

Werner Röcke

Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters

Die Überzeugung, daß die Dichter lügen, gehört im Mittelalter zu den besonders zählbaren Vorwürfen theologischer Rigoristen gegen die Poesie. So verurteilte schon die elsässische Äbtissin Herrad von Landsberg (1125/30-1195) in ihrem „Hortus deliciarum“, einer Enzyklopädie des zeitgenössischen Wissens, „poetae“ als „Magier, die von einer schamlosen Begeisterung getrieben“ („spiritu immundo insticti“) seien und „Zauberkunst“, d.h. „erlogene und erfundene Hirngespinnste“ („fabulosa commenta“) produzierten.¹ Und noch die humanistisch-satirischen „Dunkelmännerbriefe“ des frühen 16. Jahrhunderts belegen ihre spitzen Invektiven gegen die geistlose Borniertheit und nicht zuletzt gegen das schlechte Latein ihrer theologischen Gegner mit deren atemberaubender Deduktion der Poesie aus der Sünde: „Die Poeten lügen viel“, heißt es in einem der fiktiven Briefe der scholastischen Dunkelmänner, „aber die lügen, sündigen, und die ihr Studium auf Lügen gründen, gründen es auf Sünden. Und was auf Sünden gegründet ist, ist nicht gut, sondern ist gegen Gott, weil Gott ein Feind der Sünden ist.“² Dieser Lügenvorwurf gegen die Poesie nun scheint mit besonderem

¹ Green, Rosalie/Evans, Michael/Bischoff, Christine/Curschmann, Michael (1979): Herrad of Hohenburg: Hortus deliciarum (= Studies of the Warburg Institute 36, 2 Bd.), Bd. 2, London, S. 56, Abschn. 124. Der „Hortus deliciarum“ war eine reich bebilderte Sammelhandschrift, die zusammen mit einer 1695 erstellten Kopie des Texts 1870 in Straßburg verbrannt ist, aber aus Inhaltsangaben und Auszügen verschiedener Benutzer rekonstruiert werden konnte. Zu Überlieferung und Aufbau vgl. Curschmann, Michael: Herrad von Hohenburg (Landsberg), in: VL² III, Sp. 1138-1144.

² Dunkelmännerbriefe I, 7: „Quia, ut scribit Aristoteles primo Metaphysicae, ‚multa mentiuntur poetae‘, sed qui mentiuntur, peccant, et qui fundant studium suum super mendaciis, fundant illud super peccatis. Et quicquid fundatum est super peccatis, non

Nachdruck gegen solche literarischen Gattungen erhoben worden zu sein, die von fremden und wunderbaren Welten erzählen, von Wundern und Abenteuern. So wird schon der höfische oder Aventiurenroman des 12. und 13. Jahrhunderts als „Lüge“ bezeichnet.³ In noch stärkerem Maße aber gilt dieser Vorbehalt gegen den Reiseroman des Mittelalters, der seine Leser in die phantastischsten Welten der Fremde, und d.h. vor allem in die Wunderwelten Indiens und Cathays, also Chinas, bis hin an den Rand der Welt entführt. Noch Sebastian Franck, der Zeitgenosse und geisttheologische Gegner Luthers, hat sich in der Vorrede zu seinem „Weltbuch“ von 1534, einer „Wahrhaftigen Beschreibunge aller theil der Welt“, genötigt gesehen, darauf hinzuweisen, daß er in seinem Buch „alle fabeln umbgangen“ und „nit luegen für warheyt“ bestätigt habe, weil er wisse, „das nichts

est bonum, sed est contra Deum, quia Deus est inimicus peccatis.“ (Epistolae obscurorum virorum (1924): hrsg. von Aloys Bömer, Bd. 2. Heidelberg, 16).

³ Zum Lügevorwurf insbesondere gegen die Romane von König Artus und seiner Tafelrunde vgl. den friulischen Domherrn Thomasin von Zerclaere, der in seinem lehrhaften Traktat „Der Wälsche Gast“ (1118-1126) auch auf die Lesegewohnheiten der jungen Leute bei Hofe zu sprechen kommt und dabei eine bemerkenswert differenzierte Beurteilung des Verhältnisses von Lüge und Wahrheit des zeitgenössischen Abenteuerromans bietet:

die âventiure sint gekleit
dicke mit lüge harte schöne:
diu lüge ist ir gezierte kröne.
ich schilt die âventiure niht,
swie uns ze liegen geschiht
von der âventiure rât,
wan si bezeichnenunge hât
der zuht unde der wâhrheit:
daz wâr man mit lüge kleit.“

(Die Abenteuerromane sind auf betörende Weise in zahlreiche Lügen eingekleidet: erst in der Lüge erweist sich die Vollendung ihrer poetischen Kunst. Deshalb verurteile ich die Abenteuerdichtung auch nicht, obwohl sie uns ihrer Poetik entsprechend etwas vorlügt. Der Grund: Sie bietet uns schließlich Sinnbilder der Tugend und der Wahrheit, wobei das Wahre in der Lüge verborgen ist.)

Zum poetologischen Status dieser Reflexion Thomasins vgl. Haug, Walter (1985): Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt, 222-234, aber auch schon die ältere Arbeit von Köhler, Erich (1962): Zur Selbstauffassung des höfischen Dichters, in: ders.: Trobadorlyrik und höfischer Roman. Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters (= Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft, Bd. 15), Berlin (DDR), 13 f.

den Historien so gar zuwider ist/ als lügen.“⁴ Denn „Mähren“, also erfundene Erzählungen, „sucht man in fabeln“ wie dem Reisebuch des Jean de Mandeville oder Brandans Erzählung, „die warheyt aber in Historien.“⁵ „Fabula“ und „historia“ sind bei Franck also noch eindeutig unterschieden. Beide Begriffe sind „darauf angelegt..., eine wechselseitige Anerkennung auszuschließen“, sind also dem Typ „asymmetrischer Gegenbegriffe“ zuzurechnen, die keinerlei positiven Bezug untereinander erlauben.⁶ Das bedeutet aber keineswegs, daß Franck die Möglichkeit von „Wunderwerck“⁷ und anderen wunderbaren Erscheinungen ausschließt, die der vertrauten Erfahrung fremd oder eben als schlicht erlogen erscheinen mögen. Ganz im Gegenteil: Er unterstreicht die Wirklichkeit der Wunder und des Wunderbaren, begründet dies aber ausschließlich theologisch. In jedem Falle solle der Leser seines „Weltbuchs“ das nicht gleich „für lügen achten/ das in unseren Landen ungewont/ etwa gleich ungleublich scheineth vnd lauteth.“ Denn – und nun folgt ein Argument, das in der theologischen Deutung der Fabel- und Wunderwesen vom Rande der Welt seit jeher eine zentrale Rolle gespielt hat – „Gott ist wunderbarlich in seinen wercken/ auch vndendlich/ der sein Welt (damit er auch auß seinen wercken erkant/ geziert/ vnd sein guetig allmaechtigkeyt gespuert werd) mit eitel wunderwerck geziert vnd ueberschütt hat.“⁸ Schon Augustinus hatte nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Wunderbaren aus Gottes Allmacht und freiem Willen begründet, sogar die Gesetze der Natur und der von ihm geschaffenen Ordnung zu durchbrechen. Denn – so Augustin – „wie es Gott nicht unmöglich war, einzurichten, was er wollte, ist es ihm auch nicht unmöglich, die Natur dort zu verändern, wo es ihm gefällt.“⁹ Das betrifft auch und gerade die fremden Völker vom Rande der

⁴ Franck, Sebastian: Weltbuch. spiegel vnd bildtniß des gantzen erdbodens in vier bücher, nemlich in Asiam, Aphricam, Europam vnd Americam gestelt. Auch etwas von new gefundenen welten vnd Inseln, Tübingen MDXXXIV, Bl. Aij^v.

⁵ Franck: Weltbuch, Bl. Aij^v (wie Anm. 4).

⁶ Koselleck, Reinhart (1989): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M., 213.

⁷ Franck: Weltbuch, Bl. Aij^v (wie Anm. 4).

⁸ Franck: Weltbuch, Bl. Aij^v (wie Anm. 4).

⁹ „Sicut ergo non fuit impossibile deo, quas voluit instituere; sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas“ (Augustinus, Aurelius: De civitate Dei, hrsg. von Dombart, B./Kalb, A. (= Corpus Christianorum, Series Latina, 47-48), Turnhout, XXI 8.5. Ausführlicher dazu vgl. Blumenberg, Hans (1973): Der Prozeß der theoretischen Neugierde (= stw 24), Frankfurt a. M., 119 und Röcke, Werner (1988): Die Wahrheit der Wunder. Abenteuer der Erfahrung und des Erzählens im „Brandan“- und „Apollonius“-Roman, in: Cramer, Thomas (Hg.): Wege in die Neu-

Welt, die seit den antiken Enzyklopädien als Hundeköpfige und Kranichschnäbler, als Kopfloße und Langohrige, als Großlippige und sog. Skiapoden vorgestellt und gefürchtet worden sind, die sich auf nur einem riesigen Fuß mit großer Geschwindigkeit vorwärts bewegen und sich zudem noch gegen die brennende Sonne schützen können.¹⁰ Ästhetischer Darstellungsmodus dieser Monstra ist die Groteske. Sie verbinden scheinbar Unvereinbares, wie z. B. unterschiedliche Tier- und Menschenteile, sie verzerren menschliche Körperteile bis zum Monströs-Grausigen und stellen die Maßstäbe menschlichen Aussehens und menschlicher Schönheit auf den Kopf. Gleichwohl steht die tatsächliche Existenz dieser Wunderwesen nicht in Frage. Vielmehr sind sie in dem Sinne als wirklich anzusehen, als allein Gott, nicht der Mensch, die Regeln überblicken kann, nach denen fremde Völker oder Länder in den Gesamtplan seiner Schöpfung eingebunden sind. Hans Blumenberg hat diesen Typus von Wirklichkeit als „garantierte Realität“ bezeichnet, die Gott als „verantwortlichen Bürgen für die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis“ voraussetzt¹¹ und aus diesem Grund jeden noch so bescheidenen Ansatz für einen eigenständigen Weltentwurf der Menschen verurteilen muß. Die Polemik der theologischen Rigoristen gegen die „mähren“, also gegen erfundene Erzählungen, gewinnt daraus ihren Sinn. Denn mit der Erfindung eigener, wenn auch nur imaginärer Welten tritt deren Schöpfer neben Gott, wenn nicht gar an seine Stelle. Gerade das aber ist Zeichen der Ursünde, sei es nun Luzifers, sei es des ersten Menschenpaares, da Gottes Allmacht und Schöpferkraft in Frage gestellt wird. Denn auch die Reiseerzählungen von den Wundern des Ostens beschränken sich nicht auf die von Gott garantierte Realität, sondern schaffen sie ihrerseits neu. Sie beschreiben nicht nur das Gegebene, sondern erfinden neue Wunder und neue Welten, die an den Garanten der Realität, also an Gottes Schöpfermacht, nicht mehr gebunden sind. Diese Ablösung der Poesie von der garantierten Realität nun erfolgt auf eine höchst variable Art und Weise. Ich nenne drei Möglichkeiten einer Emanzipation

zeit (= Forschungen zur Geschichte der Älteren deutschen Literatur, Bd. 8), München, 258.

