



MIRABILES WISSEN

Deutschsprachige Reiserzählungen um 1200
im transkulturellen Kontext arabischer Literatur

*Straßburger Alexander, Herzog Ernst,
Reise-Fassung des Brandan*

Von
Falk Quenstedt

HARRASSOWITZ VERLAG

Quenstedt · Mirabiles Wissen

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 22

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Falk Quenstedt

Mirabiles Wissen

Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200
im transkulturellen Kontext arabischer Literatur

*Straßburger Alexander, Herzog Ernst,
Reise-Fassung des Brandan*

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei. Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (FU Berlin)

Kristiane Hasselmann (FU Berlin)

Andrew James Johnston (FU Berlin)

Jochem Kahl (FU Berlin)

Klaus Krüger (FU Berlin)

Beate La Sala (FU Berlin)

Christoph Marksches (HU Berlin)

Tilo Renz (FU Berlin)

Anita Traninger (FU Berlin)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 191249397 – SFB 980.

Abbildung auf dem Umschlag:

Der Lebensbaum im Mosaik der Basilica Cattedrale di Santa Maria Annunziata in Otranto

© Photo SCALA, Florence

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <https://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

eISSN 2701-2522

ISBN 978-3-447-11676-3

eISBN 978-3-447-39170-2

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissenschaftsgeschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischem Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

Danksagung	XI
Umschrift des Arabischen	XIII
Abbildungsnachweis	XV
1 Einleitung	1
1.1 Mirabiles Wissen	3
1.1.1 Wissen, Transfer und Wissensoikonomie	3
1.1.2 Das Wunderbare, konzeptionell	8
1.1.3 Mirabiles Wissen in der arabischen Literatur	35
1.2 Mediterrane Perspektiven und Kontexte vor und um 1200	57
1.2.1 Konnektivität, höfische <i>shared culture</i> und Mediterrane Literatur ...	57
1.2.2 Kontaktzonen deutscher und arabischer Akteure im Euro- mediterraneum vor und um 1200	67
1.3 Transfer und Transkulturalität	83
1.3.1 Transkulturalität	86
1.3.2 Hybridität	88
1.3.3 Palimpsest	91
1.3.4 Negativer Transfer und kulturelle Übersetzung	92
1.3.5 Transfer und Motiv	95
1.4 Fazit	97
2 <i>Straßburger Alexander</i>	99
2.1 Einleitung	99
2.1.1 Wunder in der Forschung	102
2.2 Ein transkulturelles Palimpsest im Kontext mediterraner Literatur	114
2.3 Der <i>wunderliche</i> Alexander – Geburt, Jugend und Eroberungen	128
2.3.1 Prolog: König Salomo und mirabile Hofkultur	128
2.3.2 Distanzierung von Magie	139
2.3.3 Das <i>wunderliche</i> Kind	141

2.3.4 Alexanders Ausbildung	144
2.3.5 Der Heerführer und das Wunderbare: Die Porus-Schlacht	148
2.4 Der verwunderte Alexander – In der Ferne	153
2.4.1 Rahmungen des Briefs	158
2.4.2 Die Occidraten: Ambiguität zulassen	159
2.4.3 Am Weltende: Motiv und Ort der Niederschrift	164
2.4.4 ‚leit‘ – Leiderfahrungen im Brief	172
2.4.5 ‚lieb‘ – Alexander lernt	178
2.4.6 Der Blumenmädchenwald als <i>ǵanna</i> – Paradiesimaginationen im Transfer	182
2.4.7 Mirabile Gaben – diplomatische Sondierungen zwischen Alexander und Candacis	212
2.4.8 Candacis‘ Palast: <i>conspicuous virtuosity</i>	230
2.5 Der verwandelte Alexander – Vom Mirabile zum Mirakel	252
2.5.1 Das Rätsel des Steins	258
2.5.2 Transkulturelle Kontexte des <i>Iter ad paradisum</i>	264
2.6 Fazit	266
3 Herzog Ernst B	271
3.1 Der <i>Herzog Ernst</i> als mediterraner Text	273
3.1.1 Ein Text-Netzwerk von Reiseerzählungen	278
3.1.2 Zwei heterogene Teile?	285
3.1.2 Deutscher Ursprung?	288
3.2 Mirabile Strahlkraft – Der Herzog, die Wunder und das Reich	295
3.2.1 <i>Ich sage uch mychel wunder</i> – Der Prolog	296
3.2.2 Fremde I: Reputationsraum östliches Mittelmeer	300
3.2.3 Fremde II: Die Ferne	316
3.2.4 Das Reich	338
3.2.5 Der Waise	346
3.3 Mirabile Irritationen – Effekte transkultureller Hybridität	355
3.3.1 Höfische Monster I: Die Hybridität der Grippianer	356
3.3.2 Die Darstellung Grippias	364
3.3.3 Grippia im Transfer	381
3.3.4 Höfische Monster II: Die Grippianer als Räuber und Usurpatoren ..	422
3.4 Fazit	424

4 Reise-Fassung des <i>Brandan</i>	429
4.1 Einleitung	431
4.1.1 <i>Brandan</i> -Texte	431
4.1.2 Prolog und Rahmenhandlung der Reise	435
4.1.3 Forschung und Fragestellung	443
4.2 Formen narrativer Verknüpfung und Wissenstransfer	453
4.2.1 <i>Brandan</i> lernt: Begegnungen mit Untieren	454
4.2.2 Eine fragmentierte Klostersgemeinschaft	458
4.2.3 Wiederkehrende Orte: Lebermeer und Magnetberg	463
4.3 Hybride Paradiese	467
4.3.1 Zwei Irdische Paradiese an einem Ort	467
4.3.2 <i>Multum bona terra</i>	478
4.4 <i>Mirabiles Nicht-Wissen</i>	490
4.5 Fazit	502
5 Transkulturelle Irritationen?	505
6 Literatur.....	513
6.1 Primärliteratur	513
6.2 Sekundärliteratur	518
6.3 Siglen	547

Danksagung

Die vorliegende Studie wurde 2020 im Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften an der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet und aktualisiert.

Eine theoretische Grundannahme dieses Buches ist es, dass Wissen nur im Zusammenspiel von Vielen und Vielen entstehen und weitergegeben werden kann. Ohne die Unterstützung, das Interesse, die kostbare Zeit und den Zuspruch zahlreicher Personen, ohne verschiedenen Orte des Austauschs, des Lesens und des Schreibens und ohne die Beteiligung von Institutionen hätte dieses Buch nicht entstehen können.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Jutta Eming. Sie hat diese Arbeit mit großem Interesse betreut, war dabei stets für Fragen ansprechbar und hat die verschiedenen Kapitel genauen und kritischen Lektüren unterzogen, die mir eine große Hilfe waren. Ihre vielen wichtigen Rückmeldungen zur Anlage des Projekts und zum Aufbau der Argumentation haben die Arbeit auf gangbaren Wegen gehalten, sodass das Ziel nie aus den Augen verloren wurde. Die Studie ist im Zusammenhang der Arbeit des von Jutta Eming geleiteten Teilprojekts „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters“ am Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung“ entstanden, dessen Ausrichtung wichtige heuristische Orientierungen bot.

Für die enge, freundschaftliche Projektzusammenarbeit und die zahllosen inspirierenden Gespräche danke ich Dr. Tilo Renz. Seine Offenheit und Bereitschaft, sich auf Gedanken einzulassen, seine Genauigkeit in der stets konstruktiven Kritik und seine vielen Rückfragen, die mir neue Blickwinkel auf die eigene Fragestellung ermöglichten und Problemlösungen aufzeigten, haben diese Arbeit immens bereichert.

Für ihre Fragen, Hinweise und Kritik sowie ihre kostbare Zeit danke ich den Mitgliedern der Disputationskommission, Prof. Dr. Martin Baisch, Prof. Dr. Andrew James Johnston, Prof. Dr. Astrid Lembke und Dr. Nora Schmidt. Herzlich danken möchte ich Prof. Dr. Dina Salama für die Lektüre von Teilen der Arbeit und deren intensive Diskussion während eines Gastaufenthalts in Berlin im Rahmen des „Dahlem Junior Host Program“. Mein Dank gilt zudem Prof. Dr. Werner Röcke, der mein Interesse für mittelalterliche Literatur geweckt hat und mich dazu ermunterte, mein Vorhaben, den arabischen Bezügen mittelalterlicher Erzähltexte genauer nachzugehen, in die Tat umzusetzen. Für die unermüdliche Geduld mit mir beim Erlernen des Arabischen und für wichtige Hinweise bei der Übersetzung von Textstellen danke ich Heba Tebakhi. Sehr herzlich danken möchte ich Carolin Pape, Dr. Nora Schmidt, Hanna Zoe Trauer und Jan-Peer Hartmann. Sie

haben Teile der Arbeit gelesen und mir wertvolle Rückmeldungen gegeben. Für die Hilfe bei der Überführung der Dissertationsschrift in ein Buch danke ich herzlich Dr. Kristiane Hasselmann. Julia Guthmüller vom Harrassowitz Verlag danke ich für die sehr versierte und freundliche Betreuung bei der Drucklegung des Bandes. Für dessen Aufnahme in die Reihe *Episteme in Bewegung* gilt mein Dank dem Vorstand des Sonderforschungsbereichs 980.

Ich hatte verschiedentlich Gelegenheit, die Thesen dieser Arbeit vorzustellen. Für die rege Beteiligung an der Diskussion und die vielen klugen Fragen danke ich den Mitgliedern des Forschungskolloquiums der Älteren deutschen Literatur und Sprache an der Freien Universität Berlin, der Konzeptgruppen „Transfer und Transkulturalität“, „Wissensoikonomien“ sowie „Medium und Material“ des Sonderforschungsbereichs 980, der Studiengruppe „Postkoloniale Studien“ in Berlin und Potsdam (besonders Astrid Lembke für ihr Engagement), des Altgermanistischen Kolloquiums des Deutschen Seminars der Universität Zürich und des „Hamburger Mittelalterkreises“ der Universität Hamburg, sowie den Studierenden in meinen Seminaren in Berlin und Hamburg.

Im Laufe der Jahre habe ich mit vielen Menschen im Freundeskreis und im Kollegium über Aspekte dieser Arbeit sprechen dürfen. Sie haben mich nicht nur durch das Geschenk ihrer Aufmerksamkeit bestärkt, sondern auch viele Anregungen und Hinweise gegeben sowie Fragen und Einwände formuliert. Dafür danke ich: Andreas Ismail, Andy, Anne, Annette, Antonia, Astrid, Axel, Batris, Bettina, Charlotte, Christine, Chrizzi, Claudia, Elke, Lydia, Eva, Felix, Guilhem, Heiko, Iris, Jo, Jan, Jan-Peer, Julia, Karl, Lennart, Lorenz, Martin, Matthias, Max, Meihui, Meike, Nicola, Nina, Nora, Onno, Peter, Ralf, Roberta, Roméo, Sarina, Sascha, Sibsi, Silke, Şirin – und dem ganzen ACGO!

Für ihr Vertrauen, ihre Unterstützung und ihr nie abflauendes Interesse danke ich meiner Mutter, Margit Quenstedt, meinem Bruder, Dirk, und meiner Schwiegermutter, Hanna Gabriel. Sehr herzlich danke ich meiner Frau, Frauke, und meinen Töchtern, Leenke und Hedda. Sie haben mir immer wieder ins Bewusstsein gerufen, was im Leben wichtig ist. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Umschrift des Arabischen

Die Umschrift des Arabischen folgt der von der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft (DMG) entwickelten Transliterationsvorgaben des arabischen Alphabets (DIN-Norm DIN 31635).

Arabisch	Umschrift	Arabisch	Umschrift	Arabisch	Umschrift	Arabisch	Umschrift
أ, ا	ʾ, ā	د	d	ذ	ḏ	ك	k
ب	b	ذ	ḏ	ط	ṭ	ل	l
ت	t	ر	r	ظ	ẓ	م	m
ث	ṯ	ز	z	ع	ʿ	ن	n
ج	ǧ	س	s	غ	ǧ	ه	h
ح	ḥ	ش	š	ف	f	و	w, ū
خ	ḫ	ص	ṣ	ق	q	ي	y, ī

Aussprache (wenn vom Deutschen abweichend)*

- ʾ fester Stimmabsatz (wie zw. *e* und *a* in *beachten*)
- ṯ stimmloses „th“, wie in *thief*
- ǧ „dsch“, wie in *Dschungel*
- ḥ stark behauchtes, gutturales *h*
- ḫ gutturale *ch*-Laut (wie in „ach“)
- ḏ weiches, stimmhaftes „th“ (wie in *mother*)
- z stimmhaftes *s* (wie in *Hase*)
- ʿ energischer, dennoch weicher Stimmabsatz
- ǧ weiches, stimmhaftes Gaumen-*r*
- q wie *k*, nur tief in der Kehle
- w engl. *w* (wie in *water*)
- y *j* (wie in *ja*)

* Auf Grundlage von: *Tausendundeine Nacht*, nach der ältesten arab. Hs. in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertr. von Claudia Ott, München 2011, S. 682f.

Abbildungsnachweis

- Abb. 1: Soprintendenza Beni Culturali e Ambientali di Palermo,
© Regione Siciliana
- Abb. 2: © The British Library Board,
URL: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_5786_f053v
- Abb. 3: Codices Electronici AG, www.e-codices.ch,
URL: <https://www.e-codices.unifr.ch/en/bbb/0120-2/134r>
- Abb. 4: Basilica San Zeno Maggiore, CC BY-SA 4.0,
URL: <https://blackcentraleurope.com/sources/1000-1500/emperor-frederick-ii-rules-over-a-cosmopolitan-empire-1230s/>
- Abb. 5: Terryrolf, CC BY-SA 4.0, *Wikimedia Commons*,
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Magdeburg_Dom_01.jpg
- Abb. 6: Hans A. Rosbach, CC-BY-SA 3.0, Detail,
URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Verdun_Altar_\(Stift_Klosterneuburg\)_2015-07-25-031.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Verdun_Altar_(Stift_Klosterneuburg)_2015-07-25-031.jpg)
- Abb. 7: © Fondazione Museo del Tesoro del Duomo e Archivio Capitolare di Vercelli
- Abb 8.: © Bodleian Libraries, University of Oxford, CC BY-NC 4.0,
URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/ced0d8bd-1019-4af2-9086-e411115f1507/>
- Abb. 9: © Bodleian Libraries, University of Oxford, CC BY-NC 4.0,
URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/5c9da286-6a02-406c-b990-0896b8ddb0/>
- Abb. 10: Carl Arnold Willemsen, in: ders., *Das Rätsel von Otranto. Das Fußbodenmosaik in der Kathedrale*, hg. von Magnus Ditsche und Raymund Kottje, Stuttgart 1992, Farb-Tafel XXXVII
- Abb. 11: © British Library Board / Qatar Digital Library,
URL: https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100023630151.0x0000c8
- Abb. 12: Jean-Pierre Dalbéra, CC 2.0, *Wikimedia Commons*,
URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_salle_de_la_fontaine_de_la_Zisa_\(Palermo\)_\(6889178512\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_salle_de_la_fontaine_de_la_Zisa_(Palermo)_(6889178512).jpg)
- Abb. 13: unbekannt, public domain, CC 1.0, *Wikimedia Commons*,
URL: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Palermo-Zisa-bjs2007-01.jpg>
- Abb. 14: Codices Electronici AG, www.e-codices.ch,
URL: <https://www.e-codices.unifr.ch/en/bbb/0120-2/98r>

1 Einleitung

„Each brick contains within its form something crushed.“

Teju Cole

„[...] European scholarship has an a priori view of, and set of assumptions about, its medieval past that is far from conducive to viewing its Semitic components as formative and central.“

María Rosa Menocal

„Stell die Verbindung her!“

Die Sterne

Drei Erzähltexte um 1200 stehen im Mittelpunkt dieser Untersuchung, der *Straßburger Alexander*, der *Herzog Ernst* und die *Reise*-Fassung des *Brandan*. Drei Texte, die in vergleichbaren Konstellationen ein Wissen vermitteln, das im Folgenden als ‚mirabiles Wissen‘ bezeichnet wird. Dabei eröffnen alle drei Texte unterschiedliche transkulturelle Perspektiven auf die deutschsprachige Literatur des Mittelalters, die hier vor allem in ihren Bezügen zu arabischen Texten verfolgt werden.

Der *Straßburger Alexander* gestaltet einen Brief vom Ende der Welt, verfasst von Alexander dem Großen selbst, adressiert an seine Mutter Olympias und seinen Lehrer Aristoteles. Alexander berichtet darin von seinen Erfahrungen im fernen Osten, von seinem Staunen angesichts prachtvoller höfischer Architekturen, seinen Kämpfen mit monströsen Wesen, seiner Konfrontation mit einer widerspenstigen, unberechenbaren Natur, die gewohnten Ordnungen nicht folgt. Der Brief stellt unter großem Aufgebot narrativer Mittel vielfältige Vorgänge der Verwunderung, des Bestaunens, auch des Schreckens dar, wobei sich Erkenntnis nicht immer einstellt oder zumindest nicht verbalisiert wird. Eine erste Fragestellung setzt hier an: Wie genau gehen die Texte bei der Darstellung solcher Vorgänge der Verwunderung vor?

Ein zweites Interesse richtet sich auf die Gegenstände dieser erzählten Erfahrungen. Zumeist handelt es sich bei ihnen um traditionelle Topoi der „marvels of the east“.¹ Der Transfer in erzählerische Gattungen der Volkssprache verändert diese Topoi. Sie werden Teil eines erzählerischen Inszenierungszusammenhangs, der sie bestimmten Wirkungsabsichten, Funktionen und thematischen Kontexten zuführt. Derart re-kontextualisiert muss ihre Geltung neu ausgehandelt werden. Die Frage ist, welche Strategien die Texte entwickeln, um dieses Erzählen vom

1 Rudolf Wittkower, „Marvels of the East. A Study in the History of Monsters“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), S. 159–197.

Wunderbaren zu legitimieren; und wie solche Geltungskalküle mit der Darstellung zusammenhängen.

Schließlich, und das bildet einen dritten Schwerpunkt der Untersuchung, verwendet Alexanders Brief vom Ende der Welt nicht nur lateinisches Bildungsgut: Einzelne der in ihm geschilderten Episoden beruhen auf Transfers aus arabischen Wissenstraditionen. Wie gelangt dieses Wissen in einen mittelhochdeutschen Text der Zeit um 1200 und wie verändert es sich dabei? In welche möglichen Kontexte und kulturübergreifenden literarischen Zusammenhänge sind die Texte eingelassen? Und was passiert, wenn verschiedene Traditionen in einem Text zusammenfließen und gemeinsamen einen neuen Sinnzusammenhang bilden?

Herzog Ernst erzählt von einem bairischen Herzog, der infolge eines Konflikts mit Kaiser Otto als Kreuzfahrer in die Levante flüchtet. Am Ende des Textes, als Ernst ins das Reich zurückgekehrt ist und sich mit Otto wieder versöhnt hat, erzählt der Herzog dem Kaiser von seinen Abenteuern – und Otto lässt Ernsts Erzählung aufschreiben. Ernst war auf seiner Reise nicht direkt in das Heilige Land gelangt, sondern auf dem Mittelmeer vor Syrien durch einen Sturm in ferne Weltregionen verschlagen worden. Wie Alexander macht der deutsche Herzog dort Erfahrungen mit monströsen Völkern und einer fremden Natur.

Auch im *Herzog Ernst* erscheinen viele und sehr detaillierte Parallelen zu arabischen Texten, vor allem zu Erzählungen, die von Reisen in die Ferne handeln. Dabei werden, wie im *Straßburger Alexander*, Topoi gelehrten Wissens zum Gegenstand narrativ inszenierter Prozesse der Erfahrung des Wunderbaren. In beiden Texten gleichen sich die entworfenen imaginären Geografien in vielen Aspekten. Den Bezug zu einem gelehrten Wissen und die Art der Ausgestaltung einer östlichen Ferne haben die Texte mit vielen der arabischen Erzählungen gemein. Die Frage ist auch hier: Liegen diesen Parallelen Transfers zugrunde? Und wenn ja, welche historischen Kontakträume, welche geteilten kulturellen Praktiken können sie ermöglicht haben? Warum war dieses Wissen von der Ferne für historische Akteure möglicherweise interessant?

