



Separatum aus:

THEMENHEFT 16

Pia Selmayr / Sarina Tschachtli (Hrsg.)

Umwege, Abwege, Nebenwege

Publiziert im Dezember 2023

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

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Knapp, Sophie: Wege zum Wissen. Transkulturelle Aspekte der Figuren Clinschor/Klingsor und Nektanebus/Neptanaus, in: Selmayr, Pia/Tschachtli, Sarina (Hrsg.): Umwege, Abwege, Nebenwege, Oldenburg 2023 (BmE Themenheft 16), S. 87–130 (online).

Sophie Knapp

Wege zum Wissen

Transkulturelle Aspekte der Figuren Clinschor/Klingsor und Nectanebus/Neptanaus

Abstract. Anhand der Zauberer-Figuren Clinschor (aus Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹) und Nectanebus (aus der Alexander-Tradition) sowie deren literarischer Rezeption im sog. ›Wartburgkrieg‹ bzw. der ›Minneburg‹ fokussiert der Beitrag das Spannungsfeld von Wissen und Gelehrsamkeit zwischen Abseitigkeit und Faszination. Untersucht wird in der Zusammenschau dieser schillernden Figurenentwürfe, wie die Texte Wege zum Wissen thematisieren, aber auch, welche Wege die Figuren durch die literarischen Textlandschaften gehen und wie diese Wege auf verschiedenen Ebenen ein literarisches Feld umreißen, das eine Transkulturalität von Wissen thematisiert und axiologische Verschiebungen beobachtbar macht.

Wissen und Gelehrsamkeit spielen in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters eine zentrale Rolle, besonders als Ausweis dichterischer Qualifikation. Gerade in solchen Zusammenhängen können gelehrte Wissensbestände jedoch auch problematisch werden. Das zeigt sich etwa in Gottfrieds Polemik gegen einen Ungenannten, den er in seinem ›Literaturexkurs‹ als *vindaere wilder maere* titulierte und als Zauberkünstler diffamierte, dessen Texte nur verständlich würden, wollte man dazu *die glöse suoehen / in den swarzen buochen* (›Tristan‹, V. 4665; 4689f.). Diese Invektive zielt offenbar auf Wolfram von Eschenbach und kritisiert neben dessen dunklem Stil vor allem die vielfältigen und teilweise randständigen Wissensbestände, die er in seine Texte einflieht.¹ Hier wird insofern

gleichermaßen der Ursprung der wolframschen Texte wie seiner Wissensgründe thematisiert und durch die insinuierte Verbindung zu schwarzmagischen Büchern diskreditiert. Gerade mit Blick darauf, dass Gottfried eher auf gelehrte Wissensbestände der klassischen Antike und deren patristische Rezeption zurückgreift (vgl. u. a. Bulang 2021) und sich damit gewissermaßen im ›eigenen‹ Kulturraum bewegt, rückt hier Wolframs Kokettieren mit einem teilweise als ›heidnisch‹ profilierten Wissen des Orients in den Blick (vgl. u. a. Eming 2015, S. 80, Schirok 2010, S. 400f.). Dieses Wissen deklassiert der gottfriedsche Vorwurf als obskur. Gelehrsamkeit ist insofern ambivalent. Woher Wissen kommt und auf welchem Weg es erworben wurde, kann über seine Autorität und Legitimität entscheiden – und damit auch über die Autorität und Legitimität des Textes beziehungsweise seines Verfassers, der dieses Wissen präsentiert. Das spiegelt sich auf der Textoberfläche etwa in Quellenberufungen und Wahrheitsbeteuerungen wider, in tieferen Textschichten zeugen aber auch bestimmte Figurenentwürfe von einer narrativ-diskursiven Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Diese Ambivalenz von Gelehrsamkeit und Wissen zeigt sich etwa an den zwiespältigen Figuren der Zauberer-Gelehrten Clinschor aus Wolframs ›Parzival‹ und Nektanebus aus der Alexander-Tradition. Besonders interessant macht diese Fälle – und das bezeugt zugleich das zeitgenössische Interesse am Thema –, dass sie beide ein literarisches Fortleben haben, Clinschor als obskurer *meisterpfaffe* Klingsor im sog. ›Wartburgkrieg‹ sowie als Prophet der Geburt der hl. Elisabeth in der Chronistik, Nektanebus als Weiser Neptanaus in der ›Minneburg‹. Ich möchte im Folgenden anhand dieser beiden Fälle und in ihrer Zusammenschau skizzieren, wie literarische Texte Wege zum Wissen thematisieren und welche Rolle dabei verschiedene Kulturräume spielen, ob diese mit wertenden Zuschreibungen verbunden sind und inwiefern Wissenserwerb hier transkulturelle Verflechtungen bedingt.² Zudem möchte ich die Wege nachzeichnen, die die Figuren in ihrer Rezeption durch die literarischen Texte gehen, und

zeigen, wie diese Wege auf verschiedenen Ebenen ein literarisches Feld umreißen, das eine Transkulturalität von Wissen thematisiert und axiologische Verschiebungen beobachtbar macht.

1. Clinschor/Klingsor – Abweg zum Wissen

Clinschor ist schon in Wolframs ›Parzival‹ eine schillernde Figur. Bereits die erste Erwähnung zeichnet ein widersprüchliches Bild des vorerst geheimnisvoll Namenlosen, wenn es über ihn heißt, *ein phaffe, der wol zouber las*, habe König Artus' Mutter fortgeführt (›Parzival‹, 66,2–5). Der Begriff *phaffe* verweist auf die Teilhabe an einer legitimen, institutionalisierten Form von Gelehrsamkeit, während *zouber* zugleich eine konträre Partizipation an zwielichtigen Formen von Wissen anzeigt. Die Verflechtung dieser verschiedenen Wissenskulturen kulminiert im Begriff des *lesens*, der den *zouber* an eine irgendwie geartete Form der Buchgelehrsamkeit zurückzubinden scheint, wobei diese andererseits selbstverständliches Monopol der Geistlichkeit ist.³ Die Formulierung *zouber las* weckt darüber hinaus Assoziationen an das priesterliche Lesen der Messe und verkehrt das heilige Amt gleichsam in sein okkultes Gegenteil. Dass Clinschor jene Zauberkünste für die Entführung der arthurischen Verwandten einsetzt, klassifiziert ihn klar als Gegenspielerfigur und disqualifiziert ihn moralisch, obgleich der Text zunächst nicht deutlich macht, inwiefern dies gegen ihren Willen geschieht.⁴

Clinschor ist bei Wolfram aber nicht ›immer schon‹ Zauberer, obwohl seine Abstammung gerade das nahelegen würde, da er – wie Artus' entführte Mutter gegen Ende des Romans erzählen wird – ein *neve* Vergils ist. Vergil gilt im Mittelalter als Zauberer und Gelehrter der schwarzen Magie (vgl. Linden 2008, S. 15), was auch Wolfram andeutet. Er bewertet dessen Künste jedoch nicht negativ, sondern konstatiert schlicht: *der ouch vil wunders het erkorn / von Nápels Virgilius* (›Parzival‹, 656,16f.).⁵ Trotz dieser verwandtschaftlichen Verflechtung, die Clinschor dezidiert mit einer

antik->heidnisch<-magischen Sphäre verbindet, ist er selbst jedoch vorerst einfach ›nur‹ ein angesehener capuanischer Herzog und Herr von Terre die Labûr (Livorno?). Rühmend heißt es über ihn: er *trât in prîs sô hôhen pfat, / an prîse was er unbetrogen* (›Parzival‹, 656,20f.) – zumindest so lange, bis ihn der sizilianische König für den Ehebruch mit seiner Frau Iblis zur Strafe kastriert und damit zu der *werlde spot* macht (›Parzival‹, 656,16ff.).

Unklar bleibt bei alledem die einleitende Einführung Clinschors als *phaffe*. Dass sie sich der Übersetzung von Chrétien's Formulierung *uns clers sages d'astrenomie* (›Perceval‹, V. 7548) verdankt, ist eher unwahrscheinlich: *clers* meint neben dem Geistlichen ganz wertneutral auch den Gelehrten (vgl. DEAFpré ›*clerc*‹), zudem fühlt Wolfram sich offenbar wenig an diese Formulierung gebunden, tilgt er doch gerade die Astronomie vollständig aus Clinschors Betätigungsfeld (möglicherweise weil diese Kunst wegen ihrer engen Verbindung mit den Geschicken der Gralswelt nicht anrühlich werden darf [vgl. Deinert 1960, S. 119; Krohn 1993, S. 96], worin sich zugleich implizit eine Klassifizierung in ›gute‹ und ›schlechte‹ Magie bzw. positiv gewertete Wissenschaft und dubiose Zauberei andeutet [vgl. dazu auch Haage/Wegner 2007, S. 281f.]). Damit bleibt offen, ob Wolfram den Begriff *phaffe* setzt, um die Ambivalenz und Undurchdringlichkeit der Figur zu steigern (vgl. Krohn 1993, S. 97), oder ob er als eine Art (Welt-) Geistlicher zu verstehen sein könnte. In diesem Fall ließe sich seine Geschichte vielleicht als Anspielung auf das zeitgenössisch wohl bekannte Schicksal Abaelards lesen,⁶ was Clinschors schillerndes Profil unter anderem um eine weitere Facette strittiger Gelehrsamkeit ergänzen würde. Daneben träte die Parallele zur Strafe des Gralskönigs Anfortas noch deutlicher hervor, wenn Clinschor im Beischlaf mit der sizilianischen Königin nicht nur Ehebruch begangen, sondern auch gegen sein religiöses Gelübde verstoßen hätte.⁷ Linden dagegen betrachtet Clinschor dediziert als weltlichen Herzog: Die Verstümmelung zerstöre seine höfische Existenz, da er als »Kastrat dem Spott preisgegeben und automatisch von den beiden

dominanten höfischen Gesellschaftsentwürfen Minne und vererbbare Herrschaft ausgeschlossen« sei (Linden 2008, S. 18). In jedem Fall bedeuten diese Verstümmelung und die daraus folgende Schmach eine Depoten- zierung seines sozialen *status*, sie lösen Clinschor aus seinem kulturellen Mikroklima und mit ihnen begründet der Text psychologisch seinen unbe- dingten Wunsch, sich an der Menschheit zu rächen.

Zu diesem Zweck will Clinschor die Zauberei erlernen. Das dafür nötige Wissen lässt sich aber nicht in Italien erwerben – auch im kulturell viel- fältigen Sizilien nicht –, sondern macht einen weiteren Weg notwendig, eine Reise in einen gänzlich anderen Kulturraum, direkt zu den Ursprüngen der Magie:

ez ist niht daz lant ze Persiâ:
ein stat heizet Persidâ,
dâ êrste zouber wart erdâht.
dâ fuor er hin und hât dan brâht
daz er wol schaffet swaz er wil,
mit listen zouberlîchiu zil.
(›Parzival‹, 657,27–32)

Der Erwerb dieser speziellen Form von Gelehrsamkeit macht also eine Übertretung kultureller Grenzen nötig und führt so zu einer Verflechtung mit den Wissensbeständen einer anderen Kultur. Die Lokalisierung des Ursprungs der Zauberei in Persien findet sich schon bei Plinius. Wolfram verdankt dieses Wissen aber offenbar dem ›Lucidarius‹, wie daran deutlich wird, dass nur dort *Persidâ* ebenfalls als Städte- statt als Ländernamen firmiert.⁸

Wolframs dezidierte Differenzierung zwischen dem Land *Persia* und der Stadt *Persidâ* erweckt dabei den Anschein spezifischer Expertise, die schein genaue Verortung wirkt authentifizierend. Andererseits leistet die Lokalisierung im fernen Orient einer Auratisierung Vorschub: Das Wissen, das Clinschor hier erwirbt, ist ein arkanes (Linden 2008, S. 22), die lange Tradition *Persidâs* als Zentrum schwarzer Magie (*dâ êrste zouber wart*

erdâht, s. o.) verleiht diesem Ort Geltung. Mit dieser Erwähnung der *inventio* jener *ars* (*dâ êrste wart erdâht*, s. o.) und ihrem *dan bringen* klingen in der Beschreibung von Clinschors Wissensweg aber auch Formulierungen an, die im Kontext von *translatio artium*-Vorstellungen begegnen (vgl. Worstbrock 1965, bes. S. 2, 6f.). Die obskure Kunst des *zouber* ist jedoch offenbar nicht den Weg der ›guten‹ *artes* nach Westen gegangen, sondern Clinschors Weg verläuft zu ihr, in einer der gottgewollten *translatio* entgegengesetzten West-Ost-Bewegung. So verschafft ihm das Wissen, das er sich an diesem Ort aneignet, auch eine zwar beinahe kosmische Macht, doch erscheint sie dem Schöpfer entgegengesetzt:

er hât ouch aller der gewalt,
mal unde bêâ schent,
die zwischen dem firmament
wonend unt der erden zil,
niht wan die got beschermen wil.
(›Parzival‹, 658,26–30)

Mit Blick auf den gesamten Roman reiht sich Clinschors Weg zum Wissen in eine Vielzahl von transkulturellen Verflechtungsbewegungen zwischen Orient und Okzident ein (vgl. etwa Kellner 2009, Ridder 2010, S. 33, 44, Zimmermann 2016). Das Wissen, das Clinschor dabei erwirbt, ermöglicht ihm letztlich eine politische und soziale Restitution seiner Position als Herrscher und eine neue Form von Ansehen (vgl. Linden 2008, S. 19). Dieses Ansehen aber gründet nun auf Furcht und Gewalt. Seine Verflechtung mit der fremden Kultur, die Appropriation einer als ›heidnisch‹ gezeichneten Gelehrsamkeit erscheint damit negativ,⁹ sein Umweg über den Orient wird zum Abweg. Andererseits rühmen die Figuren des Romans Clinschors Weisheit und er bewahrt sich bei aller Menschenfeindlichkeit dezidiert Tugenden seines ursprünglichen höfisch-adligen Kulturzusammenhangs: Wiederholt wird er als *hövesch* und *wîs* apostrophiert, zudem gilt sein Wort als absolut verlässlich (›Parzival‹, 589,11; 618,1; 659,8). Das bestätigt sich im Gang der Handlung, als er, nachdem Gawan die von ihm

geschaffenen Abenteuer auf *Schastel marveile* besteht, wie vereinbart sein Zauberschloss aufgibt (›Parzival‹ 659,3–10; vgl. Blank 1989, S. 321, 331). Wolfram verflucht in dieser Figur mithin Versatzstücke verschiedenster kultureller Sphären miteinander, von der Apostrophierung als *phaffe* über seine Abstammung vom Zauberer Vergil und seine höfische Vergangenheit bis zur ›Bildungsreise‹ in den Orient, die seine schillernde Zaubererexistenz begründet, und macht ihn so zu einer geradezu transkulturellen Figur, an deren Entwicklung maßgeblich die Wege Teil haben, die sie durch die erzählte Welt geht.¹⁰

Diese im ›Parzival‹ angedeutete Ambivalenz und Transkulturalität der Figur spitzt sich in ihrer Rezeption im sogenannten ›Wartburgkrieg‹ zu. Hier wird Klingsor zum gelehrten *meisterpfaffen* aus *Ungerlant*, der im Rätsel- und Erzählwettstreit seinem Schöpfer Wolfram von Eschenbach als literarischer Figur gegenübertritt, ohne dass der Text diese Metalepse explizit thematisieren würde. Wolfram ist – besonders im ältesten Teil des Strophenkonglomerats, dem sogenannten ›Rätselspiel‹, – als frommer Laie gezeichnet, der demütig göttliche Inspiration erbittet, um die Rätselallegorien des berühmten *meisters* auslegen zu können. Diese Stilisierung dürfte von Wolframs literarischer Selbstinszenierung im ›Parzival‹ und ›Willehalm‹ angeregt sein (vgl. zu diesen Rollenentwürfen Ragotzky 1971, bes. S. 45–64; Wachinger 1973, S. 87–89). Die konträre Zeichnung der Kontrahenten macht sie zu Exponenten verschiedener Wissenskonzepte, die so narrativ konfrontiert und damit implizit in ihrem Wert verhandelt werden (vgl. Ragotzky 1971, bes. S. 62f., Kellner/Strohschneider 1998, 2007).