¹⁰ Vgl. dazu die grundlegende Studie von Wittkower, Rudolf (1984): Die Wunder des Ostens: Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer, in: ders.: Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, Köln, 87-150; Wittkower, R. (1957/1984): Marco Polo und die Bildtradition der ‚Wunder des Ostens‘, in: ders.: Allegorie, 151-179 und Clébert, Jean-Paul (1971): Bestiaire fabuleux, Paris.

¹¹ Blumenberg, Hans (1969): Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Jauss, Hans Robert (Hg.): Nachahmung und Illusion (= Poetik und Hermeneutik, Bd. I), München, 11/12.

der Poesie von der garantierten Realität und einer narrativen Aneignung des Fremden:

1. Die „Ent-Übelung“ oder Positivierung¹² der Fremde und der Fremden. Während die fremden Welten des Ostens zunächst in den antiken, dann auch in den christlich-mittelalterlichen Enzyklopädien, vor allem in den „Etymologien“ Isidors von Sevilla (etwa 570-636),¹³ als das „ganz Andere“ und als Verkehrung der vertrauten Maßstäbe menschlichen Aussehens und menschlichen Verhaltens, damit aber auch als außerordentlich bedrohlich und als Orte des Bösen angesehen werden, finden wir demgegenüber schon in der spätantiken Literatur Versuche, diese Orte des Bösen *auch* als Orte des Glücks und des Heils zu denken.

Die Exklusion des Fremden wird hier durch seine Zulassung ersetzt, die Fremde selbst aber von einem Ort der Angst zu einem Ort des Versprechens auf paradiesisches Glück und ein authentisches Leben im Kreislauf der Natur. Ich versuche, diese Erweiterung des Bildes von der Fremde an ausgewählten Textsequenzen deutscher Bearbeitungen des antiken Alexanderromans zu erläutern.

2. Die „Erfindung“ neuer Welten in der und durch die Literarisierung und Narrativierung der Fremde. Für diese Emanzipation des Erzählens ist ein Text besonders interessant, der im Spätmittelalter immer wieder übersetzt und bearbeitet worden ist: das „Reisebuch“ des Jean de Mandeville. Ich habe ihn ausgewählt, weil hier der Übergang vom „Wunder der Fremde“ zum „Wunderbaren der Erzählung“, und d. h. der Ursprung fiktionalen Erzählens aus den Beschreibungsmustern der Fremde, noch in seinen Anfängen zu beobachten ist. Die Konsequenzen jener Emanzipation des Erzählens: höchst phantastische Entwürfe von den Möglichkeiten der Fremde, werde ich an einem klei-

¹² Zur „Entübelung“ der „mala“, d. h. zum Verfahren ihrer Inklusion anstelle ihrer blossen Exklusion vgl. Marquard, Odo: *Malum*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Sp. 652-656 und ders. (1981): *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, in: Poser, Hans (Hg.): *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg/München, 107-133.

¹³ *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, (1911), hrsg. von Wallace M. Lindsay, Bd. I/II, Oxford. Zur Wirkung Isidors im Mittelalter vgl. Fontaine, J. in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, Sp. 679 f., zur Bedeutung von Isidors „*Etymologiae*“ für die Erzählliteratur des Mittelalters den wichtigen Artikel von Maaz, Wolfgang (1993): *Isidor von Sevilla*, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 7, Sp. 297-313.

nen Roman des späten 16. Jahrhunderts erörtern, der aber weitgehend wirkungslos geblieben ist: an der „Histori und Legend“ vom „Fincken Ritter“ (1570).

3. Höchst erfolgreich hingegen wurde ein anderer Typus des Reiseromans, der in den Romanpoetiken des 17. und 18. Jahrhunderts dann sogar als Vorbild des Romans überhaupt gepriesen wurde: *Heliodors „Aethiopische Geschichte“* aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert, die im 16. Jahrhundert eine ungewöhnlich intensive Rezeption erfahren hat. Der Grund dafür dürfte vor allem wohl darin zu suchen sein, daß die Fremde hier moralisiert und d.h. zum Ort der Prüfung und der Bewährung von Romanhelden wird, die erst in der Fremde das Ziel ihrer Bestimmung finden. Darstellungsmodus der Fremde ist hier also nicht ihre Phantastik, sondern ganz im Gegenteil die Aufforderung an den Leser, auch die „wunderwerck“ der Fremde an seiner eigenen Erfahrungswelt zu messen. Das betrifft zum einen den Umstand, daß „dise poetische Histori“ – wie ihr deutscher Übersetzer Johannes Zschorn in seiner Vorrede schreibt – „souil schöner Moralia in sich hatt/ welche hohem vnd niderm stand/ Alten vnd Jungen/ ihre tugend vnd laster anzeigen/ vnnd gute lehr geben/ wie beide junge gesellen vnd junckfrawen/ sie seyen bey ihren aeltern oder in der fremde/ einen feinen tüchtigen/ keuschen vnnd frommen wandel fuehren sollen...“¹⁴ Zum anderen werden die Wunder der Fremde zum Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses, das mit Hilfe ausführlicher geographischer u. a. Beschreibungen befriedigt werden soll. Fiktion *und* „experientz“ bilden die Fixpunkte eines Erzählens, das den Dualismus von „fabula“ und „historia“ aufhebt und statt dessen die Ansprüche auf Wahrheit und Erfindung zu einer „poetischen Histori“ zusammenzieht.¹⁵

1. Die Positivierung des Fremden

Die Kulturen des fernen Ostens, vor allem Indiens und Cathays, also Chinas, werden im europäischen Mittelalter als das „ganz Andere“ verstanden. Die Fremde gilt als Gegenbild zur vertrauten Welt, und d. h. „als allgemeine Negation des

¹⁴ Heliodorus Emesenus (1559/1984): *Aethiopica Historia*. In der deutschen Übersetzung von Johannes Zschorn. Faksimiledruck der Ausgabe von 1559, hrsg. und eingeleitet von Peter Schäffer (Nachdrucke deutscher Literatur des 17. Jahrhunderts, Bd. 30), Bern/Frankfurt/New York, Aijj^r.

¹⁵ Ausführlicher dazu Müller, Jan-Dirk (1985): Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung, in: IASL, Sonderheft 1, 88 ff.

ständig mitgedachten Horizonts des Eigenen“,¹⁶ das durch eine absolute Grenze von der fremden Welt getrennt ist. Deutlich wird diese absolute Grenze insbesondere an den Monstra und Mischwesen, die hier hausen. Sie sind befremdlich, da sie aus dem vertrauten Maßstab menschlichen Aussehens und menschlicher Schönheit, menschlichen Verhaltens und menschlicher Ordnung herausfallen.¹⁷

Diese Exklusion des Fremden gilt in

- a) ästhetischer Hinsicht: die Häßlichkeit und groteske Deformation der fremden Völker erweist sich erst an ihrer Gegenbildlichkeit zur Schönheit und Maßbestimmtheit der Europäer;
- b) in moralisch-zivilisatorischer Hinsicht: Europa und Asien werden als Gegensatz von Zivilisation und Natur gedacht, d.h. als Gegenüber von unkontrollierter Gewalt und Triebhaftigkeit der fremden Völker auf der einen, Tugenden und Vernunft der Europäer auf der anderen Seite;
- c) in sprachlicher Hinsicht: der grotesken Deformation der Fremden zu Mischwesen mit Hundeköpfen oder Kranichschnäbeln entspricht die Denunziation ihrer Sprache als Tier- und Vogelgeschrei. Schon die Griechen bezeichneten die Nichtgriechen als „barbaroi“, d.h. als Leute mit einer tierischen Sprache.¹⁸ In den Reiseromanen des Mittelalters ist das aufgenommen und weiter ausdifferenziert worden.

Diese absolute Fremdheit und Bedrohlichkeit der Fremde nun – „absolut“ deswegen, weil sie von der vertrauten Vorstellungswelt des christlichen Europa durch eine nahezu unüberwindbare Grenze getrennt ist – wird in der Literatur schon der Spätantike, dann aber vor allem des Mittelalters nicht nur je neu behauptet, sondern auch abgeschwächt und ins Gegenteil verkehrt. Die Fremde als Ort des Bösen erscheint nun auch als Ort des Heils, die bedrohlichen Völker des Ostens werden zu Vorbildern an Tugend und einer glücklichen Einheit von

¹⁶ Schäffter, Ortfried (1991): Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: ders. (Hg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen, 19. Ergänzend dazu vgl. auch Todorov, Tzvetan (1985): Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M. und Todorov, Tzvetan (1989): Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris.

¹⁷ Vgl. dazu die bildlichen Darstellungen der grotesken Mischwesen am Ende dieses Beitrags.

¹⁸ Vgl. dazu das Schlagwort „Barbaren“ in den üblichen Handbüchern („Kleiner Pauly“, „Reallexikon des klassischen Altertums“, „Reallexikon für Antike und Christentum“, „Lexikon der Antike“ u. ä.); Zur Verwendung des Begriffs im Mittelalter Vismarea, G. (1980): Barbaren, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Sp. 1434-1436.

