

Christian Kiening (Zürich)

Zeitsemantiken im religiösen Kontext

Das Beispiel der Palästinareisebeschreibungen (Mandeville, Breydenbach)

I

Die Frage nach der Vielfalt religiöser Semantiken führt, im christlichen Kontext gestellt, auf den Schnittpunkt zweier Felder. Einerseits die Verschränkungen von Transzendenz und Immanenz: Ausgelotet wird, wie es möglich ist, an der Radikalität religiöser Transzendenz festzuhalten, ohne die Durchlässigkeit des Transzendenten in der Immanenz aufzugeben, oder umgekehrt, wie es möglich ist, diese Durchlässigkeit weit zu treiben und doch die Grenze nicht völlig aufzuheben. Andererseits die Abgrenzungen zwischen christlichen und nichtchristlichen Konzepten des Religiösen: Theologie wie Frömmigkeitspraxis arbeiten an der Differenzierung von Kernkonzepten in Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen interner wie externer Art.

Die im späten Mittelalter zu enormer Beliebtheit gelangte Reise ins Heilige Land bietet ein Musterbeispiel für die Verbindung dieser beiden Felder. Was die Texte beschreiben, ist die Begegnung mit den Monumenten und Ursprüngen der jüdisch-christlichen Kultur, den Gegebenheiten und Überresten des aus dem Alten und dem Neuen Testament Bekannten – eine Begegnung aber, die sich in einem Rahmen ergibt, der von religiösen und kulturellen Alteritäten bestimmt ist.¹ Die Pilger haben

¹ Peter J. Brenner: Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts. In: Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur. Hrsg. von dems. Frankfurt a. M. 1989, S. 14–49; Stefan Deeg: Das Eigene und das Andere. Strategien der Fremddarstellung in Reiseberichten. In: Symbolik von Weg und Reise. Hrsg. von Paul Michel. Bern [u. a.] 1992, S. 163–190; Gerhard Wolf: Der überschaubare Horizont – Formen und Funktionen der Auseinandersetzung mit dem Fremden in der Reiseliteratur des Spätmittelalters. In: „Ich far, weiß nit wohin . . .“. Das Motiv des Reisens in Europas Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Stefan Krimm, Dieter Zerlin. München 1993, S. 30–54; Albrecht Classen: Introduction: The Self, the Other, and Everything in Between. In: Meeting the Foreign in the Middle Ages. Hrsg. von dems. New York/London 2002, S. XI–LXXIII; Heike Edeltraud Schwab: Toleranz und Vorurteil. Reiseerlebnisse spätmittelalterlicher Jerusalempilger. Berlin 2002 (Spektrum Kulturwissenschaften. 4); Folker Reichert: Pilger und Muslime im Heiligen Land. Reisen und Kulturkonflikt im späten Mittelalter. In: Pilgerwege. Zur Geschichte und Spiritualität des Reisens. Hrsg. von Hans Ruh, Klaus Nagorni. Bad Herrenalb 2003 (Herrenalber Forum. 34), S. 135–161; Stefan Schröder: Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri. Berlin 2008 (Orbis Mediaevalis. 10); Julian Happs: Erfahrung, Wahrnehmung und Deutung des Fremden im Jerusalempilgerbericht Hans Bernhard von Eptingens aus dem Jahre 1460. In: Bulletin der Polnischen Historischen Mission 10 (2015), S. 325–368.

sich in einer muslimischen Umgebung zu bewegen, zusammengesetzt aus ethnisch und sozial verschiedenen Gruppierungen (in den Quellen ist von Mamlucken, Arabern und Heiden die Rede) und ergänzt durch Vertreter verschiedener christlicher Orden: Zu den Johannitern und Franziskanern kommen unter anderem die Georgsritter und die Ritter vom Hl. Grab sowie die Mitglieder des zyprischen Schwertordens und des Katharinenordens hinzu. Unter diesen Umständen müssen die Pilger sich arrangieren, was Verständigung, Unterkunft und Verpflegung betrifft, sie müssen sich bewaffnen und behaupten, bezahlen und sich manchmal freikaufen.

Die Heterogenität der Situation spiegelt sich in den zeitlichen Semantiken. Mit Jerusalem und Umgebung geht eine intensive Verschränkung heils- und kirchengeschichtlicher Momente einher, bei der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Anfang, Mitte und Ende, Zeitlichkeit und zeittranszendierende Ewigkeit ineinander verschlungen sind.² Stehen 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.³ Das soll im Folgenden an zwei Beispielen beleuchtet werden, die sich jeweils nicht nur auf christliche Zeitsemantiken beziehen: den *Reisen* des Jean de Mandeville und der *Peregrinatio* des Bernhard von Breydenbach.

II

Unter dem schlichten Titel *Le livre de Mandeville* oder auch nur *Travels/Reisen* wird in den Literaturgeschichten ein Werk ebenso reizvollen wie sperrigen Charakters geführt. Ursprünglich auf Französisch verfasst, schildert es nach Aussage verschiedener Handschriften die Reisen, die der Ritter Jean de Mandeville 1322 in Angriff nahm und von denen er nun, im Jahr 1356 (oder 1357), Bericht gibt – ein Bericht, der, wie die moderne Forschung gezeigt hat, eine Menge Quellen, darunter die in den 1330er Jahren entstandenen Reiseberichte von Wilhelm von Boldensele und Oderico de Pordenone, ausschreibt. Dass dieser kompilatorische Text auch in einer besonderen Weise mit religiösen Zeitsemantiken umgeht, hat noch kaum das Interesse der Forschung gefunden. Ich beziehe mich im Weiteren auf die Übersetzung

² Vgl. Christian Kiening: Fülle und Mangel. Medialität im Mittelalter. Zürich 2016.

³ Vgl. Maximilian Benz, Christian Kiening: Time and Temporality in Travel Accounts of the Fourteenth to Sixteenth Centuries (Mandeville, Tucher, Ecklin). In: *Temporalities in European Travel Writing*. Hrsg. von Paula Henrikson, Christina Kullberg. London 2021 [im Druck].