Im dritten Text, der *Brandan-Reise*, liegt wieder ein anderes Szenario des Wissenstransfers vor: Als der Abt Brandan in *selzenen buchen* nach *wundern* sucht, wird er dort zwar fündig, kann das Gelesene aber nicht glauben, gerät in Zorn, verflucht den Dichter und verbrennt das Buch. Daraufhin schickt ihn Gott auf eine Seereise. Brandan soll sich mit eigenen Augen von der Wahrheit der Wunder überzeugen, sie am eigenen Leib erfahren. Brandan schreibt unterwegs auf, was er sieht. Er verfasst ein neues Buch und restituiert damit das verlorene Wissen. Brandan verändert dieses Wissen aber auch, denn dem neuen Text liegt nun nicht mehr eine gelehrte Wissenstradition der Wunder zugrunde, sondern die Erfahrung der Wunder. Brandan reist zwar nicht – wie Alexander und Ernst – in den Osten, trotzdem hat die *Reise* viele Motive mit dem *Straßburger Alexander* und dem *Herzog Ernst* gemein. Abermals sind dabei Parallelen zu arabischen Texten zu beobachten.

Alle drei Texte vermitteln in je spezifischen Konstellationen ein ‚mirables Wissen‘, das in dreifacher Hinsicht gefasst werden kann: Es ist zunächst ein Wissen

von Elementen des Wunderbaren, den Objekten der Verwunderung. Dann ist es auch ein Wissen über die Verwunderung selbst, ein Wissen darüber also, wie, wann und warum Verwunderung entsteht und wie sie hervorgerufen werden kann. Schließlich ist es ein Wissen, das selbst in der Lage ist, Staunen zu machen. Dieses mirabile Wissen in seinen Eigenschaften, Bezügen und Funktionen zu bestimmen, ist Ziel dieser Untersuchung.

Jedem der drei Texte ist ein Kapitel gewidmet. Sie können unabhängig voneinander gelesen werden, sind aber durch Querverweise aufeinander bezogen. Die Textanalysen entwickeln eine spezifische Analyseperspektive, die einerseits vom besonderen Interesse der Erzähltexte am Wunderbaren und andererseits von ihrer Transkulturalität bestimmt ist. Die transkulturelle Dimension der Dichtungen, die sie auf eine Vielzahl vielsprachiger literarischer und wissenschaftlicher Traditionen hin öffnet, wird nicht ausschließlich, aber in erster Linie mit Blick auf arabische Literatur untersucht. Die Lektüren werden zeigen, wie und warum beide Aspekte, das Wunderbare und die Transkulturalität, eng miteinander zusammenhängen.

Den Textanalysen ist ein einleitendes Kapitel vorangestellt, das die Perspektive auf das mirabile Wissen theoretisch und historisch fundiert. Hier werden zentrale Konzepte der Untersuchung wie ‚Transfer‘, ‚Transkulturalität‘ oder ‚Wissensoikonomie‘ vorgestellt. Daneben werden historische Konzeptionen von Wundern und Verwunderung in lateinischen, volkssprachlichen und arabischen Diskursen untersucht, auf deren Grundlage der Begriff des mirabilen Wissens ansetzt. Schließlich werden schlaglichtartig mögliche Kontexte historischen Wissenstransfers zwischen arabischen und deutschsprachigen Akteuren beleuchtet.

1.1 Mirabiles Wissen

Die beiden Begriffe, die in der Fügung des ‚mirabilen Wissens‘ kombiniert sind, sollen zunächst geklärt werden. Das kann sowohl für die Komponente des ‚Wissens‘ wie auch die Komponente des ‚Mirabilen‘ oder ‚Wunderbaren‘ nur im Zusammenhang weiterer Begrifflichkeiten geleistet werden. Unter Kap. 1.1.1 behandle ich das Feld des Wissens und bereite so eine Definition des ‚mirabilen Wissens‘ vor. Im Anschluss an diese Definition, die am Beginn von Kap. 1.1.2.a bündig formuliert wird, nähere ich mich in Kap. 1.1.2 und 1.1.3. dem Wunderbaren konzeptionell und spezifisch mit Blick auf die arabische Literatur.

1.1.1 Wissen, Transfer und Wissensoikonomie

a) Wissen

Ich lege einen ‚weiten‘ oder ‚weichen‘ Wissensbegriff zugrunde, den ich aus der Heuristik des Berliner Sonderforschungsbereichs 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* übernehme. Dessen Verständnis von ‚Wissen‘ hat zwei Komponenten, die miteinander zusammenhängen. Erstens: Dasjenige, was als Wissen adressiert wird, beansprucht für sich einen

objektiven Bezugspunkt, ist ‚Wissen von etwas‘. Zweitens: Es ist mit einem Geltungsanspruch versehen.

Geltungsansprüche können nicht allein diskursiv und explizit formuliert sein, sondern werden auch über Praktiken, Darstellungsweisen, den Einsatz besonderer Materialien oder Medien formuliert.² Ein derart weit angesetztter Wissensbegriff kann die Prozessualität und Performativität der Wissensgenerierung und -weitergabe hervorheben, sowie auf die Bedeutung von Materialitäten und Dingen, überhaupt von nicht-sprachlichen und nicht-menschlichen Akteuren bei der Generierung von Wissen hinweisen. Solchen Elementen der Wissensvermittlung mehr Aufmerksamkeit zu schenken ist eine zentrale Forderung der jüngeren *science studies*, vor allem der Akteur-Netzwerk-Theorie, die außerhalb der Disziplin primär über die Arbeiten Bruno Latours wahrgenommen wurde.³ Das ist für das Wunderbare, obwohl es hier vor allem an Texten untersucht wird, besonders relevant: weil es sich um eine Wissensform handelt, die über prozessuale Logiken funktioniert, für die Aspekte von Wahrnehmung zentral sind, die sich auf Objekte richtet, auf Dinge, Phänomene und nicht-menschliche wie menschliche Lebewesen.

Zuschreibungen als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ – ob nun aus heutiger oder mittelalterlicher Perspektive – spielen damit für die Feststellung, dass etwas ein Wissen ist, keine primäre Rolle. Damit sind auch Fragen subjektiver Gewissheit und objektiver Wahrheit dafür nicht relevant.⁴ Auch das ist für das Wunderbare eine wichtige Ausgangsannahme, da die Gegenstände mirabilen Wissens regelmäßig dem Vorwurf ausgesetzt sind, kein ‚Wissen‘ im Sinne beglaubigter Wahrheit zu sein. Gerade deshalb finden sich im Zusammenhang des Wunderbaren aber umso intensivere Bemühungen darum, seinen Wissensstatus zu diskutieren und zu beglaubigen.⁵ Das Wunderbare tritt in den untersuchten Texten regelmäßig in Begleitung von Geltungsansprüchen auf. Diese können diskursiv expliziert sein, häufig sind daneben implizite, narrativ hergestellte Formen der Geltungsbehauptung. Beiden widmet die Untersuchung besondere Aufmerksamkeit, beide sind für die Poetik des Wunderbaren um 1200 zentral.

2 Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer: Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. von Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 1–14, hier S. 1.

3 Sergio Sismondo, *An Introduction to Science and Technology Studies*, 2. A., Malden, MA u. a. 2010, S. 81f.

4 Vgl. die Wissens-Kriterien bei Stephan Meier-Oeser, „Art. Wissen (Mittelalter)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel 2004, S. 868–876.

5 Dass im historischen Diskurs der Wahrheitsstatus von Elementen des Wunderbaren häufig virulent ist, zwingt nicht dazu, aus heutiger Perspektive diesen Wahrheitsstatus zur Grundlage ihrer Bestimmung als Wissen zu machen. Die Konzentration auf Geltungsbehauptungen klammert die Wahrheitsfrage aus und ermöglicht es dadurch umso besser, das Wunderbare als eine Episteme zu untersuchen.

b) Transfer

Wenn Wissen vermittelt wird, gerät es in Bewegung – und Wissensbewegungen implizieren Veränderungen dieses Wissens. Beide Aspekte bezeichnet der Begriff des Transfers. Dabei sind unterschiedliche Szenarien des Transfers möglich. Um ein Spektrum anzudeuten: Institutionell regulierte Lehrsituationen sind vorrangig dafür geschaffen, Veränderungen des zu vermittelnden Wissens zu minimieren. Wie jede Institutionengeschichte zeigt, finden Veränderungen aber trotzdem statt. Es handelt sich jedoch meist um Veränderungen, die unmerklich und allmählich vonstatten gehen und erst nach einem langen Zeitraum deutlich hervortreten. Während sich die traditionelle Wissensgeschichtsschreibung vor allem auf Momente des Bruchs, der Revolution oder des ‚Paradigmenwechsels‘ konzentriert hat, geht es den wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen des Sonderforschungsbereichs *Episteme in Bewegung* gerade darum, Formen vormodernen Wissenswandels zu untersuchen, die durch solche Narrative nicht erfasst werden können, sei es, weil sie sich über lange Zeiträume und subkutan vollziehen, sei es, weil beteiligte Akteure die Stabilität dieses Wissens behaupten, obwohl es sich faktisch verändert.

Das Transfer-Konzept unterscheidet sich von anderen Konzeptionen des Wissenswandels, weil es das Moment der Bewegung besonders in den Vordergrund rückt: Da Wissen überhaupt nur im Modus des Vollzugs gedacht werden kann (auch archiviertes Wissen wird nur dann als solches aktualisiert, wenn es ‚benutzt‘ wird), ist Wissen grundsätzlich durch Veränderung geprägt. Mithilfe des Transfer-Begriffs fasse ich im Folgenden eine Untersuchung von Wissensbewegungen über zeitliche, räumliche, soziale und kulturelle Grenzen hinweg ins Auge. Die Besonderheit ist, dass dabei nicht die Überwindung von Distanzen im Fokus des Untersuchungsinteresses steht, sondern das „Moment der Bewegung selbst“.⁶ Es geht darum zu fragen, welche Logiken der Selektion, Negation, Transformation, Substitution oder Neu-Strukturierung bei Transferprozessen greifen und in welchem Bezug diese zum Wissenswandel und zur Generierung neuen Wissens stehen.

Diese Fokussierung ist für eine Untersuchung des Wunderbaren besonders produktiv, weil eines seiner wesentlichen Merkmale eine Logik der Verschiebung, Änderung oder auch Innovation ist, die ein Staunen erst entstehen lässt. Damit ist das Wunderbare ein durch besondere Konditionen ausgezeichneter Ort vormodernen Wissenswandels. In ihm verbinden sich die Aspekte des Transfers und des Wissenswandels mit Prozessen der Erkenntnis und der ästhetischen Erfahrung. Diese enge Verknüpfung dieser Aspekte kennzeichnen das Wunderbare, was ich anhand verschiedener narrativer Sequenzen der untersuchten Texte zeigen werde.

Ein weiterer Schwerpunkt meiner Transferanalysen ist die Transkulturalität des Wunderbaren: Es geht mir speziell darum zu untersuchen, wie Verschiebungseffekte, die Transfers ‚fremden‘ (im Sinne von ungewohnten) Materials erzeugen, für Poetiken des Wunderbaren nutzbar gemacht werden. Im Umkehrschluss wird das Wunderbare dadurch auch zum Impulsgeber und Motor des Transfers ‚frem-

6 Cancik-Kirschbaum und Traninger, „Institution – Iteration – Transfer“, S. 2.

den' Materials, ein Zusammenhang, auf den ich in Abschnitte 1.3 der Einleitung ausführlich eingehe.

c) *Wissensoikonomie*

Um transkulturelle Verflechtungen vormoderner Wissensbewegungen beschreiben zu können, stellt der Begriff ‚Wissensoikonomien‘ einen analytischen Rahmen bereit.⁷ Mit dem Begriff verbindet sich darüber hinaus der Anspruch, wechselseitige Wirkzusammenhänge der an Transfers beteiligten Faktoren zu erfassen. Die ‚Wissensoikonomien‘ greifen dabei theoretische Neuausrichtungen der *science studies*, vor allem die Akteur-Netzwerk-Theorie, auf und machen sie für Fragestellungen vormodernen Wissenswandels fruchtbar. Grundlegend ist die Prämisse, dass Wissen nicht in einem abstrakten Raum entsteht, in dem primär ideelle und textuelle Entwicklungen wirken. Vielmehr ist eine Vielzahl menschlicher und nicht-menschlicher Akteure, die sich wechselseitig auswirkende Assoziationen eingehen, an der Genese und am Transfer von Wissen beteiligt. Prozesse des Wissenstransfers sind aktiver Teil dynamischer Netzwerke von Verknüpfungen und Mediationen, deren Trajektorien gewohnte Grenzziehungen zwischen ‚Kulturen‘ aber auch zwischen ‚Kultur‘ und ‚Natur‘ überschreiten.

Mit Blick auf den zweiten Aspekt hat Bruno Latour für diese Netzerkbildungen den Begriff der ‚Hybriden‘ und – im Anschluss an Michel Serres – der ‚Quasi-Objekte‘ und ‚Quasi-Subjekte‘ geprägt.⁸ Mithilfe dieser Begriffe will Latour den Dualismus von Subjekt und Objekt, von Natur und Gesellschaft überwinden und die Perspektiven der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften und der Naturwissenschaften zusammenführen.⁹ Das ‚Quasi‘ hat hier eine doppelte Bedeutung: Beide Seiten konstituieren sich nicht nur gegenseitig, sondern auch in Bezug zu den in und mit ihnen zusammenwirkenden Netzwerken. Sie werden von ‚Kollektiven‘ hervorgebracht, konstituieren diese aber auch mit.

7 Vgl. Nora Schmidt, Nikolas Pissis und Gyburg Uhlmann, „Wissensoikonomien – Einleitung“, in: *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, hg. von dies., Wiesbaden 2021, S. 1–12.

8 Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/Main 2008 (Franz. Orig.: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris 1991), S. 70.

9 Latour sieht in diesen Dichotomien eine epistemologische Grundformation der ‚Modernen‘, die es ihnen Latour zufolge erlaubten, unter dem Deckmantel der vorgeblichen Getrenntheit von Gesellschaft und Natur, umso intensiver Hybride hervorzubringen. „Krisen“ der jüngeren Vergangenheit, wie das Ozonloch und der Klimawandel, decken diese Verschleierung auf und machen neue Modelle nötig, wie das Verhältnis von Natur und Gesellschaft zu denken ist. Hier setzt die Akteur-Netzwerk-Theorie und der Begriff der ‚Hybriden‘ an, vgl. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 7–24, 67–80. In dieser Epistemologie oder Anthropologie der ‚Modernen‘ steckt ein spezifisches Moderne-Konzept, das die Frage nach dem Verhältnis mittelalterliche Episteme dazu aufwirft. Latour selbst, der primär an jüngerer Wissenschaftsgeschichte und einer Neuausrichtung der Umweltpolitik interessiert ist, gibt darauf keine Antwort, wenngleich er die „Konstitution“ der Modernen bei Robert Boyle und Thomas Hobbes beschreibt (ebd., S. 25–67).

Quasi-Objekte sind sehr viel sozialer, sehr viel fabrizierter, sehr viel kollektiver als die ‚harten‘ Teile der Natur; aber deswegen sind sie noch lange kein arbiträrer Gegenstand für eine auf sich gestellte Gesellschaft. Andererseits sind sie sehr viel realer, nicht-menschlicher und objektiver als jene gestaltlosen Projektionsflächen, auf welche die Gesellschaft – aus welchen Gründen auch immer – ‚projiziert‘ werden müsste.¹⁰

Daraus ergibt sich ein neuer Begriff des Sozialen, der Dinge und andere nicht-menschliche Entitäten einschließt. Wissensgeschichtlich lässt sich daran gerade mit Blick auf das Wunderbare gut anschließen, weil Prozesse der Verwunderung durch die Wechselseitigkeit von Subjekt und Objekt, durch ein spezifisches, multifaktoriell bestimmtes Vorwissen und in hohem Maße durch spezifische Objekte bestimmt sind. Im Wunderbaren werden Wahrnehmungssubjekt und -objekt zu Hybriden, zu Quasi-Objekten bzw. Quasi-Subjekten (ich gehe unter 1.1.2 genauer darauf ein).

Wie Latours Hybride auch sind Transferprozesse nicht als isolierte Vorgänge zu denken, bei denen ein Inhalt von einem Ort zum andern bewegt wird und dabei Veränderungen erfährt. Vielmehr sind Wissensbewegungen immer im Rahmen komplexer, sich wechselseitig bedingender Vernetzungen von Akteuren, Medien, Materialien, Praktiken, Diskursen, Institutionen usw. zu denken, die Wissenstransfers beeinflussen, die aber selbst auch von Wissenstransfers beeinflusst werden. Wissensoikonomien sind damit prinzipiell fluide und stellen sich je nach Perspektive und Gegenstand der Untersuchung anders dar.

Wenn ich in dieser Arbeit den Begriff des Sozialen verwende, dann in dem von Latour entwickelten, weiter ausgreifenden Sinn, der nicht-menschliche Akteure in die Gesellschaft miteinbezieht. Latour unterscheidet zwischen einer klassischen ‚Soziologie des Sozialen‘ und einer neuen ‚Soziologie der Assoziationen‘; nur letztere ist in der Lage, da sie keine Vorauswahl trifft, möglichst viele der Faktoren zu erfassen, die an den komplexen sozialen Aushandlungsprozessen beteiligt sind, innerhalb derer Geltungsansprüche formuliert werden, d.h. Wissen entsteht:

[...] in Situationen, wo Innovationen wuchern, Gruppengrenzen unsicher sind und das Spektrum der zu berücksichtigenden Entitäten fluktuiert, ist die Soziologie des Sozialen nicht länger imstande, die neuen Assoziationen der Akteure zu verfolgen. An diesem Punkt wäre es das Schlimmste, wenn man Gestalt, Größe, Heterogenität und Kombination der Assoziationen [...] von vorneherein einschränken wollte. Vielmehr muß hier die bequeme Kurzschrift der Soziologie des Sozialen ersetzt werden durch die mühsame und aufwendige Langschrift der Assoziationen.¹¹

¹⁰ Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 75.

¹¹ Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt/Main 2007 (Engl. Orig.: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford u. a. 2005), S. 27.

Der Anspruch, im Vorhinein Einschränkungen zu vermeiden, die durch kulturelle oder epistemologische Grenzziehungen vorgenommen werden, verbindet sich auch mit dem Begriff der Wissensökonomien. Die auf Transkulturalität von Wissensbewegungen zielende Komponente des Begriffs der Wissensökonomien schließt dabei an Entwicklungen an, die durch die postkoloniale Theoriebildung und deren Transfer in die Geschichtswissenschaften, die Wissenschaftsgeschichte und in die Philologien angestoßen wurde. Unter verschiedenen Oberbegriffen (wie ‚Verflechtungsgeschichte‘, ‚Globalgeschichte‘, *histoire croisée* oder auch ‚Transkulturalität‘) ringen diese Zugänge darum, historische Entwicklungen und Wissensbewegungen nicht nur im Rahmen aus westlicher Perspektive ‚gewohnter‘ – d.h. vor allem kolonialer – epochaler und kultureller Grenzziehungen zu betrachten, sondern eurozentristische Perspektiven dieser Art hinter sich zu lassen und Verbindungen und Gemeinsamkeiten verschiedener kultureller Traditionen in den Blick zu nehmen, an denen etwa ‚Europa‘ partizipieren kann (oder auch nicht), aber nicht unbedingt eine Hauptrolle spielt. Der Appell des Historikers Dipesh Chakrabarty, Europa zu ‚provinzialisieren‘, fasst diese Perspektivierungen prägnant zusammen.¹²

Es geht mit dem Begriff der Wissensökonomien folglich darum, das Augenmerk der Untersuchung nicht allein auf das Wechselspiel multipler Faktoren bei Wissensbewegungen zu richten, sondern auch, in transkultureller Perspektive, die Wechselwirkungen verschiedener Wissensbereiche und -traditionen zu analysieren. Das Wunderbare ist ein besonders geeigneter Gegenstand dafür, weil es Hybridisierungen begünstigt. Um kulturübergreifende Traditionen und Praktiken, die für die Wissensökonomie des Wunderbaren um 1200 relevant sind, beschreiben zu können, greife ich auf Ergebnisse historischer und kunstgeschichtlicher mediävistischer Transkulturalitätsforschung, auf literaturwissenschaftliche Arbeiten im Rahmen der *Mediterranean Studies* und auf Konzepte der *Postcolonial Studies* zurück, die ich in den Abschnitten 1.2 und 1.3 darstelle.

Zunächst sei aber die zweite begriffliche Komponente des ‚mirabilen Wissens‘, das ‚Mirabile‘ oder Wunderbare, genau bestimmt.