Mensch und Natur. So kennt schon der spätantike Alexanderroman am Rande der Welt keineswegs nur die wilden Monstra, sondern auch Orte des Glücks, der Schönheit und des Genusses, die alles Leid und alle Gefahren vergessen lassen.¹⁹ Für unsere Ausgangsfrage nach den poetischen Darstellungsmodi des Fremden ist dieses Nebeneinander von größter Bedrohung und höchstem Heil, theologisch gesprochen: von „malum“ und „bonum“, bemerkenswert genug. Denn die Befremdlichkeit der Fremde, die wir bislang ausschließlich als Negation der vertrauten Vorstellungsmuster, und d. h. als „malum“, kennengelernt haben, geht mit der Metamorphose des Ortes der Angst in einen Ort des Heils nicht verloren, sie wird nur anders gewichtet. Erstaunlich und – so der Terminus der Theologen – „wunderbar“ sind die bedrohliche und die paradiesische Fremde gleichermaßen. Allerdings ist mit der Positivierung der Fremde auch die absolute Grenze zwischen fremder und eigener Welt aufgegeben: Die Exklusion des Bösen und Bedrohlichen wird zur Inklusion des „malum“, ja sogar zur Bedingung des Heils. Mit dieser „Zulassung des Bösen“²⁰ aber wird die Fremde nicht mehr abgewehrt, ausgegrenzt und dämonisiert, sondern ganz im Gegenteil zur Möglichkeit neuer Erfahrungen und Perspektiven, die vorher ausgeschlossen waren. Odo Marquard hat diese „Entübelung der Übel“ an verschiedenen „mala“ antiken und mittelalterlichen Denkens in Literatur, Kunst und Philosophie erläutert.²¹ Die Inklusion des Fremden ist diesem übergreifenden Prozeß einer „Zulassung des Bösen“ zuzurechnen, den wir im langen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit beobachten können. Im Unterschied allerdings zu jenen anderen Formen einer „Entübelung der Übel“, also z. B. der Positivierung des Häßlichen, des Bösen, des Individuellen, ist die Positivierung der Fremde weniger theoretisch reflektiert als in poetischen Bildern entworfen worden. Hierin liegt die besondere Leistung der Literatur, vor allem der Reiseliteratur, hierin sind natürlich auch ihre Grenzen begründet. Ich erläutere die „Entübelung“ des Fremden an zwei mittelalterlichen Bearbeitungen des spätantiken Alexanderromans, die Alexander auf seinem Weg

¹⁹ Der griechische Alexanderroman ist im 3. Jahrhundert nach Christus entstanden und wird einem Kallisthenes zugeschrieben. Er verbindet die unterschiedlichsten literarischen Formen – u. a. auch einige Briefe Alexanders, die von seiner Reise ans Ende der Welt, von der Erforschung des Himmels und des Meeres, von seinem Zusammentreffen mit den „nackten Weisen“ am Rande der Welt usf berichten. Vgl. dazu den Überblick von Gruber, J. (1980): Alexanderdichtung, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Sp. 355 f. sowie die Textausgabe: Vita Alexandri Magni, Rec. Graeca (1974), hrsg. von Helmut von Thiel (= Texte zur Forschung, Bd. 13), Darmstadt.

²⁰ Im Anschluß an Marquard, O.: Vernunft als Grenzreaktion (wie Anm. 12), 113 ff.

²¹ Vgl. dazu Marquard, O.: Malum, in: Historisches Wörterbuch (wie Anm. 12), 652-656.

nach Osten außer zu Monstern und Mischwesen aller Art auch zu paradiesischen Orten des Glücks, des Genusses und des Friedens gelangen lassen, sich in der Art und Weise dieses Lustorts aber erheblich unterscheiden.

Mein erstes Beispiel: Der spätantike Alexanderroman ist im Mittelalter immer wieder bearbeitet worden und gehört – nicht zuletzt wohl wegen seiner Abenteuer- und Wundergeschichten von Alexanders Eroberungszug durch Persien und Indien bis zum Ende der Welt – zu den beliebtesten Erzählstoffen des Mittelalters.²² Ein gewisser Lamprecht, vermutlich ein Kleriker aus dem Westen des Reiches, hat Mitte des 12. Jahrhunderts Alexanders Lebensgeschichte erzählt, dabei aber die orientalische Wunderwelt noch nicht berücksichtigt. Das geschieht erst in einer etwas später zu datierenden Bearbeitung, dem sog. „Straßburger Alexander“, der – im Anschluß an antike Quellen („Iter ad paradisum“, „Epistola Alexandri ad Aristotelem“) – die Wunder des Orients in den Mittelpunkt stellt. Eine dieser Wundererzählungen nun ist für unsere Frage nach der Positivierung der Fremde, also der „Zulassung der Übel“, bemerkenswert und soll hier exemplarisch erörtert werden.²³

In Briefen an seinen Lehrer Aristoteles und seine Mutter Olympiades zitiert Alexander zunächst noch einmal die Topoi der schrecklichen und bedrohlichen Fremde, entwirft dann aber auch einen Lustort der Freude und des Genusses, der Schönheit und des Friedens, der offensichtlich zu den „Übeln“ („mala“) der Fremde gegenbildlich konzipiert ist. Mit einer kleinen Abteilung trennt er sich – wie er schreibt, um „wunder zu besehen“,²⁴ – vom Heer. Als „Wunder“ aber sind auch die Monstra und ihre Lebensräume bezeichnet worden. Wie also verhalten sich die – wenn ich so formulieren darf – „bösen“ und „guten“ Wunder zueinander?

²² Vgl. dazu Cary, George (1967): *The Medieval Alexander*, Cambridge und Buntz, Herwig (1973): *Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters*, Stuttgart.

²³ Ich zitiere nach der synoptischen Edition des Vorauer, Basler und Straßburger „Alexander“ von Karl Kinzel (1884): *Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen* (= Germanistische Handbibliothek, Bd. 6), Halle. Zur französischen Vorlage vgl. die Ausgabe von Foulet, A. (1949): *The Medieval French „Roman d’Alexandre“*, Bd. III (= *Eliot Monographs* 38), Princeton sowie die Untersuchung von Roncaglia, A. (1963): *L’Alexandre d’Alberic et la séparation entre Chanson de Geste et Roman*, in: *Chanson de Geste und Höfischer Roman*, (= *Studia Romanica* 4), Heidelberg, 37-52. Von Alberics „Alexandre“ sind lediglich die ersten 105 Verse überliefert. Zu Bearbeitungstendenzen, Aufbau und Intention des Straßburger „Alexander“ siehe Schröder, Werner (1985): *Der Pfaffe Lamprecht*, in: *VL*², Bd. 5, Sp. 497-510.

²⁴ Straßburger Alexander (wie Anm. 23), V. 5162.

Alexander gelangt in einen wunderschönen Wald, der mit allen Details der „locus-amoenus“-Topik gezeichnet ist: Die Blumen blühen, die Kräuter duften, klare Bäche durchziehen eine erfrischende Aue, große Bäume spenden Schatten. Vor allem aber ertönt der süßeste Klang: Man hört engelgleiche Stimmen, Leier- und Harfenmusik, und schließlich erblicken Alexander und seine Männer inmitten der Aue hunderttausend und mehr wunderschöne Mädchen, die im grünen Gras singen und spielen. Deren Anblick nun inmitten des Lustorts der leuchtenden Blumen, duftenden Kräuter und rauschenden Bäche schmeichelt nicht nur allen Sinnen der Betrachter, er verkehrt Alexander und seinen Männern auch den Schrecken der Fremde in das Versprechen von Lust und Genuß; in Wohlgefallen und Freude am Klang der Stimmen und an der Schönheit der Mädchen, die offensichtlich gegenbildlich zur Häßlichkeit der Monstra konzipiert sind. Zwar ist der Reiz und die Schönheit der Mädchen nur von begrenzter Dauer: Sie entwachsen den Knospen der Blumen, blühen mit diesen zusammen auf, verblühen und sterben aber auch, wenn im Herbst ihre Zeit gekommen ist. Zunächst aber verkörpern sie ausschließlich ein Versprechen auf die Verkehrung von „herzeleit“ in Freude, „arebeit“ in Genuß, „ungemach“ in das Glück nicht zuletzt auch der körperlichen Liebe:

„ih und mîne helede balt
 vergâzen unse herzeleit
 und der grôzen arbeit
 und alliz daz ungemach
 und swaz uns leides ie gescach.
 uns allen dô bedûhte,
 alsiz wol mohte,
 daz wir genuc habeten,
 di wîle daz wir lebeten,
 frowede unde rîcheit.
 da vergaz ih angist unde leit
 unde mîn gesinde,
 und swaz uns von kinde
 ie leides gescach
 biz an den selben tach.“²⁵

(= Ich und meine kühnen Mitstreiter vergaßen unseren Kummer, die immensen Anstrengungen, alle Unglücksfälle und was uns sonst noch an Mühen widerfahren war. Wir alle hatten wohl den begründeten Eindruck, daß wir zeit unseres Lebens an Glücksgaben und Reichtum gesegnet sein würden. Nun vergaßen

²⁵ Straßburger Alexander (wie Anm. 23), V. 6162.

meine Leute und ich Angst und Not und was uns bislang im Leben bis zu diesem Tag gequält hatte.)

Angesichts der Mädchen und des Lustorts also erfahren Alexander und seine Leute an sich selbst eine „Entübelung der Übel“,²⁶ die ihnen gänzlich neue Perspektiven der Fremde eröffnet. Zwar bleibt die Fremde auch in der Waldmädchenidylle merkwürdig und wunderbar, doch ist der Schrecken des Wunders nun in die Wonne von Schönheit, Liebe und Glück verkehrt. Während die Monstra mit ihrer Häßlichkeit Alexander und sein Heer zu den Waffen greifen ließen, ziehen die Mädchen sie mit ihrer Schönheit an. Während das Geschrei der Riesentiere die Männer in Furcht und Schrecken versetzte, lauschen sie nun verzückt dem Gesang der Mädchen. Und während die Fremde bislang Leid und Kummer hervorrief,

„lachten (die Mädchen) unde wâren frô
unde sungen alsô
daz ê noch sint nehein man
sô sûze stimme ne vernam.“²⁷

(= lachten die Mädchen voller Glück und sangen so schön, daß wohl noch nie ein Mensch einen solch betörenden Gesang gehört hatte.)

Auch dieser Glückstraum aber mündet – wie vergleichbare Utopien von Glück, Frieden und Genuß ebenfalls – in den vergeblichen Wunsch der Besucher auf ewiges Glück:²⁸ Auch Alexanders Heer will im Mädchenwald bleiben, die Mädchen „ze wîbe“ nehmen und sich nurmehr den Freuden der Liebe und des Genusses hingeben. Tatsächlich aber ist ihr Glück schon bald zerstört:

„di blumen gare verturben
und die sconen frowen sturben“²⁹

(= die Blumen verwelkten rasch, und die schönen Mädchen starben.)

²⁶ Im Anschluß an Marquard, Odo: Malum, in: Historisches Wörterbuch (wie Anm. 12), 652-656.

²⁷ Straßburger Alexander (wie Anm. 23), VV. 5283-86.

²⁸ Ausführlicher dazu Röcke, Werner (1996): Die nackten Weisen der fremden Welt. Bilder einer utopischen Gesellschaft in Johann Hartliebs ‚Alexander‘-Roman, in: Zeitschrift für Germanistik, NF 5, 21-34.

²⁹ Straßburger Alexander (wie Anm. 23), VV. 5343-44.

Was bleibt, ist die Erfahrung, daß die Fremde keineswegs nur ein Ort der Gefahr, sondern auch ein Ort der Freude sein kann, daß also die Exklusivität der Fremde gemindert und neue, sehr attraktive Perspektiven des Denkens und Handelns eröffnet werden. Im „Straßburger Alexander“ werden diese Perspektiven lediglich in der Waldmädchenepisode sichtbar.

