

Gelahrtheit und Häßlichkeit im höfischen Roman

I. Heilsbringer und Wissende

Alexander ist kein christlicher Held, doch biblisch ein Instrument Gottes in der Heilsgeschichte (I Mcc. 1,1-8; Deutung von Dn. 7ff.). Daß Aeneas den christlichen Heroen teilweise näher steht als denen Homers, hat man schon früh gesehen (vgl. Schöning 1991: 325 und Anm. 91), und unzweifelhaft ist für Parzivals Übernahme der Grals Herrschaft die göttliche Vorsehung maßgeblich. Der Typus des Auserwählten begegnet sowohl im Antiken- als auch im Artus- und Gralroman. Aus dem Gedanken der Providenz folgt, daß der Held eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat. Unterstützung bei deren Bewältigung findet er durch Personen mit besonderem Wissen. *Sapientia* und *fortitudo* sind im Heldenepos und im höfischen Roman auf verschiedene Personen verteilt. Nur im Idealbild des Herrschers fließen Weisheit und Tapferkeit, besondere Körperlichkeit und außergewöhnliches Wissen zusammen.

Traditionell ist mit dem Weisen die Vorstellung des alten Körpers verbunden, der die Zeichen der Reife und der Lebenserfahrung trägt. Auch die Qualität des Wissens kann eine Verkörperung in unverwechselbarer Physiognomie und lebensweltlicher Besonderung erfahren. Ebenso symbolisieren auffällende Körperlichkeit und solitäre Lebensform gesellschaftlichen Ausnahmestatus. Schließlich kann partielle Häßlichkeit auch die Verbindung der Figur zur nichtmenschlichen, zur dämonischen und teuflischen Sphäre ins Bild setzen. Die körperliche Erscheinung des Wissenden weist insofern zwar tendenziell eine Affinität zur Häßlichkeit auf, Häßlichkeit ist jedoch in diesem Zusammenhang keineswegs zu einem festen Attribut geworden. Im höfischen Roman wird sie grundsätzlich als Darstellungsform der religiösen, sozialen und ethischen Ausgrenzung genutzt.¹ Die Inszenierung des Wissenden als häßlich und abschreckend gibt hier allerdings differenzierten Vorstellungen Ausdruck.

Die Mehrzahl der Autoren höfischer Romane hat sich sicher dem Ideal klerikaler Buchgelehrsamkeit verpflichtet gefühlt – die Formen der Selbstdarstellung lassen daran kaum zweifeln. In der Zeichnung der durch Körperschönheit, Waffenhand-

¹ Häßlichkeit, die nicht als Tierähnlichkeit charakterisiert ist, konnte jedoch durch die christliche Heilslehre auch eine andere Stimmgebung erfahren. Die *deformitas Christi* eröffnete die Möglichkeit, daß etwas zwar äußerlich häßlich, aber doch von innerer (seelischer) Schönheit sein konnte. Es ist nicht sinnvoll, die Erscheinungsformen des Häßlichen im mittelalterlichen Roman nochmals zu katalogisieren oder gar den einschlägigen Materialsammlungen neue Textbelege hinzuzufügen zu wollen. Ebenso geht es in der Untersuchung nicht um die zahlreichen theologisch-anthropologischen Bewältigungsformen des Häßlichen; vgl. beispielsweise Seitz (1966); Michel (1976).

werk und Adels ethos geprägten höfischen Welt der Erzähltexte, die die Lebenswelt des illiteraten Publikums überhöht, spielt dieses Moment jedoch kaum eine Rolle. In den antiken Romanen sind Bildung und Wissen der Helden durch die *artes liberales* bestimmt. Die Ritter der höfischen Romane verfügen über eine andere Art von Bildung. Intellektuelle Gelehrtheit wird überwiegend dem älteren Typus des Weisen oder Wissenden zugeordnet. Dieser umfaßt ganz unterschiedliche Funktions-träger – vom Propheten über den Priester, den Magier bis hin zum Ratgeber (vgl. Müller 1993).² Der Wissende verkörpert in jedem Falle ein Sonderwissen. Es muß nicht unbedingt religiöses Wissen sein, doch es hat eine Affinität zum Heilswissen. Im 12. Jahrhundert kommt etwas hinzu. Das starke Interesse an intellektueller Betätigung formt idealtypische Bilder von Gelehrtheit und Wissenschaft aus, deren Reflexe bis in die volkssprachlichen Romane hineinreichen. Die Bildungsgeschichte des 12. Jahrhunderts kann hier nicht, auch nicht skizzenhaft, nachgezeichnet werden. Nur zwei Wege dieser Entwicklung möchte ich andeuten.

Durch den ‚Prozeß der Verwissenschaftlichung‘ beginnt sich das christliche „Konzept der Weisheit aufzulösen.“ Für diese Richtung, die man als scholastische Theologie bezeichnet hat, ist „die repräsentative Gestalt Abaelard“ (Kluxen 1995: 93). Doch nicht nur die rationale Traktierung der alten Glaubensinhalte ist hier zu nennen. Außerchristliche Wissenstraditionen, insbesondere die griechisch-arabische, werden erschlossen. Es entstehen neue Disziplinen (z.B. Medizin, Recht), neue bedeutende weltliche Schulen außerhalb der Klöster (vgl. Jaeger 1994), und ein neuer säkularer Gelehrtentyp (*magister*) bildet sich aus. Als eine zweite Bewegung lassen sich jene Reaktionen gegen die Zersetzung des christlichen Weisheitskonzepts durch die neue wissenschaftliche Rationalität fassen, für die man den Begriff monastische Theologie geprägt hat; sie fand in Bernhard von Clairvaux ihre mächtigste Stimme. Bewegung und Gegenbewegung favorisieren Buchwissen und verlangen den Gelehrten. Die Vorstellungen über die Funktion des Wissens und des Gelehrten sind jedoch jeweils fundamental andere.

Im folgenden geht es mir um den Typus des Wissenden im höfischen Roman, der körperlich als häßlich und intellektuell als gelehrt dargestellt wird. Die Figur der Sibyle, die im französischen und im deutschen Eneasstroman den Helden auf seiner Unterweltfahrt begleitet, läßt sich diesem Typ ebenso zuordnen wie Cundrie im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Cundrie brandmarkt Parzivals Versagen vor dem Gral, eröffnet ihm aber auch seine Erwählung zum Gralskönig. Aristoteles, der Alexander sein Wissen vermittelte, wird in einigen Alexanderromanen als alters-häßlich dargestellt, die ungewöhnliche Körperlichkeit des Herrschers verweist dagegen auf den Bereich des Bedrohlich-Dämonischen.³

Die angesprochenen Episoden, in denen Auserwählte und Wissende eine zentrale Rolle spielen, lassen einerseits mythische Strukturen erkennen. In die Relation von

eigener und jenseitiger Welt, in den Übergangsbereich unterschiedlicher Welten, lagert man Bilder von körperlicher Häßlichkeit, von Weisheit und von besonderem Wissen ein. Andererseits werden zeitgenössische Vorstellungen von Gelehrtheit in literarisch-symbolische Formen transferiert und mit den bestehenden Traditionen der Inszenierung von Weisheit verweben. In vielfacher Brechung arbeiten die Autoren mit traditionellen und mit zeitgenössischen Weisheits- und Bildungs-idealen.⁴ Es soll gezeigt werden, wie in den drei Romanen auf fortschreitenden Gestaltungs- und Reflexionsstufen signifikante Körperbilder mit zeit- und kultur-spezifischen Wissenskonzepten verschänkt und zu neuer literarischer Sinngebung genutzt werden (II-IV). In einem zweiten Schritt möchte ich einige literarische Entwicklungslinien des untersuchten Paradigmas in den Blick rücken (V).

II. Alexander im Roman Alberics und Lamprechts

Die wesentlichen Aspekte seines Alexanderbildes macht Lamprecht gleich in den ersten Versen seines Werkes deutlich: Alexander war weise und gelehrt, ein großer Kriegsheld und Eroberer, aber auch ein anmaßender und jähzorniger Gewalt-herrscher.⁵ Die Ambivalenz zwischen heroischer Vorbildlichkeit und religiösem Vorbehalt kennzeichnet auch die Beschreibung des Äußeren. Er wuchs ungewöhnlich schnell, Kraft und Verstand entwickelten sich rascher als bei anderen Kindern (LA 118-120, 152-154); mußte er etwas ihm nicht Gemehmes hören, dann hatte er den Blick eines hungrigen, angriffsbereiten Wolfes (LA 123 f.: „sô sah er alsô der wolf toet, / sô er obe sîneme ezzen stêt.). Sein struppiges, rotes Haar (LA 126) war dicht und gekräuselt wie eine Löwenmähne, das eine Auge bläulich wie das eines

4 Auf die Frage, inwieweit man im deutschen Reich die an den französischen Schulen sich formierende scholastische Theologie, die Wandlungen in der Wissenschaftsauffassung und im Lehrbetrieb rezipiert hat, versuchte Johannek (1986) Antworten zu finden. Er konstatiert, daß die „monastische und kanonikale Welt Deutschlands [...] die Werke der Scholastik zur Kenntnis genommen und die Auseinandersetzung mit ihnen nicht gescheut“ hat (Johannek 1986: 53); man favorisierte jedoch überwiegend eine konservative Theologie und Wissenschaftsauffassung: „Konservativ zumindest in dem Sinn, daß sie nicht den Weg der französischen Schulen geht“ (Johannek 1986: 49). Zeugnisse für diesen Rezeptionsprozeß ließen sich „vereinzel von fast überall her beibringen, besondere Intensität aber [habe] die Auseinandersetzung im bairisch-österreichischen Raum erreicht“ (Johannek 1986: 56). Auch an den klerikal gebildeten Autoren der höfischen Romane des 12. Jhs. ist die Auseinandersetzung um die Theologie- und Wissenschaftsauffassung nicht vorbeigegangen; dazu Hrage (1990).