Dabei scheint die Figur Klingsor zunächst – zumindest im Vergleich zu ihrer Vorlage bei Wolfram – beinahe entproblematisiert: Die Verwandtschaft mit Vergil, die seine zauberischen Machenschaften präludiert, verschwindet hier ebenso zugunsten einer nicht weiter präzisierten Herkunft aus *Ungerlant* wie die italienische Adelsbiographie und das ehebrecherische Liebesabenteuer. Zur dominanten Identität der Figur wird die bei Wolfram

noch unscharfe Identifizierung Clinschors als Kleriker, wobei nun besonderes Gewicht auf der damit verbundenen Gelehrsamkeit liegt (*wiser meister* ›Rätselspiel‹, Str. L 5/C 29, V. 2; *min sin was al der werlte zu tief*, ebd., Str. C 30, V. 3 etc.).¹¹ Entsprechend rekurren die von Klingsor gestellten Rätselallegorien dezidiert auf theologische Sachverhalte und werden als Weisheitsproben stilisiert, die umfassende Gelehrsamkeit und souveräne Entschlüsselungskompetenz erfordern. Im Verlauf der Auseinandersetzung gerät allerdings die Gelehrsamkeit Klingsors, die zunächst als überlegen und achtungsgebietend eingeführt wird, immer mehr ins Zwielficht. Der eingangs gönnerhaft sich gerierende Gelehrte (vgl. z. B. ›Rätselspiel‹, Str. L 4/k 94) verliert zunehmend die *contenance*, als Wolfram seine Rätselallegorien korrekt zu deuten weiß: Das zeigt sich zum einen in der Metaphorik seiner Reizreden, die immer martialischer wird (*Swer nu da fürbaz sinnen wil, / dem mac der ham wol rizen uf des hirnes zil*, ›Rätselspiel‹, Str. C 45/L 9/J 82; *ich vinde noch, daz iuch ze grunde senket*, ebd. Str. C 47/L 8/J 84, V. 10), zum anderen darin, dass er die Rechtgläubigkeit Wolframs sowie die Legitimität von dessen Wissen durch diffamierende Unterstellungen der Teufelsbündnerei in Zweifel zu ziehen sucht (u. a. *Ich wil gelouben, daz den list / ein engel vinde alde der tiuvel in dir ist [...] / her Satanas [...] / Ir müezet rumen mir daz vaz*, ›Rätselspiel‹, Str. C 47/L 8/J 84, V. 1–8 und Str. L 11/C 48). Dadurch rücken zunehmend die Wissensgründe und mit ihnen moralische Kategorien in den Blick (vgl. Ragotzky 1971, S. 53, 62). Als Klingsor Wolfram schließlich mit einem theologisch heiklen Rätsel provoziert, weiß dieser jedoch im entscheidenden Moment die Grenzen des göttlich geoffenbarten Wissens nicht zu überschreiten und versteht die Lösung anzudeuten, ohne unzulässig über dogmatische Glaubensgeheimnisse zu spekulieren (vgl. Kellner/Strohschneider 2007, S. 352–355). Der zunehmend hochmütig gezeichnete *meisterpfaffe* desavouiert sich daraufhin letztlich selbst, als er beim Versuch, Wolfram seiner dunklen Wissensquellen zu überführen, seinerseits einen Teufel beschwört, um den Kontrahenten zu examinieren.

Deutlich rezipiert der Text damit die Ambiguität der Clinschor-Figur als Kleriker-Zauberer aus dem ›Parzival‹ und spitzt sie in der Teufelsbeschwörung vereindeutigend zu. Hier rücken insofern Gelehrsamkeit, Wissensgründe und die Legitimität von Wissen prominent in den Vordergrund. Wolframs Wissen dagegen erweist sich im Teufelsexamen als ›integer‹. Selbst der Versuchung des Teufels, ihn in allen astronomisch-kosmologischen Fragen aufzuklären, erliegt der fromme Laie nicht. Er lässt sich also von den dergestalt als verboten inszenierten Wissensbeständen gerade nicht vom Weg der Rechtgläubigkeit abbringen, verfällt mithin keinem maßlosen Verlangen nach einer allumfassenden Gelehrsamkeit, wo sie an Gottes Geheimnisse rührt, sondern bescheidet sich mit dem, was ihm als Laie durch göttliche Inspiration offenbart wird (vgl. dazu Ragotzky 1971, S. 55; Kellner/Strohschneider 2007, S. 354f.).

Ganz anders Klingsor: Deziert thematisiert der Text sein Streben nach Gelehrsamkeit, als der *meisterphaffe* geradezu prahlerisch seinen Weg zum Wissen nachzeichnet:

Ze Paris guote schuole ich vant.
ze Constantinopel ist mir wol erkant
der kern von kunst uz meister pfaffen sinne.
Ze Baldac ich ze schuole kam,
wand ich ze Babilone hohe kunst vernam.
(›Rätselspiel‹, Str. C 40/J 770, V. 1–5
[vgl. auch Str. C 58/L 20/J 90])

Clinschors im ›Parzival‹ vollzogener Weg in den Orient zum Ursprung des Zauberwissen wird hier also gewissermaßen aufgenommen und umgeformt, ausgebaut zu einem regelrechten Bildungsweg. Hallmann spricht diesbezüglich von einer *peregrinatio academica* (2015, S. 140). In der Tat deuten diese Stationen eine universitäre Ausbildung an. Beginnend mit dem angesehenen theologischen Zentrum Paris (*ze Paris guote schule ich vant*, s. o.) verweist dieser Weg zunächst auf eine reguläre anspruchsvolle klerikale Ausbildung. Diese *guote schule* scheint dem wissenshungrigen

Klingsor aber nicht genügt zu haben; er will sich offenbar ein umfassenderes Wissen aneignen, das ihm jenes westeuropäische theologische Zentrum nicht bietet, denn er begibt sich auf den Weg zu einem weiteren berühmten Wissenszentrum: Konstantinopel. Die mittelalterliche Weltstadt ist multikultureller Knotenpunkt und gilt schon früh als berühmtes Bildungszentrum mit beachtlichen Bibliotheken (vgl. Schmalzbauer 2010, S. 508f.). Dass Klingsor äußert, dort sei ihm der *kern der kunst uz meister pfaffen sinne* (s. o.) offenbart worden, zeigt den Wunsch nach einer absoluten Durchdringung theologischen Wissens an. Gerade mit Blick auf die konträr gestaltete Wissensbescheidung Wolframs in theologischen und astronomischen Dingen insinuiert dies ein grenzwertiges, ja unzulässiges Eindringen in innerste Glaubensgeheimnisse und ein sophistisches Interesse an Gelehrsamkeit, mit dem »hinter einer brüchigen Kulisse von Wissenschaftlichkeit die Glaubensinhalte zum bloßen Gaukelspiel einer Gedankenakrobatik pervertiert werden« (Ragotzky 1971, S. 59). Davon zeugen auch Klingsors Rätselallegorien, die zwar auf ein »hohes Niveau der theoretischen Beherrschung theologischer Inhalte« (ebd., S. 58) verweisen, Wolfram aber zugleich taktierend durch spitzfindige Formulierungen in den Hinterhalt locken wollen. Dass Klingsor für jenen Vorstoß in die tiefsten Tiefen theologischer Inhalte den Umweg in den kulturellen Grenzraum Konstantinopel macht, erscheint besonders prekär, deutet die Lokalisierung doch an, dass es sich beim hier geoffenbarten Wissen um christlich-orthodoxe Lehren handeln dürfte, die seit dem Morgenländischen Schisma in beträchtlicher Spannung zur römisch-katholischen Religionsauffassung stehen (vgl. Meyendorff 2010, S. 506f.).

Doch Klingsor strebt noch weiter nach Wissen, nach *hohe[r] kunst* (s. o.), und meint damit offenbar eine Gelehrsamkeit, die weder die Theologie in Paris noch die *meisterpfaffen* in Konstantinopel bieten können.¹² Das führt ihn – die Schwellenposition des verdächtigen Konstantinopel deutete es bereits an – wie Clinschor im ›Parzival‹ in den Orient, nämlich nach Baldac in Babylon und damit zugleich auf den Abweg schwarz-

magischer Praktiken (*ze Baldae ich ze schuole kam, / wand ich ze Babilone hohe kunst vernam*, s. o.). Deutlich dient dieser Kulturraum als Chiffre für eine ›heidnische‹ Wissenschaft astrologisch-alchemischer Natur, wie Klingsors rühmende Erwähnung des Meisters Basiant von Babylon belegt, von dem es heißt, dass *der mit sinen listen an den sternem vant, / wie man uz kupfer clarez golt gewinnet* (›Rätselspiel‹, Str. C 43/J 77n, V. 2f.) und über dessen Fähigkeiten Klingsor sich selbstbewusst erhebt (ebd.; ein weiteres prahlerisches Bekenntnis zur intimen Kenntnis der *nigromanzie* und *astronomie* bietet L 19/ C 56/J 89).¹³ Die Abseitigkeit jener Studien offenbart sich besonders darin, dass mit ihnen eine vorübergehende Entfremdung Klingsors von der christlichen Religion einhergeht:

driu jar ich diende in Machemetes minne,
Der kunde mir das herze wol von rehten sinnen wisen.
Daz was der heidenscheft spot.
römsche pfaffen, hœrent, wir hant einen got.
er ist sins kindes kint, den wir da prisēn.
(›Rätselspiel‹, C 40/J 770, V. 6–10)

Klingsor eignet sich mithin nicht nur eklektisch gelehrtes ›heidnisches‹ Wissen an, sondern vollzieht auch religiös eine vorübergehende kulturelle Assimilation, die geradezu als Verführung profiliert wird (*der [Machemet] kunde mir [...] wisen*, s. o.) und durch die Beschreibung als Abkehr des Herzens von den *rechten sinnen* (s. o.) als eine Art innere Dissoziation und damit als Abweg erscheint. Dass Klingsor in diesem Kontext unwidersprochen die Kritik des Islam am Monotheismus des Christentums referiert, die sich am Dogma der verschiedenen Hypostasen Gottes stößt, verweist einmal mehr auf sein ungebührliches Durchdringen-Wollen der göttlichen Geheimnisse und ein provokantes Kokettieren mit den Grenzen des offenbaren Wissens.

Klingsors Weg zum Wissen durch verschiedene Kulturen macht ihn zum Grenzgänger, zu einer Figur, die auf komplexe Weise teilhat an verschiedenen Religionen und sich ein gewissermaßen transkulturelles Wissen an-

eignet. »Darin liegt sein besonderes Potenzial. [...] [N]ur in der Grenzüberschreitung kann er über christliches und heidnisches Wissen verfügen, worauf sich sein Anspruch auf Überlegenheit im besonderen Maße gründet« (Kellner/Strohschneider 2007, S. 342). Hallmann betrachtet Klingsors Weg als eine der *translatio artium* entgegengesetzte Bewegung, die ihn zunehmend vom Boden der Rechtgläubigkeit entferne (vgl. Hallmann 2015, S. 139). Klingsors Weg zum Wissen würde damit auch hier zu einem bedeutungsvoll der Translationsbewegung des göttlichen Heilsplans entgegengerichteten, da er ihn als Gelehrten auf Abwege führt. Allerdings fehlen im ›Rätselspiel‹ die entsprechenden Schlüsselwörter des *translatio*-Diskurses und Konstantinopel ist in diesem Diskurs kein geläufiger Repräsentant für das antike Griechenland (vgl. Worstbrock 1965).¹⁴ Insofern scheint diese Station auf dem Wissensweg primär aufgrund der ihr inhärenten spezifischen Transkulturalität und religiösen Differenz als Chiffre für ein andersartiges, grenzwertig randständiges Gelehrtenwissen zu fungieren, die den folgenden ›heidnischen‹ Abweg bereits antizipiert. Dieser erfüllt sich in Babylon, das als Mnemotop im Mittelalter ebenfalls Chiffre ist, nämlich symbolhafter Gegensatz zu Jerusalem und damit »prototypisch die Gottesferne bezeichnet« (vgl. Tomasek 2018, bes. S. 40).