In einer spätmittelalterlichen Alexander-Bearbeitung durch Johann Hartlieb hingegen werden sie systematisch und lehrhaft entfaltet und darüber hinaus auch noch zu einem Gesellschaftsmodell erweitert, das Alexanders vertraute Vorstellungen von Herrschaft und Gewalt, Eigentum und sozialer Ordnung auf den Kopf stellt.³⁰

Auf seiner weiteren Reise nach Osten gelangt Alexander auch in das Reich der Brahmanen, deren König Dindimus ihn in die Wunder und Merkwürdigkeiten seines Landes einführt: Nicht Eroberung und Herrschaft stehen bei den Brahmanen im Mittelpunkt, sondern Gewaltverzicht und dauerhafter Friede; nicht das Streben nach Ehre und Ruhm, sondern Bescheidenheit und Demut; nicht Raffgier und Habgier nach fremdem Gut, sondern Desinteresse an weltlichen Gütern jeder Art; nicht Privateigentum, sondern Gemeineigentum und kollektive Konsumtion; nicht Kleiderpracht, sondern Nacktheit und Zufriedenheit mit den Gaben der Natur.³¹ Auch in diesem Fall also wird Alexander mit gänzlich fremden Vorstellungen von Glück, Frieden und gesellschaftlicher Harmonie konfrontiert, die aber gerade dazu angetan sind, die Exklusivität der Fremde zu mindern.

Die Art und Weise allerdings, wie das geschieht, unterscheidet Hartliebs Alexander-Roman vom „Straßburger Alexander“. Während nämlich der „Straßburger Alexander“ die Grenze zur Fremde dadurch aufhebt, daß der Wunsch nach Glück und Genuß, wenn auch nur zeitlich befristet, gerade in der Wunderwelt der Fremde realisiert wird, erreicht Hartlieb den gleichen Effekt dadurch, daß er Alexander, den Erobererkönig, zum lernwilligen Schüler, Dindimus aber zum Magister stilisiert, der seinen königlichen Schüler in ganz neue Möglichkeiten gesellschaftlicher Ordnung und gesellschaftlichen Friedens einführt. Die Fremde hat damit nicht nur ihren Schrecken verloren, sondern wird im Gegenteil zur pädagogisch-didaktischen Provinz, anhand derer neue Dispositionen des sozialen

³⁰ Ich zitiere nach der Ausgabe: Johann Hartliebs „Alexander“ (1991), hrsg. und eingeleitet von Reinhard Pawis (= MTU 97), München. Zu Hartlieb vgl. Grubmüller, Klaus (1981): Hartlieb, Johannes, in: VL², Bd. 3, Sp. 480-496. Hartliebs „Alexander“-Roman wurde von Herzog Albrecht III. von Bayern-München und seiner Gemahlin, Anna von Braunschweig, in Auftrag gegeben und ist wohl bald nach 1450 entstanden.

³¹ Hartlieb: Alexander (wie Anm. 30), 239-262.

Handelns und der Lebensorientierung erlernt werden können. Zwar hat diese Unterweisung Alexanders letztendlich keinen Erfolg: Im Anschluß an Dindimus' Belehrung treibt ihn sein „poßer wille vnd vppiger fuersacz“³² wieder in sein altes Leben der Eroberungen zurück. Gleichwohl ist damit deutlich geworden, daß das so fremdartig scheinende paradiesische Brahmanenreich am Rande der Welt gar nicht so fremd ist, sondern eine Wunschwelt imaginiert, die auf eine ursprüngliche, inzwischen aber verlorengegangene Einheit von Mensch und Natur, Einzelem und Gesellschaft, Eigenem und Fremdem verweist. Ortfried Schöffter hat diesen Modus des Fremdverstehens als „abgetrennte Ursprünglichkeit“³³ des Fremden bezeichnet und darauf hingewiesen, daß in der europäischen Literatur- und Kulturgeschichte „die Deutung von Fremdheit als Entdeckung und Wieder-gewinnung des eigenen Ursprungs ihren festen Platz“ habe: Im 18. Jahrhundert werden Asien und insbesondere Indien zunächst von Herder, im 19. Jahrhundert dann vor allem von Friedrich Rückert zum Ort der ursprünglichen Unschuld und Reinheit der „Kindheit Europas“ verklärt, damit aber auch „zum europäischen Symbol einer verlorenen menschlichen Ganzheitlichkeit“, „nach der die Europäer sehnsuchtsvoll verlangten“ und die sie in den unterschiedlichsten Literaturen und Kunstformen imaginierten.³⁴ Meine These nun lautet, daß der Entwurf eines paradiesischen Reiches der nackten Weisen in Johann Hartliebs Alexanderroman ein frühes Beispiel dieses Traums ursprünglicher Unschuld und ursprünglichen Friedens darstellt, die verloren gegangen sind, in den Bildwelten der paradiesischen „loci amoenitatis“ aber noch erinnert werden können. Zwar ist auch das Reich der Brahmanen – ebenso wie die Monstra und die anderen Fabelwesen – dem europäischen Betrachter fremd und seinen alltäglichen Erfahrungen entgegengesetzt. Während aber die Fremdheit der Monstra in all ihrer Bedrohlichkeit exklusiv wirkt, wird im Brahmanenreich die Fremdheit nicht nur positiviert, sondern zum Idealbild einer verlorenen Einheit von eigener und fremder Welt. Der Dualismus von Eigenem und Fremdem, der für die antiken und mittelalterlichen Weltbeschreibungen und Enzyklopädien noch unbefragbar galt und bis ins 16. Jahrhundert auch gilt, ist im poetischen Text aufgehoben und auch die fremde Welt als erstrebenswertes Ziel anerkannt. Für die Erweiterung der Möglichkeiten der Poesie, insbesondere der narrativen Aneignung, aber auch der Erfindung neuer fremder Welten, hat das erhebliche Konsequenzen.

³² Hartlieb: Alexander (wie Anm. 30), 265.

³³ Schöffter, O.: Modi des Fremderlebens (wie Anm. 16), 16.

³⁴ Schöffter, O.: Modi des Fremderlebens (wie Anm. 16), 18 im Anschluß an Günther, Christiane (1988): Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900, München.

2. Narrativierung und Erfindung der Wunder der Fremde

Vorstellungen von der Fremde sind im Mittelalter über Wort und Schrift, vor allem aber auch über Bilder vermittelt worden. An Kirchenportalen oder auf Kapitellen im Inneren der Kirchen, in Buchillustrationen oder Flugschriften, in Weltbeschreibungen und Wissenszyklopädien sind die Betrachter und Leser von Bildern der fremden Völker, insbesondere der Monstra und Mischwesen, umstellt gewesen, die in der Regel einem recht stereotypen Bildtypus folgten und nur wenige Varianten aufwiesen. Hier finden wir die Hundeköpfigen, Kranichschnäbler und anderen Mischwesen, die Einäugigen und Großohren, die Schattenfüßler und Kopflosen, die an ihren besonderen Merkmalen erkennbar sind, ansonsten aber starr und unverändert bleiben.³⁵ In literarischen Texten hingegen beginnen sich diese Bilder zu bewegen. Die monströsen Mischwesen werden nicht allein zitiert und reproduziert, sondern im Verlauf eines literarischen Geschehens auch gejagt oder geflohen, überwunden oder als Sieger anerkannt. Zudem bleiben sie einander nicht immer gleich, sondern werden in den unterschiedlichsten Dispositionen von Wunsch und Begehren, Gewalt und „Minne“, naturhaftem und zivilisatorischem Handeln vorgestellt. In all diesen Fällen werden die Monstra und Mischwesen nicht nur zitiert, sondern in ihren Handlungsmöglichkeiten auch erweitert und dementsprechend verändert: Aus Bildern der „wunderlichen Völker“ werden *Geschichten* von diesen Wundern der Fremde, in denen die Lust an der Erweiterung („amplificatio“) und Veränderung der Wunder, vor allem aber an der Erfindung neuer Züge und neuer Möglichkeiten des Handelns im Mittelpunkt steht. Von besonderem Interesse sind nun solche Texte, in denen dieser Übergang vom „Wunder der Fremde“ zum „Wunderbaren der Erzählung“, und d. h. der Ursprung fiktionalen Erzählens aus den Beschreibungsmustern der Fremde, noch in „statu nascendi“ zu beobachten ist.³⁶ Ich möchte diese These anhand einiger Beispiele aus dem „Reisebuch“ des Ritters Jean de Mandeville erläutern, einem offensichtlich aus den verschiedensten Reiseberichten und -erzählungen zusammengeschriebenen Reisebuch von einer Fahrt nach Jerusalem und darüber hinaus nach Indien und China, das im Spät-

³⁵ Vgl. dazu die bildlichen Darstellungen der grotesken Mischwesen am Ende dieses Beitrags.

³⁶ Zur Theoriegeschichte der Trennung von Fiktion und Realität in der antiken und mittelalterlichen Literatur vgl. den knappen Überblick von Jauss, Hans Robert (1983): Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität, in: Henrich, Dieter/Wolfgang Iser (Hg.): Funktionen des Fiktiven (= Poetik und Hermeneutik, Bd. X), München, 423-431 und Jauss, H. R. (1984)²: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M., 24-303.

mittelalter in nahezu allen europäischen Nationalliteraturen sehr verbreitet gewesen ist.³⁷

Mandevilles Reisebuch ist – wie Clemens Lugowski eine derartige Schreibweise nennt – durch einen reihenden Stil der „Aufzählung und Unverbundenheit“ gekennzeichnet.³⁸ Die einzelnen Wunder, Merkwürdigkeiten und Besonderheiten der Haltepunkte des Reisenden folgen beziehungslos aufeinander und finden keinen kohärenten Erzählzusammenhang. Sie bilden – ähnlich einem Raritäten- oder Kuriositätenkabinett – eine Enzyklopädie des Wunderlichen, werden also lediglich gesammelt, systematisiert und beschrieben, nicht aber erläutert oder gar begründet. In einigen wenigen Fällen allerdings wird dieser Gestus des Sammelns und Beschreibens durchbrochen und zu einer Erzählung erweitert. Ich bezeichne diese Öffnung der Geste des Sammelns zu einer Geste des Erzählens als Narrativierung der Wunder, deren wichtigster Effekt wohl darin zu sehen ist, daß die stereotypen und starren Bilder von der Fremde erweitert und in Bewegung gebracht, mit neuen Elementen versehen und somit zumindest teilweise neu erfunden werden. Diese Emanzipation des Erzählens aus den Zwängen und Gesetzen der Bildtradition findet sich in Jean de Mandevilles „Reisebuch“ erst in wenigen Ansätzen. Um so wichtiger sind deren Einzelheiten.