5 „Alexander was ein wise man / vil manec rîche er gewan, / er zstôrte vil manec iant“ (LA 7-9). Lamprecht gilt Alexander als „wunderliche“ (LA 45); dieses Adjektiv drückt die angesprochene Ambivalenz in seinem Bild des Herrschers aus. Alberic dagegen nennt ihn „Alexander Magnus“ (AA 17) und sieht ihn positiver: „Ausgaben. Lamprecht Alexander. Nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen.“ Hrg. und erklärt von Karl Kinzel. Halle a.S. 1884. [= Germanistische Handbibliothek. VII. [= LA]. Mölk, Ulrich/Holtus, Günther (1999). „Alberics Alexanderfragment. Neuausgabe und Kommentar.“ In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 115 (1999), 582-625. [= AA]. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte die Monographie von Mackert (Mackert 1999: zu Alexanders Abkunft, Geburt, Körperzeichen und Erziehung vgl. insbes. 110-160).

2 Zum Begriff des *wîsen* vgl. auch Boesch (1936: 49 f.); Stackmann (1958: 79-94).

3 Auch die Merlin-Figur wäre hier einzubeziehen, bleibt hier aber ebenso ausgespart wie die verschiedenen Gestaltungen des Salomo- und-Markolf-Stoffes.

Drachen, das andere schwarz wie ein Greiffenaue (LA 132 f.; 138 f.). Darüber hinaus war er jedoch wohlgestaltet (LA 141-150).

Die tierischen Züge des Körpers und die bedrohlichen Naturphänomene bei der Geburt (LA 108-114: Erdbeben, Umwelter und Sonnenfinsternis,) signalisieren ebenso die herrscherliche Ausnahmerechnung wie die problematischen Persönlichkeitszüge Alexanders; sie deuten aber auch auf orientalisch-dämonische Abkunft. Albertic, der Autor der vom Beginn des 12. Jahrhunderts datierenden Franco-provenzalischen Vorlage Lamprechts, spricht sich jedoch explizit gegen die Behauptung aus, Alexander sei der Sohn des zauberkundigen ägyptischen Königs Nectanebus gewesen. Für Alberic war Alexander der Sohn von Philippus und Olympias; Lamprecht folgt ihm darin.⁶ Die Rationalisierung des Nectanebus-Mythos ist eine wichtige Neuerung des französischen Autors gegenüber seinen antiken Quellen. Wie erklären sich dann aber die häßlichen Abweichungen Alexanders von der menschlichen Gestalt? Alberic tilgt zwar die mythische Deutung der besonderen Körperlichkeit Alexanders, bietet aber keine neue Erklärung an.⁷ Lamprecht weist auf den Mythos hin, daß Mißbildungen auf schreckliche Traumgesichte einer Frau während der Schwangerschaft zurückgehen können (LA 134-137).⁸

Alexanders Gelehrtheit basiert bekanntlich auf seiner besonderen Ausbildung, die unter anderem durch Aristoteles erfolgte. Die schlichte Auflistung der Fächer (Pseudo-Kallisthenes: Literatur, Musik, Geometrie, Rhetorik, Philosophie) und der dafür zuständigen Lehrer in seinen antiken Prätexten formt Alberic zu einem Erziehungsprogramm in Richtung auf das mittelalterliche Ideal des gelehrten Herrschers um. Lamprecht übernimmt im wesentlichen dieses Modell. Die Ausbildung von herrscherlichen Fähigkeiten und Tugenden, von Kriegs- und individueller Kampftechnik (LA 167 f., 197-214) steht neben der Unterweisung in Recht und Rechtsprechung (LA 215-220) sowie in den Freien Künsten. Diese sind nicht ausdrücklich so benannt, doch man lehrt ihn Grammatik (also Sprach-, Schrift- und

vor allem Fremdsprachenkenntnisse),⁹ Musik, Geometrie, und Aristoteles unterweist Astronomie (LA 171-196). Ritterlich-höfische Ideale klingen allenfalls bei der Waffenunterweisung an.

Im Zentrum des gegenüber den lateinischen Quellen erweiterten Bildungsprogramms stehen die unakzentuierten artes. Die Philosophie, die Aristoteles in den antiken Texten vertritt, wandelt sich zur Astronomie. An die Stelle der Rhetorik setzen Alberic und Lamprecht die Rechtskunde. Die artes sind zwar die christliche Adaptation des antiken Bildungskanons, im Wissenschaftskurs des 12. Jahrhunderts nehmen sie jedoch eine herausgehobene Stellung ein. Rechts- und astronomisch-astrologische Kenntnisse gehören zu der dem Herrscher abverlangten Kompetenz (Assmann 1991 a: 30); im 12. Jahrhundert wandeln sich diese weisheitlichen Wissensformen allerdings zu Wissenschaftsdisziplinen. Wissen fällt man zunehmend nicht mehr als weisheitliches, sondern als gelehrtes auf. Die vertrauten Topoi erscheinen daher in einem anderen Licht.

Die Charakterisierung Alexanders läßt jenes traditionelle Bildungskonzept erkennen, das im Ideal des Herrschers Wissen, Ethos und praktische Lebenskunst mit der Schönheit des Körpers, der Gebärde und des Wortes zusammenbringt. Wissen, Tugend und Schönheit verbinden sich in einer Person, und diese Harmonie steht „in Korrespondenz zur kosmischen Harmonie“ (Haug 1991: 394; zum „Ruodlieb“).¹⁰ Alexanders häßliche Körperlichkeit und sein anmaßendes Handeln ließen sich als Ausgrenzung des Abweichenden deuten; das Herrscherideal blieb hier durchaus vorausgesetzt. Indem Alexander jedoch als ambivalente, auch widersprüchliche Person vorgeführt wird, erhält das traditionelle Bildungskonzept in der Narration ein dynamisches Moment. Der Umbruch des 12. Jahrhunderts deutet sich darin an. Alberics und Lamprechts Alexanderbild zeigt Züge des Übergangs vom allen weisheitlichen Ideal zur neuen Form des Wissens im 12. Jahrhundert.

Die Alexanderüberlieferung popularisierte aber nicht nur das Ideal des gelehrten Herrschers;¹¹ sie trug auch zur Verbreitung des säkularen Gelehrtenideals bei. Wo Aristoteles nicht nur als Lehrer in der Jugendgeschichte fungiert, sondern auch als Reisebegleiter Alexanders in Erscheinung tritt, wird er als alt, häßlich und

9 Albertic hatte erwähnt, daß Alexander Griechisch und Latein sowie Hebräisch und Armenisch (AA 88-93) gelernt habe. Lamprecht reduziert die Fremdsprachen auf das Lateinische (LA 172).

10 Zur Verbindung von Herrschaft und Wissen im Wältschen *Gast* des Thomasin von Zerclaire vgl. Wenzel (1993).

11 Im *Erec* Christiens wird Alexander zwar positiv erwähnt (*Erec* 2213 f.; 6611-6614), und auch die Darstellung der Sieben Freien Künste auf Erecs Krönungsmantel (*Erec* 6682-6728) erinnert an das Ideal des Gelehrtenkönigs. Signifikante Abweichungen vom gottgegebene Körper sind für den Helden im höfischen Roman jedoch nicht mehr tolerabel. Im deutschen *Erec*-Roman Hartmanns fehlt dann auch die artes-Darstellung auf dem Krönungsmantel; vgl. Ruberg (1995: insbes. 76 f.). Häßlichkeit und Gelehrtheit werden im Artusroman deutlich anders funktionalisiert.

6 Nach Pseudo-Kallisthenes und der Bearbeitung dieser Kompilation durch Julius Valerius

(4. Jh.), auf der Albertic fußt, lebte Nectanebus als Astrologe in Makedonien und zeugte Alexander mit Olympias, der Gemahlin des Königs Philippus, indem er ihr die Gestalt des Gottes Ammon voräuschte. Der Basler Alexander kennt dagegen die Nectanebus-Geschichte; vgl. in der Ausgabe von Kinzel (1884: 3-24 [Einführung des Basler Alexander]).

7 Wisbey (1975: 27) sieht in Alexander ein „halb-dämonisches Mischwesen“, dessen Beziehungen zu den Wundervölkern des Ostens den zeitgenössischen Rezipienten durch seine besondere Körperlichkeit sofort deutlich geworden seien.

8 Vgl. auch Vögel (1990: 88).

verwahrlöst dargestellt.¹² Dies ist ebenso im französischen Alexanderroman des Alexandre de Bernay (de Paris) (um 1185) der Fall wie in der *Alexandreis* (um 1184) des Walter von Chatillon (vgl. Hertz 1905: 22-26).¹³ Das Bild des Philosophen wird in diesen Texten aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts dem Typus des alten Weisen angenähert. Die auffallende Zeichnung des Aristoteles könnte indes auch auf das im 12. Jahrhundert neue säkulare Gelehrtenideal anspielen. In dieser Zeit gewinnt eine Denkform Attraktivität (vor allem durch Abelard), die für den weltlichen Gelehrten ebenso wie für den Mönch Weltabkehr, Geringerschätzung alles Körperlichen und asketische Lebensführung fordert.

