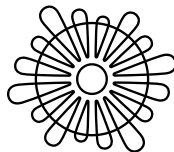




GERMANISTICA EUROMEDITERRAE
*Međunarodni časopis za
euromediteransku germanistiku*

7/1 | 2025



mp morepress
morepress.unizd.hr

GEM

Germanistica Euromediterrae

Međunarodni časopis za euromediterransku germanistiku

Sveučilište u Zadru

www.unizd.hr

Za nakladnika

Josip Faričić, rektor

Povjerenstvo za izdavačku

djelatnost Sveučilišta u Zadru

Lena Mirošević, predsjednica

Pokretač i glavni urednik

Tomislav Zelić

(Sveučilište u Zadru, Hrvatska)

Izvršna urednica za jezikoslovlje

Anita Pavić Pintarić

(Sveučilište u Zadru, Hrvatska)

Izvršna urednica za stariju književnost

Zaneta Vidas Sambunjak

(Sveučilište u Zadru, Hrvatska)

Izvršni urednik za noviju književnost

Tomislav Zelić

(Sveučilište u Zadru, Hrvatska)

• **GEM**

• **Germanistica Euromediterrae**

• *Internationale Zeitschrift für euromediterrane Germanistik*

• **Universität Zadar, Kroatien**

• www.unizd.hr

• **Im Namen der Verleger**

• Josip Faričić, Rektor

• **Verlagsausschuss**

• Lena Mirošević, Präsidentin

• **Gründungs- und Hauptherausgeber**

• Tomislav Zelić

• (Universität Zadar, Kroatien)

• **Herausgeberin der Sektion**

• **Sprachwissenschaft**

• Anita Pavić Pintarić

• (Universität Zadar, Kroatien)

• **Herausgeberin der Sektion**

• **Ältere Literatur**

• Zaneta Vidas Sambunjak

• (Universität Zadar, Kroatien)

• **Herausgeber der Sektion**

• **Neuere Literatur**

• Tomislav Zelić

• (Universität Zadar, Kroatien)

• **GEM**

• **Germanistica Euromediterrae**

• *International Journal of Euromediterranean German Studies*

• **University of Zadar**

• www.unizd.hr

• **For the publisher**

• Josip Faričić, Rector

• **Publishing Committee of the**

• **University of Zadar**

• Lena Mirošević, President

• **Founding-and-Editor-in-Chief**

• Tomislav Zelić

• (University of Zadar, Croatia)

• **Executive Editor of Linguistics:**

• Anita Pavić Pintarić

• (University of Zadar, Croatia)

• **Executive Editor of**

• **Medieval Literature**

• Zaneta Vidas Sambunjak

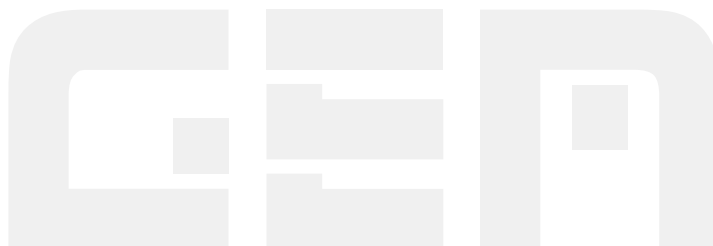
• (University of Zadar, Croatia)

• **Executive Editor of**

• **Modern Literature**

• Tomislav Zelić

• (University of Zadar, Croatia)



Suurednici

Stefan Lindinger (Nacionalno i Kapodistrijsko Sveučilište u Ateni, Grčka), Hans-Jochen Schiewer (Sveučilište u Freiburgu, Njemačka), Lucia Perrone Capano (Sveučilište Foggia, Italija), Katrin Dautel (Sveučilište na Malti, Malta), László V. Szabo (Sveučilište u Komárno)

Urednički tajnik

Luka Planinić (Sveučilište u Zadru, Hrvatska)

Mitherausgeber

Stefan Lindinger (Nationale und Kapodistrias-Universität Athen, Griechenland), Hans-Jochen Schiewer (Universität Freiburg i.B., Deutschland), Lucia Perrone Capano (Universität Foggia, Italien), Katrin Dautel (Universität Malta, Malta), László V. Szabo (Universität Komárno)

Redaktionsassistent

Luka Planinić (Universität Zadar, Kroatien)

Co-editors

Stefan Lindinger (National and Kapodistrias University of Athens, Greece), Hans-Jochen Schiewer (University of Freiburg, Germany), Lucia Perrone Capano (University of Foggia, Italy), Katrin Dautel (University of Malta, Malta), László V. Szabo (University of Komárno)

Editorial Assistant

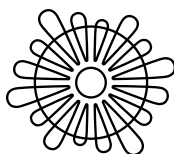
Luka Planinić (University of Zadar, Croatia)



SVEUČILIŠTE U ZADRU
UNIVERSITAS STUDIORUM JADERTINA



GERMANISTICA EUROMEDITERRAE
MEĐUNARODNI ČASOPIS ZA
EUROMEDITERANSKU GERMANISTIKU



Sveučilište u Zadru
Zadar, 2025.

GEM (*Germanistica Euromediterrae*)
Međunarodni časopis za euromediteransku germanistiku

GEM stavlja Sredozemlje u središte pažnje germanističkih istraživanja. Na poljima općeg jezikoslovlja, teorije i povijesti starije i novije književnosti, poredbene književnosti, filozofije kulture, etnologije i antropologije itd. članci na njemačkom, engleskom ili hrvatskom jeziku (uz engleski ili njemački prijevod) istražuju pitanje kako je Sredozemlje prikazano u njemačkom jeziku, književnosti i kulturi od srednjeg vijeka do danas. GEM je zamišljen kao portal za euromediteransku germanistiku, kako iz njemačkog govornog prostora tako i sa Sredozemlja. Časopis izdaje Odjel za germanistiku Sveučilišta u Zadru jednom godišnje u otvorenom pristupu (*open access*) (e-ISSN: 2718-2207) i u tisku (ISSN 2671- 0862) pod DOI: 10.15291/GEM, te na mrežnim stranicama <https://hrcak.srce.hr/gem> i <https://morepress.unizd.hr/journals/gem>. Objavljuju se samostalno lektorirani, izvorni znanstveni, pregledni radovi, prethodna priopćenja i stručni radovi, a osim toga prema odluci uredništva osvrta i prikazi skupova, monografija i antologija iz polja euromediteranske germanistike. Svi članci prolaze postupak ocjenjivanja pri kojemu su autor i ocjenjivači jedan drugome nepoznati (*double-blind peer-review*).

GEM
Odjel za germanistiku
Sveučilište u Zadru
Obala kralja Petra Krešimira IV. 2
HR-23000 Zadar
gem@unizd.hr

GEM (*Germanistica Euromediterrae*)
Internationale Zeitschrift für euromediterrane Germanistik

GEM (*Germanistica Euromediterrae*) – internationale Zeitschrift für euromediterrane Germanistik – stellt den Mittelmeerraum in den Mittelpunkt der germanistischen Forschung. In der ganzen Breite des Faches (Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft, Mediävistik sowie Komparatistik, Philosophie, Ethnologie und Anthropologie usw.) soll in den Beiträgen die Frage untersucht werden, wie sich das Mittelmeer in der deutschen Sprache, Literatur und Kultur vom Mittelalter bis zur Gegenwart darstellt. Die fachwissenschaftliche Zeitschrift ist als ein Portal für die euromediterrane Germanistik sowohl aus dem deutschsprachigen Raum als auch aus dem Mittelmeerraum konzipiert. Sie wird von der Abteilung für Germanistik der Universität Zadar herausgegeben, erscheint einmal jährlich als Druckausgabe (ISSN 2671- 0862) sowie im freien Zugang (open access) online (e-ISSN: 2718-2207) unter DOI: 10.15291/GEM bzw. auf der Internetplattform <https://hrcak.srce.hr/gem> und <https://morepress.unizd.hr/journals/gem>. Es werden fachwissenschaftliche Forschungsarbeiten, in deutscher oder englischer Sprache bzw. in kroatischer Sprache (nebst deutscher und englischer Übersetzung) verfasst, veröffentlicht, kroat. *izvorni znanstveni rad*, die originelle Forschungsergebnisse vorstellen, Forschungsberichte, kroat. *pregledni rad*, die kritische Einblicke in den Forschungsstand und Entwicklungstrends bieten und Zwischenberichte, kroat. *prethodno priopćenje*, die über die vorläufigen Ergebnisse einer laufenden Forschungsarbeit berichten, deren Aktualität jedoch sofortige Veröffentlichung verlangt, sowie Fachbeiträge, kroat. *stručni rad*, die bereits bekannte Forschungsergebnisse oder theoretische Konzepte praktisch anwenden. Die Begutachtung der Beiträge erfolgt nach dem doppelt anonymisierten Verfahren (*double-blind peer-review*). Darüber hinaus werden nach Begutachtung durch die Herausgeberschaft auch Besprechungen und Rezensionen von Konferenzen, Monographien und Anthologien aus dem Bereich der euromediterranen Germanistik aufgenommen.

GEM
Abteilung für Germanistik
Universität Zadar
Obala kralja Petra Krešimira IV. 2
HR-23000 Zadar
gem@unizd.hr

GEM (*Germanistica Euromediterrae*)
International Journal of Euromediterranean German Studies

GEM puts the focus of German Studies on the Mediterranean. It covers the whole spectrum of the field from linguistics over medieval and modern literary studies to comparative literary studies, cultural studies, philosophy, ethnology and anthropology etc. The articles in German, English or Croatian (along with English or German translation) will address questions as to how the Mediterranean is represented in German language, literature, and culture from the Middle Ages up until today. This academic journal is conceived as a portal for Euromediterranean German Studies from both the German speaking regions and the Mediterranean. It is published by the Department of German Studies of the University of Zadar yearly in open access (e-ISSN: 2718-2207) and in print as well as on the internet platforms <https://hrcak.srce.hr/gem> und <https://morepress.unizd.hr/journals/gem>. Upon authorial self-correction, it publishes “original academic papers”, Croatian *izvorni znanstveni radovi*, which distribute research results, “research reports“, Croatian *pregledni rad*, which critically review the state of the art and new trends in research, and “preliminary reports“, kroat. *prethodno priopćenje*, which inform of preliminary results of continuing research work, whose topicality, however, demands immediate publication. Contributions are subject to double-blind peer-review. In addition, reviews and discussions of conferences, monographs, and anthologies from the field of Euromediterranean German Studies will be published upon editorial discretion.

GEM
Department of German Studies
University of Zadar
Obala kralja Petra Krešimira IV. 2
HR-23000 Zadar
gem@unizd.hr

INHALT / CONTENTS / SADRŽAJ

Editorial 13

JERUSALEM

JERUZALEM

JERUSALEM

Hans-Jochen SCHIEWER, Stefan SEEBER
(Gostujući urednici/Gastherausger/Guest Editors)
(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
„Jerusalem aus vormoderner Perspektive“
Einleitung 19

Christine PUTZO (Universität Bern)
Nach Jerusalem! Strategien der Evokation von
Raum und Reise in mittellateinischer, altfranzösischer
und mittelhochdeutscher Kreuzzugslyrik 29

Stefan SEEBER (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
Jerusalem, nun weine – zu Walthers Kreuzlied L 76,22 69

Luka PLANINIĆ (Universität Zadar)
Fegefeuer auf Erden: Jerusalem in *Der Welt Lohn* und
Das Herzmäre Konrads von Würzburg 95

Linus UBL (Jerusalem)
Jerusalem sehen ... und sterben. Zum Umgang mit
dem Tod in der Heiligen Sta 115

**Chen CUI (University of Lausanne, Switzerland /
Ca' Foscari University of Venice, Italy /
University of Oslo, Norway)**
Die Wahrnehmung der Zeit in Jerusalem:
Vielschichtige Zeitlichkeit in *Mandevilles Reisen* 141

Editorial

S novim brojem pred nama nastavljamo sad već ustaljenu uredničku praksu našega časopisa. Pokretač i glavni urednik, zajedno sa suurednicama, i ove su godine koncepciju i redakciju tematskog broja povjerali gostujućim urednicima, profesorima Hansu Jochenu Schieweru i Stefanu Seeberu. Od srca im zahvaljujemo na uloženom trudu i predanom radu te s radošću najavljujemo da će se i u sljedećim brojevima zadržati ovakav sustav rada, uz nove tematske naglaske i drugačije uredničke postavbe.

Središnja tema ovoga broja jest Jeruzalem, grad koji u europskoj srednjovjekovnoj književnosti i kulturi nadilazi svoju geografsku određenost i postaje teološki, eshatološki, politički i imaginarni centar svijeta. Objavljeni radovi okupljeni u ovom broju pristupaju Jeruzalemu iz različitih žanrovskih, diskurzivnih i metodoloških perspektiva, no povezuje ih shvaćanje Svetoga grada kao snažnog mjesta projekcije religijskih ideja, političkih interesa i kulturnih identiteta.

Vjerujemo da ovaj tematski broj donosi koherentnu i sadržajno zaokruženu cjelinu te da će pridonijeti daljnjim raspravama o Jeruzalemu kao jednom od ključnih mjesta europske kulturne memorije.

*U ime uredništva
Zaneta Vidas Sambunjak*

Editorial

Mit dem vorliegenden neuen Heft führen wir die mittlerweile etablierte redaktionelle Praxis unserer Zeitschrift fort. Der Gründungs- und Hauptherausgeber hat gemeinsam mit den Mitherausgeberinnen auch in diesem Jahr Konzeption und Redaktion des Themenheftes in die Hände von Gastherausgebern gelegt, namentlich der Professoren Hans Jochen Schiewer und Stefan Seeber. Ihnen gilt unser herzlicher Dank für ihr großes Engagement und ihre sorgfältige Arbeit. Zugleich freuen wir uns ankündigen zu können, dass dieses Arbeitsmodell auch in zukünftigen Ausgaben mit neuen thematischen Akzenten und wechselnden redaktionellen Konstellationen beibehalten wird.

Im Zentrum dieses Heftes steht Jerusalem, eine Stadt, die in der europäischen mittelalterlichen Literatur und Kultur weit über ihre geografische Verortung hinausweist und als theologisches, eschatologisches, politisches und imaginäres Zentrum der Welt erscheint. Die hier versammelten Beiträge nähern sich Jerusalem aus unterschiedlichen gattungsspezifischen, diskursiven und methodologischen Perspektiven. Verbunden sind sie durch das Verständnis der Heiligen Stadt als eines besonders wirkmächtigen Projektionsraums religiöser Konzepte, politischer Interessen und kultureller Identitätswürfe.

Wir sind überzeugt, dass dieses Themenheft eine kohärente und inhaltlich geschlossene Einheit bildet und einen substantiellen Beitrag zu den weiteren Diskussionen über Jerusalem als einen der zentralen Orte der europäischen kulturellen Erinnerung leisten wird.

*Im Namen der Herausgeber
Zaneta Vidas Sambunjak*

Editorial

With the present new issue, we continue the now well-established editorial practice of our journal. Once again this year, the initiator and editor-in-chief, together with the associate editors, entrusted the conception and editorial responsibility of the thematic issue to guest editors, namely Professors Hans Jochen Schiewer and Stefan Seeber. We extend our sincere thanks to them for their great commitment and careful work, and we are pleased to announce that this model of collaboration will be retained in future issues, with new thematic emphases and changing editorial constellations.

At the center of this issue stands Jerusalem, a city that, in European medieval literature and culture, extends far beyond its geographical location and emerges as a theological, eschatological, political, and imaginary center of the world. The contributions gathered here approach Jerusalem from a variety of generic, discursive, and methodological perspectives. They are united by an understanding of the Holy City as a particularly powerful site of projection for religious concepts, political interests, and constructions of cultural identity.

We are confident that this thematic issue constitutes a coherent and self-contained whole and will make a substantial contribution to further discussions of Jerusalem as one of the central sites of European cultural memory.

*In the name of the editors
Zaneta Vidas Sambunjak*

JERUSALEM

JERUZALEM

JERUSALEM

„Jerusalem aus vormoderner Perspektive“

Laetare Ierusalem: et conventum facite omnes qui diligitis eam: gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis: ut exsultetis, et satiemini ab uberibus consolationis vestrae. – „Freut euch mit Jerusalem! Jubelt in der Stadt, alle, die ihr sie liebt. Seid fröhlich mit ihr, alle, die ihr über sie traurig wart. Saugt euch satt an ihrer tröstenden Brust, trinkt und labt euch an ihrem mütterlichen Reichtum!“

Der Introitus (Jes. 66, 10-11) zum Sonntag Laetare in der Fastenzeit rückt Jerusalem in den Mittelpunkt des Interesses. Jerusalem ist Sehnsuchtsort und Faszinationstyp zugleich. Jerusalem ist Ort der Passion. Der Einzug in Jerusalem am Palmsonntag wird schon am 1. Advent, dem Beginn des Kirchenjahres, aufgegriffen und markiert den ersten Tag der Karwoche. Am 10. Sonntag nach Pfingsten, der deswegen heute auch Israelsonntag heißt, wird die Zerstörung Jerusalems thematisiert (Lc 19, 41-44); am 13. Sonntag nach Pfingsten hören wir die Geschichte vom Barmherzigen Samariter (Lc 10, 23-37) auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem. Jerusalem zieht sich wie ein roter Faden durch das Kirchenjahr und begleitet die Gläubigen. Am Ende des Neuen Testaments, in der Apokalypse, steht dann das neue Jerusalem: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat.“ (Apo 21,2) (Schiewer 2008).

Das himmlische Jerusalem steht im Zentrum der Predigten auf den 4. Fastensonntag: Die *Millstätter Predigten* deuten die Befreiung des Volkes Israel und den Einzug in das Gelobte Land typologisch auf die Verheißung des himmlischen Jerusalem für alle Christen, die Jesus nachfolgen. Das ist Grund zur Freude, denn es ist nicht nur die Zeit der Auferstehung, sondern auch des Frühlings: *Diu tote erde diu grunet alzan unde allez, daz dir ist totiz und lebentigiz, das gerreitet sich allez gegen den heiligen ostern.[...] Hiute singet ouch der babest da ze Rome [...] Swa der keiser hiute ist, daz du ist sin reht, daz ouch er sich vrewen sol unde sol der kegen spiln, [...]* (*Millstätter Predigten*, S. 41) – „Die

erkaltete Erde lässt wieder alles grün werden und ob tot oder lebendig, alles bereitet sich auf das heilige Osterfest vor. [...] Selbst der Papst in Rom singt heute [...]. Und egal wo, es ist das Recht des Kaisers, ausgelassen zu sein und zu kegeln [...]. Ist Jerusalem Anlass für grenzenlose Freude zu Laetare, ist die Christenheit am 10. Sonntag nach Pfingsten zu Tode betrübt. Es ist die Perikope Lc 19, 41-46: Jesus weint über Jerusalem und die Tempelreinigung. Breit wird über Hungersnot sowie die Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch Titus und Vespasian berichtet. Es ist die Strafe Gottes dafür, dass die Juden Jesus nicht erkennen wollten und ihn töteten (*Leipziger Predigten*, Nr. 55); und nun sind die Juden heimatlos über die ganze Welt verstreut.

Diese beiden Kernbotschaften sind fest im Predigtrepertoire verankert und prägen die pastorale Unterweisung der Laien, nicht nur in der frühen deutschen Predigt, sondern das gesamte Spätmittelalter hindurch. Sie bilden einen Resonanzraum für jede Beschäftigung mit Jerusalem, für jede Begegnung mit Jerusalem in Literatur, Musik, Liturgie und Kunst. Freude und Trauer verbinden sich untrennbar mit Jerusalem, und Jerusalem ist Fluchtpunkt des christlichen Glaubens: *Jérusalem ist minner sêle als nôhe als diu stat, dâ ich nû stân* (Eckhart DW II, Pr. 42, S. 305).

Dieser biblische und paränetische Rahmen bietet den grundlegenden Zugang zum Jerusalembild im Mittelalter und ist Grundlage für die Idee vom „christlichen Zentralgedanken“ Jerusalem (Reske 1973), der ubiquitär die mittelalterliche Kultur durchzieht. Jerusalem ist Reiseziel von Pilgern, Imaginationsraum in Architektur, Literatur und Kunst und zentraler Referenzpunkt von Politik, Theologie und Philosophie: „Die mit Jerusalem verknüpften eschatologischen Vorstellungen, Hoffnungen und Erwartungen berühren wesentliche Aspekte des christlichen Weltbildes“ (Schröder 2009) und machen die Stadt in ihrer vielschichtigen Relevanz damit auch für die Forschung zu einer besonderen Herausforderung.

In kaum einem anderen Gegenstand berühren sich die mediävistischen Disziplinen in ihrer Arbeit so häufig und ist eine Re-Lektüre des (vermeintlich) gesicherten Wissens unter den Auspizien neuer Zugriffe so relevant. Solche Perspektiven eröffnen unter anderem die Überlegungen im Bereich der Intermedialität, aber auch der Interkulturalität (Happes/Zimmermann 2023) und der Narratologie des Raums. So werden Pilgerberichte neu lesbar (Baumgärtner 2022), die Kinästhetik der Darstellung (Wandhoff 2004), auch und besonders in der verdichteten Form der Lyrik, ebenso wie die gleichzeitige Au-

ßerzeitlichkeit und Anderzeitlichkeit Jerusalems (Benedetti/van Loyen 2019) laden zu vertiefenden Analysen gerade im Hinblick auf die narrative Funktion der Zeit ein.

Das himmlische Jerusalem als Thema der Dichtung (Reske), Architektur (Bernet) und auch der Predigt ist ein weiteres Thema, das intensive Aufmerksamkeit verdient, durchaus auch im Zusammenspiel von sakraler Kunst und Predigt sowie in der intertextuellen Vernetzung von Predigten und anderen literarischen Quellen. Der Faszinationsraum Jerusalem wird in diesem Themenheft querschnittartig in Einzelstudien neu beleuchtet, die an aktuelle Forschungsdebatten anknüpfen und eigene Schwerpunkte sowohl in methodischer Hinsicht wie auch im Hinblick auf die Quellenauswahl treffen: Neben „alte Bekannte“ aus dem Bereich der Quellen wie etwa Walthers *Palästinalied* treten bislang weniger beachtete Texte, und die Zusammenschau unterschiedlicher Quellen (wie etwa Felix Fabris Reisebericht, der von Linus Ubl zusammen mit den Aufzeichnungen von Fabris zeitweiligem Reisegegnossen Bernhard von Breidenbach analysiert wird) ermöglicht neue Blickwinkel auf die Auseinandersetzungen mit Jerusalem in der deutschsprachigen, aber auch der lateinischen, französischen und englischen (vgl. dazu die Beiträge von Christine Putzo und Chen Cui) Literatur des 13. bis 16. Jahrhunderts.

Kernpunkte aller hier versammelten Überlegungen sind dabei zum einen die Ideen von Jerusalem als literarischem Topos über die einzelsprachlichen Literaturgrenzen des Mittelalters hinaus. Aus der enormen Breite der Quellen wurden einzelne Fallbeispiele herausgegriffen, um ein Mosaik der einzelnen Literarisierungen zu entwerfen, welches das bestehende Bild erweitern und ergänzen will, das von Jerusalem als „Zentrum der Welt“ (vgl. zuletzt Dorninger 2022, Richenhagen 2023) entworfen wird. Zum anderen geht es um sprachliche Strategien der Evokation Jerusalems, um das Vor-Augen-Stellen (Rudy 2011), das auch kinästhetische Erfahrbarkeit ermöglicht und die für die meisten Leserinnen und Leser sowie Hörerinnen und Hörer des Mittelalters unerreichbare Stadt greifbar und naheliegend macht. In diesem Zusammenhang spielt zum Dritten auch die allegorische Deutungstradition von Jerusalem eine grundlegende Rolle, vor allem auch im Spannungsfeld der Umsetzung in sakraler und profaner Literatur. Diese Allegorisierung betrifft ebenfalls die zeitliche Dimension der literarischen Beschäftigung mit Jerusalem als historischer Stadt und eschatologisch-anagogischem Zielpunkt christlichen Strebens. Ausgangspunkt und Fundament ist Cassians Auslegung Jerusalems nach

dem vierfachen Schriftsinn:

Es gehen also diese vier Figuren, wenn wir wollen, so auf Eins zusammen, dass wir ein und dasselbe Jerusalem in vierfacher Weise auffassen können: nach der Geschichte als Stadt der Juden, nach der Allegorie als Kirche Christi, nach der Anagoge als jene himmlische Gottesstadt, welche die Mutter von uns allen ist, nach der Tropologie als Seele des Menschen, welche häufig vom Herrn unter diesem Namen entweder hart angelassen oder gelobt wird. (Cassian, Collationes patrum, 14.8 in: online: bkv.unifr.ch, S. b105)

In den einzelnen Aufsätzen wird immer wieder aus verschiedener Perspektive, von der Makro- wie der Mikroebene her ersichtlich, wie sehr Jerusalem als Thema des Erzählens die Gleichzeitigkeit unterschiedlichster Zeitkonzepte aufruft und als narratives Amalgam nutzbar macht, in dem die Differenzen zwischen Vergangenheit, eigener Gegenwart und Zukunft zumindest momenthaft aufgehoben werden können.

Der Beitrag von Christine Putzo entwirft detailgenau, aber im intertextuellen Vergleich lateinischer, altfranzösischer und deutscher Quellen auch mit Blick auf das große Ganze, ein Bild der Jerusalem-Funktionalisierung in der Lyrik, die thematisch im Umkreis des fünften Kreuzzugs angesiedelt ist. Putzo erarbeitet *Carmen Buranum* 48, Maistres Renas *Pour lou pueple resconforteir* und Walthers von der Vogelweide *Palästinalied* die Strategien der Evokation von Jerusalem als Topos der Liedgestaltung und ihre Funktionalisierung im konkreten Werkkontext. Die Überbrückung von historischem Bezug auf Topoi der Jerusalem-Behandlung und aktueller Dringlichkeit des Handelns in CB 48, die Putzo in einer detaillierten Analyse herausarbeitet, erlaubt es ihr, das Lied neu als „handlungsanleitendes Aufbruchslid“ zu konturieren. Für Maistres Renas macht der Beitrag sodann ebenfalls ein „topologisches Spiel“ plausibel, das wiederum die Zeitebenen überblendet und so die Aktualität des Kreuzzugsgeschehens historisch einbettet. Der Ebenenwechsel von der Bibel-exegese und Glaubenspraxis zur gelebten Realität macht als literarischer Kippunkt den Appell zur Bewegung im Raum umso dringlicher. Abschließend bringt Putzo für Walthers *Palästinalied* und seine topographische Beschreibung nach der Sieben-Siegel-Struktur die *Descriptio Sanctae Terrae* des Johannes von Würzburg von 1165 ins Spiel, die eine mit Walthers Aufzählung der Heilsereignisse nahezu identische Auswahl aus dem Leben Christi vornimmt

und damit dabei hilft, „Walthers Palästina vom ortlosen Mnemotop der religiösen Imagination abzuheben“.

Eine Detailstudie zu Walthers von der Vogelweide Kreuzlied L 76,22 legt in Ergänzung und Vertiefung der Anlagen von Putzos Beitrag der Aufsatz von Stefan Seeber vor. Hier wird eine rhetorische Analyse des von der Forschung anders als das *Palästinalied* nur wenig beachteten Kreuzliedes vorgenommen, in deren Mittelpunkt die Beschäftigung mit dem vom Lied-Ich apostrophierten Jerusalem steht, das zum Weinen aufgefordert wird. Im Konzert der (ungewöhnlich zahlreichen) Apostrophen des Liedes ragt die Anrede Jerusalems in mehrfacher Hinsicht heraus: Die Verbindung der Apostrophe mit Personifikation und Allegorese macht Jerusalem zur Scharnierstelle zwischen dem Ich und seinem Publikum und schafft emotionalisierende und affizierende Präsenzeffekte. Die Positionierung in der Kleinen Heidelberger Liederhandschrift macht dabei plausibel, dass das Potential der Apostrophe auch im Sinne eines rhetorischen Brückenbaus zwischen den hier eng verbundenen Texten von L 76,22 und dem wesentlich bekannteren *Palästinalied* genutzt worden ist, weshalb auch dem Verbund der Kreuzlieder Walthers in der Überlieferung mehr Aufmerksamkeit gebührt.

Luka Planinić entwickelt eine neue Perspektive auf Jerusalem als metaphorisches Fegefeuer: In einem close reading von Konrads von Würzburg *Herzmaere* und *Der Welt Lohn* zeigt sein Beitrag auf, wie Jerusalem in der mittelhochdeutschen Kurzepik als Ort der Buße für weltliches Begehren inszeniert wird. Dabei ist das Erreichen der Stadt durch den Büsser nicht Voraussetzung für die Wirkung: Jerusalem als diesseitiger Fluchtpunkt einer Büsserreise tut auch als erklärtes Ziel seine Wirkung und ist als Topos so präsent, dass Allusionen genügen, damit es seine Wirkmacht entfalten kann. Planinićs Studie kann zugleich plausibel machen, dass nicht nur Jerusalem als Topos in Konrads Werk integriert wird, sondern dass auch gängige Vorstellungen vom Fegefeuer topischer Hintergrund der Dichtungen sind, sodass beide Bildbereiche unvermittelt überblendet werden können. Diese Kontamination der Topoi schafft didaktischen Mehrwert in *Der Welt Lohn* und unterstreicht die Minneidee des *Herzmäre*, dem ja zusätzlich zu den Vorstellungen eines weltlichen Fegefeuers auch die Idee einer Vereinigung der Liebenden im Tode eingeschrieben ist, sie erweist sich damit je nach Kontext verschieden funktionalisierbar.

Linus Ubl ändert in seinem Beitrag zu Reiseberichten den Blickwinkel von der gewohnten Fokussierung auf Weg und Ziel hin zur Frage danach, was ge-

schiebt, wenn Mitreisende unterwegs der Tod ereilt. Anhand der Werke von Felix Fabri und Bernhard von Breidenbach zeigt Ubl auf, wie Tod und Sterben mittelalterliche Jerusalem-Pilger auf zahlreichen Ebenen begleiten. Zum einen wird das Reisen als liminale Handlung beschrieben, die auch scheitern kann – Ubl weist nach, wie Felix Fabri und Bernhard von Breidenbach in solchen Fällen das Nicht-Erreichen des Zieles als Pilgertod stilisieren, wodurch dem Vorfall eine Memorialfunktion eingeschrieben wird. Zum anderen erweist sich für die Berichte des Spätmittelalters, dass wiederholt eine Verknüpfung unterschiedlicher Zeitebenen vorgenommen wird, so dass die topographische Darstellung des Heiligen Landes zwischen Bibel und eigener Gegenwart oszilliert, darin sind sie den Vergegenwärtigungsbemühungen der Lyrik ähnlich, die Christine Putzo herausgearbeitet hat. Diese Kombination eröffnet verschiedene Lektüroptionen, die je nach Bericht verschieden ausgestaltet und funktionalisiert werden. Einig sind sich Felix Fabri und Bernhard von Breidenbach dabei nach Ubl in ihrem Versuch, möglichst vielen unterschiedlichen Gruppen und Personen Anknüpfungspunkte für eine je eigene Lektüre zu eröffnen. Gerade diese Offenheit erweist sich als gattungskonstitutives Merkmal der Berichte und ist die Grundlage für ihren literarischen Erfolg und ihre Verbreitung.

In Fortführung der auch in den anderen Beiträgen aufscheinenden Überlegungen zur Kopräsenz der Zeitebenen in der Jerusalem-Beschreibung zeigt Chen Cui anhand eines Textvergleiches französischer, englischer und deutscher Fassungen von *Mandevilles Reisen*, wie durch die Nutzung von Tempora in der Darstellung je unterschiedliche Effekte in den verschiedenen Übersetzungen erzeugt werden können. Die Analyse ausgewählter Textpassagen macht deutlich, dass die Tempuswahl grundlegenden Einfluss auf die Präsentation der vermittelten Heilswahrheiten hat. Gegenwartswahrnehmung wird kombiniert mit eschatologisch-apokalyptischen Zukunftsvisionen und Rekurs auf heilsgeschichtliche Dimensionen des erzählten Geschehens – so etablieren die *Reisen* eine neue Chronologie der Ereignisse, die in eine „emotionale Zeitfolge“ gebracht und damit im Dienste der Rezipientinnen- und Rezipientenlenkung neu funktionalisiert werden. Cui gründet seine Arbeit an den Quellen auf einer umfangreichen Darstellung aktueller Forschung zur Zeitwahrnehmung der Vormoderne, die zugleich Ausgangspunkt für seine These ist (v. a. in Anschluss an K. M. Jaszczolts Theorie der *Default Semantics*), dass die unterschiedlichen Zeitwahrnehmungsebenen – profan und sakral, vergangen,

gegenwärtig, zukünftig – in ein in jeder neuen Fassung neu ausgehandeltes Spannungsverhältnis eintreten, durch welches der Jerusalembezug jeweils neu konturiert wird. Sein Aufsatz greift die aktuellen Ansätze des *temporal turn* in der Mediävistik auf, denkt sie weiter und kombiniert sie mit der Analyse eines Werkes, das selbst in Anlage und Überlieferung exemplarisch die einstmals so streng gezogene Grenze zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit transzendiert.

*Hans-Jochen Schiewer / Stefan Seeber
(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)*

LITERATURVERZEICHNIS

- BAUMGÄRTNER, Ingrid (2022): „Mapping Narratives: Jerusalem in Medieval Mapped Spaces“. In: Daniel Gneckow/Anna Hollenbach/Phillip Landgrebe/Ingrid Baumgärtner (Hrsg.): *Mapping narrations – narrating maps. Concepts of the world in the middle ages and the early modern period*. Berlin/Boston: de Gruyter (Research in medieval and early modern culture 34), S. 189–220.
- BENEDETTI, Andrea/LOYEN, Ulrich van (2019): „Introduction“. In: dies. (Hrsg.): *The Mediterranean as a Source of Cultural Criticism. Myth, Literature and Anthropology*. Mailand: Mimesis, S. 7–16.
- BERNET, Claus (2007): „Das Himmlische Jerusalem im Mittelalter: Mikrohistorische Idealvorstellung und utopischer Umsetzungsversuch“. In: *Mediaevistik* 20, S. 9–35.
- BURKHARDT, Julia (2021): „Religiöse Gemeinschaften als Abbild des zukünftigen Gottesreichs“. In: Klaus Oschema/Bernd Schneidmüller (Hrsg.): *Zukunft im Mittelalter. Zeitkonzepte und Planungsstrategie*. Ostfildern: Thorbecke (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 90), S. 257–282.
- CRAIG, Leigh Ann (2003): „Stronger than men and braver than knights: women and the pilgrimages to Jerusalem and Rome in the later middle ages“. In: *Journal of Medieval History* 29, S. 153–175.
- DORNINGER, Maria E. (2022): „Jerusalem – Zentrum der Welt. Notizen zum Bild Jerusalems in deutschsprachigen Pilgerberichten des 15. Jahrhunderts“, in: Laura Auteri, Natascia Barrale, Ariana di Bella, Sabine Hoffmann (Hrsg.): *Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive. Akten des XIV. Kongresses der Internationalen Vereinigung für Germanistik*. Bern: Peter Lang, S. 413–420.
- Meister Eckhart (1971): *Die deutschen Werke. Bd. 2: Meister Eckharts Predigten (Pr. 25–59)*. Hg. u. übers. von Josef QUINT. Stuttgart: Kohlhammer.
- HAPPES, Julian/ZIMMERMANN, Julian (2023): „frömde selczame ding im Blick des Reisenden. Die Konstruktion interkultureller Räume im spätmittelalterlichen Jerusalempilgerbericht Konrad Grünbergs“. In: *Germanistica Euromediterrae* 5, S. 21–50.
- Die Millstätter Predigten* (2015). Hg. von Regina D. SCHIEWER. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

- Altdeutsche Predigten* (1886/1964). Hg. von Anton E. SCHÖNBACH. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- RESKE, Hans-Friedrich (1973): *Jerusalem caelestis – Bildformeln und Gestaltungsmuster. Darbietungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlichen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts*. Göppingen: Kümmerle (GAG 95).
- RICHENHAGEN, Elisabeth M. (2023): *Schon stehen wir in Deinen Toren, Jerusalem. Pilgerwesen und Jerusalem bild am Vorabend des Ersten Kreuzzuges*. Göttingen: V&R unipress (Orbis mediaevalis).
- RUDY, Kathryn (2011): *Virtual Pilgrimages in the Convent, Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- SCHIEWER, Regina D. (2008): *Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- SCHRÖDER, Stefan (2009): *Zwischen Islam und Christentum. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri*. Berlin: Akademie-Verlag (Orbis mediaevalis 11).
- WANDHOFF, Haiko (2004): „Eine Pilgerreise im virtuellen Raum. Das *Palästinalied* Walthers von der Vogelweide“. In: Christina Lechtermann (Hrsg.): *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln in virtuellen Welten*. Bern etc.: Lang, S. 73–90.

Nach Jerusalem! Strategien der Evokation von Raum und Reise in mittellateinischer, altfranzösischer und mittelhochdeutscher Kreuzzugslyrik

Towards Jerusalem! Evoking Space and Travel in Middle Latin, Old French and Middle High German Crusade Songs

Christine PUTZO
(UNIVERSITÄT BERN)

izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

Jerusalem, Kreuzzugslyrik, Raumevokation, Carmina Burana, Maïstres Renas, Walther von der Vogelweide

ZUSAMMENFASSUNG

Die mentale Vergegenwärtigung des irdischen Jerusalem ist fester Bestandteil mittelalterlicher Glaubenspraxis. Durch Gebets- und Meditationstechniken, die die imaginative Versetzung des eigenen Selbst an den Ort der Passion Christi implizieren, aber auch durch architektonische Nachbildungen der via dolorosa oder die Verbindung bestehender örtlicher Raumstrukturen mit der Jerusalemtopographie der Evangelien gewinnt die Heilige Stadt für Gläubige des Mittelalters eine unmittelbar erfahrene und erlebte Präsenz, die nur nachrangig auf realgeographischen Elementen fußt, vorrangig hingegen auf heilsgeschichtlichen Dimensionen und damit verbundenen Raumstrukturen. Genau gegenläufig funktioniert die Evokation Jerusalems in der Kreuzzugslyrik, die nicht die mentale Herbeiholung des fernen Orts ins Hier und Jetzt, sondern eine konkrete Reise in den Orient und die physische Versetzung des Gläubigen in eine geographisch konkrete Stadt impliziert und imaginativ erfahrbar machen möchte. Als zugleich realgeographischer und literarischer Ort schöpft das so inszenierte Jerusalem seine Bedeutung indes aus demselben religiösen Bezugsrahmen wie die aus dem Glaubensvollzug bekannte imaginierte Stadt. Vor diesem Hintergrund befragt der Beitrag Lieder aus dem Umfeld des Fünften Kreuzzugs darauf, ob und wie sich die Verschränkung der mental vertrauten Glaubensstätte und des konkret aufgerufenen, unvertrauten geographischen Jerusalem in topographischen Strategien beobachten lässt, und wie die gedachte Bewegung im konkreten Raum lyrisch evoziert wird.