³⁷ Einen knappen Überblick über die französischen, lateinischen, englischen, niederländischen und deutschen Textfassungen bietet Bremer, Ernst: Mandeville, Jean de, in: VL², Bd. 5, Sp. 1205-1214. Die deutsche Mandeville-Überlieferung unterteilt sich in zwei Versionen: zum einen die Bearbeitung des Südtirolers Michel Velser (Ende 14. Jhdt.) mit 38 Handschriften und zwei Augsburger Frühdrucken (Erstdruck: Augsburg, Anton Sorg, 1480), zum anderen die Bearbeitung des Metzger Domherrn Otto von Diemeringen (ebenfalls Ende 14. Jhdt.) mit 38 Handschriften und 5 Frühdrucken (Erstdruck: Basel, Bernhard Richel, 1481/82). Ich zitiere nach dem Faksimiledruck: Mandeville, Jean de (1991): Reisen, Reprint der Erstdrucke der deutschen Übersetzungen des Michel Velser (Augsburg, bei Anton Sorg, 1480) und des Otto von Diemeringen (Basel, bei Bernhard Richel, 1480/81), hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Ernst Bremer und Klaus Ridder (= Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken, Reihe A Bd. 21), Hildesheim/Zürich/New York. Zu Mandevilles „Reisen“ vgl. zuletzt Röcke, Werner (1993): Wunder der Fremde und der Traum vom Reisen. Darstellungsmuster neuer Welten in Augsburger Frühdrucken des 15./16. Jahrhunderts, in: Berger, Günter/Kohl, Stephan (Hg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit (= Literatur – Imagination – Realität, Bd. 7), Trier, 87-102, hier 93.

³⁸ Lugowski, Clemens (1932/1976): Die Form der Individualität im Roman (zuerst: 1932), mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer (= stw 151), Frankfurt a. M., 57.

So berichtet Jean de Mandeville im Verlauf seiner Reise durch Ägypten „von einem moerwunder das ist geschaffen als ein mensch vnd ein gayß“.³⁹ Die Beschreibung dieses Ungetüms aber erfolgt mit Hilfe einer Erzählung, deren Zeitebene nicht das Präsens, sondern das erzählende Imperfekt ist,⁴⁰ die eine kohärente Erzählsequenz bietet, das „moerwunder“ mit Sprache und sogar mit theologischen Kenntnissen versieht: so ist ihm Augustins Lehre von der Schöpfung auch der monströsen Mischwesen durch Gott geläufig, ebenso die heilsgeschichtliche Bedeutung von Leben und Tod Christi. Die enzyklopädische Bildtradition wird also noch einmal zitiert, zugleich aber auch narrativiert und damit erweitert. Zwar handelt es sich um keine fertige und schon gar nicht um eine sehr differenzierte Geschichte, eher nur um den Kern einer möglichen Geschichte. Gleichwohl können wir in dieser kurzen Sequenz die Narrativierung der mittelalterlichen Bildtradition in ihren Anfängen und insofern den Ursprung fiktionalen Erzählens aus den Beschreibungsmustern der Fremde beobachten. Andere Textbeispiele aus Jean de Mandevilles „Reisebuch“ wirken schon geschlossener, so z. B. die Erzählung von der Tochter des Yppocras, die – in einen Drachen verwandelt – nur erlöst werden kann, wenn ein Ritter den Mut findet, den gräßlichen Drachen zu küssen,⁴¹ oder von dem jungen Mann auf der Insel Satarea, der mit seiner toten Geliebten schläft und diese „ein groß greulichs ungeschaffens haupt“ zur Welt bringen läßt: „vnd das haubt erwürget den jungen man und versanck da das land vnd die statt“.⁴² Diese (und andere) Geschichten finden sich neben genauen Angaben über Reiserouten, Entfernungen und praktischen Hinweisen, die nicht zuletzt wohl die Behauptung stützen sollen, Jean de Mandevilles „Reisebuch“ beruhe auf Autopsie. Demgegenüber ist allerdings davon auszugehen, daß Jean de Mandeville sich zwar als Reisender stilisiert,⁴³ ansonsten

³⁹ Jean de Mandeville: Reisebuch (wie Anm. 37), 34.

⁴⁰ „In der wuest von egipten do wonet zu den zeiten ein heiliger eynsidel vnd dem bekam in der wueste ein moerwunder das was vom dem haubte vnncz auff den nabel geschaffen als ein mensch und von dem nabel biß hin ab wz es geschaffen als ein rechbock.“ (ebd., 30).

⁴¹ Einleitend berichtet Jean de Mandeville vom Gerede der Leute, daß in der Stadt Tholias in „libia“ die Tochter des Stadtherm Yppocras in einen Drachen verwandelt worden sei, „der ist wol XL klaffter lanck als man do sagt“ (ebd., 16), relativiert diese Mitteilung aber sogleich mit dem Hinweis: „ich habe in aber nit gesehen.“ Gleichwohl erzählt er anschließend die Geschichte von der mißglückten Erlösung der Yppocras-Tochter: „Es ist nit lange zeit gewesen als die von der inseln sprechend.“

⁴² Mandeville, Jean de: Reisebuch (wie Anm. 37), 19.

⁴³ Morrall, Eric J. (Hg.) (1974): Sir John Mandevilles Reisebeschreibung in deutscher Übersetzung von Michel Velser. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86 (= Deutsche Texte des Mittelalters 64), Berlin, Einleitung, XIII.

aber die unterschiedlichsten schriftlichen Quellen ausschreibt oder aber auf ihrer Grundlage zu erzählen und zu erfinden beginnt. Nicht ein wie auch immer vorzustellendes Verhältnis von Erfahrung und vorgegebenen Deutungsmustern ist für sein „Reisebuch“ charakteristisch,⁴⁴ sondern die je unterschiedliche, entweder nur beschreibende oder aber schon stärker narrative Aneignung der wissenszyklopädischen Deutung der Fremde. Ein besonders deprimierendes Beispiel für eine mißlungene Form der Aneignung literarischer Tradition bietet Jean de Mandeville mit seiner Beschreibung der syrischen Stadt Sidon, in der nahezu alles durcheinandergebracht wird, was man nur durcheinanderbringen kann: „von der selben stat was Dido die eneas weib was von der wegen troijana zerstöret ward. An der selben stat do stat die stat Cartago dye ist in affrica vnd die nennet man sydon.“ (21)

Ein gut gelungenes Beispiel hingegen bietet die Ortserzählung zur Stadt Trapezunt am Schwarzen Meer: In einer Burg befänden sich ein schöner Sperber und eine nicht minder schöne Dame, mit der eine Aufgabe und ein Versprechen verbunden seien: Wer drei Tage und drei Nächte bei dem Sperber wache, habe bei der Dame einen Wunsch frei.⁴⁵ Zur Erläuterung nun erzählt Jean de Mandeville wiederum eine Geschichte, die offensichtlich für so gelungen angesehen worden ist, daß sie in der Erzählliteratur des späten Mittelalters verschiedentlich übernommen und noch erweitert worden ist: Zunächst löst ein König von Armenien die Sperberaufgabe, fordert zum Lohn aber den Leib der Dame selbst. Natürlich muß er für diesen unsittlichen Wunsch bestraft werden: Der Bericht von einem wunderlichen Ort der Fremde wird zu einer Erzählung von einem sexuellen Tabu. Im Spätmittelalter ist diese Erzählung dann von Jean d'Arras in seine „Histoire de la belle Melusine“ übernommen worden und von dort in die Melusinenüberlieferung des Spätmittelalters, z. B. auch in den Prosaroman Thürings

⁴⁴ Vgl. Hassauer, Friederike (1986): Volkssprachliche Reiseliteratur. Faszination des Reisens und räumlicher ordo, in: Grundriß der romanischen Literaturen, Bd. 11.1 (= La Littérature historiographique dès origines à 1500), Heidelberg, 259-283.

⁴⁵ Das Kapitel beginnt mit einer sachlichen Beschreibung der Geschichte der Stadt Trapezunt sowie der Lage der Sperberburg: „Trapezod ist ettwan gewesen des keyser von Constantinopel. Es wz aber ein gar reycher man den het der keyser dar gesant dz er das land solt außrichten vnd beschirmen In dem Land ist gar ein allte burg die ist gar überwachsen mit müß vnd mit bäumen die seind summer vnnnd wintter grün. Die burg heyyßt sperber burg. Vnnnd ist nicht verr von einem dorff do seind gar frum leut und die seind cristen. In der burg ist ein stang vnd darauff stat ein sperber der ist ausermassen schön vnnnd des wart ein schöne frawe. Ir söllt wissen wer dem sperber will wachen drey tag und drey nächte on alle gesellschaft. vnd wes er die frawen bit das zeitlich ist des wirt er gewert besunderlichen einer bet vnd das weltlich sey. Geystlich sol sy nyemand biten.“ Mandeville, Jean de: Reisebuch (wie Anm. 37), 98.

von Ringoltingen, gelangt.⁴⁶ Bei Jean de Mandeville wird sie noch mit einem anderen Motivstrang verbunden, der ebenfalls in die Anfänge des Prosaromans führt: Nach dem König von Armenien sei ein Ritter des Johanniterordens zur Sperberburg gekommen, „der bat die frawen nicht anderst dann vmb einen seckel der allweg voller guldinn wäre wie vil er herauß nām.“ (99) Dabei handelt es sich um das zentrale Motiv des ersten originären deutschen Romans, des „Fortunatus“-Romans von 1509, das offensichtlich auch schon im Spätmittelalter verbreitet gewesen ist.⁴⁷ Erst im „Fortunatus“-Roman aber ist es zum Ausgangspunkt eines komplexen Romangeschehens geworden, in welchem die ‚Wunder der Fremde‘ immer stärker durch die poetische Leistung des Wunderbaren sowie die Lust am Erfinden märchenhafter Erzählsequenzen überlagert werden.

