

# Die Wahrnehmung der Zeit in Jerusalem: Vielschichtige Zeitlichkeit in Mandevilles Reisen

## *Sensing Time in Jerusalem: Multifaceted Temporality in Mandeville's Travels*

Chen CUI

(UNIVERSITY OF LAUSANNE, SWITZERLAND /  
CA' FOSCARI UNIVERSITY OF VENICE, ITALY /  
UNIVERSITY OF OSLO, NORWAY)

izvorni znanstveni rad

### STICHWÖRTER:

Mandevilles Reisen;  
mittelalterliche  
Zeitlichkeit; Jerusalem;  
Zeitbewusstsein;  
Intersubjektivität

### ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Aufsatz widmet sich der Untersuchung des sprachlich verkörperten Zeit- und Zeitlichkeitsbewusstseins des Mandeville-Autors in der Jerusalemer Episode der *Travels of Sir John Mandeville*, einem der am weitesten verbreiteten Meisterwerke der spätmittelalterlichen europäischen Literatur. Ziel der Analyse ist es, die Darstellungen ontologischer und epistemischer Zeit sowie deren sprachliche Repräsentation innerhalb des theologischen Habitus des spätmittelalterlichen Jerusalem zu erschließen. Die reisende Figur John Mandeville, deren historische Existenz weiterhin umstritten bleibt, durchwandert in der Textwelt peripatetisch die Heilige Stadt und veranschaulicht dabei ein fortwährendes Streben auf das nie erreichte Zentrum der Welt hin. Anhand ausgewählter Passagen der *Travels* – unter besonderer Berücksichtigung der mitttelenglischen Fassung (sogenannte *Defective Version*) und in skizzenhaftem Vergleich mit den altfranzösischen und mittelhochdeutschen Redaktionen, wo dies analytisch sinnvoll ist – wird gezeigt, dass die Orientierung des Mandeville-Autors an einer christlich-eschatologisch-liturgischen Zeitauffassung und sein vorsichtig performatives Schreiben über eine selbstzentrierte innere Zeitbewusstheit in der Jerusalemer Episode eng miteinander verwoben sind. Das Selbst des Mandeville-Autors erscheint demnach in der Spannung zwischen christlich-theologischen Zeitnormen und innerem Zeitbewusstsein verortet, wodurch sich ein schwebender, zögerlicher Existenzstatus entfaltet. Zugleich verweist diese Konstellation auf die intersubjektive Dimension des Wahrnehmens und Schreibens von Zeit im theologisch einzigartigen Chronotop des spätmittelalterlichen Jerusalem, in dem die soteriologischen Konnotationen der Zeit nicht

**KEYWORDS:**

Mandeville's Travels;  
medieval temporality;  
Jerusalem; time  
consciousness;  
intersubjectivity

*neutral, sondern hinreichend wirkmächtig sind, um die auktoriale Zeitwahrnehmung affektiv zu mobilisieren und zu lenken.*

**ABSTRACT**

*This essay in an investigation of the Mandeville-author's linguistically embodied sense of time and temporality in the Jerusalem-episode in Mandeville's Travels, one of the most popular masterpieces in the late medieval European literary panorama. In this essay, I shall extrapolate the Mandeville-author's writing about ontological time and epistemic time, as well as their linguistic representation of time in the theological habitus of late medieval Jerusalem. As the travelling-persona whose historicity is still questionable, John Mandeville in the textual world roves peripatetically around the Holy City, demonstrating a momentum of moving towards the never-attained centre of the world. Through analyses of selected extracts from the Travels – with a focus on the Middle English text (i.e., the so-called Defective Version), moderately in comparison with the Old French and Middle High German redactions, when appropriate – I will demonstrate that the Mandeville-author's adherence to Christian eschatological-liturgical perception of time and his cautiously performative writing about self-centred inner time consciousness are closely entangled in the Jerusalem-episode of the narrative. The selfhood of the Mandeville-author would thus appear to be dwelling in the tension between Christian theological norms of time and inner time consciousness, which unfolds a hesitant status of existence. This also points at the intersubjective nature of sensing and writing about time in the theologically unique chronotope of late medieval Jerusalem, wherein the soteriological connotations of time are not neutral but agentic enough to affectively stirring and steering authorial perception of time.*

## EINLEITUNG

Bis zu einem gewissen Grad ist es gerechtfertigt zu behaupten, dass jenseits Jerusalems im theologischen Sinne keine Zeit existiert.<sup>1</sup> An diesem zentralen Schnittpunkt des heiligen Raums verschränkt sich die menschliche Geschichte mit der Ewigkeit, und die vertrauten Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lösen sich auf. In *Mandevilles Reisen*, dem spätmittelalterlichen Bestseller, der in ganz Europa weite Verbreitung fand, wird die Pilgerfahrt nach Jerusalem nicht bloß als räumliche Reise erlebt, sondern als Durchquerung und Erkundung multipler Temporalitäten.<sup>2</sup> Der Erzähler, den der historisch nicht identifizierbare *Mandeville*-Autor erschuf, bewegt sich zwischen gelebter, historischer Zeit, der theologischen Zeit heiliger Geschichte und der ewigen, zeitlosen Ordnung, die Jerusalem verkörpert. Dieser Aufsatz untersucht, wie der *Mandeville*-Autor Zeit intersubjektiv wahrnimmt und im

<sup>1</sup> Diese Arbeit wurde finanziell und institutionell unterstützt durch ein vom China Scholarship Council finanziertes Forschungsprojekt (Projektnummer: 202107820034), das an der Universität Lausanne (Schweiz) und der Universität London (Birkbeck College und King's College London) durchgeführt wurde. Ich möchte Prof. Denis Renevey, Prof. Anthony Bale und Prof. Lawrence Warner für ihre institutionelle Unterstützung danken. Diese Arbeit wurde gemeinsam durch das PRIN-Projekt „classica serica“ (Projektnummer: H53D23007030006) unter der Leitung von Prof. Tiziana Lippiello an der Università Ca' Foscari Venezia (Italien) sowie durch das Landhaus-Stipendium am Rachel Carson Center of Environment and Society unter der Leitung von Prof. Christof Mauch an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Deutschland) unterstützt. Ich danke Prof. Hans-Jochen Schiewer und Prof. Stefan Seeber für die Einladung, Teile dieses Beitrags auf der internationalen Tagung „Jerusalem aus vormoderner Perspektive“ an der Universität Zadar (3.–5. Oktober 2024) vorzustellen. Teile des Essays wurden zudem auf der Centennial Conference der Medieval Academy of America (Harvard University, 20.–22. März 2025) im Rahmen des Panels „Iterative Temporalities“ präsentiert. Mein besonderer Dank gilt Prof. Catherine Sanok (University of Michigan) und Prof. Bernardo Hinojosa (Stanford University) für die Organisation.

<sup>2</sup> Die Textlandschaft der *Travels* ist von rätselhafter Beschaffenheit. Laut J. W. Bennett (1954: 15) soll das Werk *Travels* im Jahr 1356 vollendet worden sein und einen Reisebericht darstellen, zu dem der Verfasser im Jahr 1322 von England aus aufgebrochen sei. Genauer formuliert hat C. W. R. D. Moseley (2015: 9) argumentiert, dass die *Travels* zwischen 1356 und 1366 erstmals zirkulierten und dass sie zwar ursprünglich auf Französisch verfasst wurden, aber um 1400 in jeder größeren europäischen Sprache in irgendeiner Fassung vorlagen; um 1500 war die Zahl der Handschriften beträchtlich – darunter tschechische, dänische, niederländische und irische Fassungen – und etwa dreihundert sind erhalten geblieben. Bislang ist der stemmatologische Urtext der *Travels* noch nicht identifiziert worden (Henss 2018: 177–8); doch die weite Verbreitung des Werkes im mittelalterlichen Europa – vom Kontinent bis in den britischen Inselraum – bezeugt die weitreichende Popularität dieses halb devotionalen, halb ethnographischen Reiseberichts im spätmittelalterlichen Europa. Der umherziehende Erzähler der *Travels* gibt sich selbst als Sir John Mandeville aus, angeblich ein englischer Ritter aus St Albans. Die anonyme Autorschaft, verbunden mit der Mischung aus Fiktion und Faktizität in der Darstellung der außereuropäischen Welt, erschwert die Gattungsbestimmung der *Travels* zusätzlich. Wie Rubiés (2014: 203) erläutert, fügt der *Mandeville*-Autor „zahlreiche Zusätze aus vielen anderen Quellen ein, darunter eine Reihe primärer Beobachter wie Hayton von Armenien (1235–1308) und Pseudo-William von Tripolis (fl. 1245–1273), aber auch apokryphe Texte (wie den Brief des Priesterkönigs Johannes) und verschiedene enzyklopädische Werke, die von Isidors alter *Etymologiae* bis zu Brunetto Latinis *Trésor* und Vincenz von Beauvais' *Speculum naturale* und *Speculum historiale* reichen (vgl. auch Bouloux 2010; Deluz 1988). Ebenso zieht Deluz (2000: 14) eine ähnliche Schlussfolgerung, indem sie die *Travels* treffend als „un livre inclassable, qui reprend les récits de voyage ou de pèlerinage tout en s'en écartant de façon notable, et tente de renouveler l'Image de Monde en y insérant les apports de l'expérience la plus récente vécue sur le terrain“ beschreibt (ein Buch, das sich einer Klassifizierung entzieht, Reise- oder Pilgerberichte neu erzählt und sich dabei deutlich von ihnen entfernt, indem es versucht, das Bild der Welt durch die Einbeziehung der neuesten unmittelbaren Erfahrungen zu erneuern) (vgl. auch Meyers/Tarayer 2013: 58).

theologischen *Habitus* Jerusalems über Zeit schreibt, wobei die Heilige Stadt zugleich zu einem temporalen Zentrum und zu einem Horizont wird, an dem das Verständnis von Zeit selbst zu einem Spannungsfeld zwischen ideologischer Norm und sich herausbildender Subjektivität wird.<sup>3</sup>

Gestützt auf eine vergleichende, nicht umfassende Analyse ausgewählter Passagen sowie der altfranzösischen, mittelenglischen und mittelhochdeutschen Versionen des Werks argumentiere ich, dass der *Mandeville*-Autor in der Jerusalemer Erzählung seine „innere Zeitbewusstheit“ behutsam über das biblische Palimpsest legt. Dabei wird die biblische eschatologische Zeit nicht kühn *de re*, sondern vielmehr reflektiert *de sequentia* durch eine gezielte nartratologische Strategie geformt. Gleichzeitig manifestiert sich das poetische Selbst des *Mandeville*-Autors sowohl im Einklang mit als auch im Kontrast zur konventionellen christlichen soteriologischen Zeitvorstellung. Indem Temporalität teils linear, teils nicht-linear und iterativ – also synchron zum fließenden Gang des narrativen Denkens – erzählt wird, offenbart sich das Selbst des *Mandeville*-Autors als eine Identität, die beständig in der Spannung zwischen den biblischen eschatologischen Universalien und einer sich herausbildenden Subjektivität oszilliert.

In Bezug auf die mittelalterliche Temporalität schließe ich mich Kienings (2021: 238; vgl. Benz & Kiening 2021: 25–51) Beobachtung an: im mittelalterlichen europäischen Kontext „[s]tehen hier schon für sich genommen präsentische und historische Tendenzen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander, ergibt sich eine zusätzliche Komplexität durch profane Zeitdimensionen, wie sie die Reise, die Fortbewegung und den Aufenthalt betreffen. Es geht damit nicht nur um das Verhältnis von zeitlichen und überzeitlichen Phänomenen, sondern um das In-, Mit- und Gegeneinander verschiedener chronometrischer, chronotopischer und temporalsemantischer Aspekte.“ Dieses Szenario, das Kiening in Bezug auf die zeitliche Dimension des mittelalterlichen Jerusalem zutreffend herausstellt, ist eng mit der räumlichen Dimension des Reisewegs des *Mandeville*-Autors rund um die Heilige Stadt

<sup>3</sup> Zur Autorschaft der *Mandeville's Travels* lässt sich das ursprüngliche *stemma codicum* (im lachmannschen Sinne des Wortes) nicht rekonstruieren. Zur genealogischen Verbindung der mehrsprachigen spätmittelalterlichen Handschriften der *Mandeville's Travels* siehe Henss (2018: 610). In diesem Aufsatz betrachte ich John Mandeville als einen zusammengesetzten Autor, nicht als eine spezifische und historisch gesicherte Person. Er (oder sie) ist ein Autor, der zwangsläufig von der Intervention der Schreiber, den sozialhistorischen Kontexten der Handschriftenzirkulation, den Leserinnen und Lesern, die das Buch immer wieder verwendeten, und vielen anderen Faktoren beeinflusst wurde. Daher spreche ich hier lediglich von dem textuell rekonstruierbaren Profil der komplexen und abstrakten *Persona* John Mandevilles.

verknüpft. Tilo Renz (2023: 132) fasst prägnant zusammen, dass die mandevillianische Pilgerfahrt eine typischerweise rekursive und iterative Struktur aufweist, die wiederum die auktoriale Konstruktion von Gedanken zu diskontinuierlichen Zeitpunkten in einer quasi-zufälligen Abfolge hervorruft:

„Damit weist die Darstellung der Jerusalem-Reise bei Mandeville nicht nur grundlegende strukturelle Merkmale eines Itinerars auf, sondern sie zeigt auch Besonderheiten bei der Ausgestaltung dieses Darstellungsmusters: Berichtet wird nicht von einer durchgehend verlaufenden Wegstrecke, sondern von verschiedenen alternativen Routen. Um sie darzustellen, geht die Erzählung mehrere Male ausdrücklich zu bereits erwähnten Orten zurück und setzt dort neu an.“

Kienings und Renz' kritische Einsichten, die den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bilden, erweisen sich in meiner Analyse der mehrsprachigen europäischen Überlieferung von Mandevilles Reisen als besonders fruchtbar. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, sind das Schreiben des *Mandeville*-Autors über ontologische und göttliche Zeit in der Jerusalemer Episode auf vielschichtige Weise ineinander verwoben. Zugleich veranschaulichen die sprachlichen Verweise auf Zeit – insbesondere in den grammatischen Kategorien von Tempus, Aspekt und deren Kombination – die unterschiedlichen Wahrnehmungen der mittelalterlichen volkssprachlichen Übersetzer von Jerusalem-zentrierten Temporalitäten innerhalb der Rezeptionsgeschichte des Textes. Die literarische Analyse eröffnet damit präzise Fallstudien darüber, wie *Mandevilles Reisen* als eine reiche Quelle für das Verständnis mittelalterlicher Zeitkonzepte und für das komplexe Zusammenspiel von Selbstschreibung und temporaler Narration gelesen werden kann.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der sich – gleichsam als Korrelat zu den komplex geschichteten und ineinander verschränkten Temporalitäten der Jerusalemer Erzählung des *Mandeville*-Autors – aufdrängt, betrifft die Frage, in welcher Weise tradierte, symbolisch aufgeladene Metaphern göttlicher Zeit die temporale Imagination des Autors im Jerusalemer Erfahrungsraum affektiv durchdringen, präreflexiv steuern und normativ rahmen konnten. In diesem Sinne erweist sich die temporale Narration weniger als Ausdruck eines autonomen, von Stephen Greenblatt konzeptualisierten *self-fashioning*, denn als intersubjektiver Aushandlungsprozess, in dem kollektive Zeitsemantiken und kulturell

sedimentierte Vorstellungen des Heilsrhythmus miteinander interferieren und produktive Wirkmacht entfalten (Greenblatt 2024 [1980]; vgl. Auerbach 2015 [1946]: 73-105; Le Goff 1986: 45-78; Carruthers 1998: 145-176; Zumthor 1987: 59–84).