In die Teleologie des Textes, der im Wettstreit um die *meisterschaft* Relevanz und Wert von Wissen und Gelehrsamkeit ausstellt, fügt sich auch die veränderte Motivation für Klingsors Reise gut ein: Was im ›Parzival‹ aus einem Rachewunsch wegen einer missglückten *minne*-Beziehung psychologisch bedingt ist, wird hier dezidiert umgebaut zu einem *curiositas*-Motiv, das letztlich ein gefährliches Streben nach Gelehrsamkeit um des Wissens selbst willen ausstellt. Die Figur Klingsor reproduziert damit auch das »gängige Klischee des gebildeten Klerikers mit einer Affinität zu den verbotenen *artes*, das im Mittelalter unter anderem prominenten Gelehrten wie Gerbert von Aurillac und Michael Scotus angehängt wurde« (Hallmann 2015, S. 138, vgl. Kieckhefer 1992, S. 165–167; auch Krohn verweist auf die dubiose Färbung, die das *meisterphaffentum* hier erhalte, vgl.

Krohn 1993, S. 104). Bei aller negativer Zeichnung scheint hier aber auch das Faszinationspotenzial einer solchen stupenden Gelehrsamkeit auf, die der Text als nur denkbar inszeniert als Ergebnis spezifischer transkultureller Verflechtungen, welche die Wissensbestände verschiedenster Kulturen verbinden. Diese Gelehrsamkeit wird somit erst durch räumliche, kulturelle und religiöse Grenzüberschreitungen möglich.

Das Faszinosum jener außer-ordentlichen Gelehrsamkeit zeigt sich besonders deutlich in der weiteren Rezeption und Fortentwicklung der Texte, welche die genuin negative Bewertung dieses zunächst transkulturellen, auch abseitigen Wissens zunehmend relativieren. So fordert in jüngeren Strophen des ›Rätselspiels‹ und den jüngeren Teilen des ›Wartburgkrieges‹, etwa ›Zabulons Buch‹, nun auch Wolfram Klingsor ostentativ mit astronomisch-kosmologischen Kenntnissen heraus, die das ›Rätselenspiel‹ ursprünglich – wie gezeigt – dezidiert als problematische Form der Gelehrsamkeit inszeniert (vgl. zu diesem Wandel der Rollen Ragotzky 1971, bes. S. 70–75; Krohn 1993, S. 105; Kellner/Strohschneider 2007, S. 342f.).¹⁵

Ebenfalls in diese Richtung weist die weitere Rezeption der Klingsor-Figur im Mittelalter, die ihn zur historischen Gestalt macht: In Legende und Chronistik firmiert er als Prophet der Geburt der heiligen Elisabeth (vgl. dazu Hallmann 2015, S. 300–329), womit seine sterndeuterischen Fähigkeiten zunehmend in den Bereich der weißen Magie rücken. Johannes Rothes thüringische Chronik (1420) feiert ihn schließlich als großen Gelehrten und Weisen, dessen Beherrschung der schwarzen Kunst ganz unproblematisch neben seiner umfassenden Kenntnis der sieben freien Künste steht und ihn zum geschätzten Fürstenberater macht (vgl. Krohn 1993, S. 104f.). Eine ähnliche Entproblematisierung der Figur zeigt sich in ihrer Rezeption durch die Meistersinger, die Klingsor als einen der zwölf Meister ihrer Gründungssage und Erfinder des ›Schwarzen Tons‹ verehren, in welchem das ›Rätselenspiel‹ und andere Teile des sog. ›Wartburgkrieges‹ verfasst sind.¹⁶

2. Umweg zum Wissen – Nektanebus/Neptanaus

Mit dem zweiten Beispiel einer zwiespältigen Gelehrtenfigur rückt eine andere Art der *peregrinatio* in den Blick, nämlich ein Umweg zum Wissen: In der ›Minneburg‹, einer umfangreichen Minnerede des 14. Jahrhunderts (vgl. Klingner/Lieb, S. 896–898; Blank, Sp. 566), reist der Ich-Sprecher auf der Suche nach spezifischer Unterweisung zunächst quer durch Europa, bis er schließlich nach Alexandria zum hochgelehrten Neptanaus gelangt. Diese Figur ist bemerkenswert, nicht zuletzt aufgrund ihres literarischen Vorlebens; der Name nämlich verweist auf eine Entlehnung aus dem Alexander-Stoff. Dort ist Nektanebus – wie Clinschor im ›Parzival‹ – ein weiser Zauberer, zudem letzter König von Ägypten und illegitimer Vater Alexanders. Diese Nektanebus-Episode variiert in der deutschen Alexander-Tradition beträchtlich, eine Ursache dafür hat Kragl in den Widersprüchen und Unschärfen der mittelalterlichen lateinischen Quelle, der ›Historia de preliis‹, gesehen (vgl. dazu umfassend Kragl 2006). Die stark divergierende Bearbeitung der Passage lässt sich aber auch als Hinweis auf das Problempotenzial der Figur und ihrer Gelehrsamkeit verstehen und soll daher im Folgenden genauer in den Blick genommen werden.

Dieses Problempotenzial indiziert bereits die früheste mittelhochdeutsche Bearbeitung des Stoffes durch den Pfaffen Lamprecht, welcher die Nektanebus-Episode tilgt und sich dezidiert von der ›niederer Lüge‹ distanziert, Alexander sei illegitimer Spross eines *goukelâres* gewesen (›Vorauer Alexander‹, V. 71f./›Straßburger Alexander‹, V. 83f.).¹⁷ Diese Invektive zielt offenbar in erster Linie darauf, den Bastardvorwurf abzuwenden (vgl. dazu Braun 2004, S. 47; Müller 2007, S. 80–83). Zugleich aber entzieht sie mit dem polemisch-abwertenden Prädikat ›*goukelâre*‹, das auf teuflische Umtriebe aber auch betrügerisches Blendwerk und Tuschenspielererei rekurriert (vgl. MWB, Bd. 2, Sp. 879), der Zauberkunst die Kreditabilität und Autorität als gelehrte *ars*.¹⁸ Eine solche Abwertung spiegeln auch die wenigen weiteren Passagen bei Lamprecht, die Relikte der

Nektanebus-Handlung tradieren: Der Text deutet diese Passagen explizit um und negiert polemisch die überkommene Tradition, womit er das »Zauberhaft-Mythische, Bedrohlich-Heidnische« verbannt (Kragl 2006, S. 45f.; vgl. auch Braun 2004, S. 48–50; Müller 2007, 83f.).

Die späteren mittelhochdeutschen Bearbeitungen erzählen die Geschichte dagegen breit aus, bewerten sie aber unterschiedlich. Allen gemein ist zunächst, dass Nektanebus – anders als Clinschor – ›immer schon‹ über große Gelehrsamkeit und Zaubermacht verfügt, besonders über astronomisch-astrologisches Wissen. Die Geschichte begründet dies mit seiner Herkunft aus Ägypten, das als Ursprung der Astronomie und magischen Kunst profiliert wird, von wo aus jenes Wissen in die Welt gelangt sei (vgl. ›Historia de preliis‹, Kap. 1,1, ›Basler Alexander‹, V. 1–6, Rudolf von Ems, V. 543f., Hartlieb, Kap. 3 etc.). Nektanebus geht insofern keinen Weg zum Wissen (dieses ist vielmehr immer schon da), sondern sein Wissen geht einen Weg mit ihm, denn er flieht aufgrund eines feindlichen Perserangriffes aus seiner Heimat und gelangt – je nach Textversion mit Umweg über Pelusium und Äthiopien – nach Makedonien. Dort ist es gerade diese allbekannte Weisheit der Ägypter, wegen der die Frau des Königs, Olympias, um seinen Rat ersucht. Sein spezifisches Wissen, seine außergewöhnliche Gelehrsamkeit heben ihn damit einerseits hervor, zeichnen ihn aus. Andererseits werden sie fragwürdig, als er die schöne Olympias anschließend aus eigenen Interessen und Begehrlichkeiten mit Zauberkünsten und falschen Prophetien täuscht: Sie schläft mit ihm, weil sie glaubt, es sei der Gott Ammon.

Die Figur des Nektanebus und ihre Fähigkeiten werden mithin schon durch die Grundzüge der Handlung ambivalent. Die mittelhochdeutschen Bearbeiter haben das offenbar wahrgenommen und unterschiedlich akzentuiert (vgl. Kartschoke 2005, Kragl 2006; zu Nektanebus' magischen Fähigkeiten grundlegend Fürbeth 2020). Eine Entwicklung lässt sich dabei nicht beobachten, da »kein mittelhochdeutscher Alexanderroman reihenbildend gewirkt [hat]; jeder neue Alexanderroman setzt neu bei den lateinischen

Quellen an und gestaltet seine Fassung ohne Rekurs auf die deutschen Vorgänger« (Lienert 2001, S. 58; anders Kartschoke 2005, S. 175).

Die ›Historia de preliis‹ stellt Nektanebus zunächst als Mathematiker und Astronom vor (ebd., Kap. 1,2), die Künste stehen dabei implizit in klarem Bezug zueinander (*stellae [...] computare* ebd., Kap. 1,8), jedoch kann lat. *mathematica* auch *per se* Astronomie und Magie bezeichnen (vgl. Du Cange, Bd. 5, Sp. 305a¹⁹). Die Rezensionen J¹/J² stellen diesen Künsten dann explizit die Magie an die Seite, zunächst relativ wertneutral gefasst als *virtutes magic[ae]*, später auch *artes/incantationes magicae* (›Historia de preliis‹, Kap. 1,2; 9,2 u. a.). Als sich Nektanebus der Wahrsagerei befleißigt, heißt es schließlich, dass er dafür *demones vocebat*, was der Text allerdings nicht weiter thematisiert oder problematisiert (›Historia de preliis‹, Kap. 1,2). Eindeutig kritische Zwischentöne gegen Nektanebus' Kunst begegnen dann im Zuge des Betrugers an Olympias (›Historia de preliis‹, *faciebat per dyabolicam fraudem* [J³] Kap. 4,12; *diabolica figmenta* J^{1/2}/iussimenta J³, Kap. 3,15; vgl. Kartschoke 2005, S. 170). Darin zeigen sich vielleicht noch Spuren der antiken Bewertung von Magie, die »nur dann als verwerflich [galt], wenn sie als Betrug oder Schadenszauber auftrat« (Haage/Wegner 2007, S. 268). Das Christentum dagegen betrachtet sie von Anfang an grundsätzlich als Götzendienst (Augustinus, ›De civitate dei‹, 10,9f.) – mit Ausnahme der Astrologie, sofern diese keine absolute Prädestination des Schicksals propagierte und so die Willensfreiheit des Menschen in Abrede stellte ([vgl. Thomas von Aquin, ›Summa theologica‹, II, 2. 95,5], vgl. Haage/Wegner 2007, S. 268f.).

Die mittelhochdeutschen Bearbeitungen machen den *zouber* des Nektanebus entsprechend direkt zur *nigromanzie* und verstärken die negative Komponente des Begriffs teils noch darüber hinaus, wenn sie von der Kunst der *swarzen puecher*[] (Seifrit, V. 95) und *poßer zouberey* (Hartlieb, Kap. 3/4) sprechen (vgl. zur Nigromantie Haage/Wegner 2007, S. 266, 294; Jüttner 1993, Sp. 82; anders Fürbeth 2020). Die Herbeirufung der *demones* wird damit meist zur Teufelsbeschwörung vereindeutigt und

bringt so einen christlichen Bewertungshorizont in die antike Geschichte, der Nektanebus zum Teufelsbündner macht und sein Wissen somit implizit inkriminiert. Gerade im Zuge des Betruges an Olympias rückt die Kunst des Nektanebus auch hier noch weiter moralisch ins Zwielficht, besonders deutlich im ›Werningeroder Alexander‹, wo es wertend heißt, dass Nektanebus Olympias *mit sîner kunst erblant* habe und *on schamen sich verwandelt* [...] *der snöd* (ebd., V. 171f., 182f.; konsequent motiviert der Betrug hier denn schließlich auch – gegen die Tradition – Alexanders Mord an Nektanebus, V. 339–343). In einigen Bearbeitungen verstärken weitere negative Zuschreibungen die Abwertung der Figur, etwa wenn seine Flucht aus Ägypten im ›Basler Alexander‹ als feige oder bei Seifrit als egoistisch profiliert wird (›Basler Alexander‹, V. 35–40; 67f.; Seifrit, V. 134–151, 170; anders Fürbeth 2020, S. 59f.²⁰).

Ulrichs von Etzenbach ›Alexander‹ wertet dagegen Nektanebus (und Olympias) drastisch auf, indem er die unbeherrschbare Macht einer höfisch anmutenden (ehebrecherischen) Minne zum Motor des Geschehens macht (vgl. Kragl 2006, S. 60–66 [›Minnelogisierung‹]; Braun 2004, S. 53). Bemerkenswerterweise marginalisiert Ulrich im Zuge dieser Idealisierung der Protagonisten die magischen Fähigkeiten des Nektanebus fast vollständig (vgl. Kartschoke 2005, S. 176f.; Kragl 2006, S. 61, 63). Er thematisiert dessen *zouberlisten* und *nigromazie* nur ein einziges Mal: als es um den Täuschungszauber gegen Olympias geht (Ulrich von Etzenbach, V. 625–632; Nektanebus wird dabei als *êren rouber* tituliert, doch wirkt dieses Prädikat im Kontext der zwischen Ehebruchsschwank und höfisch überblendender Tageliedmotivik changierenden Episode [vgl. Braun 2004, S. 55f.; Müller 2007, S. 90f.] eher ironisch-galant).