KEYWORDS:

*Jerusalem, Crusade
poetry, evocation of space,
Carmina Burana, Maistres
Renas, Walther von der
Vogelweide*

ABSTRACT

The mental evocation of the earthly Jerusalem is an integral part of medieval religious practice. Through prayer and meditation techniques that involve imagining oneself at the site of Christ's passion; through architectural replicas of the via dolorosa; and through the connection of local spatial structures with the topography of the Jerusalem of the Gospels, the holy city gains for medieval Christians a presence that is immediately experienced and only secondarily based on real landmarks, being instead grounded in salvation history and its associated spatial structures. The evocation of Jerusalem in crusade poetry works in exactly the opposite way, implying not the mental transfer of the distant city into the here and now, but a factual journey to the Orient and the physical transfer of the believer to a geographically concrete city, while also seeking to make it imaginatively experienceable. Staged as a place that is both real and literary, Jerusalem draws its meaning from the same frame of reference as the imagined city known from religious practice. Against this background, this article examines songs from the context of the Fifth Crusade to determine how the intertwining of the mentally familiar place of worship and the concretely evoked, unfamiliar geographical Jerusalem can be observed in topographical strategies, and how the imagined movement in concrete space is lyrically evoked.

DIE BEWEGLICHE STADT

Jerusalem ist überall: Für einen abendländischen Christen gilt das nicht nur angesichts der Omni(re)präsenz der irdischen und der himmlischen Stadt in Bildkunst, Architektur und Literatur oder aufgrund ihrer Signifikanz für den theologischen, philosophischen und politischen Diskurs. Jerusalem ist auch und schon deswegen allgegenwärtig, weil es mit der levantinischen Stadt raumsemiotisch eine besondere Bewandnis hat. Einem Menschen des Mittelalters ist das irdische Jerusalem auch in Zentraleuropa unmittelbar erfahrbar, und zwar in einer Weise, die über die zeichenhafte Repräsentation eines Abwesenden hinausführt: Vergleichbar der in der Eucharistie liturgisch verankerten *praesentia realis* Christi (Hilberath 1995) kann die mediale oder mentale Vergegenwärtigung der Heiligen Stadt in mittelalterlicher Glaubenspraxis quasi-reale Präsenz erzeugen.¹ Dies gilt nicht nur für die Eucharistie, sondern auch für paraliturgische Formen der Passionsfrömmigkeit, die die Einfühlung der Gläubigen in Christi Erleben und die imaginative Versetzung des eigenen Selbst in die ferne Heilstadt implizieren und sie durch rituelle Praktiken wie Prozessionen, Kalvarienberge oder Kreuzwege befördern, oder auch für meditative Übungen wie die geistige Pilgerschaft. In solchen Zusammenhängen ließ sich zum Zwecke der Glaubensübung auch umgekehrt die Stadt Jerusalem ganz konkret aus dem Morgenland in den mitteleuropäischen Raum versetzen: durch anschauliche Inszenierung oder Nachbildung von Stationen der *via dolorosa* in heimischer Stadtarchitektur ebenso wie durch Gebetsanweisungen, die Gläubige zur Assoziation bestehender örtlicher Raumstrukturen und bekannter Personen mit der Jerusalemtopographie und dem Personal der Evangelien anleiteten. Eindrücklich empfahl etwa Nikolaus von Osimo in seinem 1454 entstandenen *Giardino de oratione fructuoso*:

Laquale istoria acio che tu meglio la possi imprimere nela mente: e che piu facilmente ogni acto de essa ti si reduca ala memoria ti sera vtile e bisogno che ti fermi nela mente lochi e persone. Chome vna citade: la quale sia la citade de hierusalem: pigliando una citade: la quale ti sia bene pratica. Nela qual citade tu troui li lochi principali neli quali forono exercitati tutti li acti dela passione: come e vno Palacio nelquale

¹ Aus der reichhaltigen, multidisziplinären Forschung zu diesem Themenfeld seien nur genannt: Ousterhout (1990), Betschart (1996: 203-219); Ousterhout (1997/1998), Morris (2005), Timmermann (2009), Rudy (2011), Lähmann (2011), Donkin/Vorholt (2012), Kühnel/Noga-Banai/Vorholt (Hrsg., 2014), Aurenhammer/Bohde (Hrsg., 2015), Timmermann (2019), Kühnel/Bodner/Bartal (Hrsg., 2023).

sia el cenaculo doue Cristo fece la cena con li discipuli. Anchora la casa de Anna e la casa de Cayfas doue sia il loco dove fu menato la nocte Misser Iesu. E la stantia dove fu menato dinanti da Cayfas, e lui deriso e beffato. Anche il pretorio de pilato doue li parlaua con li Iudei: et in esso la stantia doue fu ligato Misser Iesu ala colonna. Anche el loco del monte de caluario: dove esso fu posto in croce: e altri simili lochi: liquali ti fabbrichi nela mente.² (Nicolaus de Ausmo 1494: x.2^v; vgl. ebd.: s.4^r)

Auch die Chronik des Klarissenkonvents in Villingen berichtet aus der Zeit der Reformäbtissin Ursula Haider im 15. Jahrhundert:

Sie orntnete und sezte auch allen jungen frawen mit mütterlichem ernst uf, das sie ortenlich alle dag ein ganze stund das leiden und sterben unsers lieben herren betrachten sollen [...]. Sie underrichtete auch die nouizen gar fleißig, wie sie betrachten sollen, das sie ein gaistlichen nuz darvon bekomen und wie sie alle ort, geng, stuben, schloss, haus, in suma alle winkel des closters solten orntnen in das bitter leiden und sterben unsers herren, und solche ert darfir halten, als die conuentstuben, der saal, daruf unser lieber herr das löste nachtmal hat gessen. Das schlaufhaus solten sie halten fir das thal Josaphat, da alle dotten uferstehn und fir gericht sollen komen, und uf der gleichen manier alle ort des ganzen closters [...]. (Glatz, Hrsg., 1881: 39)

Entsprechend entstanden in vielen Städten „virtuelle Parcours“ (Timmermann 2019: 322), die die Stätten der Passion Christi auf europäische urbane Strukturen und geologische Merkmale ihrer Umgebung, wie etwa Wasserläufe oder Hügel, übertrugen und Jerusalem auf diese Weise unmittelbar räumlich erfahrbar machten, ja, erzeugten: „in effect, the copy could ‚become‘ the prototype“ (Ousterhout 1997/1998: 394). Zwar stammen stadtbauliche Elemente dieser Art überwiegend aus dem späteren Mittelalter, doch reicht die Idee der

² „Damit du dir diese Geschichte besser im Geist einprägen kannst und alles Geschehen daraus im Gedächtnis behältst, ist es nützlich und notwendig, dass du Orte und Personen in deinem Geiste festhältst: zum Beispiel eine Stadt, die die Stadt Jerusalem sei. Nimm dazu eine Stadt, die dir gut bekannt sein soll. Finde in dieser Stadt die wesentlichen Orte, an denen sich alle Episoden der Passion abgespielt haben würden, zum Beispiel einen Palast, in dem das Speisezimmer sei, in dem Christus mit den Jüngern das letzte Abendmahl feierte, und das Haus der Anna und das des Kaiphas, wo der Ort sei, von dem Jesus in der Nacht abgeführt wurde. Und mit dem Raum, in dem er vor Kaiphas geführt, verspottet und verhöhnt wurde. Auch den Sitz des Pilatus, wo er mit den Juden sprach, und in diesem die Stätte, an der Jesus an die Säule gebunden wurde. Auch den Ort des Kalvarienberges, wo er ans Kreuz geschlagen wurde, und andere ähnliche Orte. Die gestaltest du in deinem Geist.“

„bewegliche[n] Stadt“ Jerusalem (Timmermann 2019) bis ins Hochmittelalter zurück. Gebetsanweisungen, die dazu anleiten, Raumstrukturen der eigenen Umgebung mit der Jerusalemgeographie assoziativ zu verschmelzen, lassen sich bis zu den topologischen Ausführungen Alkuins in *De ratione animae ad Eulaliam* (801/804) zurückverfolgen.³ Frühe Nachbauten der Anastasia Rotunda *ad similitudinem sancta Ierosolimitane ecclesie* im deutschsprachigen Raum stammen, wie etwa die Busdorfkirche in Paderborn, bereits aus dem 11. Jahrhundert.⁴ Der nach der Eroberung Jerusalems 1099 zur Grabeskirche geweihten Kirche San Sepolcro in Mailand wird in der Konsekrationsurkunde durch den Mailänder Erzbischofs Anselm IV. eine Quasi-Identität mit der abendländischen Stätte zugewiesen:

[N]e penitus tamen viderer deditus ignorantiae, inspirante summa Dei clementia, quae civitatem supra montem positam, ecclesiam scilicet sancti Sepulchri, in medio huius civitatis sitam, non est passa diutius abscondi; sed eam quasi exaltare fecit et iubilare ad signum victoriae ierosolymitani sepulchri.⁵ (Schiavi 2005: 281-283, hier 281).

Mit der verheerenden Niederlage des Kreuzfahrerheers bei Hattin im Jahr 1187 und der folgenden Eroberung Jerusalems durch den ayyubidischen Sultan Saladin, die den unwiederbringlichen Verlust der christlichen Stätten an muslimische Herrscher bedeutete, gewann die Vorstellung eines „Jerusalem zu Hause“ (Betschart 1996: 208) zunehmend an Bedeutung:

[B]esonders im Zuge des Scheiterns der Kreuzzugs-idee erdachte man sie [i.e. das diesseitige und das jenseitige Jerusalem] sich immer wieder neu, bildete sie ab, baute und spielte sie nach, verlegte sie sogar teilweise

³ Migne (Hrsg., 1863: 642BC). Vgl. auch Carruthers (1998: 40-44, 118-122).

⁴ Morris (Hrsg., 2005: 162f.), Timmermann (2019: 319). Zitat aus: Berndt (Hrsg., 2009, Kap. 214: 246). Vgl. auch Ousterhout (1981) und Ousterhout (1997/1998) mit Beispielen aus Norditalien seit dem 11. Jahrhundert sowie Ousterhout (1990: 110f.) mit einem Überblick über europäische Nachbauten der Grabeskirche seit dem 9. Jahrhundert.

⁵ „Damit ich jedoch nicht völlig der Unwissenheit verfallen erscheine, inspirierte mich die höchste Barmherzigkeit Gottes: Sie ließ die auf einem Berg gelegene Stätte, nämlich die Kirche des Heiligen Grabes, die in der Mitte dieser Stadt liegt, nicht länger verborgen bleiben, sondern erhob sie gleichsam und ließ sie jubeln zum Zeichen des Sieges des Jerusalemer Grabes.“ Mit dem Berg in der Mitte ‚dieser‘ Stadt wird gleichzeitig die leicht erhöhte geographische Lage San Sepolcros in Mailand beschrieben und über den Anklang an Mt 5,14 (*civitas abscondi supra montem posita*) mit der Bergpredigt Jesu ein Bezug zum Heiligen Land evoziert. Vgl. auch Shagrir (2022: 183-185). An anderer Stelle der Urkunde erklärt Anselm San Sepolcro zu einer *similitudo* der Jerusalemer Grabeskirche; wer dorthin pilgere, erhalte *ad laudem ierosolymitani Sepulchri* ein Drittel seiner Sünden erlassen (Schiavi 2005: 282).

in die heimatliche Geografie und in den städtischen Wirklichkeitsraum. Dabei konnte man sowohl auf detaillierte Berichte von Jerusalem-pilgern zurückgreifen als auch auf die anschauliche Architekturschilderung der Johannesoffenbarung selbst. Die in den Pilgerberichten enthaltenen Zahl- und Maßangaben trugen wesentlich dazu bei, dass sich besonders das irdische Jerusalem mental über die vertikale Erdoberfläche bewegen ließ und seine virtuellen Nachbildungen einen teilweise hohen Echtheitsgrad beanspruchen konnten. (Timmermann 2019: 318)

Aus der Perspektive des hochmittelalterlichen Europa war Jerusalem somit keineswegs (nur) ein ferner, durch Berichte und Beschreibungen vorstellbarer, aber unzugänglicher Ort, auf den Bauten, Bilder oder Texte lediglich zeichnerisch verwiesen. Im Rahmen einer religiösen Topologie, die Raum durch imaginative oder mediale Inszenierung nicht nur abbildete, sondern schuf, besaß die Heilige Stadt als „Ereignisraum Jerusalem“ (Schulz 2015) vielmehr eine unmittelbar erfahrene und erlebte Präsenz, die – im Gegensatz zu einem anderen Fall „transportabler Topographie“ (Ousterhous 1997/1998) des christlichen Mittelalters, das von Engeln aus Nazareth ins italienische Loreto versetzte Geburtshaus der Gottesmutter (Lupi 1997) – in ihrer tief in der religiösen Imagination verankerten spatialen Logik nicht einmal der Legendenbildung bedurfte. Als christliches Mnemotop gewann Jerusalem im kollektiven Gedächtnis der mittelalterlichen christlichen Gemeinschaft dabei eine spezifische imaginäre Topographie, die vorrangig auf den Evangelien und den Ereignissen der Heilsgeschichte beruhte (Halbwachs 1941, Lehmann-Brauns 2010: 44-60; der Begriff des Mnemotop nach Assmann 1992: 59f.).

Die folgenden Überlegungen möchten die besondere Raumsemiotik und die imaginäre Topographie Jerusalems in der christlichen Welt des Mittelalters auf ein literarisches Genre beziehen, das auf den ersten Blick unter ganz anderen Voraussetzungen steht: die seit dem frühen 12. Jahrhundert im Nachklang des ersten Kreuzzugs zunächst in okzitanischer Sprache verfasste, von dort in den französischen Sprachraum strahlende und besonders seit dem Verlust Jerusalems 1187 auch in mittelhochdeutscher Sprache entstehende Kreuzzugsliteratur. Innerhalb dieser disparaten lyrischen Gattung soll jene „[g]esungene, strophische Lyrik des hohen und späten Mittelalters“ in den Blick genommen werden, „die sich thematisch mit Kreuzzug und Kreuzzugsförderung auseinandersetzt“ und „stets pragmatisch aus dem Anlaß des Kreuzzugs heraus begründet“ ist

(Haubrichs 2000: 340),⁶ hier insbesondere solche Lieder, die die levantinische Stadt konkret benennen oder sie lyrisch evozieren. Dieses letzte Merkmal findet sich allerdings gerade in der volkssprachigen Lyrik überraschend selten;⁷ es scheint in dem übergreifenden Thema aufzugehen, über das sich das Genre des Kreuzlieds, dessen Polyvalenz und Disparatheit stets betont wurden (Dijkstra 1995, Grossel 2012: 128, Klein 2021: 549), vielleicht doch zusammenhängend beschreiben lässt: der Inszenierung eines Gegensatzes von Hier und Dort, der Evokation von erwünschter, unterlassener, geforderter, gefürchteter, ersehnter oder auch nur ideell implizierter Bewegung zwischen geographischen Räumen, der Idee eines „mouvement vers“.⁸ Dies schließt Lieder, die, wie die ältesten okzitanischen Stücke (Paterson 2019: 40f.), zur Reise – ob ins Heilige Land oder in ein anderes von nichtchristlichen Feinden bedrohtes Gebiet – mahnen und zum Kampf aufrufen ebenso ein wie die zunächst in französischer Sprache entstehenden *chansons de départie* (Paterson 2019: 41-43), die das Dilemma zwischen Aufbruch und Bleiben im Zusammenhang des höfischen Liebesdiskurses poetisch fruchtbar machen, indem sie jenen Konflikt zwischen Minnedienst und Gottesdienst inszenieren, der auch das mittelhochdeutsche Kreuzlied thematisch prägen wird, während in Sangspruchdichtung und Leich vornehmlich das Thema des Kreuzzugsappells entwickelt wird (Klein 2021: 544); es umfasst zuletzt auch die politische Instrumentalisierung des Motivs, die sich an unterlassener oder vollzogener herrscherlicher Unterstützung von Kreuzfahrten oder der Teilnahme daran entzündet (Paterson 2019: 44-49, Klein 2021: 544).

Dass gerade Jerusalem als erstes und dringendstes Ziel der hochmittelalterlichen Kreuzzugsbewegung nur selten in den Fokus der Lyrik gerät, die entlang dieser Bewegung entsteht, kann angesichts der spezifischen religiösen Raumlogik der Heiligen Stadt, die, zwischen Dort und Hier oszillierend, einen gleichsam variablen topologischen Status besaß und gerade nicht über eine physische

⁶ Dies in Abgrenzung zu „auf der Kreuzfahrt gesungene[n] religiöse[n] Lieder[n]“, die Haubrichs als separaten Typus beschreibt (Haubrichs 2000: 340). Überblickartige Darstellungen finden sich außer bei Haubrichs etwa bei Müller (1971), Wisniewski (1984) und Klein (2021), zur okzitanischen und französischen Kreuzzugslyrik bei Schöber (1976), Leube (1980), Grossel (2012, mit Forschungsüberblick), Paterson (2019), zur lateinischen s. Spreckelmeyer (1974). Vergleichende Darstellungen bieten Wentzlaff-Eggebert (1960) und Hölzle (1980).

⁷ Dies konstatieren etwa auch Müller (1971: 266), Grossel (2012: 134), und Tomasek (2018: 56). Winkler (2006: 32-40) analysiert auf das Heilige Land bezogene Weg- und Ortsbeschreibungen, die besonders in der Lyrik häufig elliptisch bleiben. Vgl. jetzt auch Tomasek (2025: 220-242), sowie den Beitrag von Stefan Seeber in diesem Heft. Anders verhält es sich hingegen bei den durch Spreckelmeyer (Hrsg., 1987) gesammelten lateinischen Kreuzliedern, von denen mehrere Jerusalem schon im ersten Vers anrufen (ebd.: KL 1, 2, 9, 14) und zahlreiche die Heilige Stadt benennen (ebd.: KL 3, 2b; KL 5, Refr.; KL 6, 11; KL 12, 1 u.ö.). Vgl. Grossel (2012: 130f.) zu entkonkretisierenden Tendenzen der Rezeption lateinischer Kreuzlieder in der romanischen Lyrik.

⁸ Winkler (2006: 14). Vgl. auch Bauschke (2020: bes. 141-143).

Bewegung im Raum erreicht werden musste, letztlich nicht verwundern. Für eine Lyrik, die – ob als Aufruf zur Fahrt, als erinnernden Bericht oder als ideellen Entwurf – einen geographisch fernen Ort und eine reale Stadt zu evozieren hat, entsteht hier indes ein poetologisches Problem. Sie folgt einer gegenläufigen Logik, impliziert doch die Evokation Jerusalems im Kreuzlied eben nicht die imaginative Herbeiholung der fernen Stadt ins Hier und Jetzt des Gläubigen, sondern vielmehr eine konkrete Reise in den Orient und die physische Versetzung des Gläubigen in die realgeographische Heilige Stadt, an deren wirklicher Gestalt und Lage in der religiösen Imagination des 12. und 13. Jahrhunderts gerade kein Interesse bestand (Betschart 1996: 210-214). Als zugleich realer und literarischer Ort schöpft das lyrisch inszenierte Jerusalem seine Bedeutung indes aus demselben religiösen Bezugsrahmen wie die aus dem Glaubensvollzug bekannte potentiell stets allgegenwärtige Stadt. Vor diesem Hintergrund sollen nachfolgend ausgewählte Lieder aus dem Umfeld des Fünften Kreuzzugs (1213/1217-1221, 1228/1229; vgl. Powell 1986) daraufhin befragt werden, ob und wie sich die Verschränkung der imaginativ vertrauten Glaubensstätte und des konkret aufgerufenen, unvertrauten geographischen Jerusalem in topographischen Strategien beobachten lässt, und wie die gedachte Bewegung im konkreten Raum – von Mitteleuropa in den vorderen Orient – lyrisch evoziert wird.

AUS DER BIBEL IN DIE BEWEGUNG: *QUOD SPIRITU DAVID PRECINUIT* (CB 48/48A)

Vermutlich im Anschluss an die Propaganda Innozenz' III. ab 1213 entstand der Kreuzzugsaufruf CB 48/48a *Quod spiritu David precinuit*.⁹ Es handelt sich um ein fünfstrophiges Refrainlied mit stolligem Bau, auf das im Codex Buranus eine nahezu formgleiche deutschsprachige Strophe folgt (CB 48a). Diese sechste Strophe ist im Codex Manesse als Teil eines Tagelieds Ottos von Bontelouben überliefert; ihr Textbestand erscheint zudem, verteilt auf zwei verschiedene Strophen, in der Kleinen Heidelberger Liederhandschrift unter dem Autornamen Niune.¹⁰

⁹ Text: Höfle/Glauch (Hrsg., 2023), vgl. auch Vollmann (Hrsg., 1987: 138-141), Bischoff et al. (Hrsg., 1995: 130-135). Zur Spätdatierung des Lieds, der ich folge, vgl. Sager (2018: 174-180). Die Frühdatierung in die Zeit des Dritten Kreuzzugs (etwa bei Wentzlaff-Eggebert 1960: 165, Spreckelmeyer 1974: 40f.) stellt bereits Wachinger (Hrsg., 2006: 634) in Frage.

¹⁰ Glauch (Hrsg., 2023), vgl. Kraus/Kornrumpf (Hrsg., 1978: KLD 41 XIII 2).

- I Quod spiritu David precinuit,
nunc exposuit
nobis deus et sic innotuit:
Sarracenus sepulchrum polluit,
quo recubuit,
qui pro nobis crucifixus fuit.
quantum nobis in hoc condoluit,
quantum nobis propicius fuit,
dum sic voluit
mortem pati cruce nec meruit!
Refl. Exurgat deus!
- II Et dissipet hostes, quos habuit,
postquam prebuit
Sarracenis locum, quo iacuit.
[...]
[...]
[...]
duo ligna diu non habuit
Sarreptina, quibus, ut caruit,
semper doluit
et dolebit, dum rehabuerit.
quia nobis est propicius,
[Refrain] Exurgat deus!
- III Sunamitis clamat pro filio,
qui occubuit,
quem nec Giezi sanare potuit.
Heliseus nisi met venerit,
non surrexerit,
et os ori recte coniunxerit.
Helyseus ni nunc venerit,
ni peccata compassus tulerit,
non habuerit
ecclesia crucem, qua caruerit.
[Refrain] Exurgat deus!

- IV Et adiuvet in hoc exercitu,
 quos signaverit
 signo crucis, qua nos redemerit.
 iam tempus venie advenerit,
 quo potuerit
 se salvare, qui crucem ceperit.
 nunc videat quisque, quid fecerit,
 quibus et quot deum offenderit.
 quod si viderit
 et se signet, hiis solutus erit.
 [Refrain] Exurgat deus!
- V Exsurrexit, et nos assurgere
 ei propere
 iam tenemur atque succurrere.
 Hierusalem voluit perdere,
 ut hoc opere
 sic possemus culpas diluere.
 nam, si vellet, hostes destruere
 absque nobis et terram solvere
 posset propere,
 cum sibi nil possit resistere.
 [Refrain] Exurgat deus!
- VI ‚Hoerstu, friunt, den wahter an der zinne,
 wes sîn sanc verjach?
 wir müezen uns scheiden nu, lieber man.
 alsô schiet dîn lîp nu jungest hinnen,
 dô der tac ûf brach
 unde uns diu naht sô flühteclichen tran.
 naht gît senfte, wê tuot tac.
 ôwê, herzeliep, in mac
 dîn nu verbergen niht.
 uns nimet die fröude gar daz grâwe lieht.⁶
 [Refrain] Stant ûf, rîter!

Den Aufruf zur bewaffneten Fahrt ins ferne Jerusalem merkt man diesem Lied, „das wie eine erbauliche Predigt und so gar nicht kämpferisch wirkt“ (Drumbl 2003: 342), auf den ersten Blick nicht an. Auf den zweiten aber wird eine Verknüpfungstechnik sichtbar, die über die geschickte Verbindung biblischer Allusionen einen deutlichen Appell vermittelt. Die Heilige Stadt Jerusalem findet zunächst nur in der ersten Strophe Erwähnung, evoziert nicht etwa durch die Nennung ihres Namens oder topographische Angaben, sondern, wie aus der Glaubenspraxis geläufig, durch die Erwähnung des heiligen Grabs (*sepulchrum*, I,4) und des Kreuzes (*crucifixus fuit*, I,6; *cruce*, I,10). In brücker Verschränkung mit einem Stück realer Zeitgeschichte wird die vertraute Form der Raumevokation durch biblische und heilsgeschichtliche Stätten indes unmittelbar gebrochen: *Sarracenus sepulchrum polluit* („Der Sarazene hat das Grab beschmutzt“, I,4)! Die entscheidende Botschaft des Liedes, die Aufforderung zur Fahrt in eine als geographisch fern verstandene – und eben nicht in religiöser Präsenz erlebte – Stadt Jerusalem, wird über eine bereits mit dem ersten Vers eingeleitete, die folgenden Strophen durchziehende und sich erweiternde Bibelallusion vermittelt: Die Besudelung des heiligen Grabes durch die Sarazenen habe bereits David, inspiriert durch den Heiligen Geist, vorhergesagt (I,1). Damit ist Psalm 73 aufgerufen – *incenderunt igni sanctuarium tuum. / in terra polluerunt tabernaculum nominis tui*, „Sie haben dein Heiligtum in Brand gesteckt, auf dem Erdboden haben sie das Zelt deines Namens besudelt“, Ps 73,7 –, aus dem auch der Refrain des Liedes fast wörtlich zitiert: *exsurge Deus* („Erhebe dich, Gott“, Ps 73,22), *Exurgat deus* („Gott möge sich erheben“, CB 48, Refr.).¹¹ Als *sanctuarium* und *tabernaculum* Gottes gewinnt Jerusalem über diesen Verweis zwar an spatialer Kontur, der ausschließlich religiöse Bezugsrahmen aber bleibt intakt. Auch werden zur aktiven Handlung, der Rettung Jerusalems, zunächst nicht die Rezipienten aufgerufen, sondern, der Psalmdeutung entsprechend, Gott selbst, wie es auch der Refrain jeder Strophe eindringlich erfleht. Die Schlussstrophe schließlich antwortet auf diesen Aufruf mit der jubelnden Affirmation *Exsurrexit* („Er hat sich erhoben“, V,1). Bereits ab der ersten Strophe aber wird dem Gläubigen im Rahmen der göttlichen Befreiungstat eine aktive Rolle zugewiesen. Die von David prophezeite muslimische Besetzung Jerusalems entspricht nämlich, so ist von

¹¹ Beriger et al. (Hrsg., 2018, Bd. 3: 380 u. 384), s. auch Ps 78,1 *Deus venerunt gentes in hereditatem tuam / polluerunt templum sanctum tuum / posuerunt Hierusalem in pomorum custodiam* (ebd.: 418), und Ps 67,2 *Exurgat Deus et dissipentur inimici eius* (ebd.: 334). Vgl. Spreckelmeyer 1974: 42f., 48.

Anfang an klar, dem göttlichen Willen: Gott *exposuit* („stellt vor Augen“, I,2) und *innotuit* („tut kund“, I,3), dass sein Grab beschmutzt wurde. Strophe 2 konstatiert explizit, dass er *prebuit / Sarracenis locum, quo iacuit* („den Sarazenen den Ort, an dem er ruht, darbot“, II,2f.), wie er ja auch den Kreuzestod willentlich erlitt (*voluit mortem pati cruce*, I,9f.) – eine in der Kreuzzugspropaganda seit dem 12. Jahrhundert geläufige Deutung des Verlusts von Jerusalem.¹² Die daraus abgeleitete Handlungsaufforderung an die Gläubigen wird in Strophe IV explizit: *iam tempus venie advenerit, / quo potuerit / se salvare, qui crucem ceperit* („nun ist die Zeit der Gnade gekommen, in der sich retten kann, wer das Kreuz nimmt“, IV,4-6). Die folgenden Verse und besonders Strophe V lösen das scheinbare Paradox der göttlich gelenkten Besetzung Jerusalems, das die Gläubigen befreien sollen, auf: Eigens um den Christen die Möglichkeit zum Sündenerlass durch verdienstvollen Einsatz auf der Heerfahrt nach Jerusalem zu bieten (V,5f.), gab Gott die Heilige Stadt, die erst hier beim Namen genannt wird, willentlich verloren (V,4). Der Aufbruch zum Kreuzzug wird so gleichermaßen als Vollendung und Erfüllung der göttlichen Erlösungstat präsentiert und erhält seinen Platz in der Heilsgeschichte. Diese Botschaft bereiten die vorangehenden Strophen (I-III) durch ein Gerüst biblischer Allusionen sorgfältig vor (Wentzlaff-Eggebert 1960: 165-168). Bereits die Eröffnungstrophe hebt hervor, dass Christus schuldlos den Kreuzestod auf sich genommen und, so wird nicht weniger als dreimal betont, „uns“ (*nobis*, I,6-8) durch die Heilstat sein Mitleid und seine Gnade erwiesen habe. In planvollem Anschluss daran rufen Strophen II und III zwei Episoden des Alten Testaments auf, die durch ihre motivische und strukturelle Ähnlichkeit einen einprägsamen narrativen Parallelismus bieten. Sie vermitteln die gleiche Glaubenswahrheit wie Strophe I, jedoch auf einer anderen Ebene, der der Typologie: Eine arme Witwe aus Sarepta (II,7-11)¹³ und eine reiche Frau aus Schunem (III,1-10)¹⁴ versorgen den Propheten Elia selbstlos mit Nahrung und, im Fall der Schunemiterin, mit einem Obdach. Je zweimal dankt der Prophet es ihnen durch ein göttliches Wunder; in beiden Geschichten besteht das zweite Wunder in der Heilung oder Wiedererweckung eines todkranken oder leblosen Sohnes durch Elia, der sich jeweils in einer Dachkammer mit

¹² Ähnlich etwa schon Bernard von Clairvaux (Mabillon, Hrsg., 1854: 565f.) sowie im Vorfeld des Fünften Kreuzzugs besonders Innozenz III. (1855: 817). Vgl. auch Wentzlaff-Eggebert (1960: 138-246).

¹³ 3 Rg [1 Kön] 17,7-24, Beriger et al. (Hrsg., 2018, Bd. 2: 620-625).

¹⁴ 4 Rg [2 Kön] 4,8-37, Beriger et al. (Hrsg., 2018, Bd. 2: 670-677).

seinem Körper auf dem Sohn ausstreckt. Die Frauen, so sind die Episoden auszulegen, stehen für das Christentum, ihre leblosen Söhne für die sündigen Gläubigen, denen Christus, hier präfiguriert durch Elia, vergibt und die er wiedererweckt, d.h. von Schuld befreit.¹⁵

Die Heilstat Christi wird auf diese Weise ein weiteres Mal erzählt, und zwar aus exegetischer Perspektive, typologisch zusätzlich gestützt durch zwei Hölzer, die die Witwe aus Sarepta gesammelt hatte und benutzte, um aus ihren letzten Vorräten Brot für Elia zu backen (3 Rg [1 Kön] 17,12-15). Sie sind ein geläufiger Typus des Kreuzes, an dem Christus starb (Migne, Hrsg., 1864: 207, vgl. Wilckens/Wirth 1958). Doch dienen „die Gestalten des Alten Testaments“ hier nicht nur „als Präfigurationen, als Deutung der eigenen Zeit“ (Wentzlaff-Eggebert 1960: 165), sondern sie stehen für die christliche Heilsgeschichte, welche der Autor des CB 48 in einer gewagten Konstruktion gleichsam anhalten lässt. Er präsentiert beide Frauen im Moment der Klage: Die Witwe von Sarepta trauert – ohne biblische Grundlage – um ihre verlorenen Hölzer und wird nie wieder froh, bis sie sie wiedererlangt (II,7-10); die Frau aus Schunem wird im Moment der Klage um ihren leblosen Sohn gezeigt, der nicht gerettet worden wäre, wäre nicht Elia gekommen (III,1-6). Wenn nicht, so die anschließende Auslegung dieser Alternativerzählung, Elia (Christus) ein weiteres Mal kommen wird – und zwar: ‚jetzt‘ (*nunc*, III,7) –, um die Gläubigen von den Sünden zu befreien, dann bleibt das Kreuz für die Kirche verloren (III,7-10). Nichts Geringeres also steht hier in Frage als die Passion und der Erlösungstod Christi. Das christliche Heil ist gefährdet – wenn nicht, so schließt die schon besprochenene vierte Strophe an, die Gläubigen das Kreuz nehmen und ins Heilige Land ziehen. Kompositorisch geschickt ruft der Autor des CB 48 somit gerade jenen besonderen topologischen Status Jerusalems in Bibel und Glauben auf, um ihn an der Schreckensvision des Heilsverlusts zu brechen und mit dem Entwurf einer Wirklichkeit des Hier und Jetzt zu verschränken. Auf diese Weise gelingt es ihm, aus dem biblischen und exegetischen Bezugsrahmen heraus die religiös präsenste Stadt Jerusalem als fernen, gefährdeten Ort erscheinen zu lassen, den Impuls zum Aufbruch abzuleiten und so Bewegung im realgeographischen Raum vorzuzeichnen und einzufordern. Dass es sich bei CB 48 tatsächlich um ein handlungsanlei-

¹⁵ Spreckelmeyer (1974: 50-53); vgl. neben der ebd.: 50 schon genannten pseudo-augustinischen Predigt mit entsprechender Auslegung der Geschichte von der Witwe von Sarepta Migne (Hrsg., 1865: 1823-1826, sermo XL) auch Hrabanus Maurus (1864: 206-208, Cap. XVII). Die typologische Deutung der Geschichte von der Frau aus Schunem findet sich etwa bei Isidor Hispalensis (Migne, Hrsg., 1844: 113f., §97).

tendes Aufbruchslied und nicht etwa um eines jener eher theoretisch zu denkenden „religiösen Kreuzlieder, d.h. [...] vom Gedanken der Heilssymbolik geprägte Typen“ mit „typologisch-eschatologische[r] Überhöhung des Kreuzzugsgedankens“ handelt, die Leube (1980: 81) an der okzitanischen Lyrik des 13. Jahrhunderts beschreibt, zeigen sprachliche, rhetorische und inhaltliche Parallelen mit der Kreuzzugsbulle *Quia Maior* Innozenz’ III. von 1213, die möglicherweise eine direkte oder über Predigten vermittelte Grundlage von CB 48 bildete.¹⁶

Wenig beachtet wurde bisher, dass CB 48 seine eindringliche Botschaft auf einer weiteren Ebene sublim vermittelt: der der Melodie. Das Verhältnis des lateinischen Lieds zu der im Anschluss überlieferten mittelhochdeutschen Tageliedstrophe VI (CB 48a) ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden. Einigkeit besteht über die Priorität der deutschen Strophe, die besser als die lateinischen Strophen mit den (nur) dem lateinischen Text beigegebenen Neumen (München, BSB, Clm 4660, fol. 13^vf.) kongruiert: Das lateinische Kreuzlied gilt als „irregular contrafacture“ (Beatie 1965) des deutschen Tagelieds. Auf textueller Ebene ist der Zusammenhang weniger klar. Den fortlaufenden Vortrag aller sechs Strophen voraussetzend suchte die Forschung nach einer inhaltlich-thematischen oder kompositorischen Verbindung, wie sie durch das dem lateinischen und dem deutschen Text gemeinsame Thema des Aufbruchs und besonders die identische Aussage der ersten Takte des Refrains – *Exurgat / Stant ûf* – grundsätzlich auch nicht fern liegt. Auf diese Weise entstehe, so etwa Müller (1981: 103), „ein gelehrtes und geistreiches Spiel“ thematisch verwandter Inhalte in unterschiedlichen Sprachen, das letztlich einen parodistischen Effekt erzeuge. Sager (2018:179f.) schlug dagegen eine kommunikationslogische Deutung vor: „through a sophisticated rhetorical trajectory from the general and the noncommittal to the particular and the binding“ konfrontiere die letzte Strophe nach Entwicklung der Argumentation im lateinischen Teil „the one person who really matters: the individual knight“ (Sager 2018: 179). Naheliegender als interpretatorisch freie Konstruktionen dieser Art, die dem planvoll entwickelten Aufbau der lateinischen Strophenfolge mit der Abschlussmarkierung *Exsurrexit* in Strophe V,1 nicht gerecht werden, scheint mir, dass die lateinischen Strophen und die deutsche Strophe im Codex Buranus nicht als zusammenhängende Liederinheit zu ver-

¹⁶ Sager (2018: 175-178). Vgl. Migne (Hrsg., 1855), Übersetzung bei Bird/Peters/Powell (Hrsg., 2013: 107-112).

stehen sind, sondern aufgrund ihrer Tongleichheit und Inhaltsnähe zusammengestellt wurden: auch, aber nicht nur als Melodieanzeiger,¹⁷ sondern vor allem, um an den Inhalt des deutschen Lieds zu erinnern und ihn implizit präsent zu halten. Ähnlich argumentierte schon Wachinger (1984/2011: 117): „Wer das Tagelied kannte – und der Autor rechnete mit solchen Hörern –, mußte es während des ganzen Liedvortrags mitdenken [...]“. Den Appell zum Aufbruch und zur Bewegung, und zwar des einzelnen Gläubigen, den die lateinischen Strophen schrittweise entwickeln, teilt ihre Melodie von Beginn an mit. Hinter jedem *Exurgat deus!* hört, wer das deutsche Tagelied kennt, den Imperativ *Stant úf, ríter!* Wie noch zu zeigen sein wird (unten, Abschnitt IV), lässt sich ein ähnliches Spiel mit dem semantischen Potenzial der Kontrafaktur auch im wohl bekanntesten mittelhochdeutschen Kreuzlied, Walthers von der Vogelweide *Palästinalied*, beobachten.