Zwar lässt sich aus dem in der Neuordnung biblischer Erzählsequenzen erkennbaren „inneren Zeitbewusstsein“ eine sich abzeichnende, jedoch keineswegs voll ausgebildete Subjektivität des *Mandeville*-Autors herauslesen; gleichwohl wäre es verfrüht, von einer fest konturierten Individualität im modernen Sinne zu sprechen. Denn die normativen, sozialhistorisch geprägten Wahrnehmungen Jerusalems als Zentrum heilsgeschichtlicher Zeit entfalten eine eigene Wirkkraft, die das Denken und Schreiben über Zeit wesentlich mitbestimmt. In diesem Horizont versteht sich die vorliegende Untersuchung auch als Versuch, Kienings und Renz' kritisches Erbe um die affektiv-inter-subjektive Dimension mittelalterlicher Modi des Wahrnehmens, Imaginierens und Erzählens von Zeit zu erweitern.

## ZEIT UND ZEITLICHKEIT IM MITTELALTERLICHEN KONTEXT

Neben der „globalen Wende“ lässt sich auch in der Mediävistik eine „temporale Wende“ beobachten.<sup>4</sup> Die jüngst erschienene Studie von Gillian Adler und Paul Strohm, *Alle Thyng Hath Tyme: Time and Medieval Life* (2023), versteht sich als zeitgemäße Einladung an Mediävistinnen und Mediävisten, die Zeit- und Lebenserfahrung des Mittelalters neu in den Blick zu nehmen. Sie ruft dazu auf, jene vielfältigen Vorstellungen von Zeit – kontinuierlich und diskontinuierlich, linear und zyklisch, von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht und zur Ewigkeit – neu zu reflektieren. Adler und Strohm zeigen eindrucksvoll, wie Menschen des Mittelalters im Umgang mit diesen gemischten und konkurrierenden Zeitordnungen ein differenziertes und zugleich umfassendes Verständnis von Zeit entwickelten, das auch für heutige Forschung von großer Bedeutung ist.

Die Erforschung mittelalterlicher Zeitlichkeit ist durch die deutschsprachige Mediävistik erheblich bereichert worden, wobei die Studien einen dyna-

<sup>4</sup> Zum Beispiel lautet das übergeordnete Thema des „Leeds International Medieval Congress“ für das Jahr 2026 „Temporalities“.

mischen Austausch zwischen individueller menschlicher Wahrnehmung und den sozio-theologischen Normen der Zeit betonen. So zeigt Stefan Burkhardt, dass im Mittelalter „Maßstäbe für die Ordnung von Zeit“ (Burkhardt 2015: 56) von großer Bedeutung waren, jedoch niemals absolute Gültigkeit besaßen und daher stets neu ausgehandelt und autoritativ bestätigt werden mussten. Er hebt ferner hervor, dass die „Bestimmung von Zeit [als] selektives Wissen“ (Burkhardt 2015: 58) vor allem von Mönchen und Klerikern kultiviert wurde, deren zeitliche Ordnungsschemata das Leben „auch außerhalb der Klöster prägten“ (Burkhardt 2015: 60). Diese Spannung zwischen individueller Erfahrung und gemeinschaftlich regulierter Zeit verdeutlicht die konstante Wechselwirkung zwischen persönlicher Wahrnehmung und institutionalisierter Zeitordnung (vgl. Franz/Patzel-Mattern 2015: 11).

Chroniken und narrative Konstruktionen liefern komplementäre Perspektiven. Schwarzbauer (2005: 32) zeigt, dass mittelalterliche Chronisten wie Frutolf von Michelsberg († 17. Januar 1103) und Otto von Freising (1112-1158) historische Zeit sowohl als narratives als auch als moralisches Instrument strukturierten und dabei lineare und zyklische Elemente miteinander verbanden, um das kollektive Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu formen. Althoff (2003: 45) erweitert diesen Ansatz auf politische und ritualisierte Temporalitäten und zeigt, wie Jubiläen und Zeremonien Wahrnehmungen von Kontinuität und Legitimität aktiv strukturierten. Dinzelsbacher (1993: 125) unterstreicht zusätzlich die Rolle religiöser Mentalitäten, Visionen und Eschatologie bei der Erzeugung vielschichtiger, nichtlinearer Zeitvorstellungen, wodurch deutlich wird, dass mittelalterliche Zeit sozial, symbolisch und kognitiv vermittelt war (vgl. Bowden 2023; Suerbaum/Sutherland 2021).

Sammelbände wie *Der Faktor Zeit* (Albrecht/Patzel-Mattern 2015) und *Zeiten Welten* (Rathmann-Lutz/Czock 2016) verdeutlichen die enge Verflechtung kosmologischer und ritueller Rahmen mit menschlicher Zeitwahrnehmung. Eming und Traulsen (2022: 77) zeigen, dass selbst materielle und bildliche Objekte bewusst asynchrone Zeitwirkungen erzeugen können, was nahelegt, dass auch materielle Formen eine gewisse Agentur in der Gestaltung zeitlicher Wahrnehmung besitzen. Apokalyptische und eschatologische Erzählungen, wie in *Geschichte vom Ende her denken* (Worm/Ehrich 2019) und im Kompendium *Abendländische Apokalyptik* untersucht, ordnen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu und erzeugen moralische und zeitliche Dringlichkeit, die menschliches Denken und Handeln beeinflusst (Wagner 2019: 112).

Wie ich anhand einiger bedeutender Arbeiten zur Zeitlichkeit in der deutschsprachigen Mediävistik gezeigt habe, verdeutlichen die zusammengefassten Studien, dass mittelalterliche Zeit weder rein linear noch ausschließlich institutionell war. Vielmehr entstand sie aus der kontinuierlichen Wechselwirkung zwischen individueller Wahrnehmung und sozial sowie theologisch vermittelten Normen (Burkhardt 2015: 56–60; Dinzelbacher 1993: 125; Althoff 2003: 45). Zeitmetaphern, liturgische Abläufe, chronikalische Strukturen und technische Innovationen vermittelten nicht nur eine Messung oder Symbolisierung der Zeit, sondern gestalteten aktiv die Art und Weise, wie Individuen Zeit verstanden, erlebten und gestalteten (Assmann 2002: 48; Le Goff 2002: 77; Schwarzbauer 2005: 58; Eming/Traulsen 2022). Auch apokalyptische Narrative und visuelle Darstellungen wirkten auf die Wahrnehmung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein und erzeugten moralische wie temporale Dringlichkeit (Worm/Ehrich 2019: 105–128; Wagner 2019: 112). Mittelalterliche Zeitlichkeit kann somit als ein Raum der Aushandlung, Reflexion und Performanz verstanden werden, in dem individuelle und kollektive Zeitvorstellungen fortwährend aufeinander einwirken und sich gegenseitig prägen.

## MEHRSCHICHTIGE TEMPORALITÄTEN: MITTELALTERLICH VERSUS POSTMODERN

Wie bereits zuvor erläutert, hat die bisherige Forschung die verflochtenen alltäglichen, mechanischen, individuell-sensorischen und theologischen Schichten mittelalterlicher Zeitwahrnehmung in gebührender Weise berücksichtigt. Angesichts des florierenden wissenschaftlichen Diskurses zur mittelalterlichen Temporalität schlage ich hier eine bislang selten untersuchte, jedoch außerordentlich produktive Perspektive vor, um die Wahrnehmung und literarische Darstellung von Zeit in *Mandevilles Reisen* neu zu betrachten. Diese kritische Perspektive gründet in K. M. Jaszczolts Theorie der *Default Semantics*, die zwischen ontologischer Zeit, epistemischer Zeit und der sprachlichen Repräsentation von Zeit unterscheidet und zugleich neue analytische Zugänge eröffnet, um das auktoriale Zeitverständnis aus literarischen Texten – ob modern oder vormodern – zu erschließen. Wie ich im Folgenden anhand literarischer Analysen zeigen werde, lassen sich in der Jerusalemer Zeitdarstellung des *Mandeville*-Autors lebendige Resonanzen zu Jaszczolts theoretischen

Einsichten erkennen. Zugleich – und dies ist von noch größerer Bedeutung – erweitern die mittelalterlichen Konzeptualisierungen und sprachlichen Ausdrucksformen von Zeit, von der Philosophie und Theologie bis hin zur Literatur, die Anwendbarkeit und Tragweite von Jaszczolts analytischem Scharfsinn.

Laut K. M. Jaszczolt (2020: 1855), „investigation into the reality of time can be pursued within the ontological domain or it can also span human thought and natural language“ (Die Untersuchung der Realität der Zeit kann im ontologischen Bereich erfolgen oder sich auch auf das menschliche Denken und die natürliche Sprache erstrecken). Dementsprechend sollten drei Facetten der Temporalität in literarischen Texten korrelativ untersucht werden: „metaphysical time, the human concept of time, and the temporal reference in natural language“ (die metaphysische Zeit, das menschliche Zeitkonzept und die temporale Referenz in der natürlichen Sprache) (Jaszczolt (2020: 1855). Nach Jaszczolt (2020: 1856-1857) entspricht die metaphysische Zeit „what philosophers standardly call the ontology of time“ (was Philosophen gemeinhin als Ontologie der Zeit bezeichnen), deren „pertinent questions are whether time itself is real and what its nature is“ (zentrale Fragen darin bestehen, ob die Zeit selbst real ist und welcher Art ihr Wesen ist). Die sprachliche Zeit wiederum ist „time as it is conveyed through natural language devices“ (Zeit, wie sie durch sprachliche Mittel vermittelt wird), die sich typischerweise in Tempus und Aspekt der indoeuropäischen Sprachen manifestieren – darunter das mittelalterliche Französisch, Deutsch und Englisch, die hier im Rahmen der Untersuchung der mehrsprachigen *Travels*-Überlieferung berücksichtigt werden. Hinsichtlich des „human concept of time“ (menschlichen Zeitbegriffs) geht es letztlich darum, wie ein Individuum den Verlauf der Zeit erlebt.

Jaszczolt hat ferner erläutert, dass die menschlichen sinnlichen und wahrnehmungsbezogenen Reaktionen auf Zeit in erheblichem Maße durch soziohistorische und ideologische Normen geprägt sind. Genauer gesagt: „human time stands for inner experience (of time or something else), with its semblance of pastness, ‘nowness,’ and futurity, as well as subjectively accessed duration“ (menschliche Zeit steht für innere Erfahrung (von Zeit oder anderem), mit ihrem Anschein von Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem sowie einer subjektiv erfassten Dauer) (Jaszczolt 2023: 9). Wie ich im Folgenden durch eine genaue Textlektüre zeigen werde, lässt sich dieser Aspekt der „human time“ (menschlichen Zeit) unmittelbar in das Zeitverständnis des *Mandeville*-Autors einschreiben, das sich in der gesamten Darstellung der Reise

nach und um Jerusalem entfaltet.

Ebenso bedeutsam ist jedoch, dass der menschliche Zeitbegriff sich in besonderer Weise für eine literarisch-diskursive Analyse eignet: Er äußert sich bisweilen in hochgradig performativen und subjektiven Formen, bleibt jedoch in den meisten Fällen in seiner literarischen Entfaltung abhängig von bereits vorgegebenen kulturell-konzeptuellen Metaphern der Zeit sowie von konventionalisierten Sprachsystemen, die das menschliche Zeitverständnis in gewissem Maße bereits kategorisiert haben:

„‘Our time,’ human time, is the time in thoughts, and as such, time in our epistemic attitudes such as belief (that time passes), knowledge (that death is inevitable), or fear (that I am going to be late). It is also the time of our feelings and sensations. It is the time that we (think we) experience, and as such it is the Big Unknown that, at one end, touches upon the *real time* of spacetime pursued through the laws of physics on the micro-level of human reality, and, at the other, *time in language and discourse*, pursued by linguists on the macro-level of an abstract construct of a *language system*.“ (Jaszczolt 2023: 1)

„‘Unsere Zeit’, die menschliche Zeit, ist die Zeit in unseren Gedanken und damit die Zeit in unseren epistemischen Haltungen – etwa im Glauben (dass die Zeit vergeht), im Wissen (dass der Tod unausweichlich ist) oder in der Angst (dass ich mich verspäten werde). Sie ist zugleich die Zeit unserer Empfindungen und Gefühle. Es ist jene Zeit, die wir (zu) erleben (glauben), und als solche stellt sie das große Unbekannte dar, das einerseits an die reale Zeit des Raum-Zeit-Kontinuums grenzt, wie sie durch die Gesetze der Physik auf der Mikroebene menschlicher Realität erforscht wird, und andererseits an die Zeit in Sprache und Diskurs, wie sie von Linguistinnen und Linguisten auf der Makroebene eines abstrakten Sprachsystems untersucht wird.“ (meine Übersetzung)

In Jaszczolts umfassender Theorie von Zeit und Zeitlichkeit tritt – so scheint es – das Zusammenwirken ontologischer und epistemischer Zeit auf die sprachlich-diskursive (Re-)Präsentation von Zeit deutlich hervor. Dies steht, wie ich betonen möchte, in grundlegender Übereinstimmung mit dem übergeordneten Anliegen dieser Untersuchung: zu ergründen, wie die nor-

mativen mittelalterlichen Vorstellungen von Zeitlichkeit die unmittelbaren zeitlichen Empfindungen des *Mandeville*-Autors intersubjektiv hervorgerufen haben könnten – sei es vor oder genau in dem Moment, da diese Empfindungen sprachlich Gestalt annehmen. Daraus ergibt sich schließlich das nicht-mimetische, sondern intersubjektiv affektive Potenzial einer mittelalterlichen Narration der Zeit, das einhergeht mit der doppelten Situation eines bewussten und subjektiven mandevillianischen Entwurfs innerer Zeitbewusstheit in der Jerusalemer Episode der *Travels*. Wie ich jedoch in der folgenden Analyse der vorherrschenden mittelalterlich-europäischen Zeitvorstellungen zeigen werde, wird die „ontological time“ (ontologische Zeit) in den *Travels* nahezu ausnahmslos durch die epistemische Linse erfahren und erzählt; und aufgrund des theologisch spezifischen Schauplatzes Jerusalem erhält die „epistemic time“ (epistemische Zeit) einen deutlich eschatologischen Charakter. Entsprechend geht die „ontological time“ von Beginn an in die epistemische Zeit über: Sie ist erfahrungsbezogen und steht in symbiotischer Beziehung zur menschlichen sinnlichen Wahrnehmung, anstatt real oder objektiv zu sein; zugleich wird sie auch nicht aus einer anthropozentrischen Perspektive wahrgenommen.