Im Allgemeinen erscheint Nektanebus' umfassende *wisheit* in der mittelhochdeutschen Rezeption also durch die Betonung seiner meist negativ und teuflernah gezeichneten Zauberkunst tendenziell inkriminierend. Nur die Astronomie könnte, da sie zum gelehrten Kanon der *septem artes liberales* gehört, als weniger anrücklich gelten, ihr durchweg astrologischer

Gebrauch macht sie allerdings ebenfalls randständig (vgl. Haage/Wegner 2007, S. 274f.; Gade 2005, S. 70–74). Von dieser relativ einheitlichen Profilierung von Nektanebus' Wissensspektrum weichen nur zwei mittelhochdeutsche Bearbeitungen ab, womit sie möglicherweise auf die Erwähnung der *mathematica* in der ›Historia de preliis‹ rekurren: In Seifrits ›rationalisierender‹ Bearbeitung nämlich beherrscht Nektanebus nicht nur die Astronomie, sondern den vollen *artes*-Kanon, was ihm stärker das Profil eines gelehrten Wissenschaftlers gibt (*die suben kunst warn im bekant*, ebd., V. 92; vgl. Kragl 2006, S. 57), ohne dass dies jedoch zu einer Aufwertung der Figur führen würde (s. o.). Bei Rudolf von Ems wird speziell die *gêometrîe* zu einem Teil von Nektanebus' Wissenskanon (*ouch kunde er wol von listen daz / wie man der dinge lenge maz / von gêometrîe*, Rudolf von Ems, V. 138f.) und lässt so eine unverfängliche Kunst aus dem Kanon der *septem artes liberales* an die Seite seiner zauberischen Fähigkeiten treten. Auch die Astronomie erscheint hier aufgewertet, wenn das, *swaz irdenschiu [!] wîsheit / von astronomie geseit / unde von der sternen kraft*, direkt auf Abrahams Wissen zurückgeführt wird, der sie *lêrte und brâhte dar* und die Ägypter zu den weiteren Tradenten dieses Wissens machte (Rudolf von Ems, V. 171–180). Entsprechend verbindet sich bei Rudolf Nektanebus' exorbitante Gelehrsamkeit unmittelbar mit Vorbildlichkeit (vgl. Kartschoke 2005, S. 176):

tet er iender valschen wanc
sunder sînes herzen danc
des seit von im diz mære niht,
wan ez im von wâhrheit giht
er wær al der listen vol
die man von wîsheit wîzzen sol.
(Rudolf von Ems, V. 121–126)

In überraschendem Kontrast dazu steht Rudolfs ausführliche Beschreibung der Wahrsagerei als Praxis der Abgötterei einer dunklen vorchristlichen Zeit: Die ›Heiden‹ seien durch die Macht des Teufels gebunden und er gebe

ihnen durch die *apogote* Antworten auf ihre Fragen über die Zukunft (ebd., V. 279 – 298). Auch Nektanebus' Wahrsagerei erscheint entsprechend als Teufelsbeschwörung (*mit kunst twanc er den tiuvel sâ / daz er kam und lêrte / sîn lôz*, ebd., V. 317–319) und lässt »die Quelle seiner Künste [...] trübe« erscheinen (Braun 2004, S. 51f.). Zudem rücken seine Künste auch hier im Rahmen des Betrugers an Olympias ins Zwielflicht, wie Rudolfs Paronomasie mit Worten des *triegens* deutlich markiert (vgl. dazu auch Zimmermann 2015):

[...] nâch sînem alten zoubersite
daz er Philippen dort betrüge
und mit den selben listen im lüge
dâ mite sîn wîp wart betrogen
unz ir ir minne was erlogen.
(Rudolf von Ems, V. 916–920)

Die *laus contradictionis*, die Kragl für Rudolfs Bearbeitung der Nektanebus-Episode konstatiert hat (Kragl 2006, S. 66–73), bestätigt sich also auch mit Blick auf die Bewertung seiner Gelehrsamkeit und Kunst.

Ansätze zu einer solchen Ambivalenz lassen sich aber implizit in fast allen mittelhochdeutschen Bearbeitungen beobachten. Gerade die differenzierte Beschreibung von Nektanebus' Zauberinstrumenten deutet darauf hin, dass seinen arkanen Wissensbeständen immer auch ein gewisses Moment der Neugierde und Faszination eignet, an dem die Verfasser mit der vorgeblichen Expertise ihrer genauen Beschreibungen partizipieren. Nicht selten offenbart sich darin allerdings ungewollt ein beschränktes Verständnis der lateinischen Vorlage. Nach der ›*Historia de preliis*‹ handelt es sich bei diesen Instrumenten um zwei astronomische Artefakte aus kostbaren Materialien, zum einen eine kleine Tafel, auf der drei Kreise angebracht sind (einer mit den zehn *intelligentias*, einer mit den zwölf Tierkreiszeichen und dazwischen einer mit Sonne und Mond); zum anderen eine Art Gefäß mit sieben geschliffenen/gravierten Edelsteinen, welche wohl die sieben Planeten repräsentieren und mithilfe derer Nektanebus Geburtsjahr, -tag

und -stunde sowie offenbar das Horoskop (?) der Menschen bestimmen kann (›Historia de preliis‹, Kap. 3,1–3). Bei Rudolf und Seifrit wird aus diesen zwei Artefakten ein einziges Täfelchen, dessen einer von drei Kreisen die sieben Planeten fasst, was der etwas dunklen lateinischen Beschreibung des zweiten Artefaktes geschuldet sein dürfte, aber auch auf Schwierigkeiten mit dem Begriff der zehn Intelligentien hindeutet (vgl. Rudolf von Ems, V. 579–620; Seifrit, V. 89–96). Einzig Hartliebs späte Prosafassung erklärt die Gerätschaften – zwar eigenwillig, aber bemerkenswert stringent und differenziert – in einer detaillierten Beschreibung, die über die Vorlage hinausgeht, und beweist darin implizit seine intime Kenntnis des Magiediskurses (sein Œuvre umfasst mehrere magisch-mantische Bücher zunächst unterweisender, später warnender Intention, vgl. Haage/Wegner 2007, S. 282–284). Hartliebs anfängliche Stigmatisierung des ägyptischen Wissens als *kchunst der poßen zauberey und schwarczen puecher* (ebd., Kap. 4/8; s. o.) erscheint durch diese erklärende Vertiefung, die sich bei ihm allenthalben im Kontext magischer und mantischer Praktiken findet (vgl. Kragl 2006, S. 56f.; Haage/Wegner 2007, S. 184; Braun 2004, S. 59), ebenso relativiert wie dadurch, dass er die Beteiligung des Teufels an Nektanebus' Kunst tilgt.

Die ambivalente Bewertung von Nektanebus' Wissen kulminiert in seinem Ende: Als er den jungen Alexander auf dessen Bitten in die Astronomie einführen will, fragt dieser, ob Nektanebus seinen Tod kenne, worauf jener erwidert, dass er durch die Hand seines eigenen Sohnes sterben werde. Alexander tötet ihn daraufhin in Unkenntnis ihrer verwandtschaftlichen Bindung, um die Prophezeiung zu widerlegen und damit die Wahrsagekunst generell zu desavouieren. In diesem gewaltsamen Tod des Nektanebus, den er selbst voraussieht und doch nicht abwenden kann, führen die Texte insofern abschließend die Macht und Wahrheit astrologischer Prophetie auf tragische Weise vor. Zugleich inszeniert gerade diese Passage die Abwendung Alexanders von der Zauberei, womit sich seine differenziert beschriebene gelehrte Ausbildung allein auf unverdächtige *artes* stützt. Die

transkulturelle Verflechtung, die sich durch Nektanebus' Einwurzelung ins makedonische Reich andeutet und in Alexanders gemischter kultureller Herkunft von Nektanebus und Olympias gewissermaßen zu einer echten Fusion kommt, wird durch dieses drastische *statement* Alexanders auf der spezifischen Ebene einer potenziellen transkulturellen Wissensübernahme dezidiert abgeblockt. Die in Nektanebus' Weg angedeutete *translatio* seines Wissens von Ägypten (dem Orient), in das mit Alexander in Makedonien neu auferstehende griechischen Weltreich wird damit als Tradierungsweg eines suspekten Wissens jäh abgewiesen – nicht ohne im gleichen Zug seine Autorität auszustellen, da sich im Vatemord auch die Prophezeiung erfüllt. Gleichwohl eignet der Nektanebus-Figur gerade auch als Erzeuger des *instrumentum dei* Alexander ein vielschichtiges Faszinationspotential.

Von diesem literarischen Ringen mit der Ambivalenz der Nektanebus-Figur und mit der Bewertung ihrer magischen Fähigkeiten ist bei ihrer Rezeption in der ›Minneburg‹ des 14. Jahrhunderts nichts mehr zu spüren. Gleichwohl dürfte es gerade ihr schillerndes literarisches Vorleben gewesen sein, das sie ihren Weg in jenen vielschichtigen komplexen Text hat finden lassen. Die umfangreiche allegorische Minnerede erzählt zunächst – ausgehend von einer typischen Spaziergangseinleitung –, wie das Erzähler-Ich in eine wunderhafte Burg gelangt, in welcher es der erstaunlichen Geburt des ›Minnekindes‹ beiwohnt, das aus der komplizierten Interaktion zweier automatenähnlicher Figuren in einer Zaubersäule hervorgeht. Das Ich findet sogleich Gefallen an diesem Kind und nimmt sich seiner an. Als das Kind jedoch beginnt, zahlreiche Fragen über diese seine rätselhafte Herkunft und außergewöhnliche Natur zu stellen, vermag niemand, sie zu beantworten. Selbst der Kämmerer der Burg – obgleich *an den witzten clug* – ist ratlos (›Minneburg‹, V. 363). Man beschließt daher, keine Kosten und Mühen zu scheuen, um dafür *einen meister [zu] suchen, / Der in der kunste buchen / Wer der hochsten meister ein* (›Minneburg‹, V. 371–373). Das Wissen um das Minnekind wird damit dezidiert als Prüfstein größter

Weisheit ausgewiesen und diese als *meisterschaft in der kunste buchen* klar in die Nähe wissenschaftsnaher Buchgelehrsamkeit gerückt. Dass das Ich sich bereit erklärt, dieses Wissen unter Einsatz selbst seines Lebens erwerben zu wollen (›Minneburg‹, V. 382), dramatisiert das Unterfangen und steigert so die Relevanz dieser Gelehrsamkeit.

Obleich der Text die Suche anschließend in wenigen Versen abhandelt, stilisiert er sie über eine Aufzählung der bereisten Orte, die geographisch beachtliche Distanzen anzeigen, dennoch als umfangreiche *peregrinatio*: *Ich fur gein Paris und Salern, / Gein Padau und gein Mumpalir, / Gein Dolet in Britania schir, / Gein Norweg und gen Engellant* (›Minneburg‹, V. 388–391). Der Weg führt das Ich auf der Suche nach Wissen zunächst also gewissermaßen selbstverständlich zu den ältesten und renommiertesten Zentren universitärer Gelehrsamkeit in Europa: nach Paris, Salerno, Padua und Montpellier, auch nach Toledo,²¹ schließlich sogar bis weit in den Norden, nach Norwegen und England, wobei die konkreten Ziele dort unbestimmt bleiben. Dass diese Reihung keine geographisch ideale Reiseroute entwirft, dürfte einerseits dem Reim geschuldet sein, könnte aber auch eine Hierarchisierung der genannten Zentren ausdrücken und inszeniert zudem ein Hin und Her durch ganz Europa, das den Aufwand der Wissenssuche unterstreicht. Und dennoch führt dieser Weg gerade nicht zum gefragten Wissen, denn offenbar ist dieses in den herkömmlichen Bildungszentren nicht zu haben, nicht einmal im auratischen Toledo (*Keinen meister ich dar ynne vant, / Der mich möhte innen bringen / Iht warheit an den dingen*, ›Minneburg‹, V. 392–394). Erst in Griechenland wird dem Erzähler der ›richtige‹ Weg zum Wissen gewiesen, nämlich zu *einem meister wandels frye*: *In Egypten zu Allexandrye / [...] Und was sin name genennet alsus / Ein meister hoch Neptanaus* (›Minneburg‹, V. 397–404). Wie schon bei Klingsors Bildungsreise erscheint Griechenland damit als Schwelle zum Orient, hier als Ort einer Kenntnis um die Wissensbestände jenes ›anderen‹ Kulturraums, die in Westeuropa nicht verfügbar sind und scheint damit partiell an beiden Kulturräumen Teil zu haben.

Das Ich begibt sich sogleich auf den gewiesenen Weg, wobei die Distanz, die es bei dieser Reise jenseits des eigenen Kulturraumes überwinden muss, die Beschaffungsschwierigkeit weiter steigert. Das zeichnet sowohl das zu erwerbende Wissen aus als auch den Autorerzähler, der es beschafft. Das Ziel dieser Reise, Alexandria, ist auf mehreren Ebenen bedeutungsvoll: Der Name der Stadt verweist – auch wortwörtlich – auf die Alexander-Tradition und markiert im Verbund mit der Nennung Neptanaus' einen intertextuellen Bezug auf den Zauberer-Gelehrten Nektanebus.²² Die Referenz profiliert Ägypten implizit als Land der Weisen und Sterndeuter sowie Nektanebus als besondere Autorität dieser Künste. Zugleich erzeugt der Verweis Widersprüche, da Nektanebus im ›Alexander‹ ägyptischer König ist, nicht ›nur‹ Gelehrter, zudem eigentlich aus Ägypten geflohen und darüber hinaus gestorben, bevor die Stadt Alexandria überhaupt von seinem Sohn gegründet wird (vgl. auch Kragl 2006, S. 78, Anm. 82).

Alexandria ist aber auch ohnedies implikationsreiche Chiffre für ein legendäres intellektuelles Wissens- und Übersetzungszentrum, in dem über Jahrhunderte Wissensbestände verschiedenster Religionen und Kulturen zusammengekommen sind. Die Basis dafür bildete die antike Gründung des Museions und Serapeions mit großer und kleiner Bibliothek, welche die Stadt zum intellektuellen Zentrum der hellenistischen Welt machten (vgl. Müller 1980, Sp. 383; Nesselrath 2013; insbesondere auch zu einem Zentrum der Astrologie, vgl. Haage/Wegner 2007, S. 271). Die Anhäufung vielfältiger Schriften aus verschiedensten Kulturen begründete eine Universalbibliothek, deren stupendes Ausmaß und Exorbitanz sich nicht zuletzt in ihrer anhaltenden *fama* und sie umgebenden Mythenbildung spiegeln, die bis in die aktuelle Forschung reicht (vgl. Bagnall 2002, bes. S. 361; Nesselrath 2013). Alexandria wird zudem Zentrum jüdisch-hellenistischer, mit dem Entstehen der Katechetenschule später auch christlicher Gelehrsamkeit (Müller/Weiß 1978). Noch in der Spätantike und darüber hinaus nach der arabischen Eroberung bleibt die Stadt wichtiges Übersetzungszentrum und ist somit stets Ort transkulturellen Wissenstransfers. Von solchen

kulturellen Austauschprozessen zeugen etwa die Septuaginta/Polyglotten sowie der griechisch-arabische Wissenstransfer; zu betonen bleibt allerdings, dass diese Transkulturalität keineswegs spannungsfrei war (vgl. dazu Müller/Weiß 1978; Claus 2003).