JERUSALEM KLAGT: MAISTRES RENAS, *POUR LOU PUEPLE RESCONFORTEIR* (RS 886)

Lediglich neun der 29 Lieder, die Bédier und Aubry in ihre grundlegende Anthologie altfranzösischer *Chansons de croisade* aufnahmen, sind nach dem Verständnis der Herausgeber Kreuzzugsaufrufe im eigentlichen Sinne.¹⁸ Zu ihnen zählt das 1214/1215 entstandene achtstrophige Refrainlied *Pour lou pueple resconforteir* (RS 886) eines anderweitig nicht bekannten Maistres Renas.¹⁹ Es sticht schon deswegen hervor, weil es bereits im ersten Satz explizit das *oultremer* („jenseits des Meeres“, I,5) gelegene Heilige Land benennt und zur Rückeroberung eines somit von vornherein realgeographisch eingeführten Gebiets aufruft, also auf den ersten Blick ein Gegenbeispiel zur in diesem Beitrag beschriebenen religiös bestimmten Topologik Jerusalems darstellt.

¹⁷ Kritisch zu dieser Deutung der deutsch-lateinischen Strophenverbindungen im Codex Buranus Holznagel (1995: 316f.).

¹⁸ Bédier/Aubry (Hrsg., 1909): IX. Für spätere Typisierungen und die damit verbundenen methodischen Schwierigkeiten vgl. Schöber (1976: 13–21), den Überblick bei Dijkstra (1995: 35–44) sowie zuletzt Barbieri (2015: 58), der 21 altfranzösische Aufruflieder („testi d’esortazione o politico-religiosi“) identifiziert.

¹⁹ Text: Radaelli (Hrsg., 2016) mit englischer Übersetzung, ebd. auch zur Neudatierung des Lieds ins Vorfeld des Fünften Kreuzzugs. Vgl. Bédier/Aubry (Hrsg., 1909: 77–83, Nr. VII) mit neufranzösischer Übersetzung.

I Pour lou pueple resconforteir
ke tant ait jeut en tenebrou,
vos veul en chantant resconter
lou grant damaige et la dolour
ke li païen font outremeir
de la terre Nostre Signor.
Cel païx devons nos clameir,
car tuit i irons a un jor!

*Jerusalem plaint et ploure
le secors ke trop demoure.*

II A un jor? Ki le puet savoir?
Trop ai pairleit hardiement?
Certes, signor, je vos di voir:
ceu iert a jor del jugement!
De celle terre sont cil hoir
ki ont resut baptissement,
ou li Fils Deu volt resevoir
por nos la poene et lou torment.

*Jerusalem plaint et ploure
(le secors ke trop demoure).*

III Molt per est grans duels quant on pert
lou vrai sepulcre ou Deus fut mis,
et ke li saint leu sont desert
ou Nostre Sire estoit servis!
Saveis por coi Deus l'ait souffert?
Il veult esproveir ces amis,
ki servise li ont offert,
a vengier de ces anemis.

*Jerusalem plaint et ploure
(le secors ke trop demoure).*

IV Tous iert li pueples desvoiés
 et torneis a perdition,
 maix la Croix les ait raviés
 et torneis a redemption.
 Li plux faus et li moins prixiés
 puet avoir absolution,
 maix k'il s'en voist et soit croixiés
 en Terre de Promission.

*Jerusalem plaint et (ploure
le secors ke trop demoure).*

V Terre de Promesse est nomeis
 Jerusalem, je le vos di!
 En Bethleem ou Deu fut neis,
 est li temples ou Deus soffri
 et la croix ou Il fut peneis
 et le sepulchre ou surrexit.
 Lai iert li boens luwiers doneis
 a ceauls ki l'avront deservit.

*Jerusalem plaint et ploure
(le secors ke trop demoure).*

VI Ke pensent li roy? Grant mal font
 cil de France et cil des Englois,
 ke Damedeu vengier ne vont
 et delivreir la sainte Croix!
 Quant il a jugement vanront,
 dont lor parrait lor bone foit,
 se Deu failent, a Lui fauront:
 Il dirait: „Je ne vos conoix!“

*Jerusalem plaint et ploure
(le secors ke trop demoure).*

VII Prince, duc, conte, ki aveis
en cest siecle tous vos aviaus,
Deus vos ait semons et mandeis:
guerpissiés villes et chaistiaus!
Encontre l'Espous en aleis,
et si porteis oille en vaixiaulz!
S'en vos lampes est feus troveis
li gueridons en iert molt biaux!

*Jerusalem plaint et ploure
(le secors, ke trop demoure).*

VIII Elais! ne cognoissent lor sen!
Ke sont lampes, oile desus?
Lampes se sont les bone gens
dont Deus est ameis et cremus,
ke son servixe font tous tens.
Lai est bien alumeis li feus.
Cil irait o les Innocens
ki en bone oevre iert conxeüs.

*Jerusalem plaint et ploure
lou secors ke trop demoure.*

Die unumschriebene Direktheit, mit der Maîtres Renas seinen Kreuzzugsaufruf vermittelt, hat in der wenigen Forschung, die dem Lied gewidmet ist, zu der Tendenz geführt, es als propagandistisch, didaktisch und tendenziell simplistisch zu bewerten:

Maître Renaut exploite avant tout le matériel propagandiste de caractère religieux. [...] Tous ces éléments ne servent qu'à appuyer l'*intentio* du poème, exposée dès la première strophe [...]. L'*intentio* est donc définie dès le début. [...] [L]es strophes qui encadrent celles où est formulé l'appel à la croisade (I et II) ne servent qu'à fournir les arguments à l'appui de l'*intentio*. Voilà la structure globale de la chanson, où se manifeste un didactisme évident. (Dijkstra 1995: 90)

Die folgende Analyse möchte dagegen zeigen, wie gezielt der Autor mit der Polysemantik und der topologischen Violdimensionalität Jerusalems spielt, innerhalb deren der in der Eingangsstrophe aufgerufene geographisch konkrete Verweis nur eine einzelne Facette darstellt. Dass *la terre de Nostre Signor* (I,6) im Entwurf Maistre Renas' eben nicht, wie es der mittelalterlichen Glaubenskultur entspräche, unmittelbar präsent und erfahrbar ist, sondern *oultremer* (I,5) verortet wird, stellt bereits eine auffällige Markierung dar. Nicht zufällig wird diese überraschende Eröffnung durch ein Paradox und ein Rätsel verfremdet: Ausgerechnet, um die Menschen durch Gesang zu trösten (*en chantant resconforteir*, I,1), soll, so Strophe I, von der Zerstörung und dem Schmerz berichtet werden, die die ferne Stadt durch die heidnischen Eroberer erleidet. Erst in Strophe III und IV erfährt diese paradoxe Aussage eine Lösung: Es handelt sich um die schon aus CB 48 bekannte, kreuzzugspropagandistisch verbreitete Deutung, nach der die Besetzung Jerusalems eine von Gott zu Gunsten der Gläubigen willentlich herbeigeführte Gelegenheit zur Sündenbuße darstellt: *Li flux faus et li moins prixiés / puet avoir absolution, / maix k'il s'en voist et soit croixiés / en Terre de Promission* (,[Selbst] der Verräterischste und am geringsten Geschätzte kann Absolution erlangen, vorausgesetzt, er zieht aus und nimmt im Gelobten Land das Kreuz', IV, 5-8).

Bis zu diesem Punkt, zwei Strophen lang also, dauert die Irritation über das paradoxe Exordium des Liedes indes an und wird dabei durch eine weitere überraschende Aussage noch erhöht: Das Heilige Land müsse, so schließt die erste Strophe, zurückerobert werden, ‚weil wir alle am selben Tag dorthin gehen werden!‘, *car tuit i irons a un jor!*, I,8). Die Erstaunlichkeit dieser Aussage – ist doch die geographisch weite Distanzmarkierung *oultremer* kaum verklungen – wird am Beginn der zweiten Strophe durch einen fingierten Dialog zwischen dem Äußerungssubjekt und einem fiktiven Adressaten unterstrichen: Die Fragen *A un jor? Ki le piet savoir?* (‚Am selben Tag? Wer kann das wissen?‘, II,1) inszenieren einen Einwurf aus dem Publikum, auf den der Sänger nach scheinbarem Selbstzweifel (*Trop ai pairleit hardiement?*, ‚Habe ich zu kühn gesprochen?‘, II,2) mit der Bekräftigung *Certes, signor, je vos dis voir* (‚Gewiss, Herr, ich sage euch die Wahrheit‘, II,3) reagiert. Seine Erläuterung verlagert die Argumentation schlagartig auf die eschatologische Ebene: Es handle sich um den Tag des Jüngsten Gerichts (*ceu iert a jor del jugement!*, II,4). Angespielt wird auf das Tal Josaphat (Bédier/Aubry, Hrsg., 1909: 82), seit Eusebius mit dem im Osten Jerusalems gelegenen Kidrontal identifiziert (Limor 2015: 283f.), in

dem Gott gemäß dem Propheten Joel nach der Befreiung Jerusalems alle Völker versammeln und über sie richten werde, nach mittelalterlicher Vorstellung der Ort des Weltgerichts (Limor 2015):

quia ecce in diebus illis et in tempore illo cum convertero captivitatem Iuda et Hierusalem congregabo omnes gentes et deducam eas in valle Iosaphat et disceptabo cum eis ibi super populo meo et hereditate mea Israhel. [...] consurgant et ascendant gentes in vallem Iosaphat quia ibi sedebo ut iudicem omnes gentes in circuitu.²⁰ (Joel 3,1f. u. 3,12, Beriger et al., Hrsg., 2018, Bd. 4: 904, 906)

Damit wird nicht nur eine Bibelstelle aufgerufen, die den Kampf um ein besetztes Jerusalem, also eine Art Typus der tagesaktuellen Situation im Hinblick auf die konkrete Stätte, mit dem zu erwartenden Weltende, also einem zentralen Moment des christlichen Glaubens, unmittelbar verbindet. Das topologische Spiel führt weiter: In einem graduellen Prozess der Überblendung wird Jerusalem in den ersten zwei Strophen in seinen unterschiedlichen Facetten – vom *ouremeir* gelegenen realgeographischen Ort der Gegenwart über das Tal Josaphat als biblischem Ort der Vergangenheit zum eschatologisch-heilsgeschichtlichen Ort der Zukunft, dem himmlischen Jerusalem – simultan wahrnehmbar. Noch während das Publikum im Bann des Überraschungsmoments steht, wird auf diese Weise subtil eine Brücke vom Vertrauten, dem Jerusalem der christlichen Glaubenspraxis, zum Fernen, der nur durch eine Reise erreichbaren orientalischen Stadt, geschlagen. In einer ähnlichen Bewegung schließt die direkt anschließende Aussage, die Getauften seien Erben dieses Landes (II,5f.), lexikalisch zunächst an das Buch Joel an (vgl. Joel 3,2, zum *hereditas*-Gedanken auch Wentzlaff-Eggebert 1960: 21f., 140), unterstreicht aber die den Rezipienten damit implizit zugewiesenen Besitzansprüche unter Rekurs auf die Passion Christi – *ou li Fils Deu volt resevoir / por nos la poene et lou torment* („wo der Gottessohn für uns Schmerz und Marter zu erleiden bereit war“, II,7f.) – und lässt sie so zur Verpflichtung werden. Auch Strophe IV zeigt die charakteristische Überblendungstechnik Maistres Renas’: Die ersten vier Verse, die die Errettung der *pueples desvoies / et torneis a perdition* („vom Weg abgekommenen und dem

²⁰ „Denn siehe, in jenen Tagen und zu jener Zeit, wenn ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems umgewendet habe, werde ich alle Völker versammeln und sie in das Tal Jehoschafat hinabführen, und ich werde mit ihnen dort bis zur Entscheidung streiten über mein Volk und mein Erbe Israel. [...] Die Völker sollen sich erheben und in das Tal Jehoschafat steigen, weil ich dort sitzen werde, um alle Völker im Umkreis zu richten!“ (Hieronymus 2018, Bd. 4: 905, 907)

Verderben entgegengehenden Menschen, IV,1f.) durch *la Croix*, ‚das Kreuz‘ (IV,3), beschreiben, lassen sich gleichermaßen auf die Erlösung der Menschheit durch den vergangenen Kreuzestod Christi, damit auf das im Glauben erfahrene, vertraute Jerusalem, und auf die gebotene Sündenbuße durch Kreuznahme in der unmittelbaren Gegenwart beziehen, also auf die ferne, durch eine Reise zu erreichende Stadt.

Die geschickte Rezeptionslenkung dieser ersten Partie des Liedes wird noch gesteigert dadurch, dass das personifizierte Jerusalem in die Polyphonie seiner topologischen Facetten, die der Sänger erklingen lässt, gleichsam einstimmt: Auffälligstes Merkmal von RS 886 ist ein alliterierender Refrain, der am Ende jeder Strophe die verzweifelte Stadt selbst in Szene setzt: *Jerusalem plaint et ploure / le secors ke trop demoure* (‚Jerusalem klagt und weint über die Hilfe, die zu lange auf sich warten lässt‘).²¹ In der planvollen Verzögerung der Informationsvergabe, die den Effekt dieser Liedpartie wesentlich konstituiert, stellt der Refrain ein retardierendes und spannungssteigerndes Moment dar, etwa, wenn Jerusalems Klage am Ende der ersten Strophe direkt auf die provozierende Aussage *tuit i irons a un jor!* (I,8) folgt und die Auflösung des Rätsels am Beginn der zweiten Strophe verzögert. Auch nach Strophe IV, in der genauen Mitte des Liedes, verlangsamt und betont der Refrain nach den Worten *Terre de Promission* (IV,8) im letzten Vers der Strophe die Wiederaufnahme dieser Wendung am Beginn von Strophe V, die die besungene Stadt zum ersten Mal beim Namen nennt und die an diesem Punkt kaum noch überraschende Affirmation einleitet: *Terre de Promesse est nomeis / Jerusalem, je le vos di!* (‚Das Versprochene Land wird Jerusalem genannt, ich sage es euch!‘, V,1f.). Die folgenden Verse, in denen Christi Geburtsstadt Betlehem als der Ort eines Tempels, in dem er gelitten habe, des Kreuzes, an dem er gemartert wurde, und des Grabs, aus dem er auferstand, bezeichnet wird, bleiben dunkel.²² Das Ende der Strophe aber – *Lai iert li boens luwiers doneis / a ceauls ki l'avront deservit* (‚Dort wird denen, die ihn verdient haben werden, der angemessene Lohn gegeben werden‘, V,7f.) – scheint erneut auf das Jüngste Gericht zu rekurren und damit einmal mehr eine bibelgeographische Ortsangabe mit einer eschatologischen zu verschränken.

²¹ Vgl. auch Huon de Saint-Quentin, *Jerusalem se plaint* (RS 1576) sowie Radaelli (Hrsg., 2016), Notes, mit Hinweis auf Parallelen aus der Kreuzzugspropaganda, in der deutschsprachigen Lyrik ferner Walthers von der Vogelweide Kreuzlied *Vil süeze wære minne* (L 76,22), IV,11-14, dazu den Beitrag von Stefan Seeber in diesem Heft.

²² Vgl. zu diesem Problem bereits Bédier/Aubry (Hrsg., 1909): 83 und die Konjektur ebd.: 80, sowie Schöber (1976: 196), Dijkstra (1995: 90), Radaelli (Hrsg., 2016), Notes.

Nach Strophe VI, in der die fehlende Aktivität der Könige von Frankreich und England beklagt und die Strafe des göttlichen Gerichts angekündigt wird, mündet das Lied mit Strophe VII in den sorgfältig vorbereiteten direkten Aufruf zum Aufbruch ins ferne Jerusalem: *Prince, duc, conte [...], guerpissiés villes et chaistiaus!* („Prinzen, Fürsten, Grafen [...], verlasst Städte und Burgen!“, VII,1, VII,4). Ein weiteres und letztes Mal wird die geforderte aktive Handlung dabei mit biblischem Geschehen überblendet, hier mit dem Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13), auf das bereits der letzte Vers von Strophe VI (*Il dirait: „Je ne vos conoix!“*, „Er wird sagen: „Ich kenne euch nicht!““, VI,8) mit einem zunächst isoliert bleibenden Zitat aus Mt 25,12 angespielt hatte. Zwar ist die Auslegung des Jungfrauen-gleichnisses auf die geschlechtsneutral verstandene christliche Seele verbreiteter Bestandteil patristischer und hochmittelalterlicher Exegese, doch mag die unmittelbare Gleichsetzung der konkret männlich angesprochenen *Prince, duc, conte* (VII,1) mit den biblischen Jungfrauen, verbunden mit der Aufforderung, dem *Espous*, dem Bräutigam (VII,5), entgegenzugehen, überraschend gewirkt haben. Ein weiteres Mal nutzt Maistres Renas, wenn er unmittelbar darauf die geforderte Fahrt der Kreuzfahrer ins Heilige Land mit dem Weg der klugen Jungfrauen gleichsetzt (Strophe VIII),²³ den so erzielten Effekt, um in einem geschickten Ebenenwechsel von der Bibel-exegese und Glaubenspraxis in die gelebte Realität den Appell zur Bewegung im Raum literarisch zu vermitteln.

JERUSALEM VIRTUELL? WALTHER VON DER VOGELWEIDE, *ALRËST LEBE ICH MIR WERDE* (L 14,38)

Das berühmte *Palästinalied* zählt zu den meistüberlieferten Texten Walthers von der Vogelweide, vielleicht zu den bekanntesten Stücken der mittelhochdeutschen Lyrik überhaupt. Sechs Handschriften – neben den drei großen Liederhandschriften A, B und C auch der Codex Buranus, das Hausbuch des Michael de Leone sowie das mitteldeutsche *Münstersche Fragment* des 14. Jahrhunderts mit Melodienotation – überliefern das Lied mit erheblich variierendem Strophenbestand (Übersicht bei Brunner et al. 1996: 211). Die

²³ Zu den unterschiedlichen Deutungen der Richtungsbezeichnung *Cil irait o les Innocens* („derjenige geht mit den Unschuldigen“, VIII, 7), vgl. Radaelli (Hrsg., 2016), Notes, dort mit Bezug auf den Kinderkreuzzug von 1212.

folgende Analyse bezieht sich auf die siebenstrophige A-Fassung des Lieds in der Edition von Reich (Hrsg., 2023; vgl. auch Bein, Hrsg., 2013: 30-50, hier 31-33), die als „Grundbestand“ (Brunner et al. 1996: 211, vgl. Stolz 2015, Müller 2024) einer produktiv verlaufenen Textgeschichte gilt.

- I Nu alrêst lebe ich mir werde,
 sît mîn sündec ouge siht
 daz hêre lant unde ouch die erde,
 dem man vil der êren giht.
 mirst geschehen, des ich ie bat:
 ich bin komen an die stat,
 dâ got menschlichen trat.
- II Schoeniu lant, rîch unde hêre,
 swaz ich der noch hân gesehen,
 sô bist du'z ir aller êre.
 waz ist wunders hie geschehen!
 daz ein maget ein kint gebar,
 hêre über aller engel schar,
 was daz niht ein wunder gar?
- III Hie liez er sich reine toufen
 daz der mensche reine sî.
 dô liez er sich hie verkoufen,
 daz wir eine wurden vrî.
 anders wæren wir verlorn.
 wol dir, sper, kriuze unde dorn!
 †wie dir zeiden dienst der zorn†.
- IV Hinnen vuor der sun zer helle
 von dem grabe, dâ er inne lac.
 des was ie der vater geselle
 unde der geist, den nieman mac
 sunder gescheiden. dest aleine
 sleht unde ebener ein zein,
 alse er Abraham erschein.

V Dô er den tievel dô geschande,
 daz nie keiser baz gestreit,
 dô vuor er her wider ze lande,
 dô huop sich der juden leit:
 daz er hêre *ir* huote brach,
 unde daz man in sit lebendec sach,
 den ir hant nuoc unde stach.

VI In diz lant hât er gesprochen
 einen angestlichen tac,
 dâ die witwe wirt gerochen
 unde der arme klagen mac
 unde der wise den gewalt,
 der dâ wirt an ime gestalt.
 wol ime dort, der hie vergalt!

VII Juden, kristen unde heiden
 jehent, daz *diz ir* erbe sî.
 got sol uns ze reht bescheiden
 dur die sîne namen drî.
 al diu welt, diu strîtet der.
 wir sîn an der rehten ger;
 reht ist, daz er uns wer.

Gleich in mehrerer Hinsicht hebt sich das *Palästinalied* von den bisher behandelten Liedern ab. Zunächst handelt es sich nicht um einen expliziten Kreuzzugsaufruf, ja, nicht einmal die übliche Zuordnung zur Gattung der Kreuzzugslyrik ist eindeutig: Ebenso gut wie die Perspektive eines Kreuzfahrers könnte Walthers Lied, wiewohl nach Müller (1971: 255) „[d]ie wohl gekannteste lyrische Kreuzzugs-Propaganda“, die Äußerungen eines friedlichen Pilgerreisenden inszenieren.²⁴ Zudem zeigt es bereits in seinen ersten Versen, mit denen es in sämtlichen Handschriften ohne signifikante Varianz eröffnet, die tatsächliche Präsenz des Äußerungssubjekts in Palästina an, also eine be-

²⁴ Der bei Reich (Hrsg., 2023) als verderbt markierte Vers III,7 scheint allerdings ursprünglich die provozierende Adresse an die Heidenschaft enthalten zu haben, die E (*werder heide daz ist dir zorn*) und Z (*we dir heyden dat ist dir tzorn*) noch überliefern und auf die auch die Schreibungen in A und C deuten. Vgl. Reich (Hrsg., 2023), Strophensynopse: <https://www.ldm-digital.de/strophensynopse.php?li=2530&mode=0x6f8>.

reits vollzogene Reise an einen Ort unbestimmt bleibender Distanz. Walthers *Palästinalied* bespielt gerade nicht den Gegensatz von Hier und Dort, Nähe und Ferne, Präsenz und Absenz, Spiritualität und Realität, Imagination und Bewegung, die die bisher behandelten Lieder kennzeichnet. Die Affirmation *ich bin komen an die stat, dâ got menschlîchen trat* (I,6f.) im Abgesang der ersten Strophe definiert den Ort, an den das Subjekt gelangt ist, von vornherein biblisch und heilsgeschichtlich. Die darauf folgenden Strophen II bis VI lesen sich wie eine Erzählung des Lebens Jesu nach den Evangelien, das apokryphe des Nikodemus eingeschlossen. Jede einzelne Lebensstation wird dabei mit einem lokaldeiktischen Adverb verbunden, das die Wunder, von denen berichtet wird, an das ‚Hier‘ des Äußerungssubjekts bindet, zugleich an das schon mit dem Liedeinsatz evozierte ‚Jetzt‘ (Nu, I,1): *hie* geschah die jungfräuliche Geburt (II,4-7), *[h]ie* ließ Jesus sich taufen und erlaubte so den Menschen die Reinigung von Schuld (III,1f.), *hie* ließ er sich verraten und vollzog sich die Leidensgeschichte (III,3-7), *[h]innen* stieg er in die Hölle hinab (IV,1), *her* kehrte er, von den Toten auferstanden, zurück (V,3-7), in *diz* Land – nämlich im Tal Josaphat (Limor 2015, vgl. oben) – kündigt er das Jüngste Gericht an, so dass erlöst werde, wer *hie* seine Sünden büße (VI,1-7). Mit der Abschlussstrophe schließlich mündet die kurzgefasste Heilsgeschichte in die Perspektive der Gegenwart und verweist nun deutlich auf das Kreuzzugsgeschehen: Juden, Christen und Heiden, ja, *al diu welt* (VII,5), lägen im Streit um das Erbe des Heiligen Landes, das *uns*, den Christen, zustehe. Das Lied schließt mit dem emphatischen Appell an die Gerechtigkeit Gottes, das umkämpfte Land den Christen zuzusprechen (VII,6f).

Konsequent also überträgt Walther die etablierte, aus der Glaubenspraxis vertraute Technik der Vergegenwärtigung des Heiligen Landes in ein Kreuz- oder Pilgerlied, das sich ausweislich der Schlusstrophe dennoch auf die realgeographische Stätte beziehen muss. Dieses Verfahren der Raumevokation läuft dem der bisher analysierten Lieder entgegen, die im Gegenteil versuchten, die Opposition zwischen der ortlosen, religiös-meditativem Stadt und dem realgeographisch fernen Jerusalem zu überbrücken oder zu überwinden. Doch auf das konkrete, nur durch eine Reise durch den Raum zu erreichende Palästina hebt das Lied in keiner Weise ab. Bereits Schumacher (2007: 21f.) konstatiert:

Wenn wir [...] zusammenfassen wollen, was im *Palästinalied* über das Land Palästina ausgesagt wird, dann müssen wir sagen: nichts Geo-

graphisches. nicht einmal die Namen fallen, nicht ‚Palästina‘, nicht ‚Jerusalem‘. [...] [D]er gegenwärtige Zustand Palästinas ist so gut wie uninteressant. Umso wichtiger ist seine Heilsbedeutung. [...] Das mag dieses Land adeln, das mag es rein und heilig machen; es begründet aber kaum, weshalb man dort persönlich anwesend sein sollte [...]. Nur um es nicht so weit zum Weltgericht zu haben, wenn der Jüngste Tag gerade einbrechen sollte? Das kann es doch nicht sein.

So deutet Wandhoff (2004) Walthers *Palästinalied* denn auch konsequent als „Ersatz-Pilgerreise“, die die Rezipierenden „mit Hilfe ihrer Vorstellungskraft absolvieren können“ (ebd.: 73), und zwar in einem durch immersive Technik erzeugten „virtuellen Text-Raum“ (ebd.: 80). Stellt Walthers berühmtes Lied also nichts weniger – aber auch nicht mehr – als eine kunstvolle lyrische Umsetzung der im Glaubensalltag verbreiteten Praxis des christlichen Jerusalemlebens dar? Eine „literarisch vermittelte Theologie des Ortes“ (Schumacher 2007: 25)? Als Kreuzlied mit inhärentem Bezug auf den Fünften Kreuzzug (vgl. Schweikle, Hrsg., 2011: 814) dürfte man es in dem Fall trotz der Schlussstrophe kaum interpretieren, wenn auch nach Müller (1971: 255) der Kunstgriff gerade darin besteht, dass die heilsgeschichtliche Einmaligkeit Palästinas, die das Lied herausarbeitet, das in der letzten Strophe formulierte Anrecht der Christen so nachdrücklich begründe, dass „die sich daraus ergebende Folgerung und Aufforderung, dieses Land für die Christenheit mithilfe Gottes zu erstreiten, [...] darnach dem Zuhörer nicht mehr eigens vorgeführt zu werden“ brauche. Ähnlich gezwungen erklärt Schumacher (2007: 27) den Zusammenhang zwischen religiösem Erleben und implizitem Kreuzzugsappell mit einer Verschiebung der zeitlichen Perspektive: „Walther stellt offenbar das Glück eines erfolgreichen Kreuzfahrers dar, um ihn überhaupt erst zur Kreuzfahrt zu bewegen.“ Nur Haubrichs (1977: 25f., 32-34) gelingt es mit seiner allerdings sehr spezifischen Interpretation des Lieds als politischer Rechtfertigung eines 1229 zwischen Friedrich II. und Sultan al-Kamil ausgehandelten Vertrags, nach dem Teile Palästinas und auch die Stadt Jerusalem den Christen kampflos überlassen werden, die heiligen Stätten des Islam, darunter der Tempelberg, aber – bei freiem Zugang für die Christen – in muslimischem Besitz verblieben, die Gestaltung des *Palästinalieds* mit dem Kreuzzugsgeschehens zu vereinbaren.

Allein vom Liedtext her ist jedoch einer Deutung, die Walthers *Palästinalied* mit Wandhoff als Anleitung zur inneren Pilgerfahrt liest, kaum etwas

entgegenzusetzen. Lediglich zwei intertextuelle Bezüge können den Interpretationsspielraum möglicherweise erweitern, ohne indes – das sei vorweggenommen – Eindeutigkeit zu schaffen. Die erste betrifft die vor allem in der hier besprochenen A-Fassung erkennbare Gliederung des Lieds. Wie zuerst Wilmanns (1882: 323f., vgl. Schupp 1964: 112-157) bemerkte, entsprechen die in Strophe II bis VI aufgerufenen Momente der Evangelien einer verbreiteten mittelalterlichen Auslegungstradition der apokalyptischen *septem sigilla* als Taten oder Wegstationen Christi (Apc 5-8, vgl. Wannemacher 2005: 42-49). Keine der bisher diskutierten, variierenden Zuordnungen der sieben Siegel zu bestimmten Heilsereignissen in der exegetischen Literatur (tabellarische Übersicht bei Schupp 1964: 126) aber entspricht genau der bei Walther entwickelten Reihenfolge von Menschwerdung oder Geburt (II,5-7), Taufe (III,1f.), Passio (III,3-7), Höllenfahrt (IV,1 u. VI,1), Auferstehung (V,3-7) und Ankündigung des Jüngsten Gerichts (VI,1-7), die zudem nur sechs Taten Christi aufzählt.²⁵ Bisher unbemerkt blieb, dass schon die topographische Beschreibung Palästinas nach der Sieben-Siegel-Struktur ein direktes Vorbild in Johannes' von Würzburg *Descriptio Sanctae Terrae* hat, einem um 1165 entstandenen Pilgerbericht, der zudem eine mit Walthers Aufzählung der Heilsereignisse nahezu identische Auswahl aus dem Leben Christi vornimmt:

Computantur autem a quibusdam haec septem sigilla, videlicet nati-
vitas domini seu incarnatio, baptismus, passio, ad inferos descensio,
ressurrectio, ascensio, futuri iudicii representatio. (Huygens, Hrsg.,
1994: 89)²⁶

Dass Johannes' von Würzburg Palästinabericht der Raumbeschreibung des Heiligen Lands in Walthers berühmtem Lied zugrundeliegt, darf mit Fug vermutet werden. Zwar lehnt sich auch diese Quelle offensichtlich an die in der religiösen Praxis verankerte heilsgeschichtlich basierte Raumstruktur Jerusalems an, verbindet sie aber mit konkreten topographischen Angaben: „Der

²⁵ Die in der A-Fassung fehlende Himmelfahrt enthält die in anderen Handschriften, darunter als Nachtrag in C, überlieferte Strophe L 16,1.

²⁶ ‚Diese sieben Siegel werden von manchen für die Geburt oder Menschwerdung des Herrn, seine Taufe, seine Passio, seinen Abstieg in die Hölle, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und sein Erscheinen beim Jüngsten Gericht gehalten.‘ Vgl. auch die englische Übersetzung bei Pringle (2022: 133), sowie ebd.: 22-24 die Stellennachweise der den jeweiligen Siegeln oder Taten Christi zugeordneten Teilen der Palästinabeschreibung. Zusätzlich auffallend ist, dass die in der A-Fassung des *Palästinalieds* fehlende Himmelfahrt auch bei Johannes von Würzburg nur knapp Erwähnung findet (Huygens, Hrsg., 1994: 126, Pringle 2022: 175).

im Pilgerbericht beschriebene Reiseweg verläuft also gleichermaßen durch den Raum Palästinas und durch die Heilsgeschichte“ (Lehmann-Brauns 2010: 122). In der Widmungsvorrede an einen nicht sicher identifizierbaren *socius et domesticus* Dietrich präsentiert Johannes seine Ortsangaben zudem ausdrücklich als realgeographische Informationen, die den Freund auf eine potentielle Reise ins Heilige Land vorbereiten sollen:

Inde est etiam quod ego, in Iherosolimitana manens peregrinatione pro domini nostri Iesu Christi amore, tui tamen absentis non immemor, dilectionis tuae causa loca venerabilia, quae dominus noster, mundi salvator, una cum gloriosa genitrice sua MARIA virgine perpetua et cum reverendo discipulorum suorum collegio corporali sanctificavit presentia, precipue in civitate sancta Iherusalem, quanto expressius et studiosius potui denotando, in eis facta, et epygrammata sive prosaice sive metricae stili officio colligere laboravi. Quam descriptionem tibi acceptam fore estimo, ideo scilicet, quia evidenter singula per eam notata tibi, quandoque divina inspiratione et tuitione huc venienti, sponte, et sine inquisitionis mora et difficultate tanquam nota tuis sese ingerunt oculis [...]. (Huygens, Hrsg., 1994: 79)²⁷

Auch Walthers *Palästinalied* darf damit grundsätzlich der Anspruch der Beschreibung eines fernen, zwar heilsgeschichtlich konturierten, doch realgeographischen verstandenen Heiligen Landes zugeschrieben werden. An keiner anderen Stelle der Kreuzzugslyrik gelingt in diesem Bezugsrahmen die Harmonisierung des imaginären religiösen Erlebens und der Evokation geographischen fernen Raums so spannungsfrei wie bei Walther, dies natürlich auch dank des poetologischen Kunstgriffs, das Äußerungssubjekt bereits vor Ort zu situieren. Doch bleibt der Grat zwischen der Darstellung einer tatsächlichen Reise und der Anleitung zur inneren Pilgerschaft schmal. Dies gilt im

²⁷ „Daher kommt es auch, dass ich mich, während ich mich aus Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus auf Pilgerreise in Jerusalem aufhielt und dich trotz deiner Abwesenheit nicht vergaß, bemühte, dir zuliebe so klar und gewissenhaft wie möglich die ehrwürdigen Orte zu bezeichnen, die unser Herr, der Erlöser der Welt, mit seiner glorreichen Mutter, der ewigen Jungfrau Maria, und mit der ehrwürdigen Gemeinschaft seiner Jünger, durch seine körperliche Präsenz geheiligt hat, besonders in der Heiligen Stadt Jerusalem, und mit meiner Feder die dort vollbrachten Taten und Inschriften, ob in Prosa oder in Versen, so klar und gewissenhaft wie ich konnte, zusammenzutragen. Ich glaube, diese Beschreibung wird dich zufriedenstellen, deshalb nämlich, weil ich darin die einzelnen Dinge für dich deutlich angegeben habe, und wann immer du durch göttliche Inspiration und Schutz hierher kommst, spontan und ohne Verzögerung oder Unannehmlichkeiten durch Nachfragen deinen Augen wie bereits bekannt erscheinen [...]‘ Vgl. auch Pringle (2022: 119f.).

Übrigen bereits für Johannes von Würzburg, der nach der oben zitierte Stelle fortfährt:

[...] vel, si forte non veniendo haec intuitu non videbis corporeo, tamen ex tali noticia et contemplatione eorum ampliorem quoad sanctificationem ipsorum devotionem habebis. (Huygens, Hrsg., 1994: 79)²⁸

Ein zweiter intertextueller Bezug trägt dazu bei, Walthers Palästina vom ortlosen Mnemotop der religiösen Imagination abzuheben. Das *Palästinalied* gilt als Kontrafaktur von Jaufrés Rudel *Lanquand li jorn son lonc en mai* (PC 262,2),²⁹ das wie kein anderes für das trobadoreske Konzept der *amor de loing*, der Fernliebe, steht. Das Äußerungssubjekt des okzitanischen Lieds besingt eine ferne Liebe *lai el renc dels sarrazis*, ‚dort im Reich der Sarazenen‘ (II,6), zu der es sich auf einer Reise zu befinden scheint (vgl. I,3, III,5f., IV, VI). Ob es sich bei dieser Liebe um „die Jungfrau Maria, das Heilige Land, das Himmlische Jerusalem, eine historische Gräfin von Tripolis, oder gar Eleonore von Poitou, oder eine nicht identifizierbare Dame [...], die Minneherin als reines Ideal“ (Rieger, Hrsg., 1980: 243; vgl. jetzt Friede 2024) handelt, bleibt unspezifisch und ist auch nicht entscheidend. Wirksam ist die assoziative Verbindung des okzitanischen und des mittelhochdeutschen Lieds über die gemeinsame Melodie, die, wie schon am Carmen Buranum 48/48a zu beobachten war (oben, Abschnitt II), auch semantische Bezüge erzeugt. Dabei müssen die kontrastierenden Aussagen der zwei Lieder nicht als Konterkarierung (Bauschke 2012: 213) oder gar Parodie (Kragl 2012: 370f.) verstanden werden. Treffender ist die von Stolz (2015: 234-237) vorgeschlagene Lektüre des *Palästinalieds* als fortsetzende „Vereindeutigung“ (ebd.: 236) des inhaltlich vagen okzitanischen Lieds auf eine vollzogene Reise ins Heilige Land hin. Doch lässt sich dieser Bezug noch offener fassen, stellt man sich die Wirkung im Liedvortrag vor: Hinter der emphatischen Grundaussage ‚Ich bin hier‘ des *Palästinalieds* klingt die klagende Grundaussage ‚Ich bin (noch) fern‘ des melodieglichen Lieds Jaufrés ebenso mit wie die diesem Lied inhärente Botschaft

²⁸ ‚[...] oder, wenn du vielleicht nicht kommst und dies nicht mit eigenen (den körperlichen) Augen sehen wirst, wirst du dennoch durch diese Kenntnisse und ihre Betrachtung eine stärkere (innere) Zuwendung zu ihrer Heiligkeit erlangen.‘ Vgl. auch Pringle (2022: 120) sowie zur inhärenten Kontemplationsanleitung des Berichts Lehmann-Brauns (2010: 125f.), ferner Fischer (2019: 162f.).

