

arbeitstitel
forum für leipziger promovierende

Arbeitstitel – Forum für Leipziger Promovierende // Gegründet 2009
Herausgegeben von Stephanie Garling, Susanne Bunzel, Franziska Naether,
Christian Fröhlich, Felix Frey
Meine Verlag, Magdeburg

Erzählte Jenseitstopographie – Zur narrativen Realisation von Jenseitsräumen in der mittelhochdeutschen Legende Sankt Brandans

Kyra-Christina Holzwarth

Zitationsvorschlag: Kyra-Christina Holzwarth: Erzählte Jenseitstopographie – Zur narrativen Realisation von Jenseitsräumen in der mittelhochdeutschen Legende Sankt Brandans. In: Arbeitstitel – Forum für Leipziger Promovierende Bd 6, Heft 1 (2014). S. 9–17.

urn:nbn:de:bsz:15-qucosa2-170355

Abstract– *deutsch* –

Der Beitrag zur erzählten Jenseitstopographie hat die Jenseitsexpedition des heiligen Brandan zum Thema. Nach einer Einführung zum Heiligen und seiner Legende widmet er sich der Frage danach, wie der Text den besonderen Erzählgegenstand einer Jenseitsreise narrativ bewältigt. Dies soll anhand eines Einblattdrucks einer *mappa mundi* illustriert werden, um schließlich die Frage danach zu stellen, welche Strategien zur narrativen Realisation der Verortung der als jenseitig konnotierten Orte innerhalb der Legende deutlich werden.

– *englisch* –

This contribution to narrated topography of the afterworld deals with the voyage of St. Brendan. Following an introduction to the saint and his legend, it attends to the question of how the text deals with the unusual topic of a voyage to the afterworld as a narrative. This will be illustrated with an examination of a single-leaf woodcut of the 15th century of a *mappa mundi*; furthermore, the question will be posed which strategies the legend employs in the localization of places that are part of the afterworld.

Die Frage danach, wie man sich die Welt als solche vorzustellen hat, hat die Menschheit seit jeher bewegt – kulturhistorische Zeugnisse wie die Himmelsscheibe von Nebra oder die Ebstorfer Weltkarte aber auch die neuzeitliche Begeisterung für GPS-Technologien zeugen davon. Gleichmaßen bedeutsam, wenn nicht sogar noch sehr viel bedeutsamer, ist für den gläubigen Menschen jedoch die Frage danach, wie er sich den Ort vorzustellen hat, der ihn nach seinem Tod erwartet und wo sich dieser befindet.

Die Brandanlegende bot dem mittelalterlichen Rezipienten Weltwissen sowohl im Sinne von Wissen über entlegene Gegenden der Erde, als auch Wissen darüber, wo sich der Ort befindet, der den gläubigen Menschen nach seinem Abschied aus der diesseitigen Welt erwartet. Das Jenseits wird als Teil des Diesseits beschrieben. Wie der Text dies narrativ bewältigt, ist Thema der folgenden Abhandlung.

1. Einleitendes zur Legende des heiligen Brandan

Der historische Brandan war ein um 600 gestorbener irischer Seefahrerheiliger, auf den mehrere Klostergründungen zurückgehen.¹ Seine Legende ist uns in unterschiedlichen Fassungen überliefert, doch alle Fassungen erzählen von Brandans Aufbruch zu einer Reise, ihren Stationen und schließlich von Brandans Rückkehr, unterscheiden sich jedoch in der Motivation zum Aufbruch und der Struktur der Reise.

Der Text ist heute in mindestens 120 lateinischen Handschriften überliefert und wurde auch in verschiedene europäische Volkssprachen übertragen, die älteste davon ist die anglonormannische Fassung des Mönchs Benedeit, die Anfang des 12. Jahrhunderts entstand (vgl. Mackley 2008: 32).

1 Sehr wahrscheinlich lebte er im Südwesten Irlands, wo er nachweislich mehrere Klöster gründete (beispielsweise in Ardferit und Clonfert). Zum historischen Brandan vgl. Strijbosch 2000: 1–26.

