



Separatum aus:

---

## THEMENHEFT 9

*Amelie Bendheim / Martin Sebastian Hammer (Hrsg.)*

# ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen

Publiziert im März 2021.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: [herausgeber@erzaehlforschung.de](mailto:herausgeber@erzaehlforschung.de)  
ISSN 2568-9967

*Zitiervorschlag für diesen Beitrag:*

Holtzhauer, Sebastian: Jenseits des Diesseits. Narration und Narrativierung von Zeit(enthobenheit) in der lateinischen und deutschen Tradition des Brandanstoßes sowie im »Mönch Felix«, in: Bendheim, Amelie/Hammer, Martin Sebastian (Hrsg.): ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 9), S. 107–136 (online).

*Sebastian Holtzhauer*

## Jenseits des Diesseits

Narration und Narrativierung von Zeit(enthobenheit) in der  
lateinischen und deutschen Tradition des Brandanostoffs  
sowie im ›Mönch Felix‹

*Abstract.* Der Beitrag geht der Frage nach, wie die differenten Zeitvorstellungen von Diesseits und Jenseits in der lateinischen ›Navigatio sancti Brendani abbatis‹ und deren deutschen Übersetzungen sowie im ›Mönch Felix‹ erzählt werden. Textübergreifend werden intra- wie extradiegetische ›Rahmenüberschreitungen‹ bewusst eingesetzt, um Übergänge zwischen Raum-Zeit-Kontinuen darzustellen. Innerhalb der Erzählwelt kommen Anomalien zum Tragen, die sich zum Teil auch auf die Welt der Rezipierenden erstrecken. Diese Transgressionen kommen einerseits durch das lateinische Tempussystem (›Navigatio‹) zustande, andererseits durch aktualisierende Umarbeitungen, die das Geschehen in einem ganz bestimmten Kloster verortet wissen wollen (›Mönch Felix‹).

### 1. Einführung

St Brendan, ein irischer Abt aus dem 5. bzw. 6. Jahrhundert, ist nach seinem Tod vor allem für seine historischen Seereisen berühmt geworden, die in verschiedenen Erzählungen späterer Jahrhunderte dann phantastische Züge angenommen haben. Am bekanntesten dürfte die lateinische ›Navigatio sancti Brendani abbatis‹ (kurz ›Navigatio‹) sein, die seit dem 12. Jahrhundert in etliche Volkssprachen übertragen worden ist (vgl. u. a. Haug 1978; Holtzhauer 2019, S. 13–18, dort auch weitere Forschungsliteratur). Hier

reist Brandan zur *terra repromissionis sanctorum*, einer Insel, die den Heiligen am Ende aller Zeiten verheißen ist (vgl. zur christlichen Tradition der Jenseitsvorstellungen in Bezug auf die *terra repromissionis sanctorum* Stark 1997; Grimm 1977, S. 104–110). Sie stellt einen ›Sonderraum‹ dar, das Ziel von Brandans Reise, an das er erst nach einer entbehrungsreichen siebenjährigen Fahrt gelangt.

Bei der Beschreibung dieses Sonderraums werden in auffälliger Weise immer wieder Aspekte der Zeit fokussiert und es wird schnell klar, dass in jenem Sonderraum nicht nur eine ›Sonderzeit‹ herrscht, sondern dass Raum und Zeit gewissermaßen zusammenfallen – etwas, das man mit Ernst Cassirer als ›Konkreszenz‹ bezeichnen könnte (vgl. dazu auch Hammer 2007, S. 155f. und 159–162). Es ist also der Frage nachzugehen, wie genau das paradiesische Jenseits in der ›Navigatio‹ überhaupt als solches erkennbar wird. Denn im Grunde handelt es sich um eine von vielen Inseln, die der Heilige ansteuert. Erst bestimmte Erzählmuster und -strategien, die eine intra- wie extradiegetische ›Rahmenüberschreitung‹ verursachen, sorgen dafür, dass dem Rezipienten einerseits die krasse Andersartigkeit dieses Raumzeitgefüges allererst bewusst wird und dass sie andererseits auch außerhalb der erzählten Welt Gültigkeit für sich beansprucht, es also zu einem transgressiven Moment kommt.

Da dieses transgressive Moment immer wieder auch durch grammatische Kategorien zum Ausdruck kommt, ergibt sich aus komparatistischer Sicht die Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten der spatiotemporalen Transgression im Translationsprozess. Die lateinische ›Navigatio‹ war im 15. Jahrhundert mehrfach Ausgangspunkt für Übertragungen ins Frühneuhochdeutsche. Aus diesen wähle ich die in die Mitte des 15. Jahrhunderts zu datierende und am Münchener Hof entstandene ›Legend Sand Brandan‹ des Johannes Hartlieb aus, um sie punktuell mit ihrer lateinischen Vorlage zu vergleichen (vgl. zu Hartlieb und zur ›Legend Sand Brandan‹ u. a. Grubmüller 1981; Fürbeth 1992).<sup>1</sup> Dabei liegt der Fokus darauf, ob und wie Hartlieb die unterschiedlichen Zeitaspekte übernimmt bzw. wie er sie

gemäß seiner eigenen poetischen Agenda und nach den Möglichkeiten der (deutschen) Sprache seiner Zeit anpasst.

Durch einen abschließenden Blick auf das mittelhochdeutsche Gedicht vom ›Mönch Felix‹, das in der Tradition lateinischer und volkssprachlicher Predigt- und Exempelliteratur steht, soll der Blick auf das Phänomen von Zeitanomalien in der mittelalterlichen Literatur über das Brandan-Corpus hinaus geweitet werden. In erzählerischer wie motivischer Hinsicht weisen das Gedicht sowie seine weiteren Fassungen und Ausformungen Parallelen zum Brandanstoff auf. Auch hier wird zentral das Thema des Verhältnisses von immanenter und transzendenter Zeit verhandelt. Dabei werden – jedoch in einem völlig anderen Setting – nicht nur die Bedingungen für das Erleben von jenseitiger Zeitenthobenheit und die Konsequenzen beim Wiedereintritt in die diesseitige Zeit narrativiert, sondern auch Mechanismen, die die Glaubwürdigkeit der Narration selbst garantieren sollen. Ein transgressives Moment wird hier spürbar, wo spätere Aktualisierungen des Stoffes den Ort des Geschehens, das Kloster, mit konkreten Klostergründungslegenden in Verbindung bringen und somit die Erzählwelt in die reale Welt des Rezipienten hineinholen bzw. *vice versa*.

## **2. Das Raumzeitgefüge der *terra repromissionis sanctorum* in der lateinischen ›Navigatio‹ und in der ›Legend Sand Brandan‹ des Johannes Hartlieb**

Wie in kaum einer anderen legendarischen Erzählung des Mittelalters achtet der anonyme Autor der lateinischen ›Navigatio‹ auf die stete temporale Bestimmung von Handlungen und Abläufen bei der Schilderung des Geschehens. Die siebenjährige Reise des Heiligen ist zeitlich durchgetaktet bis ins letzte Detail, und zwar auf der Makro- wie der Mikroebene. Jedes Jahr verbringen die Mönche die kirchlichen Hochfeste zur selben Zeit am selben Ort, brauchen immer eine ganz bestimmte Zeit von einer Station bis zur nächsten und singen dort, orientiert an den *horae canonicae*, jeden Tag

regelmäßig ihre Psalmen. Die mit Abstand meisten Zahlennennungen in der ›Navigatio‹ weisen einen zeitlichen Bezug auf (vgl. Holtzhauer 2019, S. 345f.) und Johannes Hartlieb übernimmt diese Angaben recht getreu (vgl. ebd., S. 385). Über diese strenge zeitliche Durchtaktung der Erzählung manifestiert sich während der mehrjährigen Reise auf dem Meer eine *stabilitas loci*, die ansonsten nur innerhalb der Klostermauern garantiert werden kann. Man hat es gewissermaßen mit einer Harmonisierung von zyklischer und linearer Zeitvorstellung zu tun, wobei es in der Narration zu keinerlei Widersprüchen kommt. Im Gegenteil, die angegebenen Zeiten und Zeiträume folgen typisch biblischen Mustern:

Die Zeit ist metaphysisch bestimmt [...], es ist die von Gott geschaffene und erfüllte Zeit, der Faden, auf den die durch Gott initiierten Ereignisse wie Perlen gezogen sind, wobei aber selbst die Abstände zwischen den einzelnen Perlen wieder auf den Schöpfer verweisen. (Neumann 1999, S. 189)

Vor diesem Hintergrund von streng linear und zyklisch verlaufender Zeit bildet die Insel der Verheißung, zu der Brandan ja eigentlich aufbricht, einen extrem starken Kontrastpunkt. Motiviert werden der Aufbruch und die anschließende Reise Brandans durch den Bericht des Barinthus. Dieser kommt eines Tages zum Kloster des irischen Abts und erzählt unter Tränen, wie er zu der Insel gelangt ist und was er dort erlebt hat (vgl. Nav. I). Während Brandans Seefahrt in der dritten Person erzählt wird, bildet die Binnenerzählung des Barinthus durch die direkte Rede, in der sie formuliert ist, die Perspektive der ersten Person ab – typischerweise ein »Charakteristikum des Erzähltyps Himmelsreise« (Daxelmüller 1984, Sp. 45). Das übernimmt Hartlieb in seiner Übertragung eins zu eins. Zunächst sei Barinthus zu seinem Sohn Mernoc auf die *insula deliciosa* – »eine Art ›antichambre‹ der Paradiesinsel« (Grimm 1977, S. 106) – gereist. Dort führt Mernoc mit einer Mönchsgemeinschaft ein ideales Zusammenleben. Am nächsten Morgen habe ihn Mernoc aufgefordert, mit ihm in ein Schiff zu steigen: ›*Pater, ascende in navim et navigemus contra occidentalem*

*plagam ad insulam quae dicitur Terra Repromissionis Sanctorum, quam Deus daturus est successoribus nostris in novissimo tempore.* (I,14, Hervorhebung S.H.) Die Insel wird zunächst räumlich bestimmt – sie liegt im Westen –, dann aber auch sofort mit einer konkreten Zeitvorstellung imprägniert – sie sei durch Gott den Nachfolgern von Mernoc und Barinthus gegeben, und zwar ›in der letzten Zeit‹.