²⁹ Text: Rieger (Hrsg., 1980: 41-43). Zur Kontrafaktur vgl. Brunner (1963), differenzierend unter Einbezug auch anderer Melodien Kragl (2012: 366-380), sowie mit ausführlicher Diskussion der literatur- und musikwissenschaftlichen Forschung Hope (2014: 224-314).

der Reise und Bewegung im Raum. Die Dialektik von Präsenz und Distanz, Nähe und Ferne, die bereits Jaufre inszeniert, spielt durch den Gleichklang der Melodien in Walthers Lied hinein und wird durch den inhaltlichen Kontrast zusätzlich betont. Dem ‚Hier‘ des Heiligen Lands, in dem sich das Äußerungs-subjekt des *Palästinalieds* befinden mag, wird damit in der Perspektive der Rezipierenden ein ‚Dort‘ unterlegt, das die christlichen Stätten ihrer religiös konstruierten Ortlosigkeit und jederzeitlichen Präsenz implizit enthebt und die Option einer topologischen Bestimmung des besungenen Raums als geographisch fernliegenden zumindest anbietet.

LITERATURVERZEICHNIS

- ASSMANN, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.
- AURENHAMMER, Hans/Daniela BOHDE (Hrsg.) (2015): *Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Bern u.a. (Vestigia Bibliae 32/33).
- BARBIERI, Luca (2015): „Le canzoni di crociata e il canone lirico oitânico.“ In: *Medioevi. Rivista di letterature e culture medievali* 1, 45-74.
- BAUSCHKE, Ricarda (2012): „Minnesang III: Reinmar der Alte und Walther von der Vogelweide.“ In: Volker Mertens/Anton Touber (Hrsg.): *Germania Litteraria Mediaevalis Francigena. Handbuch der deutschen und niederländischen mittelalterlichen literarischen Sprache, Formen, Motive, Stoffe und Werke französischer Herkunft (1100-1300), Bd. 3: Lyrische Werke*. Berlin/Boston: De Gruyter, 183-230.
- BAUSCHKE, Ricarda (2020): „Nahe Ferne und ferne Nähe. Räumliche und zeiträumliche Stilisierungen bei Albrecht von Johansdorf und Heinrich von Morungen.“ In: Annette Gerok-Reier, Anna Sara Lahr und Simone Leidinger (Hrsg.): *Raum und Zeit im Minnesang. Ansätze – Spielarten – Funktionen*. Heidelberg: Winter (Studien zur historischen Poetik 29), 139-153.
- BEATIE, Bruce A. (1965): „*Carmina Burana* 48-48a. A Case of ‚Irregular Contrafacture‘.“ In: *Modern Language Notes* 80, 470-478.
- BÉDIER, Joseph/Pierre AUBRY (Hrsg.) (1909): *Les Chansons de croisade. Avec leurs mélodies*. Paris: Champion.
- BEIN, Thomas (Hrsg.) (2013): *Walther von der Vogelweide: Leich, Lieder, Sangsprüche*. 15., veränderte und um Fassungseditionen erw. Aufl. der Ausgabe Karl Lachmanns. Aufgrund der 14., von Christoph Cormeau bearb. Ausg. neu hrsg., mit Erschließungshilfen und textkritischen Kommentaren versehen von Thomas Bein. Edition der Melodien von Horst Brunner. Berlin/Boston: De Gruyter.
- BERIGER, Andreas/Widu-Wolfgang EHLERS/Michael FIEGER (Hrsg.) (2018): *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*. 5 Bde. Berlin/Boston: de Gruyter (Sammlung Tusculum).
- BERNDT, Guido M. (Hrsg.) (2009): *Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis. Das Leben Bischof Meinwerks von Paderborn. Text, Übersetzung, Kommentar*. München: Fink (MittelalterStudien 21).

- BETSCHART, Andres (1996): *Zwischen zwei Welten. Illustrationen und Berichte westeuropäischer Jerusalemreisender*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie).
- BIRD, Jessalynn/Edward PETERS/James M. POWELL (Hrsg.) (2013): *Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press (The Middle Ages Series).
- BISCHOFF, Bernhard et al. (Hrsg.) (1995): *Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Vollständige Ausgabe des Originaltextes*. 6., rev. Aufl. München: dtv.
- BRUNNER, Wilhelm-Horst (1963): „Walthers von der Vogelweide Palästinalied als Kontrafaktur.“ In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 92, 195-211.
- BRUNNER, Horst/Gerhard HAHN/Ulrich MÜLLER/Franz Viktor SPECHTLER (1996): *Walther von der Vogelweide. Epoche – Werk – Wirkung*. München: C.H. Beck.
- CARRUTHERS, Mary (1998): *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge: CUP.
- DIJKSTRA, Catharina Theodora Jeannette (1995): *La Chanson de croisade. Étude thématique d'un genre hybride*. Amsterdam: Schiphouwer en Brinkman.
- DONKIN, Lucy/Hanna VORHOLT (Hrsg.) (2012): *Imagining Jerusalem in the Medieval West*. Oxford: Oxford University Press (Proceedings of the British Academy 175).
- DRUMBL, Johann (2003): „Studien zum *Codex Buranus*.“ In: *Aevum* 77 (2003), 323-356.
- FISCHER, Susanna E. (2019): *Erzählte Bewegung. Narrationsstrategien und Funktionsweisen lateinischer Pilgertexte (4.-15. Jahrhundert)*. Leiden/Boston: Brill (Mittellateinische Studien und Texte 52).
- FRIEDE, Susanne A. (2024): „Fernliebe. Zur Semantik eines trobadoresken Distanzkonzepts im 12. Jahrhundert.“ In: *Romanistisches Jahrbuch* 75, 335-351.
- GLATZ, Karl Jordan (Hrsg.) (1881): *Chronik des Bickenklosters zu Villingen. 1238 bis 1614*. Tübingen (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 151).
- GLAUCH, Sonja (Hrsg.) (2023): „C Botenl 19 20 21“, in: Manuel Braun/Son-

- ja Glauch/Florian Kragl (Hrsg.): *Lyrik des deutschen Mittelalters*. <https://www.ldm-digital.de/show.php?lid=152>, veröffentlicht seit 11.01.2023, Fassung vom 11.02.2024.
- GROSSEL, Marie-Geneviève (2012): „Chanson(s) de croisade.“ In: Marie-Geneviève Grossel (Hrsg.): *La chanson de trouvères. Formes, registres, genres*. Valenciennes: Presses universitaires de Valenciennes, 125-140.
- HALBWACHS, Maurice (1941): *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France.
- HAUBRICHS, Wolfgang (1977): „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie‘ und ‚Palästinalied‘.“ In: Heinz Rupp (Hrsg.): *Philologie und Geschichtswissenschaft. Demonstrationen literarischer Texte des Mittelalters*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 12-62.
- HAUBRICHS, Wolfgang (2000): „Kreuzzugslyrik.“ In: Harald Fricke et al. (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 2, Berlin/New York: De Gruyter, 340-342.
- HILBERATH, Bernd Jochen (1995): „Eucharistie. II. Historisch-theologisch.“ In: Walter Kasper (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl., Bd. 3, Freiburg u.a.: Herder, 946-948.
- HÖFLE, Theresa/GLAUCH, Sonja (Hrsg.) (2023): „M Namenl/13v 1-6.“ In: Manuel Braun, Sonja Glauch und Florian Kragl (Hrsg.): *Lyrik des deutschen Mittelalters*. <https://www.ldm-digital.de/show.php?lid=1973>, veröffentlicht seit 11.01.2023, Fassung vom 13.09.2024.
- HÖLZLE, Peter (1980): *Die Kreuzzüge in der okzitanischen und deutschen Lyrik des 12. Jahrhunderts. (Das Gattungsproblem ‚Kreuzlied‘ im historischen Kontext.)* 2 Bde., Göppingen: Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 278).
- HOLZNAGEL, Franz-Josef (1995): *Wege in die Schriftlichkeit. Untersuchungen und Materialien zur Überlieferung der mittelhochdeutschen Lyrik*. Tübingen/Basel: Francke Verlag (Bibliotheca Germanica 32).
- HOPE, Henry (2014): *Constructing Minnesang Musically*. Diss. Oxford 2014.
- HUYGENS, R[obert] B[urchard] C[onstantijn] (Hrsg.) (1994): *Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 139).

- KLEIN, Dorothea (2021): „Kreuzlied.“ In: Beate Kellner, Susanne Reichlin und Alexander Rudolph (Hrsg.): *Handbuch Minnesang*. Berlin/Boston: De Gruyter, 543-555.
- KRAGL, Florian (2012): „Musik.“ In: Volker Mertens/Anton Toubert (Hrsg.): *Germania Litteraria Mediaevalis Francigena. Handbuch der deutschen und niederländischen mittelalterlichen literarischen Sprache, Formen, Motive, Stoffe und Werke französischer Herkunft (1100-1300), Bd. 3: Lyrische Werke*. Berlin/Boston: De Gruyter, 348-388.
- KRAUS, Carl von/KORNRUMPF, Gisela (Hrsg.) (1978): *Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts*. 2. Aufl., Tübingen: Niemeyer.
- KÜHNEL Bianca/Galit NOGA-BANAI/Hanna VORHOLT (Hrsg.) (2014): *Visual Constructs of Jerusalem*. Turnhout: Brepols (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 18).
- KÜHNEL Bianca/Nera BODNER/Renana BARTAL (Hrsg.) (2023): *Projections of Jerusalem in Europe*. Leuven: Peeters (Art & Religion 14).
- LÄHNEMANN, Henrike (2011): „Eine imaginäre Reise nach Jerusalem. Der *Geographische Traktat* des Erhart Groß.“ In: Ricarda Bauschke/Sebastian Coxon/Martin H. Jones (Hrsg.): *Sehen und Sichtbarkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag, 408-424.
- LEHMANN-BRAUNS, Susanne (2010): *Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt*. Freiburg im Breisgau u.a.: Rombach (Berliner Kulturwissenschaft 9).
- LEUBE, Christiane (1980): „Das Kreuzzugslied.“ In: Hans Robert Jauß/Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 2.1: *Les genres lyriques*, Heidelberg: Winter, 73-82.
- LIMOR, Ora (2015): „Placing an Idea: The Valley of Jehoshaphat in Religious Imagination.“ In: Renana Bartal/Hanna Vorholt (Hrsg.): *Between Jerusalem and Europe. Essays in Honour of Bianca Kühnel*. Leiden/Boston: Brill, 280-300.
- LUPI, Maria (1997): „Loreto. 1. Stadt und Wallfahrt.“ In: Walter Kasper (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl., Bd. 6, Freiburg u.a.: Herder, 1052f.
- MABILLON, Jean (Hrsg.) (1854): Bernard von Clairvaux: „Epistola CCCLXIII (946)“. In: *S. Bernardi abbatis primi Clarae-vallensis opera omnia*. Bd. 3.1, Paris: Migne, 564-568.

- MIGNE, Jacques-Paul (Hrsg.) (1844): Isidor Hispalensis: „Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae.“ In: *Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia [...]*. Bd. 5, Paris: Migne (Patrologia Latina 83), 99-130.
- MIGNE, Jacques-Paul (Hrsg.) (1855): Innozenz III.: „De negotio terrae sanctae.“ In: *Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt*. Paris: Migne (Patrologia Latina 216), 817-822 (XXIII).
- MIGNE, Jacques-Paul (Hrsg.) (1863): Alkuin: „De Animae ratione liber ad Eulalam virginem.“ In: *B. Flacci Albini seu Alconi [...] opera omnia*. Bd. 2, Paris: Migne 1863 (Patrologia Latina 101), 639-649.
- MIGNE, Jacques-Paul Migne (Hrsg.) (1864): [Beati Rabani Mauri]: „Commentaria in libros IV regum.“ In: *B. Ranabi Mauri [...] opera omnia [...]*. Bd. 3, Paris: Migne (Patrologia Latina 109), 9-280.
- MIGNE, Jacques-Paul (Hrsg.) (1865): *Sancti Aurelii Augustini [...] opera omnia [...]*. Bd. 5.2, Paris: Migne (Patrologia Latina 39).
- MORRIS, Colin (2005): *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600*. Oxford: Oxford University Press.
- MÜLLER, Jan-Dirk (2024): „Kombinationslogik. Zu Walthers ‚Palästinalied‘.“ In: Beate Kellner/Alexander Rudolph (Hrsg.): *Mittelalterliche Lyrik im Kontext*. Berlin/Boston: De Gruyter (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 49), 285-300.
- MÜLLER, Ulrich (1971): „Tendenzen und Formen. Versuch über mittelhochdeutsche Kreuzzugsdichtung.“ In: Franz Hundsnurscher/Ulrich Müller (Hrsg.): ‚getempert und gemischt.‘ Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern. Göttingen: Kümmerle (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 65), 251-280.
- MÜLLER, Ulrich (1981): „Mehrsprachigkeit und Sprachmischung als poetische Technik: Barbarolexis in den *Carmina Burana*.“ In: Wolfgang Pöckl (Hrsg.): *Europäische Mehrsprachigkeit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Mario Wandruszka*. Tübingen: Niemeyer, 87-103.
- NICOLAUS DE Ausmo (1494): *Giardino de oratione fructuoso*. [Venedig: Bernardinus Benalius?]. ISTC No. in00078000.
- OUSTERHOUT, Robert G. (1981): „The Church of Santo Stefano: A ‚Jerusalem‘ in Bologna.“ In: *Gesta* 20/2, 311-321.
- OUSTERHOUT, Robert (1990): „Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage.“ In: Robert Ousterhout (Hrsg.): *The Blessings of Pil-*

- grimage*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press (Illinois Byzantine Studies 1), 108-124.
- OUSTERHOUT, Robert (1997/1998): „Flexible Geography and Transportable Topography.“ In: *Jewish Art* 23/24, 393-404.
- PATERSON, Lina (2019): „The Troubadours and their Lyrics.“ In: Anthony Bales (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Literature of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 39-53.
- POWELL, James M. (1986): *Anatomy of a Crusade. 1213-1221*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PRINGLE, Denys (2022): *Three Pilgrimages to the Holy Land. Saewulf: A True Account of the Situation of Jerusalem. John of Würzburg: A Description of the Places of the Holy Land. Theoderic: A Little Book of the Holy Places. Introduction, Translation and Notes*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum in Translation 41).
- RADAELLI, Anna (Hrsg.) (2016): „Maistres Renas, Pour lou pueple reconforteir.“ In: Linda M. Paterson, et al. (Hrsg.): *Troubadours, Trouvères and the Crusades*. <https://warwick.ac.uk/fac/arts/modernlanguages/research/french/crusades/> (letzter Zugriff 8. Juli 2025).
- REICH, Björn (Hrsg.) (2023): „A Wa 50-56“, in: Manuel Braun, Sonja Glauch und Florian Kragl (Hrsg.): *Lyrik des deutschen Mittelalters*. <https://www.ldm-digital.de/show.php?lid=2528&mode=0x6f8>, veröffentlicht seit 26.10.2023, Fassung vom 17.05.2025.
- RIEGER, Dietmar (Hrsg.) (1980): *Mittelalterliche Lyrik Frankreichs I: Lieder der Troubadours*. Provenzalisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert. Stuttgart: Reclam.
- RUDY, Kathryn M. (2011): *Virtual Pilgrimages in the Convent. Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*. Turnhout: Brepols (Disciplina Monastica 8).
- SAGER, Alexander (2018): „Crusade in the Bedroom: Carmen Buranum no. 48 and Otto von Botenlouben's ‚wie sol ich den riter nu gescheiden.‘“ In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 147, 162-180.
- SCHIAVI, Luigi Carlo (2005): *Il Santo Sepolcro di Milano da Ariberto a Federico Borromeo: genesi ed evoluzione di una chiesa ideale*. Pisa: Edizioni ETS (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia 112).

- SCHÖBER, Susanne (1976): *Die altfranzösische Kreuzzugslyrik des 12. Jahrhunderts*. „*Temporalibus aeterna ... praeponenda*“. Wien: VWGÖ (Dissertationen der Universität Salzburg 7).
- SCHULZ, Johann (2015): „Ereignisraum Jerusalem. Zur Konstituierung eines Sakralraumes vor den Mauern der Stadt Nürnberg.“ In: Hans Aurenhammer und Daniela Bohde (Hrsg.): *Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Bern u.a. (Vestigia Bibliae 32/33), 83-116.
- SCHUMACHER, Meinolf (2007): „Die Konstituierung des ‚Heiligen Landes‘ durch die Literatur. Walthers *Palästinalied* (L. 14,38) und die Funktion der europäischen Kreuzzugsdichtung.“ In: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*. Bielefeld: Aisthesis, 11-30.
- SCHUPP, Volker (1964): Septenar und Bauform. Studien zur „Auslegung des Vaterunsers“, zu „De VII Sigillis“ und zum „Palästinalied“ Walthers von der Vogelweide. Berlin: Erich Schmidt (Philologische Studien und Quellen 22).
- SCHWEIKLE, Günther (Hrsg.) (2011): *Walther von der Vogelweide: Werke. Gesamtausgabe, Bd. 2: Liedlyrik*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Günther Schweikle. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage hrsg. von Ricarda Bauschke-Hartung. Stuttgart: Reclam.
- SHAGRIR, Iris (2022): „Recreating Victory: Liturgy, Crusade Propaganda, and Simulacrum in Milan, CE 1100.“ In: *Medieval Encounters* 28, 180-195.
- SPRECKELMEYER, Goswin (Hrsg.) (1987): *Mittellateinische Kreuzzuglieder. Texte und Melodien*. Göppingen: Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 216).
- SPRECKELMEYER, Goswin (1974): *Das Kreuzzuglied des lateinischen Mittelalters*. München: Fink.
- STOLZ, Michael (2015): „Kollektive Erinnerung. Topographie und Topik in Walthers ‚Palästinalied‘.“ In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137, 221-239.
- TIMMERMANN, Achim (2009): *Real Presence: Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270-1600*. Turnhout: Brepols (Architectura Medii Aevi 4).

- TIMMERMANN, Achim (2019): „Die bewegliche Stadt. Jerusalem in der städtischen Imagination des Mittelalters.“ In: Gabriele Köster/Christina Link (Hrsg.): *Faszination Stadt. Die Urbanisierung Europas im Mittelalter und das Magdeburger Recht*. Magdeburg: Kulturhistorisches Museum, 318-329.
- TOMASEK, Stefan (2025): „*Minne, lâ mich vrî.*“ *Untersuchungen zur Kreuzzugslyrik des zwölften Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- TOMASEK, Tomas (2018): „Babylon, Jerusalem.“ In: Tilo Renz et al. (Hrsg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*. Berlin/Boston: De Gruyter, 40-63.
- VOLLMANN, Benedikt Konrad (Hrsg.) (1987): *Carmina Burana. Texte und Übersetzungen*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag (Bibliothek des Mittelalters 13).
- WACHINGER, Burghart (Hrsg.) (2006): *Deutsche Lyrik des späten Mittelalters*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag (Bibliothek des Mittelalters 22).
- WACHINGER, Burghart (1984/2011): „Deutsche und lateinische Liebeslieder. Zu den deutschen Strophen der Carmina Burana.“ In: B.W., *Lieder und Liederbücher. Gesammelte Aufsätze zur mittelhochdeutschen Lyrik*. Berlin/New York: De Gruyter, 97-123.
- WANDHOFF, Haiko (2004): „Eine Pilgerreise im virtuellen Raum. Das *Palästinalied* Walthers von der Vogelweide.“ In: Christina Lechtermann/Carsten Morsch (Hrsg.): *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probedandeln in virtuellen Welten*. Bern u.a.: Peter Lang (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, N.F. 8), 73-89.
- WANNENMACHER, Julia Eva (2005): *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*. Leiden/Boston: Brill (Studies in the History of Christian Traditions 118).
- WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm (1960): *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter.
- WILCKENS, Leonie von/Karl-August WIRTH (1958): „Elia (Elias).“ In: *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*. Bd. 4, hrsg. von Hans Martin Erffa et al., Stuttgart: Druckemüller, 1372-1406.
- WILMANNNS, W[ilhelm] (1882): *Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide*. Bonn: Eduard Weber's Verlag.

- WINKLER, Alexandre (2006): *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XII^e-XIV^e siècle). Essai sur la littérature des croisades*. Paris: Honoré Champion (Nouvelle bibliothèque du Moyn Âge 77).
- WISNIEWSKI, Roswitha (1984): *Kreuzzugsdichtung. Idealität und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Impulse der Forschung 44).

Jerusalem, nun weine – zu Walthers Kreuzlied L 76,22

Jerusalem, now weep – remarks on Walther's crusade song L 76,22

Stefan SEEBER
(ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG)
izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

Rhetorik, Personifikation,
Allegorie, Kreuzzugslyrik

KEYWORDS:

Rhetoric, Personification,
Allegory, Crusade Song

ZUSAMMENFASSUNG

Eine rhetorische Analyse von L 76,22 zeigt, dass die im Oeuvre Walthers einmalige Apostrophe des personifizierten Jerusalem das entscheidende Alleinstellungsmerkmal des Textes ist. Die Stadt wird zum Weinen angesichts ihrer trostlosen Lage aufgefordert – Personifikation, Apostrophe und Allegorese machen sie zur Scharnierstelle zwischen Ich und Publikum und damit zu einem Katalysator der Kreuzzugsaufrufung, deren Ziel und Zweck in besonders kunstvoller, auf rhetorische Präsenzeffekte setzender Weise vor Augen geführt wird.

ABSTRACT

A rhetorical analysis of L 76,22 shows the apostrophe of the personified Jerusalem – which is unique in Walther's oeuvre – to be the decisive feature of the text. The city is called upon to weep in the face of its desolate situation; personification, apostrophe and allegory make it the hinge point between the singer's persona and the audience. Jerusalem is positioned as a catalyst for the call to crusade, whose aim and purpose is presented using rhetoric effects to create the impression of immediacy.

WALTHERS ICH UND PALÄSTINA: VORÜBERLEGUNGEN

Walthers lyrische Beschäftigung mit dem Heiligen Land wird von der Forschung zumeist auf sein *Palästinalied* (L 14,38)¹, die „wohl gekonnteste lyrische Kreuzzugs-Propaganda“ (Müller 1971: 255), zugespitzt betrachtet.² Besonders beleuchtet werden dabei die Präsenz- und Unmittelbarkeitseffekte, die Walther dem Text einschreibt. So stellt Haiko Wandhoff die These auf, dass Walther im *Palästinalied* seine Rezipientinnen und Rezipienten auf eine „Ersatz-Pilgerreise“ schicke, „die sie mit Hilfe ihrer Vorstellungskraft absolvieren können“ (Wandhoff 2006: 73). Wandhoff arbeitet das immersive Potential von Walthers Lied im Hinblick auf die mentalen Bilder heraus, die vor dem inneren Auge einer Betrachterin und eines Betrachters der Zeit entstanden sein dürften. So führt der Text dem Publikum eine Art „théâtre hiérosolytain“ (Winkler 2006: 279) vor, in das man sprachvermittelt einzutreten vermag und das zur Erbauung dienen kann, das aber zugleich auch die Kreuzzugsideologie befördert (Wandhoff 2006: 83). Glaube und Aufforderung zur Aktion gehen also Hand in Hand und erlauben eine multiperspektivische Funktionalisierung. Winkler spricht allgemein für die Nutzung von Jerusalem-Topoi von einer „double urgence, car il procède a la fois d’un désir de revanche, et d’une identification“ (Winkler 2006: 297), welche die Dichtungen des 12. und auch 13. Jahrhunderts durchziehe, das lässt sich auch für Walther geltend machen. Ebenfalls lässt sich im *Palästinalied* exemplarisch das Engagement des Sänger-Ichs für die Sache erkennen, indem es hier die „Rolle eines Kreuzfahrers und Pilgers“ (Haubrichs 1977: 28) einnimmt und sich vor Ort als Teilnehmer des Geschehens zeigt. Dieser Gestus ist keinesfalls biographisch zu lesen, wie dies vor allem die frühe Forschung tat.³ Stattdessen geht es „in erster Linie um das Erkennen und Affirmieren vertrauter Handlungs- und Verhaltensmuster durch das Publikum“ (Wenzel 2019: 97), auf die das Ich als „*persona*“ (Kern 2005: 197)⁴ rekurriert. So gilt für das *Palästinalied* im Besonderen, was für Walthers Lyrik allgemein zu bemerken ist: „Es ist die Kraft des Ich-sagens, die seine Gedichte auszeichnet“ (Mundhenk 1963: 412).

¹ Walthers Texte zitiere ich nach der Ausgabe Schweikle/Bauschke-Hartung 2011 unter Angabe der üblichen Lachmann-Nummerierung.

² Einen allgemeinen Überblick über Kreuzzugs- und Palästina-Referenzen bieten Wentzlaff-Eggebert 1960: 234-246 und Wisniewski 1984: 107-126.

³ So Uhland 1822, Block 1901 etc. Vgl. Stolz 2015: 230 zur Kritik am biographischen Konzept.

⁴ Zum *persona*-Konzept im Sangspruch vgl. Lauer 2008.

Der einleitende Seitenblick auf das *Preislied* macht dreierlei deutlich: Erstens spielt Walther mit Rollen und Publikumserwartungen. Zweitens weiß er Präzenzeffekte zu nutzen, um die Eindrücklichkeit der theologischen und politischen Botschaft zu steigern, für die sein Ich im Text emphatisch einsteht. Dies tut er so sehr, dass „Walther in diesem Lied das gemeinsame Erlebnis der Kreuzfahrt, das Betreten des Heiligen Landes als Höhepunkt christlichen Seins in den Bereich des Wunderbaren erheben will“ (Wentzlaff-Eggebert 1960: 241). Drittens ist das Heilige Land im Allgemeinen und Jerusalem als sein Zentrum kein beliebiger Imaginationsraum, sondern hat als „Mnemotop“ (Assmann 1992: 59) eine Sonderstellung im christlichen kulturellen Gedächtnis.⁵ Diese Sonderstellung funktionalisiert Walther.

Die Auseinandersetzung mit der *terra sancta* fordert dem Publikum besonders viel ab. Vor allem ist Jerusalem nicht nur der Mittelpunkt mittelalterlicher Weltkarten, sondern der „hermeneutische[] Musterfall“ (Tomasek 2018: 63) schlechthin und setzt ein „Basiswissen“ (Tomasek 2018: 62) des Publikums über den Ort und seine Bedeutung voraus. Das heißt, dass man sich nicht einfach nur eine Stadt vorstellt, wenn man an Jerusalem denkt (das tut man natürlich auch)⁶ – der anagogische, tropologische und allegorische Sinn sind prinzipiell ko-präsent und fließen in die Visualisierung mit ein. Daraus entsteht Jerusalem als *imaginaire*,⁷ und als solches „nährt [es] den Menschen und veranlaßt ihn zum Handeln“ (Le Goff 1990: 13).⁸ Dabei ist Jerusalem als Raum nicht vorab gegeben (Richenhagen 2023: 20), sondern wird im Sinne de Certeaus „gemacht“ (de Certeau 1988: 218) und ist damit ein Interpretament, das in den Grenzen der kulturellen und historischen Bedingtheit eine relativ freie Füllung mit Sinn erlaubt. Das bedeutet, dass nicht nur Jerusalem, sondern auch das Jerusalem bild gemacht wird und dass beide sich untrennbar miteinander verbinden.

⁵ Vgl. zur Funktionalisierung der Idee des kollektiven Gedächtnisses von Halbwachs für das *Palästinalied* Stolz 2015.

⁶ Dies etwa im Sinne der mentalen Idee von Jerusalem als fingierter Stadt bei Alcuin, die Wandhoff 2006: 78 zitiert. Vgl. auch Auffahrt 2002: 144: „Das Himmlische Jerusalem kann ikonographisch auf die Chiffre *urbs quadrata* verkürzt werden; das Stadtmodell ist oft nur in wenigen charakteristischen Details aufgegriffen“.

⁷ Richenhagen 2023: 17 versteht hierunter in Anlehnung an Jacques Le Goff „ein kollektives soziales und historisches Phänomen, nämlich ein Weltbild bzw. eine Vorstellung, die auf verschiedensten Wegen produziert und überliefert wird und die sich in stetigem Wandel befindet.“

⁸ LeGoffs Begriff des Imaginären ist nicht übereinstimmend mit dem von Iser 1991, auf den ich im Folgenden nicht zurückgreife.

RHETORISCHE PRÄSENZEFFEKTE IM KREUZLIED L 76,22

Jerusalem als Ortsangabe ist dabei allerdings sowohl in der Spruchdichtung wie auch im Minnesang des 13. Jahrhunderts nicht häufig zu finden,⁹ auch im *Palästinalied* spielt es keine Rolle. Aus den wenigen Belegen sticht einer besonders heraus, der Walther zugehört. Sein Kreuzlied *Vil sūeze waere minne* (L 76,22) bietet in der letzten der insgesamt vier Strophen eine hochemotionale Apostrophe der Stadt in Form einer *exclamatio*:

„Ierusalēm, nū weine,
wie dīn vergezzen ist!
der heiden überhère
hât dich verschelket sêre.“
(L 78,14-17, Schweikle/Bauschke-Hartung 2011: 462)¹⁰

Dieses Lied ist in der Kleinen Heidelberger Liederhandschrift direkt vor dem *Palästinalied* zu finden und scheint mit diesem thematisch verbunden.¹¹ Hier wird eine – von der Forschung wesentlich weniger intensiv als etwa das *Palästinalied* zur Kenntnis genommene¹² – eigene Perspektive auf das Thema des Kreuzzuges geboten, die neue Aufmerksamkeit vor allem mit Blick auf die rhetorische Gestaltung des Textes lohnt. Dieser verbindet durch die ungewöhnliche Strophenform, den *ornatus difficilis*, *hapax legomena* und eine hohe Dichte an Apostrophen und *exclamationes* die drei Wirkintentionen klassischer

⁹ Brunner 2002: 293 nennt nur noch Hans Sachs als Autor, der Jerusalem über seine Zerstörung klagen lässt, also eine Personifikation in dieser Weise nutzt. Tomasek 2018: 56 kennt nur Albrecht von Johansdorf, MF 89,22. In der Anthologie von Müller 1998 findet Jerusalem nur in 10 der 93 Texte namentlich Erwähnung. Vgl. auch die Feststellung von Müller 1971: 266: „Abgesehen von einigen politischen Strophen Walthers und Bruder Werners sowie Freidanks Akkon-Sprüchen zeichnen sich die mittelhochdeutschen lyrischen Kreuzzugsdichtungen des 12. und 13. Jahrhunderts, also insbesondere die Aufruf- und Abschiedslieder durch ein fast völliges Fehlen historischer Namen sowie politischer Darstellungen und Anspielungen aus.“

¹⁰ Vgl. auch die digitale Edition: <https://www.ldm-digital.de/show.php?au=Wa&hs=C&lid=3838> (nach Handschrift C) und <https://www.ldm-digital.de/show.php?au=Wa&hs=A&lid=3837> (nach Handschrift A).

¹¹ Schweikle/Bauschke-Hartung 2011: 780: „In den Hss. C und A in gleicher Strophenzahl und -folge und weitgehend gleichlautendem Text überliefert. In Hs. C steht das Lied thematisch isoliert zwischen dem Vokalspiel (75,25) und dem Bognerton (78,24 ff.), während es in Hs. A nach dem *Reichston* und vor dem thematisch gleichgerichteten *Palästinalied* eingereiht ist.“ Vgl. zu diesem Aspekt der Vergesellschaftung auch die Ausführungen unten.

¹² Die ältere Forschung hat sich vor allem mit der sprachlichen Problematik sowie mit der Datierung des Liedes und seinen biographischen Anknüpfungspunkten befasst, besonders die Konjekturen in L 78,21 („die dort den borgen ringen“, A bietet eigentlich „boegen“, vgl. dazu auch Schweikle/Bauschke-Hartung 2011: 783) hat viel Aufmerksamkeit gefunden, vgl. allg. Fasching 1877, Wolfram 1886: 126-132, Block 1901, Wilmanns/Michels 1924: 286-292, Wentzlaff-Eggebert 1960: 242-244, Ingebrand 1966: 175-199 mit detaillierter Stellenanalyse, Ladenthien 1983, Ranawake 1996, speziell zur Konjekturen z. B. Jungbluth 1959 (mit einem Überblick über die vorangegangene Forschung).

Rhetorik in besonderer Weise miteinander. Ein politisch intendiertes *movere* erscheint kombiniert mit einem theologischen *docere* über den ethischen Sinn der Kreuzfahrt. Ein Durchgang durch die rhetorische Struktur des Liedes mit besonderem Schwerpunkt auf die Apostrophen und die Wirkintention kann dies verdeutlichen:

I	
„Vil süeze waere minne	L 76,22
berihete kranke sinne!	
got, durch dîn anebeginne	
bewar die kristenheit!	L 76,25
dîn kunft ist frônebaere	
über al ¹³ der werlte swaere.	
der weisen barmenaere,	
hilf rechen disiu leit!	
loeser ûz den sünden,	L 76,30
wir gern ze den swebenden ünden.	
uns mac dîn geist enzünden,	
wirt riuwig herze erkant.	
dîn bluot hât uns begozzen,	
den himel ûf geslozzen.	L 76,35
nû loeset unverdrozzen	
daz hêberbernde lant!	
verzinset lip und eigen!	
got sol uns helfe erzeigen	L 77,1
ûf den, der manigen veigen	
der sêle hât gepfant.“	

Das „Bittgebet[]“ (Ingebrand 1966: 175) am Anfang der ersten Strophe beginnt mit einer Apostrophe der Minne (im Sinne der *agape*), die mit den *epitheta ornantia* „süeze“ und „waere“ gleich doppelt positiv besetzt und beglaubigt wird. Wenn die Minne auf den Heiligen Geist verweist (Wilmanns/Michels 1924: 287; Ingebrand 1966: 176), liegt hier zugleich eine erste Synekdoche vor, da der Heilige Geist auf die Eigenschaft der freundlichen und

¹³ Beide Handschriften bieten „vf“, „über uf“ wäre Äquivalent zu lat. „superexalto“ im Sinne von BMZ III, Sp. 178b, Z. 1 durchaus auch denkbar („erhaben über der Betrübniß der Welt“).

wahrhaftigen Liebe eingegrenzt wird. Die zweite Apostrophe, direkt an Gott gerichtet, im dritten Vers (L 76,24) ist ebenso wie die erste in Form einer *exclamatio* als imperativische Handlungsaufforderung gestaltet. Als Antonomasie („der weisen barmenaere“, L 76,28) tritt Gott sodann im siebten Vers wieder in einer parallel zu den ersten beiden Apostrophen aufgebauten *exclamatio* auf (vorgeschaltet ist die sentenzartige *praedictio* [Quintilian 2015: IX 2,17] der heilsbringenden Wiederkehr Christi, die der Gottesanrufung mehr Dringlichkeit verleiht). Darauf folgt die vierte Apostrophe Gottes als „loeser“ in L 76,30 – die Trinität wird also nicht dreifach, sondern vierfach angesprochen –, bevor in der zweiten Strophenhälfte ab L 76,31 das Kollektiv der zur Kreuzfahrt Bereiten als ‚wir‘ in den Mittelpunkt gerückt wird. Neben die Hoffnung auf die Wiederkehr (L 76,26f.) tritt der Blick auf die erlösende Heilstat des Opfertodes Jesu (L 76,34f.): Vergangenheit und Zukunft, die im Göttlichen ruhen, rufen zur Aktion in der Gegenwart auf, die in eine Apostrophe der Kreuzfahrer in L 76,36f. und L 76,38 mündet, wiederum imperativisch und als *exclamatio* (in der Edition durch Ausrufezeichen hervorgehoben) markiert.

Walthers *persona* ist Teil des Kollektivs, für das sie spricht und in dessen Namen sie Gott anruft. Zugleich hat dieses Ich eine Art mahnende Scharnierfunktion inne und motiviert dazu, das Kreuz zu nehmen, bringt also „urgence“ und „identification“ (Winkler 2006: 297) über die Kombination der Apostrophen – erst an die Trinität, dann an die präsumtiven Kreuzfahrer – in die Strophe ein. Durch die Identifikation der Kreuzfahrer mit dem Göttlichen wird zugleich der Teufel aufgerufen (L 77,2), dieser allerdings nur periphrastisch als Seelendieb der zum Tode Bestimmten, nicht mit Namen. Gleichwohl wird hier die Grundintention der Strophe zusammengefasst, die eben nicht auf weltlichen Ruhm, sondern auf das Seelenheil zielt (Ingebrand 1966: 180) und diese Idee durch die Häufung von (fünf, zählt man die doppelte Anrede der Kreuzfahrer sogar sechs) Apostrophen mit großer Eindringlichkeit versieht. Das abstrakte Thema wird auf diese Weise konkret und höchstpersönlich.

II

„Diz kurze leben verswindet,
 der tût uns sündig vindet.
 swer sich ze got gesindet,
 der mag der helle engân.

L 77,4

Jerusalem,¹⁵ der Konflikt zwischen Christen und Heiden wird in einen Wettbewerb der lauten Rufe überführt. Walther verzichtet hierbei auf naheliegende Klangfiguren zur Untermalung der Differenz, dem kakophonischen „schrîen“ (L 77,21) der Heiden wird der geordnete Lobgesang der Christen (L 77,22) zu Ehren Gottes entgegengesetzt, der direkt in die *exclamatio* des Strophenendes hineinreicht, welches den Lobpreis metapoetisch ins Lied zu überführen scheint und zugleich pathosgeladen an Kreuzpredigt-Diktion anschließt (Ladenthien 1983: 48).

III

„Diu menscheit muoz verderben,	L 77,24
sun wir den lôn erwerben.	
got wolde durch uns sterben,	
sîn drô ist ûf gespârt. ¹⁶	
sîn kriuze, vil gehêret,	
hât maniges heil gemêret.	
swer sich von zwîvel kêret,	L 77,30
der hât den geist bewart.	
sündig lîp vergezzen,	
dir sint diu jâr gemezzen!	
der tôt hât uns besezzen,	
die veigen, âne wer.	L 77,35
nû hellent hin gelîche,	
daz wir daz himelrîche	
erwerben sicherlîche	
bî duldeclicher zer!	
got wil mit heldes handen	L 77,40
dort rechen sînen ¹⁷ anden:	L 78,1
sich schar von manige landen	
des heilegeistes her!“	

¹⁵ Zu L 77,9 vgl. den Kommentar von Wilmanns/Michels 1924: 289: „Ein beachtenswerter Vers; nach der Anschauung des Dichters bluten die Wundenmale, die Christus um uns empfangen hat, solange ihm die Hilfe versagt bleibt.“

¹⁶ Schweikle/Bauschke-Hartung 2011 übersetzen: „seine Drohung ist aufgeschoben“, vgl. zur Problematik der Stelle Schweikle/Bauschke-Hartung 2011: 782: „Schwer zu deutender Vers, bezieht sich evtl. auf das immer noch drohende Jüngste Gericht, evtl. aber auch Anspielung auf 1. Petr. 25f.: die Drohung, daß sich Christi Opfertod nicht wiederhole“ im Anschluss an Wilmanns/Michels 1924: 290.