Michel Velsers, die in den hier interessierenden Passagen mit dem französischen Original weitgehend übereinstimmt.⁴

Die *Reisen* sind bekanntlich im Kern zweigeteilt, wobei es aber keine deutliche Zäsur gibt. Gleitend geht die Beschreibung der Pilgerwege ins Heilige Land, nach Kairo, Jerusalem und zu den Heiligen Stätten über in einen Bericht über Regionen weiter im Osten, Kathay, das Land des Priesterkönigs Johannes und zahlreiche Inseln, von mehr oder weniger fremdartigen Wesen bevölkert. Zu den Eigentümlichkeiten des Textes gehört: Immer wieder tritt ein Subjekt hervor, das dieses oder jenes gesehen oder gehört, mit Leuten gesprochen, aus Quellen getrunken, gefährliche Täler durchwandert hat, ein Ich, das sogar verschiedentlich betont, über bestimmte Erscheinungen keine genaue Aussage machen zu können. Dieses Ich ist aber kein kontinuierliches und kein konturiertes. Es ist ein schemenhaftes, von dessen Wegen man so gut wie keine Details erfährt. Und es ist ein exemplarisches, das eine Art von Superreisenden repräsentiert: einer, der nicht nur eine einzige Reise unternommen hat, von der er nun berichtet, sondern viele Reisen – ein Experte, der mehr als ein Jahrzehnt unterwegs gewesen sein und lange Zeit sowohl dem Sultan wie dem Großen Khan als Söldner gedient haben will.

Nicht weniger eigentümlich ist, dass der Text zwar wesentliche Züge eines Pilgerreiseberichts aufweist, in vielem aber auch davon abweicht: Schon anfangs wird für die erste Strecke des Wegs keine konkrete Reise mitgeteilt, stattdessen die Palette möglicher Reiserouten aufgefächert. Sodann ist zwar ein Itinerar angedeutet, das, von Konstantinopel über Rhodos, Zypern, Kairo, den Sinai nach Jerusalem führend, mit einer der bekannten Pilger Routen konform ist. Es vollzieht sich aber keine klare syntagmatische Bewegung, vielmehr scheinen die einzelnen Stationen nur Anlass zu geben für die paradigmatische Entfaltung möglichst vieler spektakulärer Momente und narrativ-historischer Miniaturen.

Derartige Pluralisierungen lassen auch das Wertesystem des Textes nicht unangetastet. Auffällig ist das Interesse an fremden religiösen Praktiken – keine Vorform der Toleranz, wohl aber eine Faszination an andersartigen Ordnungsstrukturen, verbunden mit einer Kritik an Papst oder Klerus.⁵ In diesem Rahmen verändert sich auch der Status Jerusalems. Zwar bleibt die Heilige Stadt Zentrum und Ziel des ers-

4 Mandeville's Travels. Texts and translations. Hrsg. von Malcolm Letts. 2 Bde. London 1953; Sir John Mandevilles Reisebeschreibung. In deutscher Übersetzung von Michel Velsers. Nach der Stuttgarter Papierhandschrift Cod. HB V 86. Hrsg. von Eric John Morrall. Berlin 1974 (Deutsche Texte des Mittelalters. 66); eine Übersetzung nach einem frühen Druck der Velsers-Version bietet: Das Reisebuch des Ritters John Mandeville. Ins Neuhochdeutsche übertragen und eingeleitet von Gerhard E. Sollbach. Frankfurt a. M. 1989.

5 Vgl. Christina Henss: Fremde Räume, Religionen und Rituale in Mandevilles *Reisen*. Wahrnehmung und Darstellung religiöser und kultureller Alterität in den deutschsprachigen Übersetzungen. Berlin/Boston 2018 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. 90 [324]).

ten Teils der *Reisen*.⁶ Sowohl aber die Erwähnungen alternativer Routen als auch die laufenden Abweichungen vom Bewegungsschema schwächen die Zielgerichtetheit ab.⁷ Mehr noch führt die Verschiebung, von der Heimreise nach Westen zur Weiterreise in Richtung Osten, zu einer faktischen Dezentrierung Jerusalems und der Heilsgeschichte im Ganzen. Wenn am Ende das Paradies im Blickfeld auftaucht, dem das Textsubjekt nahegekommen sein will, so ist damit kein Abschlusspunkt der Reise mehr verbunden wie bei den Geschichten von den Welteroberungszügen Alexanders des Großen; es handelt sich nur um einen Ort unter vielen; nachfolgend wird noch von einer Reihe anderer Inseln erzählt.

All dies beeinflusst auch die temporalen Strukturen des Textes. Zeit ist dem Autor wichtig. Das zeigt nicht nur die relativ hohe Zahl zeitlicher Indikationen, sondern auch die prononcierte Ausstellung einiger chronographischer Markierungen: das Jahr 1322, am Anfang und am Ende erwähnt, als Zeit des Aufbruchs zur Reise; 1357, ans Ende gesetzt, als Jahr der vorgeblichen Abfassung des Textes, als Jahr der Erinnerung an die „vergangene Zeit“, als Phase der textuellen Ordnung und der Niederschrift.⁸ Die wenigen anderen Daten beziehen sich auf für das Auseinander-treten von Ost und West entscheidende Situationen: 292 – das Jahr der Eroberung von Tripolis durch den Sultan (25, 5f.), 509 – das Jahr von Mohammeds Herrschaftsantritt in Arabien (92, 1), 1187 – das Jahr, in dem Jerusalem an die Muslime fiel (51, 2–4: die Ungläubigen besäßen Jerusalem seit mehr als 120 Jahren).

Auch zwei Stellen, die es mit Fragen der Zeitmessung zu tun haben, lassen sich auf das Verhältnis zwischen christlicher und nichtchristlicher Religion beziehen: Vom Tempel Salomons in Jerusalem heißt es, die Heiden hätten dort auf dem Altar ein Rad angebracht, um die Tageszeit erkennen zu können. Für die Zahl der Lebensjahre Christi werden verschiedene Varianten angegeben (33 Jahre + 3 Monate; 40 Jahre), im Unterschied zwischen dem zehnmonatigen altrömischen und dem zwölf-

⁶ Vgl. Ian M. Higgins: Defining the Earth's Center in a Medieval „Multi-Text“. Jerusalem in The Book of John Mandeville. In: Text and Territory. Geographical Imagination in the European Middle Ages. Hrsg. von Sylvia Tomasch, Sealy Gilles. Philadelphia 1998, S. 29–53; Suzanne M. Yeager: Jerusalem in Medieval Narrative. Cambridge 2008, S. 109–134; Suzanne C. Akbari: Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient. 1100–1450. Ithaca, NY 2009, S. 58–63.

⁷ Klaus Ridder: Übersetzung und Fremderfahrung. Jean de Mandevilles literarische Inszenierung eines Weltbildes und die Lesarten seiner Übersetzer. In: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994. Hrsg. von Joachim Heinzle, L. Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1996 (Wolfram-Studien. 14), S. 231–264, hier 249.