Zeit, wie sie im patristischen und mittelalterlich-scholastischen Denken konzipiert wird, ist im Wesentlichen eine Erfahrung und keine objektive Realität. In diesem Zusammenhang behauptet Augustinus von Hippo (354-430), dass Gott, dessen Existenz die absolute Wahrheit verkörpert, grundsätzlich außerhalb der Zeit existiert: „omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus“ (Alle Zeiten schufst du und vor allen Zeiten bist du und nie gab's eine Zeit) (*Confessionum Libri Tredecim*, 11: 13; Übersetzung von Otto F. Lachmann, 1888). Entsprechend betont Augustinus, dass jeder erlebte Moment wertvoll ist: „caro mihi valent stillae temporum“ (so sind mir doch die wenigen Augenblicke zu kostbar) (*Confessionum Libri Tredecim*, 11: 2; Übersetzung von Otto F. Lachmann, 1888). Im augustininischen Sinne ist Zeit letztlich erfahrungsbasiert und keineswegs gleichzusetzen mit objektiver Realität; vielmehr müssen Gefühle und Empfindungen der Zeitlichkeit durch die menschliche kognitive Fähigkeit hervorgebracht werden:

„Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt, nec praeterita. Nec proprie dicitur tempora sunt tria, praeteritum, praesens, et futurum. Sed fortasse proprie diceretur tempora sunt tria, praesens de praete-

ritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video.“ (*Confessionum Libri Tredecim*, 11: 20)

„Das ist nun wohl klar und einleuchtend, daß weder das Zukünftige noch das Vergangene ist. Eigentlich kann man gar nicht sagen: Es gibt drei Zeiten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, genau würde man vielleicht sagen müssen: Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Gegenwart, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Vergangenheit und eine Gegenwart in Hinsicht auf die Zukunft. In unserem Geiste sind sie wohl in dieser Dreizahl vorhanden, anderswo aber nehme ich sie nicht wahr.“ (Übersetzung von Otto F. Lachmann, 1888)

Hier schlägt Augustinus eine dreischichtige Konfiguration der Zeitlichkeit vor, die sich aus „praesens de praeteritis“ (einer Gegenwart der Vergangenheit), „praesens de praesentibus“ (einer Gegenwart der Gegenwart) und „praesens de futuris“ (einer Gegenwart der Zukunft) zusammensetzt. Diese Anordnung ersetzt in entscheidender Weise die herkömmliche Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft-Formel. Auf dieser Grundlage weist Augustinus die geistige Realisierung der Unterschiede zwischen diesen drei Zeitformen – die sich alle um den vergänglichen gegenwärtigen Moment drehen, wie er von erlebenden Subjekten wahrgenommen wird – der „anima“ (Seele oder Geist) zu. Diese wiederum ist mit der menschlichen Sinneswahrnehmung vergleichbar, die Gefühle und Empfindungen hervorbringt. Dieses Zitat verkörpert die augustiniische Auffassung von Zeit als einer subjektiven und erfahrungsbasierten Existenz in ihrer vollen Tragweite; es korrespondiert zudem mit der scholastischen Definition der Zeit als „intentio animae“ (Absicht oder Intension des Geistes) bei Thomas von Aquin:

„Si autem tempus consequatur motum animae, sequetur quod res non comparentur ad tempus nisi mediante anima; et sic tempus erit non res naturae, sed intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei. Si autem consequatur universaliter omnem motum, sequetur quod quot sunt motus, tot sint tempora: quod est impossibile, quia duo tempora non sunt simul, ut supra habitum est.“ (*In octo libros Physicorum Aristotelis*, Buch IV, Lectio XVII)

„Wenn aber die Zeit aus einer Bewegung des Geistes folgt, dann ergibt sich daraus, dass die Dinge nur durch die Vermittlung des Geistes in Bezug zur Zeit stehen; und so wird die Zeit keine Sache der Natur sein, sondern eine Vorstellung des Geistes, vergleichbar mit der Vorstellung eines Gattungs- oder Artbegriffs. Sollte die Zeit jedoch jeglicher Bewegung folgen, dann gäbe es so viele Zeiten, wie es Bewegungen gibt – was unmöglich ist, denn zwei Zeiten können nicht gleichzeitig existieren, wie zuvor dargelegt wurde.“ (meine Übersetzung)

Die thomistische Lehre von der Zeit verdient ebenfalls besondere Beachtung. So weist Augustin Mansion mit treffender Einsicht darauf hin: „[il] s'agit des rapports entre le mouvement et le temps, manifestés par le fait que la perception de celui-ci est conditionnée par une perception du mouvement“ (Es geht um das Verhältnis zwischen Bewegung und Zeit, das sich darin äußert, dass die Wahrnehmung der Zeit an die Wahrnehmung von Bewegung gebunden ist) (Mansion 1934: 303). Indem Thomas die zentrale Rolle des „*motum animae*“ (der Bewegung des Geistes) bei der Entstehung der menschlichen Zeitwahrnehmung „*mediante anima*“ (durch den Geist) betont, stimmt er mit Augustinus darin überein, dass Zeit an sich keine objektive Existenz besitzt, sondern stets durch die menschliche Sinneswahrnehmung gefiltert werden muss, sobald sie kognitiv erfasst und poetisch als menschliche Erfahrung dargestellt wird. Schließlich, wie Monika Otter (1996: 118) in Bezug auf die „*logical impossibility*“ (logische Unmöglichkeit) für den Menschen – dessen Existenz untrennbar mit der umfassenden Kategorie der Zeit verflochten ist – treffend bemerkt: „*Being inside time, one cannot describe time.*“ (Da man in der Zeit existiert, kann man die Zeit nicht beschreiben.)

## DER ESCHATOLOGISCHE-APOKALYPTISCHE UNTERTON DER ZEIT IM MITTELALTERLICHEN JERUSALEM

Zeit wird im (mittelalterlichen) christlichen theologischen Kontext normativ durch eine eschatologische Linse betrachtet, die von den Subjekten mit einem drängenden „*feeling of the end*“ (Gefühl eines Endes) wahrgenommen wird. Sie erleben die vorbestimmte heilige Geschichte, sehen sich jedoch zugleich als „*[remaining] in the midst*“ (in der Mitte verbleibend) derselben, *in perpetuo*

(Kermode 1919: 8; 46-50). Eschatologische Zeit bezeichnet die auf das Ende der Geschichte ausgerichtete Zeit, in der Gottes endgültiges Heil und Gericht erwartet werden. Sie ist linear strukturiert und steht im Zeichen des „Schon jetzt, aber noch nicht“ der christlichen Heilsgeschichte (Moltmann 1993).

Nach Augustinus wurzelt das christlich-apokalyptische Zeitbewusstsein im gemeinsamen Glauben an bestimmte Wendepunkte der heiligen Geschichte. Zu diesen epochalen Ereignissen zählen die Kreuzigung und die Auferstehung Christi, nach denen die Erbsünde, die von Adam herrührt, getilgt wird und die menschliche Zeit auf ein optimistisches, heilsgeschichtliches Ziel ausgerichtet wird. Ebenso zählen dazu die abschließenden Ereignisse wie die Wiederkunft Christi und das Jüngste Gericht, die das Ende des gegenwärtigen Zeitalters markieren, die Vergangenheit und Gegenwart in der Erfüllung der eschatologischen Prophezeiung vereinen und die ewige Zeit einläuten. Hier ist Apokalyptische Zeit die Zeit der göttlichen Offenbarung, in der das Verborgene plötzlich sichtbar und die Wahrheit enthüllt wird. Sie ist nicht linear, sondern ereignet sich als radikale Unterbrechung der Geschichte im Moment der göttlichen Erscheinung (*epiphania*) (Chorell 2024; vgl. Hill 2022: 315-329).

Diese typische vormoderne Wahrnehmung von „Zeitlichkeit“, verstanden als „premodern conceptualisations and experiences of time and time systems“ (vormoderne Konzeptualisierungen und Erfahrungen von Zeit und Zeitsystemen) im Sinne von Catherine Sanok (2022: 238), wird von Aron J. Gurevich (1985: 102 und Sutherland 2021: 133) als „sacral time“ (sakrale Zeit) definiert. Er hebt hervor, dass diese sich von „earthly and secular time“ (weltlicher und irdischer Zeit) unterscheidet, insofern die sakrale Zeit „[possesses] true reality“ (wahre Realität besitzt) und unter den „numerous temporal systems operant in the Middle Ages“ (zahlreichen in der mittelalterlichen Welt wirksamen Zeitsystemen), darunter „agrarian ... and historical“ (agrarische ... und historische) im lateinischen Mittelalter, vorherrscht. Zeit ist schließlich sowohl ein „geo-soziales“ Phänomen als auch eine kognitive Konstruktion und keineswegs von der Unterkategorie der menschlichen Existenz getrennt oder dieser zugeteilt, die kategorial in der Zeit existiert und ihr hierarchisch untergeordnet ist (Sanok 2025).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Die Idee stammt aus Catherine Sanoks Vortrag „The Day’s Eye: Circadian Forms and Secular Futurity“, der auf der Centennial Conference der Medieval Academy of America an der Harvard University am 21. März 2025 gehalten wurde, und den ich hiermit dankend anerkenne.

Genauer gesagt betont die vormoderne sakrale Zeitvorstellung den endgültigen göttlichen Eingriff am Ende der Geschichte, anstatt die Abfolge konkreter weltlicher Ereignisse zwischen dem flüchtigen „Jetzt“ und dem kommenden Eschaton zu fokussieren. Folglich wird der Verlauf der Zeit im intellektuellen Kontext des lateinischen Mittelalters nicht als typischerweise linear oder kontinuierlich konfiguriert, sondern oft als zyklisch oder rückläufig simuliert und sprachlich vermittelt – letztlich also als eschatologisch. Darüber hinaus folgt dieser zirkuläre Zeitverlauf in der Regel der liturgischen Ordnung, die anerkennt, dass „Christ has died, has been resurrected, and has conquered the devil“ (Christus ist gestorben, auferstanden und hat den Teufel besiegt) nach der Schlacht von Armageddon (Offenbarung 16:16), während gleichzeitig „[Christ’s] agony and his triumph [as] ongoing in the meantime“ ([Christi] Agonie und sein Triumph [noch andauern]) (Sutherland 2021: 133). Die historischen Lebensstationen Christi – sowohl jene, die in der ontologischen Vergangenheit bereits geschehen sind, als auch die prophetisch vorhergesagten und unabwendbaren Ereignisse der apokalyptischen Zukunft – werden im liturgischen Prozess als diskontinuierliche Abfolge wahrgenommen. Dies spiegelt sich auch in mittelalterlicher Andachtsliteratur wider, in der zentrale Ereignisse der Heiligen Schrift – insbesondere Christi Geburt, Kreuzigung, Auferstehung und seine sehnsüchtig erwartete Wiederkunft – durch liturgische Zyklen immer wieder vergegenwärtigt werden, ohne zwingend in einer linearen oder kohärenten Ordnung zu erscheinen (Bowden 2023; vgl. Sonntag 2023).

Jerusalem ist in dieser Hinsicht ein einzigartiger Ort, der theologisch von einer christlich-apokalyptischen Zeitwahrnehmung durchdrungen ist. In *Mandevilles Reisen* wird die Heilige Stadt wiederholt als Mittelpunkt und Angelpunkt der heiligen Geschichte beschrieben. Sie ist der biblische Schauplatz von Christi Passion sowie der Ort des sehnlich erwarteten Jüngsten Gerichts. In den *Reisen* erscheinen materielle Zeugnisse der biblischen Zeit – sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft – in der Imagination des *Mandeville*-Autors. Dazu zählen verschiedene Kirchen, verstreute Steine, Bäume, die von der Zeit Christi bis zur Gegenwart des 14. Jahrhunderts überdauert haben und für die Prophezeit wird, dass sie am Ende der Zeiten erblühen, sowie unzählige dort verehrte Reliquien (Morton 2023: 134). Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass nahezu jede Ecke Jerusalems an Episoden der Heiligen Schrift erinnert; folglich besitzen die Objekte Jerusalems eine derartige „Agency“ und

emotive Kraft, dass sie die temporalen Erfahrungen des Erzählers zugleich in die Vergangenheit und in zukünftige Erwartungen lenken. Dies ruft beim *Mandeville*-Autor während der Andachtsreise fragmentierte Reminiszenzen an die biblische Zeit hervor. In diesem Prozess wird die ontologische Abfolge der biblischen Ereignisse in das verwandelt, was ich als eine „emotionale Chronologie“ bezeichne – eine Anordnung, die unmittelbar von der affektiven Wirkung der Dinge Jerusalems auf die erzählerische Imagination beeinflusst wird.<sup>6</sup>

Die evokativen Dinge Jerusalems greifen fortlaufend in die Simulation der Heiligen Stadt während der visionären Reise ein, indem sie die temporalen Empfindungen des *Mandeville*-Autors erzeugen, lenken und umleiten. Dies führt zu einer sprachlichen Darstellung, die zwar nicht-linear bleibt, jedoch stets auf die eschatologischen Konstanten ausgerichtet ist. Auf diskursiver Ebene werde ich detailliert darlegen, dass die sprachlichen Verweise des *Mandeville*-Autors auf die Zeit wiederholt zwischen biblischer Vergangenheit und apokalyptischer Zukunft wechseln, wobei sie sprunghaft und diskontinuierlich zwischen beiden Polen oszillieren. Dies stellt eine bewusste Herausforderung der ontologischen Ordnung der Schrift dar. Tatsächlich wird hier keine ontologische Einheit und Kohärenz der Zeit erreicht; vielmehr tritt das erfahrungsbasierte innere Zeitbewusstsein deutlich hervor – ein Befund, der mit der augustinischen und thomistischen Betonung der erfahrungsmäßigen und konstruktiven Natur der Zeit übereinstimmt. Dennoch bleibt der Glaube des *Mandeville*-Autors an die Apokalyptik und die Heilszeit unerschüttert. Gerade in der Kluft zwischen eschatologischen Präkonzeptionen und individuellen Zeitempfindungen entfaltet sich das ambivalente Profil der schriftstellerischen Selbstinszenierung: Die mandevillianische Erzählerpersönlichkeit bewegt sich in der Spannung zwischen göttlicher Autorität und einer sich herausbildenden individuellen Subjektivität.

<sup>6</sup> Jacobs (2023: 34) zufolge wird Affekt von Theoretikerinnen und Theoretikern als „forces ... beneath, alongside, or generally other than conscious knowing ... that can serve to drive us toward movement“ (Kräfte ... unterhalb, neben oder allgemein jenseits des bewussten Wissens ... die uns zur Bewegung antreiben können) definiert (vgl. auch Gregg/Seigworth 2010: 1). Darüber hinaus wird Affekt als „the flow of forces through bodies outside of, prior to, or underneath language“ (der Fluss von Kräften durch Körper außerhalb, vor oder unterhalb der Sprache) beschrieben (vgl. auch Schaefer 2015: 4).

## DAS MANDEVILLIANISCHE INNERE ZEITBEWUSSTSEIN: NEUANORDNUNG DER BIBLISCHEN CHRONOLOGIE IN JERUSALEM ZU EINER EMOTIONALEN ZEITFOLGE

Die zeitliche Abfolge, in der die biblischen Geschichten in den *Reisen* erinnernd nacherzählt werden, weicht erheblich von der authentifizierten Schriftchronologie ab. Vielmehr spielt die vagabundierende Perspektive des *Mandeville*-Autors auf die verstreuten biblischen Stätten Jerusalems eine zentrale Rolle bei der Entscheidung, welche biblischen Episoden in dieser visionären Reise wiederaufgegriffen und wie sie neu angeordnet werden. Die ontologische historische Ordnung dieser Ereignisse, wie sie in der Bibel vorausgesetzt wird, ist nicht mehr maßgeblich: Die emotionale Chronologie der biblischen Vergangenheit nimmt Vorrang vor der ontologischen Chronologie ein.

