher an der Spitze eines Idealreichs zu stehen, wird hier vom Text als Erfahrung fassbar gemacht.¹⁰⁵

Über die unterschiedlichen Erfahrungen mit bisweilen religiösen Implikationen hinaus umfasst die Kenntnis des Idealreichs Crisa im Zuge der Schilderung von Apollonius’ Reise weitere Arten und Weisen des Wissens. Die Kampf- und Tugendproben verlangen Apollonius und seinen Begleitern besondere Fähigkeiten ab und machen sie auf einzelne Verhaltensweisen aufmerksam, die nicht den in Crisa geltenden Idealen entsprechen und daher an diese angepasst werden müssen. So muss Apollonius im Kampf gegen einen Löwen seinen Mut und seine Kampffähigkeit unter Beweis stellen (V. 12541f.; 12610). Vor dem Eintritt in einen Garten wird der Tyrer daran erinnert, dass er sich bei König Nemrot unter falschem Namen vorgestellt hat, und ihm wird erläutert, dass es sich dabei um eine Lüge handelt (V. 12696–12698). Seinen Begleitern wird vor Augen geführt, dass sie in der Vergangenheit zaghaft waren (V. 12755f.), wiederholt dem Alkohol zugesprochen (V. 12769) oder Gefallen an Bequemlichkeit gefunden haben (V. 12795). Bewusst gemacht und vermittelt wird den Besuchern auf diese Weise ein handlungsbezogenes Wissen, das zwar näherungsweise verbal adressiert werden kann, letztlich aber im Vollzug besteht und nur so erworben wird.¹⁰⁶

¹⁰³ Die Funktionen eines Herrschers in Crisa sind nicht ungewöhnlich. Zu ihnen gehört, junge Adlige zu Rittern zu machen (V. 13418), freigebig zu sein (V. 13419f.; 13438f.), ein Fest auszurichten (V. 13440–13442), das eigene Land und benachbarte Länder zu bereisen (V. 13475–13480) sowie einen Nachkommen zu zeugen (V. 13482).

¹⁰⁴ Damit korrespondiert die Darstellung im *Apollonius* mit der Frage der modernen Epistemologie, wie die Situation eines Subjekts erfasst werden kann, mit einem besonderen Wahrnehmungsapparat ausgestattet zu sein (vgl. Thomas Nagel: *What is it like to be a bat?*, in: *Mortal Questions*, hg. v. Dems. Cambridge u. a. 1979, S. 165–180, insbes. S. 179).

¹⁰⁵ Fassbar wird an dieser Stelle nicht nur eine Besonderheit der Wissensformen, sondern erneut eine Verknüpfung von Wissensbereichen: Dass Jugend in besonderer Weise zur Herrschaftsausübung befähigt, ist Teil im Roman manifester Diskurse über Herrschaft und über utopische Gemeinschaften.

¹⁰⁶ Vgl. Ryle: *Knowing how* (wie FN 95).