⁸ So zumindest in der ältesten französischen Handschrift der kontinentalen Version; Mandeville's Travels (Anm. 4), Bd. 2, S. 411: *en prenant soulas en mon chetif repos et en recordant le temps passe, iay ces choses copulees et mises en escript, tout ainsi quil men puet souuenir, lan de grance mil ccc. lvii., le xxxv^e an que ie me party de nostre pays*. Bei Velser (Anm. 4) findet sich nur der knappe Satz: *Und was ensit mers biß man zalt von Christus gebürt tuseht drú hundred und süben und fünfftzig jār* (178, 11–13).

monatigen julianischen Jahr gegründet.⁹ Auf diese Weise wird einerseits eine genau messbare Zeitlichkeit als fremdartig konnotiert, andererseits Zeit in Form der Geschichte eng an die Figur Christi und die sich von ihm aus in die Vergangenheit wie die Zukunft erstreckende Heilsgeschichte geknüpft. Heilsgeschichtlich gilt eine andere als die normale Zeit: Für Adam und Eva habe sich die Aufnahme ins Paradies und die Vertreibung aus ihm am gleichen Tag vollzogen; die Heiligen Drei Könige seien „nicht so rasch durch ihr Reiten, sondern durch die Kraft Gottes“ von Indien nach Betlehem gekommen – in 13 Tagen nämlich, wo eigentlich 53 nötig wären.

Diese Zahlenangaben sind charakteristisch für die *Reisen*. Die dominanten Kategorien, die in ihnen vorkommen, sind Tage und Jahre; gelegentlich wird auch in Wochen und Monaten gerechnet. Die Angaben beziehen sich auf die jeweiligen historischen Gegebenheiten aus dem Alten und Neuen Testament: Adam lebte nach der Ermordung Abels 100 Jahre im Tal Mambre; Sara war 290 Jahre alt, als Isaak geboren wurde; David war achteinhalb Jahre König in Hebron und 33 König in Jerusalem; Jesus fastete 40 Tage und erschien acht Tage nach seiner Auferstehung den Jüngern; Johannes Evangelista war 32 Jahre alt, als Christus die Passion erlitt, 80, als er selber starb etc. Daneben werden Entfernungen häufig in Tagreisen angegeben: von Achon drei Tage bis Palestin, von Gaza acht Tage durch die Wüste, von Babylon nach Groß-Babylon 40, nach Mußke 32 Tage, vom Tal Helm ein Tag bis zum Grab der Hl. Katharina, von dort 13 Tage durch die Wüste nach Jerusalem, das einen halben Tag von Betlehem und einen ganzen von Nazareth entfernt ist etc.

Suggeriert wird damit ein Moment der Fortbewegung, das sich im Text selbst aber immer wieder verflüchtigt. Da es keine eigentliche Reise gibt, gibt es auch keine konsequente verlaufszeitliche Dimension. Wesentlich scheint die Verbindung zwischen den verschiedenen Orten an und für sich; man kann vom einen zum andern gelangen; in der bereisten und der dargestellten Welt herrscht eine nachvollziehbare Ordnung. Die Zeitangaben haben mehr paradigmatischen als syntagmatischen Charakter. Zum Beispiel unterstreichen sie den Unterschied zwischen Einst und Jetzt. Zerstörerische Prozesse oder katastrophische Ereignisse haben den Gang der Geschichte von der durch Christus wiederbegründeten heilsgeschichtlichen Linie abweichen lassen und zeigen die Gegenwart als heilloses Nebeneinander kriegerischer, gewalttätiger, machtbezogener Handlungen. Zeit bedeutet in diesem Zusammenhang Auslöschung oder Überschreibung dessen, was einstmals an einem Ort existierte, Verwandlung in Ruinen,¹⁰ Gefahr für die Erinnerung und die Wahrheit des Berichts.¹¹ Aber auch Hoffnung

⁹ Mandeville's Travels (Anm. 4), Bd. 2, S. 268; bei Velser (Anm. 4), 52, 17–53, 3.

¹⁰ Mandevilles Reisebeschreibung (Anm. 4), 66, 8–10: *Und uff dem selben berg an der selben statt etwen ein schön kirch; sie ist nun aber nider geworffen, und ist nit da wan ain ainsidel huß.*

¹¹ Ebd., 4, 7–11: *Und die enhalb meres sind geweißen mügen verniemen ob ich war sag oder lieg, und ouch ob ich an kainer lay sach fälte, daz sie das recht machend. Wann dinge die vor langer zitt geschenhen sind, möcht ich licht nit als eben gedencken. Dar umb wil ich das yederman, wa ich nit recht hette, mich müge gestrauffen.*

auf Änderung, Wiederherstellung, Erneuerung: „ich vertraue auf Gott“, heißt es in Zusammenhang mit dem Fall Jerusalems, dass die Heiden „die Stadt nicht mehr lange behalten werden“.

An anderer Stelle ist ausführlich die Geschichte des Vogels Phönix mitgeteilt, der sich innerhalb von 500 Jahren einmal in einem dreitägigen Prozess verjüngt. Das ist nicht nur eine bekannte Christusanalogie, sondern dient auch der Verklammerung zwischen christlicher und nichtchristlicher Welt: Der Tempel, dessen Priester allein das genaue Jahr kennen, in dem der Phönix sich verbrennen soll, „ist genauso gemacht wie der Tempel in Jerusalem“, wenn auch mit einigen Unterschieden (32, 17f.). Der Autor sucht neben den Spuren des Verfalls auch die der Erneuerung. Und die mögliche neue Zeit wird wenn nicht eingeleitet, so doch in ihren Bedingungen erkannt durch das ebenso profillose wie übermenschliche Subjekt, dessen Aufbruchs- und Schreibdaten den Text rahmen: Dieses doppelte Subjekt, als reisendes in der Lage, sich schneller fortzubewegen als die Alten,¹² und als schreibendes in der Lage, Orte zu überspringen und Gegebenheiten zu verdichten,¹³ vermag das Bild einer Welt zu zeichnen, in der die Verheißung noch nicht verlorengegangen ist: die Verheißung auf eine erneuerte Präsenz der urchristlichen Situation.