So durchquert der *Mandeville*-Autor in Kapitel VII der *Reisen* das Tal Josaphat und erinnert sich sogleich an die Taufe Christi. Ebenso passiert er den Baum, an dem sich Judas aus Reue über seinen Verrat an Christus erhängte, was Erinnerungen an die jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer hervorruft, die über Christus berieten. Doch das Auffälligste und zugleich Kurioseste hierbei, so werde ich argumentieren, ist die rasche und flackernde Verschiebung zwischen den augustinischen Zeitmodi „*praesens de futuris*“ (die Gegenwart des Zukünftigen) und „*praesens de praeteritis*“ (die Gegenwart des Vergangenen), die sich in folgendem kurzen Auszug vollends kristallisiert:

„Vndir þe mount Syon toward þe vale of Iosephat is a welle þat men clepiþ þere *Natatoyr Sylo*. Þer was oure lord waische after þat he was baptized. And þer nere is þe tre on whiche Judas hongid hymself [for despeyre] when he hadde sold Crist. And þanne is þe synagoge whare þe byschop of þe Iewis and Farasyes come togidre to holde here counseyls. And þer Judas kest þe xxx pans bifore hem and seide, *Peccaui tradens sanguinem iustum*, þat is to say, I haue ysynned deseyuyng riztwys blood.“ (*Defective Version*, 38-39)

„Unterhalb des Berges Sion, in Richtung des Tals Josaphat, befindet sich ein Brunnen, den man dort *Natatorium Silo* nennt. Dort wurde unser Herr gewaschen, nachdem er getauft worden war. Und in der Nähe steht der Baum, an dem Judas sich erhängte [aus Verzweiflung], als er Chris-

tus verkauft hatte. Und dort befindet sich die Synagoge, in der sich der Hohepriester der Juden und die Pharisäer versammelten, um ihren Rat zu halten. Und dort warf Judas die dreißig Silberlinge vor sie hin und sagte: *Peccavi tradens sanguinem iustum*, das heißt: ‚Ich habe gesündigt, indem ich unschuldiges Blut verraten habe.‘“ (meine Übersetzung)

Im Hinblick auf die aus dieser Passage extrapolierbaren temporalen Bezüge lässt sich vermuten, dass zutiefst fromme, in der Andacht geübte Leserinnen und Leser des Mittelalters im Prozess der Sinnbildung gedanklich dazu veranlasst wurden, sich die Zukunft auf einer interpretativen Ebene zu vergegenwärtigen. Zwar nehmen temporale Verweise auf der vordergründigen Erzählebene keine herausgehobene Stellung ein, und etwaige Anspielungen auf Zukunft sind, sofern überhaupt vorhanden, nur implizit vermittelt; doch die auf der diskursiven Ebene arrangierten biblischen Bildkomplexe besitzen das Potenzial, die affektive Leserlenkung auf den messianischen Moment der Wiederkunft Christi hin auszurichten – jenen Zustand, in dem die „messianische Zeit“ als theologische Konzeption von Zeit verstanden werden kann, in der göttliche Erfüllung oder Erlösung in die historische Zeit einbricht und sie verwandelt, indem sie den gegenwärtigen Moment unlösbar mit einer erwarteten eschatologischen Vollendung verschränkt. Dies steht im Grunde im Einklang mit der Definition der „messianischen Zeit“ – nicht als das chronologische Ende der Geschichte, sondern als eine Verwandlung innerhalb der Zeit, eine Unterbrechung ihres linearen Verlaufs, die jeden Augenblick mit dem Potenzial zur Erlösung auflädt. In Anlehnung an den *Römerbrief* des Paulus definiert Giorgio Agamben sie als „the time of the end that is still time“ (die Zeit, die zwischen der Zeit und ihrem Ende verbleibt) – eine verdichtete, erfüllte Zeitlichkeit (*ho kairos synestalmenos*), in der das messianische Ereignis die Geschichte zugleich unterbricht und vollendet (Agamben 2005: 62).

Der „Mount Syon“ (Berg Sion) ist im christlichen prophetischen Kontext ein heiliger Ort, der an der Spitze der Welt steht; er symbolisiert die Wohnstatt Gottes unter seinem Volk, die zukünftige Ankunft des Messias und das neue Jerusalem, während er zugleich Gottes endgültige Verheißung von Erlösung und Heil am Ende der Zeit verkörpert. Nach dem Buch Jesaja ist der Berg Sion jener Ort, an dem Gottes Reich in der apokalyptischen Zukunft errichtet wird (Jesaja 2:2-3). Ebenso ist das „Valley of Jehoshaphat“ (Tal Josaphat) nahe bei Jerusalem gelegen, ein Ort der Prophezeiung und des Gerichts in der Schrift. Da

es als Ort prophezeit wird, an dem Gottes Gerechtigkeit triumphieren wird, vermag das Bild dieses Tales im reisenden Erzähler unmittelbar eine Vision des Jüngsten Gerichts hervorzurufen, sowie Gottes Versammlung der Völker zur göttlichen Abrechnung. Im Buch Joel wird das Tal Josaphat prophetisch mit der nächsten Ankunft Christi in Verbindung gebracht und steht daher allegorisch für Hoffnung, Christi endgültigen Triumph und die letztgültige Gerechtigkeit (Joel 3:1-2).

Für den *Mandeville*-Autor hingegen springt die erzählerische Aufmerksamkeit in diesem prägnanten Abschnitt rasch von der erwartungsvollen Antizipation der zukünftigen Erlösung zur historischen Vergangenheit, als „oure lord waische“ (unser Herr gewaschen) und „was baptized“ (wurde getauft). Die unterbrochene Zeitlinie, so scheint es, ergibt sich aus dem Auftauchen des „Natatoyr Sylo“ (Natatorium Silo) im erzählerischen Blickfeld – jenes Taufbeckens nahe dem Jordan, in dem Christus nach allgemeiner Überzeugung untergetaucht und geweiht wurde (Matthäus 3:13-17; Markus 1:9-11; Lukas 3:21-22). Hier geht die nichtlineare, verschlungene Bahn der erzählerischen Zeitverweise nahtlos mit den sich abwechselnden biblischen Stätten im Hintergrund einher; zugleich entfaltet sich die „mise-en-scène“ der Schriftlandschaft in intermittierenden Funken, löst sich auf und kehrt wieder, wodurch die materiellen Dinge Jerusalems die unmittelbaren Emotionen des *Mandeville*-Autors beeinflussen und die erzählerische Aufmerksamkeit umlenken. Anschließend erinnert sich der *Mandeville*-Autor an den Tod des Judas durch Erhängen, doch unmittelbar darauf wird die erzählerische Aufmerksamkeit anaphorisch auf Christi Vergießen von „riztwys blood“ (unschuldigem Blut) gelenkt, was synekdochisch auf seine Kreuzigung verweist.

Zusätzlich zur affektiven Neuordnung der Zeitlinie umfasst auch der Wechsel zwischen Präsens und Präteritum als metalinguistische Struktur die sich ständig verschiebenden Perspektiven des *Mandeville*-Autors auf Zeitlichkeit. In diesem kurzen Auszug wird das Präsens systematisch verwendet, wenn materielle Schauplätze (wie das Tal Josaphat, der Baum und die Synagoge) sowie ihre Alterierung im Schritt mit dem reisenden Erzähler beschrieben werden – was darauf hindeuten könnte, dass die Bilder dieser Orte im Einklang mit der Wanderung des Erzählers in die Nähe der Heiligen Stadt ins Blickfeld treten. Merkwürdigerweise jedoch werden Christi Taufe und Judas' Selbstmord im Präteritum erzählt, was darauf schließen lässt, dass diese bedeutenden biblischen Ereignisse der fernen Vergangenheit vom *Mandeville*-Autor als abgeschlossene und fest-

stehende Tatsachen betrachtet werden. Doch sie werden vermutlich auch mit einem gewissen Maß an narrativer Nostalgie und Reflexion aus der Perspektive der Gegenwart erinnert. So heißt es etwa: „Dort wurde unser Herr gewaschen, nachdem er getauft worden war. Und in der Nähe steht der Baum, an dem Judas sich erhängte [aus Verzweiflung], als er Christus verkauft hatte.“ In ähnlicher Weise schreibt der Erzähler: „Und dort ist die Synagoge, in der sich der Hohepriester der Juden und die Pharisäer versammelten, um ihren Rat zu halten.“

Hier wird das Präsens durchgängig verwendet, um die materiellen biblischen Stätten, die ins erzählerische Blickfeld treten, zu schildern, während das Präteritum systematisch zur Beschreibung vergangener biblischer Ereignisse dient. Der Wechsel zwischen Präsens- und Präteritumsformen der Verben verkörpert lebhaft die Verschiebung der erzählerischen Zeitperspektive; zugleich zeigt er, wie die materiellen Dinge Jerusalems die spontanen Zeitgefühle des *Mandeville*-Autors beeinflusst haben müssen. Anders gesagt: Auf der Ebene der sprachlichen Darstellung von Zeit bringt die Verwendung des Präsens – das mit dem Perfektaspekt verschmilzt – hier eine Perspektive ins Spiel, die sich auf das erfahrungsmäßige „Jetzt“ konzentriert und so die biblische Vergangenheit in der Erzählung vergegenwärtigt. Dies lässt Raum für das Hervortreten des inneren Zeitbewusstseins des *Mandeville*-Autors, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die zeitliche Erzählweise verknüpft. Die mittenglische konjugierte Form „haue ysynned“ (habe gesündigt (oder sündict)) ist eine grammatische Kombination aus Präsens und Perfektaspekt.<sup>7</sup> Semantisch impliziert sie, dass das erzählte Ereignis (das sich größtenteils in der Vergangenheit ereignet hat) aus einer gegenwärtigen Perspektive in enger Verbindung mit dem sich entfaltenden „Jetzt“ erzählt wird – also als „praesens de futuris“ (die Gegenwart des Vergangenen) in augustinischem Sinne. Und darüber hinaus unterstreicht die Gegenüberstellung der historischen Sprache des Lateins und der mittenglischen Paraphrase auch ein Gefühl der Distanz zwischen der erfahrbaren Gegenwart (die sich um den Schauplatz Jerusalem dreht) und der biblisch-historischen Vergangenheit. Die metalinguistische Anordnung belebt die Stimme des Judas, während sie zugleich die Auswir-

<sup>7</sup> Hier ist „habe gesündigt“ eine formal entsprechende Übersetzung des englischen „to have sinned.“ Die englische Verbindung steht eindeutig im Präsens mit perfektivem Aspekt. Im Deutschen jedoch impliziert „habe gesündigt“ – wie bekannt – nicht notwendigerweise denselben perfektiven Aspekt wie im Englischen, da das Deutsche keine grammatischen Aspekte kennt, zumindest nicht in der traditionellen formalen Grammatik und auf der syntaktischen Ebene. Funktional und semantisch betrachtet kann das neuhochdeutsche „habe gesündigt“ jedoch durchaus eine aspektuelle Bedeutung des Perfekts ausdrücken.

kungen seiner bösen Tat auf den Tod des menschengewordenen Christus und die gegenwärtige Situation der Menschheit hervorhebt – eine Wirkung, die bis zur Wiederkunft Christi anhält.

Somit lässt sich das Zeitbewusstsein des *Mandeville*-Autors aus der diskursiven Konstruktion der Zeit in der Darstellung der Jerusalem-orientierten allegorischen Reise ableiten. Die Darstellung des inneren Zeitbewusstseins wird teils durch metalinguistische Strukturen (Tempus, Aspekt und Modus), teils durch die Reaktivierung der in biblischen Zitaten verankerten Zeitimplikationen erreicht – Zitate, die den in Jerusalem präsenten biblischen Dingen entsprechen und spontan ins erzählerische Bewusstsein zurückkehren. Diese Dinge mit Handlungsmacht und Wirkmacht (d.h. affektiver Agency) reichen von konkreten Orten wie Tal, Synagoge und Baum bis hin zum mystischen Blut Christi. Sie alle tragen auf gewisse Weise zur Komposition einer Jerusalem-zentrierten emotionalen Chronologie des *Mandeville*-Autors bei. Offensichtlich sind die Raum- und Zeitvorstellungen des *Mandeville*-Autors tief miteinander verflochten, und die historischen Schauplätze, die in den erzählerischen Blick geraten, stehen stets im Einklang mit sowie in Wechselwirkung zu der autorialen geistigen Ausrichtung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im einzigartigen Chronotop Jerusalems.

## WEITERE VERGLEICHENDE STUDIEN ZWISCHEN DER MITTELALTERLICHEN FRANZÖSISCHEN UND DER DEUTSCHEN VERSION DES MANDEVILLIANISCHEN SCHREIBENS ÜBER ZEITLICHKEIT

Im Vergleich dazu offenbart die altfranzösische Fassung der *Travels* ein analoges Phänomen der narratologischen Zeitgestaltung: Die materiellen Schauplätze Jerusalems werden durchgehend im Präsens entworfen, worauf die Reminiszenz biblischer Ereignisse im Präteritum folgt. Diese zeitliche Schichtung wird durch den gezielten Einsatz des Perfekts weiter vertieft, mittels dessen der *Mandeville*-Autor ein Bewusstsein dafür externalisiert, dass die biblische Vergangenheit in die Erfahrungsgegenwart und die Zukunft fortwirkt. Die iterativen temporalen Verweise stehen dabei in einem präzisen Korrespondenzverhältnis zum sukzessiven Wechsel der biblischen Schauplätze, die in das narratologische Blickfeld eintreten:

„Dessous le mont Sion vers le val de Josaphat y a une fontaine qe est appellé *Natatorium Siloe*, la fust Nostre Seignur lavé après la baptesme de la fist Nostre Seignur l'aveugle veoir et la fust ensevely Ysaie le prophète. Item al endroit de Natatoire Siloe y a une ymage de pierre et de ancienne overaigne qe Absalon fist faire et pur ceo l'appelle homme la Main Absalon. Et assez près est uncore l'arbre de Sohur ou Judas se pendy pur desesperance de ceo q'il avoit vendu et trahy Nostre Seignurh. Et la delez estoit la synagoge ou les evesques des juys et ly pharisenx venoient ensemble et tenoient lour conseil. Et la gecta Judas les XXX deners devant eux et disoit q'il avoit pecché au trahyr Nostre Seignuri. La delez fust la maisoun des apostres Philippe et Jacob Alpheï.“ (*Le Livre des Merveilles du Monde*, Deluz 2000: 201)

„Unterhalb des Berges Sion, hin zum Tal Josaphat, befindet sich eine Quelle, die *Natatorium Siloe* genannt wird; dort wurde unser Herr nach der Taufe gewaschen, dort ließ er den Blinden sehen, und dort wurde der Prophet Jesaja begraben. Ebenso befindet sich an der Stelle des *Natatorium Siloe* ein steinernes Bildwerk von alter Handwerkskunst, das Absalom errichten ließ, weshalb man es *Main Absalon* („die Hand Absaloms“) nennt. Ganz in der Nähe steht noch der Baum von Sochot, an dem sich Judas aus Verzweiflung erhängte, weil er unseren Herrn verkauft und verraten hatte. Und dort befand sich die Synagoge, in der sich die Hohenpriester der Juden und die Pharisäer versammelten und ihren Rat hielten. Dort warf Judas die dreißig Silberlinge vor ihnen hin und sprach, dass er gesündigt habe, indem er unseren Herrn verraten hatte. In der Nähe befand sich das Haus der Apostel Philippus und Jakobus des Alphäus.“ (meine Übersetzung)

Nicht unähnlich der mittelenglischen *Defective Version* der *Travels* manifestiert sich in der altfranzösischen Fassung ein komplexes Geflecht deiktischer Lokativität, in dem Formen wie „la“ (hier), „y“ (dort), „la delez“ (in der Nähe), „assez près“ (ganz in der Nähe) und „ver la val“ (zum Tal hin) alternierend auftreten. Ihre sequenzielle Distribution verweist auf eine oszillierende Fokalisierung des narrativen Blicks, der zwischen den biblischen Schauplätzen Jerusalems hin- und hergelenkt wird.

Diese topographische Deixis, die ein Netz affektiv aufgeladener Erinne-

rungsorte aktiviert, ruft eine Diskontinuität der biblisch-historischen Zeitmomente hervor und erzeugt ein intersubjektives Erleben von Zeitlichkeit, das sich in den im Präteritum erzählten Schriftereignissen kristallisiert. Letztere verknüpfen sich zu nicht-linearen Kreuzungspunkten biblischer Temporalität, die die Wahrnehmung des reisenden Erzählers rhythmisieren.