1.1.2 Das Wunderbare, konzeptionell

a) ‚Mirabile Wissen‘

Auf Grundlage der vorhergehenden Abschnitte und im Fokus auf die Komponente des ‚Mirabilen‘ lässt sich das mirabile Wissen nun genauer definieren: Wie eingangs bereits kurz bestimmt, handelt es sich um ein Wissen von den Objekten der Verwunderung, ein Wissen über die Verwunderung, und ein Wissen, das selbst in der Lage ist, Verwunderung hervorzurufen. Über seine primären Objekte, die *mirabilia*, ist das mirabile Wissen auf einen bestimmten Bereich des Wunderbaren

12 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton u.a. 2000. Vgl. zudem insbesondere: *Jenseits des Eurozentrismus – Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. von Sebastian Conrad und Shalini Randeria, 2., erw. A., Frankfurt u.a. 2013 [1. A.: 2002].

bezogen. Der *Straßburger Alexander*, der *Herzog Ernst* und die *Brandan-Reise* stellen vor allem Elemente aus diesem Bereich dar. Sie vermitteln ein Wissen von *mirabilia*, die in gelehrten lateinischen Wissenstraditionen erscheinen und transferieren es in Zusammenhänge volkssprachlichen Erzählens. Dabei verbinden sie es mit anderen Wissenstraditionen. Das mirabile Wissen ist somit in mehrfacher Hinsicht ein Wissen im Transfer: Als ein Wissen, das sich zwischen gelehrten und ‚populären‘ oder ‚volkssprachlichen‘ Diskursen bewegt.¹³ Als ein Wissen, das verschiedene, auch kulturell differente Wissenstraditionen hybridisiert und so neues Wissen generiert. Und als ein Wissen, das an Narration gebunden ist und eine Dimension prozessualen Erlebens, also von Erfahrung, aufweist. Mit Blick auf die Forschung zum Wunderbaren werde ich im Folgenden die Kategorie des mirabilen Wissens genauer konturieren und dabei auch arabische Wissenstraditionen mit einbeziehen.

‚Wunderbar‘ ist nicht nur sprachübergreifend ein „Allerweltswort“.¹⁴ Auch der mit terminologischem Anspruch innerhalb literaturwissenschaftlicher, kulturtheoretischer und wissenschaftsgeschichtlicher Diskussionen verwendete Begriff des

13 Den Begriff des ‚populären‘ Erzählens benutze ich mit Blick auf die arabische Literatur; er entspricht etwa dem ‚volkssprachlichen‘ Erzählen hinsichtlich deutschsprachiger Literatur des Mittelalters. Ich verwende den Begriff in Anlehnung an Dwight Reynolds, „Popular Prose in the Post-Classical Period“, *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, hg. von Roger Allen und D. S. Richards, Cambridge u. a. 2006, S. 243–269. Materielle, technische und ökonomische Voraussetzungen für (populäre) Literatur unterschieden sich in der arabischen Welt grundlegend vom lateinischen Westen, etwa durch die im Vergleich frühe Nutzung von Papier und die frühe Etablierung eines Buchmarks in den urbanen Zentren (ab dem 9. Jh.). Ein linguistisches Kriterium der Unterscheidung populärer Literatur zu einer gelehrten Literatur der Eliten ist die Orientierung nicht am klassischen Arabisch, sondern am gesprochenen Dialekt (der so stark von der Hochsprache abweichen kann, wie heute etwa das Italienische oder Spanische vom Latein; in diesem Sinne könnte auch hier von ‚volkssprachlich‘ gesprochen werden). Zur Verschriftlichung wurde zwar auch das Schriftsystem des klassischen Arabisch benutzt, dialektale Sprachformen prägten sich aber in Abweichungen zur klassischen Grammatik und Schreibweise aus: „Thus, in the pre-modern period, on those occasions when writers did portray elements of the colloquial language in Arabic script, the results are rather easily identified by their non-standard spelling and grammar, and it is these texts which can be defined as popular literature in pre-modern Arabic – a body of texts that preserve or imitate to varying degrees a colloquial aesthetic.“ Reynolds, „Popular Prose“, S. 246; Hervorh. im Orig.).

14 Karlheinz Barck, „Art. Wunderbar“, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. 7 Bde., hg. von ders. u. a., Stuttgart 2005, Bd. 6, S. 730–773, hier S. 730. Im Mittelalter wird das Adjektiv *wunderbar* (mhd. *wunderbaere*) nur gelegentlich verwendet, erst ab dem 16. Jh. erscheint es regelmäßig, vgl. zu Wort- und Bedeutungsgeschichte von ‚Wunder‘ und dem ‚Wunderbaren‘: Jutta Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren. Studien zum Bel Inconnu, zum Wigalois und zum Wigoleis vom Rade*, Trier 1999 (zugl.: Diss., Berlin, Freie Univ., 1996), S. 28–38, speziell zu ‚wunderbar‘: S. 31f. Ein im Mhd. oft verwendetes adjektivisches Derivat von mhd. *wunder* ist *wunderliche*. Es kann als Synonym von fnhd. *wunderbar* betrachtet werden und hat noch lange daneben existierte (wie auch die Form *wunderbarlich*), vgl. „Art. wunderbar“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, Bd. 30, Sp. 1841–44.

‚Wunderbaren‘ ist vieldeutig.¹⁵ Es ist daher notwendig zu erläutern, was genau ich unter dem Wunderbaren verstehe und wie sich das mirabile Wissen als ein Teilbereich dazu verhält. Um Orientierung zu schaffen und einen Arbeitsbegriff zu entwickeln, werde ich zunächst Konzeptualisierungen des Wunderbaren und ihm benachbarter Begriffe betrachten. Dabei lege ich den Schwerpunkt auf wissenschaftliche Untersuchungen und auf Studien, die das Wunderbare vor allem aus der Perspektive des Wissens in den Blick nehmen. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, einen Begriff zu entwickeln, der sowohl die epistemische als auch die ästhetisch-poetische Komponente des Wunderbaren abdeckt.

Zur Bestimmung des mirabilen Wissens greife ich auf eine von Claude Lecouteux konzipierte Kategorie des Wunderbaren zurück, das *merveilleux savant*.¹⁶ Dieses ‚gelehrte Wunderbare‘ weist viele Schnittpunkte zu Kategorien anderer Ordnungsbildungen des Wunderbaren auf, wie der Kategorie des ‚natürlichen‘ Wunderbaren bei Susanne Friede, oder der des ‚mirabilen‘ oder ‚wissenschaftlichen‘ Wunderbaren bei Jaques Le Goff.¹⁷ Ich erweitere diese Kategorien um eine spezifische Transferperspektive: Mit dem mirabilen Wissen geht es mir vor allem um solche Wissens Elemente, die sich zwischen gelehrten und volkssprachlich-populären Diskursen bewegen.

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war unter anderem eine Heuristik, die der Erfassung von Textphänomenen diente, die dem Wunderbaren zuzurechnen

15 Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 5 kennzeichnet den Begriffsgebrauch als „diffus“ und „vielfältig“; vgl. auch den Forschungsüberblick bei Susanne Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren. Der „Roman d’Alexandre“ im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts*, Tübingen 2003 (zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 2002; u. d. T.: *Veoir la merveille*).

16 Claude Lecouteux, „Introduction à l’étude du merveilleux médiéval“, in: *Etudes germaniques* 36 (1981), S. 273–290, 288f. Lecouteux unterscheidet zwischen drei Arten des Wunderbaren: „merveilleux savant“, „merveilleux dans la littérature du divertissement“ und „merveilleux chrétien“. Er grenzt mit dem gelehrten und dem literarischen Wunderbaren damit zwei Bereiche voneinander ab, deren Überschneidung ich mit dem mirabilen Wissen gerade beschreiben möchte. Lecouteux’ Kennzeichnung des *merveilleux savant* ist darüber hinaus in einigen Punkten problematisch, aus Transferperspektive aber auch besonders interessant. So kennzeichnet er die gelehrte Form des Wunderbaren etwa als „figé“, als starr und unbeweglich (Lecouteux, „Introduction“, S. 289). Jüngere Forschungen konnten zeigen, dass die stabil anmutende Tradition im Zuge ihres Transfers in den naturkundlich-enzklopädischen Texten vielfältige Veränderungen erfährt, so etwa John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, MA 1981, S. 22f. oder Gioia Zaganelli, *L’Oriente incognito medievale. Enciclopedia, romanzi di Alessandro, teratologie*, Soveria Mannelli 1997, S. 11f., die von einer ‚verborgenen Kreativität‘ der enzyklopädischen Tradition spricht, welche gerade neues Wissen erzeuge: „una creatività nascosta nelle suture, nel modo di selezionare, contaminare, dislocare, ma capace comunque di produrre, e che a volte produce, nuovi punti di vista sul mondo e nuove immagini del mondo.“ Zaganelli, *L’Oriente incognito medievale*, S. 12.

17 Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 4 unterscheidet das ‚natürliche‘ vom ‚märchenhaften‘, ‚technischen‘ und ‚religiösen‘ Wunderbaren; Jacques Le Goff, „Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland“, in: ders., *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart 1990, S. 39–63, hier S. 57. Zur Kategorie des „mirabilis“ bei Le Goff vgl. Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 5.

sind.¹⁸ Ein wesentlicher Aspekt dieser Heuristik bezieht sich auf die Identifikation des Wunderbaren in historischen Texten. Es galt, das Wunderbare nicht mithilfe von Kategorien zu bestimmen, die an den Text herangetragen werden, sondern Phänomene zu identifizieren und zu versammeln, die im Text als Elemente des Wunderbaren markiert sind. So können Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Darstellungen sichtbar gemacht werden.¹⁹ Als Markierungen wurden bestimmte Signalwörter (wie mhd. *wunder*, *wunder nemen*, *wunderliche*, *seltsæne* oder *fremdecliche*) gewertet; außerdem Szenen, in den Figuren staunen, eine Inszenierung intensiver Wahrnehmung von Figuren zu beobachten ist, etwa wenn sie über Phänomene rätseln, sie zu erkennen trachten, über sie in Furcht geraten oder auch ihrem Wahrheitsstatus misstrauen. Als Kennzeichen des Wunderbaren werden weiterhin Erzählerkommentare aufgefasst, die das Publikum dazu auffordern, aufzumerken, sich etwas vor Augen zu stellen, das *wunder* zu bestaunen oder seine Wahrheit nicht zu bezweifeln.

Der Sinn dieser Heuristik ist es unter anderem, eine pragmatische Antwort auf die schwierige Frage zu geben, wie mit Figuren oder Phänomenen (z.B. Riesen, Drachen, magischen Objekten) umzugehen ist, die aus heutiger Perspektive als Elemente des Wunderbaren zu betrachten sind, die im jeweiligen Text aber kein Staunen erregen und somit als mehr oder weniger alltägliche Elemente der Erzählwelt erscheinen – als ein nicht-verwunderliches Wunderbares.²⁰ Für die drei Texte, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen, zeigte sich, dass Elemente des Wunderbaren durchgängig auch als solche markiert sind; ein nicht-verwunderliches Wunderbares begegnet in den Reiseerzählungen nicht. Darin unterscheiden sie sich von anderen Texten und Gattungen, die das Wunderbare um 1200 verwenden, wie etwa dem Artusroman oder auch dem heldenepischem Erzählen, in denen Riesen, Zwerge oder Drachen zum selbstverständlichen Personal gehören. Da die untersuchten Texte vor allem *mirabilia* zum Gegenstand der Darstellung machen, sind sie durch einen spezifischen Objektbezug und durch besondere Darstellungsweisen, die das Erstaunliche als solches hervorkehren, ausgewiesen.

Der Begriff des mirabilen Wissens bezeichnet einen spezifischen Bereich des Wunderbaren, der im *Straßburger Alexander*, im *Herzog Ernst* und in der *Brandan-Reise* greifbar wird. Jedoch haben sich Zugriffe auf das Wunderbare, die es über die Ebene seiner Objekte zu bestimmen und zu systematisieren versuchen, als problematisch erwiesen. Ansätze auf der Objektebene sind zwar historisch nicht unbegründet, da der Phänomenbereich des Wunderbaren im Mittelalter eher als ein „Universum von Objekten“, eine Fülle singulärer *mirabilia*, *miracula*, *portenta*

18 Diese Heuristik wurde für die Arbeit im Teilprojekt B02 „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters“ entwickelt.

19 Vgl. Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 11.

20 Für bestimmte Texte gilt gerade, dass es „eher selten [ist], daß Feen und Zauberer als solche apostrophiert sind oder daß etwa gesagt wird, daß ein Riese Verwunderung hervorrufe.“ Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 28. Vgl. zu dieser Diskussion auch Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 10.

etc. behandelt wird, denn als systematische Kategorie.²¹ Die Konsequenz daraus aber, dass die Forschung lange Zeit versucht hat, die heterogene Fülle der Elemente des Wunderbaren durch Gruppenbildungen zu ordnen, kann nicht überzeugen.

Derartige Kategorisierungen des Wunderbaren sind mithilfe unterschiedlicher Begriffe vorgenommen worden.²² So wurde die kulturelle Herkunft von Motiven oder Narrativen bestimmt, und zum Beispiel ein „biblisches“, ein „antikes“, ein „barbarisches“ oder ein „orientalisches“ Wunderbares unterschieden.²³ Es wurden historische Konjunktoren des Wunderbaren festgestellt.²⁴ Und es wurden verschiedene Arten des Wunderbaren klassifiziert und inventarisiert. Dabei wurde zum Beispiel auf Typologien anderer Welten (Anderswelt, Jenseits, Feenwelt, Orient) zurückgegriffen.²⁵ Es wurden Objektbereiche voneinander abgegrenzt (Wesen, Tiere, Mischwesen).²⁶ Und es wurden verschiedene „Reservoirs“ des Wunderbaren benannt, wie etwa: die Bibel, die Antike, die germanisch-keltische Mythologie, der ‚Orient‘, oder auch: „Folklore“.²⁷ Viele dieser Studien erweisen sich durch ihren Materialreichtum für eine Untersuchung von Wissensbewegungen als sehr nützlich. Ein Grundproblem derartiger Kategorisierungen ist aber, dass sie ignorieren, dass das Wunderbare dazu neigt, Wissen aus verschiedenen Bereichen und Traditionen, die in vielen Aspekte ohnehin nicht trennscharf abzugrenzen sind, miteinander zu vermischen. Einzelne Phänomene kommen dann im Hinblick auf Kategorisierungen zwangsläufig als Hybride in den Blick. Im *Brandan* beispielsweise überlagern sich altirische Seereiseerzählungen, Jenseitsreisen, *mirabilia*-Topoi naturkundlich-geografischer Diskurse und Erzähltraditionen, wie sie zeitgenössisch in hebräischen und arabischen Texten greifbar sind und bilden so ein spezifisches neues Wissen, dessen Charakteristikum gerade diese Vermischung ist. Der Text bemüht sich selbst nicht darum, die Bereiche auseinanderzuhalten. Diese Transkulturalität ist charakteristisch für das *mirabile* Wissen als ein Wissen im Transfer.

Was aber sind die besonderen Bedingungen des *mirabilis* Wissens in seinem spezifischen Ort zwischen gelehrten Diskursen und volkssprachlichem Erzählen? Lecouteux unterscheidet das *merveilleux savant* von anderen Formen des Wunder-

21 Le Goff, „Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland“, S. 40. Die Unterscheidung von *mirabilia* und *miracula* beleuchte ich weiter unten genauer. Unter *portenta* („Vorzeichen“) sind außergewöhnliche Geschehnisse zu verstehen, die als göttliche Zeichen auf etwas Zukünftiges hinweisen.

22 Vgl. die Forschungsberichte bei Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 5–12, 17–22 und Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 5–8.

23 Le Goff, „Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland“, S. 54f.

24 Le Goff sah das Wunderbare als Ausdruck ‚alter Schichten‘ eines widerständigen vorchristlichen Erbes, das sich dem Christentum aufdrängt und dabei eine ‚Kompensationsfunktion‘ erfüllt, vgl. ebd., S. 41f. Er beschreibt dabei Konjunktoren, die er zu diesem Schichtenmodell ins Verhältnis setzt: frühes Mittelalter = Unterdrückung; 12.–13. Jh. = Durchbruch; 14.–15. Jh. = Ästhetisierung; vgl. ebd., S. 42, 58.

25 Vgl. Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 7–12.

26 Le Goff, „Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland“, S. 53f.

27 Ebd., S. 54f.

baren, weil es sich auf Wissenselemente bezieht, die in der gelehrten Tradition durch ihren topischen Status und ihre Verankerung in autoritativen Texten – wie Plinius' *Naturalis historia* (um 77), Solinus' *Collectanea rerum memorabilium* (3./4. Jh.), Augustinus' *De civitate Dei* (426), oder Isidors *Etymologiae* (um 630) u. a. – Geltung beanspruchen können.²⁸ Es handelt sich somit um Elemente des Wunderbaren, denen innerhalb eines spezifischen Diskurses ein spezifischer epistemischer Status zukommt. Diese *mirabilia* decken ein Spektrum ganz unterschiedlicher Topoi ab: Wunder des Meeres, monströse Völker, besondere Bauwerke, oder auch Stationen auf dem Reiseweg Alexanders und vieles mehr. Eine ihrer Kennzeichen ist die topografische Ferne: Es handelt sich fast durchweg um Phänomene, Wesen oder Architekturen, die in den Randzonen der bewohnten Welt lokalisiert werden.²⁹ Viele der Topoi dieser Kategorie gehen auf Traditionen antiker Paradoxographie zurück und gelangten über die oben genannten lateinischen Texte in das mittelalterliche naturkundliche Wissen.³⁰

Die Kategorie des mirabilen Wissens eignet sich besonders für eine transkulturelle Untersuchung, die arabische Literatur einbezieht, weil ein vergleichbarer Phänomenbereich auch in arabischen Wissenstraditionen ausgemacht werden kann. *Mirabilia* entsprechen dort dem Begriff arab. *'ağā'ib*, der ebenfalls eine Vielzahl singularer Objekte meint.³¹ Zwar gibt es auch Unterschiede bei den Bedeutungsextensionen der Begriffe *mirabilia* und *'ağā'ib*, die historisch ohnehin vieldeutig verwendet wurden. Sie haben jedoch signifikante Elemente gemeinsam: den epistemischen Status innerhalb eines gelehrten Diskurses, die Verortung der Phänomene in Randregionen und ihre Verbindung zur antiken Paradoxographie. Das erlaubt es, sie in der übergreifenden Kategorie des mirabilen Wissens zu versammeln.

Die langanhaltende Präsenz solcher Topoi in gelehrten Traditionen macht es zudem möglich, Transfers in das volkssprachliche bzw. populäre Erzählen zu

28 Marina Münkler, „Die Wörter und die Fremden. Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter“, in: *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa*, hg. von Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller, Berlin 2010, S. 27–50, hier S. 34–36; Zaganelli, *L'Oriente incognito medievale*, S. 12; Friedman, *The Monstrous Races*, S. 76; Lorraine Daston und Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature: 1150 – 1750*, New York, NY 1998, S. 60f.

29 Daston und Park, *Wonders* sprechen von „topographical wonder“ (S. 24) und den „marvels on the margins“ (S. 21–38). Der Weltrandregion wurde auch eine Ausnahmeposition innerhalb der Naturordnung zugesprochen. Der benediktinische Chronist Ranulph Higden bemerkt, wie dort die ‚Natur mit größerer Freiheit spiele‘, vgl. ebd., S. 25. Unter dem Aspekt einer ‚Epistemologie des Unbekannten‘ untersucht die Arabistin Emily Burnham das Wissen der arabischen Geografen über diese Weltrandregionen: Emily Burnham, *The Edges of the Earth. An Epistemology of the Unknown in Arabic Geographies from the 5/11th – 7/13th Centuries*, Ann Arbor, MI 2012 (zugl.: Diss., New York Univ., 2012).

30 Der (unhistorische) Begriff der Paradoxographie bezeichnet eine antike Textsorte, die listenartig Mirabilien versammelt; vgl. Otta Wenskus und Lorraine Daston, „Art. Paradoxographoi“, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*, Bd. 9, hg. von Hubert Cancik, Helmut Schneider und Manfred Landfester, Stuttgart 2000, Sp. 309–314, hier Sp. 310.