Diese Präsenz verbindet sich mit jener heilsgeschichtlichen (Über-)Zeitlichkeit, die im Heiligen Land verkörpert ist, jener gleich eingangs als Ziel der Reise genannten *Terra Promissionis* (1, 6), die sich über ihre Lage inmitten der Welt auch mit der Mitte der Zeit, der Heilstat Christi, verknüpft. Mit dem Erreichen des Heiligen Landes und Jerusalems gewinnen dann jeder Ort und jedes Ding Bedeutung für eine christlich-jüdische Geschichte.¹⁴ An die verschiedenen Stätten lagern sich alt- und neutestamentliche Episoden an, was es ermöglicht, heilszeitlich heterogene Geschehnisse zu synchronisieren. Die Heilsgeschichte konkretisiert sich in der Topologie. Es konvergieren das verlorene und das wiedereröffnete Paradies, das als entzogenes später noch einmal auftaucht. Wie das Paradies liegt auch Jerusalem erhöht (fast so hoch wie dieses),¹⁵ zudem hängt es direkt mit der Heiligen Stadt zusammen: „Hundertzehn Schritte vom Tempel des Herrn in Richtung Salomos Tempel, außen am Stadtrand ist das Bad unseres Herrn. In eben die-

¹² Vgl. ebd., 171, 7–10: *Vor alten zyten für man von Priester Johans land in dry und zwaintzig tagen oder in vier und zwaintzig tagen. Nun hond sie schiff gemachet, das man nun für in acht tagen oder in süben tagen dar.*

¹³ Ebd., 4, 16–18: *Und wissend das ich nit wil sagen von allen den stetten, dörffern und bergen da man durch faren muß, wann es wurde ze land ze sagend, wann nun von besunder etlichen land da ain man durch faren muß, wil er die rechten strauß faren.*

¹⁴ Vgl. Nicole Chareyron: *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*. New York 2005, S. 78–110.

¹⁵ Vgl. Mandevilles Reisebeschreibung (Anm. 4), 165, 21–23: *Da das paradyß ist, da ist das erterich hõcher wan es in der welt ienen ist und ist an dem anfang der welt gen orient wert es.*

ses Bad zu eben dieser Zeit kam Wasser aus dem Paradies und immer noch tropft es dort.“¹⁶

Diese heilszeitlichen Verdichtungen verlieren sich nicht einfach, wenn im zweiten Teil der *Reisen* das Heilige Land aus dem Blick gerät. Zwar scheint es stellenweise, als tauche man nun in jene heillose Welt ein, die eingangs in Bezug auf Babylon, den ersten weltlichen Herrscher Nimrod und seinen Turmbau zu Babel angedeutet worden war.¹⁷ Doch brechen die Bezüge auf die christlich-jüdische Geschichte im zweiten Teil keineswegs abrupt ab. Allenthalben begegnen auch jenseits des Heiligen Landes biblisch codierte Orte: die Paradiesesflüsse, der Lebensraum Adams und Evas, der Berg, auf dem Noahs Arche landete, das Grab des Apostels Thomas.¹⁸ Galiläa ebenso wie Caßdilbe im Osten haben Bedeutung für den Anbruch der Endzeit – von der allerdings im vorliegenden Text noch nichts zu spüren ist. Mit dem Reich des Priesterkönigs Johannes kommt vielmehr etwas in den Blick, was im Verhältnis zur gegenwärtigen Welt ebenso ursprünglichen wie vorbildlichen Charakter hat. Im Ganzen ergibt sich eine stärkere Durchmischung: Biblisch konnotierte Örtlichkeiten stehen neben solchen, die aus der Tradition der Wunder des Ostens stammen. Mit den *mirabilia* verschieben sich die Sinnfelder: Statt der Beziehung zwischen materiellen Erscheinungsformen und soteriologischen Bedeutungen gewinnt das Spannungsfeld von Kultur und Natur an Bedeutung. Zugleich eröffnet die Beschreibung nicht mehr nur primär Dimensionen der Vergangenheit, sie bewegt sich in zunehmend heterogene Temporalitäten hinein.¹⁹

Hatten zunächst neuerliche Entfernungszeitangaben nahegelegt, die fernöstliche Welt folge den gleichen Regeln wie die vorderorientalische, so treten diese Markierungen im Schlussteil zurück. Unbestimmte Zeitindikatoren nehmen zu. Temporal Verschiedenartiges steht nebeneinander: Den Entjungferungsbrauch gibt es seit langer Zeit (165, 13–15), die Begegnung mit dem gefährlichen falschen Paradies des Zaubers hat sich vor kurzem zugetragen (159, 17). Alles scheint mit allem verbunden: das Land des Priesters Johannes mit dem irdischen Paradies, aber auch mit einem insulären Schlaraffenland, das man erreicht, wenn man von einer bestimmten Insel

¹⁶ Vgl. ebd., 59, 25–28: *Von unsers herren tempel wol uff zehen und hundert schrit gen Salomos tempel veretz an ainem ende in der statt da ist daz bad unsers herren. Und in das selb bad zû den selben zitten kam wasser uß dem paradys, und noch troppfet es da selbs.*

¹⁷ Ebd., 133, 21–27: *Von Chams sun ward geborn Nembrott, der was der erst künig der ye ward, der den großen turn von Babilonia hieß machen. Und zû des selben wib und zû den andern komen och die tûfel und hettend mit in zû schickend. Und daz das von in geborn wart das ward wunderlich volck wider die natur, ains ân höpt, das ander an bain, das dryt on ögen; das ain hett füß als ain pfârit. Als ich hon vor geseit, menig wunderlich volck das man fint in den ynselen die sind al von Cham kommen.*

¹⁸ Das Prinzip findet sich auch in anderen Asienreiseberichten, s. Marina Münkler: *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin 2000, S. 283.

¹⁹ Carolyn Dinshaw: *How soon is now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham/London 2012, S. 78.

des Priester-Johann-Landes aus die Welt umsegelt: Diese enorm große Insel, etwa sechzig Tagreisen lang und etwa fünf breit, bietet genug von allem, was man braucht. Der Osten scheint zur Ansammlung von Exorbitantem zu werden, von Superlativen in religiöser, ökonomischer und politischer Hinsicht. Doch begegnet eben dann, als der Eindruck einer inkommensurablen Fremde überhand zu nehmen droht, eine Kontinuitätsstiftung, die über die Figur des Monotheismus Ost und West verbindet: Die auf den verschiedenen Inseln lebenden und verschiedenen Glaubensformen anhängenden Menschen *gelobend all samen an gott der allú ding geschaffen hāt* (177, 9).