¹⁷ Hs. A bietet: „dinen“ und intensiviert damit den individualisierten Rezipientinnen- und Rezipientenbezug.

Wieder finden sich, wie schon in der zweiten Strophe, lediglich zwei Apostrophen, zum einen die des metonymisch als „lip“ gefassten Sünders (L 77,32), zum anderen die des kampfbereiten Kollektivs in L 77,36. Diese zweite Anrede vollzieht den auffälligen semantischen Schwenk in Richtung einer Kampfmethaphorik (Ladenthien 1983: 54). Neben dieses semantische Feld tritt die *vanitas*-Feststellung, die strikt zwischen vergänglichem Leib und Seelenheil trennt und entsprechend hierarchisiert. Das hat nichts mit „Todessehnsucht“ (Ladenthien 1983: 56) zu tun, sondern verfolgt das Ziel, das Opfer des eigenen Lebens als geringfügigen Einsatz im Dienst an Gott zu werten. Mit der einleitenden Tendenz in Vers eins und zwei wird die grundsätzliche Unvereinbarkeit von irdischem Glück und Seelenheil aufgerufen und das Kollektiv („menschheit“, L 77,24) zum bereitwilligen Sterben aufgefordert.¹⁸ Die Feststellungen von unentrinnbarer Sterblichkeit und bemessener Lebensfrist unterstreichen den Vergänglichkeitsgedanken und geben der Strophe ihre argumentative Basis im Sinne eines *memento mori* (Ladenthien 1983: 54-57), von der sodann die kriegerische Wortwahl der zweiten Strophenhälfte ihren Ausgang nimmt. Die rhetorische Grundformel des *tua res agitur* macht den Kreuzzug zur kollektiven Pflicht, um die Sterblichkeit des Menschen in den Dienst des Göttlichen stellen zu können.

Entsprechend emphatisch wird Gott in die kreuzzuglyrik-typische Subjektposition (Wilmanns/Peters 1924: 291) geschoben, er bedient sich der Kämpfer (L 77,40), die sich um seinetwillen verbünden sollen. Das Kreuz als Symbol (Ingebrand 1966: 187) fasst diese Idee brennspiegelartig zusammen. Die Anrede oszilliert zwischen dem ‚Du‘ des Sünders und dem ‚Ihr‘ der potentiellen Kämpfer und gibt der theologisch gesättigten Argumentation eine unmittelbare Gültigkeit für die Rezipientinnen und Rezipienten. Diese müssen sich direkt angesprochen fühlen, erhalten hier vor allem aber eine ethisch-moralische Begründung für ihr gewünschtes Engagement, das sich aus dem *docere*-Anspruch der Strophe speist.

¹⁸ Wilmanns/Michels 1924: 290 lesen „menschheit“ in L 77,24 stattdessen als auf Christus bezogen und suchen damit den Anschluss an die „drô“ (L 77,27) und, stropfenübergreifend, auch an die blutenden Wunden in Strophe 2 (L 77,9). Mit Ingebrand 1966: 185 sehe ich an dieser Stelle die „menschheit“ als Parallele zur in der zweiten Strophe herausgestellten „menschheit“ Jesu (L 77,15), die hier im Sinne einer *distinctio* geboten wird (Ueding/Steinbrink 1994: 305: „dasselbe Wort wird mehrmals in einer jeweils anderen Bedeutung wiederholt“), um die Verbundenheit der sterblichen Menschen mit dem auferstandenen Christus emphatisch zu unterstreichen.

IV	
„Got, dîne helfe uns sende!	L 78,4
mit dîner zeswen hende	
bewar uns an dem ende	
sô uns der geist verlât,	
vor helleheizen wallen	
daz wir dar in iht vallen!	
ez ist wol kunt uns allen,	L 78,10
wie jâmerlich ez stât,	
daz hêre lant vil reine,	
gar helfelôs und eine.	
Ierusalêm, nû weine,	
wie dîn vergezzen ist!	L 78,15
der heide überhêre	
hât dich verschelket sêre.	
durch dîner namen êre	
lâ dich erbarmen, Krist,	
mit welcher nôt si ringen,	L 78,20
die dort den borgen dingen.	
daz si uns alsô betwingen,	
daz wende in kurzer frist!“	

Die letzte Strophe bietet im Sinne einer Klimax eine erneute Steigerung der Emotionalität. Die Apostrophen Gottes – „einem Aufschrei gleich“ (Ingebrand 1966: 191f.) (L 78,4) und Christi (L 78,19) bringen die Helfer- und Schützerfunktion rahmend in Stellung für die in der Mittelposition (L 78,14) angesiedelte Apostrophe Jerusalems. Im Hysteron proteron des fünften Verses wird das Aufkochen der Höllenhitze bildmächtig und alliterierend ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt. Wenn der menschliche „geist“ (L 78,7) endet, muss der Heilige Geist, metaphorisch als „zeswe hende“ Gottes (L 78,5) beschrieben (Ladenthien 1983: 58f.), rettend eingreifen. So wie Gott sich der Ritter bedient, um zu kämpfen (L 77,40), verfügt er also auch über Rettung der Ritter in Form des Heiligen Geistes. Das Schicksal der Menschen, sterblich und endlich zu sein (umfangreich ausgebreitet in Strophe drei), wird hier enggeführt mit der Aufgabe, das verheerte Heilige Land, synekdochisch zugespitzt im Hinweis auf Jerusalem, zu befreien.

Allerdings nimmt die Strophe eine unerwartete Wendung in der Apostrophe Jerusalems, das zum Weinen aufgefordert wird (L 78,14f.). Die Forschung (Ingebrand 1966: 194; Wilmanns/Michels 1924: 292) sieht hier Walthers Bezugnahme auf Lukas 23,28 als gegeben an. Lukas schildert in der Passage den Weg nach Golgotha nach der Verurteilung Jesu so:

„27 Sequebatur autem illum multa turba populi | et mulierum quae
plangebant et lamentabant eum
28 conversus autem ad illas Iesus dixit | filiae Hierusalem nolite flere
super me | sed super vos ipsas flete et super filios vestros
29 quoniam ecce venient dies in quibus dicent | beatae steriles et ventres
qui non genuerunt | et ubera quae non lactaverunt
30 tunc incipient dicere montibus cadite super nos | et collibus operite nos
31 quia si in viridi ligno haec faciunt in arido quid fiet“

„Es folgte ihm aber eine große Menge an Volk und an Frauen, die weinten und ihn beklagten. Zu ihnen gewandt aber sagte Jesus: ‚Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, sondern weint über euch selbst und über eure Kinder! Denn siehe: Es werden Tage kommen, an denen sie sagen werden: ‚Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gestillt haben.‘ Dann werden sie beginnen, den Bergen zu sagen: ‚Fallt auf uns!‘ und den Hügeln: ‚Bedeckt uns!‘ Denn wenn sie diese (Dinge) am grünen Holz tun, was wird (dann) am dünnen geschehen?‘“ (Lk 23,27-31)

Bemerkenswert ist, dass Walther Jerusalem direkt anspricht und nicht von den Töchtern Jerusalems handelt. Im jüngsten Kommentar zum Lukasevangelium betont Christfried Böttrich, dass die Anrede Jesu an die Frauen „biblische Assoziationen“ weckt: „Darin könnte auch die ‚Tochter Zion‘ (Sach 2,14)¹⁹ als Sinnbild Jerusalems anklingen, Jesus spräche damit nicht nur eine ausgewählte Gruppe, sondern das Volk im Ganzen an. [...] Mit der Aufmerksamkeits-

¹⁹ Zur entsprechenden Stelle notiert Stiglmaier 2020: 79: „V. 14 knüpft unmittelbar an die Ankündigung in 2,8 an, wo Jerusalem als Ort überquellender Lebendigkeit angekündigt wird. Der Sprecher ruft die ‚Tochter Zion‘ auf zu Jubel und Freude, weil JHWH selber kommt, um in ihrer Mitte zu wohnen. Diese Ankündigung spielt unüberhörbar an auf die Vorstellung vom Wohnen JHWHs im Heiligtum und in der Mitte seines Volkes“ mit Verweis auf Ex 25,8 und Ex 29, 45f. Zum Themenkomplex Tochter Zion vgl. allg. Wischnowsky 2001: 1, der festhält, dass Zion „sowohl den Berg [bezeichnet], auf dem die Stadt Jerusalem erbaut ist, als auch die Stadt selbst“. Abgeleitet hiervon entsteht die Personifikation Jerusalems als Frau (ebd.) und die „theologische Chiffre für die Heiligkeit und Uneinnehmbarkeit des Tempelbergs“ (ebd.)

formel ‚Siehe!‘ wird ein Unheilsorakel eingeleitet“ (Böttrich 2024: 482). Noch pointierter formuliert Walter Grundmann: „Inmitten der klagenden Frauen wird Jesus zum Propheten; sein Leiden ist nicht der körperliche Schmerz, sondern das bevorstehende Schicksal Jerusalems“ (Grundmann 1984: 429). Der Konnex wird damit über die unausgesprochene Gleichung Töchter Jerusalems = Tochter Zion = Jerusalem hergestellt, es handelt sich also nicht einfach um eine synekdochische Wendung (*pars pro toto*), sondern vielmehr um ein Enthymem, einen rhetorischen Syllogismus.

Walther geht diesen Umweg des Lukas-Evangeliums nicht, er operiert aber im selben Denkhorizont und setzt das Enthymem an anderer Stelle als Argumentationsoption ein (vgl. unten). Für seine Jerusalem-Anrufung ist auch die Tradition der alttestamentarischen Stadtklage „im Rahmen prophetischer Unheilsansage“ (Wischnowsky 2001: 267) mit zu bedenken, die Wilmanns und Michels etwa mit dem Hinweis auf Ps 136,5 bzw. in der Lutherbibel Ps 137,5 („si oblitus fuero tui Hierusalem | oblivioni detur dextera mea“ / „Wenn ich dich vergessen habe, Jerusalem, soll meine Rechte dem Vergessen gegeben werden.“) geltend machen (Wilmanns/Michels 1924: 292). Es gibt hierfür jedoch wesentlich eindrücklichere Belege, etwa die Klageaufforderung an Jerusalem in Jer 6,26: „filia populi mei accingere cilicio et conspergere cinere | luctum unigeniti fac tibi planctum amarum | quia repente veniet vastator super nos“ („Tochter meines Volkes, kleide dich mit einem Bußgewand, bestreue dich mit Asche! Halte für dich Totenklage ab über den einzig geborenen Sohn, bitteres Wehklagen, weil der Verwüster plötzlich über uns kommen wird!“).

Der typologische Konnex der Bezugnahmen auf Altes und Neues Testament entwirft in der Apostrophe Jerusalems in der vierten Strophe des Liedes eine doppelte Dringlichkeit und Verzweiflung. Marc Wischnowskys Feststellung zur emotionalen Relevanz der Anrufung hat auch für Walther Geltung:

„liegt die metaphorische Qualität der personifizierenden Klage darin, daß sie die Zerstörung der Stadt in einer Weise zu beschreiben vermag, die affektives ‚Mitleiden‘ ermöglicht. Indem sich die kollektive Erfahrung der Bevölkerung im Leiden einer individuellen Figur spiegelt, können die menschlichen Aspekte der abstrakten Bedrohung von Krieg und Fremdherrschaft zur Sprache kommen und emotionale Wirkung entfalten [...]. Die ‚Tochter Zion‘ ist und bleibt Individuum und Kollektiv zugleich.“ (Wischnowski 2001: 272).

Auf diese Weise ist in Walthers Anrufung Jerusalems potentiell die gesamte Ideologie des *umbiculus mundi* als Wissensspeicher präsent, die durch das Jerusalem-Bild des Alten und Neuen Testaments geformt wird (Richenhagen 2023: 52).

Der Apostrophe vorgeschaltet ist eine Hinleitung zum Themenfeld, die auf das kollektive Wissen um den Zustand des Heiligen Landes rekurriert („ez ist wol kunt uns allen“, L 78,10), der Parallelismus von „helfelos“ und „eine“ (L 78,13) unterstreicht die Problematik. Die *probatio*, also die Beweisführung hin zur Richtigkeit der emotionalen Aussage mit Blick auf das Wissen der Zuhörerinnen und Zuhörer bereitet die ungewöhnliche Anrede vor. Bei genauem Hinsehen allerdings wird deutlich, dass mitnichten davon auszugehen ist, dass dem Publikum tatsächlich Details zum Zustand des Heiligen Landes bekannt sind. Nicht zufällig ist es der Forschung trotz intensiven Bemühens nicht gelungen, das Kreuzlied historisch zu verorten, es entzieht sich in der Vagheit der allgemeinen Aussagen einer konkreten Festlegung. Unter der behaupteten Bezugnahme auf Fakten wird das Verständnis der Rezipientinnen und Rezipienten erst hergestellt, so dass die vorgeschaltete *probatio* ohne die Emotionalisierung der Apostrophe nicht vollständig ist. Beide ergänzen einander und formen gemeinsam ein Bild Palästinas, in dem Jerusalem als *pars pro toto* apostrophiert wird, denn es gilt im Sinne der Beweisgründe Quintilians: „pro certis autem habemus primum quae sensibus percipiuntur, ut quae videmus, audimus“. („Für gewiß aber halten wir erstens das, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, was wir etwa sehen oder hören“ [Quintilian 2015: V 10, 12]). Und genau diesen Präsenzeffekt des Vor-Augen und Vor-Ohren-Stellens vollführt die beweisgebende Apostrophe selbst: Hier findet sich ein Enthymem, bei dem die Anrede Jerusalems aus der Gefährdungslage der Stadt begründet wird, die sich erst durch diese Anrede selbst für die Rezipientinnen und Rezipienten als glaubhaft manifestiert. Die Übermacht der Heiden hat ihr Zerstörungswerk getan, das allwissende Sänger-Ich ruft Jerusalem zu einer Trauer auf, die affizierend, emotionalisierend und aktivierend auf das Publikum wirken soll.

Während Strophe eins und drei des Liedes eine argumentative Parallelführung betreiben, die an die eigene Sterblichkeit erinnert, um dieses Wissen für den Gottesdienst im Kreuzzug um des Seelenheiles willen zu instrumentalisieren, schließt die vierte Strophe an die Idee der zweiten Strophe an und bringt einen weiteren Aspekt des Kreuzzugs zum Tragen. In Strophe zwei wurden

Christi Wunden als noch blutend und als zu heilende Verletzung aufgerufen (L 77,9), Maria als Mutter Gottes war die Helferin, die apostrophiert wurde, das Geschrei der Heiden wurde dem hymnischen Gesang der Christen kontrastiert. In der vierten Strophe treten die Heiden wieder als Aggressoren auf, deren brutale Gewalt nicht nur Jerusalem unterjocht, sondern auch die wenigen noch ausharrenden Christen in Lebensgefahr bringt: Die Gefahr ist dadurch besonders präsent, das Publikum wird im Augenblick der Belagerung an die in Jerusalem verbliebenen Christen erinnert. Hier wird statt Maria Gott selbst (mit der Bitte um Entsendung des Heiligen Geistes) sowie Jesus Christus angerufen. Auf diese Weise wird der Appellcharakter intensiviert, alle relevanten Instanzen (Trinität plus Gottesmutter) kommen im Lied zum Tragen.

Problematisch ist für die Forschung vor allem die letzte Apostrophe Christi:

„lâ dich erbarmen, Krist,
mit welcher nôt si ringen,
die dort den borgen dingen.
daz si uns alsô betwingen,
daz wende in kurzer frist!“ (L 78, 19-23)

In der Kleinen Heidelberger Liederhandschrift steht statt des *hapax legomenon* „borgen“ das ebenso unverständliche „boegen“,²⁰ Schweikle und Bauschke-Hartung übersetzen „die dort einen Vertrag aushandeln“ und sehen die Vertragsbemühungen Friedrichs II. um Jerusalem als historischen Kontext (Hechelhammer 2004: 285-306). Selbst die Konjektur gibt das nicht einwandfrei her, weil man von „borgen“ zu „bürgen“ weiterdenken muss. Vom rhetorischen Standpunkt aus betrachtet, ist dieser Umstand allerdings kein Makel: Walther insinuiert Konkretheit, ohne tatsächlich konkret zu werden, er bringt die Ebene der Verhandlungen ein, ordnet sie aber dem Kampf als wichtigster Tat unter. Die Betroffenen leiden „nôt“ (L 78,20) und ihr Zustand muss Christus erbarmen, denn die Gegner „betwingen“ (L 78,19) die „borgen“, was Christus im Gegenzug umkehren soll. So stehen im ersten und im letzten Vers als Klammer Bitten an Gott um Hilfe, zu Beginn für das Seelenheil, zum Ende für die Kämpfer um Jerusalem. Die *obscuritas* des *hapax legomenon* als eine Art

²⁰ Der Eintrag in der *Lyrik des deutschen Mittelalters* bemerkt zu dieser Verbesserung von A nach der Manessischen Handschrift: „Die Konjektur ist nicht unproblematisch, da auch ‚borgen‘ nur einen schwer verständlichen Sinn ergibt.“ (<https://www.ldm-digital.de/show.php?au=Wa&hs=A&lid=3837>).

Spontanprägung zeigt den performativen, dynamischen Charakter der Strophe auf, die Präsenz insinuieren will und dabei zugleich und immer wieder Gottes Macht unterstreicht.

Der mögliche Hinweis auf die Verhandlungslösung ist zugleich eine thematische Klammer zum *Palästinalied*, das zumindest in der Kleinen Heidelberger Liederhandschrift in seiner letzten Strophe ebenfalls auf die verschiedenen Rechtsansprüche auf das Territorium eingeht und klar das Recht der Christen in den Vordergrund stellt sowie die Trinität als Helfer anruft:

„Kristen, juden und die heiden
 jehent, daz dir ir erbe sî.
 got müeze ez ze rehte scheiden
 durch die sîne nâme drî.
 al diu werlt, diu strîtet her:
 wir sîn an der rehten ger.
 reht ist, daz er uns gewer!“ (L 16,29-35, vgl. allg. Schuchert 2010: 198)

Während das Kreuzlied in der Manessischen Handschrift allein steht, ergibt sich in A auf diese Weise ein Verbund mit dem an das Kreuzlied anschließenden *Palästinalied* über die Beschäftigung mit dem umkämpften Territorium. Zudem geht dem Kreuzlied in A der *Reichston* voran, dessen politisches Panorama die „wuchtigen“ (Ebenbauer 2002: 155) Strophen von L 76,22 besonders zur Geltung bringt. In der Reihung des *Reichstons* in A steht dabei L 9,16 (Kirchenklage) an letzter Stelle und damit direkt vor dem Beginn des Kreuzliedes. Das in der Kirchenklage verwendete Bild des weinenden Klausners (L 9, 37) ist zwar nicht dem des weinenden Jerusalem gleichzusetzen, denn es bietet keine Personifikation und auch keine Apostrophe, sondern steht metaphorisch für die Hoffnungslosigkeit der Christenheit unter dem Pontifikat des vermeintlich zu jungen Papstes (L 9,39) Innozenz III.²¹ Die Tränen dürften dem Schreiber von A jedoch genügend Anlass gegeben haben, eine Kohärenz der Textgruppe zu sehen. Edwards bewertet entsprechend die Aussage des „klösaenere“ als „climactic effect“ (Edwards 1985: 108), der speziell in A durch eine von der Überlieferung in B/C abweichende, um die vier Eingangsverse verkürzte Strophenform und ein Enjambement im *inquit* vor Beginn der direkten Rede unterstützt werde.

²¹ Vgl. Serfas 2019: 99f. zum Topos des ‚jungen Narren‘ mit dem Hinweis, dass Innozenz zu Beginn seiner Amtszeit bereits 37 Jahre alt und damit keineswegs jugendlich gewesen ist.

Das Motiv des Weinens als Ausdruck von Hilflosigkeit, Schwäche und Passivität des Weinenden verbindet den *Reichston* mit dem Kreuzlied und schafft eine emotionale Brücke zwischen den beiden Texten, die zugleich die Extravaganz des Bildes betont. A bietet auf diese Weise einen Überlieferungszusammenhang von besonderer Aussagekraft, der die einzelnen Strophen neu perspektiviert.

PERSONIFIKATION UND APOSTROPHE: WALTHERS JERUSALEM

G. Wolfram hat bereits 1886 herausgearbeitet, dass zentrale Aussagen des Kreuzliedes in einer Bulle des Papstes Honorius III. von 1216 vorgeprägt sind (Wolfram 1886: 130f.).²² Das ist allerdings kein Beweis dafür, dass sich Walther direkt an der Kreuzzugsdiktation des Heiligen Stuhls orientiert hat, sondern verweist eher darauf, dass bestimmte Argumente als Topoi im Kreuzzugskontext omnipräsent gewesen sein dürften. Gerade der Vergleich zur Apostrophe, die im Zentrum meiner Überlegungen steht, zeigt, wo Wolframs Ansatz an seine Grenzen gerät: „in nationibus blasphemorum, qui Jerusalem nostram inclitam civitatem in populi Christiani opprobrium sua se iactant fortitudine occupatam“ wird kombiniert mit „Jerusalêm [...] der heiden überhêre hât dich verschelket sêre“ (Wolfram 1886: 130 zu L 78,14&17f.), d. h. die entscheidende Passage, nämlich die Apostrophe bleibt beim thematischen Abgleich außen vor. Es ist augenscheinlich die rhetorische Formung des Liedes, welche die Amalgamierung von Theologie und Kreuzzugsideologie einerseits mit dem Blick auf individuelle Sündenschuld und auf den kollektiven Handlungsimpetus andererseits ermöglicht. Deshalb hat L 76,22 auch eine besondere Stellung im Hinblick auf den Kreuzzugsaufruf, dieser lässt sich nicht allein durch einen bloßen Quellenabgleich klären, so verdienstvoll die Aufdeckung der Parallele zur Bulle des Honorius auch ist. Walthers Intention wird transportiert unter anderem von der Apostrophe, die er im Lied so intensiv und prominent einsetzt. Dieser Aufbau trägt wesentlich zur Wirkmacht seiner Aussage bei, besonders auch im Zusammenspiel mit der Personifikation Jerusalems. Wieder lohnt einleitend ein abgrenzender Blick auf das berühmtere *Palästinalied*.

²² Zu Honorius' Engagement bzgl. der Kreuzzugsideologie vgl. auch Clausen 1895: 11.

Dieses bezieht seine Wirkung unter anderem daraus, dass die Geographie des Heiligen Landes im Sinne einer „*métonymie de la sacralité*“ (Winkler 2006: 291) vor Augen geführt und immersiv mit dem Wissen der Rezipientinnen und Rezipienten um die Heilstatsachen verknüpft wird. Auf diese Weise wird der Kreuzzug zu „*un voyage dans la mémoire*“ (Winkler 2006: 290). Das Ich des Sängers verbürgt diesen Effekt durch seine vorgestellte Anwesenheit vor Ort. Auch im *Palästinalied* setzt Walther Apostrophen ein, so zu Beginn der zweiten Strophe:

„Schoeniu lant, rîch unde hêre,
swaz ich der noch hân gesehen,
sô bist dûs ir aller ère!“ (L 15,6-8)

Das personifizierte Land wird als Bestätigung der eigenen Augenzeugenschaft angerufen, es verbürgt die Präsenz des Ich vor Ort. In der dritten Strophe des *Palästinaliedes* finden sich im Abgesang noch zwei Apostrophen in Form von *exclamations*, die auf die Heilswahrheit und die Unterlegenheit der Heiden anspielen, nachdem zuvor die Taten Jesu in ihrem Nutzen für die Menschen durch Antithesen (verkaufen – Unfreie – frei) und in einer *distinctio* der Reinheit (göttlich vs. menschlich) rhetorisch aufbereitet vorgestellt wurden:

„Hie liez er sich reine toufen,
daz der menseche reine sî.
dô liez er sich hie verkoufen,
daz wir eigen wurden frî.
Anders waeren wir verlorn.
wol dir, sper, kriuze unde dorn!
wê dir, heiden, das ist dir zorn!“ (L 15,13-19)

Die Apostrophen dienen hier der Emotionalisierung des Publikums aus der Augenzeugenschaft des Sänger-Ichs heraus. Die doppelte Betonung des „hie“ macht das deutlich, Michael Stolz spricht deshalb von einer „*hic-et-nunc-Deixis*“ (Stolz 2015: 231). Die antithetische Parallelisierung von „wol“ und „wê“ (durch die Alliteration auch mit Klangbedeutung versehen) gibt der doppelten Apostrophe Struktur, Speer, Kreuz und Dorn werden im Zeugma zur Dreieinigkeit verbunden und dominieren den allein dem Christentum gegenüberstehenden

Heiden, der ihnen nichts entgegenzusetzen hat. Die Apostrophendichte im *Palästinalied* ist wesentlich geringer als im Kreuzlied, sie ist an die Gegenwart des Ichs vor Ort gebunden und hat eine untergeordnete Rolle im Sinngehalt des Textes.

Dagegen steht der Befund von L 76,22 mit zwölf Apostrophen in dichter Abfolge: In der Mehrzahl der Fälle wird die Trinität oder Maria angesprochen (sieben Mal), vier Mal das Publikum, entweder als Kollektiv der zukünftigen Kreuzfahrer oder als individueller „sündiger lip“ (L 77,32). Nur ein einziges Mal taucht eine Personifikation auf – Jerusalem. Zuerst ist der Status als Personifikation zu klären, denn die Frage, ob es sich bei Jerusalem tatsächlich ‚nur‘ um eine *prosopopoeia* handelt, ist angesichts der allegorischen Relevanz der Stadt naheliegend. Quintilian formuliert explizit: „urbes etiam populique vocem accipiunt“ („Auch Städte und Völker erhalten Sprache“ [Quintilian 2015: IX 2, 31]) und Julia Fischer hat erst jüngst die große Bedeutung der Personifikation in der mittelhochdeutschen Dichtung, besonders aber im Sangspruch, nochmals nachdrücklich betont. Sie definiert:

„Personifiziert wird, indem 1) Handlungs- oder Sprachfähigkeit, gelegentlich auch nur durch die Ansprache impliziert, oder 2) indem Eigenschaften, die eine Verkörperung implizieren, verliehen werden. 3) Es kann zudem über Emotionen und ein Innenleben, das den Abstrakta zugesprochen wird, [...] gearbeitet werden.“ (Fischer 2024: 29f.)

Solche Personifikationen anthropomorphisieren und fungieren als Figuren der „Diskursverdichtung“ (Fischer 2024: 49). Ihre primäre Funktion ist allerdings die Emotionalisierung, rhetorisch gesehen das *movere*. In diesem Sinne fungiert Jerusalem als Personifikation mit affizierendem Potential, denn das Weinen der anthropomorphisierten Stadt soll zur Hilfeleistung auffordern. Zugleich reicht Jerusalem in seiner Vielschichtigkeit der Bezüge aber über den relativ engen funktionalen Rahmen einer ‚normalen‘ Personifikation hinaus und bildet „Metaphernketten“ (Fischer 2024: 13). Das bedeutet, dass im rhetorischen Sinne der Allegorie als fortgeführter Metapher²³ über die bloße Quantität der Verweisstrukturen bereits eine allegorische Qualität hergestellt wird. Dieser allegorische Charakter Jerusalems beinhaltet die oben in der Textanalyse aufgeführten Elemente, namentlich den Bezug auf Unheilsprophetien des

²³ Quintilian 2015: VIII 6, 44; in VIII 6, 49 wird die Kombination von Gleichnis, Allegorie und Metapher als Stilideal formuliert, die rein quantitative Ausweitung der Metapher definiert damit nicht allein die Allegorie.

Alten Testaments und die Verweise auf den Kreuzestod Jesu Christi im Neuen Testament ebenso wie die allegorische, tropologische und anagogische Auslegung des Heilsraums Jerusalem, die in der Anrufung der personifizierten Stadt immer mitgedacht werden müssen. Auf diese Weise ist Jerusalem sowohl eine rhetorische (quantitative) wie auch geistliche (qualitative) Allegorie und damit in besonderem Maße anschlussfähig an das kulturelle Wissen der mittelalterlichen Rezipientinnen und Rezipienten. Jonathan Culler formuliert in seiner *Theory of the Lyric* programmatisch:

„The fundamental characteristic of lyric, I am arguing, is not the description and interpretation of a past event but the iterative and iterable performance of an event in the lyric present, in the special ‚now‘ of lyric articulation. The bold wager of poetic apostrophe is that the lyric can displace a time of narrative, of past events reported, and place us in the continuing present of apostrophic address, the ‚now‘ in which, for readers, a poetic event can repeatedly occur. Fiction is about what happened next; lyric is about what happens now.“ (Culler 2015: 226)

Es ist genau dieser „bold wager of poetic apostrophe“, den Walther im Kreuzlied mit der Anrufung Jerusalems eingeht, und es ist der damit gesetzte Präsenzeffekt, der dem Lied seine besondere Bedeutung gibt. Eine Apostrophe ist in Cullers Verständnis „the pure embodiment of poetic pretention“ (Culler 1977: 63). Indem Walther Jerusalem direkt anspricht, eröffnet er einen zweiten Publikumsraum im Rahmen des Liedes, ganz im Sinne von Quintilian, der die Figur als eine der Abwendung vom eigentlichen Publikum definiert (Quintilian 2015: IX 2, 38). So schafft er eine „fictio audientis“ (Halsall 1992: 830), die zugleich eine besondere Nähe zum eigentlichen Publikum des Liedes generiert. Dadurch, dass die Apostrophe an Jerusalem aus der Masse der übrigen Apostrophen des Liedes herausragt, wird dieser Effekt besonders betont.

Jerusalem steht dadurch eingerahmt von der Trinität als Scharnierstelle zwischen Ich und Publikum des Liedes: Denn während Gott zu Hilfe gerufen wird und die Kreuzfahrer zum Kampf aufgefordert werden, ist die einzig mögliche Aktion des personifizierten Jerusalem das Weinen, es ist abhängig von der göttlichen Hilfe einerseits und der menschlichen Intervention andererseits. In der Bedeutungsvielfalt des Mnemotops spiegelt sich dabei die Essenz des Kreuzzugsaufrufs in einer wagnishaften Aktualisierung wider. Deshalb ist es für das grundsätzliche

Verständnis des Liedes auch nicht von Belang, welche konkret historische Situation darin verarbeitet wird (oder ob das Ich selbst ein »cruce signatus« ist: Tomasek 2025: 442). Es geht stattdessen um eine radikale Jetzt-Orientierung des Kreuzzugsaufrufs, der sowohl politisch (bezogen auf eine spezielle Situation wohl der Regierungszeit Friedrichs II.) als auch allegorisch verstanden werden kann. Die Aktualität bleibt unabhängig von der historischen Realität gewahrt.²⁴

Auf diese Weise wird das Kreuzlied L 76,22 zur kongenialen Ergänzung des *Palästinalieds*, das Immersionseffekte durch Anwesenheitsfiktion hervorruft. Während Walthers Ich im *Palästinalied* seine Bedeutung durch vermeintliche Präsenz im Heiligen Land unterstreicht, wird das Ich im Kreuzlied im Echoraum der Apostrophen besonders konturiert. Denn die Autorität des Ichs wird durch den Bezug auf die in der *aversio*, also der Abwendung vom eigentlichen Publikum angerufenen Instanzen zusätzlich fundiert. Die Identität des Ichs zeigt sich hierbei weniger als „Rollenbündelung[]“ (Lauer 2019: 111) im Sinne der Kombination einer Prediger- und einer Lehrerrolle, die additiv in verschiedenen Strophen aufeinanderfolgen würden, wie sich dies oft in Sangsprüchen Walthers findet. Stattdessen bilden die Apostrophen den Referenzrahmen des Ich, das sich zwischen Trinität, Publikum und dem personifizierten Jerusalem verortet. Dieses personifizierte Jerusalem konstituiert als mentales Bild einen „Kommunikationsraum“ (Fischer 2024: 30), auf den die vier Strophen hinzielen. Denn Jerusalem vereint in sich die historische Dimension des Krieges, die allegorische Dimension der heilsgeschichtlichen Verortung des Kreuzzugs, die tropologische Frage danach, wie im Angesicht der Sterblichkeit die unsterbliche Seele gerettet werden kann und auch die eschatologische Dimension der Auferstehung zum ewigen Leben, die als Lohn für die Mühen der Kreuzfahrer winkt. Brennspiegelartig fasst die Apostrophe Jerusalems diese Bereiche zusammen und bündelt sie in enger Vernetzung von Sängerech und Publikum zu einem emotional aufgeladenen Lehrstück über die Pflicht zum Handeln im Dienste Gottes. Das macht diese Jerusalem-Anrufung Walthers auch im Kontext der Kreuzzugsliteratur so besonders.

²⁴ Wenn ein konkreter historischer Bezugspunkt angenommen werden soll, müsste es sich um den Kreuzzug Friedrichs II. handeln, der bekanntlich eine vertragliche Einigung um Jerusalem angestrebt hat, vgl. dazu die Anmerkungen im Kommentar Schweikle/Bauschke-Hartung 2011: 809, dort verbunden mit der Besprechung der Konjektur von L 78,29 (vgl. dazu oben Anm. 12). Günther Serfas (Heidelberg) hat diesen Zusammenhang mit Friedrich für L 76,22 brieflich ebenfalls betont, vgl. auch seine Überlegungen zum „rhetorischen Vexierbild der verbreiteten Kreuzzugsbegeisterung“ im Zusammenhang des *Ottentons*, die in übertragener Form auch für dieses Kreuzlied geltend gemacht werden können: Walther greift eine vorhandene Stimmung auf, die keiner allzu spezifischen oder gar präzisen Bezugnahme im Text bedarf, um von den Zeitgenossinnen und Zeitgenossen konkretisiert zu werden – im Falle der von Serfas behandelten Kaiser-Sprüche geht es um die Neufunktionalisierung der Idee des Kreuzzugs zur Bekämpfung der Opposition im eigenen Reich (Serfas 2021: 359).

LITERATURVERZEICHNIS

ASSMANN, Jan: (1992) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

AUFFAHRT, Christoph (2002): *Irdische Wege und himmlischer Lohn – Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R.

BERINGER, Andreas/EHLERS, Widu-Wolfgang/FIEGER, Michael (Hrsg.) (2018): *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*. Berlin: De Gruyter. Band III: *Psalmi – Proverbia – Ecclesiastes – Canticum canticorum – Sapientia – Iesus Sirach*. Band IV: *Isaias – Hieremias – Baruch – Hiezechiel – Danihel – XII Prophetæ – Maccabeorum*. Band V: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*.

BLOCK, Johannes (1901): *Beiträge zu Kritik und Erklärung zweier Kreuzlieder Walthers von der Vogelweide. Beilage zum Programm des Realgymnasiums zu Stralsund, Ostern 1901*. Stralsund: Druck der Königlichen Regierungsbuchdruckerei.

BÖTTRICH, Christfried (2024): *Das Evangelium nach Lukas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3).

BRUNNER, Horst (Bearb.) (2002): *Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts. Band 15: Register zum Katalog der Texte. Stichwörter*. Tübingen: Niemeyer.

CERTEAU, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.

CLAUSEN, Johannes (1895): *Honorius III., 1216–1227. Eine Monographie*. Bonn: P. Hauptmann.

CULLER, Jonathan (1977): „Apostrophe“. In: *diacritics* 7: 59–69.

CULLER, Jonathan (2015): *Theory of the Lyric*. Cambridge/London: Harvard University Press.

EBENBAUER, Alfred (2002): *Kreuzzüge. Skriptum zur Vorlesung „Kreuzzüge“ im Sommersemester 2002 an der Universität Wien* (maschinenschriftliche Publikation).

EDWARDS, Cyril (1985): „Walther’s Third Song in the *Reichston*: ‚Ich sach mit mînen ougen““. In: *Forum for Modern Language Studies* 21: 105–120.

FASCHING, Josef (1877): „Beiträge zur Erklärung der religiösen Dichtungen Walthers von der Vogelweide“. In: *Germania* 22: 429–437.

FISCHER, Julia (2024): *Personifikationen als ästhetische Reflexionsfiguren. Studien zu Sangspruch und Totenklagen*. Berlin: De Gruyter.

GRUNDMANN, Walter (101984): *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament III).

HALSALL, Albert W. (1992): Art. „Apostrophe“. In: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 1: A-Bib. Tübingen: Niemeyer: Sp. 830-836.

HAUBRICHS, Wolfgang (1977): „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers *Elegie* und *Palästinalied*“. In: Heinz Rupp (Hrsg.): *Philologie und Geschichtswissenschaft. Demonstrationen literarischer Texte des Mittelalters*. Heidelberg: Quelle & Meyer: 12-62.

HECHELHAMMER, Bodo (2004): *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik*. Sigmaringen: Thorbecke (Mittelalter-Forschungen 13).

INGEBRAND, Hermann (1966): *Interpretationen zur Kreuzzugslyrik Friedrichs von Hausen, Albrechts von Johansdorf, Heinrichs von Rugge, Hartmanns von Aue und Walthers von der Vogelweide*. Diss. masch. Frankfurt.

ISER, Wolfgang (1991): *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

JUNGBLUTH, Günther (1959): „Die dort den borgen dingen. Zu Walther 78,21“. In: *PBB* 81: 43-46.

KERN, Manfred (2005): „*Auctor in persona*. Poetische Bemächtigung, Topik und die Spur des Ichs bei Walther von der Vogelweide“. In: Helmut Birkhan (Hrsg.): *Der achthundertjährige Pelzrock: Walther von der Vogelweide – Wolfer von Erla – Zeiselmauer. Vorträge gehalten am Walther-Symposium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften vom 24. bis 27. September 2003 in Zeiselmauer (Niederösterreich)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse 721): 193-217.

