

Gutenberg und die Neue Welt

Herausgegeben von Horst Wenzel
in Zusammenarbeit mit
Friedrich Kittler und Manfred Schneider

Wilhelm Fink Verlag · München

Peter Strohschneider

Logbuch und heilige Schriften

Zu einer Version der deutschen Brandan-,Reise‘

Daß Cristóbal Colón vor fünfhundert Jahren mit der Hilfe Gottes gelang, was sein Name bedeutete, nämlich den Indern Christus und den katholischen Königen Kolonien zu bringen¹, das wissen wir, weil er über seine Fahrt ein Journal führte. Was er allerdings auf dieser Reise sah, das konnte er nur sehen, weil er es zuvor schon aus Büchern wußte; nicht sonderlich überraschend ist insofern jene Sicherheit der geographischen, ethnologischen, naturkundlichen Strukturierungen und Semantisierungen, mit welcher Colón dem begegnete, was wir für das ihm kategorial Fremde zu halten geneigt sind. Er weiß fast stets, was er sieht. Am 21. Februar 1493 notiert der Entdecker des schon Bekannten während der Heimreise auf den Azoren in sein Logbuch:

„Die heiligen Theologen und die weisen Philosophen sagten völlig zu Recht, daß das irdische Paradies im äußersten Osten liege, weil es ein gemäßigtetes Klima besitze. Die jetzt von mir entdeckten Länder liegen im äußersten Osten.“²

Colón wußte sich also auf seiner ersten wie dann auf den späteren Reisen ganz in der Nähe des irdischen Paradieses.³ Seine Beschreibungen stützen das, indem sie unentwegt die Ikonographie des Paradieses herbeizitieren: vom sagenhaften Gold des Ostens bis zu Klima, Flora und Fauna der amönen Küstenstriche, von der unschuldigen Nacktheit ihrer Bewohner bis zu deren freund-

¹ Vgl. Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*. Edición de Augustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. 3 Bde. Mexiko/Buenos Aires 1951 (Biblioteca Americana). Bd. 1 S. 28 f. (I.2).

² Meine Übersetzung nach Cristóbal Colón: *Diario de a bordo*. Edición de Luis Arranz. Madrid 1985 (historia 16), S. 208: „Concluyendo, dice el Almirante que bien dijeron los sacros teólogos y los sabios filósofos que el Paraíso Terrenal está en el fin de Oriente, porque, es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que agora él había descubierto, es – dice él – el fin del Oriente.“ Zur Hilfe genommen habe ich Robert H. Fuson (Hrsg.): *Das Logbuch des Christoph Kolumbus*. Aus dem Englischen von Andreas Venzke. Bergisch-Gladbach 1989. – Daß Colóns Logbuch allein in einer Kompilation von Las Casas überliefert ist, welcher sich durch „apologetische Intention“ jeden „Zugang zu potentieller Alteritätserfahrung verspernte“ (Hans Ulrich Gumbrecht: *Eine Geschichte der spanischen Literatur*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1990, S. 251), ist bekannt. Colóns und Las Casas’ Deutungen des Fremden als eines näherungsweise Vertrauten sind schwerlich zu scheiden, aber darauf kommt es in dieser Skizze auch nicht an.

³ Vgl. Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Aus dem Französischen von Wilfried Böhringer. Frankfurt a. M 1985 (es 1213), S. 25 f.

lich friedfertiger Bedürfnislosigkeit. Das Logbuch bewährt diese Paradiesnähe auch, indem es etwa seinen Autor in der Rolle eines neuen „Adam im Garten Eden“ zeigt, der „für die jungfäuliche Welt vor seinen Augen Namen“ auswählt⁴, oder indem es bestätigt, was jeder weiß, daß die Fahrt nach Osten vielleicht durchs Lebermeer (20. 9. 1492), sicher aber vorbei an Sirenen, Zyklopen und Amazonen führt (9. 1. 1493; 13. 1. 1493 u. ö.).

Cristóbal Colón weiß also, was er sieht. Und zwar weiß er es keineswegs nur aus den Berichten Marco Polos und Jeans de Mandeville, sondern vor allem aus den Werken der ‚filósofos‘ (Strabo, Ptolemäus, Plinius), aus Pierre d’Aillys ‚Imago mundi‘, aus den geistlichen Büchern der heiligen Theologen und natürlich aus der Bibel. Kenntnis des Fremden ist nicht nur Ergebnis der Fahrt nach Osten, sondern auch ihr Ausgangspunkt: „die konkrete Erfahrung hat die Funktion, eine Wahrheit zu belegen, die man bereits besitzt“⁵ – in den traditional und auch sakral legitimierten Codices. Das Wissen in den Büchern wird auf der Reise erfahrungsförmig bestätigt und konkretisiert, um dann wieder in ein Buch herausragender Dignität umgesetzt zu werden, eben in das an die ‚Reyes Católicos‘ adressierte ‚Diario de a bordo‘. Buchwissen und Erfahrungswissen scheinen sich dieserart metonymisch zueinander zu verhalten.