31 Vgl. César E. Dubler, „Art. Adjā'ib“, in: *Eol2*, Bd. 1, Leiden 1960, S. 203, URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0319 (10.12.2018).

beobachten, sowohl in deutschen wie in arabischen Literaturen. Populäre bzw. volkssprachliche Texte richten sich an ein Laienpublikum, das ebenfalls eine Vorbildung aufweist, die es zum Verständnis der Texte befähigt – womit nicht allein ein Alltagswissen gemeint ist. Auch diese Texte sind institutionell eingebunden. Für die mittelhochdeutschen Texte ist vor allem die Institution des Hofes relevant, die die Produktion dieser Texte überhaupt erst ermöglichte und den Ort ihrer Rezeption darstellte.³²

Der Hinweis darauf, dass Topoi des mirabilen Wissens Teil eines traditionell beglaubigten Wissens sind, weshalb sie einen spezifischen epistemischen Status aufweisen, soll allerdings nicht unbemerkt Wissenskriterien wieder stark machen, die populären Narrativen einen Wissensstatus absprechen bzw. sich nicht für deren Wissen interessieren. Es ist vielmehr zu zeigen, dass sich Beglaubigungsbedingungen verändern, wenn *mirabilia* und *ʿaǧāʾib* in Kontexte volkssprachlich-populären Erzählens und Laienwissens gelangen. Hier kommen nicht nur neue Geltungsstrategien im Zusammenhang eines veränderten Mediums, des Erzählens, zum Einsatz, sondern die staunenswerten Gegenstände werden jetzt im sozialen Kontext höfischer Kultur funktional.³³ Auch ist zu fragen, ob ihre Geltung durch Schriftautorität, wie sie im gelehrten Diskurs gegeben ist, in volkssprachlichen Zusammenhängen in gleicher Weise Akzeptanz findet.³⁴ In diesem Wirkzusammenhang verschiedener Faktoren, in dieser jeweils zu bestimmenden Wissenssoikonomie, in je spezifischen Transfersituationen, entsteht ein neues mirabiles Wissen, das in dieser Untersuchung im Mittelpunkt steht.

Ein spektakuläres Beispiel dafür, wie sich der Wissensstatus von *mirabilia* im Transfer wandeln kann, bietet die *Reise-Fassung* des *Brandan*. Der Held verbrennt ein gelehrtes Buch, weil er seinen Inhalt bezweifelt. Im Anschluss werden die im Buch enthaltenen Wunder intradiegetisch Gegenstand der Erfahrung des Protagonisten: Er wird von Gott auf eine Seereise geschickt, um die *mirabilia* mit eigenen Augen zu sehen. Während dieser Reise schreibt Brandan ein neues Buch, in dem er festhält, was er sieht. Das neue Buch, welches sich – zumindest zum Teil – auf die identischen *mirabilia* bezieht, enthält damit zwar ein Wissen von den

32 Zu den mittelalterlichen Höfen als Wissensinstitutionen vgl. Johannes Fried, „In den Netzen der Wissensgesellschaft. Das Beispiel des mittelalterlichen Königs- und Fürstenhofes“, in: *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, hg. v. Johannes Fried und Thomas Kailer, Berlin 2003, S. 141–193.

33 In naturkundlichen Texten werden die *mirabilia* zum größten Teil nicht narrativ präsentiert, sondern vor allem listenartig beschrieben. Auch erscheinen sie hier nicht als Teile im Zusammenhang einer größeren narrativen Einheit.

34 Zu Fragen der Geltung zwischen gelehrten und ‚literarischen‘ Diskursen vgl. *Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter*, hg. von Beate Kellner, Peter Strohschneider und Franziska Wenzel, Berlin 2005 und spezifisch zur Situation im 16. Jahrhundert: Beate Kellner, Jan-Dirk Müller, Peter Strohschneider, „Einleitung der Herausgeber. Erzählen und Episteme“, in: *Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert*, hg. von dies., Berlin u. a. 2011, S. 1–19, hier S. 7f.

gleichen Gegenständen. Es handelt sich aber um ein neues Wissen, das neuen Bedingungen der Vermittlung und der Beglaubigung folgt.³⁵

Die Kategorie des ‚mirabilen Wissens‘ basiert weiterhin auf einer historischen Unterscheidung zwei verschiedener Arten von ‚Wundern‘, die sich im 12. Jahrhundert herausbildet: der Unterscheidung von *miracula* und *mirabilia*.³⁶ Gervasius von Tilbury formuliert sie knapp in der Vorrede des dritten Buchs seiner *Otia imperialia* (1214), einer Sammlung von Wunderberichten. Den kategorialen Unterschied von *miracula* und *mirabilia* macht Gervasius in ihren Ursachen aus; eine Gemeinsamkeit erkennt er allerdings in ihrer Wirkung, nämlich darin, dass beide Arten von Wundern Verwunderung oder Erstaunen (*admiratio*) hervorrufen. Nachdem Gervasius verschiedene Gründe für die Wirkung von Wundergeschichten anspricht, kommt er auf die begriffliche Differenzierung zu sprechen. Es gäbe:

[...] Wunder (*miracula*) und Wunderbares (*mirabilia*); beides aber ruft Verwunderung (*admiratio*) hervor. Als Wunder (*miracula*) bezeichnen wir gewöhnlich Vorgänge, die wir als übernatürlich (*preter naturam*) der göttlichen Macht zuschreiben: wenn zum Beispiel die Jungfrau gebiert, wenn Lazarus wiederaufersteht oder verletzte Körperteile wieder heil werden. Wunderbar (*mirabilia*) nennen wir das, was unser Fassungsvermögen übersteigt, auch wenn es natürlich ist. Wunderbar (*mirabilia*) wird etwas auch durch unser Unvermögen zu erklären (*ignorantia*), warum etwas so ist, wie es ist.³⁷

Auf die Definition der *mirabilia* komme ich noch eingehender zu sprechen. An dieser Stelle soll zunächst nur die Unterscheidung selbst interessieren. Anders

35 Vgl. Peter Strohschneider, „Der Abt, die Schrift und die Welt. Buchwissen, Erfahrungswissen und Erzählstrukturen in der Brandan-Legende“, in: *Scientia poetica* 1 (1997), S. 1–34. Ich diskutiere diesen Aspekt des Wissenswandels im *Brandan* eingehend in Kapitel 4.

36 Caroline Walker Bynum, „Miracles and Marvels. The Limits of Alterity“, in: *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, hg. v. Franz J. Felten und Nikolaus Jaspert, Berlin 1999, S. 799–817. Bynum rekonstruiert, dass die begriffliche Differenzierung von *mirabilia* und *miracula* zuerst in Texten von Autoren begegnet, die dem anglonormannischen Hof Heinrichs II. Plantagenet verbunden sind: So in Gervasius‘ von Tilbury *Otia imperialia* und der *Topographia Hibernica* des Gerald von Wales (ebd., 804). In der Folge wird die in diesen Texten geleistete Begriffsarbeit etwa im *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach (1220er Jahre) oder in der *Summa theologiae* (I,105,6f.) des Thomas von Aquin (um 1270) wirkungsreich aufgegriffen und weiter systematisiert. Bynum argumentiert, dass die Unterscheidung von *mirabilia* und *miracula* wissenschaftlich von großer Bedeutung ist, weil sie über die Trennung außernatürlicher und innernatürlicher Wunder eine rationalisierende Erforschung ungewöhnlicher Phänomene befördert.

37 „[...] *miracula et mirabilia, cum utrorumque finis sit admiratio. Porro miracula dicimus usitata que preter naturam diuine uirtuti ascribimus, ut cum uirgo parit, cum Lazarus resurgit, cum lapsa membra reintegrantur. Mirabilia uero dicimus que nostre cognitioni non subiacent, etiam cum sunt naturalia; sed et mirabilia constituit ignorantia reddende rationis quare sic sit.*“ Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an emperor*, hg. und übers. von S. E. Banks und J.W. Binns, Oxford u.a. 2002, S. 558; Dt. Übers.: Gervasius von Tilbury: *Kaiserliche Mußestunden = Otia imperialia*, 2 Bde., übers. von Heinz Erich Stiene, Stuttgart 2009, Bd. 2, S. 309 (von mir geringfügig verändert, F.Q.).

als beispielsweise das Englische, das zwischen *miracles* und *marvels* differenziert, trifft die deutsche Sprache, egal ob im Gegenwartsgeschichte oder im Mittelhochdeutschen, keine allgemein gebräuchliche begriffliche Unterscheidung zwischen diesen beiden Bereichen und verwendet einhellig den Begriff ‚Wunder‘.³⁸ Es ist daher nur aus dem Kontext erschließbar, und nicht immer ganz eindeutig, ob sich der mhd. Begriff *wunder* auf ein göttliches ‚Mirakel‘ bezieht oder auf natürliche ‚Mirabilien‘.

Göttliche Wunder von der Art wie sie Gervasius durch Beispiele vergegenwärtigt stehen in den drei Texten, die den Hauptgegenstand dieser Untersuchung bilden, nicht im Mittelpunkt der Darstellung.³⁹ Die Texte gewichten hier allerdings unterschiedlich. Ein miraculöses Wunderbares spielt in der *Brandan-Reise*, in der Gott mehrmals als Figur agiert und das Geschehen bestimmt, eine weitaus größere Rolle als im *Herzog Ernst*, wengleich auch hier ein göttliches Wirken an verschiedenen Stellen nahegelegt wird. Brandan besucht zudem mehrfach Orte, die eindeutig Jenseitscharakter haben. Doch können auch diese primär als Staunensobjekte in den Blick genommen und damit Gegenstand eines mirabilen Wissens werden.

Dieser darstellerische Zugriff auf das Wunder – egal ob Mirakel oder Mirabile – ist für das mirabile Wissen typisch. Immer steht ein Interesse an der Provokation von Verwunderung im Vordergrund, was sich in der Darstellung selbst und ebenso in der Reflektion der Wirkung des Wunderbaren ausdrückt, wie es etwa bei Gervasius der Fall ist. Insofern ist das mirabile Wissen eben nicht nur ein Wissen über Wunder, sondern immer auch ein Wissen von der Verwunderung. Dabei arbeiten Darstellungen von Phänomenen, die Verwunderung oder auch Bewunderung auslösen (sollen), regelmäßig mit spannungssteigernden Strategien der Informationsvergabe oder Fokalisierungstechniken. Ursächliche Erklärungen werden zurückhalten, gar nicht oder nur ausschnitthaft gegeben. Die Vermittlung des mirabilen Wissens ist also mit narrativen Inszenierungsformen verbunden, die ein Moment der Erfahrung ermöglichen (sollen). Diese Evokation eines Nicht-Wissens ist ein wichtiger Unterschied zum Mirakel im engeren Sinne, bei dem die übernatürliche, göttliche Ursache immer schon feststeht (wengleich unklar bleiben kann, was das Mirakel konkret bedeutet). Trotzdem ist eine zu rigide Trennung von *miracula* und *mirabilia* nicht streng durchzuhalten. In unterschiedlichem Maße vermischen alle drei Texte beide Sphären. Gleichwohl steht das Erfahrungsmoment der Verwunderung im Vordergrund, während zeichenhafte Dimensionen der *wunder* eine geringere Rolle spielen.

38 Barck, „Art. Wunderbar“, S. 734; Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 28.

39 Zur Verbindung von Reiseerzählen und Legende, der Gattung, die das Mirakel in den Mittelpunkt stellt, vgl. Julia Weitbrecht, *Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters*, Heidelberg 2011 (teilw. zugl.: Diss., Berlin, Humboldt-Univ., 2009).

b) *Staunen*

Der Aspekt des Nicht-Wissens ist eine weitere Möglichkeit, sich dem Wunderbaren historisch zu nähern, ist er doch essenziell für mittelalterliche Konzeptionen der Verwunderung oder des Staunens (lat. *admiratio*). Auch die Überlegungen von Gervasius gehören in diese Tradition. Dabei nähern sich die theoretischen Bestimmungen dem Staunen vor allem epistemologisch und sind damit für eine Untersuchung, die das Wunderbare als Kategorie des Wissens fasst, besonders relevant. Außerdem stellen mittelalterliche Konzeptionen des Staunens Begriffe und Unterscheidungen bereit, auf die bei den Textanalysen zurückgegriffen werden kann. Schließlich bereitet die Darstellung solcher Konzeptionen den Vergleich mit arabischen Wissenstraditionen vor. Es ist allerdings zu klären, ob Konzeptionen des klerikalen Diskurses direkt auf das volkssprachliche Erzählen eingewirkt haben.

Häufig zitiert wird die Bestimmung von Thomas von Aquin, der, wie Gervasius, das Staunen von einem verborgenen Wissen abhängig macht: „*Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta*“ („Verwunderung entsteht, wenn die Wirkung offenbar und die Ursachen verborgen sind“).⁴⁰ Staunen wird also durch das Fehlen einer Erklärung für ein ungewöhnliches Phänomen erzeugt. Gervasius bringt das auf den Punkt, wenn er formuliert: „*mirabilia constituit ignorantia*“ (s.o.). Die Objekte des Staunens konstituieren sich erst in Relation zum Wissenshorizont des wahrnehmenden Subjekts als *mirabilia*. Vergleichbare Aussagen finden sich bei anderen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, wie Roger Bacon oder Albertus Magnus.⁴¹ Immer ist dabei der Einfluss philosophischer Traditionen, die in die Antike zurückreichen, erkennbar – ein Einfluss, der hier nur in groben Zügen nachgezeichnet werden soll, wobei ich mich vor allem auf die ideengeschichtliche Rekonstruktion von Stefan Matuschek beziehe.⁴²

Im Staunen (gr. *thaumazein*) haben Platon und Aristoteles den ‚Anfang der Philosophie‘ gesehen, es grundsätzlich als Impulsgeber und Antriebskraft der Erkenntnis begriffen. Aristoteles erkennt im Staunen einen „universelle[n] Antrieb zum Lernen“ wie auch einen „an sich lusterzeugender Zustand“.⁴³ Matuschek hat gezeigt, wie die aristotelische Tradition das Staunen vor allem vom Subjekt her bestimmt, während die (neu-)platonische Tradition das Staunen auf die Qualität des Objekts zurückführt, das in seiner (göttlichen) Größe das Wahrnehmungssubjekt affiziert.⁴⁴ Diese spiegelbildlichen Auffassungen des Staunens treten laut Matuschek auch in der Dichtungstheorie beider Autoren zutage. Während Platon der Dichtung zwar prinzipiell skeptisch gegenübersteht, kann er ihr unter der Prämisse einer Theorie des Enthusiasmus doch Positives abgewinnen. Die Stau-

40 Thomas von Aquin, *Summa theologica* I 105, 7, zit. nach (auch die Übers.) Torsten Hoffmann und Claudius Sittig, „Art. das Wunderbare“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Bd. 9, Tübingen 2009, Sp. 1444–1459, hier Sp. 1446.

41 Daston und Park, *Wonders*, S. 112f.

42 Stefan Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen 1991.

43 Hoffmann und Sittig, „Art. das Wunderbare“, Sp. 1445.

44 Matuschek, *Über das Staunen*, S. 8–23.

nenswirkung einer Dichtung wird dann nicht auf die Beherrschung wirkungsästhetischer (in Platons Augen: betrügerischer) Kalküle zurückgeführt, sondern auf göttliche Inspiration.⁴⁵ Bei Aristoteles hingegen wird Staunen primär wirkungsästhetisch gedacht und kann künstlich durch Befolgen bestimmter Regeln hervorgerufen werden. Das ist, wenn es in Maßen geschieht und der Gattung entspricht, völlig legitim. Der Redner (in Aristoteles' *Rhetorik*) ruft Verwunderung durch Konventionsbrüche – also Ungewohntes – hervor. Das ist am Platze, wenn die Verwunderung dabei hilft, den Inhalt der Rede zu vermitteln. Der Dichter (in Aristoteles' *Poetik*) zielt bei der Tragödie auf eine kathartische Wirkung; das Wunderbare könne dabei zum Einsatz kommen, passe aber besser zum Epos. Die lateinische Rhetorik (Cicero, Quintilian) konzipiert *admiratio* als wirkungsästhetische Kategorie, die auf die Manipulation der Affekte zielt.⁴⁶

Die enge Verknüpfung von Wissen und Dichtung hinsichtlich der Verwunderung ist vor allem in Aristoteles' *Metaphysik* angelegt, deren Bestimmung des *thaumazein* genauso in die Literatur des lateinischen Westens wie in die arabische Literatur ausstrahlte. Aristoteles erklärt dabei den Liebhaber von Erzählungen (*philomythos*) zum Philosophen, weil der *mythos*, d.h. die Sage, aus Wunderbarem (*thaumaston*) bestehe.⁴⁷ Damit kennzeichnet er nicht nur das Erzählen als privilegierten Ort des Wunderbaren, sondern auch dessen Wissenstatus.

Bestimmungen des Staunens der griechischen Philosophie, epistemisch wie rhetorisch, wirkten nicht nur in lateinische Wissenstraditionen des Mittelalters hinein, sie waren auch Grundlage für das ‚mittelalterliche‘ arabische Wissen vom Staunen.⁴⁸ Die Bedeutung von Platon, Aristoteles und ihrer Kommentatoren für arabische philosophische Wissenstraditionen (arab. *falāsifa*) ist kaum zu überschätzen.⁴⁹ Der arabische Aristotelismus bildete auch die Basis für die Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts.⁵⁰ Bestimmungen des Staunens oder der Verwunderung (arab. *ta'ağğub*) in der arabischen Literatur fassen es als epistemische und ästhetisch-rhetorische Kategorie, die im Allgemeinen positiv besetzt ist. Hier schließt die arabische Rhetorik an Aristoteles' *Rhetorik* an.⁵¹ Ich komme auf die Konzepte von *aqā'ib* und *ta'ağğub* im folgenden Abschnitt eingehender zu sprechen.

45 Ebd., S. 24.

46 Ebd., S. 24–45.

47 „Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen. (Deshalb ist der Freund der Sagen (*philomythos*) auch in gewisser Weise ein Philosoph; denn die Sage besteht aus Wunderbarem [*thaumaston*].)“ Aristoteles, *Metaphysik I*, 982b (*Aristoteles' Metaphysik*, Bd. 1 [Bücher I(A)–VI(E)], in der Übers. von Hermann Bonitz. Neu bearb., mit Einl. und Kommentar. Griechischer Text in der Ed. von Wilhelm Christ, hg. von Horst Seidl, Hamburg 1978, S. 13), vgl. Matuschek, *Über das Staunen*, S. 25.

48 Zur Problematik der Verwendung des Mittelalter-Begriffs für die islamische Welt des 8.–13. Jahrhunderts vgl. Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2018.

49 R. Arnaldez, „Art. Falāsifa“, in: *EoI2*.

50 Charles H. Lohr, „Art. Aristotelismus“, in: *Der Neue Pauly* (2006), URL: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/aristotelismus-rwg-e1302970# \(10.09.2019\)](https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/aristotelismus-rwg-e1302970# (10.09.2019)).