So tritt denn auch nicht erst in diesem Schlussteil eine zyklische Zeit, quer zur Linearität der Fortbewegung stehend, in den Vordergrund. Sie ist den ganzen Text hindurch präsent. Zum Beispiel in Form der Gedenktage der Heiligen und ausgewählter Heiden (Aristoteles).²⁰ Oder auch im Blick auf die Natur: In Ägypten gibt es Bäume, die sieben Mal im Jahr Früchte tragen (33, 14), in Sizilien und Trapezunt solche, die ganzjährig grün sind (37, 18f.), und in der indischen Wüste solche, die jeden Tag aufs Neue mit Tagesanbruch erscheinen und mit Sonnenuntergang wieder verschwinden; in der Nähe Jerusalems findet sich ein Brunnen, der sich dreimal im Jahr in einer anderen Farbe färbt; am Hof des Großen Khans werden viermal im Jahr prächtige Feste gefeiert; auf einer Insel gehen alle Fische einmal im Jahr an Land und bleiben dort bis zum dritten Tag; auf einer anderen im Land des Priesterkönigs Johannes treten die Jahreszeiten Sommer und Winter zweimal im Jahr auf (171). Mal sind es christliche, mal nichtchristliche Kontexte. Die Unterschiede verwischen sich. Verschiedenste Elemente der beschriebenen Welten erweisen sich als verbunden.²¹ Zyklische Formen können der Markierung von Fremdheit dienen. Sie können aber auch ihrerseits auf einen heilszeitlichen Zusammenhang führen. Der dürre Baum im Mamretal, den die Juden und Heiden *Cirpe* nennen, zeigt sich als eine regelrechte Hypostasierung heilsgeschichtlicher Zäsuren, mit politisch-zeitgeschichtlichen Implikationen:

Er stammt aus der Zeit Abrahams, manche sagen, es gebe ihn von Anbeginn der Welt an. Er war immergrün bis zu dem Zeitpunkt, als Gott am Kreuz starb: Da wurde er dürr. Damals starben und dörreten zurecht alle Bäume auf der Erde. Nun liest man in einer Prophezeiung über den dürren Baum, dass ein Herrscher aus dem Westen das Heilige Land erobern werde mit Hilfe der Christenheit. Unter dem dürren Baum werde er eine Messe lesen lassen. Davon werde der Baum sich wieder erholen, weiße Blätter haben und Frucht tragen. Wegen des Wunders dieses Baumes haben sich viele Juden und Heiden zum christlichen Glauben bekehrt.²²

²⁰ Vgl. Mandevilles Reisebeschreibung (Anm. 4), 10, 24–26: *Da ist Aristotiles begraben under ainem altar, der ist uff sinem grab. Und wenn sin jarzitt ist, so ist da groß kirchwihe, als ob er hailig wäre.*

²¹ Vgl. auch Mary B. Campbell: *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing*. Ithaca/London 1988, S. 151f.

²² Mandevilles Reisebeschreibung (Anm. 4), 46, 11–21: *Da ist der dürre bom, den haissent sie die juden und die haiden Cirpe, und der ist sider Abrahams zitten. So sprechent etlich daz es sy syder die welt geschaffen ward. Und waz zû allen zitten grûn byß uff die zitt da gott an dem krûtz starb, do*

Zeit ist so in den *Reisen* nicht nur Ausdruck der irdischen Zustände, ihrer Kontingenzen und Depravationen. Sie verkörpert auch die Hoffnung auf deren Überwindung in einer gottgegebenen Ordnung und Fülle. Sie ist nicht nur heterogen wie so vieles in dem aus vielerlei Quellen kompilierten Text. Sie dient auch der Verknüpfung des Heterogenen, sie dient der Herstellung unterschwelliger Beziehungen, die die dargestellte Welt als ein Netzwerk erweisen, in dem Anfang, Mitte und Ende, Zentrum und Peripherie, christliche Weltmitte und nichtchristliche Schöpfungsränder sich berühren. Es gibt hier also in diesem Text, was religiöse Semantiken betrifft, wie es scheint, beides: die Pluralisierung wie die Zentrierung. Der christliche Sinnkern des Zeitlichen geht nicht verloren, aber er schlägt nicht überall durch. Die Spielräume der Verschränkung von christlichen und nichtchristlichen Bedeutungen werden in einem für die Zeitgenossen offensichtlich faszinierenden Maße ausgereizt.

III

Zur gleichen Zeit, als Mandevilles *Reisen* im Druck erscheinen, werden auch Texte publiziert, die auf aktuellen, nachweisbaren Reisen basieren: zunächst derjenige des Augsburger Patriziers Hans Tucher, dann der des Mainzer Domherrn Bernhard von Breydenbach. Breydenbach war 1482/83 ins Heilige Land gereist, wo er unter anderem mit dem Ulmer Dominikaner Felix Fabri und dem Franziskanerobservanten Paul Walther von Guglingen zusammentraf, die beide umfangreiche handschriftliche lateinische Berichte verfassten. Bernhard aber hatte weiterreichende Ambitionen. Er wollte Wirkung ausüben mit seinem Text und unterzog ihn deshalb einer sorgfältigen Redaktion. Dabei stand ihm, wie wir von Fabri wissen, der dominikanische Theologieprofessor Martin Rath zur Seite, der zahlreiche Passagen aus enzyklopädischen und theologischen Standardwerken beisteuerte. Diesen Text ließ Bernhard, sich selbst als *angeber* des Buches bezeichnend, Anfang 1486 auf Lateinisch und ein halbes Jahr später (in verkürzter Form) auf Deutsch im Druck erscheinen, versehen mit Illustrationen, die von dem an der Reise beteiligten niederländischen Maler Ernst Reuwich stammen: 24 Holzschnitte, davon sieben spektakulär übergroße, von mehreren Stöcken gedruckt.²³

Mit seiner *Peregrinatio ad terram sanctam* wollte Bernhard offensichtlich die bisherige Tradition einerseits aufnehmen und integrieren, andererseits überbieten

ward er dürr. Do sturbent und dorrottent all bôm, als billich waz uff ertterich. Nun findet man in der propheten von dem dürren bôm daz sol ain fürst gesessen sin gen occident, daz sol das hailig land gewinnen mit der cristen hilf und sol mesß laussen sprechen under dem dürren bôm. So sol der bôm wider zû im selber komen und sol wisß pletter haben und frucht tragen. Und von des selben bomes wegen zeichen so hond sich bekert manig juden und haiden zû cristenlichem gelouben.