Daß sie es freilich in Wirklichkeit nicht mehr sind, zeigt sich unter anderem darin, daß tradiertes Buchwissen für Colón der reiseförmigen Fixierung und Konkretisation überhaupt bedarf, darin auch, daß das Gelesene mit dem Gesehenen nicht schlechthin identisch ist, selbst wenn es dessen Deutung ermöglicht und Bedeutung sichert: Die beobachteten Sirenen sind nicht so schön, wie sie beschrieben werden, auch wenn sie in gewisser Weise ein menschliches Gesicht haben (9. 1. 1493).⁶ Erfahrungswissen, das ins Logbuch eingeht, einerseits, das ‚Wissensorganisationswissen‘ der auch heiligen Schriften andererseits treten, gleichsam hinter dem Rücken ihrer prätendierten Identität, auseinander. Dies wäre das Neue, das sich in Colóns Entdeckung des Bekannten abzeichnet.

Daß aber dieses Neue gewissermaßen schon ein Altes ist, daß es – kategoriale Veränderungen des Schrift-, des Wissens- und des Erfahrungsbegriffs nur mitbedacht – weit zurückreichende Traditionen hat, dies will ich in der folgenden Skizze⁷ zeigen. Mein Beispiel nehme ich aus der mittelalterlichen Er-

⁴ Todorov (Anm. 3), S. 38.

⁵ Todorov (Anm. 3), S. 26. – Relativ früh und in methodologisch mittlerweile freilich obsoleter Weise hat in dieser Richtung Leonardo Olschki gefragt: What Columbus Saw on Landing in the West Indies. In: Proceedings of the American Philosophical Society 84 (1941), S. 633–659.

⁶ „El día pasado, cuando el Almirante iba al Río del Oro, dijo que vido tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara.“ Colón (Anm. 2), S. 184.

⁷ Sie stellt einen Ausschnitt einer Studie vor, in welcher ich das Verhältnis von Erzählstrukturen, Buchwissen und Erfahrungswissen in volkssprachigen Versionen der Brandan-Legende in umfassenderem Zusammenhang zu entwickeln versuche.

zähltradition vom heiligen irischen Abt Brandan aus dem 6. Jahrhundert.⁸ Er ist auf seiner Fahrt durch die westlichen Meere bis zum irdischen Paradies selbst vorgestoßen und wie Colón, der von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach wußte⁹, hat Brandan, so steht es in der mich hier interessierenden Legendenversion, dabei ein Bordbuch geführt.

Über die damit ermöglichte paradigmatische Fragestellung hinaus mag sich meine Wahl eines Beispielfalles aber auch dadurch rechtfertigen, daß Brendans Fahrten nicht nur den ‚mental maps‘ der Entdecker des 15. und 16. Jahrhunderts ihre Kielspur einscrieben. Das von ihm angeblich gefundene Neuland gehörte vielmehr als *Insula Sancti Brendani* bis weit in die frühe Neuzeit hinein ganz konkret ins geographische Weltbild der alten Welt: Auf der Hereford-Karte werden um 1280 die Kanaren als Brendan-Inseln identifiziert, auf Portulanen wanderten sie zwischen 1339 und 1369 nach Madeira, 1448 gehörte die *Insula Sancti Brendani* zu den Azoren, 1492 lag sie auf Martin Behaims ‚Erdapfel‘ genau zwischen Afrika und Südamerika, auf den Karten und in den Atlanten noch des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts (etwa von Abraham Ortelius, Johann Rauw, Gerhard und Rumold Mercator) liegt die Insel im Nordatlantik¹⁰, und zuletzt 1721 stach eine spanische Expedition von Teneriffa aus in See, um dieses längst bekannte Eiland nun doch endlich auch zu entdecken.¹¹

Vielgestaltiger noch als die kartographische ist freilich die legendarisch-narrative Tradition des heiligen Brendan. Im Geflecht der konkurrierenden Versionen konzentriere ich mich darum im folgenden auf einen Text, auf die sogenannte ‚Reise‘-Fassung der Legende und näherhin auf deren ältesten

⁸ Vgl. zur Übersicht Walter Haug: ‚Brandans Meerfahrt‘. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. [...] hrsg. von Kurt Ruh [...]. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 1. Berlin/New York 1978, Sp. 985–991. – Leonhard Intorp: Brandans Seefahrt. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Bd. 2. Berlin/New York 1979, Sp. 654–658. – W. P. Gerritsen: Van Sente Brandane. In: Lexikon des Mittelalters. II. München/Zürich 1983, Sp. 550. – J. Henning: Brendan. Ebd., Sp. 606.