Genau diese Transkulturalität nun zeichnet Neptanaus in der ›Minneburg‹ aus:

Er kunde niht ein gramatica;
Er kund latin, er kund ebreisch,
Er kund krichisch und kaldeisch
Mit geblumter rede gemacht guter
Reht sam die sproch siner muter.
Er legt mir fur die kunste siben,
Waz die wonders in im triben.
Er sagt von irre figure
Und sagt mir von nature
Meisterlicher rede vil.
(›Minneburg‹, V. 466–475)

Neptanaus beherrscht also nicht nur eine Grammatik, sondern alle Sprachen, welche die Wissenschaft in Alexandria geprägt haben, darunter auch alle heiligen Sprachen. Somit verbinden sich in ihm ›klassische‹ gelehrte Wissensinhalte wie die *septem artes* und die Kenntnis der lateinischen Sprache mit solchen astrologischer und alchemischer Natur, wie seine Kenntnis des *kaldeisch*²³ und *ebreich* signalisieren. Zugleich verschränkt der Text diese Sprach- und Wissenskenntnis mit poetischer Fähigkeit (*Mit geblumter rede gemachet guter / Recht sam die sproch siner muter*, ›Minneburg‹, V. 469f.) und profiliert damit ein Konzept höchster Gelehrsamkeit, das auch der Geltung des vorliegenden poetischen Textes zuarbeitet (vgl. dazu auch Schlechtweg-Jahn 1992, S. 93). Die Transkulturalität, die Neptanaus' Wissensbestände prägt, zeichnet ihn auch äußerlich aus, denn neben seiner topischen Gelehrten-Erscheinung ([Ich] *vant sin visonomyen gut: / Sin heupt gro, sin augen tief, / Sin stirn hoh. [...]* / *Einen langen grysen bart trug er*, ›Minneburg‹, V. 430–434; vgl. auch Schlecht-

weg-Jahn 1992, S. 93) fällt seine Bekleidung in den Blick: *Sin haubt waz gar wol bewett / Mit einem pierriet, dar umb er het / Ein tuch gar harte gebunden, / Nach heidenischem siten gewunden* (›Minneburg‹, V. 435–438). In dieser Kopfbedeckung tritt Neptanaus' unproblematische Partizipation an verschiedenen Kulturen und deren Wissensbeständen geradezu symbolhaft hervor: Einerseits ist das Birett Attribut europäischer Gelehrtenkultur (Vavra 1980, Sp. 1459f., 1983, Sp. 213), andererseits markiert seine Umwicklung nach Art eines Turbans explizit die Nähe zum ›Heidnischen‹ (*Nach heidenischem siten*, ›Minneburg‹, V. 438).

Entsprechend unbefangen operiert Neptanaus neben den klassischen Bildungsinhalten mit astronomischem Gerät, berechnet Horoskope beispielsweise für das Minnekind oder den idealen Zeitpunkt der Rückreise zur Minneburg und beschleunigt jene Reise überdies durch eine Zaubersalbe, die zugleich für Schutz sorgt. Diese dargebotenen Details der Kunst sind unter verschiedenen Gesichtspunkten auffällig: Zunächst verweist die Fähigkeit, Horoskope zu erstellen, erneut auf Nektanebus und dessen Fähigkeiten, was in der Folge zu einem genaueren Blick auf Neptanaus' astronomische Instrumente anhält:

Nim uns das astrolabium
Und auch dar zu den cylindrium
Und auch den guten quadranten min
Und daz vil kleine buchlin,
Daz wir ez allzit by uns han.
So kan ez uns niht misseگان.
(›Minneburg‹, V. 509–514)

Gerade vor dem Hintergrund der Alexander-Tradition liegt es nahe, darin eine Referenz auf die Beschreibung von Nektanebus' Instrumenten zu sehen: Dessen Elfenbeintäfelchen mit den verschiedenen astronomisch relevanten Kreisen wird hier offenbar als Astrolabium interpretiert. Das *cylindrium* könnte Bezug nehmen auf Nektanebus' *fesslin*, dessen Beschreibung – wie erörtert – in der mhd. Alexander-Rezeption zumeist

etwas unklar bleibt. Mit der auffälligen Bezeichnung als *cylindrium* – das Wort scheint im Mittelhochdeutschen sonst nicht vorzukommen – deutet der Verfasser der ›Minneburg‹ dieses Instrument möglicherweise als Zylinder-/Säulchensonnenuhr (*cilindrium/cylindrus sive horologium viatorum*), ein Reiseinstrument, das im 11. Jahrhundert erstmals in einer deutschen Handschrift erwähnt wird und im 14. Jahrhundert, also zur Abfassungszeit der ›Minneburg‹, weite Verbreitung fand (vgl. Thorndike 1929, Zinner 1930). Diese Umdeutung des Instruments tilgt dessen im ›Alexander‹ erwähnte Verbindung zu den sieben Planeten, das Gerät scheint aber weiterhin in den Kontext der Erstellung von Horoskopen zu gehören. Ergänzt wird dieses Instrumentarium in der ›Minneburg‹ durch einen Quadranten, der kein Vorbild in Nektanebus' Gerätschaften hat. Darin deutet sich eine gewisse Verschiebung an: Während die Artefakte in der Alexander-Tradition durch ihre dunkle Beschreibung eher obskur und rätselhaft-magisch erscheinen, insinuiert ihre Ergänzung und präzise Benennung in der ›Minneburg‹ eine gewisse Bekanntheit solcher Instrumente für astronomisch-astrologische Messungen, die sie eher in den Kontext wissenschaftlich-gelehrter Praxis rücken.

Unterscheidungslos partizipiert Neptanaus' Gelehrsamkeit aber auch an eindeutig magischen Praktiken, in deren selbstbewusster Präsentation sich ebenfalls keinerlei negative Bewertung oder Problematisierung offenbart:

Ich han gemacht von clugen spehen
Ein salben riche mit guter gunst,
Die heizet nacta Platonis kunst;
Die macht daz wir an not besten
Und auch zu hant hin heim gen.
(›Minneburg‹, V. 504–508)

nacta Platonis kunst wurde von Ehrismann zunächst als Name der beschriebenen Zaubersalbe gedeutet, da er *nacta* auf lat. *napta/naphta* zurückführte (vgl. ders. 1899, S. 397), also eine Art Öl (vgl. Du Cange, Bd. 5, Sp. 569a). Stackmann dagegen weist auf die abweichende Lesart der Kölner

Handschrift *vacta* hin. Er zeigt unter Rückbezug auf eine *artes*-Strophe Heinrichs von Mügeln, welche die Kunst der *Nigromancia* rühmt (als deren Autorität dort Nectanabus firmiert!), dass die ›Minneburg‹ ursprünglich auf das bei Mügeln aufgerufene Zauberbuch *vacca Platonis* referiert haben könnte, über das es bei Mügeln heißt, es lehre, wie man dem Menschen *fremde forme* verleihe und sich die *geiste* untertänig mache (Stackmann 1958, S. 51). Stackmann rekonstruiert daher die Verse der ›Minneburg‹ wie folgt: *Ich han gemacht von clugen spehen / ein salben riche mit guter gunst; / die vacca heizet, platonis kunst, / die macht daz wir an not besten* (ebd.).

Eine gewisse syntaktische Unschärfe bleibt dabei hinsichtlich der Korrelation von Salbe und Buch bestehen. Dieses Problem ließe sich durch das historisch verifizierbare *Liber Vaccae* bzw. *Vacca Platonis* lösen, das nämlich nicht nur darlegt, wie der Mensch *fremde forme* annehmen kann (wie Mügeln referiert), sondern unter anderem auch, wie man eine Salbe herstellt, die unverwundbar macht und eine Substanz, die große Distanzen in kurzer Zeit zurücklegen lässt (vgl. van der Lugt 2009, S. 235f.) – die also genau das leisten, was Neptanaus' Zaubersalbe in der ›Minneburg‹ vermag!²⁴ Dies dürfte Stackmanns Hinweis verifizieren und deutet zudem klar darauf hin, dass das später erwähnte *vil kleine buchlin*, das Neptanaus neben seinen Instrumenten für die Reise mitnehmen will (*Daz wir ez allezit by uns han. / So kan ez uns niht missegan*, ›Minneburg‹, V. 513f. s. o.), nicht wie in der Forschung angenommen metaleptisch-poetologisch die ›Minneburg‹ selbst meint (bes. Schlechtweg-Jahn 1992, S. 94f.), sondern eben jenes Zauberbuch (auch die überlieferten Handschriftenzeugen des *Liber Vaccae* sind übrigens vorwiegend kleinformatige Gebrauchshandschriften, s. van der Lugt 2009, S. 245). Mit dieser Rückführung auf eine Buchquelle erscheinen auch Neptanaus' magische Fähigkeiten – wie sein sonstiges Wissen – als prinzipiell lernbare Gelehrsamkeit. Auffällig mit Blick auf die im zeitgenössischen gelehrten Kontext zunehmend umstrittene Bewertung des *Liber Vaccae* (vgl. van der Lugt 2009) ist die

mangelnde Problematisierung seiner obskuren Wissensbestände in der literarischen Rezeption in der ›Minneburg‹ und auch bei Heinrich von Mügeln.²⁵ Vielmehr konstatiert der Ich-Erzähler der ›Minneburg‹ hinsichtlich Neptanaus' Wissen, Gerätschaften und astronomisch-astrologischen sowie zauberischen Fähigkeiten voll Bewunderung: *Daz waz auch allez also wol / Gemachet daz zu Paris sol / Sin geliche nyummer werden / Noch nindert uff der erden* (›Minneburg‹, V. 515–518).

Diese abschließende Bewertung nimmt eine deutliche Hierarchisierung vor, die insinuiert, dass die ›klassische‹ westliche universitäre Gelehrsamkeit (*zu Paris*) nicht vollständig ist, sondern der spezifischen Ergänzung um ›heidnisch‹-zauberische Kenntnisse bedarf, die in Neptanaus im transkulturellen *melting pot* Alexandria auf eine Weise zusammenfließen, wie es sonst auf der ganzen Welt nicht zu finden ist. Die Figur bewahrt sich insofern das Faszinationspotenzial von Nektanebus' gelehrter, astronomisch-magischer Einsicht in alle Dinge (vgl. Sommer 2004, 188f), wird aber moralisch und persönlich vollständig entproblematisiert, was sich auch darin manifestiert, dass Neptanaus' Praktiken und Wissensbestände gänzlich frei sind von teuflischer Partizipation.²⁶ Dass Nektanebus als listiger Ehebrecher der Alexander-Tradition seine außergewöhnlichen Fähigkeiten ratgebend zur Verführung beziehungsweise zum Betrug (je nach Bearbeitung) in Liebesdingen einsetzt, qualifiziert ihn womöglich gerade dazu, in der ›Minneburg‹ Experte der Minne zu werden (anders Sommer 1999, S. 188–191). Überraschend bleibt hierbei die krasse Aufwertung dieses nun unbetroffen-objektiven Ratgebers, die sich unter anderem der Fixierung der Minnereden auf einen ganz anders orientierten Liebesdiskurs verdanken mag.

Gerade diese narrativ sorgsam colligierte Anlage macht Neptanaus letztlich zur Autorität in Minnedingen und zum Exponenten höchster Weisheit, was ihn allein zur ausführlichen didaktischen Unterweisung des Minnekinde befähigt.²⁷ Geschickt installiert der Verfasser insofern eine Figur, deren abundantes Wissen ihr eine Deutungshoheit verschafft, die

seine Minnelehre geradezu hyperbolisch mit Geltung ausstattet (vgl. dazu auch Linden 2017, S. 229), womit Neptanaus implizit zu einer Selbstgratulation des Verfassers wird.²⁸

3. Wege zum Wissen als transkulturelle Verflechtungen

Ich möchte meine Beobachtungen abschließend kurz zusammenführen. Zunächst zeigen die präsentierten (Doppel-)Fälle zwei unterschiedliche Kategorien von Wegen zum Wissen: Clinschor und Klingsor vollziehen einen solchen Weg, um Wissen zu erwerben, Nektanebus und Neptanaus dagegen repräsentieren selbst ein außergewöhnliches Wissen und werden deswegen Ziel der Wege Wissenssuchender (wobei Nektanebus' Wissen zunächst auch einen Weg mit ihm vollzieht, nämlich nach Makedonien). In beiden Fällen veranschaulichen die Wege einen Prozess der Wissenstradierung und -beschaffung, der Suche nach und des Erfahrens von Kenntnissen.

Dass diese Wege zum Wissen alle in den Orient führen (beziehungsweise das Wissen bei und mit Nektanebus aus dem Orient kommt) insinuiert dabei, dass die westliche Gelehrsamkeit nur über einen Teil des gesamten Wissens verfügt, während ein ›vollständiges‹ Wissen der Ergänzung durch ›fremde‹ Wissensbestände bedarf. Es ist mithin nur durch transkulturelle Verflechtung zu haben, für welche die Bewegung im Raum notwendige Voraussetzung ist. Zugleich jedoch markiert diese räumliche Distanz, die Herkunft aus einem ›Jenseits‹ des eigenen Kulturraums, meist eine Abseitigkeit jenes komplementären, als ›heidnisch‹ gezeichneten Wissens. Der Weg zu ihm überschreitet eine kulturelle Grenze. Der Orient erscheint als Ursprungsort einer zunächst problematischen Gelehrsamkeit, magischer *artes*, die – das deuten die Texte verschiedentlich an – keine reguläre *translatio* in den Westen vollzogen haben (Clinschor, Klingsor) beziehungsweise vollziehen (Nektanebus).