Der Terminus ›in der letzten Zeit‹, ἔσχατοι καιροί bzw. in den lateinisch übersetzten Passagen *novissima tempora* [...], ist eine geschichtstheologische Formel, welche die Inkarnation Christi als in die letzte, die eschatologische Phase dieser Welt fallend definiert. (Strobel 1993, S. 109)

Diese Zeit ist noch nicht gekommen, es wird suggeriert, dass sie – orientiert an einem linearen Zeitbegriff – in der Zukunft liegt, was mindestens dadurch deutlich wird, dass sie den *successores* des Mernoc und des Barinthus vorbehalten ist. Wenn die beiden nun dennoch *in corpore* dorthin gelangen können, stellt das ein Paradoxon oder zumindest eine Anomalie dar, die man kulturhistorisch wohl am besten mit dem Begriff der ›Entrückung‹ fassen kann:

Grundsätzlich bezeichnet E[ntrückung] eine die physischen Fähigkeiten des Menschen übersteigende zeitliche und räumliche Entfernung unter Aufhebung aller physikalisch erklärbaren Gesetzmäßigkeiten in den jenseitigen Raum des Himmels (ascensus), der Hölle oder Unterwelt (descensus), in eine ferne Gegend, aber auch in eine irrealen Umwelt [...]. Dieser Vorgang geschieht unter Aufhebung der Dimension von Zeit und Raum bzw. der menschlichen Vorstellung von Zeitdauer und der mit dieser korrelierenden räumlichen Distanz. (Daxelmüller 1984, Sp. 43)

Wie überträgt der Münchener Hofarzt Hartlieb diese räumliche und zeitliche Bestimmung? Bei ihm heißt es: ›Lieber vatter, steigt in das schiflein, so wellenn wir faren gein orient zw ainer insel die haist daz gelobt lannd der heiligen daz got gebent ist allenn vnnsern nachkommenden an der leztenn czeit.‹ (S. 10, Z. 4–6) Zunächst einmal ist eine »Umpolung der

Kompaßrichtung« (Zaenker 1987, S. xi) festzustellen, denn die beiden Mönche fahren bei Hartlieb nach Osten (*gein orient*) und nicht nach Westen (*contra occidentalem*). Dabei handelt es sich um eine sicherlich absichtsvolle, da auch andernorts anzutreffende Umgestaltung der frühirischen Vorstellung von einer Paradiesinsel in westlicher Richtung auf dem Meer (vgl. ebd.).

Die temporale Bestimmung, das *daturus est* – in der lateinischen Vorlage Partizip Futur Aktiv – übersetzt Hartlieb in seiner ›Legend Sand Brandan‹ mit *gebent ist*. Periphrastische Formen dieses Typs finden sich im Frühneuhochdeutschen zu dieser Zeit recht häufig, wobei sich zahlreiche Fälle als Progressiva deuten ließen (Frnhd. Grammatik, S. 394f.), also eine andauernde Tätigkeit relativ zu einem impliziten oder explizit ausgedrückten Bezugszeitpunkt – hier: *an der lecztenn czeit* – bezeichnen. Das zeigt, wie viel Mühe Hartlieb darauf verwendet, die zeitlichen Aspekte der lateinischen Vorlage möglichst getreu ins Frühneuhochdeutsche zu übertragen.<sup>2</sup>

Bei der Insel handelt sich also sowohl um einen verheißenen Ort, eben eine *terra repromissionis* (je nach Tradition im Osten oder Westen), als auch um eine verheißene Zeit, eine *tempora repromissionis*, was für die weiteren Ausführungen wichtig ist. Denn eine Reise dorthin würde dementsprechend nicht nur eine Bewegung im Raum, sondern auch eine Bewegung in der Zeit bzw. zwischen zwei Zeiten oder Zeitzuständen<sup>3</sup> bedingen. Diesem Umstand trägt die Erzählung folglich auch Rechnung. In unmittelbarem Anschluss wird die Reise selbst geschildert: ›*Ascendentibus nobis et navigantibus nebulae cooperuerunt nos undique in tantum ut vix potuissemus puppim aut proram naviculae videre.*‹ (I,15; bei Hartlieb heißt es: ›*Alls wir schiff Tenn und furen ain clain weil begriffenn vnd umgabenn vns die tunckl nebel czw allen ör rten vnd merten sich so weit vnd wurden so dick daz wir weder den hintern noch den vordern tail des schif fleins gesehenn mochtten*‹, S. 10, Z. 6–8) Dichte Nebel<sup>4</sup> bedecken Mernoc und Barinthus, einige andere lateinische Handschriften, unter

anderem auch die direkte Vorlage Hartliebs, haben statt *cooperuerunt* die Variante *ceperunt*, also ›fangen‹. Der Münchener Hofgelehrte übersetzt an dieser Stelle interessanterweise mit *begriffenn vnd umbgabenn* und deckt damit das Bedeutungsspektrum beider Varianten ab.<sup>5</sup>

Konnte Mernoc also gerade noch in die fernste Zukunft ›schauen‹ – auch die Ankunft von Barinthus hat ihm Gott im Vorhinein angezeigt (*Cumque appropinquassem iter trium dierum, in occursum mihi festinavit cum fratribus suis: revelavit enim Dominus sibi adventum meum*, I,9) –, so können die beiden nun nicht einmal die Enden ihres kleinen Schiffes sehen. Bewegung im Raum kann nicht wahrgenommen werden, wenn der Raum selbst nicht wahrnehmbar ist. Gleichmaßen wird die Wahrnehmung von (fortschreitender) Zeit unmöglich; ein Zustand raumzeitlicher Orientierungslosigkeit. Alles verdichtet sich, Raum und Zeit schrumpfen zusammen auf einen Punkt. Selbst das Schiff – Mernoc sprach eben noch von *navis* – wird zum diminutiven Schiffchen (lateinisch *navicula*).<sup>6</sup>

Die souveräne Zeitwahrnehmung der Figuren erscheint immer noch suspendiert, denn *gleichsam* nach einer Stunde (*quasi*, s. u.) – nicht nach *genau* einer Stunde –, so Barinthus, hätte sie schließlich ein Licht umgeben und sie konnten das weite Land sehen: ›*Transacto vero spatii quasi unius horae circumfulsit nos lux ingens et apparuit terra spatiosa et herbosa pomiferosaque valde.*‹ (I, 16; bei Hartlieb heißt es: ›*Da vollennndt ward die czeit ainer guetten stund da vmbschain vns ein gross vnsäglichs liecht vnd vns erschain ain weit fruchtbäre erd die tragennt waz gar vil schöner lustlicher frucht*‹, S. 10, Z. 8–10) Der Zustand der Enge und Dichte ändert sich augenblicklich und gänzlich, er kehrt sich in sein Gegenteil um (*terra spatiosa*). Auch dies ist ein erzählerisch vollkommen bewusst herbeigeführter Kontrasteffekt – ein Transgressionsmarker auf der Figurenebene: Barinthus und Mernoc haben den Zeitrahmen ihrer ›gewöhnlichen Welt‹ überschritten.

Darauf, dass das Neutrum *spatium* bzw. dessen Adjektivderivation an dieser Stelle im Lateinischen wie auch in der deutschen Übertragung ein-



mal temporal und einmal lokal verwendet wird, komme ich später noch zurück. Doch könnte sich dahinter schon ein erster Hinweis darauf verbergen, dass man es bei dieser Szene womöglich mit einem *nunc stans*, also einer ›stehenden Gegenwart‹, zu tun hat. Diese ist »mit einem ungeheuren Glücksgefühl, mit körperlicher Levitation, Licht und Helle, Daseinsweitung verbunden. Die Gegenwart wird zur permanenten Gegenwärtigkeit, der Augenblick zur Einbruchsstelle der Ewigkeit.« (Gloy [u. a.] 2004, S. 509) Bei solch einem Erlebnis weite sich die Zeit zum Raum und falle mit diesem zusammen (ebd.).