⁹ Vgl. Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): Mythen der neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas. Berlin 1982 (Ausstellungskatalog, 2. Festival der Weltkulturen), S. 282. – America. Das frühe Bild der Neuen Welt. [Katalog hrsg. von Hans Wolff]. München 1992 (Bayerische Staatsbibliothek, Ausstellungskatalog 58), S. 13 ff.

¹⁰ Vgl. William H. Babcock: *Legendary Islands of the Atlantic. A Study in Medieval Geography*. New York 1922 (American Geographical Society. Research Ser. 8), S. 34 ff. – Jörg-Geerd Arentzen: *Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild*. München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften 53), S. 169 ff. – Charles Verlinden/Eberhard Schmitt (Hrsg.): *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion*. München 1986 (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 1), S. 67 f., Anm. 1. – Vgl. auch die Abbildungen in: *America* (Anm. 9), S. 24 f. (Behaim), S. 81 f., 90, 92, 158 (Ortelius), S. 88, 159 (Rauw), S. 96 (G. Mercator), S. 84, 169 (R. Mercator).

¹¹ Vgl. Georg Schreiber: *Der irische Seeroman des Brandan. Ein Ausblick auf die Kolumbus-Reise*. In: *Festschrift Franz Dornseiff*. Hrsg. von Horst Kusch. Leipzig 1953, S. 274–290. Hier S. 285.

überlieferten Vertreter, den mitteldeutschen Text der Handschrift M.¹² Er muß unter den Überlieferungsgeschichtlichen Gegebenheiten mit einstehen für eine Vorstufe der ‚Reise‘-Texte, welche gewöhnlich der frühhöfischen rheinischen Epik mit ihrer besonderen Faszination durch die Ausgefallenheiten der Schöpfung zugeordnet wird.¹³ Schon hier, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, so soll paradigmatisch plausibel werden, lassen sich frühe Spuren einer Disjunktion des in heiligen Schriften tradierten und des in Logbücher eingegangenen Wissens lesen.

Der vorliegende Text erzählt, wie Brandan auf langer Fahrt von Insel zu Insel die Wasserwüsten der westlichen Meere durchpflügt und dabei die vielfältigen Wunder der Welt erfährt: furchterregende Tiere am Grunde des Abyssus, monströse, miteinander kämpfende Meerungeheuer, Lebermeer und Magnetberg, Meerweib und Sirene, brennende Seelenvögel oder einen kostbaren, doch menschenleeren Palast, in dem Brandan wunderbar gespeist wird. Es gibt Stationen, die sich in ihrem Motivbestand auf antik-orientalische Tradition zurückführen lassen, wie der Aufenthalt auf dem Riesenfisch Jasconius, den die Mönche zunächst für eine Insel halten, und solche, die aus christlicher Legenden- und Visionsliteratur abstammen, darunter die Besuche bei Judas Ischarioth oder auf der Insel Munda Sion. Die Seereise, nicht nur hier eschatologisch perspektiviert, ist also auch eine Jenseitsfahrt, sie führt ins Purgatorium, dann in höllische Regionen, sie führt vorbei am mit dem Teufel um die Seelen kämpfenden Erzengel Michael und über ein Idealkloster auch in paradiesähnliche Sphären.

Organisiert sind diese Erzählungen als Kette abgeschlossener, sozusagen insularer Episoden. Während indes in der „*Navigatio*“-Version der Brandan-Legende, wie sich in einem Vergleich der Fassungen prägnant zeigen ließe¹⁴, das allegorische Modell einer christlichen Lebensfahrt über das Meer der Welt zum Paradies hin die Ordnung der Episoden regiert, gibt es in der ‚Reise‘-Version außer dem Reiseschema selbst kein Strukturmodell, das den narrativen Zusammenhalt von Brandans Stationen verbürgen würde. Sie werden in scheinbar verweisloser Linearität beliebig – wenn man will: chaotisch – zueinanderaddiert. Allein von ihren Rändern her bestimmt sich der Nexus dieser offenen Episodenfolge der Brandan-‚Reise‘: und zwar vermittelt eines Erzählrahmens, von dem her allerdings ihr Sinn sich erschließen läßt.