23 Transkription und Übersetzung der deutschen Fassung; Bernhard von Breydenbach: *Peregrinatio in terram sanctam*. Eine Pilgerreise ins Heilige Land. Frühneuhochdeutscher Text und Übersetzung. Hrsg. von Isolde Mozer. Berlin/New York 2010 (im Folgenden zitiert mit Seiten- und Blattzahlen;

und mit neuen Akzenten versehen. In der Widmungsvorrede an den Erzbischof Berthold von Henneberg polemisiert er gegen die Tendenz, Bücher als neu auszugeben, bei denen nur ein älterer Text in veränderter Gestalt erscheint. Dem eigenen Werk hingegen schreibt er eine tatsächliche inhaltliche und formale Neuheit zu: keine Gemeinplätze, sondern wertvolle Informationen, überdies Bilder, die eine neue visuelle Evidenz ermöglichen. Zentral ist dabei der Gedanke der Autopsie: Das im Druck Gebotene basiere auf der eigenen Wahrnehmung, es entspreche dem, was der Autor und der Maler sahen (und hörten). Er habe, so Bernhard in der Absichtserklärung nach den Vorreden, „auf der Fahrt besondere Aufmerksamkeit auf alle Dinge verwandt, die man wissen muss“; er habe „ihre Besonderheiten erforscht und in Erfahrung gebracht“ – und deshalb auch einen guten Maler mitgenommen, „damit er die namhaften Stätten zu Wasser und zu Lande entwerfe und vornehmlich die heilige Stadt Jerusalem abmale“.²⁴

Diese Absicht steht nach zeitgenössischem Verständnis nicht in Widerspruch dazu, dass Autor und Maler sich auf vorhandene Texte und Bilder stützen: Wo Breydenbach Tucher und Walther von Guglingen ausschreibt, scheint Reuwich venezianische Zeichnungen und Holzschnitte als Vorlagen benutzt zu haben, sie so modifizierend und kombinierend, dass jenes panoramatische Format entsteht, das es erlaubt, Städte wie Venedig und Jerusalem und ihre Umgebung mit den Augen zu durchzuwandern – „ein mediengeschichtliches Ereignis ersten Ranges“, das „durch seinen ostentativen Perfektionismus nicht nur der Reisetätigkeit des Domdekans, sondern auch seiner Person zu einer gleichsam überhöhten und kulturgeschichtlich herausragenden Repräsentation verhalf“.²⁵

Die mediale Repräsentation impliziert einen heilsgeschichtlichen Präsentismus: Die tägliche Erfahrung der Passion Christi, die der Gläubige (insbesondere wohl der Kleriker) in den Kirchen seiner Heimat mache, wecke, so Bernhard in der Vorrede an den Leser, das Bedürfnis, ihrem Ursprung näher zu sein, die Orte des Heils zu erleben, zu sehen – sei es doch „offenbar, dass gesehene Dinge viel mehr bewegen als nur gehörte oder in Büchern gelesene“. Sie leuchten „in eigener Gestalt“ ein und führen dazu, dass der Betrachter das früher Geschehene so erlebt, als ob es sich vor seinen Augen abspiele. Das ist in Jerusalem der Fall. Hier gab es zwar schon vor langer Zeit verehrungswürdige Monumente der jüdischen Religion, aber

Druckfehler stillschweigend korrigiert); zum Text Friderike Timm: Der Palästinabericht des Bernhard von Breydenbach und die Holzschnitte Erhard Reuwichs. Die *Peregrinatio in terram sanctam* [1486] als Propagandainstrument im Mantel der gelehrten Pilgerschrift. Stuttgart 2006; Jean Meyers: La *Peregrinatio in terram sanctam* de Bernhard von Breidenbach (1486) comme instrument de propagande. À propos d'un ouvrage récent. In: Le Moyen Age 115, H. 2 [2009], S. 365–374; zu den Holzschnitten Elizabeth Ross: Picturing Experience in the Early Printed Book. Breydenbach's *Peregrinatio* from Venice to Jerusalem. University Park, Pa 2014.

²⁴ Breydenbach (Anm. 23), S. 50 f. (fol. 10^v).

²⁵ Timm (Anm. 23), S. 361.

nur als Vorbildungen von Künftigem. Dieses Künftige hat mit dem irdischen Leben Christi Aktualität gewonnen und kann, auch wenn dieses Leben von der Gegenwart aus gesehen seinerseits schon geraume Zeit zurückliegt, immer neu aktualisiert werden – weil in ihm ein Ewiges in zeitliche Erscheinung trat. Das kann der Gläubige in der Grabeskirche in Jerusalem erleben:

Er erblickt dort mit den Augen seines Empfindens und seines Glaubens, wie sein Heiland in ein reines Tuch gewickelt war, das Joseph von Arimathia gekauft und geliehen hatte. Und wenn er ein Stück weitergeht, sieht er den von dem Engel weggewälzten Stein und die Tücher, in die der Leib Jesu eingewickelt war und die den heiligen Frauen als Beweis der Auferstehung dienten. Wenn er aber vor den alten Tempel tritt, hört er ernsthaft, wie Jesus gegenwärtig darin predigt. Wenn er dann auf den Berg Zion hinaufsteigt, findet er Jesus gegenwärtig, wie er die Füße seiner Jünger wäscht und ihnen sein Blut und Fleisch im Sakrament reicht und ihnen die Machtbefugnis verleiht, später dasselbe zu tun. Von dort ging Jesus zum Ölberg hinaus. Dortselbst betete er andächtig, schwitzte blutigen Schweiß, wurde von einem Juden durch einen Kuss verraten, danach von Juden angefallen, gefangengenommen, gebunden, ausgezogen, verspottet, angespien, angeklagt, von einem Richter zu einem anderen in Jerusalem geführt, gegeißelt, gekrönt, zum Tode verurteilt. Und er musste sein eigenes Kreuz tragen. Als er aufgrund von dessen Last an der Stadtpforte niedersank (man sieht dort noch Anzeichen des Falls), half ihm Simon von Cyrene, das Kreuz zu tragen. Schließlich vollendete er auf Golgatha, auf dem Berg Kalvarie, sein bitteres Leiden und Sterben für uns. [. . .] Oh, mit welcher Andacht müssen diese Stätten von uns (wenn für uns der Weg dahin zugänglicher wäre) verehrt und heimgesucht werden.²⁶