51 Der Begriff *Ta'adīdjūb* („Erstaunen“, „Verblüffung“, „Verwunderung“) „[...] is found, together

In der lateinischen Tradition brachte das doppelte Erbe von Aristotelismus und Platonismus einen ambivalenten Ruf des Staunens hervor. Neben positiven Einschätzungen in der höfischen Literatur, wie bei Gervasius, stehen scholastische, an Aristoteles anknüpfende Autoren dem Staunen zwar oft auch neutral gegenüber, schätzen es als Kennzeichen von Nichtwissen aber meist gering.⁵² Innerhalb einer neuplatonischen Tradition ist das Staunen – im Sinne von gr. *ékplēxis* und lat. *stupor* – ebenfalls ambivalent, da das inspirierte Sprechen vom pathologischen Zustand kaum zu unterscheiden ist.⁵³ Gerade diese Ambivalenz kann aber bei Augustinus zum individuell erfahrenen „Tremendum“ einer ekstatischen Gottesschau werden.⁵⁴

Augustinus bildet auch den Ursprung für eine reservierte Haltung gegenüber einem sich auf irdische Dinge richtenden Staunen. Dabei zeichnen sich zwei gegenläufige Tendenzen in der Bewertung eines solchen Staunens ab. Einerseits begründet Augustinus eine skeptische Haltung: Da das Staunen zu *curiositas* verlocke, sei es schädlich für das persönliche Heil, insbesondere dann, wenn es künstlich hergestellt wird.⁵⁵ Das wirkungsästhetisch gefasste Staunen der Rhetoriker lehnt Augustinus somit ab. Andererseits – und darin kommt die neu-platonische Sicht auf das *thaumazein* zum Tragen – spricht Augustinus auch den *mirabilia* die Funktion zu, die Allmacht Gottes zu vergegenwärtigen. Demnach wirkt es sich förderlich auf das individuelle Heil aus, den Wundern Glauben zu schenken und sie zu bestaunen. Unter dieser Prämisse kann selbst die Frage der Wahrheit der Wunder letztlich belanglos werden, denn auch Erfundenes führt zum Bestaunen Gottes und ist insofern nützlich – allerdings droht hier trügerische Verführung.⁵⁶ Bei diesem neuplatonisch geprägten Verständnis des Staunens geht es gerade nicht darum, es durch Erkenntnis aufzulösen, sondern es im Gegenteil zu bewahren und immer mehr zu steigern – weil es die Größe Gottes, die im Wunder erfahren wird, vergegenwärtigt. Thomas von Aquin unterscheidet diese Formen des Staunens begrifflich in *admiratio* und *stupor*; ersteres meint das aristotelische, in der Subjektrelation begründete Staunen, letzteres das platonische, vom göttlichen Objekt inspirierte absolute Staunen. Dabei nimmt Thomas eigene Akzent-

with its active counterpart *taʿāǧīb* (“causing amazement”) in the Aristotelian tradition [...]”, G. J. H. van Gelder: „Taʿadǧjub“, in: *Eol2*. Auf die Rezeption von Aristoteles’ *Rhetorik* geht Zadeh ein: „The link between wonder and pleasure has a long genealogy. Aristotle, for instance, in the *Ars rhetorica*, argues that the act of wondering is alone a source of pleasure. This idea appears in the Arabic translation, known as *al-Khaṭāba*, where that which is marvellous (*ʿajīb*), or which causes one to marvel (*yataʿajjabu minhu*), is considered pleasurable (*ladhīdh*).“ Travis Zadeh, „The Wiles of Creation. Philosophy, Fiction, and the ‘Aǧāʿib Tradition‘“, in: *Journal of Middle Eastern Literatures* (2010), S. 21–48, hier S. 30.

52 Vgl. Daston und Park, *Wonders*, S. 109–114. Zum stoischen Topos des Weisen, der über nichts erstaunt: Matuschek, *Über das Staunen*, S. 30.

53 Ebd., S. 56.

54 Ebd., S. 60.

55 Mireille Schnyder, „Überlegungen zu einer Poetik des Staunens im Mittelalter“, in: *Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*, hg. v. Martin Baisch, Andreas Degen und Jana Lüdtke. Freiburg/Br. 2013, S. 95–114, hier S. 97.

56 Daston und Park, *Wonders*, S. 41.

setzungen vor, die auf eine Aufwertung der *admiratio* und eine Limitierung des *stupor* zu zielen scheinen. Indem die *admiratio* eine Grenze menschlicher rationaler Erkenntnis erfahrbar macht, ermöglicht sie in dieser Transgression eine affektive Erkenntnisweise. Dem ekstatischen *stupor*, das jegliche Bindung an Rationalität aufgibt, begegnet Thomas aber mit Vorbehalten.⁵⁷ Hier zeichnet sich womöglich der Versuch einer Vermittlung zwischen den aristotelischen und platonischen Extremen in der Bestimmung des Staunens ab:

In der Mäßigung zeigt sich der Versuch, zwischen den Polen des zeitgenössischen philosophisch-theologischen Disputs einen Ausgleich zu finden. Gegen einen konsequenten rationalistischen Anspruch hält Thomas den Begriff *admiratio* als Anerkennung der übervernünftigen Glaubenswahrheit fest, gegen einen mystischen Enthusiasmus aber lehnt er dessen Überhöhung zu *stupor* ab.⁵⁸

Der Tendenz nach lässt sich Thomas' Unterscheidung von *mirabilia* und *miracula* dieser doppelten Sicht auf das Staunen zuordnen: *mirabilia* sind dann Gegenstand der *Verwunderung*, die auf eine Erkenntnis der Ursachen dringt, *miracula* aber Gegenstand einer die *Verwunderung* ablösende *Bewunderung*, die das Staunen als affektive Transzendenzerfahrung durchaus zu steigern sucht, ohne dabei aber die Zügel gänzlich schießen zu lassen. Diese Skepsis gegenüber einer Tendenz zur Mystifizierung des Staunens hat andere scholastische Autoren wie etwa den stark von der arabischen Philosophie beeinflussten Adelard of Bath, der in der Levante selbst Arabisch lernte, dazu veranlasst, das Staunen als erkenntnishinderlich scharf anzugreifen.⁵⁹ Konzeptionen und Beurteilungen der *Verwunderung* bzw. des Wunderbaren fielen um 1200 somit sehr unterschiedlich aus.

In welchem Ausmaß aber sind Positionen des naturkundlich-philosophischen und theologischen Diskurses gegenüber dem Staunen überhaupt maßgeblich für eine Analyse des mirabilen Wissens im volkssprachlich-populären Erzählen?⁶⁰ Wie werden solche Positionen in den höfischen Zusammenhang transferiert und welche Veränderungen ergeben sich im Kontext volkssprachlicher höfischer Literatur? Diese Frage ist hinsichtlich der Bedeutung von *curiositas*, die theologische

⁵⁷ Matuschek, *Über das Staunen*, S. 67–70.

⁵⁸ Ebd., S. 68f.

⁵⁹ Vgl. Daston und Park, *Wonders*, S. 111. Adelard von Bath (1180–1252) hielt sich nach seinem Studium lange Zeit in Sizilien und in der Levante auf, wo er Arabisch lernte. Er brachte bei seiner Rückkehr nach England 1126 astronomische und geometrische Schriften mit und übersetzte sie ins Lateinische. Seine Abhandlung über das *Astrolabium* widmete er Heinrich I. von England, vgl. Charles Homer Haskins: „Adelard of Bath and Henry Planatgenet“, in: *The English Historical Review* 28 (1913), S. 515–516.

⁶⁰ Eine grundsätzliche Relevanz sieht Schnyder, „Überlegungen“, S. 95 gegeben. Die Bedeutung philosophischer Staunenspoetiken für die deutsche Literatur um 1200 klammert hingegen ein: Maximilian Benz, „Elemente einer historischen Poetik des Staunens um 1200“, in: *Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven*, hg. von Mireille Schnyder u. a. München 2018, S. 171–187, hier S. 172.

Positionen zum Staunen häufig bestimmt, besonders relevant. Abhängig vom Staunensobjekt werden Formen der Bewunderung und der Neugier meist negativ konnotiert, insbesondere wenn es um künstlich hergestellte Verwunderung geht.⁶¹ Darstellungen intensiver Wahrnehmung von Kunstwerken kommen dann zwangsläufig unter der Prämisse negativer oder zumindest ambivalenter Bewertungen in den Blick, etwa als Versuchung.⁶² Ist aber für volkssprachliche Erzähltexte grundsätzlich von einer Relevanz dieser philosophischen Positionen auszugehen? Eröffnen erzählende Texte möglicherweise besondere Spielräume der Verhandlung *curiositas*-kritischer Positionen?⁶³ Eine transkulturell ausgerichtete Analyse muss zudem von Einflüssen nicht-westlicher Traditionen des Nachdenkens über Staunen und Neugier ausgehen, die in erzählende Texte hineinwirken können. Wenn solche Traditionen Staunen und Neugier mehrheitlich positiv bewerten, wie es etwa in der arabischen Philosophie und Dichtungstheorie der Fall ist, worauf ich weiter unten genauer eingehe, ist damit von differenten Bedingungen und Lizenzen auch des populären Erzählens auszugehen. Über den Transfer etwa arabischer Erzählungen können divergierende Bewertungen und Darstellungsweisen von Neugier und dem Bestaunen künstlicher Artefakte in vermittelter Weise auch in die deutschsprachige Literatur gelangen und diese so mitprägen.

c) *Das Wunderbare als Wissensbegriff: Geltung, Relativität, Neuheit*

Nach der Bestimmung des mirabilen Wissens und der Diskussion von Konzepten des Staunens komme ich nun zur Bestimmung des Wunderbaren als einer Kategorie des Wissens, vor allem in Auseinandersetzung mit wissensgeschichtlichen Untersuchungen. Da das Wunderbare in der Literaturwissenschaft primär als poetologische Kategorie behandelt wird, ist eine Klärung dieses epistemischen Verständnisses notwendig. Die wesentlichen Eckpunkte dieser Bestimmung bilden die Begriffe ‚Geltung‘, ‚Relationalität‘, ‚Reziprozität‘ und ‚Neuheit‘.

Als dichtungstheoretische Kategorie tritt das ‚Wunderbare‘ erst im späten 16. Jahrhundert im Zuge der Rezeption der aristotelischen *Poetik* hervor. In romanischen Literaturen avanciert es als *meraviglioso* zu einem „poetologischen Schlüsselkonzept“ für eine volkssprachliche literarische Ästhetik.⁶⁴ Im Anschluss daran

61 „Problematisch wird das Staunen da, wo das Objekt des Staunens ein vermitteltes ist, ein Kunstprodukt. In der sprachlichen (aber auch der bildlichen) Repräsentation der Wunder der Welt ist die Möglichkeit einer Täuschung gegeben.“ Schnyder, „Überlegungen“, S. 99.

62 Ebd., S. 101f.

63 Vgl. Jutta Eming, „Neugier als Emotion. Beobachtungen an literarischen Texten des Mittelalters“, in: *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*, hg. von Elke Koch und Martin Baisch, Freiburg/Br. u. a. 2010, S. 107–130, hier S. 111; Andrea Moltzen, *Curiositas. Studien zu „Alexander“, „Herzog Ernst“, „Brandan“, „Fortunatus“, „Historia von D. Johann Fausten“ und „Wagnerbuch“*, Hamburg 2016 (zugl.: Diss., Regensburg, Univ., 2016), die entgegen dem teleologischen Narrativ eines ‚Prozesses der theoretischen Neugierde‘ (Blumenberg) aufzeigt, dass *curiositas* zu verschiedenen historischen Zeitpunkten sowohl positiv wie negativ bewertet wird.

64 Hoffmann und Sittig, „Art. das Wunderbare“, Sp. 1447. Das Wunderbare wird von der aristotelischen Katharsis-Lehre gelöst und zunehmend „nicht mehr als Hilfsaffekt, sondern als eigenständiger Zweck der Dichtung verstanden und in ihrem Zentrum installiert. Zentrale

wird ‚das Wunderbare‘ auch in den deutschsprachige Dichtungstheorien des frühen 18. Jahrhunderts diskutiert.⁶⁵ In diesem Sinne ist der Begriff von der literaturwissenschaftlichen Forschung aufgenommen und analysiert worden.⁶⁶ Diese Untersuchung betont die epistemische Dimension des Wunderbaren stärker, ohne dabei seine ästhetischen Dimensionen aus dem Blick zu verlieren. Ein zweites Wissensmoment kommt durch die dem Wunderbaren inhärente kognitive Dynamik hinzu, die in der Diskussion von Staunentheorien schon mehrfach aufschien. Dabei wurde auch deutlich, dass es gerade ein mit dem Staunen verbundenes relatives Nicht-Wissen ist, das für ästhetische Zwecke funktionalisierbar gemacht werden kann, wie etwa durch Verfahren der Verrätselung.

Nicht nur Rhetorik und Poetologie des 16. Jahrhunderts zeigen ein reges Interesse am Wunderbaren. Wissensgeschichtliche Untersuchungen sehen eine solche Tendenz auch in den Wissenschaften der Frühen Neuzeit; die Zeit der Spätrenaissance und des Barock trete als ein „Jahrhundert des Wunderbaren“ auf.⁶⁷ Besonders einflussreich für eine wissenschaftliche Neubewertung des Wunderbaren war die bereits erwähnte Studie von Lorraine Daston und Katharine Park, wobei ihr Einfluss über Forschungen zur europäischen Vormoderne weit hinausreicht.⁶⁸ Ich schließe an diese Untersuchung an, möchte aber das *mirabile* Wissen unter einem Aspekt betrachten, der bei Daston und Park ein ‚blinder Fleck‘ geblieben ist, der darin besteht, dass ästhetische, poetologische und literarische Aspekte kaum in die Untersuchung des Wunderbaren als einer Wissenskategorie einbezogen wurden. Epistemische Dimensionen und Potentiale gerade eines ‚literarischen‘ Wunderbaren wurden in der wissenschaftlichen Forschung nicht gebührend beachtet.⁶⁹

Bezugstexte [...] sind zunächst T[urquato] Tassos paradigmatische christliche Epen ‚La Gerusalemme conquistata‘ und ‚La Gerusalemme liberata‘ [...]. In den begleitenden Rechtfertigungen in seinen ‚Discorsi del poema eroico‘ (1594) avanciert das Wunderbare zum ersten Mal zum substantivierten Terminus ‚il meraviglioso.‘“ Ebd., S. 1448.

65 Zu nennen sind etwa Johann Christoph Gottscheds *Versuch einer kritischen Dichtkunst* (1730), der das Wunderbare als didaktisches Mittel rechtfertigt, vor allem aber die poetologischen Reflexionen von Bodmer und Breitinger (um 1740), die dem Wunderbaren über die ihm innewohnende Innovationskraft als „Urquelle aller poetischen Schönheit“ hohe Bedeutung beimessen und es aufwerten, vgl. Hoffmann und Sittig, „Art. das Wunderbare“, Sp. 1449f.

66 Vgl. Barck, „Art. Wunderbar“, S. 737ff.

67 Ebd., S. 737.

68 Daston und Park, *Wonders*. Der Einfluss dieser Studie ist auch in der arabistischen Forschung zu verzeichnen: Syrinx von Hees, „The Astonishing. A Critique and Re-reading of *ʿAḡāʾib* Literature“. In: *Middle Eastern Literatures* 8 (2005), H. 2, S. 101–120, hier S. 103, 116; Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 46; Persis Berlekamp, *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam*, New Haven, CO 2011, S. 23. Ich gehe darauf im Rahmen der Forschung zum Wunderdiskurs in der arabischen Literatur genauer ein.

69 Auch in dieser Ausgangsbeobachtung folge ich der Programmatik des Teilprojekts B02 „Das Wunderbare als Konfigurations des Wissens in der Literatur des Mittelalters“.

Neben Daston und Park hat auch die Historikerin Caroline Walker Bynum das Interesse der Forschung am Wunderbaren verstärkt.⁷⁰ Neu an Bynums Ansatz ist, dass sie sich dem Wunderbaren nicht, wie das die meisten anderen mediävistische Systematisierungen des Wunderbaren versucht haben, von den Gegenständen her nähert (s.o.), sondern von den Aussagen, die mittelalterliche Texte über den Vorgang der Verwunderung (engl. *wonder*) tätigen. Bynum untersucht drei von ihr selbst nach thematischen, generischen und institutionellen Kriterien umrissene Diskurse: einen theologisch-philosophischen, einen homiletisch-hagiographischen und einen literarisch-unterhaltsamen höfischen Diskurs.⁷¹ Für alle diese Diskurse, die sie vor allem an Beispielen um 1200 untersucht, betont Bynum die große Bedeutung des Epistemischen und Kognitiven, die im Vergleich mit anderen Zeiträumen, die zum Beispiel die körperliche Dimension der Verwunderung akzentuieren, besonders deutlich hervortritt:

No medieval theorist reduced wonder to the physiological reaction of the wonderer. The amazement discussed by philosophers, chroniclers, and travelers had a strong cognitive component; you could wonder only where you knew that you failed to understand. Thus wonder entailed a passionate desire for the *scientia* it lacked; it was a stimulus and incentive to investigation.⁷²

Diese von Bynum beobachtete Gewichtung des Epistemischen hat ihren Ursprung in der aristotelischen Bestimmung des Staunens, was zeigt, dass sie um 1200 in ganz verschiedene Diskurszusammenhänge hineinwirken konnte.

Die Kategorie des literarisch-unterhaltsamen höfischen Diskurses bei Bynum zeigt Überschneidungen zum mirabilen Wissen. Bynum ordnet dieser Kategorie Texte verschiedener Gattungen zu, „travel accounts, history writing, [...] the collection of odd stories called [...] ‚trifels of the court‘“⁷³ und Mirabiliensammlungen, vor allem die *Otia imperialia* des Gervasius von Tilbury, wobei als Hauptkriterium der Gruppenbildung die Unterhaltungsfunktion dieser Texte fungiert.⁷⁴ Damit zeigen sich Gemeinsamkeiten mit der Kategorie des „topographical wonder“ von Daston und Park.

Geltung und soziale Bedeutung

Die verwunderlichen Dinge, Wesen und Phänomene, die diese Texte darstellen, werden von ihnen keinesfalls als Fiktionen begriffen, ganz im Gegenteil: Bynum kann in ihrer Analyse des höfischen Wunderdiskurses zeigen, dass die darin viel-

70 Caroline Walker Bynum, „Wonder. Presidential Address Delivered at the American Historical Association Annual Meeting in New York on January 3, 1997“, in: *American Historical Review* 102 (1997), H. 1, S. 1–17; Bynum, „Miracles and marvels“.

71 Bynum, „Wonder“, S. 6f.

72 Ebd., S. 24.

73 Ebd., S. 6f. Die Bezeichnung ‚Trifels of the court‘ bezieht sich auf Walter Maps *De nugis curialium*, eine Sammlung von Erzählungen und Anekdoten über höfische Akteure, die auch Berichte über *mirabilia* enthält.

74 Ebd.

fach und pointiert beanspruchte „facticity“⁷⁵ der *mirabilia* als unerlässliche Grundlage dafür begriffen wird, dass die Berichte von ihnen überhaupt imstande sind, Verwunderung auszulösen:

Gervais of Tilbury, for instance, groups marvels with *res gestae* (deeds or historical accounts) and opposes them to stories (*fabulae*) or lies. He asserts that only facts can induce wonder: although you will wonder only at what you cannot explain, you cannot be amazed by what you don't believe.⁷⁶

Eine solche Verhandlung des Wahrheitsstatus von *mirabilia* ist auch in den volkssprachlichen Texten, die in dieser Untersuchung im Mittelpunkt stehen, ein wesentlicher Bestandteil des Wunderbaren: Regelmäßig verteidigen sich Erzählinstanzen gegen den Vorwurf der Lüge. Das Wunderbare tritt folglich mit einem spezifischen Geltungsanspruch auf, womit es als Wissen in den Blick kommt, was die Verwendung der Kategorie des mirabilen Wissens zur Beschreibung dieser besonderen epistemischen Konstellation rechtfertigt. Da es sich allerdings fast immer dem Vorwurf der Lüge ausgesetzt sieht, handelt es sich um ein prekäres Wissen.⁷⁷

Wie die volkssprachlichen Texte befinden sich auch Gervasius' *Otia imperialia* in einem Zwischenbereich verschiedener sozialer und diskursiver Sphären; Fritz Peter Knapp zufolge stehen sie an „der Grenze zwischen den Bildungswelten der *litterati* und der *illitterati*“.⁷⁸ Insofern sind die *Otia imperialia* und ihre Reflektionen über das Wunderbare für das mirabile Wissen in den Texten des Untersuchungskorpus, welches im Transfer zwischen gelehrtem und volkssprachlich-populären

⁷⁵ Ebd., S. 13.

⁷⁶ Ebd., vgl. auch S. 24: „You can only marvel at something that is, at least in some sense, there. Marveling responds to the there-ness of the event, to its concreteness and specificity.“ Bynum bezieht sich auf das Vorwort des Dritten Buches der *Otia imperialia* und auf dessen Kapitel 42 und 92, vgl. Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* (Hg. Banks und Binns), S. 558, 562, 640, 738; Gervasius beschließt das Vorwort mit den Worten (S. 562): „Nullus ergo fabulosa iudicet que scribimus: non enim ut inanibus uerbis aures sacras detineamus hec compegimus, sed ut, omissis mimorum mendaciis que paucitati ueritatis immiscent, miranda que non nouerunt fallaces sub ueridica terrarum et auctorum' testificatione sumatis.“ „Vielmehr haben wir auf die Lügengeschichten der Schauspieler, die nur wenige wahre Zutaten enthalten, verzichtet, damit Ihr Wunderbares erfahrt, wovon diese Betrüger keine Ahnung haben, was aber durch die Glaubwürdigkeit der Länder, wo sich solches ereignet, und der Gewährsleute, die darüber berichten, gesichert ist.“ Gervasius von Tilbury, *Kaiserliche Mußestunden* (Übers. Stiene), Bd. 2, S. 311.