Fünfzehn Tage seien Mernoc und Barinthus auf der Insel umhergewandert, ohne das Ende gefunden zu haben: ›*Cum stetisset navis ad terram, ascendimus nos et coepimus circuire et perambulare per quindecim dies illam insulam, et non potuimus finem ipsius invenire.*‹ (I,17; bei Hartlieb heißt es: ›*Da nw das schiflein beraicht daz gestat da stunden wir auf daz lannd vnd gingen vnd wanderten dar inn funftzehenn tag vnd mochten das end der innsel nicht erraichenn*‹, S. 10, Z. 10–12) Dabei insinuiert *circuire* neben einem ›Wandern‹ auch ein ›Abmessen‹, ›Inspizieren‹ bzw. ›Zirkulieren‹ – Sinnpotentiale, die in der deutschen Übersetzung mit ›gehen‹ bzw. ›wandern‹ gewissermaßen verloren sind (vgl. MLW, Bd. 2, Sp. 610ff.).<sup>7</sup> An diesem Versuch der Vermessung, also einer expliziten Quantifizierung des Vorgefundenen, scheitern die Figuren jedoch. Was sie schließlich entdecken, ist ein Fluss, wobei Barinthus noch einmal explizit hervorhebt, dass dies nach fünfzehn Tagen geschehen sei: ›*Porro quinto decimo die invenimus fluvium vergentem ab orientali parte ad occasum.*‹ (I,19; bei Hartlieb heißt es: ›*Fur war an dem funftzehenn tag chomen wir czw ainem wasser daz flos von orient gen vnntergang*‹, S. 10, Z. 14f.)

Als sie nicht wissen, was sie tun sollen – ein erneuter Zustand der Orientierungslosigkeit – erscheint eine Lichtgestalt, die als *angelus interpres* fungiert und ihnen in der gleichen ›Offenbarungswendung‹ wie bei der Ankunft des Barinthus auf der *insula deliciosa* deutet, was sie sehen: ›*Euge, boni fratres! Dominus enim revelavit vobis istam terram quam*

*daturus est suis sanctis. Est enim medietas insulae istius usque ad istud flumen. Non licet vobis transire ulterius: revertimini igitur unde existis.* (I,21; bei Hartlieb heißt es: ›Wol an ir lieben gúten bruder, der herr hat euch geoffenwart diss erdreich daz er gebend ist seinen heiligen. Die mittel diser insel ist piß an daz wasser vnd euch czimbt nicht daruber czechomen. Darumb chert wider vnd vard an die ennd davon ir chomen seidt‹, S. 12, Z. 4–7)<sup>8</sup> In wörtlicher Anlehnung an Mernocs Beschreibung der Insel wird diese als den Heiligen durch Gott bestimmt bezeichnet und das früher erwähnte *in novissimo tempore* schwingt für die Figuren und Rezipienten noch mit. Und so ist der Fluss nicht nur als konkrete räumliche Grenze zu denken, sondern auch als Sinnbild für eine zeitliche Grenze. Über ihn hinaus dürfen sie nichts schauen oder erfahren, denn die ›Zeit‹ dafür ist noch nicht gekommen.

Die Frage von Barinthus, woher der Jüngling komme und wie er heiße, wird von diesem nicht beantwortet. Stattdessen solle Barinthus nach der Insel, d. h. nach der letzten aller Zeiten fragen: ›*Sicut illam vides modo, ita ab initio mundi permanet.*‹ (I,23; bei Hartlieb heißt es: ›Die insel alls du sie siechst die ist also welibenn vnd weleibt von anwegynndt der werlt‹, S. 12, Z. 8f.) So, wie er die Insel sehen könne, so verbleibt – nicht verblieb – sie von Beginn der Welt an. Das Sehen sowie das Gesehene im gegenwärtigen Augenblick sind nicht zu unterscheiden vom Sehen und Gesehenen eines früheren Zeitpunkts (*initio mundi*). Das Verb *permanere* im Sinne von ›fortdauern‹ jedoch verkörpert den Durativ bzw. Kontinuativ *par excellence*. Es ist ein und derselbe Zustand, der hier immer herrscht. Zudem kann das Präsens im Lateinischen nicht nur die Gegenwart ausdrücken, sondern auch die zeitunabhängige Allgemeingültigkeit einer Aussage, die in diesem Fall über den Rahmen der Erzählung hinausreicht und sich transgressiv auch auf die Welt des Rezipienten erstreckt, da sie direkt das diesem bekannte Metanarrativ der Heilsgeschichte aufgreift und das Seelenheil eines jeden einzelnen Christen tangiert.

Angemessener als durch einen Durativ/Kontinuativ lässt sich das Mysterium der *terra repromissionis sanctorum* sprachlich kaum fassen. Faktisch bedeutet das, dass die Mönche sich an einem Ort befinden, der nicht den Gesetzmäßigkeiten der immanent-linearen Zeit gehorcht. Die Zeitan-schauung eines solchen mythischen Ortes »ist wie die des Raumes qualitativ und konkret, nicht quantitativ-abstrakt. Eine Unterscheidung zwischen ›früher‹ und ›später‹, also eine regelrechte ›Chrono-Logie‹, gibt es nicht, die Einzelglieder gehen ineinander über.« (Hammer 2007, S. 161)<sup>9</sup> Hartlieb nun übersetzt *vides* zunächst eins zu eins mit *du siechst*, dann jedoch folgt eine doppelte Bestimmung durch *ist welibenn* und *weliebt* (s. o.). Da das einfache Präsens im Deutschen auch futurische Bedeutung annehmen kann, kann Hartlieb nicht einfach *permanet* mit ›bleibt‹ übersetzen, sondern greift in der prädikativen Doppelung auch die Vergangenheit mit auf. Damit jedoch holt er vermutlich mehr oder weniger unabsichtlich eine zeitliche Linearität bzw. Sukzession in seine Übersetzung hinein, die in der Vorlage gerade vermieden wird.

Heinrich Hallers Übertragung von 1463 oder wenig später hingegen unterscheidet sich vor allem dadurch von der Hartliebs, dass Haller Zeitadverbien einsetzt, die der lateinischen Vorlage fehlen. Er fügt dem präsens-tischen *du sichst* das temporale Positionsadverb *yeczund* hinzu und stellt diesem das durative Zeitadverb *albeg* (›immer‹) gegenüber (S. 13, Z. 10f.). So fängt er den durativen Aspekt der Vorlage auf, der dort im *permanet* aufgehoben ist. Jedoch suggeriert seine Übersetzung nur eine Unveränderlichkeit vom Anbeginn bis zum Hier und Jetzt und ist damit ›defektiv‹. Ähnlich ›defektiv‹ wirken auch die Varianten des niederdeutschen ›Der Hilligen Levent‹ aus dem 4. Viertel des 15. Jahrhunderts (*als gy se nu seen / so is se ghewesen van ambegynne dusser werlt*, S. 13, Z. 7f.) und in Rollenhagens Übertragung von 1612 (*Als jhr es nun sehet / also ist es gewesen von anbegin der Welt*, S. 72, Z. 14f.), sie tauschen lediglich das durative ›bleiben‹ gegen das ebenfalls durative ›sein‹ aus, belassen es aber im Perfekt. Bei allen deutschen Übertragungen der lateinischen ›Navigatio‹ ist

die Zeit der Insel also keine *res permanens* mehr, sondern eine *res successiva* (vgl. Kann 2008).

Zumindest in der lateinischen ›Navigatio‹ handelt es sich bei der *terra repromissionis sanctorum* also um einen Raum, der maßgeblich durch seine temporale Qualität bestimmt wird, die sich von jener des Raumes, aus dem die Mönche stammen, kategorial unterscheidet.<sup>10</sup> Dort, also im Diesseits, ist die Zeit als ›Handlungszeit‹ messbar:

Aufbauend auf dem individuellen, subjektiven Zeiterleben konstituiert sich als eine schon allgemeinere, veräußerlichte Schicht die sog. Handlungszeit, die bereits Zeitorientierung und -einordnung – Topologie – erlaubt. Da die hier anvisierte Zeitauffassung ursprünglich nicht intellektueller Wißbegierde und theoretischem Interesse entspringt, sondern menschlicher Lebenspraxis, wird sie Handlungszeit genannt. (Gloy [u. a.] 2004, S. 509)

Zeitbestimmungen im Sinne der Handlungszeit »setzen nicht nur Veränderung, sondern Wiederkehr des Gleichen im Menschen- und Naturgeschehen voraus, den Tag- und Nachtrhythmus, den Wechsel des Mondes, den Jahreszeitenzyklus, den Wachstums-, Reife- und Verfallsprozeß in der Natur und im menschlichen Leben« (ebd.). Ist die Möglichkeit solcher Zeitbestimmungen für die Figuren zuvor und auch danach, also im Diesseits, jederzeit möglich, z. B. dadurch, dass man registriert, wie oft man gegessen und/oder getrunken hat (wenn Brandan später reist, werden regelmäßige Zeiten des Essens und Trinkens bzw. Fastens eine große Rolle spielen), wird sie den Besuchern der jenseitigen Insel in jeglicher Hinsicht verwehrt. Der Jüngling weist Barinthus und Mernoc direkt auf ihr fehlendes Verlangen nach Speise und Trank hin: ›*Indiges aliquid cibi aut potus sive vestimenti?*‹ und fügt hinzu: ›*Unum annum enim es in hac insula et non gustasti de cibo aut de potu.*‹ (I,24; bei Hartlieb heißt es: ›*Gerúchst dw icht wedúrffenn essenn trinckenn oder gewant? Dw pist gewesenenn ain gancz jar in diser innsel vnd hast nit versúcht weder speiß noch tranck [...]*‹, S. 12, Z. 9–11)