Gemäß traditioneller Typologie versteht Bernhard die neutestamentlichen Ereignisse als Erfüllung des alttestamentlich Angekündigten, eine Erfüllung, die, ob schon bis zur Wiederkehr Christi und der Endzeit unvollständig, Zeichen in der Geschichte hinterlassen hat. Diese Zeichen verweisen nicht einfach auf ein Abwesendes, sie sind von ihm imprägniert. Sie sind Spuren, materielle Metonymien, die zwar die Abwesenheit der lebendigen Körper und vor allem des einen Körpers, desjenigen des Auferstandenen, nicht restlos kompensieren können. Wohl aber

²⁶ Breydenbach (Anm. 23), S. 34 f. (fol. 8^r, Interpunktion vereinfacht): *er syhet mit den augen synes gemütes vnd glaubens syn heylmacher ynn gewickelt yn eyn reynes tûch von jofeph von Aremathia gekauft vnd dar geluhen. Vnd so er für gett eyn wenig syhet er den vmbgewanten steyn von dem engel vnd den selben dar vff sitzen vnd die tücher dar yn der lyb jhefu gewunden was den heylhgen frawen bewisend. So er aber fur den alten tempel gat · horet er ihesum als yn gegenwertikeyt ernstlichen dar ynn predigen. · So er dan vff stiget den perg Syon vindet er als gegenwertiglichen ihesum weschen die fuß fyner jungern vnd ynen syn blut vnd fleisch ym sacrament reichende auch yn gewalt geben das selbig hernach zû thiin. Von dannen ihesum vßgand zu dem olberg. · do selber andechtighen betten · switzend blütigen sweiß. verrattend von juda mit dem küß · darnach angefallen von den juden gefangen gebunden getzogen verspottet verspyhet verclaget. · von eym richter zu dem andern yn jerufalem gefüret gegeysselet gekronet züm todt verurteylet · syn eygen crutz vßtragend. vnd vnder des selben sweren laft by der statporten nyder symckend (welches fallens man noch do felbet zeychen fycht) Symone cyreneum yme helffend tragend. vnd entlich yn Golgatha yff dem perg caluarie syn bitter lyden vnd sterben fur vnß vollendend [. . .] O mit was andacht sy vns (ob vns der weg dar zu offener were) zu eren vnd heym zusuchen weren.*

sind sie in der Lage, das Vergangene als gegenwärtig erscheinen zu lassen.²⁷ Um diese Gegenwärtigkeit auch im Text zu erzeugen, lässt Bernhard die Perspektiven und Zeitebenen ineinander fließen. Zunächst nimmt er den Blickwinkel des sich von Ort zu Ort bewegenden Pilgers ein, für den Reales (Stein) und Imaginiertes (Tücher) verschwimmt und der sich dem Erlöser immer mehr nähert. Über materielle Spuren gelangt er zur einer akustischen und schließlich einer optischen Präsenz (*gegenwertigkeyt*), nun aber nicht des schon Auferstandenen, sondern des noch im Kreis der Jünger Befindlichen. Die Situation ist genau die des letzten Abendmahls, das als Ursprung der realsymbolischen Präsenz Christi in der Eucharistie gilt. Reale, imaginierte und realsymbolische Präsenz werden also enggeführt. Und diese Engführung mündet in eine Folge der jeweils nur stichwortartig ange deuteten Stationen der Passion, die ihrerseits, nun unfokalisiert im epischen Präteritum, geeignet ist, die Passion wie im Zeitraffer für die Leser ablaufen zu lassen. Dass der Übergang zwischen den verschiedenen Erzählperspektiven und Zeitstufen genau beim Ölberg stattfindet, wird man kaum für Zufall halten. Er markiert nicht nur den Punkt, an dem die Vereinzelung Jesu beginnt, die in der Kreuzigung ihren Höhenpunkt findet, er ist auch der Ort, der auf Reuwichs Jerusalemholzschnitt als Betrachterstandpunkt dient, obschon er im Holzschnitt selbst vorkommt²⁸ – eine paradoxe Verdoppelung, die auf ihre Weise das Problem spiegelt, mit dem auch der Text zu tun hat: den Blick auf das Heilige Land mit einem imaginativen Eindringen in dieses zu verbinden. Was der Druck der *Peregrinatio* zu leisten verspricht, ist: vorzuführen, wie sich eine alltägliche Erfahrung durch Rückwendung auf ihren historischen und heilsgeschichtlichen Ursprung mit Außeralltäglichkeit auflädt, und zugleich die Energie dieser besonderen Situation im Medium zu bewahren.

Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis von realer und medialer, verllorener und wiedergefundener Präsenz – das wäre etwas, was in vielen Pilgerreiseberichten eine Rolle spielt. Vielmehr soll der Druck zu einem Zeitmedium werden – ein Medium, das sowohl den Zeitverlauf der Reise und die heilsgeschichtlichen Tiefendimensionen des Heiligen Landes einfängt als auch den Lesenden eine spezifische Erfahrung von Zeitlichkeit eröffnet. Viele würden heutzutage, so Bernhard, die Anstrengung scheuen, Wissen zu erwerben und mit den Wissenschaften sich zu beschäftigen, vielen würde es auch an der Zeit fehlen – selbst für dasjenige, was allein geeignet sei, die Eigenzeit des menschlichen Lebens als eines durch Geburt und Tod bestimmten zu transzendieren: die Passion Christi.²⁹ Sie soll im vorliegen-

²⁷ Vgl. Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte. Hrsg. von Christian Kiening. Zürich 2007 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. 1); Medialität des Heils im späten Mittelalter. Hrsg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs, Christian Kiening. Zürich 2011 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. 10).

²⁸ Ross (Anm. 23), S. 141–183.

²⁹ Breydenbach (Anm. 23), S. 46 (fol. 9^v): *vmb wegen daz sie schuwē erbeyt dar zu gehorig · oder nit haben zyttlich vernehmung yn nottdurfftig.*

den Buch präsentiert und zugleich historisiert und kontextualisiert werden – so, dass das Medium dabei sowohl hervor- wie auch zurücktritt. Einmal ist die Rede vom aktuellen Werk, dann wieder von den historischen Ereignissen. Was das eine mit dem anderen verbindet bzw. von ihm trennt, wie Gegenwart und Vergangenheit profan- wie heilsgeschichtlich in ein Verhältnis zu setzen seien, das ist, was in der *Peregrinatio* als Frage aufgeworfen scheint. Sowohl die Geschichte wie die Zeitschichte spielen dabei eine wichtige Rolle.