Man kann den Bericht über die Jenseits-expedition somit als eine Art mittelalterlichen „Bestseller“² betrachten – auch wenn der Text der Legende gegenüber der heutigen Situation literarischer Kultur abweichend verbreitet und rezipiert wurde.

Auch der namhafte Münchner Autor des 15. Jahrhunderts, Doktor Johannes Hartlieb, verfasste um 1450 eine deutschsprachige Übertragung der Reiselegende des heiligen Brandan.³ Die Fassung dieses gelehrten Autors und gerade auch im naturwissenschaftlichen Bereich gebildeten Arztes, Beraters und Literaten am Hof des Münchner Herzogs Albrecht III. geht auf eine lateinische Quelle, die *„navigatio sancti Brendani abbatis“*, zurück.⁴

In der Übertragung des Johannes Hartlieb ist es der Wunsch Brandans, den Willen Gottes zu erfüllen, der ihn aufbrechen lässt, um die *terra repromissionis sanctorum*, das irdische Paradies der Heiligen, zu suchen.⁵ Dieses Expeditionsziel, wenn auch eindeutig im Jenseits gelegen, gilt es für Brandan und seine Begleiter mit dem Schiff zu erreichen.

Dies gelingt ihm jedoch nicht auf direktem Wege, sondern auf Umwegen, auf denen er mit zahlreichen Wundern, herrlichen Speisen, aber auch Gefahren, wie beispielsweise

2 Carl Selmer bezeichnet die Legende sogar als „one of the best known medieval stories“ (Selmer 1959: vii).

3 Zur historischen Person Johannes Hartlieb und seinem Werk vgl. Fürbeth 1992; Grubmüller 1981: 480–496; Grubmüller 1979: 14–37.

4 Eine einzelne Handschrift als exakt nachweisbare Quelle im heutigen Sinne lässt sich für die deutsche Übertragung Hartliebs, wie bei mittelalterlichen Texten meistens der Fall, nicht ausmachen.

5 Nachdem er den Bericht eines befreundeten Abts namens Barindus gehört hat, wendet sich Brandan wie folgt an seine Mitbrüder: *Mein aller leibstern mitkempffern, hilf vnd rat pin ich von ew flehend vnd pittent wann all mein gedänckenn gemuet vnd hercz sind all czesammen geknüpft vnnnd geflochten in ain gedänckenn czetrachtend ob es der will gocz sey, daz lannd der globnüss der hailigenn davon geredt hat der vater Barindus hab ich in mein hercz fur gesetzt czw suechem.* (Hartlieb, S. 18)

einschläfernden Brunnen, und verschiedenen Ungeheuern konfrontiert wird. Sieben Jahre lang reist Brandan schließlich im Kreis herum und verbringt dabei die Feste des Kirchenjahres auf je einer bestimmten Insel. Die Osternacht beispielsweise verbringen Brandan und sein Gefolge auf einem riesigen Fisch namens Jasconius, dem der Versuch, mit dem Maul seine Schwanzflosse zu erreichen, aufgrund seiner enormen Größe niemals glückt.⁶

Erst nachdem Brandan die Wunder Gottes in den Weiten des Ozeans gesehen hat, erreicht er sein Ziel, wie ihm ein göttlicher Bote erklärt:⁷

*„Nym war daz ist daz lanntt daz dw lanngc
czeit gesücht hast, daz wolt dir got nit pald
zaigen wann er wolt daz dw sahest sein
grosse wunder in occian dem grossenn mer.“*
(Hartlieb, S. 148)

2. Besonderheiten der Reise und daraus resultierende Problemstellung

Den besonderen Erzählgegenstand einer Jenseitsreise, noch dazu einer doch so diesseitig anmutenden per Schiff, gilt es in der Legende narrativ zu bewältigen.