Die Zeitwahrnehmung der menschlichen Figur wird suspendiert. Nicht fünfzehn Tage, sondern bereits ein Jahr wandern die Mönche auf der Insel

umher. Hammer (2007, S. 170) spricht im Zusammenhang mit dieser Szene von ›Zeit inversion‹, wie sie insbesondere für die keltischen Anderswelten äußerst charakteristisch sei. Ob hier tatsächlich eine ›Wirklichkeit‹, nämlich die jenseitige, gegen eine ›Unwirklichkeit‹ ausgespielt wird und also Barinthus und Mernoc einer ›Täuschung‹ unterliegen, wie Grimm (1977, S. 107) meint, möchte ich bezweifeln. Treffender dürfte es wohl sein, von ›Inkommensurabilität‹ zu sprechen. In diesem Sinne interpretiert etwa auch O’Loughlin (1999, S. 12 und 13) diese Szene: »[...] Barrind and his companions think, by earthly reckoning, that they have been there only fifteen days altogether, but this earthly perception means nothing. [...] This is not a place that can be known with our ordinary physical senses, but only through a higher mystical sense.« ›Zeit inversionen‹ treten im Übrigen in zwei verschiedenen Formen auf, wobei man es in der ›Navigatio‹ mit ersterer zu tun hat:

Dem Entrückten erscheint die Zeit seiner physischen oder psychischen Abwesenheit nur von kurzer Dauer, während sie in Wirklichkeit viele Jahre oder Jahrhunderte währt [...]; andererseits hält sich der Entrückte durch die Zurücklegung weiter Strecken und die damit verbundenen Erlebnisse für einen langen Zeitraum abwesend, wobei während seiner E[ntrückung] die Zeit stehenbleibt [...]. (Daxelmüller 1984, Sp. 43)

In diesem Licht muss auch die Angabe, dass Barinthus und Mernoc ›gleichsam‹ (*quasi*) eine Stunde für die Durchquerung des Nebels gebraucht haben, mindestens als ›unzuverlässig‹ bewertet werden. Zeit, ebenso wie Raum, ist hier metaphysischer Natur und für den Menschen nicht zu messen, denn sowohl die inneren Rhythmen (Essensaufnahme, Schlaf) wie auch die äußeren (Wechsel von Tag und Nacht, Jahreszeitenwechsel) existieren nicht. Alle Pflanzen blühen und alle Bäume tragen Früchte, Frühling und Herbst fallen zusammen (vgl. I,18). Der Jüngling verdeutlicht ihnen weiter: ›*Nunquam fuisti oppressus somno nec nox te cooperuit. Dies namque est semper sine ulla caecitate tenebrarum: hic dominus noster Iesus Christus lux ipsius est.*‹ (I,25; bei Hartlieb heißt es: ›[...] *dw pist nye*

*weswárt wordenn mit slaff so hat dich auch die nacht nye bedachkt wann es ist hie albeg tag vnd die nacht noch vinster mag hie nicht erscheinenn. Hie ist vnnserr herr Iesus Cristus daz liecht*«, S. 12, Z. 11–13)<sup>11</sup> Das kategorial Andere wird immer wieder in Form einer negativen Theologie gefasst: Es gibt keine Nacht, man benötigt keinen Schlaf, kein Essen oder Trinken etc. (vgl. auch I,31). Das alles übernimmt Hartlieb sehr getreu.

Durch den gleichen Nebel (*per praedictam caliginem*, I,27, bzw. bei Hartlieb *durch die vorgenannten dunckel nebel*, S. 12, Z. 15f.) gelangen sie schließlich zur Insel des Mernoc zurück, will sagen: in ihr ursprüngliches Raumzeitgefüge. Dort angekommen, bestätigen die zurückgebliebenen Brüder die Aussage des *angelus interpretis*, denn sie jammern über die lange Zeit, die sie allein gelassen worden sind (*plorabant de absentia nostra multo tempore*, I,28, bzw. bei Hartlieb: *si hetten lanngc zeit bewaint vnnserr abwesenn*, S. 14, Z. 1f.). Wie herauskommt, scheint Mernoc des Öfteren solche ›(Raum-)Zeitreisen‹ zu unternehmen, denn seine Brüder meinen: *›Novimus autem abbatem nostrum frequenter a nobis discedere in aliquam partem, sed nescimus in quam, et ibidem demorari aliquando unum mensem, aliquando duas ebdomadas seu unam ebdomadam vel plus minusve.‹* (I,29; bei Hartlieb heißt es: *›Wir wissenn wol daz vnnserr abbt oft ausfert, wir wissenn aber nit wo hin. Er weleibt czw weil ettlich wochenn vnd wir wissenn nit wo oder wie.‹*, S. 14, Z. 3–5)

Den Meeresraum aber, wo jenes Paradies liege, das Mernoc wiederholt besucht, würden sie nicht kennen: *›Abba, novimus quia fuistis in paradiso Dei; spatium maris, ubi est ille paradisis, ignoramus.‹* (I,33) Lateinisch *spatium* kann nun zwar sehr wohl mit ›Ort‹ oder ›Raum‹ übersetzt werden, jedoch genauso gut mit ›Zeit‹ oder ›Zeit r a u m ‹. Entfernungen werden in der ›Navigatio‹ größtenteils in Spatien gemessen, entweder solchen der Zeit – Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre – oder solchen des Raums – meistens Meilen (vgl. dazu Holtzhauer 2019, S. 359f.). Insofern kann hier mit *spatium maris* im übertragenen Sinn durchaus eine bestimmte Zeit näher definiert sein, die ›Zeit des Meeres‹. Eine Lesart der ›Navigatio‹-

Überlieferung, der Hartlieb in seiner Übertragung offensichtlich folgte, lautet denn auch signifikant anders und bezieht *spatium/spacium* auf eine Zeitdauer: ›*Abba, nouimus quia in paradyso per aliquod spacium morabimini, sed ubi sit ille paradysus nescimus.*‹ (S. 14, Z. 9f., Hervorhebung S.H.) Hier erkennen bzw. bekennen die Brüder, dass ihr Abt *e i n i g e* *Z e i t* im Paradies wohnen wird (*morabimini* = 2. Person Plural Futur I; nicht *morabamini* = 2. Person Plural Imperfekt Indikativ), aber wo sich dieses Paradies befinde, wüssten sie nicht. Bei Hartlieb ist dies, abgesehen vom Tempus, eins zu eins übersetzt mit: ›*O vater abbt, wir bechennen daz ir in dem paradiß gocz et t l i c h c z e i t gewont habt wo aber daz paradeiß sej daz wissenn wir nicht.*‹ (S. 14, Z. 12f., Hervorhebung S.H.)

Die Informationen, die der Rezipient erhält, wenn schließlich am Ende der Erzählung auch Brandan die *terra repromissionis sanctorum* erreicht, decken sich zu großen Teilen mit denen des Anfangs der Erzählung. Auch Brandan durchdringt auf dem Weg zur Insel eine *caligo grandis* (XXVIII,3), einen großen Nebel, der auf dem Rückweg ebenfalls durchfahren werden muss (*per medium caliginis*, XXVIII,18), was Hartlieb komplett übernimmt (*ain dunkl wolken*, S. 146, Z. 10; *tunckl*, S. 150, Z. 4). Der Nebel wird sogar zum Gegenstand der Belehrung durch den Jüngling, der Brandan fragt, ob er wisse, was dieser Nebel sei, woraufhin Brandan seine Unwissenheit zu erkennen gibt und nachfragt (vgl. XXVIII,4). Er bekommt zur Antwort: ›*Ista caligo circuit illam insulam quam quaeritis per septem annos.*‹ (XXVIII,5; bei Hartlieb heißt es: ›*Der nebel get vmb di insel die ir siben jar gesücht habt*‹, S. 146, Z. 12f.) Erneut hat man es mit einem ›Zirkulieren‹, mit einer Kreisbewegung zu tun: Auch Brandan musste sieben Jahre im Kreis fahren, bevor er ihn in Begleitung des *gubernator* durchbrechen und die Insel betreten konnte.

Gleichfalls erscheinen bei Brandans Aufenthalt auf der Insel alle Charakteristika der immanenten, quantitativen Zeit eingegebenet, wie es schon bei Barinthus der Fall war. Statt Überraschungen erwartet den Rezipienten Bestätigung. Die zweimalige Zeiträumenüberschreitung rahmt wiederum

die Fahrt des Heiligen (Bericht des Barinthus von seinem Aufenthalt auf der *terra repromissionis sanctorum* = erstes Kapitel; Schilderung von Brandans Aufenthalt auf der *terra repromissionis sanctorum* = letztes Kapitel [XXVIII]).