Im Reiseroman des Spätmittelalters können wir diese Verschiebung der Wunder der Fremde zur poetischen Faszination des Wunderbaren und zur Erfindung des Fremden immer wieder beobachten. Ein spätes, aber auch mit gnadenloser Konsequenz zu Ende gedachtes Beispiel für eine Schöpfung der Fremde aus dem Geist und vor allem der Geschichte der Poesie ist „Die History vnd Legend von dem treffenlichen vnd weit erfarnen Ritter / Herrn Policarpen von Kirrlarissa / genant der Fincken Ritter“, die – von einem Anonymus verfaßt und um 1560 in Straßburg zum Druck gebracht – als Lesereise durch die zeitgenössische Reiseliteratur angelegt ist, im Verlauf dieser Reise aber immer mehr zu einem Verwirrspiel über die phantastischen Imaginationen, aber auch die Katastrophen poetischen Sprechens über die Fremde gerät. Das betrifft die zeitliche Abfolge des Erzählens und die Lokalisierung des Erzählten ebenso wie die Möglichkeiten der Wahrnehmung und der Kommunikation des Reisenden. Er habe, schreibt der

⁴⁶ Die „Histoire de la belle Mélusine“ (auch: „L’histoire de Lusignan“) wurde von Jean d’Arras, einem Sekretär des Grafen von Berry, im Auftrag seines Herrn: Jean Duc de Berry, einem der kunstsinnigsten Mäzene des französischen Spätmittelalters, zur Verherrlichung des Geschlechts und der Herrschaft Lusignan zwischen 1384 und 1393 geschrieben. Während Jean d’Arras seine Geschichte des Hauses Lusignan in Prosa verfaßte, brachte wenige Jahre später ein gewisser Coudrette sein „Livre de Lusignan ou de Parthenay“ als Versroman heraus. Diese Fassung hat dann die außerfranzösische Rezeption des Stoffes beeinflusst, so z. B. die deutsche Prosafassung des Melusinromans von dem Berner Ratsherrn Thüring von Ringoltingen.

⁴⁷ Während das Motiv bei Jean de Mandeville in die Wundererzählung von der Sperberburg integriert bleibt, wird es im ‚Fortunatus‘-Roman zum Ausgangspunkt eines sozialen Aufstiegs und einer frühbürgerlichen Ethik des Arrangements bürgerlichen Geldbesitzes mit der politischen Macht des Adels sowie der klugen, d.h. wohl berechnenden Verwendung des Geldes.

Finkenritter, „drithalb hundert jar / ehe vnnd ich geboren ward / manich Königreich vnd landschafften weit vnd breit / durchzogen / vnd sie besehen.“⁴⁸

Um welche Länder aber handelt es sich dabei? Es sind die fernen Länder und Wunder des Ostens, die allerdings nur in der Papierform literarischer Überlieferung wahrgenommen und – was hier noch auffälliger ist – trotz ihrer Fremdheit in die Vertrautheit der eigenen Welt verpflanzt werden. Die Nähe wird zum Darstellungsmodus der Ferne; die Exotik der Fremde zum Merkmal der vertrauten Nähe. Denn das Romangeschehen ist datierbar

„zuo denselbigen zeiten / als der groß Chan vonn Cathay / zuo Straßburg inn der Ruoprechts Auwe regiert / vnnd Herr Johann von Montevilla / Ritter auß Engelland / die gantze Welt ... vmbzogen ist. Da Priester Johann von India / auff der Haller Wisen zuo Nuereberg / bey den Kemmetfegern / neben dem Kettenbrunnen zuo Heidelberg ... ein Probst des Paradeyses war. Dazumal fing ich ein groß kostlich essen schöner Illkrebs / auff dem kelber Meer / ... hinder dem Saltzhauß zuo Muenchen / nicht weit von dem Pallast / Sanct Patricius Fegfeur / inn Hybernia / da der arm Judas sein sünd ... / auff dem Meer büsset / das ist in Arabia / da die schaaff auff den baumen wachsen (von dannen her die selbig woll / Baumwoll genennet wird) in der gegne Armenien / des Königreichs ...“ (Aij^{r/v})

Das Fernste wird mit dem Nächsten verbunden, und die Wunder der Fremde werden im ‚Hier und Jetzt‘ der alltäglichen Lebenspraxis sichtbar. Möglich wird diese Vereinigung der Gegensätze von Fremdem und Eigenem durch eine literarische Phantasie, welche die Topoi der Reiseliteratur zwar noch zitiert, zugleich aber ihrem gewohnten Denkkzusammenhang entzieht und sie neu verortet. Während also in der mittelalterlichen Reiseliteratur, z. B. im Alexander-Roman oder auch im „Reisebuch“ des Jean de Mandeville, die Fremdheit der Wunder dadurch gemildert wurde, daß sie positiviert, ja zur Bedingung persönlichen Glücks stilisiert wurde, wird sie im „Finken-Ritter“ erneut und kraft literarischer Phantasie verfremdet: Mit den Mitteln des überkommenen Reiseromans entwirft der „Finken-Ritter“ eine fremde Welt der unmittelbaren Nähe, deren Fremdheit vor allem daraus resultiert, daß die vertrauten Maßstäbe der Wahrnehmung, des Sprechens und der Kommunikation auf den Kopf gestellt werden. So z. B. nimmt unser Reisender „den weg auff die achsel / vnnd den Spieß vnder die füß“ und gelangt zu einen Ort, „da hieng der weg vber die weiden / da brandt der Bach /

⁴⁸ Ich zitiere nach der Faksimile-Ausgabe: Das Volksbuch vom Finckenritter, Straßburg ca. 1560 (= Zwickauer Faksimiledruck Nr. 24), Zwickau 1913, Aij^f

vnnnd löschten die Bauwren mit stro“ und „die Hunde (wurden) von den Hasen gefangen.“ (Aiiij^v/Aiiiij)

Doch damit nicht genug: Statt auf Misch- oder Wunderwesen, wie sie die mittelalterliche Reiseliteratur bevölkern, trifft er auf drei merkwürdige „Gesellen“, die zwar nackt oder blind sind oder auf Stelzen laufen, zugleich aber dadurch in keiner Weise behindert werden: „Der Blind der sahe ein Hasen / der auff der stelten erlieffte jhn / vnnnd der naked schobe jhn inn buosen ... Als die nuh hinweg kamen / da begegnet mir ein hübscher / schwacher / feiner / grauwer / junger / blöder / alter / schöner, hurtiger Mann / der dantzet an einer Krucken / der hat ein Bärtlin mit schindeln gedeckt ... vnd ein wärtzlin an einem zan / hincket an einem ohr / vnnnd stamlet an einem ellenbogen.“ (Aiiiij^v/Av^f)

Der Verwirrung der Wahrnehmung nun folgt die Verwirrung der Kommunikation; dieser aber die Zerstörung der Person des Reisenden selbst. Denn auf die Fragen des Finkenritters antwortet der Krückentänzer auf einer anderen Sinnesebene: „Ich fraget jhn / ,wo gehet der weg da hinauß?. Er sagt / Ich kundts nicht eh geschicken / dann ich zehret am obern thor / bey guoten gesellen. Ich sprach / lieber freund / weiset mich die rechten strassen / da sagt er / Es kam einer vmb sibendthalben pfenning / das macht das ich so spath bin kommen.“ (Av^f)

Angesichts dieser Kommunikationsbrüche wundert es dann auch nicht mehr, daß der Reisende kopfflos wird: Er mäht sich selbst den Kopf vom Körper, der davonrollt, läuft ihm hinterher, „stieß mich aber in solcher eyl an einen ast / das mir die stirnen bluottet.“ Zwar kann er ihn sich schließlich, wenn auch den Hinterkopf nach vorne gerichtet, wieder aufsetzen, doch kommt „ein starcker Wind auff / vnd wehet mir den kopff wider herab“ (AVII^v), und wieder versucht ihm unser Reisender Meile um Meile zu folgen. Diese Form von Reise allerdings ist mit den Reiseberichten und Reiseerzählungen des Mittelalters nicht mehr zu vergleichen. Zwar bedient sie sich noch einzelner Elemente mittelalterlicher Reiseliteratur. Die Logik aber, nach der diese Elemente nun zu einer neuen ästhetischen Collage komponiert werden, ist eine gänzlich andere geworden: Die Verkehrung vertrauter Maßstäbe des Denkens und Sprechens ist nun nicht mehr in die Exotik der Fremde, jenseits der absoluten Grenze zwischen fremder und eigener Welt, verlagert, sondern Teil der vertrauten Welt selbst. In der Literatur der frühen Neuzeit ist dieser phantastische, die Kategorien der Wahrnehmung und der Realität selbst verwirrende Typus der Reiseliteratur, vielleicht von Fischarts „Geschichtklitterung“ und dem „Lalebuch“ einmal abgesehen, nicht weiterverfolgt worden. Erfolgreicher wurde ein anderer Typus des Reiseromans, der in den frühen Romanpoetiken sogar als Vorbild des Romans überhaupt gepriesen wurde: Heliodors „Äthiopische Geschichte“, die in den volkssprachlichen Literaturen des 16./17. Jahrhunderts eine ungewöhnlich intensive Rezeption erfahren hat.

Der Grund dafür dürfte nicht zuletzt in der besonderen Art und Weise liegen, wie in diesem Roman die Wunder der Fremde zum Ort moralischer Bewährung und wissenschaftlicher Erfahrung verschoben werden.

3. Prüfung, Bewährung und ‚experientz‘:

Die Wander der Fremde in Johann Zschorns „Aethiopica historia“⁴⁹

Alexander wird trotz seiner Kenntnisnahme des Reichs des Friedens und des Glücks, das Dindimus, der König der Brahmanen, ihm ausführlich beschreibt, kein anderer. Zwar vertauscht er für eine kurze Zeit die Herrscherrolle mit der Rolle des Schülers, der vom Lehrer Dindimus in die Geheimnisse des Staatswesens der nackten Weisen, der Gymnosophisten, eingeführt wird. Anschließend aber führt Alexander sein gewohntes Leben der Eroberung und der Herrschaft fort; bleibt, der er auch bislang war, und ändert sich nicht. Für die „Aethiopica historia“ hingegen ist gerade die Abkehr vom Vertrauten, die Einsicht in die Notwendigkeit des Neuen und die Veränderung gewohnter Denk- und Verhaltensmuster kennzeichnend. Das betrifft zum einen das Friedensreich am Rande der Welt, das hier in Äthiopien vorgestellt wird, bzw. dessen König Hydaspes, der zur Humanisierung und Zivilisierung von Herrschaft und Kult gebracht wird. Zum anderen und vor allem aber betrifft es Charikleia, die Tochter des Hydaspes, und ihren Geliebten Theagenes, mit dem sie im Verlauf einer langen Reise von Delphi nach Äthiopien zahlreiche Proben ihrer Keuschheit, ihrer Standhaftigkeit und ihrer Tugend erbringen muß, bis sie schließlich im Land ihrer Eltern angelangt ist und beide die Früchte ihrer langen Bewährung ernten dürfen: Das Wiedererkennen mit den Eltern („Anagnorismos“) und ihre Eheschließung folgen dem Aufbau des griechischen Liebesromans und sind hier nicht weiter von Interesse.⁵⁰

⁴⁹ Ich zitiere Zschorn nach der Ausgabe von 1559/1984; zum antiken Roman vgl. Héliodore (1935-43): *Les Ethiopiques*; Texte établi par R.M. Rattenburg et T.W. Lumb, traduit par J. Maillou, 3 Bde., Paris und Kytzler, Bernhard (1983): *Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike*, hrsg. und übersetzt von Bernhard Kytzler, Bd. 1, München.