Zunächst lässt der besondere Erzählgegenstand den Legendentext in die Nähe der Visionsliteratur rücken, in der der Protagonist das Jenseits im Rahmen eines Traums oder einer Vision erfährt.⁸ Brandan jedoch

erlebt seine Reise als gänzlich real – und mit ihm der Rezipient. Anders als in anderen Jenseitsberichten wird in der Brandanlegende nicht beschrieben, wie der Protagonist einschlft, in Trance verfällt oder aber stirbt.⁹ Nicht einmal eine Pforte ins Jenseits wird durchschritten. Von einem deutlich wahrnehmbaren Übergang vom Diesseits ins Jenseits wird nicht erzählt. Brandan segelt zum Paradies und dabei am Tor zur Hölle vorbei; von Flora und Fauna einzelner Inseln wird genauso erzählt wie vom Zusammentreffen mit dem biblischen Judas, der auf einer Art Rettungsfloß ausharrt, auf dem ihm wöchentlich die Gnade einer Erholungspause von den Qualen der Hölle gewährt wird.

Eindeutig als jenseitig konnotierte Orte werden so innerhalb der Legende narrativ im Diesseits verortet – und damit folglich in durchaus erreichbare Nähe gerückt. Das Verhältnis der eigentlich als gegensätzlich begriffenen Orte Diesseits und Jenseits und damit einhergehend auch das von Transzendenz und Immanenz werden im Text auf eine topographische Ebene projiziert (vgl. Weitbrecht 2011: 139).¹⁰

denen Bereiche der Hölle bereisen und erleiden muss und nach dem Eingeständnis ihrer Sünden auch von einem Engel durch das Paradies geführt wird (vgl. Palmer 1982).

6 Brandan erklärt dies seinen Mitbrüdern, nachdem sie die vermeintliche Insel fluchtartig verlassen mussten: *Er versucht all czeit sein swanncz zw dem mundt piegenn vnd daz mag er vor grosser langn nit gethun.* (Hartlieb, S. 44)

7 Ich zitiere nach der Edition von Karl Zaenker (1987): Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übertragungen aus dem 15. Jahrhundert, Stuttgart: Hans-Dieter Heinz Akademischer Verlag (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik Nr. 191, hg. von Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer).

8 Ein Beispiel für eine solche als Vision erfahrene Jenseitsreise ist die im Mittelalter ebenfalls sehr breit überlieferte ‚Visio Tnugdali‘, in welcher die Seele des in einem totenähnlichen Zustand befindlichen Protagonisten Tnugdali die verschie-

9 Trotzdem handelt es sich sowohl beim irdischen Paradies der Heiligen als auch bei den ihm vorgelegerten als jenseitig gekennzeichneten Inseln um Heterotopien im Sinne der Definition Foucaults: „Es sind gleichsam Orte, die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen.“ (Michel Foucault 2006/1967: 320) Das von Foucault proklamierte „System der Öffnung und Abschießung“ (Michel Foucault 2006/1967: 325) einer Heterotopie wird in der Brandanlegende dahingehend realisiert, dass es Brandan und seinem Gefolge nur durch den Willen Gottes (und das grenzenlose Vertrauen des Heiligen darauf) ermöglicht wird, den heterotopen (Paradies-)Raum zu erreichen.

10 Weitbrecht konstatiert hier zu Recht, dass „die im gesamten Mittelalter sehr produktive Erzähltradition der Jenseitsreise [...] eine narrative Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz auf topologisch-topographischer Ebene“ (Weitbrecht 2011: 139) bezeuge.

Anschaulich lässt sich dies anhand einer Karte verdeutlichen. Da keine der erhaltenen Handschriften zur Brandanlegende in der Fassung des Johannes Hartlieb mehr über eine solche Karte verfügt, greife ich stattdessen auf einen Einblattdruck des Augsburger Formschneiders Hans Rüst zurück, der zwischen 1474 und 1484 entstanden ist – nur etwa 20 Jahre nach der Entstehung der Hartliebschen Brandanlegende.¹¹ Das einzige Exemplar des Drucks befindet sich heute in der Morgan Library in New York, wo es als Digitalisat zur Verfügung steht [<http://www.themorgan.org/collections/collections.asp?id=128>].