⁷⁷ Den Begriff übernehme ich von Martin Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der frühen Neuzeit*, Berlin 2012, der damit ein Wissen meint, das einen prekären Status vor allem hinsichtlich seines Wahrheitsanspruchs hat: „Ich versuche, all diese Phänomene mit dem Begriff ‚prekäres Wissen‘ zu fassen. ‚Prekär‘ bedeutet unsicher, heikel, mißlich, problematisch, widerrufbar. Diese Qualifizierung betrifft nicht in erster Linie den Inhalt des Wissens, sondern seinen Status.“ Ebd., S. 14. Das deckt sich mit einem Kriterium meiner Bestimmung des mirabilen Wissens.

⁷⁸ Fritz Peter Knapp, „Wahre' und ‚erlogene' Wunder. Gervasius von Tilbury und der Höfische Roman“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 132 (2010), H. 2, S. 230–244, hier S. 230.

Diskursen hervortritt, besonderes relevant. Doch finden Gervasius' Reflektionen des Wunderbaren nicht nur in einem Grenzraum zwischen gelehrten Diskursen und volkssprachlichem Erzählen statt.⁷⁹ Sie sind zudem, weil Gervasius die *mirabilia* im Zusammenhang sozialer Kategorien diskutiert, für eine soziale Funktion des Wunderbaren aussagekräftig und hier insbesondere für die transkulturelle Perspektive.

Gervasius widmet die *Otia imperialia* im Jahr 1214 dem welfischen Kaiser Otto IV., der mehrfach in den Prologen direkt adressiert wird. Der Autor stand zu diesem Zeitpunkt als Marshall des zum Reich gehörenden Königreichs Arelat im heutigen Südfrankreich in Diensten Ottos.⁸⁰ Gervasius und der Kaiser kannten sich bereits seit Ottos Jugend, die dieser gemeinsam mit seinem Vater, Heinrich dem Löwen, im Exil am Hof Heinrich II. Plantagenet in England und Frankreich verbrachte. Gervasius war Jurist und Hofgelehrter, der in Bologna studiert und verschiedenen Herren in Europa gedient hatte, darunter dem Erzbischof von Reims, dem Grafen von der Provence und auch König Wilhelm II. von Sizilien. Das ist für den transkulturellen Zusammenhang bedeutsam, weil Sizilien und insbesondere der palermitanische Hof im 12. Jahrhundert ein wichtiger *hub* kulturellen Austauschs im Euromediterraneum war.⁸¹ Möglicherweise bildet die Entstehung einer Gattung von Mirabiliensammlungen in der arabischen Literatur im späten 12. Jahrhundert einen transkulturellen Kontext für Gervasius' Text, und umgekehrt – dazu weiter unten mehr.

Zu Beginn des ersten und des dritten Buches erläutert Gervasius die Funktion seiner *mirabilia*-Berichte und betont dabei die Bedeutung der von Bynum hervorgehobenen Faktizität, besonders, indem er sie von lügenhaften Geschichten und deren Urhebern abgrenzt:

Weil es nun in unserem Leben Wandel und Schatten von Veränderungen gibt (*Iac 1, 17*), freut sich unser Herz in glücklichen und grübelt in traurigen Zeiten; immer ist es in Bewegung, nur selten kommt es zur Ruhe. In lichten Augenblicken spürt die kaiserliche Majestät bisweilen, wie die Beunruhigung, die durch einen quälenden Geist in Saul ausgelöst wurde, beim Klang von Davids Zither weicht und gemildert wird (*I Sm 16, 14–23*). Weil es aber nun das beste Mittel für eine erschöpfte Natur ist, sich freudig etwas Neuem zuzuwenden und an Abwechslungen zu ergötzen, es jedoch

79 Michelle Karnes sieht einen solchen Grenzraum durch mittelalterliche *marvels* konstituiert, was sie auch zu einem besonderen Ansatzpunkt für Verhandlungen von Fiktionalität mache, vgl. Michelle Karnes, „The Possibilities of Medieval Fiction“, in: *New Literary History* 51 (2020), H. 1, S. 209–228.

80 Zu Gervasius' Biografie vgl. die Einleitung der Herausgeber in Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* (Hg. Banks und Binns), S. xxv–xxxvii.

81 Zum Begriff der *hubs* im Forschungskontext transkultureller Verbindungen mediterraner Höfe vgl. Marc von der Höh, Nikolas Jaspert und Jenny Rahel Oesterle, „Courts, Brokers and Brokerage in the Medieval Mediterranean“, in: *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, hg. v. dies, Paderborn 2013, S. 9–31, hier S. 28f.

andererseits nicht angeht, daß so heilige Ohren vom verlogenen Atem der Schauspieler (*spiritu mimorum fallaci*) behelligt werden, habe ich es für angemessen befunden, Euren Ohren etwas einzuflößen, was Euch bei Eurer irdischen Belastung entspannen soll.⁸²

Was Gervasius bietet, soll Trost und Erholung bewirken, aber von anderer Art sein als die Lügen der Spielleute. Es soll sich handeln um:

[...] die einzelnen wunderbaren Besonderheiten einer jeden Provinz [...], solche, bei denen es wunderbar war, daß sie sich überhaupt zugetragen hatten, und die obendrein unbekannt waren und verwöhnte Ohren erfreuen sollten. Die Hochgestellten sollen nicht mehr, wie es immer wieder geschieht, durch die lügnischen Zungen von Schauspielern und Gauklern (*mimorum aut ystrionum linguas mendaces*) von der Macht Gottes erfahren, sondern durch eine verlässliche Darstellung (*fidelem narrationem*), die wir aus den Büchern alter Autoren zusammengetragen oder durch die Berichte von Augenzeugen bestätigt haben und für die es jeden Tag Beweise gibt, wenn man in den jeweiligen Orten der beschriebenen Provinzen Nachforschungen anstellt.⁸³

Die prestigeträchtige Funktion, den Kaiser in schwermütigen Zeiten zu erheitern, kommt bei Gervasius Wunderberichten zu. Für diese Aufgabe eignen sich jedoch nur Berichte, die von Dingen handeln, die wahr sind und überprüft werden können. Geltungsaspekte des Erzählten sind für Gervasius folglich äußerst belangvoll: Nur wahre Wunder kommen zur Erfrischung des Kaisers infrage.⁸⁴ Gervasius

82 Gervasius von Tilbury, *Kaiserliche Mußestunden* (Übers. Stiene), S. 10. „Et quoniam apud nos sunt mutationes et uicissitudinum obumbrationes, nunc inter felicia letatur animus, nunc inter tristia meditatur, semper mouetur, raro quiescit. Enimvero in dilucidis interuallis imperialis magestas nonnonquam sono cithare Dauid uexationem in Saule a spiritu perturbante factam amotam sentit aut emollitam. Quia igitur optimum nature fatigate remedium est amare nouitates et gaudere uariis, nec decet tam sacras aures spiritu mimorum fallaci uentilare, dignum duxi aliquid auribus uestris ingerere quo humana recreetur occupatio.“ Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* (Hg. Banks und Binns), S. 12/14.

83 Gervasius von Tilbury, *Kaiserliche Mußestunden* (Übers. Stiene), S. 10f. „[...] singularia cuiusque prouincie mirabilia subnectere que fuisse mirabile, audisse apud ignorantes deliciosasque aure delectabile foret. Nec iam sicut fieri solet, optimates per mimorum aut ystroinum lingas mendaces percipiant Dei uirtutes, sed per fidelem narrationem quam uel ex ueteribus auctorum libris congesimus uel ex oculate fide firmauimus, cui cotidiana subest probatio si loca singularia fuerint per descriptas prouincias perscrutata.“ Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* (Hg. Banks und Binns), S. 14.

84 Diese Einstellung zum Wunderbaren unterscheidet sich grundlegend von der Bewertung des Wahrheitsstatus des Erzählten, wie sie Chrétien de Troyes oder auch Hartmann von Aue in ihren Artusromanen vornehmen, vgl. Knapp, „Wahre‘ und ‚erlogene‘ Wunder“, S. 230; anders: Eckart Conrad Lutz: „Anschauung der Welt und vergnügliche Bildung. Die ‚Otia imperialia‘ des Gervasius von Tilbury für Kaiser Otto IV.“, in: *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, hg. von Burkhard Hasebrink u. a., Tübingen 2008, S. 383–408, hier S. 404f.

macht Aussagen über die Welt; sie können daher nur Geltung beanspruchen, wenn ihr Weltbezug sichergestellt ist. Von diesem grundlegenden Weltbezug des mirabilen Wissens rücken auch der *Straßburger Alexander*, die *Brandan-Reise* und der *Herzog Ernst* an keiner Stelle ab. Im Gegenteil, die Texte setzen immer wieder rhetorische und narrative Strategien ein, um die Geltung des mirabilen Wissens zu behaupten.

Gervasius' ‚wahrheitsgemäße Erzählungen‘ (*fidelem narrationem*) können aber nur erfreuen, wenn sie von Ungewohntem handeln. Ungewohnt, so führt Gervasius aus, können sie aus verschiedenen Gründen sein: aufgrund des ‚Wunderbaren‘ der berichteten Phänomene selbst oder weil der Inhalt des Berichts Neuigkeitswert hat. In der Einleitung zum dritten Buch spricht Gervasius auch die Möglichkeit an, dass alte Information durch die Form der Präsentation ‚neu gemacht‘ werden könnten. Ich komme noch darauf zurück. Wichtig ist mir an dieser Stelle, dass Gervasius im Bemühen um die Rechtfertigung seiner *mirabilia*-Berichte höfisch-soziale, ästhetisch-emotionale, religiöse und epistemische Aspekte miteinander verbindet. Oder besser: Nicht als getrennt voneinander behandelt. Diese Aspekte bilden Gruppen verschiedener Faktoren, die in der Wissensoikonomie des mirabilen Wissens wechselseitig aufeinander einwirken und so Geltungsbedingungen dieses Wissens determinieren. So verbürgt – um ein Beispiel zu nennen – der hohe soziale Status eines berühmten Gewährsmannes, des Kardinals Petrus von Capua, die Wahrheit der Aussage, dass Salamanderhaut im Feuer nicht verbrennt. Diese Aussage wird zugleich durch Schriftautorität (Augustinus) und die Augenzeugenschaft des Autors belegt, der einer Feuer-Reinigung eines repräsentativen Artefaktes aus diesem Material beigewohnt haben will.⁸⁵ Die Geltung des mirabilen Wissens ist somit Ergebnis eines Zusammenspiels höfischer, ästhetischer und epistemischer Faktoren. Die grundlegende Bedeutung dieses Zusammenspiels für das mirabile Wissen um 1200 bestätigen auch die Analysen des *Straßburger Alexander*, des *Herzog Ernst* und der *Brandan-Reise*. Ein Anspruch auf und die stetige Verhandlung von Wahrheit ist somit ein wichtiger Aspekt dieser Spielart des Wunderbaren.

85 „Allgemein bekannt ist, daß der Salamander im Feuer lebt, und obwohl das Feuer seiner Natur nach zerstört, zehrt der Salamander vom Feuer und kommt nicht darin um. Als ich neulich in Rom war, sah ich einen Riemen aus Salamanderhaut, den Kardinal Meister Petrus von Capua mitgebracht hatte, breit wie ein Lendengürtel. Er war vom Anfassen etwas schmutzlig geworden, doch wir konnten sehen, wie er im Feuer von aller Verunreinigung gereinigt wurde ohne den geringsten Schaden zu nehmen.“ Gervasius von Tilbury, *Kaiserliche Mußestunden* (Übers. Stiene), S. 309. Die Schriftautorität ist gegeben, weil Gervasius hier eine Aussage des Augustinus in *De Civitate Dei* (XXI, 4) über den Salamander aufgreift, die besagt, dass das Tier ohne Schmerzen im Feuer leben könne, vgl. Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* (Hg. Banks und Binns), S. 560, FN 6 u. 7; Falk Quenstedt und Tilo Renz, „Kritik und Konstruktion des Wunderbaren in den *Otia imperialia* (1214) des Gervasius von Tilbury“, in: *Das Wunderbare. Dimensionen eines Phänomens in Kunst und Kultur*, hg. von Stefanie Kreuzer und Uwe Durst, Paderborn 2018, S. 251–263, hier S. 257.

Daston und Park sehen in ihrer Studie davon ab, die Kategorie des Wunderbaren (*marvelous*) zu verwenden; alternativ konzentrieren sie sich auf die Untersuchung der Wissens-Geschichte von Verwunderung (*wonder*) und deren Objekten (*wonders*), die wechselseitig aufeinander bezogen sind. Sie begründen ihre Distanzierung gegenüber dem Wunderbaren damit, dass der Begriff moderne Implikationen transportiere, die den Blick auf die historischen Texte verstellten:

We here diverge from most recent students of the pre-modern marvelous, who have tended to define their subject in terms of “what we *now* call marvels,” in the words of Jacques Le Goff. This corresponds to a loose category coextensive with what might in English be called the fictional or fantastic and is defined mainly in privative terms as that which is excluded by modern views of the rational, the credible, and the tasteful: the products of imagination, the inventions of folklore and fairy tales, fabulous beasts of legend, freaks of sideshows and the popular press, and, more recently, the uncanny in all its form. Because this view of wonders was a creation of Enlightenment thinkers, it is hardly surprising that, as Le Goff himself notes, medieval writers “did not possess a psychological, literary, or intellectual category” corresponding to the modern *merveilleux*.⁸⁶

Es ist richtig, dass die Kategorie des Wunderbaren wissen(schaft)s-geschichtlich vorbelastet ist. Dieser Ballast ist aber nicht allein modernistisch verzerrend. Zwar existierte die Kategorie eines substantivierten ‚Wunderbaren‘ oder *merveilleux* um 1200 nicht. Im Zusammenhang mit Darstellungen von Verwunderung tritt jedoch regelmäßig eine Fülle von Wörtern auf, die dem Begriff *wunder* (oder lat. *mirare*, *admirare*, *mirabilis*, *mirabilia*; frz. *merveille* etc.) zugehören, so dass durchaus von einem kategorialen Zusammenhang gesprochen werden kann (und das gilt, wie oben angedeutet, auch für das Arabische).⁸⁷ Anstatt den Begriff des Wunderbaren für die Moderne zu reservieren und so indirekt Epochenbruchnarrative zu untermauern, weil Inkommensurabilität suggeriert wird, scheint es mir sinnvoller, den eingeführten Begriff zu verwenden, um sowohl Kontinuitäten als auch Diskontinuitäten gezielt beschreiben zu können. Darüber hinaus zeigen Bynums Forschungsergebnisse und Gervasius‘ Ausführungen zu den Wunderberichten, dass die Faktizität des Staunensobjekts im historischen Diskurs eine zentrale Voraussetzung der Verwunderung bildete. Fragen der Glaubwürdigkeit sind folglich ein wichtiger Teil des mittelalterlichen Wunderbaren und seiner epistemischen

⁸⁶ Daston und Park, *Wonders*, S. 15.

⁸⁷ Le Goff spricht diesen Zusammenhang an der von Daston und Park zitierten Stelle an: Er fragt, ob es einen Begriff gab, der dem „entsprach, was wir als das Wunderbare bezeichnen. Das mittelalterliche Abendland hatte einen Terminus dafür. In der Gelehrtenkultur wurde im Mittelalter der Begriff *mirabilis* benutzt, der *fast* den gleichen Sinn hat.“ Le Goff, „Das Wunderbare im mittelalterlichen Abendland“, S. 40. Auch Daston und Park beschreiben dieses Vokabular des Wunderbaren, vgl. Daston und Park, *Wonders*, S. 16. Vgl. zum Begriffsfeld von *wunder* um 1200 auch die Bemerkung bei Benz, „Elemente einer historischen Poetik des Staunens um 1200“, S. 173.

Qualität – sie werden also nicht erst durch die moderne Kategorie des *merveilleux* an die Phänomene herangetragen, sondern sind auch um 1200 stets virulent.⁸⁸ Schließlich ist auch das Wunderbare im Mittelalter in engem Zusammenhang mit Imaginationstheorien zu sehen⁸⁹ und bildet historisch immer wieder einen Ansatzpunkt, um Probleme ontologischer Geltung des Erzählens zu verhandeln,⁹⁰ so dass der *mirabilia*-Diskurs durchaus im Kontext moderner Fiktionalitäts-Debatten untersucht werden kann, zumindest im Rahmen eines historisch und kulturell diversifizierten Verständnisses ‚multipler Fiktionalitäten‘.⁹¹ Obwohl sich somit in der Zeit um 1200 fraglos einige Überschneidungen mit modernen Begriffen des Wunderbaren abzeichnen, ist Daston und Park doch darin zuzustimmen, dass Versuche, das mittelalterliche Wunderbare über moderne Kategorien zu beschreiben, immer wieder Probleme erzeugen.⁹² Es soll hier daher nicht darum gehen, das Wunderbare im Kontrast zu ähnlich gelagerten Kategorien wie etwa dem Phantastischen Gestalt gewinnen zu lassen, vielmehr soll anhand des Wortgebrauchs und der Darstellungsweise der historischen Texte selbst ein Begriff des Wunderbaren entwickelt werden.

Daston und Park äußern sich nicht nur kritisch gegenüber einer zu stark ‚literarisch‘ besetzten Kategorie des *merveilleux*, sondern schließen das Wunderbare genuin literarischer, erzählender Texte aus ihrer Untersuchung weitgehend aus; ebenso verfährt auch Bynum.⁹³ Insofern erscheint eine Zurückweisung der Kategorie des Wunderbaren, die solche Konnotationen trägt, zwar begründet, sie

88 Daston und Park formulieren die These, dass Glaubwürdigkeit kein zentraler Streitpunkt gewesen sei, und belegen das mit einem Zitat bei Jakob von Vitry, der im Hinblick auf paradoxographische *mirabilia* die Position vertritt, dass die Rezipienten selbst entscheiden müssen, ob sie diesen Berichten Glauben schenken oder nicht – in jedem Falle könnten sie nicht schaden, vgl. Daston und Park, *Wonders*, S. 60. Damit liefern sie aber im Gegenteil gerade einen Beleg dafür, dass die Wahrheit der Wunder ein Streitpunkt war, denn Jakob adressiert das Problem.

89 Michelle Karnes, „Marvels in the Medieval Imagination“, in: *Speculum* 90 (2015), H. 2, S. 327–365; Michelle Karnes, „Wonder, Marvels, and Metaphor in the Squire’s Tale“, in: *ELH* 82 (2015), H. 2, S. 461–490.

90 Falk Quenstedt, „The Things Narrative is Made of: A Latourian Reading of the Description of Enite’s Horse in Hartmann of Aue’s *Erec*“, in: *Things and Thingness in Medieval and Early Modern Literature and Visual Art*, hg. v. Jutta Eming und Kathryn Starkey, Berlin Boston 2021 (im Erscheinen).

91 Vgl. die Aufsatzsammlung und Diskussion zu „Medieval Fictionalities“, in: *New Literary History* 51 (2020), H. 1, S. 145–170; 209–273.

92 In der Romanistik wird etwa eine intensive Diskussion um das Phantastische geführt, vgl. Jutta Eming, „Mittelalter“, in: *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Hans Richard Brittnacher und Markus May, Stuttgart 2013, S. 10–18, hier S. 14–16; Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 2f.

93 Bynum, *Wonder*, S. 3: „I leave the ‚marvelous‘ to literary theorists [...]“ Daston und Park sprechen im engeren Sinne literarische Texte zwar an, und zwar die gleichen wie Bynum, also etwa die Reiseberichte Marco Polos und Jean de Mandevilles, die *Otia imperialia* oder auch die Automatendarstellung im *Roman de Troie* des Benoît de Sainte-Maure (Daston und Park, *Wonders*, S. 21–24, 32–34, 35–38, 89–91). Diesen Texten werden ästhetische Dimensionen dezidiert zugesprochen („extravagant and aestheticizing language“ in Bezug auf Marco Polo, ebd., S. 33), die den Autorinnen zufolge primär Unterhaltungsfunktionen erfüllten („pleasure“,

hat aber den Effekt, dass Texte, vor allem genuin erzählende Texte, die einen ästhetisch-poetischen Anspruch erkennen lassen und bestimmte Wirkungskalküle verfolgen, um Verwunderung hervorzurufen, nicht unter dem Aspekt der von ihnen entwickelten literarisch-rhetorischen Strategien oder Schreibweisen des Wunderbaren in den Blick kommen. Das hat auch die Konsequenz, dass literarische Qualitäten aus dem epistemologischen Zugriff ausgeschlossen werden, obwohl sie eine wesentliche Rolle im Wissen vom und des Wunderbaren spielen. Diese Lücke soll die vorliegende Untersuchung mit dem spezifischen Fokus auf die untersuchten Texte um 1200 schließen.