Festzuhalten ist: Obwohl das Alexanderleben beiden Autoren Beispiel für das Diktum Salomons (der biblischen Verkörperung des Gelehrtenkönigs) von der Eitelkeit der Welt ist, entwerfen Alberic und Lamprecht kein in sich stimmiges Profil der Alexander-Figur.¹⁴ Man rückt die Figur in den Horizont des traditionellen christlichen Bildungsideals, doch ihre Ambiguität verdeutlicht bereits die Konturen des Neuen. Blickt man auf das Gesamtwerk, so ging es offenbar darum, eine gestufte Folge von heilsgeschichtlich verifizierbaren Herrschaftsformatoren narrativ zu entwerfen.¹⁵ Die geschichtstheologische Deutung steht im Vordergrund. Unter diesem Blickwinkel wird Alexander den Autoren des 12. Jahrhunderts dann zur Präfiguration des idealen höfischen Ritters.¹⁶

- 12 Daß Aristoteles auch als Erzählfigur Bedeutung gewinnt, hängt vermutlich zusammen mit der im 12. Jh. einsetzenden Rezeption seines Schaffens, mit dem Einfluß der spätantiken Aristotelesviten sowie mit der „Kennnis der Epistola, Alexanders Brief an Aristoteles über die Wunder Indiens und die damit verbundenen Abenteuer“ (Schänzer 1996: 113). Hertz weist darauf hin, daß in der orientalischen Literatur ein ganz anderes Bild des Aristoteles dominiert (vgl. Hertz 1905: 27 ff.).
- 13 Das Verständnis der Eingangsverse des Alberic-Prologs ist strittig; dazu Schöning (1991: 69-73); Wolf (1994) sowie den Kommentar zur Neuauflage (AA S. 605-609 [zu Vers 1-8]). Ob man in diesem Prolog-Topos die literarische Konzeption des Gesamtwerkes sehen kann, ist für Alberic nicht zu klären und für Lamprecht umstritten. Alberts Rationalisierung des Nechtarebus-Mythos und seine positive Profilierung des Makedonen deuten darauf, daß auch im weiteren Werk das Bild des bewunderten Idealherrschers dominiert hat. Lamprecht zeichnet der Figur zwar auch negative Züge ein, doch das Bild der schreckenregenden Gottesgabel ist nicht konsequent durchgehalten.
- 15 Alexander konnte als Zerstörer des persisch-orientalischen (Darius) und als Begründer des makedonisch-europäischen Weltreichs gelten. Die Orientfahrt legte zugleich die Grenzen des neuen Welt Herrschers aus christlicher Sicht offen; vgl. Strohschneider/Vogel (1989: 105 f.).
- 16 Im 12. Jh. wird Alexander (und mit ihm weitere antike Herrscher) zu einem Ahn der Ritterschaft und seine Gelehrsamkeit (sowie die seiner Lehren) mit der sich aufschwüngenden Wissenschaft sowie mit der Clergie als der für die gelehrte Unterweisung zuständigen sozialen Gruppe in Verbindung gebracht. Die Vorstellung der Zusammengehörigkeit von Chevalerie und Clergie findet sich sowohl in den Prologen der weiteren französischen Antikenromane als auch im *Cilgés* (Cilgés 30 ff.) Chrétiens.

III. Sibylle im französischen und deutschen Eneassroman

Vor seiner Fahrt in die Unterwelt sucht Aeneas Sibylla auf. Die Prophetin und Priesterin Apollis haust im Vergilischen Epos abseits der Menschen in einer Grotte bei Cumae. Ihre Funktion als Mittlerin zwischen der Welt der Götter, der Menschenwelt und dem Bereich des Todes ist innerhalb römisch-antiker Frömmigkeit institutionalisiert. Eine Schilderung ihres Äußeren fehlt in der *Aeneis*.¹⁷ Aus den *Metamorphosen* Ovids weiß man aber, daß sie hochbetragt und gelehrt ist (*Metamorphosen* XIV, 104 ff.; XIV, 130 ff.).

In der Konzeption der Figur sind sexuelle Enthaltsamkeit und verfallene Körperlichkeit sowie weltlich-gelehrtes und metaphysisches Wissen verbunden. Aeneas bedarf dieses Wissens, um in der Unterwelt zu bestehen. Sein Weg dorthin konfrontiert ihn mit sich graduell steigenden Erscheinungsweisen des Häßlichen. Der Fährmann Charon ist deutlich als häßlich beschrieben (*Aeneis* VI, 299-301). Cerberus, der dreiköpfige Höllenhund und Wächter des Totenreichs, erscheint dann als das eigentlich schreckliche Wesen (*Aeneis* VI, 417-419). Als Aeneas das Totenreich verläßt, ist die epische Funktion der Sibylla beendet und der Held ein anderer.

Im altfranzösischen Eneassroman beschreibt Anchises, der Vater des Eneas, Sibylla zunächst als Seherin und weise Priesterin, die in der schwarzen und in der Hellschwarz, in der Rhetorik, der Musik, der Dialektik, der Grammatik und in der Astrologie versiert ist (*RE* 2207-2209).¹⁸ Als Eneas sich ihr dann selbst gegenüber sieht – „ganz schneeweiß, mit wild herabhängendem Haar, ihr Gesicht [...] völlig bleich und ihr Fleisch schwarz und runzlig“¹⁹ – wird er von Schnecken überwältigt. Der französische Autor füllt die Leerstelle, die Vergil hinsichtlich des Äußeren der Sibylla gelassen hatte, durch eine Altersbeschreibung.

Charons Beschreibung ist ausführlicher (*RE* 2443-2450), folgt aber ebenfalls der antiken Alterstypologie. Über „alle Maßen häßlich und von sehr grauenregender Gestalt“ ist dann Cerberus, „der Wächter der Hölle.“²⁰ An dem Pförtner der Unterwelt, der aussieht wie ein Hund, aber von Nattern und Schlangen bedeckt ist,

- 17 Vergil: *Aeneis*. Lateinisch/Deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria Götte hrsg. und übers. von Johannes Götte. Mit einem Nachwort von Bernhard Kyjzer. 9. Aufl. Düsseldorf: Zürich 1997. [= Sammlung Tusculum]. [= *Aeneis*]. Vergil schildert nur ihre apollinische Exase (*Aeneis* VI, 47-51) und hebt ihre Keuschheit hervor (*Aeneis* V, 735); vgl. Kasten (1991: 263). Zur Sibylla in der *Aeneis* vgl. Quier (1984); zur antiken Tradition der Sibyllen vgl. *Sibyllinische Weissagungen*. Griechisch/Deutsch. Auf der Grundlage der Ausg. von Alfons Kurttz neu übers. und hrsg. von Jörg-Dieter Gauger. Düsseldorf: Zürich 1998. [= Sammlung Tusculum]. [Ausgabe und kommentierter Anhang].
- 18 *Le Roman d'Eneas*. Übers. und eingel. von Monica Schöler-Beinhauer. München 1972: Fink. [= Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben. 9]. [= *RZL*. „tote cheneue, escheweile; / la face avoit tote palie; / et la char et neire et froncie“ (*RE* 2268-2270).
- 19 „Cerberus ert d'entfer portiers; / gwarder l'entree ert ses mestiers; / molt par est laiz a desmesure; / et de molt orrible faiture“ (*RE* 2561-2564).

wird deutlich, daß das Häßliche hier nicht einfacher Gegenpol des Schönen, sondern ein Aussagemodus der Vermischung und Verschränkung ist.

Ihre Weisheit, ihre prophetische Gabe, ihr Wissen als Priesterin sowie ihre Vermittlerfunktion zwischen Unter- und Oberwelt übernimmt er zwar, doch Sibylle steht nicht mehr in direkter Verbindung zu den Göttern. Stattdessen ist sie bewandert in Nigromantie, Heilkunst und verfügt über *artes*-Wissen. Nicht mehr prophetisches und kultisches Wissen, sondern nigromantische und wissenschaftliche Gelertheit werden nun mit dem Bild der altershäßlichen Frau verbunden. Ihre Kenntnisse in der schwarzen Kunst erklären sich durch ihre Beziehungen zu den Mächten der Unterwelt (RE 2272: dem Erzähler scheint sie „eine Frau der Hölle zu sein“; „femme senlot de male part“). Ihre medizinischen und ihre *artes*-Kenntnisse deuten jedoch auf das Bildungsideal des Weltklers im 12. Jahrhundert. Dessen Begeisterung für die Freien Künste brachte ihn deutlich in Gegensatz zu Vorstellungen des Mönchtums. In der monastischen Welt mochte man dem profanen Wissen über seine religiös-asketische Funktion hinaus keinen Eigenwert zuerkennen. Literarisch vermittelte Bilder von Gelehrsamkeit, im Spannungsfeld zwischen weltgeistlicher Schulbegeisterung und monastischer Wissenschaftseindlichkeit“ des 12. Jahrhunderts zu situieren (Köhn 1976: 25), ist schwierig – es gibt zahlreiche Übergangs- und Verschränkungsformen –, doch auf die *sapientia* der Kloster spielt der unbekanntere französische Autor hier wohl kaum an.²¹

Heinrich von Veldeke beschreibt demgegenüber Sibylle sehr viel ausführlicher und inszeniert die Figur aufwendiger als seine Vorlage. Er weitet die Altersbeschreibung aus und intensiviert die häßlichen Züge: Ihr Haar war lang, grau und verfilzt, vergleichbar der Mähne eines Pferdes (ER 2711).²² Moos hing ihr aus den Ohren, die Augen lagen tief unter den langen grauen Brauen, die bis auf die Nasenwurzel reichten (ER 2718-2726); ihr Mund schwarz und kalt, die Zähne lückenhaft, lang und gelb, ihr Hals und die Kehle schwarz und fältig, die Kleidung zerlumpt (ER 2730-2739) – eine Frau ohne jede höfische Idealität also (ER 2733).