LADENTHIEN, Volker (1983): „Walthers Kreuzlied 76,22 vor dem Hintergrund mittelalterlicher Kreuzzugspredigten. In: *Euphorion* 77: 40-71.

LAUER, Claudia (2008): *Ästhetik der Identität. Sänger-Rollen in der Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts*. Heidelberg: Winter (Studien zur historischen Poetik 2).

LAUER, Claudia (2019): „Inszenierung und Reflexion des Rollen-Ichs“. In: Dorothea Klein (Hrsg.): *Sangspruch/Spruchsang. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter: 106-118.

LE GOFF, Jacques (1990): *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart: Klett-Cotta.

MÜLLER, Ulrich (Hrsg.) (⁴1998): *Kreuzzugsdichtung*. Tübingen: Niemeyer (Deutsche Texte 9).

MÜLLER, Ulrich (1971): „Tendenzen und Formen. Versuch über mittelhochdeutsche Kreuzzugsdichtung“. In: Franz Hundsnurscher/Ulrich Müller (Hrsg.): „*getempert und gemischt*“ für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern. Göppingen: Kümmerle (GAG 65): 251-280.

MÜLLER, Wilhelm/ZARNCKE, Friedrich (1990): *Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Unter Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke, Band 3: T-Z*. Bearb. von Wilhelm Müller. Stuttgart: Hirzel.

MUNDHENK, Alfred (1963): „Walthers Selbstbewußtsein“. In: *DVjs* 37: 406-438.

RAHN, Helmut (Hrsg., Übers.) (2015): *Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Lateinisch/Deutsch*. Darmstadt: WBG.

RANAWAKE, Silvia (1996): „Spruchlieder“. Untersuchung zur Frage der lyrischen Gattung am Beispiel von Walthers Kreuzzugsdichtung“. In: Cyril Edwards (Hrsg.): *Lied im deutschen Mittelalter. Überlieferung, Typen, Gebrauch. Chiemsee-Kolloquium 1991*. Tübingen: Niemeyer: 67-79.

RICHENHAGEN, Elisabeth (2023): *Schon stehen wir in Deinen Toren, Jerusalem: Pilgerwesen und Jerusalem bild am Vorabend des Ersten Kreuzzuges*. Göttingen: V&R unipress (Orbis mediaevalis 18).

SERFAS, Günther (2019): „Bekêrâ dich, bekêre“. Neue Überlegungen zu Walthers *Reichston*“. In: *ZfdPh* 138: 83-105.

SERFAS, Günther (2021): „Walthers Kaiser-Sprüche im Ottenton: Eine politische Ratgebung als rhetorisches Vexierbild? Ein ‚inopportuner Kreuzzugsaufruf‘ aus anderer Perspektive“. In: *Euphorion* 115: 339-359.

SCHUCHERT, Carolin (2010): *Walther in A. Studien zum Corpusprofil und zum Autorbild Walthers von der Vogelweide in der Kleinen Heidelberger Liederhandschrift*. Frankfurt: Lang (Walther-Studien 6).

SCHWEIKLE, Günther (Hrsg., Übers., Komm.) (2011): *Walther von der Vogelweide: Werke, Band 2: Liedlyrik. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage hg. von Ricarda Bauschke-Hartung. Stutt-

gart: Reclam (RUB 820).

STIGLMAIR, Arnold (2020): *Die Bücher Haggai, Sacharja, Maleachi*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 26).

STOLZ, Michael (2015): „Kollektive Erinnerung. Topographie und Topik in Walthers *Palästinalied*“. In *PBB* 137: 221-239.

TOMASEK, Tomas (2018): „Babylon, Jerusalem“. In: Tilo Renz (Hrsg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter: 40-63.

TOMASEK, Stefan (2025): „*Minne, lâ mich vri*“. *Untersuchungen zur Kreuzzugslyrik des zwölften Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

UEDING, Gert/STEINBRINK, Bernd (⁴1994): *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*. Stuttgart: Metzler.

UHLAND, Ludwig (1822): *Walther von der Vogelweide, ein altdeutscher Dichter*. Stuttgart/Tübingen: Cotta.

WANDHOFF, Haiko (2006): „Eine Pilgerreise im virtuellen Raum. Das *Palästinalied* Walthers von der Vogelweide“. In: Christina Lechtermann/Carsten Morsch (Hrsg.): „Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probandeln in virtuellen Welten“. Bern: Lang (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik N.F. 8): 73-89.

WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm (1960): *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter.

WENZEL, Franziska (2019): „Vortragssituation – Mündlichkeit und Schriftlichkeit – Reflexion und Inszenierung medialer Bedingungen im Text“. In: Dorothea Klein (Hrsg.): *Sangspruch/Spruchsang. Ein Handbuch*. Berlin: De Gruyter 2019: 91-106.

WILMANN, W./MICHELS, Victor (⁴1924): *Walter von der Vogelweide. Zweiter Band: Lieder und Sprüche Walthers von der Vogelweide mit erklärenden Anmerkungen*. Halle (Saale): Buchhandlung des Waisenhauses.

WINKLER, Alexandre (2006): *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XII^e-XIV^e siècle). Essai sur la littérature des croisades*. Paris: Honoré Champion Éditeur.

WISCHNOWSKY, Marc (2001): *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Wissenschaftliche Monographien zum Alten

und Neuen Testament 89).

WISNIEWSKI, Roswitha (1984): *Kreuzzugsdichtung. Idealität in der Wirklichkeit*. Darmstadt: WBG (Impulse der Forschung 44).

WOLFRAM, Georg (1886): „Kreuzpredigt und Kreuzlied“. In: *ZfdA* 33: 89-132.

Fegefeuer auf Erden: Jerusalem in *Der Welt Lohn* und *Das Herzmäre* Konrads von Würzburg

Purgatory on Earth: Jerusalem in Der Welt Lohn and Das Herzmäre by Konrad von Würzburg

Luka PLANINIĆ
(UNIVERSITÄT ZADAR)
izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

Jerusalem, Fegefeuer,
mittelalterliche Literatur,
Konrad von Würzburg,
Bußfahrt

KEYWORDS:

Jerusalem, Purgatory,
medieval literature,
Konrad von Würzburg,
penitential pilgrimage

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht die Darstellung Jerusalems als irdisches Fegefeuer in den Werken *Das Herzmäre* und *Der Welt Lohn* von Konrad von Würzburg. Während die bisherige Forschung vor allem die mittelalterliche Visionsliteratur und die eschatologische Gegenüberstellung des irdischen und des Himmlischen Jerusalems in den Blick nimmt, finden die Darstellungen Jerusalems in der mittelhochdeutschen Versepiik und Kleinepiik weniger Beachtung. Besonders in der Dichtung Konrads von Würzburg wird die Stadt mit einer Bußfahrt ins Heilige Land in Verbindung gebracht. Im Unterschied zur bisherigen Forschung wird in diesem Beitrag argumentiert, dass Jerusalem die Funktion eines irdischen Fegefeuers in Konrads *Herzmäre* und *Der Welt Lohn* hat, in dem Ritter Buße tun und bestraft werden, um dem Fegefeuer im Jenseits zu entgehen. Damit erhält die literarische Darstellung Jerusalems in der mittelalterlichen Literatur eine neue eschatologische Dimension, die weniger mit dem Paradies und vielmehr mit dem Fegefeuer assoziiert ist.

ABSTRACT

This article examines the depiction of Jerusalem as an earthly Purgatory in Konrad von Würzburg's literary works *Das Herzmäre* and *Der Welt Lohn*. While previous research has primarily focused on medieval visionary literature and the eschatological contrast between the earthly and the Heavenly Jerusalem, the city is also a recurring theme in Middle High German romances and lyric poetry. In Konrad von Würzburg's poetry in particular, Jerusalem is shown in the context of a penitential pilgrimage to the Holy Land. This pa-

per argues that Jerusalem functions as an earthly Purgatory in Das Herzmäre and Der Welt Lohn, where knights undergo penance and punishment to avoid Purgatory in the afterlife. This interpretation adds a new eschatological dimension to the literary representation of Jerusalem in medieval literature, associating it not with Paradise, but with Purgatory.

EINLEITUNG

Im Rahmen der Literaturwissenschaft und Eschatologie wird das Thema *Jerusalem* in mittelalterlichen Texten seit längerer Zeit untersucht (vgl. Bernet 2007: 9), einerseits im Zusammenhang mit Pilgerreisen und Bußfahrten nach Jerusalem und zum Heiligen Grab, andererseits mit Kreuzzügen, Tod und Jenseits. Diesbezüglich wird in der Forschung zwischen dem irdischen (historische Lokalität) und dem Himmlischen Jerusalem (Paradies) unterschieden, wobei das Himmlische Jerusalem immer intensiver erforscht wird.¹ Untersucht wurde das Himmlische Jerusalem in der mittelalterlichen Literatur bisher in der apokalyptischen und der Visionsliteratur, insbesondere in Bezug auf das Jenseits und den Tod, sowie auf die Visionen des Jenseits und der Apokalypse (vgl. Auffarth 1993: 93-97.).² Außer in der apokalyptischen und der Visionsliteratur werden Jerusalem und das Heilige Land in der deutschen Versepik und Kleinepik des Hochmittelalters bearbeitet.³ Dazu zählen unter anderem Versromane wie *Herzog Ernst*, *Graf Rudolf*, *König Rother* oder *Salman und Morolf*, in denen Jerusalem mit der Kreuzzugsthematik in Verbindung gebracht wird. In der Kleinepik erscheint Jerusalem hingegen oftmals in Bezug auf Bußfahrten, z. B. in der Versnovelle *Das Herzmäre* und der Verserzählung *Der Welt Lohn* Konrads von Würzburg.⁴

Das Interesse der mittelalterlichen Dichter an Jerusalem und dem Heiligen Land ist laut Müller (2015: 398) nicht außerhalb des Kontextes der ritterlichen und höfischen Kultur des Hochmittelalters zu betrachten, die in vielen Aspekten christlich überformt und beeinflusst war. Aus diesem Grund werden Hauptfiguren in der mittelhochdeutschen Kleinepik mit Jerusalembezug als sündige Ritter mit makelhaften Eigenschaften dargestellt, die nach Jerusalem pilgern oder an einem Kreuzzug teilnehmen müssen, um für ihre Sünden Buße zu tun. Dabei ist oft *minne* der Grund für ihre Sünden, weshalb sich diese Figuren in Jerusalem auf die Suche nach Sündenvergebung machen. Die durch *minne* motivierte Bußfahrt zum Heiligen Grab findet man in Hartmanns von Aue *Gregorius* sowie in den Verserzählungen *Der Welt Lohn* und *Das Herzmäre* Konrads von Würzburg (vgl. Huschenbett 1998: 152-153; Rüth 1992: 227).

¹ Siehe folgende Arbeiten zu diesem Thema: Auffarth 1993, Bernet 2007, Yeager 2008, Kurmann 2002.

² Ibid.

³ Vgl. Huschenbett 1998, Rüth 1992: 227.

⁴ Vgl. Brandt 2006: 243 bezüglich der Gattungsdefinition von Konrads Texten.

Die Bußfahrt in Hartmanns *Gregorius* macht jedoch nur einen kleinen Teil der Vorgeschichte von Gregorius' Eltern aus und steht nicht im Mittelpunkt der Handlung. Folglich richtet dieser Beitrag den Blick auf Konrads *Der Welt Lohn* und *Das Herzmäre* und analysiert die Funktion der Darstellung Jerusalems in beiden Werken.

Die bisherige Forschung über Konrads Versnovelle *Das Herzmäre* und Verserzählung *Der Welt Lohn* legt den Fokus auf *minne* und den Konflikt zwischen Frauenminne und Gottesminne, die Konrads Ritter lösen müssen.⁵ Jerusalem wird dabei zu einem literarischen Topos, da es einen Ort symbolisiert, den die Ritter (zurück)erobern oder als Pilger besuchen müssen, um Buße für ihre Fehler und Sünden zu tun. Um den vollständigen Ablass der Sündenstrafe zu erlangen, werden diese Figuren in Jerusalem oder auf dem Weg dorthin von Qualen und Schmerzen eingeholt, manchmal auch durch den Tod bestraft. Dementsprechend wird in diesem Beitrag davon ausgegangen, dass Jerusalem bei Konrad die Funktion eines irdischen Fegefeuers hat, in dem seine Figuren für begangene Sünden bestraft werden, um zu Lebzeiten die Seelenheil zu finden und dem Fegefeuer im Jenseits zu entgehen. Konrads Texte *Das Herzmäre* und *Der Welt Lohn* werden miteinander verglichen und hermeneutisch analysiert, interpretiert und kritisch evaluiert. Bei diesem Vergleich wird Jerusalem als das *tertium comparationis* der zwei Texte dienen. Dadurch wird überprüft, ob die eschatologische Dimension Jerusalems in der mittelalterlichen Kleinepik mit Jerusalembezug vom Himmlischen Jerusalem auf das Purgatorium erweitert werden kann (vgl. Wagner 2012: 447).

MITTELALTERLICHE JENSEITSVORSTELLUNGEN – DAS PURGATORIUM

Laut Jacques Le Goff fand „die Geburt des Fegefeuers“ Ende des 12. Jahrhunderts in Europa statt (Le Goff 1984: 3, 135). Peter Dinzelsbacher weist hingegen darauf hin, dass bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein „Ort der Abbüßung“ in einer Predigt beschrieben wurde, der dem Konzept des Fegefeuers entspricht (2007: 101). Dogmatisiert wurde das Purgatorium erst am Ende des 13. Jahrhunderts auf dem Konzil von Lyon (Dinzelsbacher 2007: 107).

⁵ Siehe dazu: Müller 2015, Jobst 1998.

Laut Le Goff (1984: 4) wurde das Fegefeuer im Mittelalter als „eine Zwischenwelt“ dargestellt, „in der einige der Verstorbenen einem Gericht unterzogen wurden, dessen Dauer durch die Gebete und die geistige Unterstützung der Lebenden verkürzt werden konnte“. Neben Gebeten bestand zudem für Lebende im Mittelalter die Möglichkeit, Pilgerreisen für sich selbst oder für die Verstorbenen zu unternehmen, „um die Vergebung der Sünden zu erlangen“ (Dorninger 2007: 1-2, 4).

Im Unterschied zur Hölle stellte das Fegefeuer im Mittelalter einen Weg dar, der den Toten den Eintritt in den Himmel ermöglichte (Jezler 1994: 18). Aus dem Fegefeuer gab es also einen Ausgang, anders als aus der Hölle. In den damaligen Vorstellungen des Jenseits stellt das Fegefeuer einen Ort oder einen Zustand dar, an dem oder in dem man Buße für das tun sollte, was man zu Lebzeiten nicht abbüßen konnte (Dinzelbacher 2007: 107; Jezler 1994: 50). Eine solche Vorstellung des Fegefeuers war eng an die Idee der Buße gebunden, die im 12. Jahrhundert intensiv diskutiert wurde (Jezler 1993: 50). Infolgedessen entwickelte sich ein neuer Bußbegriff, wodurch die Buße als „die wichtigste Erfordernis für die Sündenvergebung“ galt und das Fegefeuer der Ort war, an dem man Sünden nach dem Tod abbüßen musste (Jezler 1993: 50-52).⁶ Neben der Buße im Fegefeuer des Jenseits gab es im Mittelalter einen weiteren Weg in den Himmel. So konnten Sünder nämlich schon zu Lebzeiten und durch die „Bestrafung auf dieser Welt“ (Dinzelbacher 2007: 109) Buße tun. Wenn es sich dabei um einen irdischen Ort handelt, an dem Sünden durch Bestrafung und Reue vor dem Tod vergeben und gesühnt werden können, spricht man von einem irdischen Fegefeuer (vgl. Dinzelbacher 2007: 110). Ein solcher Ort war im 11. Jahrhundert beispielsweise die Stadt Jerusalem. Wer im Rahmen der Kreuzzüge dort starb, erhielt, ohne weitere Buße oder Reue, den direkten Eintritt in das himmlische Jerusalem (Wagner 2012: 449).

Die mittelalterliche Visionsliteratur verstand das Fegefeuer jedoch nicht ausschließlich als einen bestimmten Ort. Vielmehr konnte es in Gestalt unterschiedlicher Orte auftreten, an denen Seelen, die „zwar zu gut für die Hölle, zu schlecht aber vorerst für den Himmel waren“ geläutert werden (Dinzelbacher 1981: 103). Erst mit Thomas von Aquin wurde das Purgatorium in das „Innere dieser Welt“ verlegt (Dinzelbacher 1981: 101, Dinzelbacher 2007: 110).

⁶ Neben der Buße war im 13. Jahrhundert für die Sündenvergebung auch das Sündenbekenntnis erforderlich (vgl. Jezler 1994: 50).

Im Kontext der mittelalterlichen Jenseitsvisionen muss auch das Himmlische Jerusalem erwähnt werden, da es den Himmel und die Kirche sowie die menschliche Sehnsucht symbolisiert (vgl. Jezler 1994: 42-43). Im Hochmittelalter war Jerusalem ein „aktueller geographischer Ort von zentralem Interesse“, besonders als ein Pilgerziel und als das Ziel der Kreuzzüge (Wagner 2012: 447; Dorninger 2007: 7-8). Dieses Interesse an Jerusalem ist auf das Leben und die Hinrichtung Christi und das Grab Christi zurückzuführen, ebenso wie auf die Tatsache, dass Jerusalem schon im Mittelalter als „Nabel der Welt“ galt (Dorninger 2007: 1, 7; Yeager 2008: 118).

Schon in der Literatur der damaligen Zeit wurden, besonders in der Kreuzzugslyrik, aber auch in den Texten der Kleinepik wie *Das Herzmäre* und *Der Welt Lohn*, die Wichtigkeit und Symbolik Jerusalems bezüglich Bußfahrten und Kreuzzüge überliefert und beschrieben. Obwohl diese Texte nicht zur Visionsliteratur gehören, enthalten sie Darstellungen von Jerusalem und dem Heiligen Land, die in der mittelalterlichen Visionsliteratur oft mit dem eschatologischen Jerusalem und dem Paradies in Verbindung gebracht wurden. Da auch das Purgatorium eine der drei eschatologischen Stätten der mittelalterlichen Visionsliteratur repräsentiert, soll geprüft werden, ob Konrad durch seine Darstellungen Jerusalems ein Bild des irdischen Fegefeuers vermittelt.

JERUSALEM IN KONRADS *HERZMÄRE*

In der Versnovelle *Das Herzmäre* Konrads wird „von ganzer liebe“ (V. 7) zwischen einem Ritter und einer edlen Dame gedichtet. Am Beispiel der *minne* offenbart der Dichter seine Absicht, sein Publikum vor der falschen Liebe zu warnen. Konrad erzählt von einem Ritter und einer edlen Dame, die ihre *minne* nicht öffentlich zeigen können, weil die Dame schon verheiratet ist: „doch kunden sie mit fuogen / zuo einander komen niht / alsô daz si zer minne pfliht / ir gernden willen möhten hân. / daz süeze wîp vil wol getân / het einen werden man zer ê“ (*Das Herzmäre*, V. 56-61). Bald entwickelt sich aus ihrer Sehnsucht Liebe. Diese lässt sich als eine Geschlechterliebe identifizieren bzw. eine körperliche Liebe, die im höfischen Minnesang im Gegensatz zur Gottesminne stand (vgl. Müller 2015: 404, 410). Sie wird durch den sexuellen Trieb der Figuren, insbesondere des Ritters, geprägt und verstößt gegen gesellschaftliche und höfische Regeln. Der Dichter deutet das am Anfang seiner

Geschichte an, indem er sein Märe mit der ähnlich tragischen und unerlaubten Liebe zwischen Tristan und Isolde Gottfrieds vergleicht (*Das Herzmäre*, V. 4-17). Auch wenn Konrad „von ganzer liebe“ dichtet, sei seine Darstellung der *minne* laut Jan-Dirk Müller (2015: 410) „kein Beispiel von *caritas* oder *triuwe*“. Stattdessen ist diese Liebe mit Unzucht und der Todsünde der *luxuria* (Wollust) vergleichbar (vgl. Müller 2015: 399, Port 2015: 380). Der sündhafte Aspekt einer solchen Liebe wird bei Konrad mit dem Körper und der Leidenschaft assoziiert und symbolisch durch das Feuer dargestellt. Seine Figuren brennen füreinander und möchten „ir gernden willen hân“ (V. 59), denn der Ritter kann „sîns wunden herzen willen“ (V. 66) bei der Dame nicht stillen: „si hæte si biz an den grunt / mit ir fiure enzündet / und alsô gar durgründet / mit minneclicher trûtschaft, / daz niemer möhte ir liebe kraft / mit rede werden zende brâht“ (*Das Herzmäre*, V. 44-49). In der Literatur ist das Feuer ein ambivalentes Symbol, welches zugleich eine destruktive und regenerative Kraft repräsentieren kann (Chevalier/Gheerbrant, 1996: 380). Einerseits lässt sich die Feuerentzündung durch Reibung mit dem Bild des sexuellen Aktes verbinden, was wieder auf Unzucht und Leidenschaft zurückzuführen ist (vgl. Chevalier/Gheerbrant 1996: 381). Andererseits kann das Minnefeuer, das tief in den Seelen des Ritters und der Dame entfacht wurde und ihnen Schmerzen bereitet, als Bild des Fegefeuers verstanden werden. Durch die Darstellung der Glut ruft Konrad das Bild des Fegefeuers hervor, in dem die Läuterung der Seelen durch Schmerzen angedeutet wird: „grôz smerze wart ir herzen / von der süezen minne kunt. / si haete si biz an den grunt / mit ir fiure enzündet / und alsô gar durgründet“ (*Das Herzmäre*, V. 42-46). Mit diesem Bild wird auf die kommende Ahndung der Liebenden verwiesen, die eines der wichtigsten Elemente des Fegefeuers nach den mittelalterlichen Jenseitsvorstellungen ist (vgl. Dinzelsbacher 1999: 94; Dinzelsbacher 2007: 109).

Im *Herzmäre* setzt Konrad Jerusalem in Zusammenhang mit dem Fegefeuer, indem er die Reise der untreuen Dame nach Jerusalem als eine Bußfahrt darstellt, die ihr helfen sollte, sich von ihrer Sünde (*luxuria*) zu befreien (*Das Herzmäre*, V. 96-103). Astrid Jobst (1998: 12) behauptet, dass Konrad durch die Bußfahrt nach Jerusalem ein didaktisches Minneexempel schafft, weil der Gemahl der untreuen Dame nicht Rache, sondern eine friedliche Lösung wählt. Allerdings zeigt das Verhalten des Gemahls kein friedliches Vorgehen, da er die Liebe zwischen seiner Frau und ihrem Liebhaber zerstören möchte: „Alsus kam er des überein / daz er den gelieben zwein / ir trûtschaft wolde leiden, / diu

niemer doch gescheiden / mohte werden under in“ (*Das Herzmäre*, V. 113-117). Maria E. Dorninger (2007: 2) erklärt, dass die Motive für Pilgerreisen im Mittelalter zahlreich waren. Eine spirituelle Pilgerreise oder *peregrinatio religiosa*, auch Bußfahrt genannt, konnte man beispielsweise „für das Heil der Seele und um die Vergebung der Sünden zu erlangen“ unternehmen, auch „stellvertretend für andere“ (ibid.). Diesbezüglich ähnelt die Jerusalemreise in Konrads *Herzmäre* einer mittelalterlichen Bußfahrt, weil sie auch der Läuterung dient: „dar umbe ich gerne mit ir var / zuo dem frônen gotes grabe“ (V. 108-109).

Die gefährliche Reise über das Meer symbolisiert das Gegenteil des Minnefeuers. Das Wasser tritt zugleich gemeinsam mit dem Feuer auf und es „ergänzt die Reinigung durch Feuer in wechselnden Mythen von Fluten und großen Bränden oder Dürren“ (Chevalier/Gheerbrant 1996: 380). In den mittelalterlichen Vorstellungen des Purgatoriums wurden Seelen durch Buße und Feuer geläutert (Jezler 1994: 54, 59; Dinzelbacher 1981: 101-102). Das Fegefeuer wurde manchmal mit der Hölle verwechselt und durch Symbole wie Feuer oder Schwefel als „Vestibül der Hölle“ dargestellt (vgl. Dinzelbacher 1981: 104). Die Idee des reinigenden Feuers im Purgatorium im 12. und 13. Jahrhundert hat seine Wurzeln in der Vorgeschichte des Mittelalters, wo Feuer in Kombination mit Wasser auftritt: „Die grundlegende Prüfung, der die Toten im Fegefeuer unterzogen werden, besteht nicht nur darin, durch das Feuer zu gehen, sondern nacheinander zuerst durch das Feuer und dann durch das Wasser – gewissermaßen durch eine prüfende Sauna“ (Le Goff 1984: 9, Jezler 1994: 59). In Konrads *Herzmäre* lassen sich Wasser und Feuer mit den bevorstehenden Prüfungen des Ritters im irdischen Purgatorium in Beziehung setzen. Sie symbolisieren die Läuterung der Seele durch Qual und Schmerz im Fegefeuer und stellen somit ein weiteres Element des Purgatoriums in seinem Text dar (vgl. Dinzelbacher 1999: 104).

Im Unterschied zum Minnesang und Versromanen der Kreuzzugsthematik stellen Konrads *Herzmäre* und *Der Welt Lohn* keine typischen Pilgerreisen oder Kreuzzüge dar, sondern Bußfahrten nach „Jerusalem daz reine lant“, bei denen seine Figuren von ihren Sünden erlöst werden sollten (V. 121) (Huschenbett 1998: 152). Das Hauptmotiv der Bußfahrt bei Konrad ist das Seelenheil, das seine Ritter am Grab Christi finden sollten (vgl. Huschenbett 1998: 152-153; Dorninger 2007: 2-3). Eine Bußfahrt, die im Mittelalter das Seelenheil oder die Vergebung der Sünden zum Ziel hatte, war nicht nur eine Reise, sondern „ein Weg zu Gott“ (Dorninger 2007: 2). Da „die Buße im Mittelpunkt

der Reisen“ ins Heilige Land im 12. und 13. Jahrhundert stand, lassen sich die Bußfahrten von Konrads Figuren ebenfalls als Akte der Buße betrachten, da sie dabei Qual, Schmerz und sogar den Tod erfahren (vgl. Rüth 1992: 80). Eine solche Darstellung Jerusalems entspricht dem mittelalterlichen Konzept des Purgatoriums und zwar eines irdischen, denn die Buße findet nicht nach dem Tod, sondern zu Lebzeiten statt (Dinzelbacher 2007: 107; Jezler 1994: 50). Die Funktion des Fegefeuers bei Konrad ist an die anfangs erwähnte mittelalterliche Idee geknüpft, dass man Buße auf dieser Welt tun kann, um dem Fegefeuer im Jenseits zu entgehen (vgl. Jezler 1994: 52). Das Bild eines irdischen Fegefeuers in Jerusalem schafft Konrad durch die Verbindung dieser Idee mit der schon erwähnten Vorstellung, dass der Tod im Rahmen der Kreuzzüge den direkten Eintritt in den Himmel ermöglicht (vgl. Wagner 2012: 449). Sein Fegefeuer ist ein irdischer Ort, den seine Figuren aufsuchen können, um ihre Sünden zu bereuen und zu sühnen. Zudem weist Konrads irdisches Fegefeuer eine didaktische Funktion auf, die dem jenseitigen Fegefeuer entlehnt ist: „im Hier und Jetzt (...) sollte das Fegefeuer als pädagogischer Mahnfinger die Menschen anhalten“ (Jezler 1994: 47). Jedoch wird in *Herzmäre* die Bußfahrt nach Jerusalem nicht von der untreuen Dame, sondern ihrem Liebhaber, dem Ritter, unternommen. Es ist möglich, dass Konrad damit Kreuzfahrer kritisiert, die ihrer Pflicht im Dienste der Kirche nicht nachkamen, indem sie ihren eigenen Interessen folgten: „in dûhte daz er âne wer / dâ heime tôt gaelege, / ob er sich des verwaegē / daz er wendic wûrde“ (V. 128-131).

Die Reise über „daz wilde mere breit“ (V. 150) symbolisiert für Konrads Ritter den Übergang in eine unbekannte, fremde und seltsame Welt.⁷ Über seine Sünden und seine Rückkehr soll „der vil sūeze reine Crist“ (V. 171) entscheiden. Dadurch wird der eschatologische Aspekt des irdischen Jerusalem in der hochmittelalterlichen Literatur aufgegriffen, da Jerusalem im Text als ein Ort erscheint, an dem Urteile gefällt werden: „sô dich her wider hât gesant / der vil sūeze reine Crist, / sô hâstu sam mir alle frist / dīnen willen deste baz, / ob man gar verredet daz / daz man ûf uns ze mære saget“ (*Das Herzmäre*, V. 170-175). Dieses Bild weist einen weiteren eschatologischen Aspekt in der Darstellung Jerusalems auf, da es an das Jüngste Gericht erinnert (vgl. Dietl 2014: 204-205).

Im Text wird nicht erwähnt, ob der Ritter Jerusalem erreicht und was er dort

⁷ Vgl. Stichwort *wilde* in *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer*: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lexer&lemid=R00689> (letzter Zugriff: 29. September 2024)

gemacht hat, aber sein Sterben lässt andeuten, dass er sich in einem Fegefeuer ähnlichen Zustand befand, da er Schmerzen und Qual erlitt und durch die Trennung von seiner Geliebten bestraft wurde: „er ûf der erden niemer wolte werden / fröudehaft noch rehte frô“ (*Das Herzmäre*, V. 233-235). Der Schmerz und die Qual, die der Ritter erlebt, ähneln den mittelalterlichen Visionen und Beschreibungen des Fegefeuerkerkers (vgl. Dinzelbacher 2007: 109-110). Darüber hinaus ließ sich die Pilgerfahrt nach Jerusalem aufgrund der mit der Reise verbundenen Gefahren und Risiken im Mittelalter als eine Form des Leidens betrachten, weshalb sich die Pilger mit dem Leiden Jesu oder dem anderer Heiliger identifizierten (vgl. Yeager 2008: 34). Der Schmerz dringt dem Ritter „bis in den tiefsten Grund seiner Seele“ und offenbart, dass seine Schmerzen vor allem seelischer und erst danach körperlicher Natur sind:

er sente nâch ir vaste,
 und wart sîn leit sô rehte starc
 daz im der jâmer durch daz marc
 dranc unz an der sêle grunt (*Das Herzmäre*, V. 254-257).

Er wird sogar zum Märtyrer, dessen Herz später zur Reliquie erhoben wird und dessen Tod als Märtyrertod gilt (vgl. Jones 2017: 308). Ob seine Seele Frieden und Erlösung im Himmel gefunden hat, wird im Gegensatz zu *Der Welt Lohn* hier nicht beschrieben. In *Herzmäre* gibt es kein explizites Sündenbekenntnis, aber der Ritter drückt trotz seiner Sünde seine Hoffnung auf den Himmel aus. Das kann bedeuten, dass er seine Sünden bereut und abgebußt hat oder dass Konrad das irdische Jerusalem als einen Ort der Gnade und Hoffnung darstellt, was ebenfalls den mittelalterlichen Vorstellungen des Fegefeuers entspricht (vgl. Dinzelbacher 2007: 109):

der reine und der vil süeze got,
 der kein edel herze nie
 mit der helfe sîn verlie,
 der ruoche sich erbarmen
 über mich vil armen,
 und müeze der vil lieben geben
 fröud unde ein wünneclichez leben,
 von der ich hie muoz ligen tôt (*Das Herzmäre*, V. 326-333).

JERUSALEM IN KONRADS *DER WELT LOHN*

Im Mittelpunkt der Handlung der Verserzählung *Der Welt Lohn* steht ein Ritter, der denselben Namen trägt wie Wirnt von Grafenberg, der Autor des mittelhochdeutschen Artusromans *Wigalois*. Es ist nicht bekannt, warum Konrad seinen Ritter ausgerechnet Wirnt genannt hat. Jedoch ist denkbar, dass er damit auf den Prolog von *Wigalois* anspielt und sogar den Autor kritisiert (vgl. Jones/Jones 2019: 326). Die Motivation Wirnts zum Dichten wird zum Thema der Erzählung Konrads, da er zeigt, dass die Eitelkeit dem Autor nichts außer Unzufriedenheit bringt. Dadurch greift Konrad die im Mittelalter weit verbreitete Vorstellung auf, dass das Seelenheil nicht durch weltliche Errungenschaften erlangt werden kann (vgl. Jones/Jones 2019: 326). Falls Konrad mit dieser Kritik auch seine Zeitgenossen meinte, könnte diese Idee auf die damalige Literatur übertragen werden. Er macht deutlich, dass Kunst und Literatur keinen weltlichen Ruhm benötigen, um der Welt zu dienen. Darin spiegelt sich die ästhetische Funktion seiner Verserzählung wider, die sowohl Dichter als auch ihr Publikum vor falschen Werten warnen sollte. In der Verserzählung sucht Wirnt sein ganzes Leben lang „nâch der werlte lône“ (V. 4) und strebt danach, mit weltlichem Ansehen belohnt zu werden, indem er seine Dichtung der Welt widmet:

er dâhte in manige wîs dar zuo
 wâ mite er daz begienge
 daz er den lôn enphienge
 werltlicher êren.
 er kunde wol gemêren
 sîn lob an allen orten
 mit werken und mit worten (*Der Welt Lohn*, V. 6-12).

Neben dem weltlichen Lohn thematisiert der Dichter auch die Sehnsucht Wirnts nach der *hohen minne*, jedoch nicht im gleichen Maße wie im *Herzmäre*. Stattdessen liegt der Fokus auf Wirnts Suche nach Ruhm und Lohn, die er sich erhofft. Mithilfe von Hyperbeln schafft Konrad das Bild einer perfekten und vollkommenen Frau, *frouwe Werlt*, einer Verkörperung der *minne* und aller Schönheit, die ganz „nâch sînes herzen“ ist und der Wirnt sein ganzes Leben dient:

dô quam gegangen dort her
 ein wîp nâch sînes herzen ger
 ze wunsche wol geprüvet gar
 und alsô minneclich gevar
 daz man nie schœner wîp gesach.
 ir schœne volleclichen brach
 für alle frouwen die nu sint (V. 63-69).

Die Hyperbeln deuten jedoch an, dass das innere Wesen der *frouwe Werlt* nicht ihrer äußeren Gestalt entspricht. Ihr Besuch repräsentiert die Belohnung für den Dienst Wirnts, denn sie schenkt ihm Ruhm und Lob, was er sich seit jeher erhofft: „du kundest wol besorgen / hôhez lob und werden prîs“ (*Der Welt Lohn*, V. 136-137). Doch in einem entscheidenden Moment zeigt ihm *frouwe Werlt* ihr wahres Gesicht, und die liebevolle, schöne Frau verwandelt sich in ein Bild der Fäulnis, Verderbnis und Hässlichkeit, das in ihm Verzweiflung auslöst:

Sus kêrtes im den rucke dar:
 der was in allen enden gar
 besteket und behangen
 mit unken und mit slangen,
 mit kroten und mit nâtern;
 ir lîp was voller blâtern
 und ungefüeger eizen,
 fliegen unde âmeizen
 ein wunder drinne sâzen,
 ir fleisch die maden âzen
 unz ûf daz gebeine.
 si was sô gar unreine
 daz von ir bloeden lîbe wac
 ein alsô egeslicher smac
 den niemen kunde erlîden.
 ir rîchez cleit von sîden
 vil übel wart gehandelt:
 ez wart aldâ verwandelt
 in ein vil swachez tüechelîn;

ir liehter wünneclicher schîn
wart vil jâmerlich gevar
bleich alsam ein asche gar (*Der Welt Lohn*, V. 217-238).

Sowohl der Autor als auch der Ritter verfluchen das entsetzliche Bild der Welt, denn der wahre Lohn der Welt wurde enthüllt und hat sich als Täuschung erwiesen. Durch den starken Kontrast zwischen der inneren und äußeren Gestalt der Welt, zeigt Konrad die Eitelkeit Wirnts, deren er sich in diesem Moment bewusst wird. Mithilfe von Ironie kritisiert er den Wunsch Wirnts, von der Welt belohnt zu werden:

Von Wirzeburc ich Cuonrât
gibe iu allen disen rât,
daz ir die werlt lâzet varn,
welt ir die sêle bewarn (V. 271-274).

Sofort nimmt der verzweifelte und entsetzte Ritter wortlos Abschied von seiner Frau und seinen Kindern, um ins Heilige Land zu reisen und gegen die Heiden zu kämpfen. Der Kampf gegen die Heiden hat auch in diesem Text die Funktion der Buße mit dem Ziel der Sündenvergebung und des Seelenheils (vgl. Jobst 1998: 17; Auffarth 1993: 113). Mit der Darstellung der Bußfahrt und des Kreuzzugs deutet Konrad auf die Sünde Wirnts hin, die durch das Streben nach weltlichen Dingen verursacht wurde. Während in *Herzmäre* der Ritter die Pilgerfahrt für seine Geliebte unternimmt, ist hier der Ritter anders motiviert, nämlich um seine eigene Seele und sich selbst zu retten, indem er sich in den Dienst der Kirche als Kreuzfahrer stellt:

er nam das criuze an sîn gewant
und huop sich über daz wilde mer
und half dem edeln gotes her
strîten an die heidenschaft (V. 250-253).