Es handelt sich um eine geostete Karte, wie das Schriftband mit *der aufgang osten* am oberen Rand des Einblattdrucks verriet. Ganz im Osten befindet sich das von einer Mauer umgebene Paradies, in welchem Adam und Eva dargestellt sind. Hier entspringen auch die vier Paradiesflüsse, die in die westlich gelegene Welt fließen. In der Mitte der Karte ist, wie in mittelalterlichen *mappae mundi* üblich, Jerusalem lokalisiert.¹² Man stellt allerdings schnell fest, dass die Karte nicht nur tatsächlich bereisbare Städte oder Länder, wie Rom, Karthago oder das Kaiserreich Mazedonien verzeichnet, sondern auch Gegenden, in denen sich Drachen, der Garten der Hesperiden mit dem Baum der goldenen Äpfel oder aber Menschenfresser befinden.

Es fällt auf, dass je weiter man sich an die Ränder des dargestellten Erdkreises begibt, die Orte und die dazugehörigen Bewohner immer weniger dem entsprechen, was dem Betrachter als alltäglich erscheinen dürfte. In dem die Welt umgebenden Weltmeer befinden sich dann ausschließlich Inseln,

die nicht mehr mit dem rein auf Erfahrung basierenden Wissen des Betrachters in Einklang zu bringen sind: wir sehen Inseln voller Edelsteine oder aber die Insel, auf der sich das Purgatorium befindet.

Auf diesem Weltmeer ist ein Schiff zu erkennen. Es ist denkbar, dass hier Brandan dargestellt wird¹³ – immerhin scheint das Schiff Kurs auf das (östlich gelegene) Paradies genommen zu haben.¹⁴

3. Strategien zur Verortung und narrative Realisation der Verortung

Zurück zur Legende: Die Verortung jenseitig konnotierter Stationen der Reise im Diesseits lässt sich kaum mit dem Erfahrungswissen des einzelnen Rezipienten in Einklang bringen. Entsprechend ist der Text auf Strategien zur Plausibilisierung sowohl seines Erzählgegenstandes „Jenseitsreise“ als auch in Bezug auf die Verortung der einzelnen Stationen angewiesen.

Eine erste solche Strategie ist die Bezugnahme auf das Diesseits, wie ich anhand der bereits erwähnten Judasepisode erörtern möchte:

Da der man gottes nehen czw in cham da ward daz mer still vnd stünd alz es gefroren wâr. Da funden si ainen rawen vnsawbern man siczen auf ainem stain vnd die vnnnden hetten allzeit czw allen ennden an in geslagenn daz er nynnndert sicher waz vnd wann die wellen wider-

11 Zu dem Einblattdruck vgl. Griese 2011:464. Ausführliche Informationen zu dem Holzschnitt wird demnächst das in Fertigstellung befindliche ‚Reptorium der textierten Einblatt-Holz- und -Metallschnitte des 15. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet‘ von Sabine Griese bieten.

12 Zur Tradition der *mappae mundi* und zur Verortung des Paradieses und der Hölle auf mittelalterlichen Weltkarten vgl. McLeod 2010: 36–40/58–76.

13 Dies kann als Beispiel für die Wechselwirkung zwischen aus der Literatur gewonnenem Weltwissen und der Vorstellung von der Welt als solcher betrachtet werden. Der literarische Brandan fungiert in seiner Rolle als Jenseitsreisender in der Legende als (heiliger) Augenzeuge für die Existenz des irdischen Paradieses. Als solcher ist er auch auf der Karte dargestellt.

14 In der lateinischen Überlieferung der ‚*navigatio sancti Brendani abbatis*‘ bricht Brandan jedoch nicht wie in der Fassung des Johannes Hartlieb nach Osten (*gein orient*, Hartlieb, S. 10), sondern nach Westen (*contra occidentalem*, ‚*navigatio*‘, ebd. S. 10) auf. Eine Erklärung dafür bietet Cramer 1994: 89–104.

lauffenn so erschain der stain vnd er aber plos. Daz tuch vor im hing daz slug in offt in sein augen vnd angesicht.