⁵⁰ Zur Geschichte und Poetik des griechischen Liebesromans vgl. Weinreich, Otto (1962): *Der griechische Liebesroman*, Zürich und zuletzt Holzberg, Niklas (1986): *Der antike Roman (Artemis Einführungen)*, München/Zürich. Dessen Urteil über Heliodors „Aithiopika“ allerdings, daß der Roman moderne Leser nicht mehr anzusprechen vermöge und seine Bedeutung vor allem „im Äußerlich-Technischen“ liege

Höchst bedeutsam hingegen ist der *Weg*, der die Liebenden dorthin führt. Theagenes und Charikleia sind dauernd unterwegs. Nachdem sie noch in Griechenland – Charikleia als Priesterin in Delphi, Theagenes als königlicher Besucher eines Tempelfestes – einander in Liebe verfallen waren, aber auch den Willen der Götter erfahren hatten, das Ziel ihrer Bestimmung im Süden zu suchen, durchziehen sie, entsprechend dem Reiseschema des griechischen Romans, die verschiedensten Länder des Mittelmeerraums, gelangen nach Ägypten, schließlich nach Äthiopien, von wo Charikleia, die Königstochter, gleich nach ihrer Geburt fortgebracht worden war. Dabei führt sie ihr Weg in die unterschiedlichsten Abenteuer und Gefahren, die allerdings nicht als solche, sondern ausschließlich im Hinblick auf die moralische Bewährung der Liebenden von Interesse sind. Denn Liebe und Ehe, die Theagenes und Charikleia einander noch vor Beginn ihrer Reise versprochen haben, sind in deren Verlauf je neu bedroht: Da werden die Liebenden von Räuberbanden überfallen; beide wegen ihrer ungewöhnlichen Schönheit immer wieder von Räuberhauptmännern, ebenso mächtigen wie verliebten Frauen oder anderen begehrt und in gefährlichste Situationen gebracht, an denen ihr Keuschheitsgebot sowie ihr Liebes- und Eheversprechen zu scheitern drohen. Allerdings gelingt es ihnen, aufgrund ihrer „constantia“, aber vor allem aufgrund Charikleas kluger und überlegter Kunst der listigen Anpassung an ihre Feinde, alle diese Versuchungen abzuwehren und ihre wechselseitige Treue auch angesichts schlimmster Bedrohungen zu behaupten.

Der griechische Roman ist als „Prüfungsroman“ bezeichnet worden.⁵¹ In diesen Prüfungen bewähren Theagenes und Charikleia sich und ihre Tugend der Selbstbeherrschung sowie des Verzichts auf unmittelbaren Liebesgenuß auf vorbildliche Weise. Für den Darstellungsmodus der Abenteuer und Wunder hat das erhebliche Konsequenzen. Denn die Faszination der Fremde resultiert jetzt nicht mehr – wie im Falle der Monstra und Mischwesen – aus der Verkehrung der vertrauten Wahrnehmungsmaßstäbe oder gar – wie im Falle des „Fincken Ritters“ – aus der Lust an der Erfindung neuer imaginärer Welten, sondern aus der Möglichkeit der moralischen Bewährung: Abenteuer und Wunder werden Mittel zum moralischen Zweck.

(116), wird dem romangeschichtlichen und -poetologischen Gewicht der „Aithiopika“ nicht gerecht.

⁵¹ Bachtin, Michail M. (1986): Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman, in: ders.: Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans, hrsg. v. Eduard Kowalski und Michael Wegener, Berlin/Weimar, 262-506. Bachtins Wortgebrauch ist nicht ganz eindeutig. Er spricht vom „Prüfungsroman“, vom „Abenteuer-Bildungsroman“ u.ä.

Allerdings ist die Faszination der Fremde mit deren Moralisierung noch nicht erschöpft, denn auf ihrer Reise durch Ägypten und Äthiopien stoßen Theagenes und Charikleia immer wieder auf Wunder der Fremde, die sich allerdings von den Monstra oder Mischwesen der mittelalterlichen Enzyklopädien und Reisebeschreibungen erheblich unterscheiden. Heliodor, bzw. Johannes Zschorn vermerken keine Kynokephaloi, Kopflosen oder Kranichschnäbler, sondern geographische Besonderheiten wie das Hochwasser des Nils, die besondere Lage, die Flora und Fauna der äthiopischen Insel Meroe u.ä. Doch auch kulturelle Auffälligkeiten, z. B. eine Opferprozession in Delphi oder die Trauer- und Beschwörungsrituale einer ägyptischen Mutter über ihren gefallenen Sohn finden ihr Interesse und eine entsprechend ausführliche Begründung. Diese „mirabilia“ der Fremde werden also weder nur bestaunt, noch bloß dämonisiert, sondern – nach den Kenntnissen der Zeit – wissenschaftlich beschrieben und erläutert. Sie sind Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses, für den Erzählzusammenhang hingegen werden sie zunehmend überflüssig. Damit aber tritt die „sinnstiftende oder verweisende Funktion“ der Wunder der Fremde „hinter dem bloßen Schauwert zurück“; die Lust am „Sehen“ tritt neben die ethische oder heroische Bewährung der Liebenden.⁵²

Um diese Lust am Sehen nun aber zu realisieren, müssen die Wunder der Fremde vom Leser oder Hörer auch vorgestellt werden können. Diesem Zweck dient eine möglichst genaue und anschauliche Beschreibung, die dem Rezipienten eine Wahrnehmung ermöglicht, „als wann ichs selbst gesehen hette“.⁵³ Der Leser also ist bei den „mirabilia“ anwesend und abwesend zugleich. In seiner Vorstellung oder „eynbildung“ nimmt er sie durchaus wahr, faktisch jedoch bleibt sein Interesse auf ein Lesevergnügen beschränkt. Gleichwohl ist dieses „als ob“ seiner Wahrnehmung Indikator einer Kunst der Fiktion, die für die weitere Geschichte des Romans grundlegend werden sollte.

Begonnen hatten wir unsere Überlegungen mit jenem Gegensatz von „historia“ und „fabula“, historischer Wahrheit und Lüge der poetischen Erfindung, der im theologischen Denken bis ins 16. Jahrhundert völlig selbstverständlich galt. In Heliodors Typus des Liebes- und Reiseromans hingegen wird in den Beschreibungsformen der Wunder der Fremde, aber auch in den vielfältigen Möglichkeiten der Bewährung von Tugend, Keuschheit und Eheversprechen ein Modus gefunden, wie Wahrheit und Erfindung, „historia“ und „fabula“ miteinander verbunden werden können. Denn die „Aethiopica historia“ ist eben dies: „ein schö-

⁵² Müller, Jan-Dirk (1985): Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung, in: IALS, Sonderheft 1

⁵³ Heliodor/Johannes Zschorn: Aethiopica historia, Lj^r.

ne vnnnd Liebliche H i s t o r i e“ von einem Paar, das sich in einer höchst realen Welt der faktischen Gefahren und Wunder bewegt, zugleich aber im Mittelpunkt eines Geschehens steht, das – wie nicht zuletzt der raffinierte Erzählstil der Vorzeitigkeit, der wechselnden Perspektiven und verwirrenden Bezüge unterstreicht – ganz offensichtlich erfunden ist. In der antiken und zeitgenössischen Poetik wird diese dritte Darstellungsebene als „Wahrscheinlichkeit“ bezeichnet. Zschorn hingegen spricht von einer „poetischen H i s t o r i e“,⁵⁴ ohne wohl die poetologische Dimension dieses Doppelbegriffs zu ermessen: Er reflektiert die Ereignisfolge seiner „Aethiopischen Geschichte“ nicht theoretisch, sondern – worauf vor allem seine Randglossen deutlich hinweisen – ausschließlich moralisch und didaktisch. Dennoch ist Heliodors Roman von Anfang an und entgegen dem einfachen Dualismus von „historia“ und „fabula“ als „ficta res“ verstanden worden, „quae tamen fieri potuit“, die also als wahrscheinlich gelten kann, weil sie Vorgänge berücksichtigt, die im Sinne tatsächlicher Ereignisse nicht geschehen sind, wohl aber geschehen könnten. In der deutschen Romanliteratur des 16. Jahrhunderts ist diese dritte Instanz erstmals vielleicht von Wickram, sicher aber vom Anonymus des deutschen Amadis-Romans in ihren poetischen Leistungen gesehen und erörtert worden.⁵⁵ Für Zschorns Bearbeitung von Heliodors „Aethiopica historia“ gilt das noch nicht. Gleichwohl vermag auch seine Textfassung bereits plausibel zu machen, welche Bedeutung gerade den Erfahrungen und Wundern der Fremde für Ausbildung und Legitimation literarischer Fiktion zukam.

⁵⁴ Heliodor/Johannes Zschorn: *Aethiopica historia*, Aiiij^v.

⁵⁵ So unterscheidet der „Teutsche Tranßlator“ des „Amadis“-Romans von 1569 zwischen „wahrhafter History“ und „erdichter Narration“. Zu Wickram vgl. Kartschoke, Dieter (1978): Jörg Wickrams „Dialog vom ungeratenen Sohn“, in: *Daphnis* 7, 377-401.