Die Reise Wirnts ins Heilige Land ist nicht außerhalb des Kontextes der Kreuzzüge zu betrachten, denn er „heftet sich das Kreuz an Gewand“ und fährt über das gefährliche Meer, um dem edlen Gottesheer im Kampf zu helfen. Die Heftung des Kreuzes an das Gewand symbolisiert den Übergangs-

ritus, mit dem ein Kreuzfahrer im Mittelalter seinen Eid schwört, an einem Kreuzzug teilzunehmen (Gaposchkin 2013: 4-5; Dinzelbacher 1981: 201). Dieser Ritus stellt nicht nur eine Verbindung zu den Kreuzzügen im Text her, sondern symbolisiert zudem den Übergang des Ritters in eine neue Welt und einen neuen Zustand. Dass dieser Übergang schmerzhaft und schwierig sein wird, ist an der Symbolik des gefährlichen Meeres und des tödlichen Kampfes in Jerusalem zu erkennen, ähnlich wie in *Herzmäre*. Für einen Kreuzfahrer war der Kampf im Heiligen Land unter anderem ein Mittel, mit dem er sich auf Erden das ewige Leben nach dem Tod verdienen konnte (vgl. Wagner 2012: 449). Der Weg ins Himmlische Jerusalem führte durch das irdische Jerusalem bzw. durch die Kreuzzüge (Yeager 2008: 136-137). Daran ist noch einmal die Idee der Vermeidung des Fegefeuers im Jenseits durch die Bestrafung auf Erden erkennbar (Dinzelbacher 2007: 109). In dieser Verserzählung wird bestätigt, dass Jerusalem eine vorübergehende Zwischenwelt im Text darstellt, denn der Ritter wird erfolgreich in Jerusalem von seinen Sünden erlöst (*Der Welt Lohn*, V. 254-258). Dies weist darauf hin, dass sein Aufenthalt in Jerusalem zeitlich begrenzt war und ihm den Eintritt in den Himmel gewährte, nachdem er für seine Sünden Buße getan hatte. Diese Darstellung Jerusalems entspricht der Funktion eines irdischen Fegefeuers. Konrad beschreibt, dass sich Wirnt dank seiner Buße und Reue in Jerusalem den Platz im Himmel verdient hat. Damit übernimmt der Dichter die mittelalterliche Vorstellung, dass das Fegefeuer, im Unterschied zur Hölle und zum Paradies, ein vorübergehender Ort ist, den die Seele verlassen muss (Jezler 1994: 18). Im Unterschied zum Ritter im *Herzmäre* wird hier die Qual im Fegefeuer nicht explizit beschrieben. Stattdessen wird sie durch die Entsetzung des Ritters während der Verwandlung von *frouwe Werlt* ersetzt und implizit durch den Kampf im Heiligen Land angedeutet. Dafür wird aber das Sündenbekenntnis des Ritters in *Der Welt Lohn* deutlicher beschrieben als im *Herzmäre*. Folglich wird gezeigt, dass der Ritter seine Sünden nicht nur bereut und abgeüßt hat, sondern seine Seele vor dem Tod geheilt und gerettet hat:

dâ wart der ritter tugenthaft
 an stæter buoze funden.
 er schuof daz zallen stunden,
 dô im der lib erstorben was,
 daz im diu sêle dort genas (V. 254-258).

Durch das Sündenbekenntnis und die Suche nach dem Seelenheil entsteht ein Bild des Purgatoriums in Form des irdischen Jerusalem. Mit dem Abschluss des Aufenthalts des Ritters in Jerusalem erfüllt die Stadt ihre Funktion. Die Seele Wirnts verlässt das irdische Purgatorium (und umgeht das jenseitige), um direkt in den Himmel zu gelangen. Somit erhält das eschatologische Jerusalem bei Konrad eine neue Dimension, die nicht nur den Himmel und die Hölle umfasst, sondern auch das Fegefeuer, obgleich nur auf Erden.

SCHLUSSFOLGERUNG

In seinen Werken *Das Herzmäre* und *Der Welt Lohn* stellt Konrad von Würzburg Ritterfiguren dar, die wegen ihrer Sünden eine Bußfahrt unternehmen. Das Ziel ihrer Reisen ist das Heilige Land bzw. die Stadt Jerusalem. Im *Herzmäre* pilgert der Ritter aus Frauenminne nach Jerusalem, weil seine Geliebte selbst das Gelübde nicht erfüllen kann. In *Der Welt Lohn* ist der Grund der Reise nicht die *minne*, sondern das Seelenheil durch Buße und Reue. In beiden Werken wird Jerusalem als ein weit entferntes, unbekanntes Land dargestellt, das nur durch eine schwierige Reise über das gefährliche und weite Meer zu erreichen ist.

Da die Figuren in Konrads Texten nach Jerusalem reisen, um dort von ihren Sünden erlöst zu werden und dabei Qual und Schmerz erdulden müssen, lässt sich Jerusalem bei Konrad als ein Ort der Läuterung deuten. Anders als im jenseitigen Fegefeuer, erfolgen Buße und Reue in Konrads Texten zu Lebzeiten der Figuren in der Form von Schmerz und Qual. Sie sind jedoch, ähnlich wie im jenseitigen Purgatorium, zeitlich begrenzt und ermöglichen der Seele den Eintritt in den Himmel. Damit weist die Darstellung des irdischen Purgatoriums bei Konrad eine strukturelle Nähe zum jenseitigen Fegefeuer auf, das ebenfalls nicht ewig währt, sondern eine Übergangsphase zur Erlösung bildet.

Außer mit der Qual, die Konrads Figuren auf ihren Jerusalemreisen oder im Heiligen Land aufgrund von Kampf, Verletzungen, Krankheiten oder Tod erdulden müssen, wird die Bußfahrt bei Konrad mit der Bestrafung assoziiert. Der Ritter aus dem *Herzmäre* erleidet die Strafe der Trennung von seiner Geliebten und stirbt letztendlich an seinem Sehnsuchtschmerz, der tief in seine Seele dringt. Der Ritter aus *Der Welt Lohn* wird für seine Eitelkeit durch die

Enthüllung des weltlichen Lohns bestraft. Die Qual und die Bestrafung sind beides Elemente des jenseitigen Fegefeuers nach mittelalterlichen Jenseitsvorstellungen und stehen in Konrads Texten im Zusammenhang mit der Darstellung von Jerusalem als einem irdischen Fegefeuer.

Die letzten Elemente des Fegefeuers in der Jerusalemdarstellung bei Konrad sind die Suche nach dem Seelenheil bzw. der Sündenvergebung und die Sünden. Diese Elemente sind in *Der Welt Lohn* deutlich erkennbar. Der Ritter Wirnt verzichtet auf die Frauenminne, auf seine Familie und alle weltlichen Dinge, um sein eitles Streben abzubüßen. Im Text findet sich ein Beleg dafür, dass er sich dank seiner Reue und Buße in Jerusalem das ewige Leben im Himmel verdient. Dies zeigt, dass Jerusalem in *Der Welt Lohn* einen Übergang darstellt, von einem Ort der Läuterung zum Paradies, an dem Ritter und Kreuzfahrer ihre Sünden vor dem Tod bereuen und abbüßen können. In beiden Texten sind aber die Jerusalemreisen durch Buße, Reue und Sündenvergebung motiviert und werden von Rittern entweder für sich selbst oder stellvertretend für andere unternommen. Die Sünde bildet somit ein zentrales Element in der Darstellung des irdischen Purgatoriums bei Konrad, da das gesamte Konzept des Purgatoriums auf Reue und Läuterung der Seele beruht. In Konrads Texten ist das Versprechen des ewigen Lebens schon im irdischen Leben erreichbar und zwar in Jerusalem, sei es als Kreuzfahrer oder Pilger, wobei die Stadt die Funktion des jenseitigen Purgatoriums auf Erden erfüllt.

Mit seinen Darstellungen von Jerusalem vermittelt Konrad die im 13. Jahrhundert verbreitete Idee, dass man das Fegefeuer im Jenseits durch ausreichende Bestrafung und Buße auf Erden vermeiden kann. Jerusalem stellt bei Konrad einen besonderen Ort dar, wo auch Sünden wie *superbia* und *luxuria* vergeben und gesühnt werden können (vgl. Wagner 2012: 449). Durch die Darstellung von Jerusalem als einen Ort der Buße und Reue auf Erden übermitteln die Dichter eine moralische und religiöse Botschaft, dass die Seele schon im Leben nach Erlösung streben sollte. Außerdem zeigt er den Kampf um Jerusalem als das ultimative Ziel jedes Kreuzfahrers, indem er den Kampf und die Bußfahrt mit dem Seelenheil und dem ewigen Leben im Himmel verbindet. Dadurch kommt die eschatologische Dimension Jerusalems in der Literatur zum Ausdruck, aber nicht wie üblich in Form des Himmlischen Jerusalems, sondern in Form eines irdischen Fegefeuers. Der Dichter zeigt mithilfe der Ironie, dass Kreuzfahrer durch Gewalt und Tod

Buße tun. Damit übt er möglicherweise Kritik an den Kreuzzügen und der damit verbundenen Gewalt:

Von Wirzeburc ich Cuonrât
gibe iu allen disen rât,
daz ir die werlt lâzet varn,
welt ir die sêle bewarn (*Der Welt Lohn*, V. 271-274).

LITERATURVERZEICHNIS

- AUFFARTH, Christoph (1993): „Himmlisches und irdisches Jerusalem: Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur ‚Kreuzzugeschatologie‘ (1)“ In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1): 91-118. <https://doi.org/10.1515/0018.25>
- BERNET, Claus (2007): „Das Himmlische Jerusalem Im Mittelalter: Mikrohistorische Idealvorstellung Und Utopischer Umsetzungsversuch.“ In: *Mediaevistik* 20: 9-35. <http://www.jstor.org/stable/42586481>
- BOSCHUNG, Dietrich (2015): „Hybris. Die eine Todsünde und ihre Ahndung.“ In: Roussel, Martin, Sebastian Goth, Björn Moll, and Ingo Breuer (Hrsg.): *Die Sieben Todsünden*. Leiden: Brill/Fink, 215-233.
- BRANDT, Rüdiger (2006): „Konrad von Würzburg.“ In: Will Hasty (Hrsg.): *German Literature of the High Middle Ages*. Rochester: Boydell & Brewer, 243-254. <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt81pf5.20>
- CHEVALIER, Jean / GHEERBRANT, Alain (1996): *The Penguin Dictionary of Symbols*. Translated from the French by John Buchanan-Brown. London: Penguin Publishing Group.
- DIETL, Cora (2014): „Himmel und Hölle. Das ‚Infernum‘ als Narrativ entworfenen Raum an der Wende zum 12. Jahrhundert.“ In: *Neuphilologische Mitteilungen* 115 (2): 203-216. <http://www.jstor.org/stable/43344641>
- DINZELBACHER, Peter (2007): *Von der Welt durch die Hölle zum Paradies - das mittelalterliche Jenseits*. Ferdinand Schöningh: Paderborn.
- DINZELBACHER, Peter (1999): *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg: Herder.
- DINZELBACHER, Peter (1981): *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann.
- GAPOSCHKIN, M. Cecilia (2013): „The Place of Jerusalem in Western Crusading Rites of Departure (1095–1300).“ In: *The Catholic Historical Review* 99 (1): 1-28. <http://www.jstor.org/stable/23565497>
- LE GOFF, Jacques (1984): *The Birth of Purgatory*. Aus dem Französischen von Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- HUSCHENBETT, Dietrich (1998): „Jerusalem-Fahrten in der deutschen Literatur des Mittelalters.“ In: *Das Mittelalter*, 3(2): 141-160. <https://doi.org/10.1524/mial.1998.3.2.141>
- JEZLER, Peter (1994): *Himmel, Hölle, Fegefeuer: Das Jenseits im Mittelalter*. Zürich: Schweizerisches Landesmuseum.

- JOBST, Astrid (1998): „Konrads von Würzburg *Herzmaere*, ein Minnekasus.“ In: *Jahrbuch Für Volksliedforschung*, 43: 11–25. <https://doi.org/10.2307/848076>
- JONES, Claire Taylor (2017): „Relics and the Anxiety of Exposure in Konrad von Würzburg's *Herzmaere*.“ In: *The Journal of English and Germanic Philology* 116 (3): 286–309. <https://doi.org/10.5406/jenglgermphil.116.3.0286>.
- JONES, Howard / JONES, Martin H. (2019): *The Oxford Guide to Middle High German*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199654611.001.0001>.
- KURMANN, Peter (2002): „Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters.“ In: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hrsg.): *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (mit einem Beitrag zur Geschichte des Thomas-Instituts der Universität zu Köln anlässlich des 50. Jahrestages der Institutsgründung)*. Berlin: De Gruyter, 292-300. <https://doi.org/10.1515/9783110875942.292>
- MÜLLER, Jan-Dirk (2015): „Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum *Herzmaere* Konrads von Würzburg.“ In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137 (3): 396-419. <https://doi.org/10.1515/bgsl-2015-0037>
- PORT, Ulrich (2015): „Augenhuren. Die Bildkünste und die *luxuria* bei Wilhelm Heinse.“ In: Martin Roussel/Sebastian Goth/Björn Moll/Ingo Breuer (Hrsg.): *Die Sieben Todsünden*. Leiden: Brill/Fink, 379-405.
- RÜTH, Jutta (1992): *Jerusalem und das Heilige Land in der deutschen Versepiik des Mittelalters (1150-1453)*. Göppingen: Kümmerle.
- SCHRÖDER, Eduard / RÖLLEKE, Heinz (Hrsg.) (1968): *Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten – Der Welt Lohn – Das Herzmaere*. Stuttgart: Reclam.
- WAGNER, Silvan (2012): „Irdisches und himmlisches Jerusalem als Auslagerungsort einer Minnereligion im *Herzmaere* Konrads von Würzburg.“ In: Annette Hoffmann/Gerhard Wolf (Hrsg.): *Jerusalem as Narrative Space / Erzählraum Jerusalem*. Leiden: Brill, 443-463. <https://brill.com/view/title/21422>
- YEAGER, Suzanne M. (2008): *Jerusalem in Medieval Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jerusalem sehen ... und sterben. Zum Umgang mit dem Tod in der Heiligen Stadt

In Jerusalem. On death in the Holy City

Linus UBL
(HEBRÄISCHE UNIVERSITÄT JERUSALEM)
izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

Pilgerberichte – Bernhard von Breidenbach – Felix Fabri – Tod – Jerusalem

KEYWORDS:

travelogues – Bernhard von Breidenbach – Felix Fabri – death – Jerusalem

ZUSAMMENFASSUNG

Tod und Sterben begleiten mittelalterliche Jerusalem-Pilger auf zahlreichen Ebenen. Nicht nur die gefährliche Reise über das Mittelmeer wird im folgenden Beitrag behandelt, auch architektonisch begegnen den Pilgern auf ihrer Reise zahlreiche Gräber und Grabstätten. Am Beispiel Bernhards von Breidenbach sowie Felix' Fabri werden solche Passagen untersucht und nach den narrativen Legitimationsstrategien sowie den heilsgeschichtlichen Einordnungen, etwa bei Gräbern biblischer Personen, befragt. Solche Konfrontationen ermöglichen dem Erzähler auch Reflexionen und tragen zu Möglichkeiten geistigen Nachvollzugs für die Rezipienten in der Heimat bei. Insofern beleuchtet der Beitrag die dominante Stellung des Todes in seinen unterschiedlichen Facetten in spätmittelalterlichen Pilgerberichten.

ABSTRACT

Death and Dying are omnipresent for medieval pilgrims on their way to Jerusalem. Not only the perilous crossing of the Mediterranean Sea is discussed in this article but also the presence of a multitude of tombs and memorials which requires an embedment into the relevant travelogue. The case studies of Bernhard von Breidenbach as well as Felix Fabri analyse the literary strategies of embedment, for example the various strategies of legitimisation, and the eschatological aspects of tombs of biblical characters. Such encounters allow the narrator to reflect and hence contribute to the possibilities of spiritual pilgrimage by readers at home. Therefore, the essay focuses on the dominance of the subject of death in its various forms within late medieval pilgrimage reports.

EINLEITUNG

Jerusalem ist aus christlicher Perspektive nicht nur eine Stadt des Heils, sondern auch eine Stadt des Todes. Dies wird im Hinblick auf die Architektur der Stadt und ihrer Darstellung auf mittelalterlichen sowie neuzeitlichen Karten deutlich, da dort vor allem Begräbnisstätten dominieren (vgl. bereits zur eschatologischen Verbindung von Hinnom- und Kidrontal im frühen Judentum Bieberstein 2007: 10–19). Abgesehen von der exzeptionellen Stellung des Todes- und Bestattungsortes Christi gehören weitere prominente Todesorte zu den zentralen Lokalitäten der Heiligen Stadt, zum Beispiel diejenigen des Martyriums des Erzmärtyrers Stephanus oder des Verräters und Selbstmörders Judas Iskariot. Auch die Lokalität der Entschlafung Mariens kann hierzu gezählt werden (zur Diskussion vgl. Bieberstein 2007: 22–26). Aus jüdischer (Grabstätte zahlreicher Gelehrter; Davidsgrab auf dem Zionsberg) sowie islamischer (Himmelfahrt Mohammeds) Perspektive nehmen solche todeszentrierte Narrative ebenfalls bedeutende Rollen ein. Insbesondere die im Judentum verankerte Tradition, möglichst nahe am Goldenen Tor bestattet zu sein, um bei der Ankunft des Messias am Ort des Geschehens zu sein, zeichnet sich für die gegenwärtige Dominanz jüdischer Friedhöfe auf dem Ölberg verantwortlich. Gerade die direkte Umgebung des Goldenen Tores diene allerdings auch Christen und Muslimen als Friedhof, was in zahlreichen Pilgerberichten vom 6. bis ins 15. Jahrhundert Erwähnung findet (Pringle 2007: 105–108). Davon abgesehen lassen sich an zahlreichen weiteren zentralen Stellen der Stadt Friedhöfe unterschiedlicher Religionen und Konfessionen ausmachen, wobei alleine die christlichen Konfessionen (Armenier, Griechisch-Orthodoxe, Äthiopier, Kopten, Syrer, etc.) eine Friedhofspluralität und -diversität erkennen lassen (vgl. insgesamt als Überblick die Belege ‚Grab‘ und ‚Grabdenkmal‘ bei Küchler 2014: 808f.). Aus deutscher Hinsicht ist ein prominentes Beispiel der protestantische Friedhof mit dem Grab Oskar Schindlers – wobei das ewige Ruherecht im Land nicht nur dort die Friedhofsverwaltungen vor Probleme stellt.

Eine literarische Verknüpfung zwischen Todesthematik und Jerusalem wird bereits im Alten Testament evoziert, da insbesondere in den Klageliedern (*Lamentationes*) die Zerstörung des Tempels aus dem Babylonischen Exil heraus beklagt wird und eine schwermütige Sprache die unterschiedlichen Gedichte des Buches durchzieht, wie das folgende Beispiel aufzeigt:

Vide, Domine, quoniam tribulor;
 efferbuerunt viscera mea,
 subversum est cor meum in memetipsa,
 quoniam valde rebellis fui;
 foris orbavit me gladius
 et domi mors.
 Audi, quia ingemisco ego,
 et non est qui consoletur me;
 omnes inimici mei audierunt malum meum,
 laetati sunt quoniam tu fecisti.
 Adduc diem, quem proclamasti,
 et fiet similes mei.
 Ingrediatur omne malum eorum coram te,
 et fac eis,
 sicut fecisti mihi
 propter omnes iniquitates meas;
 multi enim gemitus mei,
 et cor meum maerens. (Vulgata, *Lamentationes* 1, 20–22)

[Herr, sieh an, wie mir angst ist! Mein Inneres glüht; mir dreht sich das Herz im Leibe, weil ich mich so heftig widersetzt habe. Draußen raubte die Kinder das Schwert, was drinnen ist, gleicht dem Tod. Sie hörten, wie ich stöhne; ich habe keinen Tröster. All meine Feinde hörten von meinem Unglück, freuten sich, dass du es bewirkt hast. Du brachtest deinen angekündigten Tag. Ihnen aber wird es ergehen wie mir; all ihre Bosheit komme vor dich. Tu dann an ihnen, wie du an mir getan wegen all meiner Verfehlungen! Denn ich stöhne ohne Ende und mein Herz ist krank.] (Einheitsübersetzung, Klagelieder Jeremias 1, 20–22)

Im Judentum werden die Klagelieder insbesondere an Tisha B'Av rezitiert, an dem der Zerstörung des Ersten Tempels gedacht wird. Dabei lässt sich bereits frühzeitig ein Nexus zwischen Todeserfahrung und der Herausbildung eines Auferstehungsgedankens ausmachen (vgl. für einen Überblick über relevante Textstellen Bieberstein 2009). Aber auch im Christentum zeigen die Klagelieder eine enge Verbindung zum Tod, da sie liturgisch prominent – zumindest vor der Liturgiereform des 2. Vatikanums – an den Kartagen als Lesung ihren

Platz besaßen und von zahlreichen Komponisten zur Grundlage verschiedener Vertonungen benutzt wurden.

Nicht zuletzt lässt sich im Rahmen mittelalterlicher Levante-Literatur eine Omnipräsenz des Todes beobachten. Dies lässt sich einerseits an den Kreuzzügen belegen, deren Organisatoren zwangsläufig handlungspraktische Lösungen für den Umgang mit getöteten Kreuzfahrern finden mussten. Zu denken ist hierbei an den sogenannten *mos teutonicus*, bei dem durch einen Kochvorgang die Knochen vom Fleisch der Getöteten abgelöst wurden und somit erst in die Heimat überführt werden konnten. Das berühmteste Beispiel dürfte Kaiser Friedrich Barbarossa sein, dessen sterbliche Überreste nach seinem Tod 1190 in Jerusalem beigesetzt werden sollten (allerdings dort nie ankamen – bis heute ist der Begräbnisort unbekannt). Erst im Jahr 1299 wurde diese Bestattungsart von Papst Bonifaz VIII. per Bulle verboten. Nichtsdestotrotz spielt dieser Brauch noch bei Bernhard von Breidenbach im 15. Jahrhundert eine Rolle, wie weiter unten gezeigt wird.

Auch die spätmittelalterlichen Pilgerberichte bezeugen eine Allgegenwart des Todes – wobei im Folgenden vor allem die beiden Zeugnisse von Bernhard von Breidenbach sowie Felix Fabri im Vordergrund stehen. Drei differierende Fokussierungen nehmen dabei die ‚Todes-Begegnungen‘ der Pilger in den Blick. Erstens besteht bereits in der Überfahrt über das Mittelmeer eine Überschreitung einer liminalen Passage, die nicht nur im literalen Sinn eine Todesüberwindung darstellt, sondern auch das ‚alte‘ Leben gegen ein neues eintauscht (zu den Grenzen auf diversen Ebenen vgl. Schröder 2008: 226–230). Insofern erhalten auch die damit verbundenen literarischen Strategien bei der Beschreibung der Überquerung solcher Liminalitäten eine Bedeutung, da anhand ihnen reflexive Bewertungen und Einordnungen erfolgen. Zweitens wird die geographische Lage bzw. ‚Verortung‘ der jeweiligen besuchten Ziele betrachtet. Beim Besuch des Heiligen Grabes sowie anderer Todesstätten und Gedenkorte wird der Pilger nicht nur mit dem Tod vorangegangener Persönlichkeiten konfrontiert, sondern auch zu Reflexionen über seine eigene Mortalität angeregt. Solche Passagen werden gerade in der Alterität zu anderen Konfessionen und Religionen behandelt, wobei sich nicht nur an den verschiedenen Orten ein Spannungsverhältnis manifestiert (etwa wenn unterschiedliche Orte als Grabstätten derselben Person verehrt werden, vgl. z.B. Bieberstein 2007: 22–26; zu den interreligiösen Spannungen bei spezifischen Lokalitäten vgl. auch Ubl 2025), sondern auch die Begeg-

nung mit der Alterität hinsichtlich der Verschriftlichung anthropologischer Konstanten (Trauer, Erinnerung) spannende Perspektiven ergeben. Das Heilige Grab selbst, dessen Bedeutung und Funktionalisierung für einige der im Folgenden besprochenen Perspektiven bereits mehrfach untersucht wurde (vgl. Reisch 2022; Leppin 2021; Schmidt 2016), wird zugunsten anderer Stätten nur am Rande perspektiviert. Drittens werden generelle Reflexionen im Zusammenhang mit dem Tod in seinen verschiedenen Ausprägungen betrachtet, da die jeweiligen Pilgerberichte einen Status als manifestierte Beschreibung für die Rezipienten in der Heimat einnehmen. Für eine solche Möglichkeit der geistigen Pilgerreise in der Nachfolge des tatsächlichen Pilgers bedarf es ebenfalls Strategien, um einerseits bestimmte Legitimationen zu transportieren, die gleichzeitig die Vorrangstellung der literalen Pilgerreise betonen (und damit natürlich den prestigeträchtigen Status des Pilgers, der als Autor und Vermittler der Erfahrungen fungiert), andererseits aber die Präsenz des Todes in Jerusalem auch für die Rezipienten in der Heimat erfahrbar machen und erklären.

Der Fokus auf die beiden Pilgerberichte des Dominikaners Felix Fabri (gest. 1502) sowie des Mainzer Domherren und Juristen Bernhard von Breidenbach (gest. 1497) liegt einerseits in der Reichweite der beiden Berichte begründet, die zu den populärsten Jerusalem-Berichten des späten 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts zählen, aber auch in der unmittelbaren Nähe zu den jeweiligen Reisen (zur lateinischen Tradition vor dem 15. Jh. sowie der Gattung vgl. Fischer 2018). Da beide Pilgerreisen zu Beginn der 1480er stattfanden und die beiden Pilger zeitweise sogar gemeinsam reisten, lassen sich die beiden Berichte in unmittelbaren Bezug zueinander setzen (zu methodologischen Überlegungen zur Lektüre des *Evagatorium* vgl. Schiendorfer 2012: 307–315). Von derselben Gruppe existieren schließlich weitere Berichte, etwa von Paul Walter aus Guglingen, Georg von Gumpfenberg sowie Konrad Beck (Wolf 2012: XIII). Die beiden im Zentrum stehenden Berichte zeichnen sich darüber hinaus durch ihre Detailquantität aus, die sich einerseits auf präzise Beobachtungen, andererseits aber auch auf Partikularinteressen zurückführen lassen, die beide Berichte daher nicht nur aus historiographischer Sicht zu einer bedeutenden Quelle, sondern gerade auch aus kulturwissenschaftlicher Perspektive bei der Analyse prämoderner Alteritäten zu bedeutenden Schriftzeugnissen werden lassen (vgl. zur methodologischen Ebene Booth 2023). Mediengeschichtlich spielen die Reiseberichte insofern eine eminente Rolle, da sich zumindest bei

Bernhard von Breidenbach eine intendierte Veröffentlichung ausmachen lässt, da er als Begleitung den Utrechter Drucker Erhard Reuwich mitnahm, der schließlich nur wenige Jahre später den Erstdruck der *Peregrinatio in terram sanctam* zeitgleich in lateinischer und deutscher Sprache besorgte und somit den Grundstein für den Erfolg des Werkes in den folgenden Jahrzehnten legte (Wolf 2012: XIII; Herkenhoff 1996: 181). Während Bernhard explizit zur Pilgerreise aufruft, was in der Forschung bisweilen auch als Aufruf zum Kreuzzug gedeutet wurde (Herkenhoff 1996: 185f.), so vermutet Gerhard Wolf, dass Felix Fabri mit seinem *Evagatorium* die Pilgerreise „geradezu überflüssig machen“ möchte (Wolf 2012: XIV). Als Rezipienten werden vor allem die Mitbrüder aus dem Dominikanerorden ausgemacht, woraus sich der gelehrte und mit vielen Referenzen versehene Stil Fabris erklären lasse. Vom *Evagatorium* ist schließlich eine Bearbeitung in der Volkssprache mit dem Titel *Eigentlich beschreibung der hin und widerfarth zu dem Heyligen Landt* zu unterscheiden, welche wohl für ein breiteres Publikum bestimmt war, was der erhöhte Unterhaltungsgrad des Werkes nahelegt (vgl. Schröder 2009: 57–70; zum jeweiligen publikumsorientierten Stil Beebe 2014: 94–128). Ferner existiert eine vor allem für Klosterfrauen gedachte Zusammenfassung mit dem Titel *Die Sionpilgerin*, die es den Wallfahrerinnen erlaubt, durch die Lektüre die Pilgerreise im Geiste nachzuvollziehen. In einer einzigen Handschrift (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 359) liegt schließlich ein in gut 1.000 Versen gereimter Bericht der ersten Jerusalemfahrt Fabris vor. Insgesamt weisen einzelne Überlieferungszeugen individuelle Bearbeitungs- und Adaptionenprozesse auf, die berücksichtigt werden müssen und Auskunft über individuelle Nutzungsspuren geben können (vgl. z.B. Beebe 2023).

Um dem gesteigerten Pilgerinteresse der dominikanischen Mitbrüder einerseits nachzukommen, diesen aber andererseits von einer eigenen Pilgerfahrt abzuraten, erhöht Fabri die Schrecken und Gefahren seiner Reise, womit sich eine narrative Strategie verfolgen lässt (Wolf 2012: XIV). Somit können zwar gegenseitige Intentionen in den Werken Bernhards von Breidenbach und Felix Fabri eruiert werden, deren differierende Erzählstrategie aber genau aus diesem Grund spannende Einblicke in die Narrativierungen von Pilgerfahrten eröffnen. Die Texte charakterisieren nicht nur ein Schreiben über den Tod, sondern stellen auch ein Anschreiben gegen den Tod dar, welches in Bezug auf den Schwellenort Jerusalem eine eschatologische Komponente erhält.

REISEN IM ZEICHEN DES TODES

Die Reise nach Jerusalem ist gerade auf dem Schiffsweg von allerlei Gefahren geprägt, die von natürlicher Gewalt (z.B. Seestürme) oder menschlicher Gewalt ausgehen können. Dies betrifft auch die Seewege zwischen den angestrebten Pilgerorten im Heiligen Land, etwa nach Alexandria oder Zypern. Insbesondere in Reiseberichten werden die Überfahrten daher auch als Überwindung einer liminalen Phase stilisiert, die dem Übertritt ins Heilige Land vorangeht – und die vor der Rückkehr und Reintegration in die Gesellschaft in der Heimat ein zweites Mal überwunden werden muss. Dabei stellt sich nicht nur für den Erzähler die Frage nach dem Tod, sondern durch das Versterben von Mitreisenden ergeben sich handlungspraktische Probleme, wie sie auch einigen der deutschsprachigen Verfasser von Pilgerberichten begegnen (zum Totengedenken bei schiffbrüchigen Jerusalempilgern vgl. Lieven 2016). Bei Felix Fabri wird ausführlich geschildert, wie die Verhandlungen in Venedig mit den Kapitänen der Schiffe verliefen. So kann gegen eine zusätzliche Bezahlung vereinbart werden, dass die Leiche in die Heimat rücküberführt wird oder etwa an einer geeigneten Stelle an Land ein ordentliches Begräbnis findet (vgl. Klußmann 2012: 45–53, bes. 49). Insgesamt nimmt die Beschreibung des Mittelmeeres eine exzeptionelle Rolle in Fabris Werk ein (vgl. Schröder 2009: 316–332, zu einer positiven Bewertung als Teil der Schöpfung am Ende des *Evagatorium* bes. 330f.). Dabei wird das Mittelmeer nicht nur als geographische Scheidelinie, sondern auch – in Kontinuität der mittelalterlichen TO-Karten – als Trennlinie von Glaubenswelten stilisiert (Schröder 2009: 325–327). Bernhard von Breidenbach schildert hierbei sowohl den Tod des Grafen Johann von Solms, dem Initiator und Anführer der Pilgergruppe, kurz vor der Abreise aus Alexandria als auch den Tod eines Konsuls auf der Galeerenfahrt – hier zuerst der Todesfall Solms (vgl. Klußmann 2012: 83):

Nach sollichem vertrag blyeben wir noch vil tag zû allexandria doch mit grossem vnwillen der galeen rustung vnd bereytung wartende. In welcher zytt der herr von Solms als auch ob berüret ist verschyd vß dissem zyt dem wir yn syner kranckheyt syn vß wartende vnd nach synem abgang ynen zû begrab bestellende vns bewiesen als eß sich gebüret synem adell vnd tûgenden auch vnser schuldiger trew nach zûrechen deß selen der almechtig gott gnedig vnd barmhertzig wol syn. Der selb herr

selig starb an aller heiligen abent mit grosser andacht vnd gütwillikeyt cristenlichen mit den sacramenten versehen. Nach welches abgang wir mit vnser geselschafft ynn vnser vorhyn gedingte galee vns füngende zogen vß Allexandria vnd blieben by dem patron yn dem galee dar ynne vorhyn essend vnd trinckend vnd schlaffend (...).¹(Breidenbach, S. 624)

„Nachdem wir den Vertrag abgeschlossen hatten, blieben wir noch viele Tage in Alexandria und warteten mit großem Unwillen auf das Laden und Zurüsten der Galeeren. In dieser Zeit ist, wie oben schon anklang, Herr von Solms verstorben, dem wir in seiner Krankheit beistanden und nach seinem Tod ein Begräbnis bestellt haben. Damit erwiesen wir, wie es sich gebührt, seinem Adel und seiner Tugend die schuldige Treue. Der allmächtige Gott möge ihm gnädig sein und ihm seine Barmherzigkeit erweisen. Herr von Solms starb am Abend von Allerheiligen mit großer Andacht und christlichem Einverständnis (mit seinem Schicksal) und versehen mit den Sakramenten. Nach dem Ableben des Herrn von Solms begaben wir uns mit der ganzen Gesellschaft in unsere gedungene Galeere, um bereits dort zu essen, zu trinken und zu schlafen.“ (Breidenbach, S. 625)

Während man die Passage einerseits als Tatsachenbericht über das Versterben eines Mitreisenden lesen kann, so erlaubt die literarische Stilisierung Bernhards auch, einen liminalen Unterschied zwischen sich und dem Toten zu ziehen. Während der Tote es nicht mehr ‚schafft‘, seine Pilgerfahrt ‚erfolgreich‘ zu beenden, so bleibt er doch auf eine gewisse Art und Weise erfolgreich. Er muss nicht mehr die Liminalität überwinden, sondern bleibt – liturgisch mit dem Fest Allerheiligen verbunden – auch auf der geographischen Seite des Heiligen Landes, die gleichzeitig eschatologisch auf das Jenseits verweist. Die Sonderstellung des Auftraggebers bzw. Finanziers der Pilgerreise wird durch den Bericht festgehalten, welcher somit auch einen Memorialcharakter erhält. Die übrigen Pilger feiern das Trauermahl bereits auf der Reisegaleere, die damit bereits auf die bevorstehende irdische Reise der Rückkehrer verweist. Auf dieser sollte jedoch ein weiterer Todesfall folgen.

¹ Im Unterschied zur diplomatischen Transkription Mozers werden für eine bessere Lesbarkeit hier und im Folgenden nachstehende Änderungen vorgenommen: Schaft-,s‘ wird als rund-,s‘ transkribiert, Nasalstriche werden aufgelöst sowie Zeilentrennungen aufgehoben.

Am xxj tag starb der consul yn vnserm galee deß halb syn sun vnd all ander venediger dar ynn wesende groß klag vnd leyd hetten. Deß selben lichnam füret man zů land yn ein capell da vff dem land stende dar ynn sie den lyb ettweyden wuschen vnd salbetten vnd mit sampt vil würtzen legten yn ein holtzen sarch mit bech wol vergossen vnd sust wol vernegelt da mit sie yn gen venedig yn syn eygen grab von ym by leben geordenet vnd erwelet mochten bringen zů begrebnuß. Vß welhem wir wol haben vermercket vnd erlernet durch erfahrung daz eß gelogen ist daz das meer keyn todten corpell lyde oder vff dem meer moge gefüret werden wan disser todter lichnam so vil hündert mylen ward yn vnser galee gefüret aber die armen galiotten werden yn das meer geworffen so sie zů zyten yn den galeen verscheyden als auch den pilgern vnd anderen geschicht derren man nit achtet wan auch den selben tag vier vß den galiotten gestorben so bald yn das meer wurden begraben oder geworffen.“ (Breidenbach, S. 630+632)

„Am 21. November starb der Konsul in unserer Galeere. Sein Sohn und die anderen Venezianer, die hier anwesend waren, trauerten und klagten sehr um ihn. Seine Leiche überführte man an Land in eine Kapelle. Dort entnahmen sie dem Leichnam die Eingeweide, wuschen ihn, salbten ihn mit Essenzen und legten ihn in einen hölzernen Sarg, den sie mit Pech versiegelten und gut vernagelten. Sie wollten ihn nämlich mit nach Venedig nehmen, um ihn in dem Grab, das er zu Lebzeiten bestimmt und erwählt hatte, beizusetzen. So haben wir die Erfahrung gemacht und damit unser Wissen bereichert, dass es nicht stimmt, dass ein Meer keinen toten Körper duldet und deshalb nicht auf dem Meer transportiert werden darf. Dieser Leichnam wurde hunderte von Meilen in unserer Galeere mitgeführt, während die bedauernswerten Galiotten ins Meer geworfen werden, wenn sie auf dem Schiff versterben. So wie es auch mit Pilgern oder anderen Menschen gemacht wird, die kein Ansehen genießen. An demselben Tag sind wieder vier der Galiotten gestorben, und sie wurden sofort im Meer begraben, bzw. dort hinein geworfen.“ (Breidenbach, S. 631+633)

Die Reisenden sind einem Dilemma ausgesetzt, wie sie mit der Leiche zu verfahren haben. Und auch wenn der angesprochene *mos teutonicus* hier nur

in abgewandelter Form angewandt wird – da lediglich die Eingeweide entnommen, nicht aber Fleisch und Knochen getrennt werden –, so wird trotzdem das exakte Prozedere im Umgang mit der Leiche geschildert. Die Reise wird unterbrochen, um den Leichnam in einer Kapelle zu behandeln, damit dieser doch noch sein geplantes Grabmal in Venedig erreichen kann, somit die Pilgerreise leiblich abschließen kann (für den dokumentierten Fall des Landgrafen Ludwig III. von Thüringen vgl. Lieven 2016: 331f.). Dem Erzähler erlaubt die Schilderung einen reflexiven Einschub über angebliche Vorstellungen, in denen es nicht möglich sei, Leichen auf dem Meer zu transportieren. Während auf der einen Seite hier eine Distinktion zwischen angeblichem Volksglauben und eigener *experientia* gezogen wird, erfolgt andererseits eine Unterscheidung zwischen dem adeligen Reisenden sowie den ebenfalls versterbenden Seemännern. Während diese namenlos sterben und achtlos im Meer entsorgt werden, so behält jener seine Identität und seinen Körper, der an seine Zielstätte, Venedig, verbracht wird. Gleichzeitig macht der reflexive Einschub auch den Status des Reiseberichts als solchen deutlich, der noch einmal die Memoria-Funktion für die zwischen Erfolg und Scheitern oszillierende Reise gerade im Unterschied zu den anderen Seemännern aufzeigt. Die Fahrt über das Mittelmeer nimmt somit in den Reiseberichten nicht nur einen auch quantitativ bedeutenden Raum ein, sie lässt sich auch als Überwindung eines liminalen Raumes betrachten, in welchem literarische Verhandlungen über den Tod geführt werden.