Der heilig herr sand Prandan der fragt in: ‚Wer pistw oder waz sach der sund hast dw getan daz dw solich marter vnd angst leidest?‘

Iudaz der antwort im vnd sprach: ‚Ich pin der vnsällig Judas, der poß snod chaufman der verchaufft hat den parmherczigen ewigen got Iesum Cristum. Vnd als dw mich yeczund siechst daz ist mir nit ain leiden, es ist mir ain grosser lon den ich enphach vmbmein güttat die ich in leiplichen leben gethan hab. Mir gibt got der erloser die gnad all samcztag nacht piß zw des suntags vnntergang.‘

Der man gottes fragt in anderwaid vnd sprach: ‚Warumb swebt vor deinem angesicht daz tuchlein?‘

Der arm Iudaz antwort im vnd sprach: ‚Daz tuch daz ir secht daz gab ich in leben ainem ausseczigen menschen die weil ich was iunger lesu Cristj, doch waz daz tuch nit mein wann es waz der prüder meins herren. Darumb hab ich von dem tuch chain ergeczung sunder ich hab davon vil laidigung. Als wann an den streckenn daran es hangt die hab ich geben dem priester des tempels damit er den hefen czwgeschürt hat. Den stain darauf ich sicz hab ich in rechter trew gelegt in ain grub ains offennn wegs daz die gennden ir fuesß daselbs icht laidigten. (Hartlieb, S. 124–126)

Ich fasse zusammen: Von Samstag- bis Sonntagabend und zu bestimmten kirchlichen Festen darf sich Judas also der *güttat*, die er während seines *leiplichen leben* (also zu Lebzeiten) angesammelt hat, erfreuen. Er sitzt indes auf einem Stein, den er einst in eine Grube gelegt hatte, damit die Grube niemandem zum Verhängnis werden kann-

te. Durch das Tuch und die Stecken allerdings, die er unrechten Taten verdankt (das Tuch gehörte ihm nicht und die Stecken hatte er den Tempelpriestern gegeben) wird ihm auch hier allerdings eine Strafe zuteil. Das Tuch ist so befestigt, dass es ihm wieder und wieder ins Gesicht schlägt.

Die vorhandenen Gegenstände und ihre Funktion verdeutlichen, dass das gesamte Leben des Einzelnen sich auf dessen jenseitige Existenz auswirkt: nichts wird vergessen.

Zwar ist vor allen Dingen die physikalische Größe der Zeit, samt ihrer Konsequenzen für Lebewesen, außer Kraft gesetzt.¹⁵ Doch verfügt das jenseitige Lebewesen beziehungsweise „die Seele“ noch immer über materiell-greifbaren Charakter, weshalb es seine Umwelt noch immer wahrnehmen und im ungünstigeren Falle auch in Form höllischer Strafen erleiden muss.¹⁶

Damit erscheint der Jenseitsraum nicht nur als auf die gleiche Weise wie das Diesseits wahrnehmbar, sondern ist auch auf dieses bezogen: Das Jenseits fungiert als Straf- und Bußraum für das Diesseits – alles, was dort passiert oder passieren wird, lässt sich aus dem Handeln im Diesseits ableiten.

An dieser Stelle muss der christliche Glaube als wichtige außerliterarische Verständnisgrundlage der Legende berücksichtigt werden (vgl. Ringler 1975: 256): er liegt nicht nur der Vorstellung zugrunde, dass im Diesseits begangene Sünden im Jenseits geahndet und gute Taten belohnt werden,

15 „Heterotopien stehen meist in Verbindung mit zeitlichen Brüchen, das heißt, sie haben Bezug zu Heterochronien, wie man aus rein symmetrischen Gründen sagen könnte.“ (Foucault 2006/1967: 324).

16 Dies legt auch die Darstellungsweise von Seelen in der bildenden Kunst des Mittelalters nahe: hier wird die Seele häufig als kleines nacktes Kind dargestellt. So auch in den Holzschnitten, die den Wiegendruck der ‚Visio Tnugdali‘ (GW 12827) der Speyerer Drucker Johann und Konrad Hist, der um das Jahr um 1488 entstand, illustrieren [urn:nbn:de:bvb:12-bsb00032590-8].

sondern autorisiert auch den Jenseitsreisenden Brandan. Denn der heilige Protagonist steht als „religiöser Ausnahmemensch“¹⁷ (Hammer/Seidel 2010: X) in besonderem Kontakt zur Transzendenz und verfügt damit über exklusives Wissen bezüglich der Jenseitsräume, die er bereist.