Das in meinen Beispielen kartographierte Feld zeigt aber auch an, dass sich die axiologische Beurteilung jener ›Abseitigkeit‹ der ›heidnisch‹-

magischen Künste im 13. und 14. Jahrhundert verschiebt: Im ›Parzival‹ wird Clinschors Umweg in den Orient noch klar als Abweg profiliert, auch Klingsor bringt er im ›Wartburgkrieg‹ von der Rechtgläubigkeit ab und macht ihn zum Teufelsbeschwörer, Nektanebus nutzt sein meist teufelsbündnerisch akzentuiertes ägyptisches Zauberkwissen für Täuschung und Betrug. Gleichzeitig eignet dem fremden Wissen von jeher ein Faszinationspotenzial (vgl. auch Eming/Wels 2020, bes. S. 4–6), das die literarische Fortschreibung und Modifikation dieser Zauberer-Gelehrten aufzeigt und (produktionsseitig) bedingt. Besonders augenfällig wird das in den jüngeren Schichten des ›Wartburgkrieges‹, wo sich – etwa in ›Zabulons Buch‹ – die Wissensbestände immer stärker annähern, über welche die zunächst konträr inszenierten Antagonisten Wolfram und Klingsor verfügen. Christlich-europäische und arabisch-›heidnische‹ Gelehrsamkeit durchdringen sich hier zunehmend, fusionieren zu einer Form transkulturellen Wissens. Noch deutlicher zeigt sich das an Nektanebus' literarischer Verwandlung zu Neptanaus im 14. Jahrhundert, dessen ›heidnischen‹ und magischen Fähigkeiten in der ›Minneburg‹ nichts Negatives mehr anhaftet. Vielmehr gründet seine exorbitante Gelehrsamkeit gerade darin, dass sie gleichermaßen am Wissen des Okzidents und Orients partizipiert. Erst diese Transkulturalität macht ihn zu einem Meister, der *der kunst ein kern [ist] / Fur alle die da lebendig weren* (›Minneburg‹, V. 401f.) und erscheint damit durchweg positiv bestimmt.

Es scheint sich also gerade an der Überschreitung kultureller Wissensgrenzen und in der transkulturellen Verflechtung gelehrter Wissensbestände das Faszinationspotential zu kristallisieren, das die vielfältigen und langlebigen Wege dieser Zauberer-Gelehrten durch die literarischen Texte angestoßen hat.²⁹ Dabei erlaubt die Auslagerung jener auratischen Wissensbestände auf diese schillernden Figuren den Verfassern, eigene Expertise zu insinuieren und somit an jenem Faszinationspotenzial zu partizipieren, diese ambivalenten Wissensbestände aber zugleich sorgsam über axiologische Zuschreibungen narrativ zu kontrollieren.

Anmerkungen

- 1 In der Ziellinie dieses Anwurfs dürfte zum einen Wolframs komplexe Kyot-Flegetanis-Quellenfiktion liegen, zum anderen seine sonstigen Exkurse in spezielle Wissensgebiete, etwa astronomisch-astrologische Einlassungen sowie alchemische Anspielungen (vgl. u. a. Eming 2015, S. 80) und möglicherweise auch »dubiose Figuren wie Virgilius und sein Neffe Clinschor, Cundrie la surziere und Kyot, dann Orte wie Neapel, Toledo [...] und Persida sowie Begriffe wie *zouber* und [...] *nigromanzie*« (Schirok 2011, S. 400f.); vgl. auch Ridder 2010, S. 44, und zudem Linden 2008, S. 31, die darin eine Kritik an einer bei Wolfram insinuierten Verbindung von Magie und Dichtkunst sieht. Haage/Wegner (2007, S. 282f.) verweisen jedoch darauf, dass Gottfried Wolfram zu Unrecht schwarzer Magie bezichtige, da er sie durch die Figur Clinschor selbst diskreditiere und diesem die Gralsburg als Reich weißer Magie gegenüberstelle. Auch bei Anfortas Heilung zeige Wolfram »die Sinnlosigkeit und Aussichtslosigkeit« abergläubischer Heilverfahren, während empirisch wirksame medizinische Arzneimittel Linderung verschaffen könnten; Heilung ermögliche schließlich nur Gottes Gnade, nicht Zauberei.
- 2 Transkulturalität wird hier – den Überlegungen zu Transkulturalitätskonzepten und ihrer Anwendbarkeit auf das Mittelalter bei Christ [u. a.] (2016, bes. S. 22; 293–300) folgend – als kulturelle Verflechtung verstanden, als ein Sich-Verbinden, Verwickeln (sowohl aktiv, als auch strukturell und prozessual), aus dem intensive kulturelle Mischungen hervorgehen. Der Fokus des vorliegenden Beitrags auf Wissen und Gelehrsamkeit berührt dabei besonders Aspekte des Kulturtransfers (vgl. dazu ebd., bes. S. 59–72), die durch die Bewegung, die Wege bestimmter Figuren ausgelöst werden, die Kulturgüter (Wissen) erwerben (u. a. im Modus der Appropriation) und/oder vermitteln, dabei teils auch hybridisieren oder durch diese Wissensbestände selbst zu hybriden Figuren werden; bisweilen lassen sich auch Fusionen beobachten. Besonderes Augenmerk liegt dabei im Folgenden auf der Bewertung dieser »fremden« Kulturbestände und -räume (Wertschätzung/Positivierung vs. Abgrenzung/Negativierung, vgl. dazu auch ebd., S. 220f.; 264–269).
- 3 Krohn (1993, S. 97) sieht darin (mit Blick auf die spätere Rezeption der Klingsor-Figur) schon die Andeutung einer negativen Nuancierung des Wortes *phaffe* bei Wolfram »im Sinne einer fehlgeleiteten, eher heidnisch eingewurzeltten als christlich definierten Wissenschaftlichkeit«.
- 4 Bei Chrétien bringt Artus' Mutter selbst *uns clers sages d'astrenomie* (»Perceval«, V. 7548) mit, der das Schloss mit Kunst und Zauber ausstattet ([*p*]ar art et par

anchantement; ebd., V. 7545), erst Wolfram konstruiert aus dieser Randnotiz die vielschichtig in den Roman eingewobene Figur Clinschor (vgl. Krohn 1993, S. 95f.; Linden 2008, S. 15f.).

5 Vgl. dazu auch McFarland 2008, S. 252; zudem Linden 2008, S. 16f., die darauf hinweist, dass hier wohl die Sagentradition von Vergil als Schutzzauberer Neapels greifbar wird, wie sie etwa bei Gervasius von Tilbury (›*Otia imperialia*‹) belegt ist.

6 Für diese Lesart und Idee möchte ich meinem Kollegen Philipp Friedhofen danken, der sie in einer Diskussion zum ›Parzival‹ aufgebracht hat. Bei dieser Deutung könnte man die Aussage, dass Clinschor in Iblis *dienst was [...] komn* (›Parzival‹, 656,30) im Sinne eines Lehrerverhältnisses deuten, was allerdings sowohl Clinschors Stand als Herzog als auch der suggerierte Kausalzusammenhang des Dienstes mit Iblis' *minneclīchkeit* nicht eben nahelegen (*Iblis hiez sîn wîp. / diu truoc den minneclīchsten lîp / der ie von brüste wart genomen. / in der dienste was er komn*; ebd., V. 656,27–30).

7 Dagegen spräche, dass dies wiederum quer stünde zur tendenziell konträren Anlage der spiegelbildlich aufeinander bezogenen ›Welten‹ *Munsalvaesche* als religiös vs. *Schastel Marveile* als höfisch-weltlich geprägte Sphäre.

8 Darauf weist auch Nellmann (2003, S. 51–53) hin und hebt auch die Nähe im Wortlaut der Formulierung hervor. Im ›Lucidarius‹ heißt es: *Jn deme lande [partia] ist eine burc, die heizet persida. Jn der burc wart uon erst das zouber vunden* (›Lucidarius‹, I,57); die lateinischen Belege für den Ursprung der Zauberei in Persien reichen zurück bis zu Plinius: *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit* (›Naturalis historiae‹, XXX, 2,3), wobei Plinius die Herkunft der Zauberei nicht primär mit dem Land, sondern vor allem mit dem in Persien ansässigen ersten Magier Zoroaster verbindet. Auch in den sonstigen lateinischen Parallelstellen ist ›Persida‹ der Namen des Landes, so bei Isidor (hier findet sich erstmals dieser »falsche Nominativ«, vgl. Nellmann 2003, S. 52): *In Persida primum ortu est ars magica* (›Etymologiae‹, XIV,3,12), ebenso Honorius Augustodunensis: *In ea etiam Persida, a Perseo rege dicta, qui civitatem Persepolim aedificavit, de qua regio nomen accepit. In haec primum orta est magica* (›De imagine mundi‹, I, Cap. XIV) und auf der Ebсторfer Weltkarte: *Persida regio. In hac primum orta est ars magica* (fast identisch zu Isidor); der Verweis auf diese lateinischen Belegstellen findet sich schon bei Kunitzsch 1974, S. 21, später differenzierter bei Schröder 1981, S. 97. Haage/Wegner (2007, S. 267f.) verweisen hier zudem darauf, dass die Vorstellung von Persien als Ursprung der Magie auch mit dem Begriff der Magie verbunden ist,

- da dieser seit der Antike vom Kult der Magier (griech. *mágoi*), einem persischen Priesterstamm, hergeleitet wird, was Wolfram vermutlich über Honorius vermittelt sei – beziehungsweise wohl eher über die Zwischenstufe des ›Lucidarius‹, s. o.
- 9 Das gilt im ›Parzival‹ allerdings nicht grundsätzlich für die ›heidnische‹ Gelehrsamkeit des Orients: Cundrie etwa fungiert als positiv gewertete Mittlerfigur zwischen »hellenisch-arabischen und christlich-abendländischen Wissenstraditionen«, ebenso deutet die fingierte Vermittlung des Parzival-Stoffes über die Figuren Kyot – Flegetanis auf eine positiv konnotierte ›heidnische‹ Gelehrsamkeit und weist auf eine transkulturelle Wissenskonzeption (vgl. Ridder 2010, S. 30f., 34; Zimmermann 2016).
- 10 Das spiegelt sich nicht zuletzt in seiner Zauberburg *Schastel marveile*, die sich nicht nur hinsichtlich ihrer Bewohner, die Clinschor aus aller Herren Länder geraubt hat, als Raum transkultureller Verflechtung beschreiben lässt, sondern auch auf politischer Mikroebene: Errichtet im Knotenpunkt der verfeindeten Reiche Orgeluses und Gramoflanz' auf dem Boden König Irots (Gramoflanz' Vater), zugleich mit Orgeluses Reich durch Bündnis verflochten, woraus wiederum auf der Makroebene eine Orientverbindung durch die Schätze Secundilles entsteht, nämlich zum einen die Wunderdinge, die Anfortas von der indischen Königin erhielt und an Orgeluse weitergab, welche sie Clinschor als Pfand ihres Bündnisses überließ, zum anderen die fremdländische Zaubersäule aus dem Reich Secundilles, die Clinschor ebenso wie seine Gelehrsamkeit dem Orient entführt hat (vgl. ›Parzival‹, 589,10f.; 592,18f.) und die ihn ebenso magisch mit unzugänglichem Wissen ausstattet.
- 11 Der gesamte Strophenbestand des ›Wartburgkrieges‹ divergiert in der handschriftlichen Überlieferung erheblich. Das betrifft ganz besonders das ›Rätselspiel‹, hier wohl besonders begünstigt durch die stellenweise Dunkelheit des Textes (Rätsel/Allegorien) und die besondere Offenheit der Konzeption, die zu einer Ergänzung um immer weitere Rätselallegorien eingeladen zu haben scheint. Für die Edition stellt diese komplexe Überlieferungssituation jenes unfesten Textes eine fast unlösbare Aufgabe dar. Hallmann (2015) hat sich dieser nun in einer – soweit möglich – synoptischen Edition angenommen, nach der im Folgenden zitiert wird. Die im Fließtext angegebenen Strophenzahlen beziehen sich zur Vereindeutigung jedoch nicht auf die Strophenzählung bei Hallmann, da diese (gut begründet) nach bestimmten Textabschnitten bzw. Rätseln neu beginnt, sondern auf die absolute Zählung der Strophen in den Handschriften, die Hallmann ebenfalls stets angibt. Die Siglen der zitierten Handschriften stehen für: C = Codex Manesse (Heidelberg, UB, cpg 848); B = Büdinger

Fragmente (Wolfenbüttel, HAB, Cod. 326 Novissimi 8°), die mit C eng verwandt sind; J = Jenaer Liederhandschrift (Jena, ULB, Ms. El. F. 101); L = Lohengrinhandschrift A (Heidelberg, UB, cpg 364); k = die jüngere Überlieferung in der Kolmarer Liederhandschrift (München, BSB, cgm 4997); die Zitate im Text folgen der ältesten Überlieferung in C.