Schließlich wird der Beschreibung Crisas durch Nemrot und der Schilderung von Apollonius' Reise in das Land noch ein weiterer Abschnitt hinzugefügt: Nachdem Diomena dem Protagonisten die besonderen körperlichen Eigenschaften entzogen und ihn aus Crisa wieder ausgeschlossen hat, weil er ihr untreu war, fällt er ein abschließendes Urteil über diese Eigenschaften (V. 14356–14388). Apollonius charakterisiert damit auch das Goldland insgesamt ein weiteres Mal. Diese Einschätzung steht der Bewertung durch die zwei vorhergehenden Abschnitte entgegen. Apollonius verbindet seinen körperlichen Zustand in Crisa an dieser Stelle mit dem Begriff *gauckel* (V. 14374; 14383), bezeichnet ihn also als Schein, der durch einen Zauber herbeigeführt worden ist.¹⁰⁷ Damit wird an dieser Stelle erneut die bereits angesprochene enge Verbindung zwischen dem Wunderbaren und seiner Wahrnehmung zum Wissensbereich der Magie deutlich. Hier dient der Rekurs auf Magie dazu, die Fähigkeit zur Evokation imaginiertes und potentiell trügerischer Bilder aufzurufen. Die negative Bewertung, die mit diesem Rekurs auf Magie häufig einher geht und die auch an dieser Stelle zunächst angezeigt zu sein scheint, wird jedoch allein von der Figur vorgenommen und von der Erzählinstanz nicht bestätigt. Apollonius' Einschätzung ist zudem mit einer starken emotionalen Reaktion auf den Entzug der Jugend und die Verstoßung aus Crisa verbunden. Er reagiert mit Trauer und Zorn darauf (*laid und zoren*, V. 14364), dass Diomena ihm seine körperlichen Eigenschaften nimmt. Damit sind die Erfahrungen des Verlusts (V. 14363; 14367) und der Enttäuschung angezeigt. Ex post wird daran deutlich, dass das Erleben der Wirkung des Jungbrunnens – wie vermutlich auch das Erleben Crisas insgesamt – emotional besetzt sind. Erst hier deutet der Text auf die innere Erfahrung hin, die das Bad im Jungbrunnen darstellt.¹⁰⁸ Dass Apollonius die Erfahrung, in Crisa zu sein, im Nachhinein mit dem Begriff des Scheins in Verbindung bringt, zeigt an, dass diesen Ort eine besondere Wahrnehmung auszeichnet,¹⁰⁹ die mit dem Bad im Jungbrunnen hervortritt. So entsteht der Eindruck, dass es sich bei dem Idealreich um einen Erfahrungsraum eigener Art handelt, der nicht einfach mit dem verbreiteten kritischen Blick auf das imaginative Potential der Kunst verbunden wird.

¹⁰⁷ Tomasek/Walter: *Gens consilio et sciencia* (wie FN 102), 270f. sehen darin eine abschließende Wendung gegen das vermeintliche Idealreich Crisa: „die *Crisa*-Utopie [werde] im Nachhinein als ein Irrweg entlarvt“; an diese Deutung schließt auch Achnitz an; vgl. Wolfgang Achnitz: *Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ‚Reinfried von Braunschweig‘ und im ‚Apollonus von Tyrland‘* Heinrichs von Neustadt. Tübingen 2002, S. 311. Wir zeigen im Folgenden, dass die Darstellung Crisas in Heinrichs *Apollonius* eine komplexere Interpretation nahelegt.

¹⁰⁸ Zur inneren Erfahrung als einer Form des Wissens vgl. Peter Bieri: *Nominalismus und innere Erfahrung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), S. 3–24, hier S. 23.

¹⁰⁹ Ganz ähnlich beobachtet Haferland eine „kardinale[] Erfahrungsdifferenz“, die zwischen Crisa und anderen Handlungsorten des Romans bestehe, vgl. Harald Haferland: *Apollonius im Jungbrunnen*, in: *Landschaften – Gärten – Literaturen. Fs für Hubertus Fischer*, hg. v. Irmela von der Lühe und Joachim Wolschke-Buhlmahn. München 2013, S. 129–143, hier S. 144.

In den verschiedenen Abschnitten der Beschreibung Crisas und durch ihre je eigene formale Gestaltung zeigen sich unterschiedliche Formen des Wissens über dieses Land: begriffliches, handlungs- und situationsbezogenes Wissen sowie Erfahrungen unterschiedlicher Art kommen hier zusammen und werden miteinander verknüpft. In den drei aufeinander folgenden Passagen der Erzählung von Apollonius' Aufenthalt in Crisa werden nicht nur gegenstandsbezogene Informationen über das Goldland akkumuliert, sondern auch unterschiedliche Arten und Weisen, wie etwas über dieses Idealreich gewusst werden kann, stehen dadurch nebeneinander und ergänzen sich wechselseitig.