¹² Ich zitiere nach: Sanct Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte. Hrsg. von Carl Schröder. Erlangen 1871, S. 49–128.

¹³ Vgl. dazu die Beiträge in: Literatur und Sprache im rheinisch-maasländischen Raum zwischen 1150 und 1450. Hrsg. von Helmut Tervooren/Hartmut Beckers. Berlin 1989 (ZfdPh 108 [1989], Sonderheft).

¹⁴ Vgl. Walter Haug: Vom Imram zur Aventure-Fahrt. Zur Frage nach der Vorgeschichte der hochhöfischen Epenstruktur. Jetzt in ders.: Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Tübingen 1989, S. 379–408.

Diese Rahmenerzählung zur ‚Reise‘ beginnt, nach obligatem Prolog, damit, daß der Abt Brandan *begonde wunder sûchen / in selzênen bûchen* (M 21 f.). Er findet sie auch, doch

„er enwolde noch enmahte
des iht geloubic wesen,
wie er ez hette gelesen,
er ensêhez mit den ougen sîn.“ (M 44–47)

Darum veranstaltet er ein Autodafé:

„vor zorne brante er daz bûch
und tet dem tihter einen vlûch.“ (M 49 f.)

Dies allerdings ist eine Bücherverbrennung, bei welcher der ‚Dichter‘ (oder sein Gewährsmann) sich zu wehren in der Lage ist: *di gotes stimme* (M 54) hält es Brandan als Sünde vor,

„daz ich von dîme zorne
mîn wunder sehe verlorne
und der wârheit sinne.“ (M 57–59)

Hatte der Abt das Buch der Lüge geziehen und also mit dem Auseinander-treten von Zeichen und Sache gerechnet, so behauptet Gott demgegenüber ihren festen Zusammenhalt. Die Bücherverbrennung zerstörte nicht allein den Codex, sondern gewissermaßen die Wunder der Schöpfung und ihre Signifikanz selbst.

Schrift, so läßt sich daraus folgern, ist hier nicht technischer Begriff eines Mediums, sondern traditional und sakral legitimiertes, letztlich auf Gott zurückführbares Behältnis der Wahrheit und an diese so gebunden wie Wahrheit ihrerseits an die Schrift. Im Horizont dieses Schriftbegriffs ist das unwahre Buch ein Werkzeug des Teufels und seine Verbrennung zwingend. Wo aber seine Wahrheit, wie in dieser Rahmenerzählung der Brandan-‚Reise‘, göttlich erneut sanktioniert wird, wo also nicht das Buch unwahr, sondern dessen Leser ungläubig ist, da hat der Leser seine Sünde zu büßen. Brandan muß darum

„[...] ûf daz mer lanc und wît
[...]
biz er besêhe aldâr
waz gelogen oder wâr wêre.
[...]
sus mûste er gelden daz bûch.“ (M 64–69)

Hier nun setzt die Episodenfolge der Meerfahrt ein. In ihrem Verlauf schreibt Brandan immer wieder auf, was ihm von den Wundern Gottes vor Augen kommt (M 282, 814 ff., 841 ff.). Und mit diesem sukzessive entstehenden neuen Pergamentcodex ersetzt er dann nach seiner Rückkehr das verbrannte Buch. *daz bûch trûgen sie mit in hin* (M 1899), so deutet dies der alte mittel-deutsche Text an, während die jüngere Prosaredaktion amplifiziert:

„Nun hett sant Brandon dise wunder auff dem moer alle yn ein puoch geschriben vnnnd nam das puoch vnnnd truog das in das Closter. vnd folgten ym alle sein brueder nach vnnnd legten das puoch auff vnser lieben frawen altar.“¹⁵

Am Ende des ‚Reise‘-Textes ist also der definierte Anfangszustand wieder hergestellt und das heißt, daß eben deswegen ein strukturell begründeter Abschluß der Erzählung möglich sei. Aufs Ganze der ‚Reise‘-Fassung der Brandan-Legende gesehen, ist demnach eine so gut wie jeder Binnenstrukturierung entbehrende, linear offene Episodenkette in den festgefügtten Rahmen von Buchverbrennung und Ersetzung des verbrannten Buches eingepaßt. Zwischen der Seefahrterzählung selbst und ihrem narrativen Begründungszusammenhang besteht demnach ein strukturelles Komplementärverhältnis. In ihm ist das Wissen über die Wunder der Schöpfung thematisch.