In diesem narratologisch-zeitlichen Gefüge erscheint das mandevillianische Zeitbewusstsein als genuin dynamische Kategorie, deren Struktur sich in enger Symbiose mit der Bewegungserfahrung entfaltet: Der von Thomas von Aquin als *motus animae* bezeichnete „Bewegungsimpuls der Seele“ fungiert hier als paradigmatische Chiffre für den mentalen Vollzug, durch den sich die fragmentierten Reminiszenzen an die biblische Vergangenheit aktualisieren.<sup>8</sup> Diese durch die mnemotopische Struktur Jerusalems ausgelösten Anamnesen konstituieren letztlich die Bausteine eines mandevillianischen Schreibens emotionaler Chronotopik auf dem biblischen Palimpsest.

Im Unterschied zur mittellenglischen *Defective Version* findet sich in der altfranzösischen Fassung der *Travels* jedoch kein Zitat des lateinischen Originals, das auf den biblischen Moment verweist, in dem Judas spricht. Auch werden die Reuworte des Judas in indirekter Rede wiedergegeben, wobei das Plusquamperfekt verwendet wird: „Judas les XXX deners devant eux et disoit q'il avoit pecché au trahyr Nostre Seignuri“ (Judas warf die dreißig Silberlinge vor ihnen hin und sagte, er habe gesündigt, indem er unseren Herrn verraten habe). Ebenso heißt es: „Judas se pendy pur desesperance de ceo q'il avoit vendu et trahy Nostre Seignurh“ (Judas erhängte sich aus Verzweiflung, nachdem er unseren Herrn verkauft und verraten hatte).

In der altfranzösischen *Travels* hebt der *Plus-que-parfait* somit logisch die Kausalität zwischen Judas' Treulosigkeit gegenüber Christus und seinem anschließenden Selbstmord hervor; auf der temporalen Ebene jedoch akzentuiert diese metasprachliche Struktur den Einfluss des Verrats auf das Zeitintervall zwischen dem Akt des Verrats und dem Tod des Judas. Dieses Intervall umfasst jedoch nicht jenes erweiterte Präsens, das sich vom Zeitpunkt seines Todes bis hin zur Sprechzeit des altfranzösischen *Mandeville*-Autors erstreckt. Aus pragmatischer Sicht besitzt der *Plus-que-parfait* nicht die Ausdruckskapazität, die Implikation zu vermitteln, dass die in ferner Vergangenheit begangenen Sünden Judas' für das fortdauernd klagende Jetzt des vierzehnten

<sup>8</sup> Für weitere Einzelheiten siehe Thomas von Aquin 1954 (*In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, IV). Vgl. *Lectio 17 (Temporis definiti traditor et explicatur)*, 282, Anm. 573.

Jahrhunderts verantwortlich seien. Diese Implikation lässt sich hingegen aus der *present perfect*-Struktur der mittelenglischen *Defective Version* erschließen, was darauf hindeutet, dass die altfranzösische Fassung nicht in gleichem Maße eine affektive Teilhabe des Lesers am Geschehen hervorruft wie die mittelenglische *Defective Version*.

Zudem enthält die Handschrift der University of Kansas Libraries, Kenneth Spencer Research Library, Summerfield MS C18, ebenfalls eine Fassung von Ottos von Diemeringen deutscher Übersetzung der *Travels*.<sup>9</sup> Auch der mittelhochdeutsche *Mandeville*-Autor bildet keine Ausnahme von der zuvor beschriebenen Situation, in der die sich verändernde Perspektive der reisenden Erzählerfigur auf die jeweiligen Orte eine suggestive Dynamik von zeitlichen Verweisstrukturen und fluktuierenden Zeitempfindungen hervorruft:

„Uff dem berg Syon wart David, Salomon und ander vil konige begraben. Und nedene an dem berge ist Josaphats Dail. Da steet eyn burn, der heisset natatoria syloe, da uner here jnne gewesschem wart nach syner dauffe. Und an der stat machte unser herre den blynden sehenden. Und Yosays der prophete wart da begraden. Und da steet auch eyn alt bylde, daz ist ateynen, das deet Absolon machen, und heisset noch hutisdagis Absolons hant. Und nicht verre von danne ist der bäum, daran sich Judas erhyng. Doch ist iß nicht derselbe bäum, daran er sich erhyng, me ist eyn neue bäum uss der wurtzeln gewachsen. Da was auch die synagogue, das ist die juden schole, darin Judas lieff und die drissig pennige widder warff, darumb er unsern hern virkaufft hatte, do er sprach ‘Peccavi tradens sa[n]guinem iustum.’ Ich han gesundigt, want ich han das unschuldige blut virraden. Item off eine ander syte eyne steynwurffs verre ist der acker, den man nennet Acheldemach. Das ist als vil geprochen als das buldige felt. Und der acker wart gekaufft mit den drissig pennigen. Und da synt vil cristener grabe und vil godes huser und capellen.“ (hrsg. E. W. Crosby 1965: 222-23)

„Auf dem Berg Zion wurden David, Salomo und viele andere Könige begraben. Und unterhalb des Berges liegt das Tal Josaphat. Dort steht ein Brunnen, der *Natatoria Siloë* genannt wird; dort wurde unser Herr nach

<sup>9</sup> Zur Beschreibung des Manuskripts siehe Ridder 1992: 63.

seiner Taufe gewaschen. An diesem Ort machte unser Herr den Blinden sehend, und der Prophet Jesaja wurde dort begraben. Ebenfalls steht dort ein altes Bildwerk, ein steinernes Denkmal, das Absalom errichten ließ und das bis heute *Absaloms Hand* genannt wird. Nicht weit davon befindet sich der Baum, an dem sich Judas erhängte. Doch ist es nicht derselbe Baum, an dem er sich einst erhängte, sondern ein neuer, der aus den alten Wurzeln hervorgewachsen ist. Dort befand sich auch die Synagoge, das heißt die Schule der Juden, in die Judas lief und die dreißig Silberlinge zurückwarf, mit denen er unseren Herrn verkauft hatte, als er sprach: *Peccavi tradens sanguinem iustum* – „Ich habe gesündigt, denn ich habe unschuldiges Blut verraten.“ Etwas weiter entfernt, etwa einen Steinwurf weit, liegt das Feld, das *Acheldemach* genannt wird, was so viel bedeutet wie „das Blutacker“. Dieses Feld wurde mit den dreißig Silberlingen gekauft. Dort befinden sich viele christliche Gräber sowie zahlreiche Gotteshäuser und Kapellen.“ (meine Übersetzung)

In diesem Abschnitt werden die Dinge und Orte Jerusalems systematisch im Präsens geschildert, während die in den materiellen Zeugnissen der Heiligen Stadt verdichteten biblischen Geschichten sämtlich im Präteritum wiedergegeben sind. Ebenso werden die lokalen Adverbien und adverbialen Wendungen – etwa „neden an dem berge“ (nahe dem Berg), „an der stat“ (an jenem Ort) sowie die mehrfach wiederkehrende Partikel „da“ (dort) – konsequent verwendet, um die Erzählung vergangener biblisch-historischer Ereignisse einzuleiten, die jeweils unterschiedlichen Zeitstufen entsprechen. Wie Benz und Kiening (2020: 31) treffend hervorgehoben haben, ist „der Charakter der zeitlichen Details hier eher paradigmatisch als syntagmatisch“ in diesem Abschnitt von Diemerings Übersetzung der *Travels*: Jedes bedeutungstragende Objekt und jeder konnotative Ort Jerusalems ist so geformt, dass er präzise auf einen göttlichen und ewigen Moment der Schrift verweist, doch ihre Abfolge folgt keiner ontologisch geordneten Chronologie.

Besonders bemerkenswert ist, so meine ich, dass Otto von Diemering in seiner mittelhochdeutschen Übersetzung der *Travels* ausdrücklich hervorhebt, der Baum, der in das Blickfeld des reisenden Erzählers tritt, sei nicht derselbe *baüm*, also nicht jener, an dem Judas sich erhängt habe. Zugleich präzisiert er, dass der im „Jetzt“ der Redezeit sichtbare Baum ein neuer sei, der aus der Wurzel des alten hervorgewachsen ist. Dieses Baum-Bild wird so zu einer dich-

ten Metapher für die Überlagerung und Kontinuität von Zeiten: Es bezeugt die Konvergenz zwischen biblischer Vergangenheit und der gegenwärtigen Welt des vierzehnten Jahrhunderts. Während das arboreale Motiv gleichermaßen auf Vergangenheit und Gegenwart verweist, bündelt es das mandevillianische Verständnis von alten und neuen Zeiten als koexistent in einer Verschmelzung, die sich im Baum selbst exemplarisch verdichtet. Anders gesagt: In der mandevillianischen Zeitauffassung erscheinen die Schriftzeit und die gegenwärtige Erfahrungszeit nicht als voneinander getrennte Sphären, sondern als ineinander verwobene Dimensionen einer einzigen sakralen Temporalität.

In seiner Funktion als Bischof von Metz (1384–1391) lebte und wirkte Otto von Diemeringen mitten im Zentrum des Abendländischen Schismas (1378–1417). In dieser Phase nahm er gegenüber den Spannungen zwischen geistlicher und weltlicher Macht in Metz eine überwiegend versöhnliche Haltung ein, obgleich er ideologisch eher der avignonesischen Papstkirche zugeneigt war (Henss 2018: 59; vgl. Ridder 1992: 198; 206).<sup>10</sup> Allegorisch betrachtet lässt sich das Bild des Baumes, in dem sprachliche Verweise auf die biblische Vergangenheit und die gegenwärtige Zeit des Schismas ineinander kristallisieren, als symbolische Verdichtung von Diemeringens Vorstellung einer Symbiose und Synergie zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt im Metz der Schismazeit deuten.

Hinsichtlich der erzählerischen Perspektive auf Zeitlichkeit zeigt sich, dass Otto von Diemeringen in seiner metasprachlichen Anordnung der Tempus-Aspekt-Kombinationen eine bemerkenswerte Synthese vollzieht, indem er das lateinische Originalzitat – das auf die biblische Sprechzeit verweist – mit dem Plusquamperfekt und dem Perfekt verknüpft. Unter Beibehaltung der lateinischen Wendung in direkter Rede formuliert Diemeringen, dass Judas „unsern hern virkaufft hatte“ (Plusquamperfekt), womit er den Kausalzusammenhang zwischen Judas’ Verrat und dessen anschließender Selbsttötung in

<sup>10</sup> Henss (2018: 59) hat den sozialhistorischen Hintergrund, vor dem Otto von Diemeringen die *Travels* im Zusammenhang mit dem Schisma übersetzte, wie folgt zusammengefasst: „Während seiner Anstellung am Domkapitel wurde Diemeringen 1378 wahrscheinlich einmal zur römischen Kurie zu Papst Urban VI. gesandt; im selben Jahr, dem ersten Jahr des Schismas, erscheint er zweimal in den Supplikenregistern des avignonesischen Gegenpapstes als Bewerber um ein Kanonikat in Châlons und um ein Beneficium in Straßburg. Da das Bistum Metz sich im Juni 1379 für die Seite des Gegenpapstes entschieden hatte und da auch die Pfründen, um die sich Diemeringen bemühte, zum avignonesischen Obödienzbereich gehörten, ist Diemeringens Ersuchen beim Gegenpapst in erster Linie kirchenpolitisch zu erklären. Metz befand sich zur Zeit Diemeringens an der Grenze zwischen dem Deutschen Reich, das sich im Februar 1379 dem römischen Papsttum anschloss, und Frankreich, welches den Papst in Avignon unterstützte. Neben der offiziellen Linie der Stadt und der Kirche existierte wohl eine urbanistische Gruppierung im Domkapitel, und auch die auf der Seite des römischen Papstes stehende Nachbarstadt Trier versuchte, ihren Einfluss geltend zu machen.“

der Vergangenheit markiert.<sup>11</sup> Unmittelbar darauf folgt jedoch ein Satz im Perfekt: „Ich han gesundigt, want ich han das unschuldige blut virraden“, wodurch sich semantisch die Implikation ergibt, dass die Sündentat des Judas – in Dieremings sprachlicher Reinszenierung und *memoria* – weiterhin in die Gegenwart des vierzehnten Jahrhunderts hineinwirkt und ihre destruktive Kraft bis in eine eschatologisch aufgeladene Zukunft fortträgt.

Meine im vorangehenden literaturanalytischen Abschnitt vorgenommene Extrapolation der zeitlichen Referenzialität belegt die Tragfähigkeit und heuristische Reichweite einer Untersuchung von Zeitrepräsentationen auf der Ebene metasprachlicher Temporalsemantik innerhalb literarischer Diskurse – ein methodischer Zugriff, der von K. M. Jaszczolt aus der Perspektive der Sprachphilosophie mit überzeugender Präzision entwickelt wurde. Gerade im komparativen Blick auf die mittelalterlichen volkssprachlichen Übersetzungen ausgewählter Passagen der *Travels* treten die fein nuancierten Verschiebungen des Zeitbewusstseins deutlich hervor. Diese Veränderungen lassen sich – theologisch betrachtet – als Reaktionen auf divergierende Auffassungen vom Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Temporalität in Jerusalem lesen, insbesondere auf die Frage, ob und in welcher Weise die biblische Vergangenheit die erfahrungsbezogene Gegenwart affiziert und strukturiert.

Darüber hinaus stehen die temporalen Referenzen in einem isomorphen Verhältnis zum Wechsel der erzählerischen Topographie in den *Travels*: Der Übergang von Ort zu Ort aktiviert eine jeweils andere Konfiguration der Zeitwahrnehmung. Dies legt nahe, dass heilige Räume als affektive Chronotopoi fungieren, die fragmentierte und situativ variierende Formen des Zeiterlebens hervorrufen und somit selbst zu Agenten narrativer Temporalität werden. Insgesamt erweist sich die mandevillianische Chronologie in Jerusalem als räumlich organisierte Zeitstruktur, eine ikonopoetische Verräumlichung von Zeit, in der sich das Theologische, das Affektive und das Narratologische überlagern und gegenseitig bedingen.

<sup>11</sup> Die Form „virkaufft hatte“ entspricht im Mittelhochdeutschen dem Plusquamperfekt (hatte verkauft), gebildet aus dem Hilfsverb haben im Präteritum (hatte) und dem Partizip Perfekt „virkaufft.“ Sie markiert Vorzeitigkeit im Verhältnis zu einem anderen vergangenen Ereignis und verweist damit auf eine abgeschlossene Handlung, deren Folgen im weiteren Verlauf fortwirken. Obwohl das Mittelhochdeutsche keine grammatikalisierte Aspektopposition kennt, vermittelt die Konstruktion funktional eine resultativ-perfektive Bedeutung, indem sie Judas' Verrat als kausale Voraussetzung seines späteren Selbstmords rahmt. Damit fungiert „virkaufft hatte“ als narrativer Marker der Anteriorität und trägt zugleich zur semantischen Strukturierung der biblischen Zeitverhältnisse bei.