6) Schluss

Anhand einer Reihe von Beispielen haben wir herausgearbeitet, dass im Wunderbaren der deutschsprachigen Erzähltexte des Mittelalters unterschiedliche Aspekte eines weit gefassten Wissensverständnisses zusammengeführt werden. Betrachtet man das Wunderbare aus wissensgeschichtlicher Perspektive, so erweist es sich damit als ein Bündel unterschiedlicher Merkmale. In der Analyse *ex post* kann das geordnete Ineinandergreifen der einzelnen Facetten einer jeweiligen Konfiguration des Wissens nachvollzogen werden. Jede Rekonstruktion dieser Art muss – auch das haben die Beispiele deutlich werden lassen – die formalen Eigenschaften der Darstellung berücksichtigen. Der hohe Grad an Differenziertheit des Wissensbegriffs, der dem Wunderbaren zugrunde liegt, ist Ergebnis narrativer Verfahren, die wir hier, um ihrem potentiell Genregrenzen überschreitenden Charakter zu erfassen, mit dem Begriff der Schreibweisen charakterisiert haben. Um noch klarer sehen zu können, was die Schreibweisen des Wunderbaren im Einzelnen auszeichnet, sind weitere Forschungen notwendig.

Literaturverzeichnis

Werke

- Alexandre de Paris/de Bernay: *Le roman d'Alexandre*, trad., prés. et notes de Laurence Harf-Lancner, avec le texte éd. par E. C. Armstrong et al. Paris 1994.
- Aristoteles: *Über die Seele*, hg. u. übers. v. Klaus Corcilius, Hamburg 2017.
- Aurelius Augustinus: *Der Gottesstaat*. Bd. 2, hg. u. übers. v. Carl Johann Perl, Paderborn u.a. 1979.
- Bernhard von Clairvaux: *Sententiae* 3,73, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch. Bd. 4, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1993.
- Brandan. *Die mitteldeutsche ‚Reise‘-Fassung*, hg. v. Reinhard Hahn und Christoph Fasbender. Heidelberg 2002.
- Der deutsche „Lucidarius“. Bd. 1. *Kritischer Text nach den Handschriften*, hg. v. Dagmar Gottschall. Tübingen 1994.
- Der mitteldeutsche Marco Polo, nach der Admonter Hs., hg. v. Ed. Horst von Tscherner. Berlin 1935.
- Gervase of Tilbury: *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, hg. u. übers. von Shelagh E. Banks u. James W. Binns. Oxford 2002.
- Giovanni di Pian di Carpine: *Storia dei Mongoli*, hg. v. Enrico Menestò. Spoleto 1989.
- Hartmann von Aue: *Erec*, hg. v. Manfred Günter Scholz, übers. v. Susanne Held. Frankfurt am Main 2004.
- Heinrich von Neustadt: ‚Apollonius von Tyrland‘ nach der Gothaer Handschrift, ‚Gottes Zukunft‘ und ‚Visio Philiberti‘ nach der Heidelberger Handschrift, hg. v. Samuel Singer. Berlin 1906, S. 3–328.
- Herzog Ernst. *Ein mittelalterliches Abenteuerbuch*. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A, hg., übers., mit Anmerkungen u. einem Nachw. versehen. v. Bernhard Sowinski. Stuttgart 1989 [1970].
- Herzog Ernst D, wahrscheinlich von Ulrich von Etzenbach, hg. v. Hans-Friedrich Rosenfeld. Tübingen 1991.
- Honorius Augustodunensis: *De imagine mundi*, in: *Patrologia Latina*. Bd. 172, hg. v. J.–P. Migne. Paris 1854, Sp. 115–188.
- Jacques de Vitry: *Histoire Orientale, Historia orientalis*. Introduction, edition critique et traduction par Jean Donnadieu. Turnhout 2008.
- Mandeville's *Travels*. Texts and Translations. 2 Bde., hg. v. Malcolm Letts, Nendeln (Liechtenstein) 1967.
- Marco Polo: *Il Milione*, hg. v. Luigi Foscolo Benedetto. Florenz 1928.