Zunächst: In der hier analysierten Version der Legende vom heiligen Brandan – und, wie sich wiederum zeigen ließe, in bezeichnender Differenz zur konkurrierenden „Navigatio“-Version – reißt der Abt nicht los, weil er, glaubensfest wie noch Cristóbal Colón, heiliger Verkündigung vertraute, sondern er muß, von Gott gezwungen, auf die See, gerade weil er an den Wundern der Schöpfung und also an der Allmacht Gottes in ihrer schriftlichen Vermittlungsform zweifelt. Das epische Bild dieses Zweifels ist die Bücherverbrennung. Das heißt, der Zweifel an der Grenzenlosigkeit göttlicher Schöpfungsgewalt erscheint hier zugleich als Zweifel daran, daß das vorliegende Buch dem Zusammenhang sakral sanktionierten, buchförmigen Traditionswissens zugehört. Dahinter verbirgt sich bei Brandan also nicht weltzugewandte *curiositas* oder ein empirisch fundierter Wahrheitsbegriff, sondern gerade deren Negation. Die Verbrennung des Buches soll die Integrität der heiligen Schriften verteidigen: Was er las, *daz stráfte er vil harte, / wan ez ungeloublich was.* (M 38 f.)

Damit ist indes das Aufbrechen des vom sakralen Legitimationsmuster der Schrift begründeten metonymischen Verhältnisses von Schrifttradition und Wahrheit bereits vorausgesetzt: Alle Wahrheit ist für den Abt zwar noch in der Schrift, aber nicht mehr ist in aller Schrift auch Wahrheit. Der Zweifel an Gottes Schöpfungsallmacht und der Zweifel an der Integrität der sakralen Schrifttradition sind die gleiche Sünde. Sie muß von Brandan gebüßt werden. Indem der Text diese Buße erzählt, zielt er darauf, die Metonymie von Schrift und Wahrheit sowie die Wahrheit der göttlichen Schöpfungsunendlichkeit gegen den initialen Zweifel zu bezeugen. Damit ist die Reise Vollzugsform einer religiösen *conversio* des Abtes: Die Ausfahrt aufs wilde Meer ist geistliche Umkehr, ist Heimkehr in den Glauben und Voraussetzung für Brandans Heiligkeit. Doch hat sie noch zwei weitere Dimensionen, nämlich hinsichtlich

¹⁵ Nach dem Text des ältesten Augsburger Druckes, Z. 66,5 ff.: Sankt Brandan. Zwei frühneuhochdeutsche Prosafassungen. Der erste Augsburger Druck von Anton Sorg (um 1476) und Die Brandan-Legende aus Gabriel Rollenhagens: Vier Büchern Indianischer Reisen. Hrsg. von Rolf D. Fay. Stuttgart 1985 (Helfant-Texte 4), S. 1–66.

des in der Exposition vorgegebenen Traditionswissens. Die Erfahrungen des Bußweges beglaubigen den Inhalt des verbrannten Buches einerseits durch Autopsie. Diese erst stiftet für den Abt jene Einsicht in Gottes Schöpfungs-unendlichkeit, welche die Lektüre der heiligen Schriften selbst versagt hatte. Das ist Voraussetzung dafür, daß andererseits während der Fahrt durch sukzessive Aufzeichnungen das verbrannte Buch neu verfaßt werden kann. Im strukturellen Komplementärverhältnis von Binnen-*narratio* und Erzählrahmen wird demnach in diesem Brandan-Text eine Logik der Restitution wirksam: die Restitution der Heiligkeit Brandans über den Bußweg und den Wiedergewinn seiner Einsicht in das Wunder der Schöpfung, damit die Restitution der von Brandan verloren geglaubten Integrität sakraler Schrifttradition, schließlich die Restitution des verbrannten Buches selbst.

Die tiefgestaffelte und weitreichende mittelalterliche Filiation des Erzählens vom heiligen Abt böte nun verschiedene Möglichkeiten, die hier vorgetragene Erwägung in kontrastierendem Vergleich zu spezifizieren. Dabei könnte über die lateinische „*Navigatio Sancti Brendani*“ hinaus etwa dem anglo-normannischen „*Voyage de Saint Brendan*“ des Mönches Benedeit¹⁶, den deutschen „*Navigatio*“-Übersetzungen des 15. Jahrhunderts¹⁷ oder auch dem sogenannten „Rätselspiel“ des „Wartburgkrieg“-Komplexes besondere Bedeutung zukommen. Weil ich dies hier nicht ausführen kann, so muß ich mich auf die bloße Behauptung beschränken, daß gerade die meiner Skizze zugrundeliegenden Momente der ‚Reise‘-Fassung M deren textuelle Spezifik im Geflecht der Brandan-Tradition ausmachen. Doch läßt sich, gewissermaßen als Resümee der angedeuteten Textvergleiche, vielleicht das folgende hinzufügen:

1. Es gehört nicht zu den besonderen Bedingungen der Restitutionslogik der ‚Reise‘-Fassung, daß das der Welterfahrung vorausgesetzte Wissen verschriftlicht und in die Tradition der heiligen Bücher eingeordnet ist.