## ÜBER DIE ABFOLGE: MANDEVILLIANISCHE ZURÜCKHALTUNG BEI DER NEUCHRONOLOGISIERUNG BIBLISCHER EREIGNISSE

Es muss jedoch betont werden, dass die mandevillianische Umschreibung der biblischen Chronologie *de sequentia*, aber nicht *de re* erfolgt – in dem Sinne, dass einige entscheidende eschatologische Momente aus dem Leben des fleischgewordenen Christi zwar erhalten bleiben, jedoch in einer diskontinuierlichen und fragmentierten Weise neu angeordnet werden. Dieses Phänomen führt zu einer weiteren bemerkenswerten Tatsache: Neben der Gestaltung individueller Zeitwahrnehmungen kann die Sicht des *Mandeville*-Autors auf die Zeitlichkeit sowohl mit den theologischen Normen übereinstimmen als auch von ihnen abweichen. Bereits bevor das zuvor zitierte Beispiel erscheint und die doppelte Bezugnahme der mandevillianischen Erzählerpersönlichkeit auf die ontologische biblische Zeitordnung und ihr inneres Zeitbewusstsein veranschaulicht, sind die Erhöhung und das Leiden des fleischgewordenen Christi mehrfach in den *Reisen* erzählt worden – fast immer in Verbindung mit dem Lebens- und Todeszyklus der Heiligen Jungfrau Maria sowie anderer Heiliger. Solche Erzählungen sind besonders zahlreich in Kapitel VII, das sich explizit um Jerusalem dreht. Jedes Mal, wenn eine historische Stätte in den Blick des *Mandeville*-Autors rückt, wird das entsprechende biblische Ereignis unmittelbar ins Gedächtnis gerufen und mit direktem Bezug auf Anekdoten aus dem Leben Christi und der Heiligen Maria geschildert:

„And ferþermore in þe cite is þe | chirche of þe sauour, and þer is þe arm of seynt Ioon Crisostom, and þer ys þe more partye of seynt Steienys heed. And in þe oþer side toward þe souþ, as men goþ to mount Syon, is a faire chirche of seynt Iame whare his heed was smyte of, and þan is mount Syon. And þer is a faire chirche of God and our lady whare heo was dwellyng and deyde.“ (*Defective Version*, 37)

„Und ferner in der Stadt ist die Kirche des Erlösers, und dort ist der Arm des heiligen Johannes Chrysostomus, und dort ist der größte Teil des Hauptes des heiligen Stephanus. Und auf der anderen Seite nach Süden hin, wenn man zum Berg Zion geht, befindet sich eine prächtige Kirche

des heiligen Jakobus, wo sein Haupt abgeschlagen wurde, und dann ist dort der Berg Zion. Und dort ist eine schöne Kirche Gottes und unserer lieben Frau, wo sie lebte und starb.“ (meine Übersetzung)

Sobald hier die „Kirche des Erlösers“ (the Church of the Saviour, identisch mit der Grabeskirche in Jerusalem) erwähnt wird, ruft der *Mandeville*-Autor sogleich die dort aufbewahrten Reliquien – „den Arm des heiligen Johannes Chrysostomus“ sowie „das Haupt des heiligen Stephanus“ – ins Gedächtnis, die als materielle Erinnerungen an das Märtyrertum dieser Heiligen dienen. Anschließend wendet sich der erzählerische Fokus südwärts der Kirche des heiligen Jakobus zu, woraufhin eine knappe Anspielung auf die damit verbundene biblische Erzählung folgt, in der das Haupt des Heiligen „abgeschlagen wurde“ (smyte of). Die Erinnerung an die Tode dieser drei christlichen Märtyrer folgt jedoch erneut einer diskontinuierlichen und inkongruenten zeitlichen Ordnung: Johannes Chrysostomus lebte im späten vierten und frühen fünften Jahrhundert, Stephanus erlitt den Märtyrertod um 34–35 n. Chr. als einer der ersten christlichen Märtyrer unmittelbar nach Christi Kreuzigung und Auferstehung, während Jakobus (Sohn des Zebedäus) ein Zeitgenosse Christi war. In der erzählten Sequenz bewegt sich die Reihenfolge also rückwärts – von der näheren Vergangenheit zur fernerer Vergangenheit in Bezug auf das gegenwärtige Jetzt der Jerusalemer Episode in den *Reisen*.

Genauso wie im vorherigen Fall scheint auch hier die Zeitwahrnehmung des *Mandeville*-Autors durch die evokative Kraft der wechselnden materiellen Umgebung Jerusalems beeinflusst zu sein. In ähnlicher Weise lenkt die erzählerische Perspektive schließlich zur „chirche of God and our lady“ (Kirche Gottes und unserer lieben Frau, d. h. die Verkündigungsbasilika), wobei der Lebenszyklus Marias auf der irdischen Welt in einer knappen Form verdichtet wird – in einer kurzen, prägnanten Skizze, die schildert, wie diese besondere Kirche als Zeugnis ihres Lebens und Todes fungiert: „þer is a faire chirche of God and our lady whare heo was dwellyng and deyde“ (Dort ist eine schöne Kirche Gottes und unserer lieben Frau, wo sie lebte und starb). Hier verschiebt sich die grammatikalische Zeitform vom Präsens ins Präteritum und schließlich ins Perfekt, wodurch die erzählerische Perspektive durch die agentische Basilika zunächst auf einen dynamischen Moment im Leben Marias gelenkt wird (ihren Aufenthalt in der Basilika), dann jedoch unmittelbar zum Augenblick ihres Todes übergeht. Die alliterative, aber zugleich gegensätzliche Wen-

„was dwelling and deyde“ (lebte und starb) vermittelt den Eindruck, dass Marias Lebensweg von der Geburt bis zum Tod in der Jerusalemer Episode als flüchtig und ohne erkennbare Dauer erscheint – reduziert auf zwei voneinander getrennte Punkte. Dieser Abschnitt zeigt, dass die Zeit, so wie sie vom *Mandeville*-Autor im biblischen Palimpsest Jerusalems empfunden und konzipiert wird, sowohl rekursiv als auch fragmentiert sein kann.

Nichtsdestotrotz erinnert der *Mandeville*-Autor trotz seiner emotionalen Neuchronologisierung biblischer Ereignisse *de sequentia* immer wieder an die Kreuzigung und Auferstehung Christi und erweist somit der biblischen ontologischen Chronologie *de re* seine Ehrerbietung. So zum Beispiel, wenn die Kirche Josephs von Arimathäa – die sich in unmittelbarer Nähe der Grabeskirche befindet – ins erzählerische Blickfeld rückt, schildert der *Mandeville*-Autor eine Reihe biblischer historischer Momente, die sich um das Leben und Sterben Christi drehen:

„And in þe myddel of þat chirche is a cumpas in whiche Ioseph of Aramathie leyde þe body of oure lord when he hadde | take hym of þe cross... And in þe chirche of þe sepulcre on þe norþ side is a place whare oure lord was ydo yn prisoun, for he was yprisoned in many oþer placis also. [And þeire is a party of þe cheyne wythe whiche he was boundene.] And þere he apperide first to Marie Mawdeleyn when he was rise, and heo trowid þat he hadde be a gardynere.“ (*Defective Version*, 31)

„Und in der Mitte dieser Kirche ist ein Grabmal, in das Joseph von Arimathäa den Leib unseres Herrn legte, als er ihn vom Kreuz genommen hatte... Und in der Kirche des Grabes auf der Nordseite befindet sich ein Ort, an dem unser Herr ins Gefängnis geworfen wurde, denn er wurde an vielen anderen Orten ebenfalls inhaftiert. [Und dort befindet sich ein Teil der Kette, mit der er gefesselt war.] Und dort erschien er zuerst Maria Magdalena, als er auferstanden war, und sie glaubte, dass er ein Gärtner sei.“ (meine Übersetzung)

Sobald die Kirche Josephs von Arimathäa in den erzählerischen Fokus rückt, verschiebt sich die Erinnerung an die biblische Zeit unmittelbar auf den Moment, als „our Lord toke him downe of the cross“ (unser Herr ihn vom Kreuz nahm). Unmittelbar darauf folgt die Vorstellung der „Kirche des Grabes“ (Gra-

beskirche), die die Inhaftierung Christi an mehreren Orten in Erinnerung ruft. Dies wiederum vergegenwärtigt die Misshandlungen und Ungerechtigkeiten, die der fleischgewordene Christus vor seiner Kreuzigung und Passion erlitt. Die erzählerische Zeitwahrnehmung springt dann zurück zu dem Moment, „when he was rise“ (als er auferstand), wobei „a party of þe cheyne wythe whiche he was boundene“ (ein Teil der Kette, mit der er gefesselt war) als materielles Zeugnis in den Blick gerät. Dieses Relikt ruft das Bild des gebundenen Christi wach, der von römischen Soldaten ergriffen und zum Prozess geführt wurde.

Die Auferstehung Christi, die hier im Präteritum aus der Perspektive Maria Magdalenas berichtet wird, kann als vielschichtiger Bedeutungsraum interpretiert werden: Sie verweist sowohl auf die historische Auferstehung Christi in der Vergangenheit als auch auf sein sehnsüchtig erwartetes zweites Kommen in der Zukunft. Zugleich könnte sie den brennenden Wunsch des *Mandeville*-Autors nach der Parusie widerspiegeln – als Reaktion auf die Eroberung Jerusalems durch nichtchristliche Mächte im 14. Jahrhundert. Auch hier lenken die agentischen Dinge Jerusalems die zeitliche Referenz des *Mandeville*-Autors abwechselnd auf Vergangenheit und Zukunft, ohne der ontologischen Ordnung der Bibel zu folgen. Doch trotz der narrativen Umordnung der biblischen Chronologie *de sequentia* bleiben die epochalen Ereignisse der Geburt Christi, seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung (sowohl in der Vergangenheit als auch in der prophetischen Zukunft) das zentrale Drehmoment, um das sich die mandevillianische Zeitdarstellung entfaltet. Das Gleiche zeigt sich auch im folgenden Abschnitt, in dem das sprachliche Ausdrucksvermögen des *Mandeville*-Autors im Hinblick auf die Zeitlichkeit sich intersubjektiv im Zusammenspiel zwischen dem reisenden Erzähler (als denkendem Subjekt) und der agentischen materiellen Umgebung entfaltet:

„Also in þe entre of mount Syon is a chapel, and in þat chapel is þe ston grete an large wiþ þe whiche þe sepulcre was keured whan Crist was leyd þerynne, whiche stoon þre Maries sau3 turned vpward when þei come to þe sepulcre. [Þare þey founden an angelle þat seyde vnto hem how þat Cryst was rysen from deþe vnto þe lyfe.] And þer is a litel pece of þe pilere to whiche oure lord was bounde and scourgid.“ (*Defective Version*, 37-38)

„Auch am Eingang zum Berg Zion befindet sich eine Kapelle, und in dieser Kapelle liegt der große Stein, mit dem das Grabmal bedeckt war,

als Christus hinein gelegt wurde, welchen Stein die drei Marien aufgerichtet sahen, als sie zum Grab kamen. [Dort fanden sie einen Engel, der ihnen sagte, dass Christus vom Tod zum Leben auferstanden sei.] Und dort befindet sich ein kleines Stück der Säule, an die unser Herr gebunden und geißelt wurde.“ (meine Übersetzung)

In diesem Abschnitt, der kurz vor der erzählerischen Reflexion über die Sünden des Judas erscheint, verlagert sich der Fokus auf „þe entre of mount Syon“ (den Eingang des Berges Zion) und die dort befindliche Kirche. Die Szenerie erinnert den wandernden Erzähler daran, dass Maria – laut den Heiligen Schriften – dort einst vorbeigekommen war, als sie mit Christus schwanger war, wodurch die narrative Zeitachse zurück zum embryonalen Stadium von Christi irdischem Leben versetzt wird. Parallel dazu tritt mit dem Bild des „þe ston grete an large wiþ þe þe whiche þe sepulcre was keuered“ (Steins, mit dem das Grab bedeckt war) erneut eine fragmentierte Zeitwahrnehmung in den Vordergrund, diesmal zurück zum Moment, „whan Crist was leyd þerynne“ (als Christus darin gelegt wurde) in der Zwischenzeit zwischen Kreuzigung und Auferstehung.

Diese Darstellung ist unmittelbar mit den Veränderungen der materiellen Umgebung verknüpft, während Christus und die Heilige Maria den erzählerischen Bezugspunkt bilden. Anschließend taucht ein weiterer Stein auf, den die „þre Maries sau3 turned vpward when þei come to þe sepulcre“ (drei Marien aufgerichtet sahen), als sie zum Grab kamen. Diese lithischen Dinge tragen spezifische zeitliche Bezüge, die unmissverständlich um die historische Zeit von Christi Kreuzigung und Auferstehung kreisen.

Doch obwohl diese wundersamen und historischen Episoden *de re* überliefert sind, werden sie in der emotionalen Chronologie des *Mandeville*-Autors *de sequentia* umgeformt. Dies zeigt sich besonders, wenn die Erinnerung an Christi historische Auferstehung direkt von einer gedanklichen Rückkehr zu seiner Geißelung unterbrochen wird – ausgelöst durch den Anblick eines „a lytille pece of þe piler“ (kleinen Stücks der Säule), an der er gefoltert wurde. Schließlich offenbaren all diese Beispiele die Spannung zwischen der emotionalen Neuchronologisierung biblischer Ereignisse in der Jerusalemer Darstellung des *Mandeville*-Autors und dessen ungebrochenem Respekt für die historischen Momente von Christi irdischem Leben.

## DIE EINHALTUNG DER ESCHATOLOGISCHEN WAHRNEHMUNG DER MESSIANISCHEN UND HEILSGESCHICHTLICHEN ZEIT

Zugegeben, die unbeständige, wandernde Erzählperspektive des *Mandeville*-Autors auf die gottgewollte biblische Ordnung ist von den intersubjektiv evozierten Gefühlen und Affekten durchdrungen, die sich aus dem Habitus Jerusalems ergeben. Doch die zeitlichen Verweise des *Mandeville*-Autors auf das bevorstehende Kommen der messianischen Zeit sind in der Episode über Jerusalem durchgängig mit einem heilsgeschichtlichen, optimistischen Unterton versehen. In Bezug auf die grundlegende Logik der christlichen Eschatologie und des Universalismus steht die mandevillianische Wahrnehmung der Zeitlichkeit in strikter Übereinstimmung mit dem vorherrschenden biblischen Verständnis des Eschatons: „Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei: poenitemini, et credite Evangelio“ (Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!) (Markus 1:15; *Die Bibel*, Luther 2016).