Anfang und Ende fallen hier in mehrfacher Hinsicht zusammen, einmal in Bezug auf die Erzählung, dann aber auch in Bezug auf den Heiligen, der in das Land seiner Geburt – erneut eine Zusammenführung von Raum und Zeit – zurückkehren solle (*revertere itaque ad terram nativitatituae*, XXVIII,14, bzw. bei Hartlieb: *dw solt widerumb cherenn zw dem lannt deiner gepurd*, S. 148, Z. 10f.), um dort bei seinen Vätern zu schlafen (*ut dormias cum patribus tuis*, XXVIII,15, bzw. bei Hartlieb: *wann dw wirst pald slaffenn pei deinen vettern*, S. 148, Z. 13f.).<sup>12</sup> Geburt und Tod, irdisches Leben und ewiges Leben, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit der Menschen und Zeit Gottes werden aufeinander bezogen (vgl. zu diesen Gegensatzpaaren Friedrich 2014, S. 271). Brandan ist nur ein Heiliger in einer Abfolge von vielen Heiligen, für welche die Insel am Ende der christlichen Zeitrechnung vorherbestimmt ist. Sein ›biographisches Narrativ‹, seine Vita, wird in der lateinischen wie auch deutschen ›Navigatio‹ mit dem christlich-eschatologischen Narrativ überblendet. Der *angelus interpres* weist explizit darauf hin: ›*Post multa vero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus vestris, quando Christianorum subvenerit persecutio.*‹ (XXVIII,16; bei Hartlieb heißt es: »*Also wann dann vil czeit vergend vnd daz die christennhait vast angefochtten wirt so will got geben daz lanndt allen cristenn menschen*«, S. 148, Z. 14f.) Nach Ablauf der Zeiten, wenn die Verfolgung der Christen gekommen sein wird (*subvenerit* = 3. Person Singular Futur II Aktiv), wird dieses Land seinen Nachfolgern verkündet werden (*declarabitur* = 3. Person Singular Futur I Passiv).<sup>13</sup>

Es ist und bleibt ein Paradoxon, dass diese Zeit bereits ›ein wenig‹ in der Gegenwart der Erzählung geschaut werden kann.<sup>14</sup> Doch indem dieser mythischen Zeit ein mythischer Ort zugeschrieben wird, ist sie potenziell erreichbar geworden. Dass dies prinzipiell das gesamte Setting der Erzäh-



lung betrifft und hier insbesondere die spezifische Form des Raumes, die Insel, konstituierend wirkt, bemerkte zuletzt Koch (2015, S. 78f.): Sie spricht in Anlehnung an Bachtin vom »Chronotopos der ›Navigatio Brendani‹«, durch den »eine komplexe Struktur gebildet wird, in der Vergangenheit, Zukunft, Ewigkeit und Gegenwart mittels einer räumlichen Konfiguration zur Gleichzeitigkeit zusammengezogen scheinen«, in welchem »Zeitlichkeit durchaus nicht ausgesetzt« werde; wobei sie die *terra repromissionis sanctorum* von dieser Beobachtung explizit ausgeklammert wissen möchte (ebd., S. 84). Auch Koch konzediert damit einen deutlichen Qualitätsunterschied zwischen der transzendenten Zeit des Paradieses und der immanenten irdischen Zeit.

Dabei muss man sich immer wieder vor Augen halten, dass der Modus der Reise allererst die Narrativierung des jenseitigen Raumzeitgefüges ermöglicht. Etwas schwer Vorstellbares und Bestimmbares wie die unendliche Dauer eines immergleichen Seins erfährt auf diese Weise eine Konkretisierung.<sup>15</sup> Zwar sind und bleiben »die Zeit(maße) Gottes und der Menschen inkommensurabel«, aber in der erzählten Transgression der ›Navigatio‹ wird das »ewige Leben als Anteilgabe an der Zeit bzw. Beständigkeit Gottes« als »die höchste Gabe an den Menschen« (Gloy [u. a.] 2004, S. 524) vermittelbar; innerhalb der lateinischen Narration haben zwar nur die Heiligen unmittelbaren Anteil daran, aber die Art der Narrativierung lässt qua Rezeption auch den ›normalen‹ Menschen teilhaben und verschafft ihm eine (Zeit-)Vorstellung vom Jenseits.<sup>16</sup> Und bei Johannes Hartlieb (S. 148, Z. 15) sind es schließlich *alle cristenn menschen*, denen Gott die Insel geben wird.

### 3. Zeitenthobenheit im ›Mönch Felix‹

Eine ähnliche Zeitanomalie wie in der ›Navigatio‹ ist im ›Mönch Felix‹ zu finden, »eine[r] mhd. gereimte[n] Version der verbreiteten Entrückungsliegende des Mönchs, der, in Betrachtung der unfaßbaren Freuden der ewigen

Seligkeit versunken, für kurze Zeit dem Gesang eines Vogels lauscht, um bei der Rückkehr in sein Kloster zu erfahren, daß viele Jahre vergangen sind« (Palmer 1987, Sp. 647; vgl. zur Überlieferungs- und Textgeschichte auch die knappe Zusammenschau bei Eichenberger 2015, S. 228–231, sowie bei Weidner 2020, S. 237–240). Außerhalb der Klostermauern, die er bis dato nie verlassen hat (vgl. V. 290–293), wird Felix, der die paradiesischen Wunder, von denen er in einem Buch gelesen hat, nicht glauben kann (V. 50–79),<sup>17</sup> durch den Gesang eines Vogels entrückt (V. 80–92). Zurück an der Pforte des Klosters angekommen, wird ihm der Einlass verweigert, da man ihn nicht erkennt. Der Pförtner sei schon seit dreißig Jahren im Kloster (V. 171f.), habe Felix aber nie zuvor gesehen.

Nach einigem Hin und Her wird er schließlich doch eingelassen und ein über hundertjähriger Mönch (vgl. V. 310–314) kann den nicht gealterten Felix, der seinerzeit bereits vierzig Jahre im Kloster gelebt hatte (vgl. V. 260f., 320f.), schließlich identifizieren. Zugetragen hat sich das Ganze ähnlich wie in der ›Navigatio‹:

›nâch prîme zît er entran  
daz unser keiner nî vernam  
sider dem mâle, war er quam.  
daz was der samenunge leit,  
und was jâmer alzu breit,  
daz sî'n hêten sô verloren.  
sî heten alle wol gesworen,  
got hête in zu sich genumen.‹

(›Mönch Felix‹, V. 338–345)

Ganz genauso wie bei Mernoc und Barinthus wusste innerhalb der Klostergemeinschaft keiner, wohin Felix verschwunden ist, was nach längerer Absenz für Trauer sorgte. Orientierung für den Zeitpunkt des Verschwindens gibt immerhin die monastische Gebetszeit: Felix ist nach der Prim verschwunden. Der Klang einer Glocke signalisiert schließlich die Rückholung des Mönchs in die Immanenz und sie ›synchronisiert‹ gleichermaßen sein

Zeitempfinden mit dem der Mönche im Kloster: *Zuhant ein glocke erklanc: / dô lûte man mitten morgen. / dô begunde der munich sorgen* (V. 146–149).

Dass gerade der Klang einer Glocke den entrückten Mönch in die Zeit zurückholt, ist nicht nur eine spielerische Variation vorausgehender Fassungen. [...] Ohne andere verlässliche Mittel der Zeitmessung wird die Zeit über das Läuten der kanonischen Stunden bestimmt. Wenn der entrückte Mönch so beim Glockenklang, oder wie in anderen Fassungen zu einer bestimmten Uhrzeit in das Kloster zurückkehrt, wird seine außerzeitliche Jenseiterfahrung in eine irdische Zeitlichkeit zurückgeführt, die wiederum gerade monastisch reguliert und bestimmt wird. (Weidner 2020, S. 286f.)

Schriftlich – und damit doppelt – abgesichert erscheint der mündliche Bericht des Alten, bei dem es sich um eine »kunstvolle Amplifikation des Erzählstoffs« handelt, »für die sich in den tradierten Versionen keine Entsprechung findet« (Wagner 1991, S. 82), durch das Necrologium, das der Abt herbeiholen lässt:

der apt, der hiez im brengen  
ein bûch, dâ er inne vant,  
wie'z umbe die was gewant,  
die gestorben wâren  
zu drîn hundert jâren.  
dar inne begunde er lesen,  
daz er wêre ûzen gewesen  
volleclichen hundert jâr:  
daz dûchte in sîn ein stunde gar.  
(Mönch Felix, V. 350–358)

Das heißt, dass sich das gesamte Gedicht »als Teil einer mündlichen Tradition« präsentiert, »die in letzter Konsequenz auf Augenzeugenschaft beruht« (Weidner 2020, S. 287, Anm. 1312). Der Alte bestätigt die Identität von Felix und das Necrologium bestätigt wiederum den Bericht des Alten. Dass dem Mönch Felix in all den Jahren nicht die Sachen vom Leib gefault sind – ein Faktum, das schließlich mit der linear verlaufenden immanenten Zeit nicht zu vereinbaren wäre –, *ditz machte engeles singen* (V. 363). Die

Absicherung des Erzählten als *historia* setzt denn auch den Schlusspunkt der *narratio*, ihr folgt nur noch der Epilog samt Schlussgebet (vgl. V. 364–380).

Noch ein weiterer Punkt ist beachtenswert: Die hundert Jahre seien Felix wie eine Stunde erschienen – eben jenes Phänomen des inkongruenten Zeitempfindens der von der Entrückung betroffenen Figur bzw. den von dieser eben nicht betroffenen Figuren taucht auch in der ›Navigatio‹ auf. In anderen lateinischen und volkssprachlichen Fassungen, die in erster Linie der Predigt- und Exempelliteratur des Spätmittelalters zuzurechnen sind, bildete sich noch eine andere Variante der Erzählung aus, bei der Felix an dem leicht variiert wiedergegebenen Psalmenwort 89,4 (*mille anni ante oculos tuos tanquam dies hesternae quae praeteriit*) zweifelt (vgl. Palmer 1987, Sp. 648). In der deutschen Ausformung dieses Überlieferungszweigs (›Der Zweifler‹) erfährt der Mönch bei seiner Rückkehr vom Abt des Klosters, dass »auf den Tag genau vor tausend Jahren ein Mönch geheimnisvoll verschwunden sei« (Palmer 1999, Sp. 1621). Das bedeutet, dass die im Psalmenvers 89,4 bzw. 2 Petrus 3,8 (vgl. Wagner 1991, S. 79; Wagner 1999, Sp. 789) suggerierte Inkommensurabilität von immanenter und transzendenter Zeit zu einem wundersamen Exempel ausgeformt erscheint und solchermaßen »die über das menschliche Fassungsvermögen hinausgehenden Begriffe von Zeitlosigkeit Gottes und ewiger Seligkeit [konkretisiert]« (ebd.).