Relativität und Reziprozität

Besonders erhellend für eine Wissensgeschichte des Wunderbaren an der Herangehensweise von Daston und Park ist ihre schon angesprochene programmatische Doppelperspektive auf *wonder* und *wonders*. Sie zeigt plastisch „how the two sides of knowledge, objective order and subjective sensibility, were obverse and reverse of the same coin rather than opposed to each other.“⁹⁴ Diese Perspektivität oder Relationalität des Wunderbaren um 1200, in der auch Bynum ein Charakteristikum von *wonder* im Mittelalter identifiziert, ist für meine Untersuchung leitend.⁹⁵ Eine Abweichung von einem Wissenshorizont des Gewohnten ist somit notwendige Bedingung für Verwunderung und damit des Wunderbaren. Jutta Eming spricht in diesem Sinne davon, dass die verschiedenen Spielarten des Wunderbaren „alle [...] auf eine Kontrastfolie des ‚Normalen‘, d.h. Bekannten, Vertrauten oder Erwarteten angewiesen [sind], vor der sie sich als ungewöhnlich abheben.“⁹⁶

Hier zeigt sich eine Variabilität der Objektebene, die in Relation steht zur Wahrnehmung des Subjekts. Dieses Verhältnis von subjektseitiger Reaktion und

ebd., S. 15 u. ö.). Narrative oder rhetorische Strategien der Texte, Verwunderung zu erzeugen, sind aber nicht Teil der Analyse.

94 Daston und Park, *Wonders*, S. 14.

95 Bynum, *Wonder*, S. 14.: „[...] wonder is, moreover, deeply perspectival. It is a reaction of a particular ‘us’ to an ‘other’ that is ‘other’ only relative to the particular ‘us’.“ Zur Perspektivität vgl. auch Daston und Park, *Wonders*, S. 34f. und Schnyder, „Überlegungen“, S. 98, FN 9. Alle Autorinnen zitieren illustrierend eine Passage Jakobs von Vitry, der zufolge die Menschen nur über Dinge staunen, die sie ungewöhnlich finden, weshalb uns unser Äußeres nicht verwundert, einen Zyklopen aber in Erstaunen versetzen würde, vgl. Jacques de Vitry, *Histoire Orientale, Historia orientalis*, introduction, edition critique et traduction par Jean Donnadieu, Turnhout 2008, S. 406/407. Dieser „topos of relativity“ (Daston und Park, *Wonders*, S. 34) begegnet auch im volkssprachlichen Erzählen, etwa im *Herzog Ernst D*, wenn die deutschen Protagonisten mit dem einäugigen Volk der Arimaspi bzw. „Cycropides“ (HE D, V. 3673) zusammentreffen (HE D, V. 3724–3734; *Herzog Ernst D (wahrscheinlich von Ulrich von Etzenbach)*, hg. von Hans-Friedrich Rosenfeld, Tübingen 1991). Einen wertenden Akzent kann diese Perspektivität vor dem Hintergrund Augustinischer Theologie erhalten, die darin vor allem ein Defizit menschlichen Wissens gegenüber dem Göttlichen erkennt, vgl. Schnyder: „Überlegungen“, S. 98, FN 9.

96 Eming, *Funktionswandel des Wunderbaren*, S. 33 entwickelt dieses Kriterium in Erweiterung einer Bestimmung des Wunderbaren durch Johann Georg Sulzer, eines Schülers von Bodmer und Breitinger.

objektseitiger Verfasstheit begründet Matuschek zufolge, wie oben bereits angesprochen, die grundlegende Differenz zwischen dem aristotelischen, wirkungsästhetischen und dem platonischen, ontologischen Zugriff auf das Staunen:

Aristoteles' *thaumazein* bezieht sich auf das intellektuelle Vermögen des Menschen, es ist das ‚Nicht-Wissen‘, das nur dann etwas mit der Philosophie zu tun hat, wenn es als ‚Noch-nicht-Wissen‘ zu seiner Überwindung drängt. Platon dagegen geht es um das, was bei Aristoteles beliebig ist. Im *Phaidros* soll das Staunen mittelbar die Erhabenheit dessen darstellen, wodurch es verursacht wird. Daß eine Erscheinung Staunen hervorruft, ist ihr selbst als Qualität zuzuschreiben. Sie hängt nicht wie bei Aristoteles jeweils ‚subjektiv‘ vom Wissensstand des einzelnen Betrachters ab, es wird vielmehr ‚objektiv‘ in Bezug auf die Seinshierarchie entschieden.⁹⁷

Dieser Dualismus suggeriert eine Alternativlosigkeit: Das Wunderbare ist dann, obwohl in beiden Varianten relational gefasst, entweder Wahrnehmungseffekt des Subjekts, oder es ist die Qualität des Objekts, die auf das Subjekt wirkt. Es scheint als könne der Begriff nur von einer Seite her bestimmt werden, die andere ist dann jeweils arbiträr.⁹⁸

Geht man jedoch von einem wechselseitigen Verhältnis aus, wie es Daston und Park durch ihr Analyseprogramm nahelegen, zeigt sich der Konnex der ‚beiden Seiten der Medaille‘. Es ist dann nicht so, dass das Wunderbare entweder von der einen oder von der anderen Seite betrachtet werden muss. Vielmehr konstituieren sich beide Seiten erst im Prozess der Verwunderung in einem reziproken Verhältnis zueinander. Die wechselseitige Relation von Subjekt und Objekt ist für die Initiation des Wunderbaren essenziell, denn ein ‚Ungewohntes‘ ist nur innerhalb einer solchen Relation denkbar. Damit verschwimmen klare Grenzen zwischen Objekt und Subjekt. Das Objekt der Wahrnehmung wird als solches auch durch das Subjekt konstituiert. Das Objekt ist seinerseits abhängig von den Bedingungen dieser Konstitution, die das Wissen des Subjekts, und die materiellen, ästhetischen, politischen, wissenschaftlichen Aspekte der Wahrnehmung bestimmen.

Mit Latour kann das Wunderbare damit als ein Hybrid, oder ein Quasi-Objekt bzw. Quasi-Subjekt betrachtet werden (vgl. 1.1.1). Es ist dann Ort einer Vernetzung, und zwar nicht allein von zwei Elementen. Durch die grundlegende Verknüpfung zu jeweils gegebenen Horizonten des Vor- und Nichtwissens, durch die je spezifische wissensökonomische situative Einbettung, ist das Wunderbare innerhalb dieser wechselseitigen Relation durch eine Vielzahl von Faktoren bestimmt. Es entsteht im Rahmen einer komplexen Wissensökonomie und wirkt seinerseits auf diese wissensökonomischen Zusammenhänge zurück.

⁹⁷ Matuschek, *Über das Staunen*, S. 23.

⁹⁸ „Gleichwohl kann, wie die Gegenüberstellung der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnislehre zeigt, der Begriff nur durch eine Seite bestimmt werden, während die jeweils andere beliebig bleibt.“ Ebd., S. 24.

Ich konzentriere mich bei der Erfassung dieser Vernetzungen vor allem auf Momente des epistemischen, narrativen und (im weiten Sinne) sozialen Kontexts, wie ich es in 1.1.1 dargelegt habe. Um das Wunderbare adäquat zu beschreiben, kann daher nicht nur ein einzelnes Objekt oder Phänomen beobachtet werden, sondern es sind immer auch die narrativen, epistemischen und sozialen Assoziationen zu berücksichtigen, innerhalb derer es erscheint. ‚Narrativ‘ bezieht sich dabei auf die Einbettung in einen größeren Zusammenhang einer Erzählung und die narrativen Strategien der Erzählsequenz, in der das Quasi-Objekt (und damit auch das Quasi-Subjekt) der Verwunderung, etwa mittels einer *descriptio*, vergegenwärtigt wird. ‚Epistemisch‘ meint die Wissens Elemente, die in Darstellungen der Verwunderung vermittelt und verändert werden, und die sich aus verschiedenen Erzählmotiven und Wissenstopoi zusammensetzen. ‚Sozial‘ rekurriert auf kulturelle und politische Funktionen, die das Wunderbare übernehmen kann. Ein Beispiel für ein solches Quasi-Objekt wäre der ‚Waise‘, der leuchtende Edelstein, den der Herzog Ernst im fernen Osten aus einer Felswand bricht. Dieser Edelstein ist nicht nur Gegenstand der Erzählung, sondern auch Element politischer symbolischer Praktiken, weil er als Bestandteil der Krone des Römischen Reiches eingeführt wird. Zugleich fungiert er als Zentrum einer Geltungsstrategie des Textes, weil die historische Existenz des Objekts auch die Erzählung bestätigen soll. Schließlich lässt sich am ‚Waisen‘ die Funktionsstelle eines solchen mirabilen Objekts in eine transkulturelle Wissensökonomie imperialer Symbolik nachvollziehen (vgl. 3.2.5).

Neuheit

Vor dem Hintergrund der Relationalität des Wunderbaren ist schließlich die Kategorie der Neuheit zu nennen, die innerhalb des Wunderbaren für eine spezifische Wissensdynamik sorgt. Ich möchte das anhand der *Otia imperialia* genauer in den Blick nehmen, weil Gervasius hier die Neuheit unter dem Aspekt der Veränderbarkeit der Gegenstände der Verwunderung beleuchtet. In seiner Einleitung zum dritten Buch der *Otia imperialia*, das die eigentliche Mirabiliensammlung enthält, erklärt Gervasius nun nicht mehr nur, wie in der Einleitung zum ersten Buch, die Funktion der Wunderberichte, sondern reflektiert das Wunderbare eingehender in epistemologischer und in ästhetischer Hinsicht. In Einzelheiten bin ich bereits darauf eingegangen. Gervasius konstatiert hier, dass nur Neuigkeiten (*nouitates*) Verwunderung auslösen könnten. Interessant ist seine Auffassung, dass ein Eindruck von Neuheit auch hergestellt werden kann, und zwar durch die Präsentation des Stoffes.⁹⁹ Gervasius nennt dafür verschiedene Kriterien.

Und weil der Mensch seiner Natur nach immer darauf erpicht ist, Neues (*nouitates*) zu hören und zu erfahren, muß auch das Älteste (*antiquissima*) zu etwas Neuem (*noua*), das Selbstverständliche zu etwas Wunderbarem

⁹⁹ Ausführlich zur rhetorischen Hervorbringung des Wunderbaren bei Gervasius: Quenstedt und Renz, „Kritik und Konstruktion“.

(*naturalia in mirabilia*) und das, was für die meisten ganz gewöhnlich ist, zu etwas Außergewöhnlichem (*usitata in inaudita*) umgedeutet (*commutari*) werden. Unserer Meinung nach gibt es für die Wertung als Neuigkeit vier Kriterien: entweder ist etwas originell (*aut creatione*), erst jüngst geschehen (*aut eventum*), selten (*aut raritate*) oder außergewöhnlich (*aut inaudita*). So erfreut alles, was neu geschaffen wird, schon von Natur aus. Was sich gerade erst ereignet hat, erregt Staunen (*admirationis*) – weniger, wenn es häufig, mehr, wenn es selten geschieht. Und [wenn] wir von etwas Außergewöhnlichem hören, dann stürzen wir uns darauf: einmal, weil ein natürlicher Ablauf verkehrt wird (*mutatione cursus naturalis*) – was uns in Erstaunen versetzt (*admiramur*); sodann, weil wir die Ursache nicht kennen, deren Wirken für uns unergründlich ist; schließlich auch, weil etwas von unserer gewohnten Wahrnehmung (*assuetudine nostra*) abweicht ohne daß wir eine plausible Erklärung dafür hätten.¹⁰⁰

Die Neuheit ist das dominierende Kriterium des Wunderbaren in der gesamten Passage. Der Eindruck von Neuheit ist überhaupt erst der Antrieb dafür, dass Veränderungen (*commutare*) des Ältesten, Natürlichen und Gewohnten vorgenommen werden sollen, und es ist die Qualifizierung von Berichten als Neuigkeiten (*novitates*), für die Gervasius Kriterien sucht. Er nennt: Originalität, Aktualität, Seltenheit und Außergewöhnlichkeit. Das Neue muss dabei nicht eigens begründet werden. Die wohltuende Wirkung des Neuen wird bei Gervasius zur anthropologischen Konstante; es erfreue von Natur aus (*noua creantur delectant ex nature motu*). Die übrigen Kriterien lassen sich unter die relationale Bestimmung des Ungewöhnlichen subsumieren: Neu Geschaffenes oder Originelles, Aktuelles, Seltenes und Unerhörtes sind Spielarten des Ungewöhnlichen, das je nur vor einem Horizont des Erwartbaren denkbar ist.

Eine massive Signifikanz des Neuen für das Wunderbare ist auch in anderen Texten des 13. Jahrhunderts augenfällig, wobei eine soziale Dimension im Rahmen eines transkulturellen höfischen Zusammenhangs greifbar wird: So macht Marco Polo am Hof des Khans Kubilai nur Karriere, weil er „si bien et sajemant“ von allerlei „novités“ zu berichten weiß, die den Khan und die Hofgesellschaft so sehr in Erstaunen versetzen, dass Marco Polo darüber selbst zum „mervoille“

100 Gervasius von Tilbury, *Kaiserliche Mußestunden* (Übers. Stiene), S. 308f. „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. Censemus enim noua quadruplici ratione iudicari: aut creatione, aut euentu, aut raritate, aut inauditum. Que ergo noua creantur delectant ex nature motu. Que nuper eueniunt, si frequentia minus, si rara plus habent admirationis. Que inaudita percipiuntur amplectimur, tum ex mutatione cursus naturalis quam admiramur, tum ex ignorancia cause cuius ratio nobis est imperscrutabilis, tum ex assuetudine nostra quam in aliis uariari sine cognitione iudicii iusti cernimus.“ Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia* (Hg. Banks und Binns), S. 558.

wird.¹⁰¹ Seine fesselnden Neuigkeiten, worunter hier vor allem ein ethnografisches mirabiles Wissen zu verstehen ist („les noveles et les costumes et les usages de celle estranjes“), haben Anteil an der Konstitution der Hoföffentlichkeit, bringen dem Venezianer aber auch die Missgunst anderer Höflinge ein.¹⁰² In beiden Fällen, bei Gervasius und Marco Polo, bilden *mirabilia* damit einen Gegenstand der Aushandlung sozialen Prestiges. Bei beiden spielt dabei das Moment der Präsentation eine wesentliche Rolle, denn auch bei Marco Polo ist es die Art seines Berichtens (nicht nur der Inhalt), die ihn unter anderen Gesandten des Khans glänzen lässt.¹⁰³ Eine solche prestigesteigernde Rolle kommt, wie während der Textanalysen zu zeigen ist, auch den *wundern* im *Herzog Ernst* und im *Straßburger Alexander* zu. Die hier vorgenommene wissensoikonomische Konzeption des mirabilen Wissens ähnelt dabei dem Begriff der „prestige economy of long-distance knowledge“, die der Mediävist Shayne Aaron Legassie mit Fokus auf ein spätmittelalterliches Wissen von der Ferne entwickelt hat (u.a. auch anhand von Marco Polo).¹⁰⁴

Die beschriebene Relationalität des Wunderbaren setzt ein Wissen davon voraus, was erwartet wird. Dieser Wissenshorizont ist grundsätzlich veränderbar und wird durch das Erzählen vom Wunderbaren selbst modifiziert. Da vertraute Motive es unter der Prämisse des Neuen kaum vermögen, Verwunderung auszulösen, muss ein Erzählen, das auf eine solche Wirkung erpicht ist, auf diesen Wissenshorizont reagieren und Erwartungen brechen – und das immer wieder von Neuem. So entsteht eine Dynamik des Transfers, der Überbietung und der Innovation. Das Wunderbare muss also immer wieder ‚neu gemacht‘ werden. Eine solche Dynamik der Innovation beobachtet auch Susanne Friede in ihrer Untersuchung des Wunderbaren in der altfranzösischen Literatur um 1200.¹⁰⁵

In transkultureller Perspektive kommt diesem Imperativ zur Innovation besondere Bedeutung zu, denn er könnte eine Erklärung für den Transfer ‚fremden‘ Materials bilden. Insofern dürften insbesondere solche Texte, Stoffe oder Motive von Interesse sein, die aufgrund ihrer Unvertrautheit und ihres dementsprechenden

101 Marco Polo, *Le Divisament dou monde*, in: Ders.: *Milione / Le Divisament dou Monde. Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana*, hg. von Gabriella Ronchi, Milano 1982, S. 318f. Zur Funktion des Neuen bei Marco Polo vgl. Falk Quenstedt, „Mediation neuen Wissens. Anekdoten in Marco Polos *Divisament dou monde* und dessen deutschsprachigen Fassungen“, in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. von Melanie Möller und Matthias Grandl, Wiesbaden 2021, S. 85–106.

102 Marco Polo, *Le Divisament dou monde*, S. 318.

103 Marco Polo, *Le Divisament dou monde*, S. 319.

104 Shayne Aaron Legassie, *The Medieval Invention of Travel*, Chicago London 2017, S. 22: „This term [prestige economy of long-distance knowledge] refers to a constellation of symbolic conventions, material practices, and structures of feeling that enabled medieval people to accrue social, political, and economic advantage through their association with the foreign. The travails of the traveler, and the symbolic appropriation thereof, were the foundation of this economy.“

105 „[Es] macht gerade die Eigenheit einer mittelalterlichen literarischen Darstellung aus, neue und immer andere Erzähl- und Wahrnehmungsmuster für die Darstellung des Wunderbaren zu verwenden.“ Friede, *Die Wahrnehmung des Wunderbaren*, S. 11.

den Neuheitswerts das Potenzial haben, mirabile Wirkung zu entfalten. Eine Voraussetzung für solche transkulturellen Transfers dürfte sein, dass das jeweils Neue nicht so sehr befremdet, so dass es Unbehagen, Schrecken oder auch Komik provoziert, nicht aber Verwunderung im positiven Sinne. Es muss eine vertraute Fremdheit, eine fremde Vertrautheit vorhanden sein, wie sie etwa durch geteilte Wertschätzungen kultureller Produkte gegeben wäre. Eine solche ‚fremde Vertrautheit‘ als wünschenswerte Neuheit bietet entweder das Material selbst, oder sie muss im Transfer durch kulturelle Übersetzung hergestellt werden. Gerade ein geteiltes Interesse am Wunderbaren, wie es etwa die Entstehung von Mirabiliensammlungen in der arabischen, persischen und der lateinischen Literatur im 13. Jahrhundert bekunden, könnte dann ein wichtiges Motiv für den Transfer arabischer Wissens- und Erzählelemente in die deutschsprachige Literatur bilden. Dieser Hypothese werde ich im Folgenden bei der Erörterung von Transfers im transkulturellen Zusammenhang (1.3) besondere Aufmerksamkeit schenken; die hierfür wesentlichen Begriffe der ‚Transkulturalität‘, der ‚kulturellen Übersetzung‘ und des ‚Palimpsests‘ werde ich im Zuge dessen genauer bestimmen. Zunächst soll aber der Diskurs um Wunder, Verwunderung und das Wunderbare in der arabischen Literatur betrachtet werden.

1.1.3 Mirabiles Wissen in der arabischen Literatur

Epistemische und poetologische Reflektionen des Wunderbaren treten in der arabischen Literatur in verschiedenen diskursiven Zusammenhängen auf. Das Wunderbare – begrifflich dabei an die Fülle der Wunder (*‘ağā’ib*) und an die Verwunderung (*ta’agğūb*) geknüpft – begegnet als zentrale Kategorie in der Poetik, in der Theologie, in der Kosmologie, in einer Gattung von Mirabilienliteratur, die der Geografie nahesteht (dazu weiter unten mehr), sowie in populären Erzählungen aus dem Kosmos von *Alflaila wa-laila* (*Tausendundeine Nacht*), wo Konzeptionen des Wunderbaren in zahlreichen reflexiven Passagen und Szenen der Verwunderung von Figuren erkennbar werden.

Ähnlichkeiten im Umgang mit dem Wunderbaren weisen auf diachrone, womöglich auch synchrone Verflechtungen zwischen arabischen und europäischen Literaturen hin. Diachrone Verflechtungen sind auf das antike Erbe beider Literaturen zurückzuführen. Beide beziehen sich nicht nur auf Wissenstopoi und Erzählmotive des Wunderbaren, sondern auch auf Konzeptualisierungen der Verwunderung in der griechischen Antike (*thaumazein*). Mögliche synchrone Verflechtungen sind im Kontext einer höfischen *shared culture* mittelmeerischer Herrschaften zu sehen, die verschiedentlich schon angesprochen wurde und auf die ich in diesem Zusammenhang noch genauer eingehen werde.