2. Ein wesentliches konzeptionelles Moment des Textes von M liegt hingegen darin, daß hier das verbrannte Buch des Abtes durch ein während der Meerfahrt neu geschriebenes ersetzt wird – und nicht etwa, wie es in der Brandan-Tradition auch vorkommt¹⁸, durch sich selbst.

3. Damit aber stellt sich die Frage nach dem Grund dieser Substitution und nach dem gegenseitigen Verhältnis von verbranntem und neuverfaßtem Buch.

Die Antwort des Textes zunächst auf den zweiten Teil der letztgenannten Frage scheint klar. Auch im neugeschriebenen Codex ist Wissen über Schöp-

¹⁶ The Anglo-Norman Voyage of St. Brendan by Benedeit. A Poem of the Early Twelfth Century. Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. G. R. Waters. Oxford 1928 – Benedeit: The Anglo-Norman Voyage of St Brendan. Edited by Ian Short and Brian Merrilees. Manchester 1979.

¹⁷ Karl A. Zaenker (Hrsg.): Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übertragungen aus dem 15. Jahrhundert. Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 191).

¹⁸ Vgl. Der Wartburgkrieg. Kritisch hrsg. [von] Tom Albert Rompelmann. Diss. Amsterdam 1939, V.13.4 f., 16.4 ff., 50.4 ff.

fungsunendlichkeit in die Schrift geronnen, und insofern bestätigt er das verbrannte heilige Buch. Ähnlich wie bei Colón wird auch hier schon das in jenem Buch anfänglich vorausgesetzte Wissen erfahrungsförmig beglaubigt und dann in ein neues Buch umgesetzt. Dieser neue Codex widerlegt Brandans Zweifel an der Wahrheit des im verbrannten Buch kodifizierten Wissens sowie an der Integrität der sakrosankten Schrifttradition. Dies ist offenbar die Stoßrichtung des Textes: eine Apologie dieses Wissens und seiner traditional buchgestützten Begründung. Als Bußfahrt hat Brandans Reise zwar ihren Sinn, als Verifikation des vorausgesetzten Wissens im Modus der Erfahrung der Welt aber erweist sie sich im nachhinein sozusagen als überflüssig. Was über Gottes Schöpfung zu wissen sich lohnt, war vollständig schon aus dem Traditionsprozeß der heiligen Schriften zu erfahren, der im verbrannten Codex repräsentiert war.

Demnach, und so will es der Text, wäre das neue eine Wiederholung des alten Buches. Stimmt das aber? Wenn es stimmte, dann wäre gegen die obige These im ‚Reise‘-Text statt einer Logik der Restitution eine solche der Repetition konstitutiv.

Um diese These dennoch zu retten, will ich zu zeigen versuchen, daß der Text als Identisches nur ausgibt, was in Wahrheit allenfalls vergleichbar ist, daß er das Restituierte als das erscheinen läßt, was es gerade nicht ist: Wiederholung des von Anfang an Gegebenen. Ich will also zeigen, daß sich die Apologie traditionellen Wissens über die Schöpfung und die Apologie seiner sakral sanktionierten Schriftform hier im Vorgang ihrer narrativen Verwirklichung faktisch selbst unterläuft.

Das ist eigentlich schon daran zu sehen, daß diese Apologie zunächst des sakralen Legitimationsmusters der Schrifttradition eben dieses selbst ja außer Kraft setzt, indem sie ein anderes an seine Stelle rückt. Der Heilige verläßt das Kloster mit Skriptorium und Bibliothek, den Ort der sakralen Schrifttradition, *damit* diese affirmiert werde. Er unternimmt also gerade dasjenige nicht, was dem zu rechtfertigenden Legitimationsmuster gemäß wäre: die Neukompilation des verbrannten Buches aus dem Fundus des monastischen Armariums, der Klosterbibliothek. Nur auf diese Weise, aus sich selbst heraus, wäre die Integrität der sakralen Schrifttradition nicht nur zu behaupten, sondern zu wahren gewesen. So aber, wie die Dinge liegen, bestätigt Brandans Erfahrung der Wunder der Welt, was sie zu widerlegen vermeint. Jenes Buch, das sie hervorbringt, verdankt sich, als Logbuch gewissermaßen, der Autopsie des Seefahrers, nicht dem Kontinuitätszusammenhang der heiligen Schriften und damit in letzter Instanz Gott. So bricht dieser Kontinuitätszusammenhang auf.