Literaturliste

Quellen

- Vita Alexandri Magni, Rec. Graeca (1974): hrsg. von Helmut von Thiel (= Texte zur Forschung, Bd. 13), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Arras, Jean d' (1932): Mélusine, hrsg. von L. Stouff (= Publications de l'Université de Dijon, Fas. 5), Dijon: Imprimerie Bernigaud et Privat/ Editions Auguste Picard
- Augustinus, Aurelius (1955): De civitate Dei, hrsg. von Bernhard Dombart/Alphons Kalb (= Corpus Christianorum, Series Latina, 47-48), Turnhout
- Epistolae obscurorum virorum (1924): hrsg. von Aloys Bömer, Heidelberg: Weissbach
- Finckenritter (1913): Das Volksbuch vom Finckenritter, Straßburg: Christian Müller, ca. 1560 (= Zwickauer Faksimiledruck No. 24), mit einer Einleitung von Johannes Bolte, Zwickau: Ullmann
- Foulet, A. (1949): The Medieval French „Roman d'Alexandre“, Bd. III (= Eliot Monographs 38), Princeton: Alfred/University Press
- Franck, Sebastian (1567): Weltbuch. spiegel vnd bildtñiß des gantzen erdbodens in vier bücher, nemlich in Asiam, Aphricam, Europam vnd Americam gestellt. Auch etwas von new gefundenen welten vnd Inseln, Erste Auflage Tübingen MDXXXIV. Hier zitiert nach der Ausgabe Frankfurt a. M. bei Martin Lechler für Sigmund Feyerabend, 1567
- Hartlieb, Johann (1991): Alexander, hrsg. und eingeleitet von Reinhard Pawis (MTU 79), München: Artemis
- Héliodore (1935-43): Les Ethiopiques; Texte établi par R.M. Rattenburg et T.W. Lumb, traduit par J. Maillou, 3 Bde., Paris
- Heliodoros Emesenus (1559/1984): Aethiopica Historia. In der deutschen Übersetzung von Johannes Zschorn. Faksimiledruck der Ausgabe von 1559, hrsg. und eingeleitet von Peter Schäffer (Nachdrucke deutscher Literatur des 17. Jahrhunderts, Bd. 30), Bern/Frankfurt/New York: Lang
- Herrad of Hohenburg: Hortus deliciarum (1979): hrsg. von Green, Rosalie/Michael Evans/Christine Bischoff/Michael Curschmann (= Studies of the Warburg Institute 36), 2 Bde., London: Warburg Institute
- Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX (1911): hrsg. von Wallace M. Lindsay, Bd. I/II, Oxford: University Press
- Kinzel, Karl (1884): Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen (= Germa-

- nistische Handbibliothek, Bd. 6), Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses
- Kytzler, Bernhard (1983): *Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike*, hrsg. und übersetzt von Bernhard Kytzler, Bd. 1., München: Winkler
- Mandeville, Jean de (1991): *Reisen*, Reprint der Erstdrucke der deutschen Übersetzungen des Michel Velser (Augsburg, bei Anton Sorg, 1480) und des Otto von Diemeringen (Basel, bei Bernhard Richel, 1480/81), hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Ernst Bremer und Klaus Ridder (= Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken, Reihe A Bd. 21), Hildesheim/Zürich/New York: Olms
- Morrall, Eric J. (Hg.) (1974): *Sir John Mandevilles Reisebeschreibung in deutscher Übersetzung von Michel Velser. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86* (= Deutsche Texte des Mittelalters 64), Berlin: Akademie-Verlag
- Thomasin von Zirclaria (1965): *Der Wälsche Gast*, hrsg. von Heinrich Rückert. Mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann (= Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters), Berlin: de Gruyter
- Thüring von Ringoltingen (1958): *Melusine. Nach den Handschriften kritisch hrsg. von Karin Schneider* (= Texte des späten Mittelalters, Bd. 9), Berlin: Schmidt

Sekundärliteratur

- Bachtin, Michail M. (1986): *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman*, in: ders.: *Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans*, hrsg. v. Eduard Kowalski und Michael Wegener, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, 262-506
- Blumenberg, Hans (1969): *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in: Jauss, Hans Robert (Hg.): *Nachahmung und Illusion* (= Poetik und Hermeneutik, Bd. I), München: Fink, 9-27
- Blumenberg, Hans (1973): *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (= stw 24), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bremer, Ernst: *Mandeville, Jean de*, in: *Die deutsche Literatur. Verfasserlexikon*² (VL), Berlin: de Gruyter, Bd. 5, Sp. 1205-1214
- Buntz, Herwig (1973): *Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters* (= Sammlung Metzler 123), Stuttgart: Metzler
- Cary, George (1967): *The Medieval Alexander*, Cambridge: University Press

- Clébert, Jean-Paul (1971): *Bestiaire fabuleux*, Paris: Michel
- Curschmann, Michael: Herrad von Hohenburg (Landsberg), in: VL² Bd. 3, Sp. 1138-1144
- Fontaine, J. (1991): Isidor von Sevilla, in: *Lexikon des Mittelalters*, München/Zürich: Artemis, Bd. 5, Sp. 677-680
- Fuhrmann, Manfred (1992): *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Gruber, Joachim (1980): Alexanderdichtung, in: *Lexikon des Mittelalters*, München/Zürich: Artemis, Bd. 1, Sp. 355-356
- Grubmüller, Klaus (1981): Hartlieb, Johannes, in: VL², Bd. 3, Sp. 480-496
- Günther, Christiane (1988): *Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*, München: Judicium
- Hassauer, Friederike (1986): Volkssprachliche Reiseliteratur. Faszination des Reisens und räumlicher ordo, in: *Grundriß der romanischen Literaturen*, Bd. 11.1 (= *La Littérature historiographique dès origines à 1500*), Heidelberg: Winter, 259-283
- Haug, Walter (1985): *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Holzberg, Niklas (1986): *Der antike Roman (= Artemis Einführungen)*, München/Zürich: Artemis
- Jauss, Hans Robert (1983): Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität, in: Henrich, Dieter/Wolfgang Iser (Hg.): *Funktionen des Fiktiven (= Poetik und Hermeneutik, Bd. X)*, München: Fink, 423-431
- Jauss, Hans Robert (1984)²: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Kartschoke, Dieter (1978): Jörg Wickrams „Dialog vom ungeratenem Sohn“, in: *Daphnis* 7, 377-401
- Köhler, Erich (1962): Zur Selbstauffassung des höfischen Dichtens, in: ders.: *Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters (= Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft, Bd. 15)*, Berlin (DDR): Rutten & Loening, 9-21
- Koselleck, Reinhart (1989): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Lugowski, Clemens (1932/1976): *Die Form der Individualität im Roman (zuerst: 1932), mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer (= stw 151)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Maaz, Wolfgang (1993): Isidor von Sevilla, in: Enzyklopädie des Märchens, Berlin/New York: de Gruyter, Bd. 7, Sp. 297-313
- Marquard, Odo (1980): Malum, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe, Bd. 5, Sp. 652-656
- Marquard, Odo (1981): Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee, in: Poser, Hans (Hg.): Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg/München: Alber 107-133
- Müller, Dirk (1984): Curiositas und Erfahrung der Welt im frühen deutschen Prosaroman, in: Grenzmann, Ludger/Karl Stackmann (Hg.): Literatur und Laienbildung im späten Mittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart: Metzler, 252-271
- Müller, Jan-Dirk (1985): Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung, in: IASL, Sonderheft 1, 1-128
- Röcke, Werner (1988): Die Wahrheit der Wunder. Abenteuer der Erfahrung und des Erzählens im „Brandan“- und „Apollonius“-Roman, in: Cramer, Thomas (Hg.): Wege in die Neuzeit (= Forschungen zur Geschichte der Älteren deutschen Literatur, Bd. 8), München: Fink
- Röcke, Werner (1993): Wunder der Fremde und der Traum vom Reisen. Darstellungsmuster neuer Welten in Augsburger Frühdrucken des 15./16. Jahrhunderts, in: Berger, Günter/Stephan Kohl (Hg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit (= Literatur – Imagination – Realität, Bd. 7), Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 87-102
- Röcke, Werner (1996): Die nackten Weisen der fremden Welt. Bilder einer utopischen Gesellschaft in Johann Hartliebs „Alexander“-Roman, in: Zeitschrift für Germanistik, NF 5, 21-34
- Roncaglia, A. (1963): L'Alexandre d'Alberic et la séparation entre Chanson de Geste et Roman, in: Chanson de Geste und Höfischer Roman (= Studia Romanica 4), Heidelberg: Winter, 37-52
- Schäffter, Ortfried (1991): Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: ders. (Hg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen: Westdeutscher Verlag, 11-42
- Schröder, Werner (1985): Der Pfaffe Lamprecht, in: VL², Bd. 5, Sp. 497-510
- Todorov, Tzvetan (1985): Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Todorov, Tzvetan (1989): Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris: Edition du Seuil
- Vismarea, G. (1980): Barbaren, in: Lexikon des Mittelalters, München/Zürich: Artemis, Bd. 1, Sp. 1434-1436

Weinreich, Otto (1962): *Der griechische Liebesroman*, Zürich

Wittkower, Rudolf (1942/1984): *Die Wunder des Ostens: Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer*, in: ders.: *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*, Köln: Du Mont, 87-150 (zuerst in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* V, 1942)

Wittkower, Rudolf (1957/1984): *Marco Polo und die Bildtradition der ‚Wunder des Ostens‘*, in: ders.: *Allegorie*, 151-179 (zuerst in: *Oriente Poliano*, Rom 1957)



Schedelsche Weltchronik, 1493

Randleiste zur Weltkarte mit der Darstellung fremder Völker, Bl. 12^v

¶ **D**o einer jundfrawē die v̄ irt zū einem schlangē



¶ **W**enn man aber fund einen ritter d̄ als gehetz v̄n kün wäre dz er die jückfrawen tödte küf, sen. der erlösete die jundfrawen v̄nd w̄r hetz in der selben inselen. dauon so liß vor der figur.

¶ **E**in wunder v̄ einer todte jückfrawen.

Die insel todis was etwenn geheßsen colles als man geschribē v̄ndt in sant Pauls epistel. v̄nd wann er schreibet die selben epistel von der selben insen so schreibet er ad collocē ses v̄nd die tūrggen heßsen sy noch colles. Die insel ist wol.ccc. welscher meil lang. Von constantinopel so v̄ert man auff dem mōz dar. v̄nd von der insel todis so v̄ert mā gen cypren v̄nd do seind gar stark wein v̄n so sy yē leiget ligent so sy yē besser werden v̄nd do v̄ert man über das mōz das gen venedig gret dz heßst gul sam von satarea v̄nd dz selb land v̄nd die stat ward verlozen v̄nd verdarb v̄o eims jungen manes tozheßt wegen v̄nd ich fraget wie dz geschehen w̄t. do saget mā mir. Es w̄t ein jungling einer jundfrawē holde die starb v̄n ward gelegt in einē marmelsteynim sarch v̄nd v̄o der grossen lieb wegē die er zū d̄ jundfrawē het gieng er des nachtes zū dem sarch v̄nd tāt in auff v̄nd leget sich zū der todten jundfrawen v̄nd hette mit jr

Jean de Mandeville, Reisen. Übers. v. Michel Velsler, Augsburg, Anton Sorg, 1480. (Ausg. v. E. Bremer/ K. Ridder, Hildesheim u. a. 1991)

„Die Tochter des Hippokrates“

Der Finken Ritter.

History vnd Legend von
dem trefflichen vund weterfar-
nen Ritter / Herrn Policarpen von Kri-
larissa / genant der Finken Ritter / wie der drit-
halb hundert Jar / ehe er geboren ward / vñ
land durchwandert / vñ seltsame ding gesehen /
vnd zů letst von seiner Mütter sůr todt ligen
gefunden / cuffgehaben / vnd erst von
new ein geboren werden.



Weicht auß das niemand treten weed /
Mit meinem gschwinden schnellen pferd.