Im afr. *Roman d'Enéas* bleibt die Beschreibung Charons im menschlichen Bereich. Bei Veldeke charakterisieren die Figur tierische Merkmale: Kopf eines Raubtiers, Klauen an den Händen, zwei lange rote Zähne und ein Hundeschwanz. Der Unterweltführer, der als ein die Seelen schindender Teufel aufgefaßt ist (ER 3012 f.), wird dadurch dem Höllenhund Cerberus angenähert. Attribute der Häßlichkeit

21 In den Klosterschulen stand man dem Studium des Quadriviums, also etwa dem der Astrologie, und auch dem der Medizin ablehnend gegenüber. Seit 1130 (endgültig seit 1163 und 1179) war den Mönchen ein Studium der Medizin und der *leges* untersagt (vgl. Köhn 1976: 24; Johaneck 1986: 39). Natürlich wird auch in den monastischen Schulen Unterricht in den Freien Künsten erteilt, der Schwerpunkt lag allerdings auf dem Trivium, also den Künsten, „die den künftigen Mönch zur *lectio divina* im Rahmen der Liturgie befähigen sollen“ (Leclercq 1963: 218).

22 Heinrich von Veldeke: *Enneasroman*. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Karstchoke. Stuttgart 1986. [= Reclams Universal-Bibliothek. 8303.] [= ER].

rücken aus der antiken Unterwelt, die – wenn auch nicht durchgehend – mit der Hölle identifiziert wird, in den Grenzbereich zur antik-christlichen Welt vor.

Deutlicher als der Autor des altfranzösischen Romans identifiziert Veldeke die Unterwelt als Hölle. Besitzt Sibylle ohnehin schon ambivalente Züge, so werden diese dadurch noch verstärkt. Der Vergleich ihres Haares mit der Mähne eines Pferdes und die Schwärze ihrer Haut, die auf eine teuflisch-dämonische Verbindung deuten, bleiben jedoch im Kontext der Beschreibung isoliert. Die Autorität der Sibylle als wissende Mittlerin zwischen den Welten und als Repräsentantin des Prinzips Weisheit wird insgesamt nicht destruiert. Veldeke formt die antike Figur im Sinne traditioneller christlicher Vorstellungen um. Der durch hohes Alter entstellte Leib, die zerlumpte Kleidung und die Meditationshaltung weisen auf literarische Verkörperungen des christlichen Askese-Ideals.

Unter Berufung auf Vergil wird gesagt, daß Sibylle mit offenem Haar über ein Buch gebeugt (ER 2714 f.) lesend „in einem betehüs“ (ER 2705) sitze.²³ Ein scholastisches Bildungsideal klingt hier sicher nicht an, eher schon das Ideal einer Lebensform, die sich in Studium, Kontemplation und Gebet vollendet. Lebensführung außerhalb einer Kommunität, buchbezogene Meditation und ein häßliches Äußeres kennzeichnen die Sibylle im Werk Veldekes. Diese Erzählelemente assoziieren Formen des nicht organisierten mittelalterlichen Eremitentums (Anachoret oder Rekluse). Körperliche Häßlichkeit ist in der spätantiken und mittelalterlichen Hagiographie bis hin zum *Gregorius Hartmanns* von Aue²⁴ Zeichen von Weltflucht und spirituellem Leben.

Veldeke tilgt zwar den Hinweis in der Rede des Anchises auf die Funktion der Sibylle als Seherin und Priesterin sowie ihre Nigromantie, Medizin- und *artes*-Kenntnisse. Die Attribute entfallen jedoch nicht einfach, er schreibt sie der Zauberin zu, die Dido von ihrer Schwester holen läßt, um (vorgeliebig) Vergessen ihres Liebesschmerzes zu erlangen. Die Zauberin ist entgegen dem altfranzösischen Text (RE 1907-1926) als eine gelehrte Frau gezeichnet; diese versteht sich nicht nur auf Liebe (ER 2270), Prophetie (ER 2278) und Nigromantie (ER 2282-2285), sondern ist ebenso in der Medizin (ER 2271) sowie in Philosophie (ER 2272) und Astrologie (ER 2277 f.) bewandert – also sowohl im Trivium als auch im Quadrivium. Die Sibylle des französischen Werkes war Priesterin, Zauberin und Gelehrte in einem, Veldeke verteilt die Funktionen auf zwei Figuren. Man ist versucht, diese Veränderung im Sinne einer ablehnenden Haltung des deutschen Autors gegenüber den (neuen) Wissenschaften zu deuten. Zumindest hat er die Sibyllen-Figur gegen seine Vorlage bewußt in Richtung auf eremitische Ideale profiliert.

23 Louise Gnädinger weist darauf hin, daß das „Sitzen [...] in der mittelalterlichen Dichtung [...] immer Nachdenklichkeit, Meditation, Kontemplation oder Trauer“ anzeigt (Gnädinger 1972: 155 Anm. 1).

24 Dazu Ernst (1978: 195-202; 1979); sowie den Aufsatz von Ulrich Ernst in diesem Bande; zu dieser Deutung der Sibylle vgl. auch Kasten (1991: 267 f.).

Veldkes Darstellung der Sibylle – soviel abschließend zu diesem Textbeispiel – orientiert sich insgesamt wesentlich deutlicher als der altfranzösische Text an den narrativen Symbolisierungen der traditionellen Trias von Glaube, Weisheit und kontemplativer Gelehrsamkeit. Die Figur ist zwar auch vor dem Hintergrund der christlichen Sibyllentradition zu sehen,²⁵ Weltabgeschlossenheit, kontemplative Haltung und vernachlässigte Körperlichkeit evokieren jedoch vor allem Idealbilder christlich-asketischer Lebensformen. Hier wie an anderen Stellen des Eneasstomans hat Veldeke offenbar versucht, antiken Figuren auch „im christlichen Kosmos einen Ort zuzuweisen“ (Brinker-von der Heyde 1997: 409).²⁶

IV. Cundrie im *Parzival*/Wolframs von Eschenbach

Das Figurenprofil der Cundrie hat Wolfram bekanntlich nicht vollständig aus dem *Percevalroman* Christiens entlehnt. Cundrie ist durch Häßlichkeit, Gelehrtheit und orientalische Herkunft gekennzeichnet. Christiens „dameisele“ (*Perc.* 4611) ist zwar auch häßlich, aber nicht gelehrt, nicht höfisch im Stile der Artuswelt herausgeputzt und im Inneren auch nicht *triuwe*; sie ist ebenfalls Unheils- und Heilsbotin, doch sonst nicht weiter mit dem Gralsgeschehen verknüpft (*Perc.* 4610-4641).²⁷

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß in der altfranzösischen Kreuzzugsepik der Typus der zauberkundigen, gelehrten und häßlichen Sarazenen verbreitet ist (vgl. Kolb 1963: 38 f.; Daniel 1984). Ungewöhnliche Sprachkenntnis, Gelehrtheit in den nigromantischen und säkularen Künsten werden hier mit riesenhaftem Wuchs verbunden. Doch das Merkmal des Riesenhaften kann durchaus auch fehlen. Im Hintergrund dieses Figurentyps steht ebenfalls ein religiöser Mythos: Ungewöhnliche Körperlichkeit und besonderes Wissen ließen

25 Vgl. Heinrich von Veldeke: *Eneasstroman*. Die Berliner Bilderhandschrift mit Übers. und Komm. hsg. von Hans Fromm. Mit den Miniaturen der Handschrift und einem Aufsatz von Dorothea und Peter Diemer. Frankfurt/M. 1992. [= Bibliothek deutscher Klassiker 77; Bibliothek des Mittelalters. 14]. 803 f. [Kommentar zu 82, 14], VL 8 (1992), Sp. 1140-1152 (B. Schnell; N. F. Palmer).

26 Claudia Brinker-von der Heyde arbeitet hier Veldkes Annäherung der Amazone Camilla an das christlich-weibliche Idealbild der *virgo militans* heraus (vgl. Brinker-von der Heyde 1997: 409-418). Auch im Bereich der Unterweltardarstellung bezieht Veldeke sich „verstärkt auf [...] geistlich-geistiges Rüstzeug zur Erfassung einer fremden ‚Welt‘. Deutlicher als die französischen Rüstzeuge an Vorstellungen und Bildlichkeit der Apokalypse, der Legenden und Jenseitsvisionen an“ (Fromm 1989: 120).