Diese Version der Wundergeschichte vom entrückten Mönch ist unikal in einem auf 1276 datierten, inzwischen aber verbrannten Psalter überliefert, »in dem es zwischen dem Kalender und einem künstlerisch wertvollen Zyklus von Miniaturen mit dem Leben Christi eingetragen worden war« (Palmer 1999, Sp. 1621f.). Zwischen Gedicht und Bilderzyklus »befand sich eine ganzseitige Miniatur mit einer Darstellung des Mönchs, der aus seinem Kloster herausgekommen ist und dem Gesang eines Vogels lauscht« (ebd., Sp. 1622). Wenn die Vermutung Palmers stimmen sollte, dass der materiale Kontext des Gedichts mit einer lokalen Klostergrün-

dungslegende in Zusammenhang zu bringen sein könnte (vgl. ebd.), dann hat man es erneut nicht nur mit einer intradiegetischen Zeitrahmenüberschreitung zu tun, sondern auch mit einer extradiegetischen. In der Rezeptionsgeschichte dieser wundersamen Erzählung wurde der Ort des Geschehens, das eigentlich nicht näher bestimmte Kloster, immer wieder zu einem ganz spezifischen Monasterium, etwa einem zisterziensischen (Heisterbach) oder auch einem kartäusischen (Jülich) (vgl. Wagner 1991, S. 86); der Mönch selbst könnte aufgrund einiger Anhaltspunkte als Benediktiner, Zisterzienser oder Bettelmönch aufgefasst werden (vgl. Roessler 2003, S. 5; zusammenfassend noch einmal Weidner 2020, S. 240f.). Somit wird für Teile der Erzählwelt Gültigkeit auch in der Welt des Rezipienten beansprucht. Das Geschehen hat sich tatsächlich so an jenem Ort zuge-  
tragen und ist potentiell ›wieder-holbar‹.

Was auf der einen Seite hervorragend als Gründungsmythos herhalten kann, bietet auf der anderen Seite eine merkliche Angriffsfläche für rationale Kritik, etwa bei dem Humanisten Heinrich Bebel, der gegen diese Erzählung polemisiert: »Sehet, wie nährisch. Ersaher der ungeschickt Bruder nicht, daß es ungelänglich wär, daß alle Brüder noch sollten leben über das menschlich Leben hinaus, und daß sein ganzer Orden noch nicht so lange Zeit besteht.« (Röhrich 1962, S. 132f.) Die Übereinstimmung von intra- und extradiegetischer Welt in Hinblick auf Zeit und Raum wird schlichtweg negiert. Und auch der protestantische Hofprediger Hieronymus Rauscher ließ im 16. Jahrhundert kein gutes Haar an diesem Exempel, das die 47. *Bápstisch Lúg* seiner ›Centurien‹ war, wiewohl seine Kritik in der nachgestellten ›Erinnerung‹ nicht konkret auf zeitliche Aspekte abhebt, sondern eher auf den kategorischen Unterschied von ›Heiligem‹ und ›normalem Menschen‹: *so sinds liebliche historien gewesen / vns aber widerferet solches nicht / denn wir sind nicht so heilig als sie* (S. 136).<sup>18</sup>

#### 4. Fazit

In der ›Navigatio‹ liegt die Insel und die mit ihr verbundene Zeit für Mernoc, Barinthus und Brandan noch in der Zukunft. Doch wenn man sich einmal dort aufhält, ist man der Zeit enthoben, das heißt, der Ort selbst weist eine völlig andere Qualität auf als der immanente Raum, aus dem die von Gott auserwählten Mönche herkommen. Wenn der Heilige ihn (endgültig) erreicht hat, bricht für ihn selbst eine neue Zeit an, die aber schon immer existierte. Diese Zeit ist eher punktuell als linear zu verstehen, jedoch kann dieses Merkmal mit Hilfe einer naturgemäß linear verlaufenden Erzählung nur unzureichend vermittelt werden. Das geschieht in der ›Navigatio‹ mit Hilfe des Nebels, der als Grenzmarkierung zwischen immanenter und transzendenter Zeit und als Kontrastmittel zur lichten und weiten *terra repromissionis sanctorum* fungiert. Auch der Fluss auf der Insel, den die Figuren nicht überschreiten dürfen, setzt eine Grenze im Raum und in der Zeit gleichermaßen, wie gezeigt wurde. Und dennoch haben die Figuren Teil an der – für sie völlig inkommensurablen – jenseitigen Zeit bzw. Zeitenthobenheit. Zeit ist hier nicht als Handlungszeit messbar, alles Seiende folgt anderen, jenseitigen Gesetzmäßigkeiten. Da dem Rezipienten jedoch mit fortschreitender Erzählzeit gleichsam der regelmäßige Fortlauf der erzählten Zeit suggeriert wird – immerhin handelt es sich um eine Reise –, finden sich zunächst bestätigende Angaben zur Zeitdauer in der Diegese, die allerdings sofort disqualifiziert werden, sobald die Figuren in ihre angestammte Raumzeit zurückkehren. Das Erzählte kann ausschließlich ›unzuverlässig‹ sein, da die zeitlich linear verlaufende Erzählung an sich kein hinreichender Modus für die Darstellung von Zeitenthobenheit ist.

Der anonyme Autor der ›Navigatio‹ macht sich zur Darstellung des qualitativen Zeitunterschieds zudem das lateinische Tempussystem zunutze, indem er etwa das durative Verb *permanere* im Präsens verwendet. Nimmt man die zeitunabhängige Aussagekraft dieser grammatischen Ausdrucksform ernst, wird die Grenze zur extradiegetischen Welt des Rezipienten

überschritten bzw. es werden beide Welten überblendet. Wenn er – egal wann – jemals an den gleichen Punkt/Ort gelangt wie die Figuren, kann er exakt dasselbe sehen wie sie: ein sich niemals veränderndes Raumzeitgefüge. Dass er das kann, legen die vielen mittelalterlichen Weltkarten nahe, auf denen die *terra repromissionis sanctorum* abgebildet ist (u. a. auf der Hereforder und der Ebstorfer *mappa mundi*, aber auch noch auf dem Globus des Martin Behaim).

Dabei kommt Johannes Hartlieb in seiner frühneuhochdeutschen ›Legend Sand Brandan‹ der Tempusverwendung der ›Navigatio‹ noch am nächsten, muss aber wie auch Heinrich Haller und alle anderen Übersetzer ins Deutsche am Versuch einer direkten Übertragung scheitern, da das deutsche Tempussystem schlichtweg nicht über dieselben Ausdrucksmöglichkeiten wie das lateinische verfügt. Behelfsmittel, etwa Zeitadverbien, fangen den durativen Aspekt der Aussage in der Vorlage nur bedingt ein und wirken im Vergleich entweder dysfunktional oder leicht defekt.

Der Mönch Felix hingegen ist solange entrückt und damit in einer alternativen, transzendenten Zeit befindlich, wie das Vöglein singt. Anders als in der ›Navigatio‹ wird der Wald, also der Ort, an dem sich der Mönch dabei befindet, nicht genauer beschrieben. Der räumliche Übertritt aus dem Kloster heraus und in den Wald hinein markiert gleichzeitig den Eintritt in die transzendente Zeit. Wenn der Klang der Kirchenglocke denselben Weg wie einst der Mönch nehmen und schließlich dessen Ohren erreichen kann, dann wird ihm wie dem Rezipienten dadurch vermittelt, dass die Figur wieder in der immanenten Zeit ›angekommen‹ ist. Trotz der der ›Navigatio‹ vergleichbaren Zeitinversion fällt dem Mönch durch die *horae canonicae* die ›Synchronisation‹ mit der aktuell herrschenden immanenten Zeit nicht schwer. Mehr noch als den anderen Fassungen und Versionen dieser Erzählung ist dem mittelhochdeutschen Gedicht dabei innerhalb der Diegese an der mündlichen wie schriftlichen Beglaubigung der Entrückung gelegen, wobei unsichere Zwischenstufen, also Zeugenaussagen aus zweiter Hand, im Bericht ausgeschlossen werden: Schließlich

kann sich der alte Mönch noch ganz genau an Felix und sein Verschwinden erinnern. Zeitliche ›Lücken‹, das wird mustergültig narrativiert, bestehen nur auf Seiten von Felix, die immanent-lineare Zeit ist im Diesseits stetig, das heißt eben ›lückenlos‹, weitergelaufen.

Wie schon in der ›Navigatio‹ ergibt sich auch bei diesem Erzählstoff ein transgressives Moment, also eine Einfallstelle der diegetischen in die extradiegetische Welt, und zwar genau dann, wenn aktualisierende Umarbeitungen das Geschehen in und um ein ganz bestimmtes Kloster herum verorten und mit dessen Gründung verknüpft wissen wollen. Doch es waren schlussendlich gerade die intradiegetischen Zeiträumenüberschreitungen, die sowohl die Erzählungen um den entrückten Mönch als auch die ›Navigatio‹ zu Angriffszielen für Skeptiker machten.<sup>19</sup> Ironischerweise haben beide Stoffe die Zeiten trotz oder gerade auch wegen ihrer Skeptiker überdauert.