- Odorico de Pordenone: Konrad Steckels deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone, hg. v. Gilbert Strasmann. Berlin 1968.
- Odorico da Pordenone: Relatio, in: Sinica Franciscana, Bd. 1: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, hg. v. P. Anastasius van den Wyngaert. Florenz 1929.
- Pfaffe Lamprecht: Alexanderroman, mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch, hg., übers. und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart 2007.
- Reinfried von Braunschweig, hg. v. Karl Bartsch. Tübingen 1871.
- Rudolf von Ems: Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift, hg. v. Gustav Ehrismann. Berlin 1915.
- Sankt Brandans Reise. Mittelniederländisch/Neuhochdeutsch, hg. und übers. v. Elisabeth Schmid und Clara Strijbosch. Münster 2009.
- Sir John Mandevilles Reisebeschreibung. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86 in dt. Übers. von Michel Velser, hg. v. Eric John Morall. Berlin 1974.

Sekundärliteratur

- Achnitz, Wolfgang: Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ‚Reinfried von Braunschweig‘ und im ‚Apollonus von Tyrland‘ Heinrichs von Neustadt. Tübingen 2002.
- (Art.) Lucidarius, in: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, hg. v. Wolfgang Achnitz. Bd. 1. Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts. Berlin und New York 2011, Sp. 558–561.
- Baisch, Martin: Immersion und Faszination im höfischen Roman, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 42,3 (2012): S. 63–81.
- Barck, Karlheinz: (Art.) Wunderbar, in: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 6, hg. v. dems. u. a. Stuttgart und Weimar 2005, S. 730–773.
- Bhabha, Homi K. Wie das Neue in die Welt kommt. Postmoderner Raum, postkoloniale Zeiten und die Prozesse kultureller Übersetzung, in: Ders.: Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen 2000, S. 317–352.
- Bieri, Peter: Nominalismus und innere Erfahrung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982), S. 3–24.
- Bishop, Louise M.: The Myth of the Flat Earth, in: Misconceptions About the Middle Ages, hg. v. Stephen J. Harris und Bryon Lee Grigsby. New York und London 2008, S. 97–101.
- Bleumer, Hartmut: Immersion im Mittelalter. Stuttgart und Weimar 2012.
- Bloch, David: Nicholas Graecus and the Translatio Vetus of Aristotle’s De Sensu, in: Bulletin de philosophie médiévale 50 (2008), S. 83–103.