27 Christen de Troyes: *Der Percevalroman (Le Conte du Graal)*. Übers. und eingeleit. von Monica Schöler-Beinhauer. München 1991. [Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben. 23]. [= *Percel.*] Man hat daraus den Schluß gezogen, daß Wolfram die Figur „einer Gralzerzählung nachbildete, die nicht Christiens Werk“, vielleicht aber das Kyros gewesen ist (Kolb 1963: 48). Wolfram kann jedoch ebenso auf andere Quellen zurückgegriffen oder die Figur aus einzelnen Traditionselementen kompiliert haben. „Man kann sich gut vorstellen, daß Wolfram- obwohl er erwiesenermaßen sonst zu vielfältigen Quellen gegriffen hat-sämtliche Einzelheiten, die er für seine zusammenfassende Beschreibung Cundries und ihres Binders brauchte, aus illustrierten Werken über Alexanders Feldentaten im sagenhaften Osten hätte schöpfen können“ (Wisbey 1974: 203).

sich aus heidnisch-sündiger Abstammung herleiten.²⁸ Wolfram selbst bezieht sich in der Beschreibung des Knappen Malcreanture, Cundries Bruder, auf den Adamstöchtermythos (*Parz.* 518, 1-30).²⁹ Der Kräutermißbrauch der Töchter Adams erklärt die Entstehung von mißgebildeten häßlichen Menschen, die in Indien, im Lande Tribalbot, dem Herkunftsland des Geschwisterpaares, leben (*Parz.* 517, 28-30). Aus der Sicht dieses Modells rührt das Wissen Cundries letztlich von Adams besonderen Kenntnissen her. In jüdisch-christlichen Traditionen sind die Allwissenheit und kosmische Verwandtschaft des paradiesischen Adam fest verankert. Er gilt sogar als Begründer der *artes liberales*, prophetische Gaben werden ihm zugesprochen (vgl. Wisbey 1974: 188-191).³⁰ Wolfram erwähnt seine naturkundlich-pharmazeutischen Kenntnisse (*Parz.* 518, 9 f.). Man könnte folgern, daß Adam seine Sonderkenntnisse an seine Töchter weitergegeben hat, womit die Verschränkung von häßlichen menschlichen Körpern und außergewöhnlicher Weisheit und Gelehrtheit eine Erklärung fände.

In Wolframs Konzeption der Cundrie verschränken sich unterschiedliche Merkmal-komplexe. Cundries Gelehrsamkeit umfaßt medizinisches Wissen (*Parz.* 579, 26 f.), umfangreiche Sprachkenntnisse, und sie beherrscht die Freien Künste, Latein, Arabisch und Französisch sind ebenso beispielhaft genannt wie Dialektik, Geometrie und Astronomie. Ihre Redegewandtheit läßt Wolfram durch den Erzähler rühmen (*Parz.* 312, 28 f.), dem versammelten Artushof liefert sie selbst mit ihrer Verfluchungsrede eine Probe dieser Kunst (*Parz.* 314, 23-318,30). Ihre Behandlung von Anfortas dokumentiert ihre medizinischen Kenntnisse. Astronomisch-astrologische Ausgewiesenheit zeigt die Auflistung der arabischen Planetennamen in ihrer Verkündung der Berufung Parzivals zum Gralskönig (*Parz.* 782, 1-30) (vgl. Groos 1995: 170-196).

Ihre Physiognomie wird durch Tiervergleiche charakterisiert: Haare wie Schweineborsten, Hundennase, zwei Eberzähne, Ohren wie ein Bär, Gesicht und Hände behaart wie bei einem Affen, Fingernägel wie Löwenklallen (*Parz.* 313, 17-314, 9). Cundries Körperlichkeit rückt sie in die Nähe der mißgestalteten Wesen des Orients. Ihr Medizin- und artes-Wissen, vor allem die Kenntnisse in der *diatalektike* (*Parz.* 312, 23) – in der „Kunst des Disputierens und der logischen Schlußfolgerung“³¹ also – sowie der Verzicht Wolframs auf die Erwähnung von Zaubere-

28 Dieser Konzeption zufolge sind „die Heiden sündiger Abstammung“. „Sie gelten als Nachkommen der abgefallenen Engel [also des Teufels], die sich mit irdischen Frauen aus dem Geschlecht Kains vermischten und ein Volk von riesischen, mit allerlei Wissenschaft und magischer Kunst vertrauten Wesen zeugten. Von daher ist ihr Menschenanwitz entstell“ (Kolb 1963: 42). Vgl. auch Wisbey (1974: insbes. 197, 209 f.).

29 Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausg. Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nelmann, übertragen von Dieter Kühn. 2 Bde. Frankfurt/M. 1994. [Bibliothek deutscher Klassiker. 110]. Bibliothek des Mittelalters. 8. 1-2]. [= *Parz.*]. Zum legitimierenden Bezug auf die Weisheit Adams in der Naturphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts vgl. Assmann (1991 b).

30 *Parz.* S. 617, Komm. zu *Parz.* 312, 23.

31

künsten³² assoziieren aber das weltliche Bildungsideal des 12. Jahrhunderts. Ihre Kleidung, das Reittier und ihr Reitzug sind von erlesener höfischer Qualität; sie entsprechen der neuesten Mode aus Frankreich und England (Parz. 313, 8-10). Schließlich kommt hinzu, daß der Häßlichkeit ihres Äußeren innere *triuwe* (Parz. 312, 3) und Mitleidfähigkeit gegenüberstehen.³³

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß Wolframs Erzähler die Häßlichkeit Cundries mehrfach mit dem Ideal der höfischen Frau ironisch kontrastiert (Parz. 312, 15; 313, 2 f.; 313, 19; 313, 26-28; 314, 10). Ebenso steht ihre höfische Eleganz im komischen Kontrast zu ihrer Körperlichkeit. Die Verfluchungsrede erscheint als pathetische Überzeichnung der Verfehlung Parzivals. Der Erzähler relativiert ihre Anschuldigung (Parz. 319, 8-11) und ironisiert auch ihre Bredensamkeit (Parz. 312, 29). Übertreibungen, die komisch wirken, gehören zum Bild Cundries; sie sind Bezugspunkte der distanzierenden Bemerkungen des Erzählers. Doch die ungewöhnliche Verbindung von Gelehrtheit, innerer *triuwe* und körperlicher Häßlichkeit wird insgesamt nicht ins Negative gewendet. Cundries *triuwe* und die Aufrichtigkeit ihres Mitleidens zieht der Erzähler ebensowenig in Zweifel wie ihre außergewöhnliche Bildung.

Auf der Handlungsebene vermittelt Cundrie (als Botin) zwischen der religiös akzentuierten Welt der Gralsgemeinschaft und der höfischen Welt der Arturritter. Nimmt man ihre orientalische Herkunft hinzu, dann findet sich die Figur an einer zentralen Schnittstelle der im Roman dominierenden Erzählwelten. Sie verkörpert den Typus der polyglotten heidnischen Gelehrten und erscheint als eine Art Personifizierung der Idee der *translatio studii*, der Vorstellung vom Transfer der Weisheit und des Wissens vom Orient zum Okzident (vgl. Worsbrock 1965; Gentry 1983).

In seiner fiktiven Überlieferungsgeschichte des Grals entwirft Wolfram weitere gelehrte Übersetzer- und Mittlerfiguren. Er konstruiert zwei Autoren, mit denen die Überlieferung des Gral- und Parzivalstoffes beginnt, bevor er sie – Chretien habe der Geschichte „unreht getân“ (Parz. 827, 2) – zu einem gelungenen Abschluss führt. Der Gelehrte Fliegetanis stammt von Salomo ab; er „bejagte an künste hōhen prîs“ (Parz. 453, 24) und besaß außergewöhnliche astrologische Kenntnisse (Parz. 454, 9-14). Er war Naturforscher (Parz. 453, 25: „fîsōn“) und schrieb die arabische Fassung der Geschichte, nachdem er den Namen Gral in den Sternen gelesen hatte. Der Provenzale Kyot wird „lasciantüre“ (Parz. 416, 21) genannt, was wohl Zauberer meint. Andererseits werden seine Kenntnisse jedoch gegenüber der Nigromantie ausdrücklich abgegrenzt. Sein christlicher Glaube habe ihm vertiefte Einsicht in das Wesen des Grals ermöglicht. Nachdem er die Fassung des

Fliegetanis in Toledo gefunden hatte, übersetzte er sie ins Französische. Wolfram betont den göttlichen Ursprung der Gralsgeschichte, lokalisiert ihre Anfänge in Toledo und erklärt ihre weitere Übermittlung nach Frankreich, indem er Gelehrte als Mittler einführt.³⁴ Man kann diese Überlieferungskette auch als ein Bild verstehen für die „gezielte [...] Adaptation arabischer Wissenschaft“ im 12. Jahrhundert, bei der es sich „im wesentlichen um Formen der Naturwissenschaft mit teilweise magisch-supernatürlichem Charakter handelt, die im Abendland vor dem arabischen Aristoteles rezipiert werden“ (Ernst 1985: 187).

Elemente arabischer Gelehrtsamkeit³⁵ fließen insbesondere in die Darstellung der Gralswelt ein. Wolfram hat offenbar versucht, die im 12. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Religion aufgebrochene Spannung in der literarischen Konzeption einer Gralswelt aufzufangen, die arabisch-islamische und christlich-abendländische Wissenstraditionen vermittelt. Das idealtypische Modell wird von der Idee der Ritterorden her entworfen, die spirituell-monastische mit weltlich-politischen Gesellschaftsstrukturen, also Mönchtum mit Rittertum, zu verbinden sucht.³⁶ Aber nicht nur die Harmonisierung von Welt und Kloster, von geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern ebenso die Verknüpfung von Ost und West, von Christen und Heiden, ist Teil dieses Konzepts. Am Schluß des Werkes öffnet sich die Herrschaftsutopie des Grals in eine universale und eschatologische Dimension (dazu Blank 1989 b: 342-344).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Wolframs Gesellschaftsprojektion als eine ideale Synthese von transkultureller Wissenschaft, religiösem Mythos und höfischer Gesellschaftsutopie erscheint. Er literarisiert diese Vorstellung u.a. durch gelehrte Mittlerfiguren zwischen den Kulturen, so in seiner Geschichte des Grals, die nur durch das Zusammenwirken und die systematische Quellensuche heidnischer und christlicher Gelehrter (Fliegetanis und Kyot) geschrieben werden konnte, oder in der Geschichte von Parzivals Berufung zum Gralskönig, in der an den entscheidenden Stellen die heidnische Gelehrte Cundrie wichtige Funktionen übernimmt. Nicht allen Gelehrten, die im Parzival eine Rolle spielen, sind Körperbilder zugeordnet.