## Anmerkungen

- 1 Den Schwerpunkt in erster Linie auf Hartliebs Übertragung zu legen, lässt sich methodisch u. a. dadurch begründen, dass die mehr oder weniger direkte Vorlage für seine Übersetzung als bekannt angenommen werden darf – Zaenker 1987 legte sie seinem synoptischen Abdruck zugrunde, vgl. Holtzhauer 2019, S. 375 und ebd., Anm. 1356. Wo Hartliebs handschriftliche Vorlage vom Text der derzeit maßgeblichen Edition (Guglielmetti 2017) signifikante Abweichungen zeigt, gebe ich diese selbstverständlich an. An einigen Stellen der Analyse gehe ich auch auf die anderen deutschen Übertragungen der lateinischen ›Navigatio‹ ein, und zwar die von Heinrich Haller (1463 oder wenig später) sowie die niederdeutsche im Legendar ›Der Hilligen Levent‹, vgl. zu diesen die Einführung in Zaenker 1987; Holtzhauer 2019, S. 322f.
- 2 Haller, dessen Übertragung in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts fällt, übersetzt mit *geben wirt* (S. 11, Z. 3), was wohl als die im Frühneuhochdeutschen gängigste Form der Futurperiphrase zu deuten ist, da Ingressiva dieser Art im Präsens nur vereinzelt belegt sind (vgl. Frnhd. Grammatik, S. 391, zu den ingressiven Formen ebd., S. 394). Im mittelniederdeutschen ›Der Hilligen Levent‹ ist



diese Stelle herausgekürzt. Das gilt ebenso für Gabriel Rollenhagens Übertragung aus dem Jahr 1612, die maßgeblich von diesem Heiligenleben abhängt.

- 3 Siehe dazu auch Grosu 2016, S. 183: »[...] the author of ›Navigatio‹ constructed his narrative by using more than one dimension of time«; O'Loughlin 1999, S. 7: »The tale begins in ›real‹ time and space (i.e. time/space as we experience it in our ›earthly‹ life) [...]. The destination in the tale [...] is far away and in another dimension of reality«.
- 4 Grimm 1977, S. 106f., weist darauf hin, dass nach altchristlichen Vorstellungen »eine hohe Bergkette das Paradies von der unbewohnten Wüste [trennte]« und diese in der ›Navigatio‹ durch »einen dichten Nebelring ersetzt [wird]«, was er als »Anleihe beim keltischen Typus der Jenseitsfahrt« bezeichnet.
- 5 Ob seine Paarformeln stets nur bloße Ausschmückung bzw. Explizierung der Erzählvorlage sind, oder ob sie zumindest hin und wieder aus der Zusammenschau von Überlieferungsvarianz (= ›Kontamination‹) resultieren, wie man es hier vermuten könnte, müsste noch systematisch untersucht werden.
- 6 Hartlieb übersetzt gegen seine Vorlage an beiden Stellen mit *schiflein*.
- 7 Für Hartliebs Vorlage ist zu konzedieren, dass sie statt *coepimus circuire* die Variante *cepimus ire* (S. 10, Z. 8) aufweist.
- 8 Die wiederholte Formulierung *daturus est*, die Hartlieb erneut mit *gebent ist* übersetzt, setzt Haller diesmal nicht mit *geben wirt*, sondern mit *geben ist* (S. 13, Z. 4) um. Sollten diese beiden Übersetzungen, die sich formal eng an ihre Vorlage halten, als Progressiva zu verstehen sein, fehlt ihnen hier diesmal ein expliziter zeitlicher Bezugspunkt; als impliziter ist – wie bereits weiter oben erwähnt – das *in novissimo tempore* der Vorlage anzusetzen. Sowohl das niederdeutsche ›Der Hilligen Levent‹ (*wyl geuen*, S. 13, Z. 3) als auch Rollenhagen (*geben wil*, S. 72, Z. 7) wählen die im Deutschen zu jener Zeit noch gebräuchlicheren Futurperiphrasen ›wollen + Infinitiv‹. Da sich die Aussage in beiden Fällen auf die Heiligen bezieht und Barinthus und Mernoc zu eben jener Gruppe gehören, muss in die Zeitlosigkeit des Raumzeitgefüges für einen kurzen Moment die Zukunft in Form der Verheißung einbrechen. Wenn es schon so weit wäre, könnten die beiden einfach hierbleiben und auch über den Fluss gehen. Aber das ist ihnen explizit untersagt.
- 9 Dort heißt es weiter: »Cassirers Konkreszenz-Gedanke kommt hier am deutlichsten zum Ausdruck, indem eine Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht strikt getroffen werden muss, sondern alle Beziehungsglieder des zeitlichen Rahmens zusammenwachsen«.

- 10 Siehe dazu auch Grosu 2016, S. 182: »[...] there is a qualitative difference between our time and the one in Paradise, like the difference between the fallen and the paradisaical condition«.
- 11 Vgl. zum Licht auf der Insel O'Loughlin 1999, S. 10; Grimm 1977, S. 107, Anm. 33.
- 12 Friedrich 2014, S. 277, formuliert es in Bezug auf die ›Reise‹-Fassung folgendermaßen: »Brandans Reise endet im Anfang, im Hafen des Klosters, der zugleich der Hafen seines Lebens und seiner Himmelfahrt ist.« Das ist ohne Weiteres auch auf die ›Navigatio‹ zu übertragen, die sich ansonsten in wesentlichen Teilen ihrer narrativen Konzeption von der ›Reise‹ unterscheidet, vgl. dazu insbesondere Haug 1990.
- 13 Nicht von ungefähr dürfte hier die Rede von ›Zeiten‹ und nicht von ›Zeit‹ sein. Die in »Dan 2 und 7 zu findende Vorstellung einer Abfolge von Weltreichen, auf die ein (nahe bevorstehendes) Reich folgt, in dem Gott selbst, respektive das Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft ergreift und danach ausübt«, siehe Gloy [u. a.] 2004, S. 522, schwingt in der ›Navigatio‹ deutlich mit. Die sieben Jahre dauernde Reise Brandans zur *terra repromissionis sanctorum* ist allegorisch im Sinne des Siebennerrhythmus zu deuten, »welcher als Schöpfungsordnung die darauffolgende Erdenzeit prägt«, siehe ebd., S. 521. Auf die sechs weltlichen, also diesseitigen Zeitalter folgt ein jenseitiges, das mit dem Jüngsten Tag – *in novissimo tempore* (!) – beginnt. »Dieses Reich besteht auf ewig; auf es gilt es sich auszurichten. Es kommt also gewissermaßen zu einem Abbruch der Geschichte, wodurch auch die Zeit eine neue Qualität gewinnt«, siehe ebd., S. 522.
- 14 Auf intradiegetischer Ebene kann das nur durch Figuren erfolgen, denen der Heilsstatus schon zugesichert ist (etwa *sanctus Brendanus*), obwohl die historischen Persönlichkeiten, auf die sie referieren, ihn *de facto* zu Lebzeiten noch nicht innehaben konnten, da die Heiligsprechung erst nach ihrem Tod erfolgte. Die in der Hagiographie und darüber hinaus zu findende Figurenkonzeption von ›Heiligen‹ stellt somit selbst schon ein Zeitparadoxon dar bzw. her.
- 15 »Ein [...] Fundamentalproblem, das insbesondere im theologischen Kontext interessiert, betrifft das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Gemäß der nachplatonischen [...] terminologischen Distinktion des griechischen Begriffes *aión* in *aeternitas* und *sempernitas* wird die Ewigkeit entweder als absolute Zeitlosigkeit, Überzeitlichkeit, Zeitenthobenheit gedeutet oder als immerwährendes Sein, als zeitliche Dauer. Beide Interpretationen führen jedoch zu Schwierigkeiten derart, daß die erste die totale Transzendenz der Ewigkeit annimmt und damit

eine Kluft zwischen Diesseits und Jenseits aufreißt, die die Vermittlung beider problematisch macht, während die zweite aufgrund der Annahme eines immerwährenden Seins der Ewigkeit in die Richtung eines Zusammenfalls mit der Zeit als unendlicher Erstreckung zielt und damit beide ununterscheidbar macht«, siehe Gloy [u. a.] 2004, S. 506.

- 16 Vielleicht liegt hierin auch eine Begründung dafür, dass Brandan die Jenseitsinsel nicht allein betritt, sondern zusammen mit den anderen Mönchen, die ihn die ganze Zeit über begleitet haben. Brandan wäre dann als Abt und Heiliger ein Vorbild, dem es – auch und gerade im Literalsinn – zu folgen gilt. *Imitatio* führt zum Seelenheil im Jenseits.
- 17 Sollte die vorliegende Formulierung eine absichtsvolle Anspielung auf die damals weithin bekannte ›Reise des hl. Brandan‹ sein? Man vergleiche die Verse der mitteldeutschen ›Reise‹ (*Vornemet alle, wie ervant / ein herre, der was uz Trierlant* [sc. Irland], / *vil manige gotes tougen*. [...] *Ein vil heiliger man / der was geheizen Brandan, / geborn von Yberne. / er diente got gerne / unde begonde wunder suchen / in selzenen buchen*. [...] *er enwolde noch enmachte / des icht geloubic wesen, / wie er ez hette gelesen, / er ensehez mit den ougen sin. / daz tet im got dar nach wol schin*, V. 1–3, 17–22, 44–47) mit denen im ›Mönch Felix‹ (*In einem grâwen lebene / ein heiliger munich was, / der gerne von gote las, / swaz er geschriben vant. / der was Fêlix genant*. [...] *Eines morgens nâch prime zît / ûz dem munster er ginc: / ein bûch er zu im gevinc. / dar inne begunde er lesen, / wie er mochte genesen*. [...] *dar an begunde er wenken / und dûchte in sin unmugelich. / Dô sante got von himelrîch / dar ein kleine vogelîn*, V. 18–22, 50–54, 78–81; die Verse 19–22 werden sogar nahezu wortwörtlich noch einmal vom alten Mönch wiederholt, vgl. V. 325–328). Nicht nur hat man es hier wie dort mit einem Zweifler an Gottes Wundern zu tun, sondern in beiden Fällen ist der Zweifel mit einer ganz bestimmten Buchlektüre verbunden. Während Brandan das Buch (bzw. die Bücher) verbrennt, in denen er von den für ihn ungläubwürdigen Wundern gelesen hat (vgl. V. 49f.), schlägt Felix das Buch zu und lässt es in einem Zustand von Geistesabwesenheit spontan zurück bzw. ›hinter sich‹ (vgl. V. 84.). Allerdings spielt das Motiv der Zeitenthabenheit bzw. der Entrückung in der ›Reise‹ im Gegensatz zur ›Navigatio‹ dann wiederum keine Rolle. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang immerhin, was Wagner (1991, S. 79) in Anlehnung an Hammerich (1943, Sp. 426) feststellt: ›Zum Kontinent gelangte die Vogel-Mönch-Geschichte im 12. Jahrhundert aus Irland.« Der Brandan-Stoff könnte also tatsächlich textgeschichtliche Bezüge zu dieser Erzählung aufweisen.