- Bremer, Ernst: (Art.) Mandeville, Jean de (John, Johannes von), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5, hg. v. Kurt Ruh u.a., zweite Aufl., Berlin und New York 1985, Sp. 1201–1214.
- Brunner, Horst: Der König der Kranichschnäbler. Literarische Quellen und Parallelen zu einer Episode des ‚Herzog Ernst‘, in: Annäherungen. Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. dems. Berlin 2008, S. 21–37.
- Bürkle, Susanne (Hg.): Interartifizialität. Die Diskussion der Künste in der mittelalterlichen Literatur (Zeitschrift für Deutsche Philologie, Sonderheft 128), Berlin 2009.
- Daston, Lorraine und Park, Katharine: Wonders and the Order of Nature, 1150–1750. New York 1998.
- Der Deutsche „Lucidarius“. Bd. 3, Kommentar, hg. v. Dagmar Gottschall, bearb. v. Marlies Hamm. Tübingen 2002.
- Draak, Maartje: "Brandaan en Virgilius." Inaugural lecture University of Utrecht, 1957. Amsterdam 1957 (Repr. in: *Schimmen van het wester-eiland: Verkenningen in de Keltische traditie van het oude Ierland*. Amsterdam 1977).
- Ehlen, Thomas: Hystoria ducis Bauarie Ernesti. Kritische Edition des "Herzog Ernst" C und Untersuchungen zu Struktur und Darstellung des Stoffes in den volkssprachlichen und lateinischen Fassungen. Tübingen 1996.
- Eming, Jutta: Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum ‚Bel Inconnu‘, zum ‚Wigalois‘ und zum ‚Wigoleis vom Rade‘. Trier 1999.
- Dies.: Neugier als Emotion. Beobachtungen an literarischen Texten des Mittelalters, in: Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens, hg. v. Martin Baisch und Elke Koch. Freiburg 2010, S. 107–130.
- Dies.: Aus den swarzen buochen. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im Parzival, in: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Peter-André Alt, Tilo Renz, Volkhard Wels und Jutta Eming. Wiesbaden 2015, S. 75–99.
- Dies.: Emotionen im ‚Tristan‘. Untersuchungen zu ihrer Paradigmatik. Göttingen 2015.
- Dies. und Dallapiazza, Michael (Hgg.) unter Mitarbeit von Falk Quenstedt und Tilo Renz: Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur. Wiesbaden 2017.
- Friedman, John Block: The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Cambridge, Mass. 1981.
- Gaullier-Bougassas, Catherine und Bridges, Margaret (Hgg.): Les voyages d'Alexandre au paradis. Orient et Occident, regards croisés. Turnhout 2013.
- Genette, Gerard: Neuer Diskurs der Erzählung, in: Die Erzählung, hg. v. Jochen Vogt, übers. v. Andreas Knop. Paderborn 1998, S. 177–280.

- Giordano, Carmela: Quando i mostri destano meraviglia. Genti e animali meravigliosi nel „Lucidarius“ tedesco, in: Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali. Convegno internazionale „Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali“ (2012, L'Aquila): medioevo latino, romanzo, germanico e celtico, hg. v. Franca Ela Consolino, Francesco Marzella und Lucilla Spetia. Turnhout: Brepols 2016, S. 383–392.
- Greenblatt, Stephen: *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford 1988.
- Haferland, Harald: Apollonius im Jungbrunnen, in: *Landschaften – Gärten – Literaturen*. Fs für Hubertus Fischer, hg. v. Irmela von der Lühe und Joachim Wolschke-Buhlmahn. München 2013, S. 129–143.
- Halsall, Albert W. und Gondos, Lisa (Übers.): (Art.) Beschreibung, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. A–Bib. Bd. 1*, hg. v. Gert Ueding. Tübingen 1992, Sp. 1495–1510.
- Hartmann, Heiko: (Art.) Utopias / Utopian Thought, in: *Handbook of medieval Studies. Bd. 2*, hg. v. Albrecht Classen. Berlin und New York 2010, S. 1400–1408.
- Haug, Walter: Vom Imram zur Aventure-Fahrt: Zur Frage nach der Vorgeschichte der hochhöfischen Epenstruktur, in: *Wolfram-Studien 1* (1970), S. 264–298 (Repr. in: *Haug: Strukturen als Schlüssel zur Welt*, 1989, S. 379–408).
- Ders.: Die komische Wende des Wunderbaren: arthurische Grotesken, in: *Das Wunderbare in der arthurischen Literatur. Probleme und Perspektiven*, hg. v. Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2003, S. 159–174.
- Hempfer, Klaus W.: (Art.) Schreibweise, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 3.*, hg. v. Georg Braungart u.a. Berlin und New York 2003, S. 391–393.
- Herweg, Mathias: (Art.) Magnetberg, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska und Mathias Herweg. Berlin und Boston (im Erscheinen).
- Hübner, Gert: *evidentia*. Erzählformen und ihre Funktionen, in: *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, hg. von Harald Haferland und Matthias Meyer. Berlin New York 2010, S. 119–147.
- Ders.: Der künstliche Baum, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 136, 3 (2014): S. 415–471.
- Koelliker, Beat: *Reinfrid von Braunschweig*. Bern 1975.
- Largier, Niklaus: Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte, in: *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*, hg. v. Manuel und Christopher J. Young. Berlin u.a. 2007, S. 43–60.
- Laude, Corinna: *in al der wirde, als er in vant, / mâlet in wol des meisters hant. / ez geschah gar heimelîche*. Kunstdiskurse deutschsprachiger Alexanderromane, in: *Interartifizialität. Die Diskussion der Künste in der mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Susanne Bürkle und Ursula Peters (Sonderheft ZfdPh 128 (2009)), S. 163–186.