- 12 Die Überlieferung in J, die an dieser Stelle jedoch extrem lückenhaft und verderbt ist, erwähnt neben Paris und Konstantinopel noch Rom und scheint alle drei Wissenszentren unter dem Aspekt der Theologie zusammenzubinden, womit sie in dieser Hinsicht implizit dem ›heidnischen‹ Abweg in den Orient gegenübergestellt erscheinen (*Zu Paris und[e in] Rome, / in Kunste[nopel.....] wol bekannt / der kerne [.....] pfaffen sinne. / In Bal[dac]le quam, / wendich zu [.....]he kunst vurnam. / dri [.....] in Machumetes minne, ›Rätselspiel‹, Str. J 770, V. 1–6*). Allerdings kann Konstantinopel offenbar auch als Chiffre für eine Stätte magischer Kenntnisse stehen, wie Konrads von Würzburg ›Partonopier und Meliur‹ zeigt (Meliur lernt dort alle Wissenschaften, auch Astrologie und *nigrômançie*; V. 8094–8099; vgl. Fürbeth 2020, S. 60).
- 13 Darin zeigt sich übrigens ein – freilich sehr oberflächliches – Zeugnis für eine Verbindung von Magie und Alchemie, die nach Wels (2020) eigentlich erst mit Paracelsus in enge Verbindung treten.
- 14 Allerdings bleibt zu konstatieren, dass die etwas jüngere J-Überlieferung – wenngleich sie hier so fragmentarisch ist, dass der Text sich kaum rekonstruieren lässt – die Reihe der Bildungsstationen gerade um Rom ergänzt (s. o. Anm. 12), was sich wiederum in die übliche *translatio*-Ideologie fügen würde (vgl. Worstbrock 1965, S. 15, 19f.) und hier vielleicht auf eine zeitgenössische Redaktion in dieser Richtung hinweisen könnte.
- 15 Wolframs astronomisch-kosmologische Informiertheit freilich hat dabei auch einen rezeptionsbezogenen Anknüpfungspunkt in der Sternkundigkeit, die der Autor Wolfram im ›Parzival‹ ausstellt (vgl. Ragotzky 1971, S. 75). Zudem lässt sich in ›Zabulons Buch‹ zum einen beobachten, dass Wolfram das Strophenkonglomerat zwar mit einer astronomischen Herausforderung gegenüber Klingsor eröffnet, dann jedoch, als Klingsor ihn in die Defensive zu drängen scheint, in einen Wettstreit überführt, der sich auf Erzählwissen fokussiert (vgl. Wachinger 1999, Sp. 755). Zudem ließe sich Wolframs Erwähnung Brandans in ›Zabulons Buch‹ als Rekurs auf das ›Rätselspiel‹ verstehen, wo er sich auf das Buch des heiligen Brandan beruft, während Klingsor als Wissensquelle das Buch Zabulons ins Feld führt, ein nigromantisch-astronomisches Buch, das der jüdisch-heidnische Gelehrte Zabulon verfasste, um die von ihm in den Sternen vorherge-

sehene Geburt Christi zu verhindern (vgl. dazu Hallmann 2015, S. 258–265). Damit lässt sich auch ›Zabulons Buch‹ implizit als Diskurs über ›gute‹ vs. obskur-verdächtige Wissensquellen verstehen, dem die bekannte Profilierung der Kontrahenten unterschwellig zugrunde liegt (vgl. Hallmann 2015, S. 258–265; Kellner/Strohschneider 1998, S. 163–165; Strohschneider 2014, S. 68–72; Wachinger 1999, Sp. 755).

- 16 Hier wäre zu erwähnen, dass schon der Codex Manesse die Strophen des sog. ›Wartburgkrieges‹ als Autorenkorpus des *Klingesor von Ungerlant* überliefert, zugleich finden sich innerhalb des Textes hier jedoch Prosakommentare, die Sprecherrollen zuweisen und Handlungslücken schließen.
- 17 Sie folgen damit ihrer Vorlage, dem ›Roman d'Alexandre‹ des Alberic von Pisançon. Ähnlich lapidar qualifiziert Walther von Châtillon die Nektanebus-Episode in der ›Alexandreis‹ ab (vgl. Kragl 2006, S. 44). Ehlert (1989, S. 94) sieht jedoch eine mögliche Ursache dafür auch in der Autorität der Bibel, da Mcc 1,1 Alexander dezidiert als Sohn Philipps ausweist.
- 18 Vgl. dazu auch Fürbeth 2020, S. 47–49, der anders akzentuiert und begriffsgeschichtlich differenziert verschiedene Magiekonzepte analysiert, die hier aufscheinen. Er betont dabei, dass Alberic *encantatour* schreibt, was nach Isidors Differenzierung der 17 verschiedenen Subspecies von *magi* auf die *incantatores* verweist, also auf eine mit Sprüchen oder Worten ausgeführte Magie, während Lamprechts Übersetzung *goukeläre* eher auf ›Blendwerk‹, also *praestigium* ziele, was Hugo von St. Victor im ›Didascalion‹ als dämonische *ars* beschreibt, welche die menschlichen Sinne mittels phantastischer Illusion betrüge. Die Texte fokussierten damit verschiedene Aspekte der magischen Fähigkeiten des Nektanebus, machten ihn aber beide zum »teufelsbündnerischen Götzendiener« (ebd. S. 48). Die Abwertung der Kunst selbst wäre damit primär eine moralische.
- 19 Auch Fürbeth (2020, S. 59) verweist darauf, dass der Terminus von Isidor bis zu Hugo von St. Victor die Voraussage aus den Sternen meint.
- 20 Fürbeth (2020, S. 59f.) bewertet die Nektanebus-Darstellung im ›Basler Alexander‹ dagegen ganz anders. Mit Recht verweist er darauf, dass der ›Basler Alexander‹ auffälligerweise gegenüber der ›Historia de preliis‹ alle dezidierten Verweise auf dämonologische Umtriebe des Nektanebus im Rahmen seiner magischen Handlungen tilgt. Nektanebus wird ihm dort zum Beleg für einen nicht negativ gewerteten Nigromantiebegriff, er erscheine als gelehrter Astronom, »als Wissenschaftler [...], der die sublunaren Elemente (Kräuter und Wurzeln) für seine Zwecke zu nutzen versteht. Von den *magicis artibus*, welche die ›Historia de preliis‹ noch ausdrücklich erwähnt, ist zwar noch gelegentlich als *zouber* die

Rede, die Teufel sind dabei aber nicht mehr involviert« (ebd.). Diese Darstellung lässt allerdings zum einen die negative Bewertung des Nektanebus aus dem Blick (s. o.), welche auch auf seine Zauberkünste abfärbt, zum anderen wird zwar nicht im Kontext seiner Betrugszaubereien, wohl aber mit Blick auf seine magischen Instrumente explizit die Beteiligung des Teufels hervorgehoben (etwas kryptisch, aber eindeutig heißt es über sein *fesslin* aus Elfenbein: *von den zeichen wart im bekant, / wie vil tage ein ior was genant, / als der mōnsche wart geborn. / hie mit der tiuffel wart besworn: / us dem selben helffen bein / nam er siben stein, / die waren hartte wol ergraben, / die müste er zū dem gestirne haben;* ›Basler Alexander‹, V. 154–158 [Schrift/Zeichen sind wesentlich für den Teufelspakt, die *stein* / *hartte wol ergraben* könnten hier also Anteil an dieser Zuschreibung gehabt haben]).

- 21 Die merkwürdige Verknüpfung Toledos mit Britannien, welche die Edition bei Pyritz aus der in allen Handschriften identischen Lesart *gein dolet/tholet in Britannia schir* ohne Eingriff übernimmt, bleibt erklärungsbedürftig. Für die vorliegende Textstelle könnte ein Komma Abhilfe schaffen (*gein Dolet, in Britannia*), ein solches wäre wegen des fehlenden Akkusativs (*Britanniam*) allerdings grammatisch unsauber, wie die Forschung bereits konstatierte. Freilich könnte hinter dem *in* auch ein fehlerhaft verkürztes (weiteres) *gein* stecken, wie es die Aufzählung ansonsten durchgehend dominiert, die Handschriften geben jedoch keinen Hinweis darauf. Zudem ergäbe sich aus beiden Eingriffen inhaltlich eine gewisse Doppelung *in Britanniam* bzw. *gein Britannia schir, / gein Norweg und gen Engelant*. Auflösen ließe die sich jedoch, wenn man die Erwähnung Britanniens (*in Britanniam/gein Britannia schir*) zunächst als Richtungsangabe verstünde (gen Nordwesten), der eine anschließende Konkretisierung der bereisten Länder folgt (Norwegen und England). Dass *Dolet* hier Toledo mit topischer Implikation als berühmtes Wissenszentrum meint, belegt eine zweite Erwähnung in ebensolchem Kontext (›Minneburg‹, V. 187, hier neben *Lunders* [London] und *Bruck* [Brügge]!). Dass *Britannia* klar im Norden lokalisiert ist, belegt seine anderwärtige Erwähnung als Ursprung besonders qualitativen Bernsteins (›Minneburg‹, V. 2978; wobei dies vielleicht auf einen speziellen Teil des Landes hinweist, da für Bernsteinvorkommen prinzipiell eher die Ostsee und damit ostseenähere Nordsee-Regionen bekannt sind).
- 22 Zur Abweichung der Namen wäre zu bemerken, dass zum einen der Nektanebus der Alexander-Tradition in sehr variierenden Schreibungen begegnet (Nectanabus, Nektanabus, Nektanebos, Neptanabo, Neptanabus), zum anderen auch Neptanaus' Namen in der ›Minneburg‹ je nach Handschrift variiert (Heidelberg

schreibt Neptanaus/Naptanaus [Heidelberg, UB, cpg 455], Donaueschingen Nectanerus/Nectanaus [Karlsruhe, Landesbibliothek, cod. Donaueschingen 107], Köln Nectaneus/Nectanus [Köln, Hist. Archiv der Stadt, Best. 7010 (W) 360]; vgl. dazu auch das Lexikon der antiken Gestalten 2003, S. 415f., und Ehrismann 1897, S. 321, der die Variationen in den späteren ›Minneburg‹-Handschriften für eine Wiederannäherung an die Namensgestalt der Alexander-Tradition hält.

- 23 Die Chaldäer galten den Griechen und Römern als Sterndeuter (vgl. Cicero ›De Divinatione‹, I,2), ähnlich in der jüdisch-hellenistischen Tradition (Abraham als Chaldäer und Astrologe im ›Buch der Jubiläen‹ sowie bei Flavius Iosephus, I,156, und Philo von Alexandrien, ›De Abrahamo‹, 82), vgl. zudem die Daniel-Bücher (Dan. 4,1–4). Das Mittelalter und auch die spätere alchemistische Tradition (vgl. etwa die ›Aurora Philosophorum‹) übernehmen diese Zuschreibung.
- 24 Der Text der ›Minneburg‹ wäre an dieser Stelle mithin so aufzufassen, dass die aufgezählten magischen Eigenschaften auf die Salbe zu beziehen wären, deren Verfertigungsanleitung sich der *kunst* das *Vacca Platonis* verdankt (– oder vielleicht auch der *gunst*?, etwa: *Ich han gemacht von clugen spehen / Ein salben rich mit guter kunst / (Die heizet vacca Platonis gunst* [dieser Vers wäre dann zu lesen als Parenthese bezogen auf die *kunst*, S. K.], / *Die* [bezogen auf die Salbe, S. K.] *macht daz wir an not bestehen / Und auch zu hant hin heim gen.*
- 25 Unklar bleibt freilich, wie genau der Verfasser der ›Minneburg‹ und auch Heinrich von Mügeln dieses Buch kannten. Generell wird das *Liber Vaccae* auch im gelehrten Diskurs zunächst der *magia naturalis* zugeordnet, also der ›unproblematischen‹ weißen Magie, da die beschriebenen Praktiken keine Geisterbeschwörung oder sonstigen Teufelpakt einschließen (hier zeigt Heinrich von Mügeln insofern eine ungenaue Kenntnis des Inhaltes, wenn er referiert, das Buch lehre, wie man sich die *geiste* untertänig mache). Im 13. Jahrhundert herrscht dann in gelehrten Kreisen offenbar einerseits reges Interesse an jenem Buch, andererseits deutet eine zunehmende Tilgung gewisser Passagen darauf hin, dass manche Praktiken (gerade die Zeugung homunculus-artiger Mischwesen aus Mensch und Tier) offenbar zunehmend als problematisch angesehen wurden; vgl. dazu umfassend van der Lugt 2009, die differenziert Inhalt und mittelalterliche Rezeption des *Vacca Platonis* nachzeichnet.
- 26 Eine Entproblematisierung dieser Figur in der Rezeption zeigt übrigens schon Thomasins von Zercklaere ›Welscher Gast‹, der Neptanêbus in einer *laudatio temporis acti* als vorbildhaftes Exempel für gebildete Herrscher anführt, über deren Verstand man noch heute spreche (V. 9214; dieser Hinweis schon bei Kragl 2006, S. 78, Anm. 82).

- 27 Interessant ist hier auch, dass das Erzähler-Ich Neptanaus als Reiserichtung zur Minneburg von Alexandria aus die Himmelsrichtung *ost nort ost* angibt, was nicht nur auf seine Befähigung zur differenzierten Angabe von Himmelsrichtungen verweist (16-Strich-Einteilung), sondern – nimmt man diese Angabe ernst – die Minneburg im Orient (in Richtung Persien) verortet (dem entspräche auch ihre dafür topische Pracht und exquisite Architektur). Damit stünde die Minne selbst in implikationsreicher Verbindung zu diesem Kulturraum, was einmal mehr die spezifische Qualifikation des Neptanaus erklärte, die ihm die notwendige Entschlüsselungskompetenz für die Allegorie der Entstehung des (transkulturellen) Phänomens *minne* verleiht (*Alle tage es in der werlt geschicht*, ›Minneburg‹, V. 425).
- 28 Linden (2017, S. 227) verweist hier auf die bewusste Auslagerung der Lehrautorität aus dem Ich, wobei der Autor aber zugleich andeutungsreich auf sein eigenes Wissen anspiele; Schlechtweg-Jahn (1992, bes. S. 91–95) sieht in Neptanaus gar eine Verkörperung des Autors im Text und arbeitet einen typologisch-figuralen Zusammenhang zwischen Ich-Erzähler und Meister Neptanaus heraus, nach dem »die Ich-Figur als Erzähler den Meister als ›Autor‹ präfigurier[e]«. Diese Deutung mag etwas forciert sein, gleichwohl ist das Spiel des Verfassers der ›Minneburg‹ mit verschiedenen Erzähler- und potenziellen Autorinstanzen vielschichtig (so auch die Referenz auf einen gewissen Egen von Bamberg, von dem unklar ist, ob er – wie der Text vorgibt – tatsächlich ein historisches Vorbild des Verfassers ist [er wird textimmanent in zwei anderen Minnereden als deren Verfasser genannt] oder eine Umschreibung der eigenen Person [Egen als spielerische Namensbildung zu lat. *ego*]), vgl. dazu etwa Schatzmann 2018, S. 132; Schlechtweg-Jahn 1992, S. 228f.
- 29 Haage/Wegner (2007, S. 278) verweisen darauf, dass sich in der deutschen Literatur vom 13. Jahrhundert bis ins Spätmittelalter die Beispiele mehren, die ein wesentlich verstärktes Interesse an Sternseherei und Zauberei signalisieren.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- [›Basler A.‹] Die Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander, hrsg. von Richard Maria Werner, Tübingen 1881.
- Chrétien de Troyes: Der Percevalroman, hrsg., übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer, München 1991 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben).