34 Der Autor des Parzival stilisiert sich ebenfalls als ein Mittler, als derjenige, der Kyots Gralsgeschichte unverändert ins Deutsche übersetzt hat (Parz. 416, 28-30); er entwirft sich allerdings als ein Nicht-Buchgelehrter (Parz. 115, 27), als ein Ritter (Parz. 115, 11). In der sogenannten Selbstvereidigung stellt der Autor/Erzähler sein Erzählen als rituellen Frauentanz und seine Erzählung als ein Nicht-Buch dar, das der Legitimation durch eine gelehrte Tradition nicht bedarf (Parz. 115, 29 f.). Zu Wolframs Autorbild des mündlich dichtenden Analphabeten vgl. Ridder (1998).

35 „Whatever we wish to make of Kyot and Fliegetanis, Wolfram was clearly familiar with the massive influx of Arabic science into twelfth-century Latin culture; indeed, his narrative constitutes one of the primary documents of its reception.“ (Groos 1995: 204; vgl. auch 197-219).

36 Wolfram denkt vermutlich an eine geistlich-weltliche Herrschaft in Personalmunition, wobei Artus dem Gralherrscher eindeutig untergeordnet ist. Es geht ihm „nicht um eine ideal funktionierende, normale“ Gesellschaftsform, sondern um eine projektive, neue Kombination spiritueller Elemente in einer fiktiven Gesellschaftstypik, die jedoch gleichsam eine *societas perfecta spiritualis* spiegeln soll“ (Blank 1989 b: 338 f.). Vgl. auch Bunke (1982).

32 Diese klingen nur noch in ihrem Beinamen *surziere* (Parz. 312, 27) an. Als Gegenypus zu Cundrie hat Wolfram offenbar den Zauberer Klingschor gestaltet, der in den schwarzen Büchern der *nigromanzî* (Parz. 617, 12) bewandert und mit dem Magier Vergil verwandt ist; vgl. Blank (1989 a); McFarland (1993); Brall (1999).

33 Parzival hält sie in ihrer Schamrede vor, daß nie größere Falschheit bei einem derart schönen Mann zu finden gewesen sei: „ich danke iuch ungehure, / und bin gehiurer doch dann ir“ (Parz. 315, 24 f.).

Cundrie wird offenbar auch deshalb ein Körper zugestanden, weil dieser orientalisch-heinische Provenienz zum Ausdruck bringt, arabisch-islamische Wissenschaftskonzepte assoziiert, Elemente des säkularen ökonomischen Gelehrtenideals anklingen läßt und in einer umfassenderen Perspektive auch auf schöpfungsgeschichtliche Mythen verweist.

V. Entwicklungslinien

Die werkbezogenen Überlegungen möchte ich unter einigen übergreifenden Gesichtspunkten bündeln, die zugleich weitere Entwicklungslinien des Paradigmas auch über die Grenzen der Gattung hinaus umreißen.

1. *Rationalisierung und Literarisierung.* Wissenschaftliche Rationalisierung sprengt im 12. Jahrhundert den vorgegebenen Rahmen des christlichen Weisheits-Ideals. Auch in den volkssprachigen erzählenden Texten wandelt sich die topische Darstellung von Gelehrtheit und das Bild vom Intellektuellen. Die umakzentuierten *artes*, die Erwähnung von Medizin-, Rechts- und Dialektik-Kenntnissen, aber auch Wissenssegmente arabisch-islamischer Herkunft, lassen sich als literarische Symbolisierungen solcher Veränderungsprozesse verstehen.³⁷ Wissenschaftliche Rationalisierung drängt das traditionelle Weisheitskonzept zwar unaufhaltsam zurück, doch in einer Phase des Übergangs und der Auseinandersetzung insistiert man ebenso vehement auf dem Zusammenhang von kontemplativem Studium und innerer religiöser Erfahrung. Vielleicht lassen sich die von Veldeke entworfenen Bilder von Weisheit, Meditation und Gelehrtheit auch von hierher verstehen.³⁸

Die Häßlichkeit der Gelehrten ist in mythischen Vorstellungen angelegt.³⁹ Im Alexander- und auch im Eneasstroman läßt sich eine Tendenz erkennen, diese mythischen Elemente zu rationalisieren. Alterstäßlichkeit bestimmt das Bild der Sibylle im altfranzösischen und im deutschen Eneasstroman. Das Häßliche als eine Form der Verschränkung von nicht zusammengehörigen bleibt hier auf die Unter-

welt beschränkt. Die mißgestaltete Heterogenität der Cundrie macht dagegen deutlich, daß Häßlichkeit für Wolfram nicht mehr ausschließlich Metapher der Ausgrenzung ist, sondern auch eine Darstellungsform der simultanen Überlagerung und Vermittlung von ursprünglich Disparaten. Die Körperinszenierung stellt das Problem der Verbindung von unschönen Einzelelementen zu einer differenzierten Ganzheit, ein Problem, das im übrigen auch andere Teile des Werkes (beispielsweise die komplotative Gesamtstruktur) aufgeben. Der hier aktualisierte Typ von Häßlichkeit und Gelehrtheit läßt sich geradezu als Bild für jene Dialogizität des *Parzival* verstehen, die Bachtin als wesentliches Charakteristikum der Erzählform ‚Roman‘ insgesamt erachtet hat.⁴⁰

2. *Ausgrenzung und Besonderung.* Körperliche Erscheinung und Exklusivität des Wissens drängen die Wissenden in den Texten an den Rand der höfischen Gesellschaft. Vor allem bei Wolfram wird jedoch auch sichtbar, daß die häßliche Gelehrte auf dem Weg zu einer „positiv konnotiert[en]“ Außenseiterfigur jenseits höfischer oder antihöfischer Kategorien“ (Gerok-Reiter 1996: 757) ist. Die sich im Spannungsfeld von Häßlichkeit, Gelehrtheit und Komik konstituierende Cundrie besitzt im *Parzival* eine Sonderstellung, zu den Protagonisten des Romans zählt sie jedoch nicht. Von der Konzeption der Figur her fällt aber ein kritischer Blick auf die arthurische Idealität des Körper-Schönen und des Ethisch-Guten. Ebenso zeichnen sich von hier aus die poetischen Entwicklungsmöglichkeiten des in diesem Erzähltyp Ausgegrenzten ab (zu dieser Sicht Gerok-Reiter 1996).

Sibylle und Cundrie, in gewisser Weise auch Alexander und Aristoteles, sind Vermittler zwischen unterschiedlichen Welten und Kulturen.⁴¹ Die Außenseiter- und die Mittler-Funktion eignen sich besonders dazu, den Typus im Sinne einer Rolle als Form der Selbstinszenierung des schreibenden Subjekts zu funktionalisieren. Gelehrtheit wird von den höfischen Autoren als Mittel der Besonderung genutzt, indem sie eigene Bildung nachdrücklich hervorheben (Heinrich von Veldeke, Hartmann von Aue, Gottfried von Straßburg) oder ebenso wirkungsvoll verweigern (Wolfram von Eschenbach). Häßlichkeit als Signum des gesellschaftlich, religiös und kulturell Anderen spielt im Rahmen ihrer hierarchischen Selbstdarstellung keine Rolle. Eine Ausnahme stellt vielleicht Ulrich von Liechtenstein

37 Eine Differenzierung von Wissensbeständen mit magisch-oberflächlichem, religiös-spirituellen und weltlich-gelehrtem Charakter deutet sich ebenso an, die Autoren verbinden mit diesen Wissensfeldern unterschiedliche Gelehrten-Typen. „Institutionell betrachtet entwickelt sich [...] das Studium, auch das der Theologie, [...] zu einer eigenen Größe neben *sacerdotium* und *imperium*“ (Wieland 1995: 79).

38 Es ist aber auch in Erinnerung zu rufen, daß die Bildungsvoraussetzungen des deutschen Adelpublikums deutlich andere sind, als die des französischen (dazu zusammenfassend Karmm 1988: insbes. 134).

39 Ein direkter Zusammenhang zwischen archaischem Mythos und höfischer Literatur ist nicht gegeben. Die Kenntnis des mythischen Modells vermag jedoch Hinweise auf die Spezifik der literarischen Funktionalisierung zu geben. Die Rede von einer Remythisierung, ja vom neuen Mythos im höfischen Roman erscheint problematisch. Dieses umstrittene Thema soll hier nicht angegriffen, sondern nur in Erinnerung gerufen werden. Wyss schlägt in diesem Zusammenhang eine begriffliche Differenzierung zwischen archaischen Mythen und literarischen Mythologemen vor; vgl. Ebenbauer/Wyss (1986: 530).

40 Zur Bedeutung des Bachtinschen Ansatzes für den höfischen Roman vgl. Kasten (1995). Den *Parzival* hat unter dieser Perspektive vor allem Grosse (1995) analysiert.

41 Es hängt sicher auch mit der sozialen und der intellektuellen Situation der Autoren und ihres Publikums zusammen, daß mit dem Typus des häßlichen Gelehrten vor allem die Mittlerfunktion (wenngleich dies in der mythischen Verbindung von Heilshiniger und Wissendem angelegt ist) narrativ entfaltet wird. Im Unterschied zu den Schulan haben die *litterae* und die auf ihnen beruhende Bildung am Hofe „nur eine vermittelnde Funktion. Was sie vermitteln, ist aber nicht eigentlich [geleitetes] Wissen, sondern es sind Vor- und Leitbilder [...]“. Das heißt: es ist kennzeichnend für die höfisch-ritzerliche Kultur, daß es in ihr nicht eigentlich um Wissen, sondern um Verhalten und um Haltung geht“ (Fleckenstein 1990: 325). Zur Situation der literarischen Autoren des höfischen Romans und ihres sicher überwiegend illiteraten Publikums vgl. Henkel (1991 [dort die ältere Literatur]); Green (1994); Huber (1996).

dar, der in seiner fiktiven Selbstbiographie der Spannung zwischen abweichender Körperlichkeit und höfischem Körperideal komisch-parodistischen Ausdruck gibt.