- Le Goff, Jacques: Le merveilleux scientifique au Moyen Age, in: Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Jean-François Bergier, Zürich 1988, S. 87–113.
- Ders.: Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland, in: Phantasie und Realität des Mittelalters, hg. v. dems. Stuttgart 1990, S. 39–63.
- Lecouteux, Claude: Introduction à l'étude du merveilleux médiéval, in: *Études Germaniques* 36 (1981), 273–290.
- Ders.: Von den Wundermenschen, in: *Études germaniques* 37 (1982), S. 290–304.
- Ders.: Die Sage vom Magnetberg, in: *Fabula* 25.1 (1984), S. 35–65.
- Lutz, Eckart Conrad: Schreiben, Bildung und Gespräch. Mediale Absichten bei Baudri de Bourgueil, Gervasius von Tilbury und Ulrich von Liechtenstein. Berlin u. a. 2013.
- Eric John Morrall: Einleitung, in: Sir John Mandevilles Reisebeschreibung. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86 in dt. Übers. von Michel Velser, hg. v. Eric John Morrall. Berlin 1974, S. XI–CLXXXIX.
- Mulsow, Martin: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit. Berlin 2012.
- Müller, Jan-Dirk: *Erfahrung* zwischen Heilsorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos, in: *Daphnis* 15 (1986), H. 2–3, S. 307–342.
- Münkler, Marina und Röcke, Werner: Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes, in: Die Herausforderung durch das Fremde, hg. v. Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998, S. 701–766.
- Nagel, Thomas: What is it like to be a bat?, in: *Mortal Questions*, hg. v. dems. Cambridge u. a. 1979, S. 165–180.
- Newhauser, Richard G.: (Art.) The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages, in: *Handbook of Medieval Culture*. Bd. 3, hg. v. Albrecht Classen. Berlin 2015, S. 1559–1575.
- Nünning, Ansgar: Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung. Grundlagen, Ansätze, narratologische Kategorien und neue Perspektiven, in: *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*, hg. v. Wolfgang Hallet und Birgit Neumann. Bielefeld 2009, S. 33–52.
- Quenstedt, Falk: (Art.) Indien/Mirabilienorient, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska und Mathias Herweg. Berlin und Boston (im Erscheinen).
- Quenstedt, Falk und Renz, Tilo: Kritik und Konstruktion des Wunderbaren in den *Otia imperialia* (1214) des Gervasius von Tilbury, in: *Spielarten des Wunderbaren in Kunst und Kultur*, hg. v. Stefanie Kreuzer, Uwe Durst und Caroline Frank. Paderborn 2018 (im Erscheinen).