Konzeptionen des Wunderbaren in lateinischen, europäisch-volkssprachlichen und arabischen Literaturen wurden in der Forschung bislang kaum vergleichend in den Blick genommen.¹⁰⁶ Zwar haben Daston und Park auch in Arabistik und

106 Eine Ausnahme bildet der vergleichend angelegte Tagungsband, in dessen Rahmen auch

Islamwissenschaft das Interesse am Wunderbaren geschürt, denn viele jüngere Beiträge aus diesen Disziplinen zum Thema weisen auf die wissenschaftsgeschichtliche Studie hin, belassen es aber bei Andeutungen von Ähnlichkeiten.¹⁰⁷ Aufseiten der mediävistischen und frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte und Literaturwissenschaft fehlen hingegen Bezugnahmen zu arabischen Traditionen des Wunderbaren nahezu völlig; sie kommen so als möglicher relevanter Kontext überhaupt nicht in den Blick.¹⁰⁸ Daran wird ein weitgehend unhinterfragter Eurozentrismus sichtbar; eine vergleichende Untersuchung stellt insofern ein wichtiges Desiderat dar.

Im Rahmen dieser Arbeit, in der das *mirabile* Wissen im deutschsprachigen Erzählen um 1200 im Mittelpunkt steht, kann eine solche umfassende Untersuchung nicht geleistet werden; es ist aber durchaus möglich, an verschiedenen Stellen der Textanalysen Anknüpfungspunkte aufzuzeigen. Um diese vorzubereiten, soll an dieser Stelle entlang der arabistischen Forschung ein Einblick in Diskurse, Traditionen und Konzeptionsweisen des Wunderbaren und des Staunens in der arabischen Literatur gegeben werden. Womöglich erweist sich schon dabei die epistemische und poetische Reflektion des Wunderbaren in der arabischen Literatur auch für die westlateinische und deutschsprachige Situation um 1200 als wichtiger Kontext.

In gelehrten oder wissenschaftlichen Diskursen – die Arabistik spricht von „scientific traditions“¹⁰⁹ oder von Diskurszusammenhängen, die sich durch „scientific seriousness“¹¹⁰ auszeichnen – wird die Wunder-Wirkung von Literatur (*taʿātib*) vielfach reflektiert. Gerade in der Dichtungstheorie ist dabei das Potenzial einer Dichtung, Verwunderung auszulösen, ein zentraler Maßstab ihrer Bewertung.¹¹¹ Ebenso wird im populären Erzählen dem Wunderbaren eine besondere Bedeutung zugeschrieben, wenn Narrative danach bewertet werden, wie sehr *ʿaḡīb* und *ḡarīb* (‚wunderbar‘ und ‚seltsam‘) sie sind.¹¹² Schließlich sind in arabischen Texten,

die wichtige Untersuchung zum Wunderbaren von Le Goff erschienen ist: *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque tenu au collège de France à Paris, en mars 1974*, hg. von Mohammed Arkoun, Paris 1978.

107 Vgl. Berlekamp, *Wonder, Image, and Cosmos*, S. 23.; Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 46; Hees, „The Astonishing“, S. 103.

108 Karnes, „Marvels in the Medieval Imagination“, S. 333f. bezieht arabische philosophische Wissenstraditionen, die in die westlateinische Philosophie hineingewirkt haben (wie al-Kindī, al-Ġazzālī, Ibn Sīnā/Avicenna) mit ein; ebenso Daston und Park, *Wonders*, 111f. hinsichtlich der aristotelischen Kommentarliteratur innerhalb der philosophischen Tradition (primär Ibn Sīnā/Avicenna, Ibn Ruṣd/Averroes).

109 Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 23.

110 Hees, „The Astonishing“, S. 101.

111 Lara Harb, *Poetic Marvels. Wonder and Aesthetic Experience in Medieval Arabic Literary Theory*, Ann Arbor, MI 2013 (zugl.: Diss., New York Univ., 2013), S. 1 beschreibt *wonder* in der arabischen Dichtungstheorie als einen „poetic effect“, der „the main criterion for judging the beauty of poetic speech“ darstellt.

112 Roy P. Mottahedeh, „*Ajā'ib* in *The Thousand and One Nights*“, in: *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, hg. v. Richard G. Hovannisian und Georges Sabagh, Cambridge, MA 1997, S. 29–39.

die von *‘ağā’ib* (*mirabilia*) handeln, Verhandlungen ihrer Geltung und Behauptungen ihrer Faktizität genauso typisch wie im westlateinischen Wunderdiskurs.¹¹³

Diskussionen von Wundern und Verwunderung weisen in der arabischen Literatur somit ähnliche Schwerpunktsetzungen auf wie in westlateinischen Diskursen, es zeigen sich aber auch Unterschiede. Zunächst zur Lexik und Semantik des begrifflichen Felds des Wunderbaren: Objektseitig kommt es in der arabischen Literatur über eine Fülle singulärer *‘ağā’ib* in den Blick. Die Begriffe *mirabilia* und *‘ağā’ib* werden ähnlich verwendet.¹¹⁴ Bei *‘ağā’ib* handelt es sich um die Pluralform von *‘ağība*, was mit ‚Wunder‘, ‚Wunderding‘, oder ‚unerhörtes Ding‘ übersetzt werden kann.¹¹⁵ Die Wortwurzel besteht aus den Radikalen ع ج ب (*‘a – ġ – b*). Verwandte Wortformen sind *‘ağība* (‚sich verwundern‘, ‚erstaunt sein‘), *‘ağīb* (‚wunderbar‘, ‚erstaunlich‘, ‚seltsam‘) und *ta‘ağğub* (‚Erstaunen‘, ‚Verwunderung‘).

Einen Unterschied im Wortgebrauch zu den westlichen Literaturen stellt die Tatsache dar, dass arabische Texte oft eine Doppelformel zur Bezeichnung von Wundern und Verwunderung verwenden. Daher finden sich nicht nur Derivate von *‘ağība*, sondern auch von *ğarība* (‚Besonderheit‘, ‚Seltsamkeit‘, ‚Wunderding‘). Die zugehörige Wortwurzel غ ر ب (*ğ r b*) weist die Semantik von ‚Fremdheit‘, ‚Seltsamkeit‘, auch von ‚Sich-Entfernen‘ auf.¹¹⁶ Das Nebeneinander von *‘ağā’ib wa-ğarā’ib* (‚Wunder und Seltsamkeiten‘) wird in vielen Werktiteln verwendet. Und *‘ağīb wa-ğarīb* (‚wunderbar und seltsam‘) ist eine formelhafte Wendung in *Alf laila wa-laila*. Die Begriffe werden mehr oder weniger synonym gebraucht, einzelne Autoren differenzieren sie aber auch terminologisch, wie z.B. al-Qazwīnī, auf den ich noch ausführlicher eingehen werde.

In der arabischen Dichtungstheorie, Rhetorik und in philosophischen Kontexten werden Kategorien gebraucht, die das Wunderbare primär subjektseitig fassen und sich ihm epistemologisch, psychologisch und wirkungsästhetisch nähern. Hierfür werden die Begriffe *ta‘ağğub* (‚Verwunderung‘, ‚Stauen‘) und *ta‘ğīb* (‚Evokation von Staunen‘, ‚Staunen-Machen‘) gebraucht und eingehend reflektiert.¹¹⁷ In populären Erzählungen finden sich, ähnlich wie in der westlateinischen und auch deutschsprachigen Literatur, regelmäßige Markierungen des Wunderbaren. Sie treten oft im Kontext der Darstellung von *‘ağā’ib* auf und bezeichnen das Staunen

113 Zur Frage der Authentizität der Wunder vgl. vor allem Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 26f., 31.

114 Vgl. Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 46; ähnlich: Mottahedeh, „*Ajā’ib* in *The Thousand and One Nights*“, S. 30.

115 Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, 5. Aufl., unveränd. Nachdr., Wiesbaden 1998, S. 813.

116 Der Grundstamm, *ğarāba*, meint ‚fortgehen‘, ‚sich entfernen‘, der II. Stamm, *ğarāba*, ‚fremd sein‘, ‚seltsam sein‘, ‚sonderbar sein‘; auch die weiteren Stämme gehören der Semantik des Fremden zu. Da die Wurzel darüber hinaus die Bedeutung für ‚Westen‘, ‚Okzident‘ (*ğarb*) umfasst, kann im modernen Arabisch ebenfalls gemeint sein: ‚in den Westen gehen‘, ‚zum Europäer werden‘ (X. Stamm): Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 909.

117 Lara Harb, *Arabic poetics. Aesthetic experience in classical Arabic literature*, Cambridge, MA 2020, S. 11.

von Figuren, oder auch die Qualität einer Erzählung. Dabei werden ebenfalls Derivate von *ʿağ̃iba* verwendet, z. B. die adjektivische Form *ʿağ̃ib* (wie lat. *mirabilis*, bzw. mhd. *wunderliche*).

Ich gehe auf diese drei Bereiche der Kennzeichnung und Diskussion mirabilen Wissens im Folgenden näher ein. Um sie voneinander zu unterscheiden, ordne ich ihnen jeweils ein Derivat von *ʿağ̃iba* zu: Die substantivische Pluralform a) *ʿağ̃āʾib* steht für die Kategorie der *mirabilia*, für die Texte, die sie verwenden und ihre Diskussion in der Forschung. Die Verbform b) *taʿağ̃ğub* für dichtungstheoretische Betrachtungen des Staunens. Und die Adjektivform c) *ʿağ̃ib* für Darstellungen von Verwunderung in populären erzählenden Texten. Der Überblick zeigt Analogien und Unterschiede zu lateinischen und europäisch-volkssprachlichen Diskursen auf und schafft eine Basis für die folgenden Textanalysen, die an verschiedenen Stellen *wunder* untersuchen, die mit *ʿağ̃āʾib* in Kontakt stehen.

a) *ʿağ̃āʾib* – Objekte der Verwunderung

Der Begriff *ʿağ̃āʾib* hat ein breites Bedeutungsspektrum. Gemeinsam haben alle Objekte, Phänomene oder Wesen, die dieser Kategorie zugeordnet werden, dass sie dazu angetan sind, Verwunderung auszulösen.¹¹⁸ Es kann sich dabei um ganz unterschiedliche Elemente des Wunderbaren handeln. Wie für die *mirabilia* wurden auch für die *ʿağ̃āʾib* unterschiedliche ‚Reservoirs‘ ausgemacht: Lutz Richter-Bernburg beispielsweise benennt drei: hellenistische Bildung, islamische Traditionen, d. h. Koran und *ḥadīṭ*-Literatur, sowie einen Vorrat an „popular tales and, at times, floating, fairy-tale motifs, continually enlarged by the thriving long-distance trade within and outside the Islamic world.“¹¹⁹ Travis Zadeh, der sich in seiner Forschung vor allem mit den Randzonen arabischer Geografie befasst hat, hebt hingegen den besonders starken Einfluss griechischer paradoxographischer Traditionen und des *Alexanderromans* des Pseudo-Kallisthenes für die Ausbildung von *ʿağ̃āʾib*-Topoi hervor.¹²⁰ Daran wird die Heterogenität der *ʿağ̃āʾib* deutlich.¹²¹

118 „*ʿAğ̃āʾib* are themes that evoke this feeling of astonishment [...]“ Hees, „The Astonishing“, S. 104.

119 Lutz Richter-Bernburg, „Art. *ʿAğ̃āʾib* literature“, in: *Encyclopedia of Arabic Literature*, hg. v. Julie Scott Meisami und Paul Starkey, 2 Bde., London u. a. 1998, Bd. 1, S. 65.

120 Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 23; ausführlich zu Fernedarstellungen: Travis Zadeh, *Mapping Frontiers Across Medieval Islam. Geography, Translation, and the ʿAbbāsīd Empire*, London u. a. 2011 (zugl.: Diss., Harvard Univ., 2007).

121 Auch Robert Irwin, „Introduction“, in: *Tales of the Marvellous and News of the Strange*, translated by Malcolm C. Lyons, introduced by Robert Irwin, London 2014, S. 4f. hebt die Heterogenität des Phänomenbereichs hervor: „*ʿağ̃āʾib*, or marvels, is the term used to designate an important genre of marvels that challenges human understanding, including magic, the realms of the *jinn*, marvels of the sea, strange fauna and flora, great monuments of the past, automata, hidden treasures, grotesque und uncanny coincidences.“ Ebenso Berlekamp, *Wonder, Image, and Cosmos*, S. 5: „[...] wonders have included everything from architectural monuments to quicksand, from medieval miracles to Plinian monsters, and from ancestor ghosts to elephants.“

Syrinx van Hees gibt einen Überblick und benennt dabei Unterkategorien von *'ağā'ib*, wie sie auch historische Diskurse verwenden:

If adventurous, sometimes quite fantastic stories about sailors are called *'ağā'ib al-baḥr* [Wunder des Meeres'], the title refers to strange incidents in and around oceans. If an outstanding building is counted among the *'ağā'ib al-madīna* [Wunder der Stadt'], then the term refers to the astonishing sights of the city. If a book on *'ağā'ib al-luġa* [Wunder der Sprache'] treats foreign words, then the title might be translated as 'Foreign Influences on the Language'. If theologians debate about *'ağā'ib al-qur'ān* [Wunder des Koran'], they are discussing central issues of the Islamic faith. If a historical text on the life of Timur or Egypt carries the term *'ağā'ib* in its title, no one suggests connecting it with the concept of entertaining, unscientific *'ağā'ib* literature. And a book about *'ağā'ib al-mahlūqāt* [Wunder der Schöpfung'] deals with nature seen as a wonder of God's creation. It turns out that the term *'ağā'ib* has an enormous range of meanings, but the accompanying word makes clear which one is intended.¹²²

Aufgrund dieser Spannbreite von Bedeutungen schlägt von Hees vor, den Begriff der *'ağā'ib* abzugrenzen von modernen Begriffen des Wunderbaren („the marvelous“), ganz ähnlich wie Bynum (siehe oben). Ihr Argument dafür ist, dass sich mit dem Begriff der *'ağā'ib* historisch keine Kennzeichnung des Bezeichneten als fiktiv, fantastisch, „super-natural“ und wissenschaftlich unseriös verbinden lässt, eine solche Konnotation mit dem Gattungskonstrukt der *'ağā'ib*-Literatur aber fest zusammenhängen würde.¹²³ Mit dieser Gattungskonstruktion würden moderne epistemische Standards auf mittelalterliche Literatur angewendet; besser wäre es, diese „on its own terms“ zu analysieren und zu beurteilen, „as free as possible

¹²² Hees, „The Astonishing“, S. 113.

¹²³ Syrinx von Hees kritisiert hier primär das Konstrukt einer *'ağā'ib*-Gattung, der ihr zufolge ganz unterschiedliche Texte mit verschiedenen thematischen, generischen, epistemisch-wissenschaftlichen und ästhetischen Orientierungen zugeordnet werden. Geleitet von modernen Kriterien der Glaubwürdigkeit und Wissenschaftlichkeit und verknüpft mit dem Begriff der *'ağā'ib* würde so eine Gattung konstruiert, die keine historische Realität beanspruchen kann, und die letztlich darauf zielt, die ‚fabulösen‘ oder ‚fantastischen‘ Texte dieser Gattung der Erforschung in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive für unwürdig zu erklären. Zur Kritik an von Hees' Thesen vgl. Zadeh, „The Wiles of Creation“, S. 21, FN 1; 24, FN 9, der eine Literarizität von *'ağā'ib* unterstreicht, die aber nicht mit Fiktivität oder Fiktionalität zu verrechnen ist. In der Abgrenzung der *'ağā'ib* von der Kategorie des Wunderbaren bezieht sich von Hees primär auf die Kategorien Todorovs, wobei das Wunderbare dort als „exotisches Wunderbares“ (dessen Wissensstatus nicht überprüft werden kann) und als „super-natural“ entworfen wird. In ihrer strikten Abgrenzung der *'ağā'ib* vom Fabulösen und Fantastischen kommt bei von Hees aber nicht in den Blick, dass viele der Text, vor allem der Zyklus von *Sindbad, dem Seefahrer*, absichtsvoll diese Grenze zu verwischen suchen. Ein spezifischer prekärer Wahrheitsstatus der *'ağā'ib*, der sich an vielen Verhandlungen dieses Status in den Texten zeigt (siehe unten), kann über diesen Dualismus von ‚wissenschaftlich-seriös‘ und ‚fantastisch‘ gerade nicht erfasst werden.

from modern western prejudices and assumptions of epistemological validity.“¹²⁴ Denn die Zuordnung von naturkundlichen Texten zu diesem Genre unterstellt, dass es den entsprechenden Werken an wissenschaftlicher Seriosität mangle, obwohl es sich gerade um Texte handelt, die Wissenschaftlichkeit beanspruchen.¹²⁵ Die Zuordnung zur *‘ağā’ib*-Literatur würde diesen Anspruch grundsätzlich bezweifeln: Teile der Forschung weisen ihn zurück, die Texte seien „unscholarly“ und zielten rein auf Unterhaltung, bestünden nur aus „entertaining stories“. „It is thus claimed“, führt von Hees aus, „that medieval authors are no longer interested in serious scientific research, but prefer to offer only popular entertainment.“¹²⁶ Dieser Schluss ginge aber deutlich zu weit, denn den Texten ginge es nicht allein darum, Verwunderung zu evozieren und zu unterhalten. Vielmehr bilden die *‘ağā’ib* Ausgangspunkte zum Wissenserwerb, der letztlich auf Gotteserkenntnis zielt – und hierfür ist der wissenschaftliche Anspruch, den die Texte erheben, unbedingt ernst zu nehmen.¹²⁷

Hier zeigen sich Überschneidungen zur Behandlung der *mirabilia* im westlateinischen Diskurs. Bei Gervasius von Tilbury beispielsweise ist der Wahrheitsstatus des Berichteten ebenfalls von größter Bedeutung, auch wenn die Berichte unglaublich wirken können. Zwar wird der *mirabile*-Begriff auch für Gegenstände verwendet, deren Wahrheitsstatus nicht zweifelhaft ist, wie etwa im Titel der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen *Mirabilia Urbis Romae*.¹²⁸ Meist aber wird im Zusammenhang von *mirabilia* ein prekärer Status des mit ihnen verbundenen Wissens diskutiert, und zwar nicht erst bei modernen Wissenschaftlern, sondern in den Texten selbst. Ähnlich steht es bei den *‘ağā’ib*; wie verschiedene Beispiele zeigen, auf die ich unten genauer zu sprechen komme, wird bei ihrer Behandlung stets ein Wahrheitsanspruch erhoben und/oder im Zuge dessen verhandelt. Somit können *‘ağā’ib* (oder eine bestimmte Gruppe von ihnen) dem mirabilen Wissen als Teilbereich des Wunderbaren zugeordnet werden, denn sie haben einen ähnlichen prekären epistemischen Status wie etwa die *mirabilia* bei Gervasius von Tilbury. Insofern erscheint es mir doch sinnvoll, von *‘ağā’ib*-Literatur zu sprechen. Nur sollte diese nicht zu eng als Gattung gefasst werden – es scheint sinnvoller, von einer Schreibweise mit besonderen epistemischen und literarischen Bedingungen zu sprechen.¹²⁹

Hinsichtlich der Entstehung der *‘ağā’ib*-Literatur lassen sich Synchronizitäten zu europäischen Entwicklungen feststellen: Richter-Bernburg zufolge beginnt im

124 Hees, „The Astonishing“, S. 101.

125 Ebd., S. 103.

126 Ebd. Von Hees bezieht sich vor allem auf die Artikel von: Dubler, „‘Adjā’ib“ und Lutz Richter-Bernburg, „Art. ‘Ağā’ib literature“; ähnlich: Lara Harb, *Arabic poetics*, S. 8f.

127 Hees, „The Astonishing“, S. 106, die diesen Zusammenhang primär mit Blick auf al-Qazwīnī herausarbeitet.

128 Vgl. zur Gattung dieses Textes: Nine Robijntje Miedema, *Die „Mirabilia Romae“. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung; mit Edition der deutschen und niederländischen Texte* [zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1995], Tübingen 1996, S. 437–41.

129 Vgl. Eming, Quenstedt und Renz, *Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens*, S. 18–27.