Dieses Wissen äußert sich allerdings nicht darin, dass Brandan genau weiß, in welche Richtung er segeln muss, sondern in seiner Einsicht, dass es darauf nicht ankommt:

Man verlässt sich ausschließlich auf den Wind und damit auf Gott, weshalb Brandan gleich zu Beginn Folgendes anordnet: *„Lieben brüder, ir sult ewch nit fürchtenn. Got wirt vns geben ain sáligen laitter vnd patron. Zewcht in ewer rueder vnd halt den segel allain enpor. Got thue mit seinen dienern vnd schiflein nach allem seinem willenn.“* (Hartlieb, S. 22/24)

Auch sein Ziel, die *terra repromissionis sanctorum*, kann Brandan erst erreichen, als Gott buchstäblich den Nebel, der das Paradies umgibt, für ihn lüftet. Dort klärt ihn ein göttlicher Bote zwar über die Beschaffenheit des Ortes auf, doch das „Allerheiligste“ betreten, darf auch der heilige Brandan zunächst nicht. Brandan erreicht eine Grenze in Form eines Flusses, den niemand überqueren kann. Zum anderen Ufer hinübersehen, oder gar endgültig im Paradies bleiben, darf auch der heilige Brandan nicht. Es bleibt bei einem Vorgeschmack auf das, was am anderen Ufer liegt – Brandan und sein Gefolge dürfen zwar eine Art Kostprobe bestehend aus einer Schiffsladung Paradiesfrüchte und Edelsteine mit sich nehmen, mehr aber nicht.

17 Hammer/Seidel charakterisieren pointiert: „Der Heilige als Typus des religiösen Ausnahmemenschen, als ein mit außerordentlichen Kräften, Charismata und Tugenden (wie Demut oder Gewaltverzicht) ausgestatteter Mensch, gehört zum Kernbestand der religiösen Vorstellungswelt und erfährt aufgrund der Vorbildhaftigkeit seines Lebens, seiner Taten und z.T. auch seines Sterbens (imitatio christi) eine besondere Verehrung.“ (Hammer/Seidel 2010: X)

Der Bote sagt Brandan seine Zukunft voraus:

„[...] dw wirst pald slaffenn bei deinen vettern. Also wann dann vil zzeit vergend vnd daz die cristenhait vast angefochten wirt so will got geben daz lanndt allen cristenmmenschen.“ (Hartlieb, S. 148)

Erst nach seinem Ableben darf Brandan die *terra repromissionis sanctorum* betreten und seine Reise dort vollenden.

Genauso verhält es sich dann auch mit dem Erzählen vom Paradies zum Schluss der Legende: das Paradies konnte zwar gefunden, narrativ verortet und einige seiner Genüsse zumindest in Form von Kostproben geschildert werden, doch explizit beschrieben werden – kann es (zumindest von lebenden Reisenden) eben nicht.

4. Zusammenfassung

Die Reiselegende des heiligen Brandan ermöglicht es dem Rezipienten, lesend eine Vorstellung von der Welt als solcher zu entwickeln. Diagrammatisch wird, wie anhand des Einblattendrucks mit der *mappa mundi* veranschaulicht wurde, Weltwissen verschiedener Art und Herkunft im Text aufgegriffen und verortet: das in Nebel gehüllte Paradies liegt im äußersten Osten, die bekannte Welt etwa mittig und die Insel der Schmiede, auf der sich das Tor zur Hölle befindet, entsprechend im Westen, ganz in der Nähe des auf einem Stein sitzenden biblischen Judas. Wissen aus der Bibel, aus Texten der klassischen Antike und aus naturwissenschaftlich ausgerichteten Abhandlungen, etwa exotische Tiere betreffend, mischt sich so mit Erkenntnissen aus der Geographie und mit Erfahrungswissen der Rezipienten. Wie dieses Wissen in der Brandanlegende für den Rezipienten aufbereitet und in die Narration der Legende eingeflochten wird, werde ich in meiner Dissertation erklären.¹⁸

Der Arbeitstitel meines Dissertationsprojektes lautet

Um die Verortung von Inseln, deren Beschaffenheit und Bewohner kaum mit dem Erfahrungswissen des Rezipienten in Einklang zu bringen sind, im Text zu realisieren, benötigt die Legende Strategien, die ihren Wahrheitscharakter verdeutlichen und auch die narrative Verortung als jenseitig konnotierter Orte innerhalb des Diesseits plausibilisieren.