- Rector, Geoff: *En sa chambre sovent le lit*. Literary leisure and the chamber sociabilities of early Anglo-French literature (c.1100–1150), in: *Medium aevum* 81 (2012), S. 88–125.
- Renz, Tilo: Utopische Elemente der mittelalterlichen Reiseliteratur, in: *Das Mittelalter* 18 (2013), H. 2., S. 129–152.
- Ders.: (Art.) Ferne-Utopien, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters*. Ein Handbuch, hg. v. dems., Monika Hanauska und Mathias Herweg. Berlin und Boston (im Erscheinen).
- Ryle, Gilbert: Knowing how and knowing that. The presidential address, in: *Proceedings of the Aristotelian society* 46 (1945/46), S. 1–16.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hg. v. Anja Hallacker und Boris Bayer. Göttingen 2007.
- Schnyder, Mireille: Überlegungen zu einer Poetik des Staunens, in: *Wie gebannt – Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*, hg. v. Martin Baisch, Andreas Degen und Jana Lüttke. Freiburg 2013, S. 95–113.
- Sowinski, Bernhard: Nachwort, in: *Herzog Ernst B*, S. 403–427.
- Stock, Markus: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im „Straßburger Alexander“, im „Herzog Ernst B“ und im „König Rother“. Tübingen 2002.
- Ders. (Hg.): *Alexander the Great in the Middle Ages. Transcultural Perspectives*. Toronto 2016.
- Stoneman, Richard: *The Legends of Alexander the Great*. New York 2011.
- Strijbosch, Clara: *The Seafaring Saint: Sources and Analogues of the Twelfth-Century Voyage of Saint Brendan*. Translated by Thea Summerfield. Dublin 2000.
- Dies.: Ein Buch ist ein Buch ist ein Buch. Die Kreation der Wahrheit in 'Sankt Brandans Reise', in: *ZfdA* 131 (2002), S. 277–289.
- Strohschneider, Peter: Logbuch und heilige Schriften. Zu einer Version der deutschen Brandan-,Reise', in: *Gutenberg und die Neue Welt*, hg. v. Horst Wenzel in Zusammenarbeit mit Friedrich Kittler und Manfred Schneider. München 1994, S. 159–169.
- Ders.: Der Abt, die Schrift und die Welt. Buchwissen, Erfahrungswissen und Erzählstrukturen in der Brandan-Legende, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*. 1 (1997), S. 1–34.
- Ders.: Sternenschrift. Textkonzepte höfischen Erzählens, in: *Wolfram-Studien* 19 (2006), S. 33–58.
- Strosetzki, Christoph und Courcelles, Dominique de (Hgg.): *Mirabilratio. Das Wunderbare im Zugriff der frühneuzeitlichen Vernunft*. Heidelberg 2015.
- Struve, Karen: Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden 2013.

- Szklenar, Hans: Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen. Göttingen 1966.
- Tomasek, Tomas und Walther, Helmut G.: „Gens consilio et sciencia caret ita, ut non eos rationabiles extimem“. Überlegenheitsgefühl als Grundlage politischer Konzepte und literarischer Strategien der Abendländer bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Orients, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes, hg. v. Odilo Engels und Peter Schreiner. Sigmaringen 1993, S. 241–272.
- Ders.: Zur Poetik des Utopischen im Hoch- und Spätmittelalter, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 13 (2001/02), S. 179–193.
- Trîncea, Beatrice: Brandans Buch der Welt – eine konkretisierte Metapher, in: Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations, hg. v. Fabian Horn und Cilliers Breytenbach. Berlin 2016, S. 205–219.
- Vögel, Herfried: Naturkundliches im ‚Reinfried von Braunschweig‘. Zur Funktion naturkundlicher Kenntnisse in deutscher Erzähldichtung des Mittelalters. Frankfurt am Main u. a. 1990.
- Wandhoff, Haiko: Ekphrasis: Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters. Berlin 2003.
- Weitbrecht, Julia: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg 2011.
- Wittkower, Rudolf: Die Wunder des Ostens, in: Allegorie und der Wandel der Symbole, hg. v. dems. Köln 1977, S. 87–150.

Elektronische Quellen

Tagungsbericht von Simon Brandl, Jutta Eming, Falk Quenstedt und Volkhard Wels zum Arbeitsgespräch „Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Ein Arbeitsgespräch des Sonderforschungsbereich 980 "Episteme in Bewegung", 1.– 2.12. 2018, Freie Universität Berlin“, URL: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7662> .