Ein besonders markantes Beispiel ist die mandevillianische Darstellung des „trockenen Baums“ nahe Hebron, eines allegorischen Baums, der in früheren Zeiten, als die christliche Macht in Jerusalem auf ihrem Höhepunkt war, als grün und blühend beschrieben wird, während er in der Wahrnehmung des reisenden Erzählers nun verdorrt und leblos erscheint. Der gegenwärtige Zustand der Dürre dieses allegorischen Baums steht dabei im Gegensatz zum vierzehnten Jahrhundert und symbolisiert den Verfall des lateinischen Christentums in der irdischen Realität. Bemerkenswert ist jedoch, dass derselbe Baum, der den Beginn und das Ende von Christi menschlicher Existenz erlebte, nun voller Erwartung als Zeichen seiner Erneuerung am unmittelbar bevorstehenden Ende der Zeiten gedeutet wird. Während sich der sprachliche Bezug auf die Zeitlichkeit hier zugleich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt, fängt die Erzählweise des Baumlebenszyklus letztlich die feste Überzeugung des *Mandeville*-Autors von der bevorstehenden Vollendung des Eschatons ein, das apokalyptisch mit der Wiederkunft Christi und dem universellen Triumph des Christentums einhergehen soll:

„And a litel fro Ebron is þe mount Marbre, of whiche þat vale toke his name. And þer is a tree of oak þat þe Sarasyns clepiþ dirpe þat is of Abrahams tyme, þat men clepiþ þe drie tree. And þei say it haþ þe fro þe

bigynnyng of þe world, and þat it was somtyme grene and bare leeuës vnto þat tyme þat oure lord deyde, and þanne it dried. And so dide alle trees in þe world or ellis þei fayled in here hertes or ellis þei fadid, and 3it beþ many of þese in þe world. And somme prophecie seiþ þat a lord, a prince of þe west side of þe world, schal wyne þe lond of promyssioun, þat is þe holy lond, wiþ help of cristene men, and he schal do synge a masse vndir þat drie tree and þanne schal þat tree wexe grene and bere fruyt and leeuës. And þur3 þat myracle many Sarasyns and Iewis schal be turned to cristene feiþ.“ (*Defective Version*, 5)

„Und ein wenig von Hebron entfernt liegt der Berg Marbre, nach dem das Tal seinen Namen erhielt. Dort steht eine Eiche, die die Sarazenen ‚dirpe‘ nennen, die aus Abrahams Zeit stammt und von den Menschen ‚der trockene Baum‘ genannt wird. Und sie sagen, dass er seit Beginn der Welt existiert habe und dass er einst grün war und Blätter trug, bis zu der Zeit, als unser Herr starb, und dann vertrocknete er. Und so erging es allen Bäumen in der Welt, oder sie verfielen in ihrem Inneren oder sie verwelkten, und es gibt noch viele solcher Bäume in der Welt. Und eine Prophezeiung besagt, dass ein Fürst aus dem Westen der Welt das Gelobte Land, das Heilige Land, mit Hilfe der Christen zurückerobert wird, und er wird eine Messe unter diesem trockenen Baum lesen lassen, und dann wird dieser Baum wieder grün werden und Früchte und Blätter tragen. Und durch dieses Wunder werden viele Sarazenen und Juden zum christlichen Glauben bekehrt werden.“ (meine Übersetzung)

Hier beginnt die mandevillianische Beschreibung des erstarrten Eichbaums mit einem Verweis auf die „Abrahams tyme“ (die Zeit Abrahams), die der „þe bigynnyng of þe world“ (dem Anfang der Welt) in der Bedeutung des Alten Testaments entspricht. Danach verlagert sich der erzählerische Fokus auf das Wachsen und Absterben des pflanzlichen Lebenszyklus des Baums: Er war „somtyme grene“ (einst grün), fähig, „bare leeuës vnto þat tyme þat oure lord deyde“ (Blätter zu tragen bis zu der Zeit, als unser Herr starb); doch „and þanne it dried“ (dann vertrocknete er). Die Kreuzigung Christi wird hier als entscheidender Wendepunkt für das natürliche Leben des Baums betrachtet, ebenso wie für das kollektive Schicksal der Menschheit, da sie die Erbsünde

und die Sterblichkeit tilgt, die Adam bereits vor der Zeit Abrahams vererbt hatte:

„Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.“ (1. Korinther 15: 21-22)

„Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (*Die Bibel*, Luther 2016)

Doch gemäß der Prophetie wird der vorübergehend tote Baum am Ende der Zeiten seine Lebenskraft und Fruchtbarkeit wiedererlangen, und darüber hinaus sind „alle trees in þe world“ (alle Bäume der Welt) dazu bestimmt, mit diesem einen Baum aus ihrer Erstarrung herauszubrechen, was allegorisch auf die Wiederkunft Christi zur apokalyptischen Zeit verweist. Ein weiterer Schritt ist, dass die Revitalisierung des trockenen Baums als Vorzeichen der christlichen Rückeroberung des Heiligen Landes erzählt wird, gefolgt von einer Messe „vndir þat drie tree“ (unter dem wiederbelebenden Baum), begleitet von der vollständigen Konversion der Sarazenen und Juden zum christlichen Glauben durch göttliche Intervention: „þur þat myracle many Sarasyns and Iewis schal be turned to cristene feiþ“ (durch das Wunder werden viele Sarazenen und Juden zum christlichen Glauben bekehrt werden). Das modale Verb „schal“ (shall) enthält dabei einen sprachlichen Bezug zur eschatologischen Zukunft und impliziert die zwingende Notwendigkeit der zweiten Wiederkunft Christi und seines endgültigen Triumphes, die noch ausstehen, aber unaufhaltsam eintreten werden. All diese Szenen zeigen, dass in Jerusalem – mit dem Wechsel der biblisch anspielungsreichen Schauplätze im Verlauf der mandevillianschen visionären Reise – die Zeitverweise charakteristischerweise auf die eschatologischen und apokalyptischen Dimensionen verweisen. Dadurch wird die Distanz zwischen dem Zeitlich-Menschlichen und dem Ewig-Göttlichen verringert, was die messianische Implikation trägt, dass jeder Augenblick in Jerusalem für die göttliche Erfüllung offensteht.

Zusätzlich stimmt die Wahrnehmung der messianischen und heilsgeschichtlichen Zeit durch den *Mandeville*-Autor mit den kreuzzugfreundlichen

Stimmungen überein, die das gesamte Werk durchziehen. Wenn der *Mandeville*-Autor gläubige christliche Krieger dazu aufruft, nach Jerusalem zu marschieren und die Heilige Stadt wieder in christliche Hände zu bringen, erscheinen zeitliche Bezüge zur kläglichen gegenwärtigen Lage Jerusalems parallel zur leidenschaftlichen Überzeugung des Erzählers, dass die apokalyptische Prophezeiung einer völlig christianisierten Welt sich mit Gewissheit erfüllen wird und Christus bald zurückkehren wird:

„Pis is þe lond hiȝt til vs in heritage, and in þat lond he wolde deiȝe as cesid þerynne to leue it to his children; for þe whiche eueryche good cristen man þat may and haþ wherof schulde strengþe hym for to conquere oure riȝt heritage and cache out þereof hem þat beþ yuel trowyng. For we beþ clepid cristen men of Crist oure fader, and ȝif we be þe riȝt children of Crist, we owe to calenge þe heritage þat oure fader left to vs and do it out of straunge men hondis.“ (*Defective Version*, 4)

„Dies ist das Land, das uns als Erbe versprochen wurde, und in diesem Land wollte er sterben, um es seinen Kindern zu hinterlassen. Deshalb sollte jeder gute Christ, der dazu in der Lage ist, sich wappnen, um unser rechtmäßiges Erbe zu erobern und diejenigen hinauszwerfen, die falschen Glaubens sind. Denn wir werden Christen nach Christus, unserem Vater, genannt, und wenn wir die wahren Kinder Christi sind, müssen wir das Erbe, das unser Vater uns hinterlassen hat, beanspruchen und es aus den Händen der Fremden entreißen.“ (meine Übersetzung)

Hier zeigt sich in erster Linie das klare Bewusstsein des *Mandeville*-Autors, dass Jerusalem im 14. Jahrhundert faktisch kein christliches Land mehr ist, sondern unter mamlukischer Herrschaft steht. Doch der reisende Erzähler betont immer wieder, dass das Heilige Land das gemeinsame und „riȝt“ (rechtmäßige, legitime) Erbe aller christlichen Gläubigen ist, das ihnen von Gott vermacht wurde und daher dazu bestimmt ist, „out of straunge men hondis“ (aus den Händen der Ungläubigen) befreit zu werden – spätestens am Ende der Zeiten. Der *Mandeville*-Autor drängt zudem kämpferisch darauf, dass die Heiligen Kriege weitergeführt werden, damit Christen durch den Einsatz von Gewalt ihr „riȝt heritage“ (rechtmäßiges Erbe) wirklich „conquere“ (erobern) und die „yuel trowyng“ (die bösen Ungläubigen) hinauswerfen können. Im Hinblick auf die zeitliche Erzähl-

struktur wird hier die Aufmerksamkeit des Autors drastisch von der tiefsten Krise Jerusalems im 14. Jahrhundert auf die vehement vorhergesagte vollständige Christianisierung des Universums am jüngsten Tag gelenkt. Dies deutet darauf hin, dass die spontane zeitliche Wahrnehmung des *Mandeville*-Autors zwar in seiner sprachlichen Konstruktion der Zeitlichkeit als zyklisch und schwankend zum Ausdruck kommt, doch das grundlegende apokalyptische Zeitverständnis des reisenden Erzählers bleibt unbeirrt und unerschütterlich. Dies zeigt sich weitgehend auch in der altfranzösischen Version der *Reisen*, in der Jerusalem als göttlich verheißenes Erbe betont wird:

„Bien doit ester delitable et fructuose la terre que fust arosié et mollié du precious sanc Jhesu Crist, qe est la terre qe Nostre Seigneur nous promist en heritage. Et en ladite terre voleit il morir come saisy pur la lesser a ses enfauntz, pur quoi chescun bon christien qe poair en ad et de quoy se deveroit pener et mettre en [travail] de notre susdit et droit heritage conquerre et mettre fors des mains des mescreauntz et de l'appropriier a nous, qar nous sumes appelez christiens de Crist qe est nostre pierre, et si nous sumes droitz filz de Dieu nous devouns le heritage qe nostre pierre nous ad lessé chalanger et ouster de mains des estranges...“  
(*Le Livre des Merveilles du Monde*, Deluz 2000, 91f)

„Das Land, das mit dem kostbaren Blut Jesu Christi bewässert und getränkt wurde, muss in der Tat köstlich und fruchtbar sein; dies ist das Land, das unser Herr uns als Erbe versprochen hat. Und in diesem Land wollte er sterben, als Zeichen, um es seinen Kindern zu hinterlassen. Aus diesem Grund sollte jeder gute Christ, der dazu in der Lage ist, sich bemühen und daran arbeiten, unser oben genanntes und rechtmäßiges Erbe zurückzuerobern, es aus den Händen der Ungläubigen zu entreißen und es für uns zu beanspruchen, denn wir werden Christen nach Christus genannt, der unser Vater ist. Wenn wir wirklich die rechtmäßigen Kinder Gottes sind, müssen wir das Erbe, das unser Vater uns hinterlassen hat, beanspruchen und es aus den Händen der Fremden reißen...“ (meine Übersetzung)

Etwas abweichend von der mitttelenglischen Version beginnt die französische mit der Vergangenheit und erinnert daran, wie Christus in der Heili-

gen Stadt sein kostbares Blut vergoss und wie Jerusalem dadurch „aroscié et mollie“ (bewässert und durchtränkt) von diesem vergossenen heiligen Blut wurde – ein historisches Ereignis, das über Jahrhunderte hinweg nicht nur auf die Gegenwart des 14. Jahrhunderts, sondern auch auf die messianische Berührung zwischen menschlicher und göttlicher Zeitlichkeit Einfluss ausübt. Christus wird hier als eng mit der physischen „terre“ (dem Land) verbunden dargestellt, indem sein transformatives, mystisches Blut in den Boden Jerusalems eindringt. Dementsprechend bezeichnet der altfranzösische *Mandeville*-Autor Jerusalem als ein „heritage“ (Erbe), das von Gott übertragen wurde – „la terre qe Nostre Seigneur nous promist en heritage“ (das Land, das unser Herr uns als Erbe versprochen hat) –, weil aus seiner Sicht das Einsickern von Christi Blut in den Boden Jerusalems zum Zeitpunkt der Kreuzigung bestimmt, dass die Heilige Stadt *de jure* christliches Land in eschatologischer Hinsicht ist. Durch die Betonung der intrinsischen Verbindung zwischen dem Heiligen Land und dem christlichen Glauben wird Jerusalem prophetisch als unvermeidlich in die Hände der Christen zurückkehrend dargestellt, wobei der Autor die Kreuzzüge als mögliches Mittel zur Beschleunigung des Eschatons legitimiert.

Unmittelbar danach wechselt der Autor in die Gegenwarts- und Imperativform. Er erklärt, dass „chescun bon christien“ (jeder gute Christ) sich, wann immer möglich, „se deveroit“ (sollte) „pener et mettre en [travail] de notre susdit et droit heritage“ (bemühen und für unser oben genanntes und rechtmäßiges Erbe einsetzen) und es somit „hors des mains des mescreantz“ (aus den Händen der Ungläubigen) zurückholen sollte. Diese grammatische Konstruktion spiegelt das Bewusstsein des Erzählers für die zeitliche Dringlichkeit wider, da er betont, dass jetzt gehandelt werden muss, um das Erbe zurückzugewinnen, das den „droitz filz de Dieu“ (rechtmäßigen Söhnen Gottes) in der fernen Vergangenheit verliehen wurde. Der altfranzösische Autor ist sich also der aktuellen Krise des spätmittelalterlichen Jerusalems voll bewusst; zugleich bleibt seine Überzeugung von der Heilsgewissheit des messianischen Moments fest und unerschütterlich – tief verwurzelt in der Schrift und im Einklang mit der mittellenglischen Version.

In der mittelhochdeutschen Version wird das apokalyptische Zeitbewusstsein des Übersetzers Otto von Diemeringen († 1398) direkter ausgedrückt, gekennzeichnet durch seinen unerschütterlichen Glauben, dass das Heilige Land bald wieder von Christen zurückerobert wird. Die deutsche Version zeichnet

sich auch dadurch aus, dass sie die Erzählung des Schismas in den Kreuzzugdiskurs integriert und die inneren Konflikte und die Ohnmacht des spätmittelalterlichen lateinischen Christentums gegenüber dem leidenschaftlichen Autorenverlangen nach der baldigen Ankunft des Eschatons in Konfrontation stellt:

„... Aber leider wir habend also vil zû fechten vnter vns das wir vnser erb lasend besitzen vnd nützen ... den zweien heiligen houbten wol dem Babst vnd dem Keiser so möchten wir vnser land wol gewinnen wann es sicher got wol gefiel das wir scristen ein einigung vnder vns hetten vnd vns einhelliglich mit einander hielten vnd vns bereiten zû gewinnen vnser land das vns von got worden vnd geben ist. Sicher mich dunckt das nit lange zit vergang wir gewinnend das heilig land so komet es dann in der rechten erben hand vnd dorumb...“

(*Reisen*, hrsg. Bremer & Ridder, 1991, 197)

„... Aber leider kämpfen wir so sehr untereinander, dass wir unser Erbe verlieren und nicht davon profitieren... Wenn wir uns unter dem Papst und dem Kaiser vereinigen könnten, würden wir unser Land wiedergewinnen können, wenn es Gott gefällt, und wenn wir eine Einigung unter uns erreichen könnten, zusammen in Einheit bleiben und uns darauf vorbereiten, unser Land zurückzuerobern, das uns von Gott gegeben wurde. Sicher, es scheint mir, dass es nicht lange dauern wird, bis wir das Heilige Land zurückgewinnen, und dann wird es in die rechten Hände der Erben kommen und darum...“

(meine Übersetzung)

Otto von Diemeringen führt hier den Fall des Heiligen Landes in nicht-christliche Hände auf das „fechten“ (Kämpfen) zwischen der päpstlichen und der kaiserlichen Macht zurück, wodurch er eine markante theokratische Dimension zur auktorialen und übersetzerischen Reflexion über die düstere „Gegenwart“ des spätmittelalterlichen lateinischen Christentums hinzufügt. Der klagende Ton des reisenden Erzählers tritt hier ebenfalls hervor, gefolgt von dem Aufruf, dass der „Babst“ (Papst) und der „Keiser“ (Kaiser) sich versöhnen und ihre Kräfte „einhelliglich mit einander“ (in Einheit miteinander) vereinen sollten, zur Vorbereitung neuer Kreuzzüge, die darauf abzielen, das

Heilige Land wieder in christliche Hände zu „gewinnen“. Ähnlich wie bei den mittelenglischen und altfranzösischen Entsprechungen erläutert die mittelhochdeutsche Übersetzung auch den Aufstieg Jerusalems als das „helig land“ (heiliges Land), das von Gott versprochen wurde, wieder in christliche Hände zu gelangen, als „erb“ (Erbe), und aus diesem Grund sind nur die Hände christlicher Erben „rechten“ (rechtmäßig und legitim), um das von Gott versprochene Land zurückzuerobern und so die Erfüllung der eschatologischen Geschichte zu beschleunigen. Doch besonders in der deutschen Fassung ist Ottos von Diemeringen persönliche Perspektive auf apokalyptische Zeit auffällig, am deutlichsten in der Autoren-Aussage „Sicher mich dunckt das nit lange zit vergang wir gewinnend das heilig land“ (Ich denke, dass es nicht lange dauern wird, bis wir das Heilige Land zurückgewinnen). In „mich dunckt“ (es erscheint mir) wird die Ich-Perspektive spürbar, wodurch die subjektive Stimme des Übersetzers sowie sein unerschütterlicher Glaube an das bevorstehende adventistische messianische Zeitalter erkennbar werden – gerade in einer Zeit, in der die irdische Realität für christliche Gläubige am entmutigendsten ist.