3. *Komik und Pathos*. Die „Randposition ergibt immer [auch] eine komische Perspektive“ (Berger 1998: XX). An Wolframs Cundrie ist zu beobachten, daß die Kontrastierung von körperlicher Häßlichkeit mit Gelehrtheit, innerer *triuwe* und höfischer Erscheinung teilweise zu einem Herstellungsverfahren von Komik gerät. Die Figur ist zwar insgesamt nicht dem Lachen preisgegeben, der vorgeführte Typ artikuliert sich jedoch als ein abweichend-komischer Typ, der in seinem Anderssein das Bild, das die höfische Gesellschaft von sich entwirft, nicht mitträgt. Das Komische ist hier allerdings nicht an den fehlerhaften Körper, sondern an die Form seiner literarischen Vermittlung, an die Perspektive des Erzählers gebunden. Nicht Cundries tierähnliche Züge sind komisch. Vielmehr reizt ihre Physiognomie zum Lachen, wenn sie direkt auf Bilder höfischer Idealität auftrifft. Auch das Pathos ihres Auftretens rutscht ins Komische, wenn ihre Körperlichkeit quer zur ästhetischen Diskursebene der höfischen Gesellschaft liegt. Partiiell finden sich also bereits bei Wolfram Ansatzpunkte dafür, daß das Häßliche zur Komik tendiert und damit in gewisser Weise seine traditionell negativen Implikationen verliert.

4. *Kompilation und Groteske*. Die Ambivalenz des Häßlichen, bereits Aristoteles legt dies dar, eignet sich nicht nur zur Darstellung des Lächerlichen und Pathetischen, sondern ebenso zur Inszenierung des Grotesken als einer eigenen, dem Komischen verwandten Form. Auf der Bildebene gilt die Verschränkung von ursprünglich nicht Zusammengehörigem (beispielsweise von menschlichen und tierischen Elementen) als wesentlich für das Groteske. Folgt man dieser Sicht, dann ist damit ein wichtiges Charakteristikum für diesen Darstellungstyp bereits in Texten des 12. und 13. Jahrhunderts erfüllt.⁴² Die Vermittlung der Erfahrung von Sinnlosigkeit und Entfremdung bis hin zum Absurden, die man als konstitutiv für das Neuzeitlich-Groteske erachtet, ist jedoch bei den frühen Texten nicht gegeben. Dennoch beginnt der Prozeß der Auflösung kontingenter Sinnsysteme bereits in den untersuchten Werken.⁴³

Überwiegend wird Häßlichkeit im höfischen Roman nach Velleke durch die Verschränkung von menschlicher und tierischer Körperlichkeit ausgedrückt. Diese Form bleibt nicht ohne übergreifende Sinngewinnung. Die Totalität ist in der religiösen Dimension gesichert. Ambivalent wird der Bezug auf das religiöse Sinnsystem jedoch dort, wo die Signifikanz des Körpers in Kontrast zu inneren ethischen Prinzipien und zu Bildungsidealen tritt. Cundrie ist nicht mehr widerspruchsflos im

Religiösen zu bewältigen. Ein umfassendes neues etwa ästhetisches Sinnsystem, das alle Elemente der Figur aufnimmt, ist allerdings noch nicht vorhanden. In den entstehenden Freiraum tritt das Lachen ein, nicht auf der Ebene des Textes, vermutlich aber auf der des Publikums. Für die Verschränkung von Gelehrtheit und Häßlichkeit in einer Figur finden sich im höfischen Roman des 13. Jahrhunderts m.W. keine weiteren Beispiele. In anderen Gattungen sind Umbeziehungen im Spannungsverhältnis von negativ konnotierter Körperlichkeit und herausgehobener Gelehrtheit zu beobachten. Um komische Wirkungen zu erzielen, kontrastiert man Gelehrtheit nicht mehr mit Häßlichkeit, sondern mit Leidenschaft oder Weltfremdheit, doch dies ist nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.⁴⁴

Literatur

- Assmann, Aleida (1991 a): „Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld.“ In: Assmann, Aleida (1991): *Weisheit*. München. [= Archäologie der literarischen Kommunikation. III], 15-44.
- Assmann, Aleida (1991 b): „Die Weisheit Adams.“ In: Assmann, Aleida (1991): *Weisheit*. München. [= Archäologie der literarischen Kommunikation. III], 305-324.
- Bachtin, Michail M. (1996): *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt/M.
- Berger, Peter L. (1998): *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Ernährung*. Berlin – New York.
- Blank, Walter (1975): „Zur Entstehung des Grotesken.“ In: Harms/Johnson (1975: 35-46).
- Blank, Walter (1989 a): „Der Zauberer Clinschor in Wolframs *Parzival*.“ In: Gärtner, Kurt/Heinze, Joachim [Hrsg.] (1989): *Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag*. Tübingen. 321-332.
- Blank, Walter (1989 b): „Die positive Utopie des Grals. Zu Wolframs Graldarstellung und ihrer Nachwirkung im Mittelalter.“ In: Greule, Albrecht/Ruberg, Uwe [Hrsg.] (1989): *Sprache, Literatur, Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen. Wolfgang Kleber zu seinem 60. Geburtstag gewidmet*. Stuttgart. 337-353.
- Boesch, Bruno (1936): *Die Kunstanschauung in der mittelhochdeutschen Dichtung von der Blütezeit bis zum Meistergesang*. Bern – Leipzig. [Nachdruck: Hildesheim New York 1976].
- Brall, Helmut (1999): „Die Macht der Magie: Zauberer in der hochmittelalterlichen Epik.“ In: Schaefer, Ursula [Hrsg.] (1999): *Artes im Mittelalter*. Berlin. 215-229.
- Brinker-von der Heyde, Claudia (1997): „*Ez ist ein rehter wÿhere*. Amazonen in mittelalterlicher Dichtung.“ In: *PBB* 119 (1997), 399-424.
- Bunke, Joachim (1982): „Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe?“ In: Gnüg, Hiltrud [Hrsg.] (1982): *Literarische Utopie-Eintrüfe*. Frankfurt/M. [= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 2012]. 70-79.

44 Zum Märe und zum Fastnachtspiel vgl. Ragotzky (1996), Ridder (1999).

42 Blank hat die Problematik an der Darstellung von Reinmars idealem Mann aufgezeigt. Bei Reinmar schließt sich an die Beschreibung des grotesken Mischwesens eine allegorische Auslegung an, die den Entwurf der Figur in einen festgelegten Sinnhorizont einbindet (vgl. Blank 1975). Zum Grotesken in der mittelalterlichen deutschen Literatur vgl. auch Grundmüller (1993), sowie den Artikel im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* (Weisstein 1996).

43 Zu Bachtins Definition des Grotesken vgl. Bachtin (1996: insbes. 16 f.). Inszenierungsformen literarischer Komik spielen hier eine wichtige Rolle; vgl. beispielsweise Grundmüller (1993).

- Daniel, Norman (1984): *Heroes and Saracens. An Interpretation of the Chansons de Geste*. Edingburgh. 55-60.
- Ebenbauer, Alfred/Wyss, Ulrich (1986): „Der mythologische Entwurf der höfischen Gesellschaft im Artusroman.“ In: Kaiser, Gert/Müller, Jan-Dirk [Hrsg.] (1986): *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983)*. Düsseldorf [= Studia humaniora. 6]. 513-537.
- Ernst, Ulrich (1978/1979): „Der Antagonismus von *vita carnalis* und *vita spiritualis* im Gregorius Hartmanns von Aue.“ In: *Euphorion* 72 (1978), 160-226; *Euphorion* 79 (1979), 1-105.
- Ernst, Ulrich (1985): „Kyot und Fliegekanis in Wolframs *Parzival*. Fiktionaler Fundbericht und jüdisch-arabischer Kulturhintergrund.“ In: *WW 35* (1985), 176-195.
- Fleckenstein, Josef (1990): „*Miles* und *clerics* am Königs- und Fürstenhof. Bemerkungen zu den Voraussetzungen, zur Entstehung und zur Trägerschaft der höfisch-ritterlichen Kultur.“ In: Fleckenstein, Josef [Hrsg.] (1990): *Curialias. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*. Göttingen. [= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 100]. 302-325.
- Fromm, Hans (1989): „Die Unterwelt des Eneas. Topographie und Seelenvorstellung.“ In: Fromm, Hans (1989): *Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters*. Tübingen. 101-121.
- Gentry, Francis G. (1983): „*Ex oriente lux*. Translatio Theory in Early Middle High German Literature.“ In: McDonald, William C. [Ed.] (1983): *Spectrum Medii Aevi. Essays in Early German Literature in Honor of George Fenwick Jones*. Göttingen. [= GAG. 362]. 119-137.
- Gerok-Reiter, Annette (1996): „Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters.“ In: Aertsen, Jan A./Speer, Andreas [Hrsg.] (1996): *Individualium und Individualität im Mittelalter*. Berlin – New York. [= Miscellanea mediaevalia. 24]. 748-765.
- Gnädinger, Louise (1972): „Trevrizent – seine wästenväterlichen Züge in Wolframs von Eschenbach *Parzival* (Buch IX).“ In: Lupi, Sergio (1972): *Studi di letteratura religiosa tedesca. In memoria di Sergio Lupi*. Florenz 1972. [= Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa. 4]. 135-175.
- Green, Dennis H. (1994): „*Yume* für und *guote vrouwen/ und wise phaffen*. Court Literature and its Audience.“ In: Honemann, Volker/Jones, Martin H./Stevens, Adrian/Wells, David [Eds.] (1994): *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his sixty-fifth Birthday*. Tübingen. 7-26.
- Groos, Arthur (1995): *Romancing the Grail. Genre, Science and Quest in Wolfram's Parzival*. Ithaca – London. 170-196.
- Grubmüller, Klaus (1993): „Das Groteske im Märe als Element seiner Geschichte.“ In: Haug, Walter/Wachinger, Burghart [Hrsg.] (1993): *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*. Tübingen. [Fortuna vitrea. 8]. 37-54.