- 18 An anderer Stelle habe ich Material aus den ›Centurien‹ zusammengestellt und analysiert, bei dem Rauscher direkt auf die Zeitlichkeit von Wundern und Mirakeln eingeht und die Darstellung der ›Wunderzeit‹ diskreditiert (Holtzhauer 2020).
- 19 Vinzenz von Beauvais nahm die ›Navigatio‹ in sein ›Speculum historiale‹ nicht auf, da sie *apocrypha quaedam deliramenta*, also apokryphen Unsinn, enthalte (vgl. Burgess/Srijbosch 2000, S. 98, Nr. 253).

## Literaturverzeichnis

### Drucke

Rauscher, Hieronymus: ›Hundert auserwelte grosse vnuerschempte feiste wolgemeste erstunckene Papistische Lügen‹, s. l., 1562 (= VD16 ZV 17431, hier zitiert nach dem Exemplar der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle (Saale), Misc. cat. 1,73, [online](#)).

### Primärliteratur

Brandan. Die mitteldeutsche ›Reise‹-Fassung, hrsg. von Reinhard Hahn und Christoph Fasbender, Heidelberg 2002 (Jenaer Germanistische Forschungen N. F. 14). Das mittelhochdeutsche Gedicht vom Mönch Felix, hrsg. von Erich Mai, Berlin 1912 (Acta Germanica 4).

Navigatio Sancti Brendani. Editio maior a cura di Rossana E. Guglielmetti, testo critico di Giovanni Orlandi e Rossana E. Guglielmetti, Florenz 2017 (Millennio Medievale 114).

Sankt Brandan. Zwei frühneuhochdeutsche Prosafassungen. Der erste Augsburger Druck von Anton Sorg (um 1476) und die Brandan-Legende aus Gabriel Rollenhagen's ›Vier Büchern Indianischer Reisen‹, hrsg. von Rolf D. Fay, Stuttgart 1985 (Helfant-Edition 4).

Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übertragungen aus dem 15. Jahrhundert, hrsg. von Karl A. Zaenker, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 191). [Johannes Hartlieb: ›Legend Sand Brandan‹; Heinrich Hallers Übersetzung der lateinischen ›Navigatio‹; niederdeutsche Übersetzung der ›Navigatio‹ in ›Der Hilligen Levent‹]

[Der Zweifler]: Geistliches Gedicht des XIII. Jahrhunderts, hrsg. von Carl von Hardenberg, in: Germania 25 (1880), S. 339–344.

## Sekundärliteratur

- Burgess, Glyn Sheradon/Strijbosch, Clara: *The Legend of St Brendan. A Critical Bibliography*, Dublin 2000.
- Daxelmüller, Christoph: Art. Entrückung, in: Ranke, Kurt [u. a.] (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 4, Berlin/New York 1984, Sp. 42–58.
- Eichenberger, Nicole: *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters*, Berlin/Boston 2015 (Hermaea N. F. 136; [online](#)).
- Friedrich, Udo: Anfang und Ende. Die Paradieserzählung als kulturelles Narrativ in der Brandanlegende und im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne*, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 3), S. 267–288.
- Frühneuhochdeutsche Grammatik, hrsg. von Robert Peter Ebert [u. a.], Tübingen 1993 [zitiert als ›Frnhd. Grammatik‹].
- Fürbeth, Frank: *Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk*, Tübingen 1992 (Hermaea N. F. 64).
- Gloy, Karen [u. a.]: Art. Zeit, in: Müller, Gerhard [u. a.] (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin/New York 2004, S. 504–554.
- Grimm, Reinhold R.: *Paradisus coelestis. Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, München 1977 (Medium aevum 33).
- Grosu, Emanuel: *Brendan's Time*, in: *Philologica Jassyensia* XII/1 (2016), S. 175–185.
- Grubmüller, Klaus: Art. Hartlieb, Johannes, in: *VL*, Bd. 3 (1981), Sp. 480–496.
- Hammer, Andreas: *St. Brandan und das *ander paradise**, in: Starkey, Kathryn/Wenzel, Horst (Hrsg.): *Imagination und Deixis. Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter*, Stuttgart 2007, S. 153–176.
- Hammerich, Louis L.: Art. Mönch Felix, in: *VL*, Bd. 3 (1943), Sp. 426.
- Haug, Walter: Art. Brandans Meerfahrt, in: *VL*, Bd. 1 (1978), Sp. 985–991.
- Haug, Walter: *Vom Imram zur Aventure-Fahrt. Zur Frage nach der Vorgeschichte der hochhöfischen Epenstruktur*, in: Ders.: *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters. Studienausgabe*, Tübingen 1990, S. 379–407.
- Holtzhauer, Sebastian: *Die Fahrt eines Heiligen durch Zeit und Raum. Untersuchungen ausgewählter Retextualisierungen des Brandan-Corpus von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. Mit einer Edition der Münchener Reissfassung der ›Reise des hl. Brandan‹* (Pm), Göttingen 2019.

- Holtzhauer, Sebastian: Die Destruktion der Wunderzeit in Hieronymus Rauschers ›Papistischen Lügen‹ (1562), in: BmE 3 (2020), S. 66–109 ([online](#)).
- Kann, Christoph: ›Incipit‹/›desinit‹ und die Semantik von Dauer in der mittelalterlichen Logik, in: Speer, Andreas/Wirmer, David (Hrsg.): Das Sein der Dauer, Berlin/New York 2008 (Miscellanea Mediaevalia 34), S. 89–110.
- Koch, Elke: Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der ›Navigatio Sancti Brendani‹ und der ›Sieben-schläferlegende‹ (›Passio und Kaiserchronik‹), in: Köbele, Susanne/Rippl, Coralie (Hrsg.): Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Würzburg 2015 (Philologie der Kultur 14), S. 75–100.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, begründet von Paul Lehmann und Johannes Stroux, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1959ff. [zitiert als ›MWB‹].
- Neumann, Helga: Reden über Gott und die Welt. Brandans Meerfahrt – Diskursdifferenzierung im 15. Jahrhundert, in: Müller, Jan Dirk/Wenzel, Horst (Hrsg.): Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 181–196.
- O’Loughlin, Thomas: Distant Islands. The Topography of Holiness in the ›Nauigatio Sancti Brendani‹, in: Glasscoe, Marion (Hg.): The Medieval Mystical Tradition in England, Ireland and Wales, Cambridge 1999, S. 1–20.
- Palmer, Nigel F.: Art. Mönch Felix, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 6 (1987), Sp. 647–649.
- Palmer, Nigel F.: Art. Der Zweifler, in: <sup>2</sup>VL, Bd. 10 (1999), Sp. 1621f.
- Roessler, Kurt: Der Mönch von Heisterbach zu Zeit und Ewigkeit, Königswinter 2003.
- Röhrich, Lutz: Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart, Bd. 1, Bern/München 1962.
- Stark, Brigitte: *Terra repromissionis Sanctorum*. Die Reise des Heiligen Brendan zum irdischen Paradies, in: Aertsen, Jan A./Speer, Andreas (Hrsg.): Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, Berlin/New York 1997 (Miscellanea Mediaevalia 25), S. 525–539.
- Strobel, Karl: Das Imperium Romanum im ›3. Jahrhundert‹. Modell einer historischen Krise? Stuttgart 1993.
- Wagner, Fritz: Der Mönch von Heisterbach, in: Cistercienserchronik 98 (1991), S. 79–91.
- Wagner, Fritz: Art. Mönch und Vöglein, in: Brednich, Rolf Wilhelm [u. a.] (Hrsg.): Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 9, Berlin/New York 1999, Sp. 788–793.

Weidner, Katja: Erzählen im Zwischenraum. Narratologische Konfigurationen immanenter Jenseitsräume im 12. Jahrhundert, Berlin/Boston 2020 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 99 [333]).

**Anschrift des Autors:**

Dr. Sebastian Holtzhauer  
Universität Hamburg  
Institut für Germanistik  
Ältere deutsche Sprache und Literatur  
Überseering 35  
22297 Hamburg  
E-Mail: [sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de](mailto:sebastian.holtzhauer@uni-hamburg.de)