Als außerliterarische Verständnisgrundlage fungiert hierbei der christliche Glaube, der nicht nur den Zusammenhang zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben erklärt, sondern auch Brandan als heiligen Jenseitsreisenden autorisiert. Der Heilige erklärt seinen Begleitern (und dem Rezipienten) die Beschaffenheit der einzelnen Stationen und fungiert dabei gleichzeitig als heiliger „Augenzeuge“ für das Gesehene.

Zwar wird der Jenseitsraum Paradies als endgültiges Ziel nicht explizit beschrieben, doch zeigt sich in der Legende, wie sich von literarisch imaginierten (Jenseits-)räumen erzählen lässt, damit diese im Text als real abgesteckt (und damit im Diesseits befindlich) erscheinen.

VI. Literaturverzeichnis

Cramer, Thomas (1994): *Iter ad Paradisum*. In: Horst Wenzel/Friedrich Kittler/Manfred Schneider (Hg.): *Gutenberg und die Neue Welt*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 89–104.

Foucault, Michel (2006 [1967]): *Von anderen Räumen*. Ins Deutsche übersetzt und wieder abgedruckt in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie*. Berlin: Suhrkamp, S. 317–329.

Fürbeth, Frank (1992): *Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk*. Tübingen: Niemeyer.

Griese, Sabine (2011): *Text-Bilder und ihre Kontexte. Medialität und Materialität von Einblatt-Holz- und -Metallschnitten des 15. Jahrhunderts*. Zürich: Chronos (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 7).

Grubmüller, Klaus (1979): *Ein Arzt als Literat: Hans Hartlieb*. In: Volker Honemann (Hg.): *Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter: Würzburger Colloquium 1978*. Tübingen: Niemeyer, S. 14–37.

Grubmüller, Klaus (1981): *Johannes Hartlieb*. In: *2VL 3*, Sp. 480–496.

Hammer, Andreas/Seidel, Stephanie (2010): *Einleitung*. In: Andreas Hammer/Stephanie Seidel (Hg.): *Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter (Germ.-Roman. Monatsschrift 42).

Mackley, Jude S. (2008): *The Legend of St Brendan: A Comparative Study of the Latin and Anglo-Norman Versions*. Leiden and Boston: Brill (The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400–1700 A.D. Peoples, Economies and Cultures, 39.).

„Die Brandanlegende in der Fassung des Johannes Hartlieb“ (Betreuerin: Prof. Dr. Sabine Griese, Universität Leipzig). [http://www.mediaevum.de/forschen/projekt_anz.php?id=416]

McLeod, Judith A. (2010): Atlas der legendären Länder. Von Atlantis bis zum Garten Eden. Übersetzt von Wilma Kohler und Julia Paiva Nunes. Hamburg: National Geographic Deutschland.

Palmer, Nigel F. (1982): *Visio Tnugdali*. The German and Dutch translations and their circulation in the later Middle Ages. München: Artemis Verlag.

Ringler, Siegfried (1975): Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Peter Kesting (Hg.): *Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag*. Fink, München: Wilhelm Fink Verlag (= *Würzburger Prosastudien Bd. 2*), S. 255–270.

Selmer, Carl (1959): *Navigatio Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.

Strijbosch, Clara (2000): *The Seafaring Saint. Sources and Analogues of the Twelfth-Century Voyage of Saint Brendan*. Cornwall: Four Courts Press.

Zaenker, Karl (1987): *Sankt Brandans Meerfahrt. Ein lateinischer Text und seine drei deutschen Übertragungen aus dem 15. Jahrhundert*. Stuttgart: Hans-Dieter Heinz Akademischer Verlag (Ulrich Müller/Franz Hundsnurscher/Cornelius Sommer (Hg.): *Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik Nr. 191*).