Dies läßt sich konkreter dort verfolgen, wo seine Integrität thematisch ist. Auf der Insel Munda Sion behauptet einer der neutralen Engel, er habe Gott einstmals, *é Luciferes valle* (M 1289), viel umfassender erkannt, als es Brandan je auf seiner Reise möglich sein würde. Dem widerspricht der Abt. Gottes Allmacht sei vielmehr so groß, daß sie prinzipiell jede Gotteserkenntnis zu einer kontingenten mache. Brandan hat seine Lektion gelernt:

„wer mohte gesehen sîne craft?
wand sie ist unendehaft.“

(M 1303 f.)

Der Zweifel an Gottes Schöpfungsunendlichkeit ist in den frommen Glauben an sie verwandelt, und insofern war der Bußweg erfolgreich. Damit ist zugleich auch die Skepsis gegenüber der Integrität der sakralen Schrifttradition gewichen. Brandan stützt sich nämlich in seiner Kritik der Gotteserkenntnis des neutralen Engels ausdrücklich und wiederholt auf das, was *ein wiser man geschriben hât* (M 1294):

„wâ mohtestû im [Gott] kumen sin
irgen sô nâhen,
wen die engel nie gesâhen
in mit voller angesiht
als uns der wîse meister gih?“

(M 1308–1312)

Brandan hat den in der häresieverdächtigen Bücherverbrennung manifesten Sündenstatus hinter sich gelassen. Die Metonymie von Schöpfungsunendlichkeit und Schrifttradition ist wieder hergestellt – aber doch nur, um sogleich erneut aufgelöst zu werden. Der neutrale Engel nämlich eröffnet den Beweis seines Anspruchs auf Gotteserkenntnis, indem er auf Brandan das Beispiel vom ungläubigen Thomas anwendet mit der Lehre:

„michel sêliger aber sint die
die niemê gesâhen mich
und geloubten doch daz ich
wêre ein immer werende got.“

(M 1344–1347)

Dieses Zitat des Thomas-Exemplums aus dem Johannesevangelium (20, 29: *beati qui non viderunt, et crediderunt*) liegt für Brandan besonders nahe. Was darüber aber leicht zu übersehen wäre, darauf kommt es mir gerade an: Brandan und der neutrale Engel können sich in der von ihnen diskutierten Streitfrage für gegensätzliche Positionen gleichermaßen auf den Traditionszusammenhang sakraler Schriftlichkeit berufen. Damit ist unter der Hand dessen eben erst am seefahrenden Heiligen demonstrierte Integrität schon wieder rissig geworden, ist Brandans häresieverdächtiger Zweifel an der prinzipiellen Wahrhaftigkeit der heiligen Bücher in dem Moment doch nachträglich bestätigt, da er zu Recht überwunden sein soll. Wenn der neutrale Engel im Recht und Brandans Zweifel an dessen Gotteserkenntnis falsch ist – dann hätte der Abt, so ist die aporetische Konsequenz des Textes, jenen Autor, auf den er sich mit seinem Zweifel berief, zu verfluchen und sein Buch zu verbrennen. Das Aufbrechen der Integrität der sakralen Schrifttradition bestätigt sich im Vorgang seiner Dementierung.

Die zweite Dimension dieses Vorgangs ist die, daß sich mit der Zersetzung des Kontinuitätzusammenhangs der heiligen Bücher zugleich das Wissen selbst verändert. Dies läßt sich daran zeigen, daß das restituierte Buch jenes eingangs dem Feuer überantwortete zwar ersetzt, jedoch keineswegs einfach inhaltlich wiederholt.

Der Inhalt des verbrannten Buches wird nur angedeutet, doch wird sich sagen lassen, daß er die ganze Fülle der Schöpfung wenigstens in paradigmatischer Ordnung repräsentiert. Indem er den alten Codex verbrennt, zerstört Brandan also ein traditionsverbürgtes Behältnis nicht nur zersprengter Wissensselemente, sondern zugleich das Behältnis jenes ‚Wissensorganisationswissens‘, welches allererst den Zusammenhalt des Gewußten, seine heilsgeschichtliche Bezogenheit und seine Deutbarkeit garantiert.