TOPOGRAPHIE DES TODES

Das Heilige Land wird von den meisten Pilgerberichten ausführlich in seiner topographischen Lage charakterisiert und die einzelnen Städte sowie Regionen vorgestellt (zu theoretischen Überlegungen zur Raumstruktur vgl. Fischer 2019: 54–57; vgl. auch Classen 2014: 3–9). Dass dabei Gräber und andere Grabstätten eine bedeutende Rolle einnehmen, verwundert im Hinblick auf die biblische Tradition nicht. Einige Beispiele bei Bernhard von Breidenbach erläutern dies im Folgenden, wobei deutlich wird, dass nicht nur die jeweilige ‚historische‘ Bezeugung geschildert, sondern eine Vergegenwärtigung stattfindet, also das jeweilige Grabmal in seiner Situierung aktualisiert wird. Klaus Niehr hat eine solche Strategie im *Evagatorium* Fabris zutreffend als „Stück für

Stück in Angriff genommene[...] Rekonstruktion von Geschichte“ bezeichnet (Niehr 2001: 276). Am Beispiel des Rahel-Grabes in Bethlehem sowie der Beschreibung von Hebron wird dies deutlich:

Doch ee man dar kömmet beegenet daz grab Rachelis Jacobs hußfrauen vff die rechten handt by dem weg dar ob auch eyn gebuw zû eym tittel Jacob ließ machen xij grosser steyn vff daz grab setzende nach zal der geslecht jsrahel welche steyn noch do syn. Man vyndet auch do selbet etlich swartz steinlin yn maß wie kicher gestalt die pflegen die pilger vff lesen vmb wegen ettlicher wunderweck die da sollen gescheen syn. (Breidenbach, S. 254)

„Doch ehe man zu dieser Stadt gelangt, begegnet man auf der rechten Seite des Wegs dem Grab der Rahel, der Frau Jakobs. Über ihm ließ Jakob auch ein Bauwerk als Zeichen errichten. Er ließ zwölf große Steine auf das Grab schichten, entsprechend der Zahl der Geschlechter Israels, und diese Steine sind heute noch da. Man findet hier auch einige schwarze Steine, die aussehen wie Erbsen. Diese Steine pflegen die Pilger aufzulesen, wegen einiger Wunder, die von ihnen ausgegangen sein sollen.“ (Breidenbach, S. 255)

Diser berg ward vor zytten genant chariatharbe das ist eyn statt der virer dan vier die namhafftigsten man Adam Abraham Ysaac vnd Jacob mit sampt yren eelichen frauwen syn da begraben yn der dupel speluncken wie vor oft ist gemeldet worden. Die sarraceni haben ytz do selbet gar eyn herliche muschkeam die sie vor eyn vestung vnd bewarung deß lands bruchen vnd lassen weder cristen noch juden dar yn doch durch eyn fenster mag man die begrebnüß der patriarchen sehen. (Breidenbach, S. 274)

„Dieser Berg hieß früher Kirja-Arba, das heißt Stadt der Vier, denn vier der namhaftigsten Männer, Adam, Abraham, Isaak und Jakob sind in der Doppelhöhle mit ihren Frauen begraben, wie schon oft berichtet worden ist. Die Sarrazenen haben hier eine herrliche Mosche (sic!), die sie als Festung für das Land benutzen. Und sie erlauben weder Christen noch Juden, dort hineinzugehen, doch durch ein Fenster kann man die Grablege der Patriarchen erspähen.“ (Breidenbach, S. 275)

Eine Aktualisierung erfolgt mithilfe eines Hinweises auf Pilger-Devotionalien bzw. Souvenirs im ersten Fall sowie durch den Verweis auf die Moschee im zweiten Fall, die als Architekturbaupunkt positiv beurteilt wird (zu den elf Moschee-Besuchen Fabris vgl. Booth 2023: 181f., zu Hebron auch 185). Da die Moschee jedoch eine militärische Funktion besitzt und vermutlich als Verwaltungssitz dient, kann die Stelle auch als aktualisierender Hinweis auf gegenwärtige politische Machtverhältnisse gelten. Diese werden jedoch wiederum dadurch subversiv unterlaufen, da es den Pilgern trotz eines entsprechenden Verbotes gelingt, einen Blick auf die Grablege zu werfen. Ausgerechnet diese Hebron-Passage stellt eine Erweiterung gegenüber der Quelle, der *Descriptio terrae sanctae* des Burchard von Monte Sion bzw. deren Bearbeitung in der Chronik *Rudimentum novitorium*, dar (Herkenhoff 1996: 193; generell zur Rezeption Burchards bei Breidenbrach und Fabri vgl. Fischer 2018: 85 mit weiterer Literatur). Ein Beispiel dafür, wie der Bericht einer Stätte eine Funktion als metaphorische Gruft zuweist, ohne dass es sich dabei um ein tatsächliches Grab handelt, zeigt Kana, die Stätte des ersten Wunders bei der dortigen Hochzeit, bei der eine quasi-archäologische Schilderung der gegenwärtigen Situation erfolgt.

Aber von Accon der statt wyder mittentag fürgan by vieren mylen ist das dorff chana galilee do vnser herr wasser yn wyn wendet als man leset yn euangelio Johannis am andern capitel. Do zeuget mann noch die statt da die sechß steyne krüge vnd die tysch stunden doch syn sollich stett als gar by alle ander an welchen vnser herr jhesus ettwas groß hatt gethan zû disser zyt vnder der erden vnd müß man vil staffeln ab gen dar zûyn krufften. Also ist auch die stat der verkündung vnsers herren vnd syner geburt vnnd vil ander deß ich keyn ander vrsach vynd dan die zerstorung offft geschehen sollicher kyrchen dar yn die stet waren vß welchen zers- torungen eß sich hatt begeben das alt gebuw vnd erde also syn erhöhet worden vnd die heyligen stett veruallen vnd haben die cristen her nach die do andacht vnd lieb zû den selben hetten müßen dar zû graben vnd staffeln machen vnd krufften dar zû zû kommen. (Breidenbach, S. 218)

„Aber von der Stadt Akko liegt vier Meilen Richtung Mittag das Dorf Kana Galilea (Kefer Yanah), wo unser Herr Wasser in Wein verwandelte, wie man im zweiten Kapitel des Johannes-Evangeliums lesen kann. Hier zeigt man noch die Stelle, an der die sechs Steinkrüge und die

Tische standen. Doch befinden sich alle diese Orte, wie alle anderen, an denen unser Herr Jesus etwas Großes getan hat, derzeit unter der Erde, und man muss viele Stufen hinabsteigen in die Gräfte. So ist es ja auch bei der Stätte der Verkündigung der Geburt unseres Herrn und bei vielen anderen Orten. Und ich finde keine anderen Ursachen dafür als die oftmalige Zerstörung der Kirchen, die an diesen Orten standen. Aus diesen Zerstörungen hat es sich ergeben, dass die alten Gebäude und ihre Fundamente erhöht wurden, während die heiligen Stätten verfielen. So mussten die Christen, die eine fromme Anhänglichkeit und Liebe zu diesen heiligen Stätten empfanden, sie später wieder ausgraben und Stufen und unterirdische Gänge bauen, um zu ihnen zu gelangen.“ (Breidenbach, S. 219)

Vermutlich nicht zufällig wird das Bild einer Gruft gewählt – der Pilger muss, um an den Ort des Wunders zu gelangen, in die Tiefe hinabsteigen und dementsprechend die Schichten der Vergangenheit überwinden. Erst dann wird ihm das verborgene Mysterium offenbart. Durch den Verweis auf zahlreiche andere Orte wird die Situation in Kana generalisiert und auf die Gesamtsituation der christlichen Stätten verwiesen, die vom Islam im literalen wie im metaphorischen Sinne überdeckt wurden. Hierdurch entsteht nicht nur ein geographisches wie intratextuelles Netzwerk innerhalb des eigenen Reiseberichts, sondern es werden durch biblische Referenzen auch intertextuelle Bezüge aufgerufen, an die der Rezipierende bei der eigenen Lektüre anschließen kann. Das durch die Darstellung evozierte Bild des Niedergangs und der Zerstörung bedarf aus Breidenbachs Sicht einer Veränderung, was in der Beschreibung der politischen Situation der Levante deutlich wird, in dem die bereits angedeutete Generalisierung fortgesetzt wird. Die christlichen Stätten werden hier ins Bild des Weingartens gesetzt, welcher von den anderen Religionen und Konfessionen (die auch nicht-Lateiner umfassen) zerstört wurde – wobei die schlimmste Verwüstung dem Islam zugeschrieben wird, was in der für den Islam besonders schmählischen Gleichsetzung Mohammeds mit einem Eber gipfelt:

Ja wol ist eß zů beweynen daz den vßerweleten wyten vnd schonen wyngarten gottes den er mit syner handt hette gepflantzet die bösen thyer vnd schedlich fuchs Arrius, Appollinaris, Eutices, Nestorius, Sabellius, Pelagius vnnd vil ander ketzer so gar haben zerryssen

verwüestet vnd zerstoret. Aber das sunderlich böß grymmig thyer vnd der schedlich Eber Machomet wie gar verderbet er den selben wyngarten noch hutt vnd vßkrütet all fruchtbar stöck vom grund. (Breidenbach, S. 478)

„Ja, man kann nur darüber weinen, dass die auserwählten Weiten und die schönen Weingärten, die Gott mit seiner Hand gepflanzt hat, die bösen Räuber und schädlichen Fühse Arius, Appollinarius, Eutyches, Nestorius, Sabellius, Pelagius und viele andere Ketzler ausgerissen, verwüestet und zerstört haben. Aber das ganz besonders böse, grimmige Tier, der schädliche Eber Mohammed, wie verdirbt er den Weingarten noch heute und wie reißt er noch immer die fruchtbaren Stöcke aus dem Erdreich aus!“ (Breidenbach, S. 479)

Während also die Grabmäler der Propheten und anderer biblischer Figuren als Fixpunkte der topographischen Ausgestaltung dienen, werden die jeweiligen Stätten dazu benutzt, um sich einerseits als Augenzeuge vor Ort zu stilisieren, der die gegenwärtige Lage mit eigenen Augen aktualisiert, andererseits findet in den Berichten auch eine Funktionalisierung der Grabstätten statt, die nicht nur als ‚tote‘ Orte fungieren, sondern zugleich trotz ihres ‚unterlegenen‘ Charakters über den anderen Konfessionen und Religionen stehen. Hierfür nutzen die Berichte subversive Erzähl- und Handlungsstrategien wie den Blick in das Verborgene, aber auch theologische Bilder unter Verwendung intertextueller Referenzen wie den zerstörten Weingarten. Die in den Drucken beigegebenen Holzschnitte, im Falle Breidenbachs von Erhart Reuwich angefertigt, tragen zu einer intermedialen Vermittlung bei, die die angesprochenen Erzählstrategien und die Darstellung der Alterität ins Bild setzen (Niehr 2001: 271f.; zur Zusammenarbeit zwischen Breidenbach und Reuwich auch Boyle 2021: 170–174).

Bei Felix Fabri kulminieren diese Erzählstrategien an bestimmten Stellen und überbrücken Zeit und Raum, bei denen auch der Rezipient auf differierende Weise einbezogen wird. Deutlich wird dies etwa bei der Besichtigung des Grabes der Unschuldigen Kindlein. Während zu Beginn durch einen Kurzverweis die relevante Bibelstelle aufgerufen wird, erfolgt im Anschluss ein Brückenschlag an die gegenwärtigen Aufenthaltsorte der Reliquien im deutschsprachigen Raum aus dem Umfeld Fabris.

In hanc speluncam fuerunt projecta corpora multa millia sanctorum innocentum, quos Herodes, quaerens in eis Christum, mactavit. Ibi ergo dictis orationibus indulgentias recepimus. Quidam autem de peregrinis in ipso specu in terrae pulvere quaerebant cum lumine reliquias de sanctis innocentibus, sed minime inveniabant, dudum enim fideles asportaverunt ea, et dispersae sunt reliquiae innocentum puerorum in ecclesias orbis. Nam Venetiis in Muriano sunt in una tumba circiter centum corpora innocentum. In Nuremberga ad Praedicatorum vidi integrum corpusculum de innocentibus. In Argentina ad Praedicatorum habent etiam unum integrum corpus de eis. In Basilea ad Praedicatorum habent in una pretiosa monstrantia manum unam et aliquot articulos de eis. In Ulma ad Praedicatorum habetur una camisia parvula sanguinolenta, et ictibus gladii perforata, quae fuit unius parvuli de innocentibus. Nobiles, qui vadunt in Jerusalem, singularem habent quaestionem de reliquiis sanctorum innocentum, nescio qua ratione. (Fabri, Bd. I, S. 451)

„In diese Höhle wurden tausende Körper der heiligen unschuldigen Kinder hineingeworfen, welche Herodes umbrachte als er Christus unter ihnen suchte. An dieser Stelle beteten wir und erhielten Ablässe. Einige der Pilger suchten, als sie in der Höhle waren, im Staub der Erde auf dem Boden unter Kerzenlicht nach Reliquien der Unschuldigen Kinder, aber sie fanden überhaupt nichts und stellten fest, dass die Gläubigen diese schon vor langer Zeit fortgetragen hatten und dass sich die Reliquien dieser unschuldigen Kindlein nun verstreut in Kirchen auf der ganzen Welt befinden. In Venedig, auf der Insel Murano liegen beinahe hundert der Unschuldigen in einem Grab. Im Dominikanerkloster in Nürnberg sah ich einen ganzen Körper eines der Kinder. Im Straßburger Konvent der Dominikaner besitzen sie ebenfalls einen vollständigen Körper. In Basel kann man bei den Dominikanern eine Hand und weitere Fingerglieder in einer kostbaren Monstranz besichtigen. Der Dominikanerkonvent in Ulm besitzt ein winziges Gewand, welches mit Blut befleckt und von Schwertstößen zerlöchert ist, welches einem der unschuldigen Kinder gehörte. Adelige, die nach Jerusalem reisen, sind besonders stark an den Reliquien der Unschuldigen Kinder interessiert. Woher dieses Interesse rührt, weiß ich nicht.“

Humorvoll berichtet Fabri, wie die mitreisenden Pilger auf dem Boden kriechend nach Überresten suchen, während vollständige Leichname in Kirchen in direkter Nähe der Pilger in der Heimat besichtigt werden können – nicht zufällig hebt der Dominikaner dabei die Konvente seiner Mitbrüder hervor, an denen er selbst wirkte bzw. mit denen er bestens vernetzt war. Insofern wird auch eine Umkehrung vorgenommen: Während die Pilger im Heiligen Land zwar an der ‚originalen‘ Stätte beten und einen Ablass erhalten können, so befinden sich die Reliquien selbst in der Heimat und gestalten daher eine eigene Pilgerfahrt ins Heilige Land als überflüssig. Das Heilige Land wird somit durch die Beschreibung nicht nur geistlich nachvollziehbar, sondern in die Heimat transferiert. Der Bericht schreibt das Heilige Land in die geographische Region ein und weist auf Möglichkeiten hin, dieses durch Besichtigung entsprechender Reliquienorte realiter zu erfahren. Dabei baut der Erzähler eine Distanz zwischen sich und den Mitreisenden auf, die sich auf Reliquiensuche vor Ort begeben, nur um festzustellen, dass dies nicht von Erfolg gekrönt sei und man – so die implizite Aussage – hierfür in der Heimat besser aufgehoben wäre. Der Text stellt also geschickt Bezüge her, die geographische (Heimat – Heiliges Land), temporale (Vergangenheit – Gegenwart), heilsgeschichtliche (biblische Zeit – Reliquienverehrung), soziale (Dominikaner – adlige Laien) sowie literarische (erzählerische Nähe – Distanzierung) Ebenen miteinander vernetzen. Dies ermöglicht den jeweiligen Rezipienten differierende Lektüroptionen, sei es als Erlebnisbericht, als Vorlage für den geistigen Nachvollzug der Pilgerfahrt, als Manual für eigene zukünftige Reisen oder als Ratgeber für Spurenelemente des Heiligen Landes in der eigenen Umgebung. Eine solche Adaptionspraxis auf Ebene der Rezeption, die durch die Struktur des Textes sowie der intermedialen Vermittlung unterstützt wird, zeichnet insbesondere Fabris *Evagatorium* aus.

LEGITIMATIONSSTRATEGIEN ÜBER UND DURCH DEN TOD

An zentralen Stellen, etwa in Verbindung mit dem Besuch des Heiligen Grabes, erfolgen Einschübe bzw. Reflexionen des Erzählers, die das Thema Tod behandeln. Dies kann einerseits als anthropologische Konstante beurteilt werden, andererseits besitzt die Pilgerfahrt ein auf das Jenseits gerichtete Motiv. Dies trifft nicht nur auf den Erzähler zu, sondern in besonderem Maße

auch auf die Rezipientinnen und Rezipienten, denen solche Einschübe ebenfalls Raum zur Reflexion eröffnen. Dass hierbei direkte Verbindungslinien von tatsächlichen Grabstellen zu eigenen Reflexionen gezogen werden, zeigt der Besuch Felix Fabri am Grab der heiligen Katharina auf dem Sinai (vgl. dazu Niehr 2001: 297; zum Sinai-Besuch generell neuerdings Reichert 2024).

Ad loculum ergo virginis nos prostravimus et in ipsum non ex praesumptione vel ex curiositate, sed ex pietate nos posuimus et corpora nostra commensuravimus cavaturae et ipsam longae staturae fuisse deprehendimus. Demum dum locum illum sanctum debito vel nobis possibili honore venerati fuisset, convertimus nos ad alia. (Fabri, vol. 2, S. 467)

„Wir verneigten uns vor diesem Grab der Jungfrau und legten uns selbst hinein, nicht um einen Frevel zu begehen oder aus Neugierde, sondern aus Frömmigkeit. Und indem wir unsere Körpergrößen gegenüber der Grabesform ausmaßen, stellten wir fest, dass die Jungfrau von großer Statur gewesen sein muss. Schließlich hatten wir dem heiligen Ort dem ihm gebührenden Respekt erwiesen und machten uns zu anderen Dingen auf.“

Ausdrücklich mit persönlicher Frömmigkeit begründet erfolgt eine Prostration an der Stätte, an der der Leichnam der hl. Katharina lag. Die Pilger versuchen durch diese *Imitatio Katharinae* nicht nur die architektonische Konstruktion nachzuvollziehen, sondern schreiben sich durch den quasi-synästhetischen Nachvollzug selbst in den Text ein (zur Multisensorik bei Fabri anhand anderer Beispiele vgl. Fischer 2019: 225–232). Dass dabei der Text durch Verweis auf die Statur Katharinas eine ironische Distanz erzeugt, verstärkt die Verbindung zwischen Fabri und den anderen Reisenden – das Grab und die Mortalität der Heiligen, aber infolge des Nachvollzuges auch diejenige der Pilger, werden hier zum Erfahrungsraum von Sakralität.

An zwei weiteren Stellen soll bei Bernhard von Breidenbach die Legitimationsstrategie gegenüber dem Islam erläutert werden. So erfolgt bei Beschreibung der muslimischen Religion und Mohammeds ein Verweis auf dessen Grabstätte, die als Mekka identifiziert wird – obgleich sich diese in Medina befindet. Die Grablege des Propheten und dessen Sterbeepisode wird geradezu als antagonistisches Gegenbild zum Heiligen Grab in Jerusalem stilisiert. Ausführlich werden die letzten Tage beschrieben, die als Gegenstück zu den die

letzten Tage Jesu besonders fokussierenden Evangelien gelesen werden können, bevor die nun folgende Passage geschildert wird:

(...) aber gar schymplich zů hören daz do er noch lebende hette synen jungern vnd frunden daz sie ynn nit bald solten begraben wan er sturbe wan er am dritten tag nach synem todt solt zů hymmel faren als er gestarbe sollichem gebott nach bitten sie nit allein dry sunder zwolff tag wartende ob yn yemand wolt zů hymmel füren vnd als sie lang hetten gewartet vnd nichts anders sahen oder befunden dan daz ein vnlydtlicher gestancke wůchse ob synem lybe zů letzste mit grossem zorn vnd vnwillen vergrůben sie synen lyb schlecht vnder die erden. Also ist gewesen das leben machometi vnd also syn ende fur war beyde vnseelig. (Breidenbach, S. 308)

„Ärgerlich jedoch ist es, zu hören, dass er seinen Jüngern und Freunden zu Lebzeiten befahl, sie sollten ihn nicht so schnell begraben, wenn er gestorben sei, denn am dritten Tag nach seinem Tod werde er gen Himmel fahren. Die Hinterbliebenen warteten also nicht nur die gebotenen drei, sondern gleich zwölf Tage, ob denn jemand käme, der Mohammed in den Himmel führen wolle. Und als sie lange genug gewartet hatten und als nichts weiter geschah, als dass ein unerträglicher Gestank aus dem Körper des Toten entwich, wurden sie zornig und unwillig, und so vergruben sie seinen Leib schließlich mehr schlecht als recht unter der Erde. So gestaltete sich das Leben Mohammeds und auch sein Ende – beide waren unseelig.“ (Breidenbach, S. 309)

Die als Gegenstücke zur ‚frohen Botschaft‘ im Christentum angelegten Elemente werden deutlich, insbesondere die im Gegensatz zur Ankündigung nicht erfolgte Auferstehung und Himmelfahrt, die schließlich in der schmählichen Bestattung und der Abwendung seiner Anhänger gipfelt. Paradigmatisch und explizit wird am Tode des ‚falschen‘ Propheten pars pro toto die Inferiorität des Islams geschildert (vgl. generell zur Wahrnehmung des Islams bei Bernhard Homann 2018: 218 und 240–242). Im Anschluss erfolgt eine Beschreibung, wie die Anhänger des Propheten ein Grabmal in Mekka anfertigen lassen. Allerdings wird dies von einem hämischen Kommentar begleitet, dass im Jahr 1470 ein Unwetter über Mekka hinweggefegt sein soll,

welches das Grab tief in den Boden, also in den Untergrund, versenkte. Das Grabmal Mekka wird im Unterschied zu Golgotha in Jerusalem nicht nur topographisch, sondern auch literarisch versenkt. Allerdings verwendet Bernhard an der Stelle genau die Strategie, die er an anderen Stellen, etwa bei der weiter oben angezeigten Stelle zu den Höhlen in Kana, selbst argumentativ widerlegt, was dem Text beinahe schon eine ironische Note verleiht. Während an anderen Orten die – für ihn – heiligen Stätten metaphorisch aus der Erde hervorgeholt bzw. ausgegraben werden, so verschwindet die Stätte des Islam in seiner Erzählung, wodurch den Anhängern dem Ort der Verehrung im literalen wie metaphorischen Sinn der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Es wird deutlich, warum Herkenhoff den Text als „ein Chamäleon, das je nach Lichteinfall in unterschiedlichen Farben schimmert“ (Herkenhoff 1996: 187), charakterisiert.

Während an der gerade besprochenen Stelle spezifische Legitimierungsstrategien gegenüber einer einzigen Religion erfolgen, so bedarf es an anderen Stellen eine Auseinandersetzung mit einer Pluralität an Alternativen, mit denen Bernhard insbesondere im Heiligen Land konfrontiert wird. Da diese Diversität in Jerusalem sogar die Mehrheit stellt, bedarf es innerhalb einer literarischen Auseinandersetzung auch theologischer Argumente, um das eigene Verhalten und die Realität als Minderheit vor Ort zu legitimieren.

(...) vnd wir verwundern vns deß nitt wie vil mee soll vns nitt wunder nemmen ob gott wennigen menschen verlyhe syne hymmellische grosse mechtige vnd ewige rich zû erlangen. Jtem sehestu von hundert menschen nüne vnd nuntzig mitt gantzem vlyß vnd vßallen krefften lauffen eyn weg der do furet zum tode vnd nit mee dan eynen lauffen eyn weg der do füret zum leben so befrembdet dich nit daz die andern all yn todt vallen oder sterben vnd der allein belybet leben. Also so du syhest eyn sollich groß scharr der menschen ylen vnd lauffen zû dem ewigen tod durch die sunde vnd so wenig zû dem ewigen leben durch die tûgende Soll dich nit befrembden daz ein yeder das end erlang vnd begriffe dar zû er mit gantzem vlyß vnd vß allen krefften ylet vnnd lauffet (...) gott hatt den menschen von anbegyn recht vnd gûtt geschaffen vnd hatt yn verlassen yn gewalt synes raths vnd hatt yme fur gesatset wasser vnd fuwer das leben vnd den todt gûts vnd boß vff das daz er erwelete welches er wolte. (Breidenbach, S. 462ff.)

„Was uns aber verwundern soll, das ist die Frage, ob Gott nur wenigen Menschen gewährt, sein himmlisches, großes, mächtiges und ewiges Reich zu erlangen. Item siehst du von hundert Menschen neunundneunzig mit allem Eifer und aus allen Kräften einen Weg gehen, der zum Tode führt. Und nicht mehr als einer geht einen Weg, der zum Leben führt. Und deshalb befremdet es dich auch nicht, wenn alle andern tot umfallen und sterben und der eine allein am Leben bleibt. Du siehst also, wie wegen der Sünde eine so große Menschenschar dem ewigen Tod entgegenläuft und wie wenig Menschen dank ihrer Tugend zum ewigen Leben findet. Es soll Dich nicht befremden, dass jeder das Ende erlange und ergreife, auf das er mit seiner ganzen Anstrengung und aus allen Kräften eilends zustrebt. (...) Gott hat den Menschen von Anbeginn recht und gut erschaffen; er hat ihm seinen Rat überlassen und hat ihm Wasser und Feuer zur Wahl gestellt, das Leben und den Tod, das Gut und das Böse – auf dass er entscheide, welches er wolle.“ (Breidenbach, S. 463ff.)

Im Rückgriff auf Autoritätszitate aus der Bibel – hier Sprüche 8,16 – knüpft Bernhard durch den Verweis auf die freie Entscheidungsgewalt des Menschen an theologische Debatten an. Deutlich wird dabei der Versuch, angesichts (im literalen Sinne) realer Verhältnisse im Heiligen Land eine Argumentationslinie zu entwerfen, die es den lateinischen Christen ermöglicht, ihre Position als Minderheit zu legitimieren. Für die Mehrheit in der Heimat mag dies befremdlich wirken, aber die Stilisierung bzw. Argumentation in den Reiseberichten verweist auf Strategien der Legitimation, wie sie auch im Reich nur wenige Dekaden später in konfessionellen Auseinandersetzungen oder auch in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich begegnen sollten. Die theologische Debatte wird gerade im Gegensatz von irdischem Tod und ewigem Leben ausgeweitet, indem der Ausblick auf das ewige Heil konsequent das Ertragen der Alteritäten verlangt. Speziell im Heiligen Land im Angesicht der realen zeitgenössischen Gegenwart bedarf es laut Breidenbach einer konsequenten Ausrichtung auf die eschatologische Perspektive, für die aber die Konfrontation mit Alternativen ihren Beitrag leistet – sei es als tatsächliches Reiseerlebnis oder in der Form der Lektüre eines entsprechenden Reiseberichts.

FAZIT

An drei Themenkomplexen konnte aufgezeigt werden, inwieweit an bedeutsamen Stellen innerhalb spätmittelalterlicher Pilgerberichte Tod und Sterben in unterschiedlicher Funktion thematisiert werden. Zum einen wird das Reisen selbst als Überwinden von liminalen Zuständen geschildert, an denen man auch scheitern kann – wobei das physische Scheitern allerdings literarisch als Pilgertod stilisiert wird und der Bericht somit eine Memorialfunktion für die Verstorbenen erhält. Zweitens erfolgt durch die topographische Darstellung des Heiligen Landes eine Verknüpfung zwischen der Heiligen Schrift und dem Heiligen Land der zeitgenössischen Gegenwart. Durch die Verknüpfung temporaler, räumlicher und eschatologischer Ordnungen werden differierende Lektüreooptionen ermöglicht, die eine Offenheit an Funktionen der Textsorte von spätmittelalterlichen Reiseberichten aufzeigen. Drittens lassen sich an unterschiedlichen Stellen Legitimationsstrategien verfolgen, die mit je eigenen literarischen Konstrukten versuchen, Sterben und Tod normativ zu legitimieren und für sich bzw. die eigene Gruppe zu vereinnahmen. Dabei lassen sich durchaus individuelle Unterschiede und Schwerpunkte zwischen den Reiseberichten von Bernhard von Breidenbach und Felix Fabri nachzeichnen, die nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch und argumentativ ihre je eigenen Akzente setzen. Den Berichten gemeinsam und somit auch gattungskonstitutiv scheinen jedoch die literarischen Strategien zu sein, mithilfe von Vernetzungen und Verweisen differierende Lektüreooptionen herzustellen, die von unterschiedlichen Gruppen und Personen auf ihre präferierte Weise wahrgenommen werden können. Es handelt sich also um ein äußerst lebendiges Erzählnetz – oder um es etwas anders zu formulieren: Pilgerberichte handeln nicht nur davon, Jerusalem zu sehen und dort mit dem Tod auf unterschiedliche Weise konfrontiert zu werden – sondern auch, davon zu erzählen.

LITERATURVERZEICHNIS

- BEEBE, Kathryn (2014): *Pilgrim and Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8-1502)*. Oxford: Oxford University Press.
- BEEBE, Kathryn (2023): „Jacob Klingner, Felix Fabri, and the Interpretation of Imagined Pilgrimage.“ In: Martin Bauer/Philip Booth/Susanna Fischer (Hrsg.): *To Jerusalem and Beyond. Interdisciplinary Approaches to the Study of Latin Travel Literature, c. 1200-1500* (Das Mittelalter. Beihefte 19). Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 223–244.
- BIEBERSTEIN, Klaus (2009): „Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur.“ In: Angelika Berlejung/ Bernd Janowski/ Jan Dietrich/ Annette Krüger (Hrsg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 423–446.
- BIEBERSTEIN, Klaus (2007): „Zum Raum wird hier die Zeit“. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems.“ In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 22: 3–39.
- BOOTH, Philip (2023): „Beyond Turner. Anthropological Approaches and Medieval Pilgrimage Texts.“ In: Martin Bauer/Philip Booth/Susanna Fischer (Hrsg.): *To Jerusalem and Beyond. Interdisciplinary Approaches to the Study of Latin Travel Literature, c. 1200-1500* (Das Mittelalter. Beihefte 19). Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 161–188.
- BOYLE, Mary (2021): *Writing the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages*. Cambridge: Boydell & Brewer 2021.
- CLASSEN, Albrecht (2014): „Mountains as a novel staging ground in late medieval and early modern literature. Felix Fabri’s *Evagatorium* (1493), Aeneas Silvio Piccolomini’s *Historia Austrialis* (after 1452), and Emperor Maximilian’s *Tewrdank* from 1517.“ In: *Medievalia et Humanistica* N. Ser. 39: 1–23.
- FISCHER, Susanna (2018): „Zur Überlieferung lateinischer Pilgertexte: Strukturierung, Auswahl und Sammlung der Informationen über das Heilige Land.“ In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 53: 78–104.
- FISCHER, Susanna E. (2019): *Erzählte Bewegung. Narrationsstrategien und Funktionsweisen lateinischer Pilgertexte (4.-15. Jahrhundert)* (Mittellateinische Studien und Texte 52). Leiden/Boston: Brill.

- HASSLER, Konrad Dieterich (Hrsg.) (1843/1849): *Felix Fabri. Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 2–4). Stuttgart: Literarische Verein Stuttgart.
- HERKENHOFF, Michael (1996): *Die Darstellung außereuropäischer Welten in Drucken deutscher Offizinen des 15. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie.
- HOMANN, Mats (2018): „Spirituelles Erleben im Angesicht der heyden. Die Wahrnehmung des Heiligen Landes und seiner muslimischen Umwelt in der *Peregrinatio in terram sanctam* Bernhards von Breydenbach und im *Schleiertüchlein* Hermanns von Sachsenheim.“ In: Jörg Sarnowsky (Hrsg.): *Wahrnehmung und Realität. Vorstellungswelten des 12. bis 17. Jahrhunderts* (Nova Mediaevalia 17). Göttingen: V&R unipress, 213–244.
- LEPPIN, Volker (2021): „Jerusalem und das Heilige Grab im mittelalterlichen lateinischen Christentum. Pilgerfahrten, Nachbauten, Liturgien.“ In: Albrecht Fuess/Volker Leppin (Hrsg.): *Jerusalem – Ziel, Vision, Vorbild. Fünf Geschichten eines Erinnerungsortes in Judentum, Christentum, Islam und Baha'i*. Tübingen: Mohr Siebeck, 83–119.
- KLUßMANN, Andreas (2012): *In Gottes Namen fahren wir. Die spätmittelalterlichen Pilgerberichte von Felix Fabri, Bernhard von Breydenbach und Konrad Grünenberg im Vergleich* (Historica occidentalis et orientalis 1). Saarbrücken: universaar.
- KÜCHLER, Max (2014): *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Mit einem Beitrag von Klaus Bieberstein*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LIEVEN, Jens (2016): „... *in transeundo mare Ierosolimam ... mortuus*. Zum Totengedenken schiffbrüchiger Jerusalem-pilger und Kreuzfahrer im Mittelalter.“ In: Alexander Berner/Jan-Marc Henke/Achim Lichtenberger/Bärbel Morstadt/Anne Riedel (Hrsg.): *Das Mittelmeer und der Tod. Mediterrane Mobilität und Sepulkralkultur* (Mittelmeerstudien 13). Paderborn: Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh 2016, 319–337.
- MOZER, Isolde (Hrsg.) (2010): *Bernhard von Breydenbach. Peregrinatio in terram sanctam. Eine Pilgerreise ins Heilige Land. Frühneuhochdeutscher Text und Übersetzung*. Berlin/New York: De Gruyter 2010.
- NIEHR, Klaus (2001): „als ich das selber erkundet vnd gesehen hab. Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Bernhard von Breydenbachs *Peregrinationes in Terram Sanctam* und anderen Pilgerberichten des ausgehenden Mittelalters.“ In: *Gutenberg-Jahrbuch* 76: 269–300.

- PRINGLE, Denys (2007): *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Band 3: *The City of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REICHERT, Folker (2024): „Von Ulm in die Welt und zurück: Felix Fabri auf dem Sinai.“ In: Christina Brauner/Tjark Wegner (Hrsg.): *Schwaben und die Welt. Globalgeschichte(n) einer Region* (landeskundig. Tübinger Vorträge zur Landesgeschichte 8). Ostfildern: Thorbecke, 97–116.
- REISCH, Mareike E. (2022): „Transporting the Holy City: Hans Tucher’s Letter from Jerusalem as Medium and Material Object.“ In: Jutta Eming/Kathryn Starkey (Hrsg.): *Things and Thingness in Medieval and Early Modern Literature and Visual Arts, 700–1600* (Sense, Matter, and Medium 7). Berlin/Boston: DeGruyter 2022, 45–63.
- SCHIENDORFER, Max (2012): „Dichtung und Wahrheit. Zur Literarisierung biographischer Wendepunkte im Mittelalter: Max Frisch – Felix Fabri – Heinrich Seuse – Augustinus.“ In: Brigitte Boothe/Pierre Bühler/Paul Michel/Philipp Stoellger (Hrsg.): *Textwelt – Lebenswelt* (Interpretation Interdisziplinär 10). Würzburg: Königshausen & Neumann, 303–320.
- SCHMIDT, Hans-Joachim (2016): „Symbolische Aneignung des Unverfügbaren. Jerusalem und das Heilige Grab in Pilgerberichten und Bildern des Mittelalters.“ In: Karsten Igel/Thomas Lau (Hrsg.): *Die Stadt im Raum. Vorstellungen – Entwürfe – Gestaltungen* (Städteforschung A 89). Köln u.a.: Böhlau, 67–87.
- SCHRÖDER, Stefan (2008): „Grenzerfahrungen. Mittelalterliche Reisende an den Rändern Europas.“ In: Ingrid Baumgärtner/Hartmut Kugler (Hrsg.): *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte* (Orbis mediaevalis 10). Berlin: Akademie Verlag, 219–237.
- SCHRÖDER, Stefan (2009): *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri* (Orbis mediaevalis 11). Berlin: Akademie Verlag.
- UBL, Linus (2025): „Alteritätserfahrungen im mittelalterlichen Jerusalem – interreligiöse Perspektiven.“ In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 25: 483–505.
- WOLF, Gerhard (2012): „Deutschsprachige Reiseberichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Formen und Funktionen einer hybriden Gattung.“ In: Wolfgang Achnitz (Hrsg.): *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 3: Reiseberichte und Geschichtsdichtung*. Berlin: De Gruyter, V–XXVIII.

INTERNETRESSOURCEN

Einheitsübersetzung: <https://www.bibleserver.com/bible/EU> (letzter Zugriff 3.4.2025)

Vulgata: https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (letzter Zugriff 3.4.2025)

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.¹ 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.² 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

¹ 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.

² 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.³

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

³ 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.⁴ 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-

⁴ 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 augustinischen 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).⁵

⁵ 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.⁶

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.

⁶ 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.⁷ 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-

⁷ 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 consail. 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.⁸ 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 Reueworte 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

⁸ 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*.⁹ 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. Jtem 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 geaufft 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

⁹ 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).¹⁰ 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

¹⁰ 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.¹¹ 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.

¹¹ 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 lame 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 lyttille 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 wynne 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 mandevillianischen 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 shulde 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 mescreantz 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 möechten 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^e 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.