- Cicero, Marcus Tullius: Über die Wahrsagung. De Divinatione. Lateinisch – Deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin, München/Zürich 1991.
- Die Ebstorfer Weltkarte, Projekt Ebskart unter der Leitung von Martin Warnke, Transkription und Übersetzung von Hartmut Kugler ([online](#)).
- Gottfried von Straßburg: Tristan. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, 3 Bde., Bd. 1, Stuttgart ¹²2007.
- [Hartlieb] Johannes Hartliebs ›Alexander‹, eingeleitet und hrsg. von Reinhard Pawis, München/Zürich 1991 (MTU 97).
- Die Historia de preliis Alexandri Magni (Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters), synoptische Edition der Rezension des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J¹, J², J³ (Buch I und II), hrsg. von Hermann-Josef Bergmeister, Meisenheim am Glan 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie 65).
- Honorius Augustodunensis: Opera Omnia. Ex codicibus mss. et editis nunc primum in unum collecta, hrsg. von Jean-Paul Migne, Turnhout 1970 (Patrologiae Latinae 172).
- Isidori hispalensis episcopi: Etymologiarum sive originum, recognovit, brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, 2 Bde., Bd. 2, Oxford 1957.
- Die Minneburg. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift (CPG 455) unter Heranziehung der Kölner Handschrift und der Donaueschinger und Prager Fragmente hrsg. von Hans Pyritz, Hildesheim 1991 [Nachdruck der Ausgabe Berlin 1950] (Deutsche Texte des Mittelalters 43).
- Pfaffe Lamprecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.
- Plinius Secundus d. Ä., Gaius: Naturalis Historiae/Naturkunde. Lateinisch-deutsch, Bücher XXIX/XXX: Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, Darmstadt 1991.
- Rudolf von Ems: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.
- Seifrits Alexander, aus der Strassburger Handschrift hrsg. von Paul Gereke, Berlin 1932 (Deutsche Texte des Mittelalters 36).
- [Thomasin von Zerklare] Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria, hrsg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann, Berlin 1965 [Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Quedlinburg 1852].
- Ulrich von Eschenbach: Alexander, hrsg. von Wendelin Toischer, Tübingen 1888.

- [>Wartburgkrieg<] Studien zum mittelhochdeutschen >Wartburgkrieg<. Literaturgeschichtliche Stellung – Überlieferung – Rezeptionsgeschichte. Mit einer Edition der >Wartburgkrieg<-Texte, hrsg. von Jan Hallmann, Berlin/Boston 2015.
- [>Wernigeroder Alexander<] Der Grosse Alexander aus der Wernigeroder Handschrift, hrsg. von Gustav Guth, Berlin 1908 (Deutsche Texte des Mittelalters 13).
- Wolfram von Eschenbach: Parzival, nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann, übertragen von Dieter Kühn, 2 Bde., Frankfurt am Main 2006 (Bibliothek deutscher Klassiker 110).

Sekundärliteratur

- Bagnall, Roger S.: Alexandria: Library of Dreams, in: Proceedings of the American Philosophical Society 146,4 (2002), S. 348–362.
- Blank, Walter: Art. >Die Minneburg<, in ^aVL, Bd. 6 (1987), Sp. 566–571.
- Blank, Walter: Der Zauberer Clinschor in Wolframs >Parzival<, in: Gärtner, Kurt/Heinzle, Joachim (Hrsg.): Studien zu Wolfram von Eschenbach, Tübingen 1989 (Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag), S. 321–332.
- Bulang, Tobias: *guldine linge*. Fünf Essays zu Gottfrieds >Tristan<, Wiesbaden 2021.
- Christ, Georg [u. a.] (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven, Göttingen 2016.
- Clauss, Manfred: Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2003.
- Deinert, Wilhelm: Ritter und Kosmos im Parzival. Eine Untersuchung der Sternkunde Wolframs von Eschenbach, München 1960 (MTU 2).
- Dictionnaire Étymologique d'Ancien Français, fondé par Kurt Baldinger, continué par Frank Möhrwald, publié sous la direction de Thomas Städtler, Berlin [u. a.] 1971–2021. ([online](#)).
- Du Cange, Charles Du Fresne: Glossarium mediae et infimae latinitatis, 7 Bde., Paris 1840–1850.
- Ehlert, Trude: Alexander und die Frauen in spätantiken und mittelalterlichen Alexander-Erzählungen, in: Erzgräber, Willi (Hrsg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1989, S. 81–103.
- Ehrismann, Gustav: Untersuchungen über das mhd. Gedicht von der Minneburg, in: PBB 22 (1897), S. 257–341.
- Ehrismann, Gustav: Beiträge zum mhd. Wortschatz, in: PBB 24 (1899), S. 392–402.
- Eming, Jutta: Aus den *swarzen buochen*. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im >Parzival<, in: Alt, Peter-André [u. a.] (Hrsg.): *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und früher Neuzeit, Wiesbaden 2015 (Episteme in Bewegung 2), S. 75–99.

- Eming, Jutta/Wels, Volkhard (Hrsg.): Der Begriff der Magie in Mittelalter und früher Neuzeit, Wiesbaden 2020 (Episteme in Bewegung 17).
- Eming, Jutta/Wels, Volkhard: Einleitung, in: Dies. 2020, S. 1–13.
- Fürbeth, Frank: Propheten, Beschwörer, Nigromanten, Märchenzauberer, Illusionisten, Automatenbauer. Phänotypen des Zauberers in der deutschen Literatur des Mittelalters unter diskursgeschichtlichem Aspekt, in: Eming/Wels 2020, S. 47–80.
- Gade, Dietlind: Wissen, Glaube, Dichtung: Kosmologie und Astronomie in der meisterlichen Lieddichtung des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, Tübingen 2005 (MTU 130).
- Gärtner, Kurt [u. a.] (Hrsg.): Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 2, Stuttgart 2021.
- Haage, Bernhard D./Wegner, Wolfgang: Deutsche Fachliteratur der Artes im Mittelalter, Berlin 2007 (Grundlagen der Germanistik 43).
- Hallmann, Jan: Studien zum mittelhochdeutschen ›Wartburgkrieg‹. Literaturgeschichtliche Stellung – Überlieferung – Rezeptionsgeschichte. Mit einer Edition der ›Wartburgkrieg‹-Texte, Berlin/Boston 2015.
- Jüttner, Guido: Art. *magia naturalis*, in: LexMA, Bd. 6 (1993), Sp. 82.
- Kartschoke, Dieter: Epiphanie und Gewissen. Zur Nectanebus-Geschichte in den deutschen ›Alexander-Romanen‹ des 13. Jahrhunderts, in: Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters, Königstein im Taunus 2005, S. 170–185.
- Kellner, Beate: Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Grenzmann, Ludger (Hrsg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Göttingen 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse NF 4), S. 23–50.
- Kellner, Beate/Strohschneider, Peter: Geltung des Sangs. Überlegungen zum ›Wartburgkrieg‹ C, in: Heinzle, Joachim [u. a.] (Hrsg.): Neue Wege der Mittelalter-Philologie. Landshuter Kolloquium 1996, Berlin 1998 (Wolfram-Studien 15), S. 143–167.
- Kellner, Beate/Strohschneider, Peter: Poetik des Krieges. Eine Skizze zum ›Wartburgkrieg‹-Komplex, in: Braun, Manuel (Hrsg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2007 (TMP 12), S. 335–356.
- Kern, Manfred: Art. Nectanebus, in: Kern, Manfred/Ebenbauer, Alfred (Hrsg.): Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters, Berlin/New York 2003, S. 415–417.
- Kiekhefer, Richard: Magie im Mittelalter, München 1992.

- Klinger, Jacob/Lieb, Ludger (Hrsg.): Handbuch Minnereden, 2 Bde., Bd. 1: Repertorium, Berlin/Boston 2013.
- Kragl, Florian: *De ortu Alexandri multiplicis Nectanebus ze diute getihet*, in: Troianalexandrina 6 (2006), S. 35–80.
- Krohn, Rüdiger: *ein phaffe der wol zouber las*. Gesichter und Wandlungen des Zaubers Klingsor, in: Cramer, Thomas/Dahlheim, Werner (Hrsg.): Gegenspieler, München/Wien 1993 (Dichtung und Sprache 12), S. 88–113.
- Kunitzsch, Paul: Die Arabica im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach: Wirkungen, Berlin 1974 (Wolfram-Studien 2), S. 9–35.
- Lienert, Elisabeth: Deutsche Antikenromane des Mittelalters, Berlin 2001 (Grundlagen der Germanistik 39).
- Linden, Sandra: Clinschor und Gansguoter. Zwei Romanfiguren im Spannungsfeld von Gelehrsamkeit und Magie, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 49 (2008), S. 9–32.
- Linden, Sandra: Lieben lernen? Lehrhafte Vermittlung und ihre Problematisierung im Mittelalter, in: Lähnemann, Henrike [u. a.] (Hrsg.): Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 2017, S. 217–231.
- McFarland, Timothy: Schulautoren und Kulturtourismus im Reisebrief Konrads von Querfurt. Zum Umgang mit der Antike in der staufischen Führungselite – mit einem Blick auf Wolfram von Eschenbach ›Parzival‹, 656,14–19, in: McLelland, Nicola (Hrsg.): Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. XVIII. Anglo-German Colloquium, Hofgeismar 2003, Tübingen 2008, S. 231–256.
- Meyendorff, John: Art. Byzanz, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7 (1980), S. 500–531.
- Müller, Caspar D. G./Weiß, Hans-Friedrich: Art. Alexandrien, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2 (1978), S. 248–264.
- Müller, Caspar D. G.: Art. Alexandria. II. Alexandria in der spätantiken und mittelalterlichen Kirchen- und Geistesgeschichte, in: LexMA, Bd. 1 (1980), Sp. 383.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Nellmann, Eberhardt: Der ›Lucidarius‹ als Quelle Wolframs, in: ZfdPh 122 (2003), S. 48–72.
- Nesselrath, Heinz-Günther: Das Museion und die große Bibliothek von Alexandria, in: Georges, Tobias [u. a.] (Hrsg.): Alexandria, Tübingen 2013, S. 65–88.
- Ragotzky, Hedda: Studien zur Wolfram-Rezeption. Die Entstehung und Verwandlung der Wolfram-Rolle in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts, Stuttgart [u. a.] 1971 (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 20).

- Ridder, Klaus: Weisheit, Wissen und Gelehrtheit im höfischen Roman, in: Rexroth, Frank (Hrsg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, Ostfildern 2010, S. 15–46.
- Schatzmann, Colin: Die Metasprache der Liebe. Poetologische Implikationen in Hadamars von Laber ›Jagd‹ und in der ›Minneburg‹, Bern 2018 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 52).
- Schirok, Bernd: Themen und Motive, in: Heinzle, Joachim (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach: ein Handbuch, Bd. 1: Autor, Werk, Wirkung, Berlin/Boston 2011 (Vorträge und Forschungen 73), S. 366–410.
- Schlechtweg-Jahn, Ralf: Minne und Metapher. Die ›Minneburg‹ als höfischer Mikrokosmos, Trier 1992.
- Schmalzbauer, Gudrun: Art. Konstantinopel, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19 (1990), S. 503–518.
- Schröder, Werner: Die Namen im ›Parzival‹ und ›Titurel‹ Wolframs von Eschenbach, Berlin/New York 1982.
- Sommer, Anja: Die ›Minneburg‹. Beiträge zu einer Funktionsgeschichte der Allegorie im späten Mittelalter, Berlin [u. a.] 1999 (Mikrokosmos 52).
- Stackmann, Karl: Der Spruchdichter Heinrich von Mügeln. Vorstudien zur Erkenntnis seiner Individualität, Heidelberg 1958 (Probleme der Dichtung 3).
- Strohschneider, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur, Heidelberg 2014 (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beiheft 55).
- Thorndike, Lynn: Of the Cylinder Called the Horologe of Travelers, in: Isis 13 (1929), S. 51f.
- Tomasek, Tomas: Babylon, Jerusalem, in: Renz, Tilo [u. a.] (Hrsg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2018, S. 40–63.
- van der Lugt, Maaik: »Abominable Mixtures«: The ›Liber Vaccae‹ in the Medieval West, or the Dangers and Attractions of Natural Magic, in: Traditio 64 (2009), S. 229–277.
- Vavra, Elisabeth: Art. Baret, in: LexMA, Bd. 1 (1980), Sp. 1459f.
- Vavra, Elisabeth: Art. Birett, in: LexMA, Bd. 2 (1983), Sp. 213.
- Wachinger, Burghart: Sängerkrieg. Untersuchungen zur Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts, München 1973 (MTU 42).
- Wachinger, Burghart: Art. Wartburgkrieg, in: ²VL, Bd. 10 (1999), Sp. 740–766.
- Wels, Volkhard: Magie und (Al-)Chemie im 16. Jahrhundert. Thesen zu ihrer Begründung im Neuplatonismus, bei Paracelsus und im Paracelsismus, in: Eming/Wels 2020, S. 157–201.
- Worstbrock, Franz Josef: *Translatio artium*. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie, in: Archiv für Kulturgeschichte 47 (1965), S. 1–22.

- Zimmermann, Julia: Narrative Lust am Betrug. Zur Nektanabus-Erzählung in Rudolfs von Ems ›Alexander‹, in: Meyer, Matthias/Sager, Alexander (Hrsg.): Verstellung und Betrug im Mittelalter und in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2015 (Aventiuren 7), S. 261–279.
- Zimmermann, Julia: Fiktion der Textgenese: Die Gralsgeschichte bei Wolfram von Eschenbach. Schaffung einer literarischen Figur: Die gescheckte Haut des Feirefiz, in: Christ [u. a.] 2016, S. 103–106.
- Zinner, Ernst: *Horologium Viatorum*, in: Isis 14,2 (1930), S. 385–387.

Anschrift der Autorin:

Dr. Sophie Knapp
Universität Heidelberg
Germanistisches Seminar
Hauptstraße 207–209
69117 Heidelberg
E-Mail: sophie.knapp@gs.uni-heidelberg.de