Hier liegt die *Pointe*. Denn eben dieses ‚Wissensorganisationswissen‘ geht bei der erfahrungsförmigen Restitution des Buches verloren. Das Substitut ist gewissermaßen ein Logbuch. Es enthält nur die *wunder*, nicht auch *der wahrheit sinne*. Es kann, folgt man der dem Erzählten inhärenten Logik, die Schöpfung allein in der Abfolge der Reisesstationen abbilden. Diese Sukzession aber, so war vorhin zu sehen, ist chaotisch, ist bar jeder Strukturiertheit, gar heilsgeschichtlicher Art. Das neue, auf Anschauung gegründete Buch unterscheidet sich von jenem traditional fundierten, welches es zu ersetzen hat, also dadurch, daß in ihm zwar zersprengtes Wissen über die Schöpfung zur Schriftform kommt, nicht aber auch die Deutungsstrukturen, welche jenes Wissen erst wesentlich machen.

Was dem hier untersuchten Text auch eingeschrieben ist, wäre also mehr als nur das, was er selbst sagen will. Seiner Struktur ist abzulesen, was er zu dementieren unternimmt, daß nämlich das Wissen selbst und auf der nächsthöheren Ebene das Wissen um dessen Ordnung von den Formen ihrer Begründung abhängig sind und sich mit diesen verändern. Indem die Brandan-‚Reise‘ es negiert, setzt sie das Auseinandertreten zweier verschiedener Formen der Wissensbegründung und -organisation voraus, welche einerseits auf der Tradition der heiligen Bücher und andererseits auf der Erfahrbarkeit der Welt beruhen, welche sich, wie man abkürzend formulieren kann, als Buch- und Erfahrungswissen unterscheiden.¹⁹

Aus einer solchen Lektüre der ‚Reise‘-Fassung des mittelalterlichen „Brandan“ könnten sich Weiterungen wie diejenige ergeben, daß etwa die Unstrukturiertheit der Episodenkette der eigentlichen Meerfahrerzählung als Indiz einer – wie man gesagt hat – „neue[n] Weltlichkeit“ des Textes²⁰ neu begründet werden könnte. Denn es ist nicht zuletzt diese chaotische Unordnung der Stationenfolge von Brandans Reise, von woher auf Veränderungen zwischen dem in der verbrannten heiligen Schrift kodifizierten und dem im Logbuch neu aufgezeichneten Wissen zu schließen ist.

¹⁹ Wissenssoziologisch ist eine solch grobe Unterscheidung freilich ungenügend, zur Beschreibung der Textgegebenheiten wird sie vorerst hinreichen: Der mittelalterliche narrative Diskurs kommt offenbar mit einer segmentären Scheidung zweier Wissensstrata noch aus, wo wir längst sehr viel höher auflösende funktionale Differenzierungen von Formen des Wissens erwarten würden.

²⁰ Haug (Anm. 14), S. 402.

Gerade in diesen Veränderungen las ich eine noch schwache Spur jenes später etwa in Colóns Reiseberichten manifesten Auseinandertretens von Buch- und Erfahrungswissen eben dort, wo auf ihrer Metonymie insistiert wird; eine Spur, die sich, wie ich hoffe, auch unter dem Aspekt der dem Text eingeschriebenen Gefährdung der sakrosankten Tradition der Schrift bestätigen ließ. Demnach läge die „neue Weltlichkeit“ dieser Brandan-Erzählung nicht schon in jenem Durchfahren der Welt, das zum Beispiel auch im „Alexander“- , im „Herzog Ernst“- oder im „Apollonius“-Roman thematisch ist.²¹ Sie läge vielmehr in dem besonderen Widerspruch, daß dieses Befahren der Welt im Bezug auf seinen Begründungsnexus konzeptionell Funktionen erfüllen muß, die es strukturell nicht erfüllen kann.

Ich betone noch einmal, daß mit dem darin sich abzeichnenden Riß zwischen traditional buchgegründetem und erfahrungsförmig autoptisch erworbenem Wissen weltverfallene *curiositas* längst nicht legitimiert ist. Von theoriegeleiteter Neugierde und neuzeitlicher Empirie ist der „Brandan“ noch weit entfernt. Aber vielleicht kündigt sich in dem diesem Text ablesbaren Auseinandertreten von Buch- und Erfahrungswissen die Öffnung jenes Raumes an, in welchem sich später Neugierde und Empirie einnisten können und dessen sie als Bedingung der Möglichkeit ihres Entstehens bedurften.

²¹ Vgl. dazu etwa die Übersichten von Alfred Ebenbauer („Antike Stoffe“) und Werner Röske („Höfische und unhöfische Minne- und Abenteuerromane“) in: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens/Ulrich Müller. Stuttgart 1984 (Kröners Taschenausgabe 483), S. 247–289 und S. 395–423.