- Haage, Bernhard/Dietrich (1990): „Wissenschafts- und bildungstheoretische Reminiszenzen nordfranzösischer Schulen bei Gottfried von Straburg und Wolfram von Eschenbach.“ In: *Wirzburger medienhistorische Mitteilungen* 8 (1990), 91-135.
- Harms, Wolfgang/Johnson, Leslie P. (1975): *Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Kolloquium 1973*. Berlin.
- Haug, Walter (1991): „Vom Glanz der Weisheit zur Verzweiflung des Wissens.“ In: Assmann, Aleida (1991): *Weisheit*. München. [= Archäologie der literarischen Kommunikation. III]. 387-405.
- Henkel, Nikolaus (1991): „Litteratus – illitteratus. Bildungsgeschichtliche Grundvorsetzungen bei der Entstehung der höfischen Epik in Deutschland.“ In: Shichji, Yoshinori [Hrsg.] (1991): *Erfröhene und imaginierte Fremde*. München. [= Akten des Internationalen Germanistenkongresses. 8, 9]. 334-345.
- Hertz, Wilhelm (1905): „Aristoteles als Lehrer Alexanders.“ In: von der Leyen, Friedrich [Hrsg.] (1905): *Gesammelte Abhandlungen von Wilhelm Hertz*. Stuttgart – Berlin. 1-33.
- Huber, Christoph (1996): „Der Gebildete Dichter im hohen Mittelalter.“ In: Keck, Rudolf W./Wiesing, Erhard/Witstadt, Klaus [Hrsg.] (1996): *Literaten – Kleriker – Gelehrte. Zur Geschichte der Gebildeten im vormodernen Europa*. Köln. [= Beiträge zur historischen Bildungsforschung. 15]. 171-189.
- Jaeger, C. Stephen (1994): *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia.
- Johannek, Peter (1986): „Klosterstudien im 12. Jahrhundert.“ In: Fried, Johannes [Hrsg.] (1986): *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*. Signaringen. [= Vorträge und Forschungen. 30]. 35-68.
- Kamien, Alfred (1988): „Renaissance und höfische Kultur des 12. Jahrhunderts in Frankreich.“ In: Liebertz-Grün, Ursula [Hrsg.] (1988): *Aus der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit. Höfische und andere Literatur*. Reinbeck. [= Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. II]. 104-134.
- Kasten, Ingrid (1991): „Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters.“ In: Lundt, Bea [Hrsg.] (1991): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*. München. 255-276.
- Kasten, Ingrid (1995): „Bachin und der höfische Roman.“ In: Lindemann, Dorothee/Volkmann, Berndt/Wegera, Klaus-Peter [Hrsg.] (1995): *blicketwort und wildtu mare. Festschrift für E. Nelmann zum 65. Geburtstag*. Göttingen. [= GAG. 618]. 51-70.
- Kolb, Herbert (1963): *Münchsatzesche. Studien zum Kyotproblemen*. München.
- Kluxen, Wolfgang (1995): „Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Ausgang einer Epoche.“ In: Wieland [Hrsg.] (1995: 89-99).
- Köhn, Rolf (1976): „Monastisches Bildungsideal und weltgeistliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Medikamentenstreites an der Universität Paris.“ In: Zimmermann, Albert [Hrsg.] (1976): *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*. Berlin. [= Miscellanea mediaevalia. 10]. 1-37.
- Leclercq, Jean (1963): *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchspsychologie des Mittelalters*. Düsseldorf.

- Mackert, Christoph (1999): *Die Alexander-Geschichte in der Version des ‚Paffens‘ Lambrecht. Die frühmittelhochdeutsche Bearbeitung der Alexanderdichtung des Alberich von Bismar und die Anfänge weltlicher Schriftfepik in deutscher Sprache.* München. [= Beihefte zu Poetica. 23].
- McFarland, Timothy (1993): „Chinschor. Wolfram's Adaptation of the Conte du Graal: The Schassel Marvella Episode.“ In: Jones, Martin H./Wisbey, Roy [Eds.] (1993): *Chrétien de Troyes and the German Middle Ages. Papers from an International Symposium.* Cambridge – London. [= Arthurian Studies. 26]. 277-294.
- Michel, Paul (1976): *Formosa deformitas. Bewältigungsformen des Häßlichen in der mittelalterlichen Literatur.* Bonn.
- Müller, Jan-Dirk (1993): „Ratgeber und Wissende in heroischer Epik.“ In: *FMSr* 27 (1993), 124-146.
- Quiter, Raimund J. (1984): *Aeneas und die Sibylle. Die rituellen Motive im sechsten Buch der Aeneis.* Königstein/Ts. [= Beiträge zur Klassischen Philologie. 162].
- Ragozky, Hedda (1996): „Der weise Aristoteles als Opfer weiblicher Verführungskunst. Zur literarischen Rezeption eines verbreiteten Exempels ‚verkehrter Welt‘.“ In: Scirnie, Helga/Bachorski, Hans-Jürgen [Hrsg.] (1996): *Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur.* Trier. [= Literatur – Imagination – Realität. 14]. 279-173.
- Ridder, Klaus (1998): „Autonbilder und Werkbewußtsein im Parzival Wolframs von Eschenbach.“ In: Heinze, Joachim/Johnson, L. Peter/Vollmann-Profe, Gisela [Hrsg.] (1998): *Wolfram-Studien XV. Neue Wege der Mittelalter-Philologie: Überlieferung, Werkbegriff, Interpretation. Landshuter Kolloquium 1996.* Berlin. 168-194.
- Ridder, Klaus (1999): „Der Gelehrte als Narr: Das Lachen über artes und Wissen im Faschnachtspiel.“ In: Schaefer, Ursula [Hrsg.] (1999): *Artes im Mittelalter.* Berlin. 391-409.
- Ruberg, Uwe (1995): „Die Königskrönung Erees bei Chrétien und Hartmann im Kontext arturischer Erzählschlüsse.“ In: *Lilj* 25 (1995), 69-82.
- Schänzer, Renate (1996): *Die Erziehung und Bildung Alexanders des Großen in den Alexanderdichtungen des Mittelalters.* Phil. Diss. Braunschweig.
- Schöning, Udo (1991): *Thebenroman – Eneasstroman – Trojaroman. Studien zur Rezeption der Antike in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts.* Tübingen. [= Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie. 235].
- Seltz, Barbara (1966): *Die Darstellung häßlicher Menschen in mittelhochdeutscher erzählender Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts.* Phil. Diss. Tübingen.
- Stackmann, Karl (1958): *Der Spruchdichter Heinrich von Mügeln. Vorstudien zur Erkennnis seiner Individualität.* Heidelberg.
- Strohschneider, Peter/Vogel, Herfried (1989): „Flußübergänge. Zur Konzeption des Straßburger Alexander.“ In: *ZfA* 118 (1989), 85-108.
- Vogel, Herfried (1990): *Naturkundliches im ‚Reinified von Braunschweig‘. Zur Funktion naturkundlicher Kenntnisse in deutscher Erzählung des Mittelalters.* Frankfurt/M. [= Mikrokosmos. 24].

- Wenzel, Horst (1993): „Artes und Repräsentation. Zur doppelten Lesbakheit volkssprachlicher Lehtdichtung im Spannungsverhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit.“ In: *Das Mittelalter* 3 (1993), 73-94.
- Weisstein, U. (1996): „Das Groteske.“ In: Ueding, Gert [Hrsg.] (1996): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik.* Tübingen. Bd. 3, Sp. 1196-1205.
- Wieland, Georg [Hrsg.] (1995): *Aubruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur ‚Renaissance‘ des 12. Jahrhunderts.* Stuttgart – Bad Canstatt.
- Wisbey, Roy A. (1974): „Wunder des Ostens in der Wiener Genesis und in Wolframs Parzival.“ In: Johanson, L. Peter/Steinhoff, Hans-Hugo/Wisbey, Roy A. [Hrsg.] (1974): *Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridge Colloquium 1971.* Berlin. 180-214.
- Wisbey, Roy A. (1975): „Die Darstellung des Häßlichen im Hoch- und Spätmittelalter.“ In: Harns/Johnson (1975: 9-34).
- Wolf, Alois (1994): „Solaz nos faz antiquitas: Erwägungen zum Prolog des Alexanderliedes und zur Entwicklung volkssprachlicher Erzählweise.“ In: Honemann, Volker/Jones, Martin H./Stevens, Adrian/Wells, David [Eds.] (1994): *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his sixty-fifth Birthday.* Tübingen. 123-137.
- Worstbrock, Franz Josef (1965): „Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie.“ In: *AKG* 47 (1965), 1-22.