In ähnlicher Weise definiert auch Anselm von Canterbury (1033/4–1109) die Zeit als ein erfahrungs-epistemologisches Konstrukt in seinen *Opera Omnia*. Ähnlich wie die außerzeitliche Existenz Gottes ist die Zeit als metaphysische Existenz für Anselm grundsätzlich jenseits menschlichen Fassens und Konkretisierens, und die sprachliche Darstellung der Zeit genügt niemals, um einen flüchtigen zeitlichen Zustand oder dessen unmittelbaren Eindruck auf den menschlichen Geist präzise zu beschreiben (Sutherland 2021: 131):

„Eandem quoque summam substantiam constat sine principio et fine esse, nec habere præteritum aut futurum, nec temporale, hoc est labile præsens quo nos utimur.“ (*S. Anselmi Opera Omnia*, 42)

„Wir wissen auch, dass das höchste Wesen ohne Anfang oder Ende ist. Es hat weder Vergangenheit noch Zukunft. Es hat kein zeitliches Präsens, nicht das flüchtige Präsens, das wir erfahren.“ (meine Übersetzung)

## FAZIT

In der vergleichenden Textanalyse oben habe ich gezeigt, dass das Zeitverständnis des *Mandeville*-Autors in der mitttelenglischen Version der *Reisen* eine deutlich iterative und nicht-lineare Struktur aufweist. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn die Erzählung in der theologisch aufgeladenen Kulisse Jerusalems entfaltet wird, in der die historischen Schauplätze systematisch vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeiten evozieren, die in der Bibel verankert sind. Während der gesamten im Text erzählten Reise bewegt sich der erzählerische Fokus sporadisch zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Zugleich wird die Erzählung beständig durch die Perspektive eines fließenden, erfahrungsbezogenen Jetzt gefiltert. Dabei reagiert die peripatetische Verschiebung des narrativen Fokus stets auf die sich wandelnden biblischen historischen Schauplätze, die augenblicklich in das Blickfeld der Erzählstimme treten. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint das epistemische Zeitverständnis des *Mandeville*-Autors als grundlegend an der christozentrischen eschatologischen Wahrnehmung von Zeit ausgerichtet. Anstatt der newtonschen, unidirektionalen Zeitkonzeption zu folgen, entspricht diese soteriologische Auffassung von Zeit letztlich der präexistenten zyklischen, liturgischen christlichen Temporalität. Dies manifestiert sich in den überwältigenden Spuren eines christozentrischen Universalismus, gepaart mit ausgeprägten prokreuzzüglerischen Sentiments, die sich gleichermaßen in den mitttelenglischen, altfranzösischen und mittelhochdeutschen Übersetzungen der *Reisen* nachweisen lassen.

Dementsprechend scheint das textuell rekonstruierbare Selbst der mandevillianischen Persona in der Spannung zwischen der biblisch-normativen Zeitabfolge und einem aufkeimenden inneren Zeitbewusstsein zu existieren. Die agentiellen Dinge Jerusalems lenken die temporalen Referenzen des Erzählers fortwährend zwischen biblischer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin und her, wodurch der *Mandeville*-Autor gewissermaßen ein selbstzentriertes Zeitgefühl über das biblische Palimpsest legt. Doch die performative subjektive Zeitwahrnehmung bleibt vorsichtig: Die historischen Geschehnisse, deren Zeuge Jerusalem war – insbesondere Christi welterschütterndes Fallen und Auferstehen sowie seine sehnsüchtig erwartete Wiederkunft – werden im Narrativ stets bewahrt. Für den *Mandeville*-Autor ist Zeit eine übergreifende und durchlässige Kategorie, in der der Mensch nicht dualistisch, sondern symbio-

tisch existiert. Als vordefinierte kognitive Konstruktion muss die christliche apokalyptische Zeitwahrnehmung affektiv die sensorische Simulation von Zeit in der narrativen Gestaltung Jerusalems ausgelöst haben, wodurch sie eine intersubjektive Rolle im Kompositionsprozess einnimmt.

Diese Situation zeigt auch, dass für den zusammengesetzten *Mandeville*-Autor, der eine spätmittelalterlich-europäische Persona verkörpert, sein noch im Entstehen begriffenes, nicht voll ausgebildetes Gefühl von Subjektivität – wie es sich in der selbstzentrierten Umordnung bestimmter biblischer Ereignisse im narrativen Ablauf verdichtet – nicht auf einem rein bewussten Akt der Selbstformung beruht. Vielmehr gründet es auf dem menschlichen Bewusstsein einer symbiotischen und synergetischen Ko-Präsenz mit der lebendig wirkmächtigen Außenwelt, die sich vom irdischen Bereich der Erde bis zum allumfassenden Universum erstreckt.

## LITERATURVERZEICHNIS

- AGAMBEN, Giorgio (2005): *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- ALBRECHT, Franz / PATZEL-MATTERN, Katja (Hg.) (2015): *Der Faktor Zeit. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Zeitforschung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ALTHOFF, Gerd (2003): *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*. Köln: Böhlau Verlag.
- ASSMANN, Jan (2002): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität*. München: C. H. Beck.
- AUERBACH, Erich (2015 [1946]): *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. 11. Auflage. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag.
- BENNETT, Josephine Waters (1954): *The Rediscovery of Sir John Mandeville*. New York: The Modern Language Association of America. Nachdruck: Kraus Reprint Co.
- BENZ, Maximilian / KIENING, Christian (2020): „Time and Temporality in Travel Accounts of the Fourteenth to Sixteenth Centuries (Mandeville, Tucher, Ecklin).“ In: Paula Henrikson / Christina Kullberg (Hrsg. 2020): *Temporalities in European Travel Writing*, 25–51. New York: Routledge.
- BORST, Arno (1984): *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BOULOUX, Nathalie (2010): „Les formes d’intégration des récits de voyage dans la géographie savante. Quelques remarques et un cas d’étude: Roger Bacon, lecteur de Guillaume de Rubrouck.“ In: Henri Bresc / Éliane Tixier du Mesnil (Hg. 2010): *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, 119–146. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre.
- BOWDEN, Sarah (2023): „Time and Textuality in Visionary Writing: Narrating the Afterlife in Alber’s Tnugdalu.“ In: *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures*, 10, 2023: 38–58.
- BREMER, Ernst / RIDDER, Klaus (Hrsg.) (1991): *Jean de Mandeville: Reisen*. Nachdruck der gedruckten Fassung der deutschen Übersetzung. Hildesheim u. a.: Olms.
- BURKHARDT, Stefan (2015): „Tempus fugit? Zeit und Zeitlichkeit im Mittelalter.“ In: Franz Albrecht / Katja Patzel-Mattern (Hg. 2015): *Der Faktor Zeit. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Zeitforschung*, 55–76. Stuttgart: Franz

- Steiner Verlag.
- CARRUTHERS, Mary (1998): *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHORELL, Torbjörn Gustafsson (2024): „Two Concepts of Apocalypse and Apocalyptic History Today.“ In: *Rethinking History* 28 (3): 357–375.
- CROSBY, Edward Warren (Hrsg.) (1965) *Otto von Diemeringen: A German Version of Sir John Mandeville’s „Travels“ (Parts I–IV)*. PhD Dissertation, University of Kansas.
- DELUZ, Christiane (Hrsg.) (2000): *Jean de Mandeville: Le Livre des Merveilles du Monde*. Paris: Éditions du CNRS.
- DELUZ, Christiane (1988): *Le livre de Jehan de Mandeville: une „géographie“ au XIV<sup>e</sup> siècle*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain (Publications de l’Institut d’études médiévales. Textes, études, congrès, Bd. 8).
- DINZELBACHER, Peter (1993): „Zeit/Mittelalter.“ In: Peter Dinzelsbacher (Hg. 1993): *Europäische Mentalitätsgeschichte*, 123–156. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Douay-Rheims Bible* (1609/1955/1963). London: Catholic Truth Society.
- EMING, Jutta / TRAUlsen, Johannes (Hrsg.) (2022): *Asynchronien. Formen verschränkter Zeit in der Vormoderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FRANZ, Albrecht / PATZEL-MATTERN, Katja (2015): „Annäherung an einen kulturwissenschaftlichen Zeitbegriff.“ In: Katja Patzel-Mattern / Albrecht Franz (Hrsg.): *Der Faktor Zeit. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Zeitforschung*, 7–12. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- LE GOFF, Jacques (2002): *Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.
- LE GOFF, Jacques (1986): *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago/London: University of Chicago Press.
- GREENBLATT, Stephen (2024 [1980]): *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- GREGG, Melissa / SEIGWORTH, Gregory J. (2010): „An Inventory of Shimmers.“ In: Melissa Gregg / Gregory J. Seigworth (Hrsg.): *The Affect Theory Reader*, 1–25. Durham: Duke University Press.
- GUREVICH, A. J. (1985): *Categories of Medieval Culture* (übersetzt von G. L. Campbell). London: Routledge.
- HENSS, Christina (2018): *Fremde Räume, Religionen und Rituale in Mandevilles Reisen. Wahrnehmung und Darstellung religiöser und kultureller Alterität*

- in den deutschsprachigen Übersetzungen. Berlin/Boston: De Gruyter.
- HILL, W. (2022): „Apocalyptic Theology.“ In: Allen, M. (Hrsg.): *The New Cambridge Companion to Christian Doctrine*, 315–329. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACOBS, Jason (2023): „Gut feelings: On the chansons de geste’s visceral aesthetic.“ In: *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 14: 33–60.
- JASZCZOLT, Kasia M. (2020): „Human Imprints of Real Time: from Semantics to Metaphysics.“ In: *Philosophia* 48: 1855–1879.
- JASZCZOLT, Kasia M. (2023): „Metaphysical Time, Human Time, and Time in Language.“ In: Kasia M. Jaszczolt (Hrsg.): *Understanding Human Time*, 1–10. Oxford: Oxford University Press.
- KERMODE, Frank (2000): *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- KIENING, Christian (2021): „Zeitsemantiken im religiösen Kontext. Das Beispiel der Palästina-Reisenbeschreibungen (Mandeville, Breydenbach).“ In: Susanne Bernhardt / Bent Gebert (Hrsg.): *Vielfalt des Religiösen. Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext*, 237–255. Berlin/Boston: De Gruyter.
- LACHMANN, Otto F. (1888): *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen. Leipzig: P. Reclam.
- LUTHER, Martin (2016): *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- MAGGIÒLO, P. M. (Hrsg.) (1954): *S. Thomae Aquinatis doctoris angelici in octo libros Physicorum Aristotelis exposition*. Rom: Marietti.
- MANSION, Augustin (1934): „La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroès, Albert le Grand, Thomas d’Aquin.“ In: *Revue néoscholastique de philosophie* 36: 275–370.
- MEYERS, Jean / TARAYER, Michel (Hrsg. 2013): *Éthique et esthétique du récit de voyage à la fin du Moyen Âge*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- MOLTMANN, Jürgen (1993): *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress Press.
- MORTON, Jonathan (2023): „Out of Time: Ekphrasis, Narration, and Temporal Experience in Twelfth-Century Romances of Antiquity.“ In: *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures*, 10, 2023: 116–150.
- MOSELEY, Charles (2015): „The Travels of Sir John Mandeville and the Moral Geography of the Medieval World.“ In: *PORTAL: Journal of Multidisciplina-*

- ry *International Studies* 12 (1): 1–12.
- ODENTHAL, Andreas (2017): *Diverse Aufsätze über Liturgie und Zeitordnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- OTTER, Monika (1996): *Inventiones. Fiction and Referentiality in Twelfth-Century English Historical Writing*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- PINE-COFFIN, R. S. (Hrsg.) (1961): *Saint Augustin: Confessionum Libri Tredecim*. London: Penguin Books.
- RATHMANN-LUTZ, Anja / CZOCK, Miriam (Hrsg.) (2016): *ZeitenWelten. Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung*. Köln: Böhlau Verlag.
- RENZ, Tilo (2023): „Zwischen Wegstrecke und Karte. Die narrative Erschließung des östlichen Mittelmeers in Michel Velsers Übersetzung von *Mandevilles Reisen*.“ In: Falk Quenstedt (Hrsg.): *Das Mittelmeer und die deutsche Literatur der Vormoderne. Transkulturelle Perspektiven*, 126–146. Berlin: De Gruyter.
- RIDDER, Klaus (1992): *Jean de Mandevilles Reisen. Studien zur Überlieferungsgeschichte der deutschen Übersetzung des Otto von Diemerungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- RUBIÉS, Joan-Pau (2014): „Nature and Customs in Late Medieval Ethnography: Marco Polo and John Mandeville.“ In: Maaike van der Lugt (Hg. 2014): *La natura comme source de la morale au Moyen Âge*, 189–232. Florence: Galluzzo (Micrologus Library 85).
- SCHAEFER, Donovan (2015): *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Durham: Duke University Press.
- SCHMITT, Franciscus Salesius (Hrsg.) (1938): *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Volumen Primum*. Hrsg. Franciscus Salesius Schmitt. Edinburg: Thomam Nelson et Filios.
- SCHWARZBAUER, Fabian (2005): *Geschichtszeit. Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius Augustodunensis und Ottos von Freising*. Berlin: Akademie-Verlag.
- SEYMOUR, M. C. (Hrsg.) (2002): *The Defective Version of Mandeville's Travels*. Oxford: Oxford University Press.
- SONNTAG, Jörg (2023): „Jenseits der Zeit? Konzepte zur Ritualisierung von Ewigkeit im monastischen Leben des 12. Jahrhunderts.“ In: *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures*, 10, 2023: 17–37.

- SUERBAUM, Almut / SUTHERLAND, Annie (Hrsg.) (2021): *Medieval Temporalities. The Experience of Time in Medieval Europe*. Cambridge: D. S. Brewer.
- SUTHERLAND, Annie (2021): „Out of Time: Temporality and Female Devotion in Thirteenth-Century England.“ In: Almut Suerbaum / Annie Sutherland (Hrsg.): *Medieval Temporalities. The Experience of Time in Medieval Europe*. Cambridge: D. S. Brewer.
- THALER, Mathias (2025): „Acting Otherwise in the Face of Ecological Collapse: Günther Anders and the Politics of Infinite Delay.“ In: *The Journal of Politics*.
- WAGNER, Daniela (2019): „Zeit und Zeitlichkeit in bildlichen Darstellungen der Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht.“ In: Andrea Worm / Susanne Ehrich (Hrsg.): *Geschichte vom Ende her denken. Endzeitentwürfe und ihre Historisierung im Mittelalter*, 105–128. Regensburg: Forum Mittelalter Studien 15 / Regensburg: Schnell & Steiner.
- WIESER, Veronika / ZOLLES, Christian / FEIK, Catherine / ZOLLES, Martin / SCHLÖNDORFF, Leopold (Hrsg.) (2013): *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- WORM, Andrea / EHRICH, Susanne (Hrsg.) (2019): *Geschichte vom Ende her denken. Endzeitentwürfe und ihre Historisierung im Mittelalter*. Regensburg: Forum Mittelalter Studien 15 / Regensburg: Schnell & Steiner.
- ZUMTHOR, Paul (1987): *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale*. Paris: Éditions du Seuil.