Schon für Venedig, wo die Pilger sich drei Wochen aufhalten, bevor ihr Schiff ins Heilige Land ablegt, liefert Bernhard ein ausführliches Städtelob, das die Geschichte der Lagunenstadt aufrollt: Älter als Rom, erscheint sie geradezu als Paradigma der glanzvollen westlichen Zivilisation.³⁰ Auch die anderen Orte, die man auf der Schiffsreise tangiert, werden in ihrer Historizität profiliert, häufig unter Rückgriff auf den trojanischen Krieg. Im Heiligen Land dann tritt eine andere Art von Geschichtlichkeit hervor. Für die Heiligen Stätten referiert der Mainzer Domdekan mehr oder weniger ausführlich die mit ihnen verbundenen biblischen Ereignisse, meist mit Quellenangaben verbunden. Nicht nur die Hauptorte, auch alle möglichen Nebenorte erhalten eine Geschichte – wobei auch hier das wahrnehmende Subjekt von Bedeutung ist: Es kann Sachverhalte beobachten und festhalten, die in der biblischen Überlieferung noch nicht vorkamen. Und es ist die wissende Instanz, welche die Lesenden in die Lage versetzt, sich durch die bibelgesättigte Landschaft zu bewegen. Für die Umgebung Jerusalems heißt es:

Die Stadt [Ramathasophym] hieß auch Arimathäa, und aus ihr stammte Joseph, der den Seelenadel besaß, unseren Herrn Jesus begraben zu helfen. Von hier stammte auch der Prophet Samuel, und hier liegt er auch begraben. Jetzt heißt die Stadt Ramula. Von hier drei Meilen Richtung Orient liegt die Stadt Joppe, auch Japha genannt, wo Jonas auf ein Schiff ging, weil er vor dem Angesicht Gottes fliehen wollte, wie man in seinem Prophetenbuch im ersten Kapitel lesen kann. Hier war auch der Hl. Peter zu Gast bei einem Gerber namens Simon, dessen Haus am Meer stand. Davon liest man in der Apostelgeschichte im 10. Kapitel. [. . .] Unterhalb von Japha liegt Jamnia, der einst der zweite Meereshafen des jüdischen Landes, zwei Meilen von Japha Richtung Mittag, gewesen ist. Den eroberte Judas Makkabäus und steckte ihn samt allen Schiffen in Brand, so dass man den Feuerschein sogar in Jerusalem sehen konnte, wie man im Buch der Makkabäer im 12. Kapitel lesen kann.³¹

30 Vgl. Andrea Denke: Auf dem Weg ins Heilige Land: Venedig als Erlebnis. In: Das Mittelalter 3, H. 2 (1998), S. 107–126.

31 Breydenbach (Anm. 23), S. 254 f. (fol. 72^r, Interpunktion vereinfacht): *Die selb statt hatt auch geheysen Aromathia · vonn welcher Joseph der edel was der vnseren herren jhesum hulff begraben Von dennen was auch Samuel der prophet burtig vnd lyget da begraben. · ytz heisset eß Ramula. · Von dannen dry myl gegen occident ist die statt Joppe auch Japha genat do Jonas yn ein schiff gieng wollende flyhen von dem angesicht gotß als man hatt yn fyner prophecy am erften ca. do hatt auch ettwan gewont sant Peter zu herberg behalten by eym genant Symon was eyn lederer · des huß by dem mere was. da von man lyset yn dem buch der werg der aposteln am · x capitel. [. . .] Vnder Japha ist Jamnia eyn ander port am meer ettwan deß judischen lands gewesen zwu myl von Japha wyder mittemtag*

Im Nebeneinander der Orte verbinden sich die vielerlei heilsgeschichtlichen Zeitpunkte, und im Text können sie je neu syntagmatisch und paradigmatisch aufeinander bezogen werden. Dadurch vermittelt sich eine Geschichtsträchtigkeit des Raumes, zu der es auch gehört, dass nicht mehr alles so aussieht wie früher. Manches hat sich verändert, ist zerstört worden, existiert nur mehr als Ruine – und ist überdies schwer zugänglich. Veränderung, Verfall, Zerstörung – sie sind wie bei Mandeville Zeichen der getrübbten Beziehung, die der gegenwärtige Christ zu den Ursprungsorten seiner Religion unterhält: Diese liegen fern und sind nur unter Mühen erreichbar, sie befinden sich in fremder Hand, ja situieren sich in einem generell fremdartigen Kontext, in dem der Pilger sich erst zurechtfinden muss. Bernhard zieht daraus andere Schlüsse als Mandeville. Ihn reizt das religiös Fremdartige nicht als eine Option, die sich gegen negative Entwicklungen des abendländischen Christentums in Anschlag bringen ließe. Er schreibt in einer gewandelten Situation. Im Jahr 1453 war Konstantinopel durch die Türken eingenommen worden, der Islam wurde zum Schreckensgespenst, die Frage nach dem einheitlichen Auftreten des Westens gegenüber der östlichen ‚Gefahr‘ trat in den Brennpunkt der Diskussion.³² Sie spielte auch in den 1480er Jahren, als Bernhard an seinem Reisebericht arbeitete, eine Rolle.

Hatte er ursprünglich vielleicht noch die Absicht, als Resultat seiner Reise eine Instruktion für andere Pilger zusammenzustellen, scheint sich unter Einfluss veränderter politischer Gegebenheiten die Tendenz verschoben zu haben: 1485 war Bernhard als Domdekan an die Spitze des Mainzer Erzstiftes gelangt, sein Gönner war der Kurfürst-Erzbischof Berthold von Henneberg, zu dessen engsten Vertrauten er gehörte; er trug das Zensuredikt mit, das Berthold Anfang 1486 erließ, und nahm im gleichen Jahr an der Wahl Maximilians I. zum römischen König in Frankfurt und an der Krönung in Aachen teil – bestrebt, die Einheit der westlichen Kirche hervortreten zu lassen. Im Reisebericht erwähnt Bernhard Maximilian im Kontext der Besichtigung des Klosters auf dem Sionsberg: Die dortige Kirche sei von Philipp von Burgund „wegen unserer Zukunft“ mit herrlichem Schmuck und einer Pfründe für die dort lebenden Franziskaner ausgestattet worden, ein Brauch, den Karl der Kühne ebenso beibehalten habe wie Maximilian, „der durch die Wahl der Kurfürs-

welchen port Judas machabeus gewan vnd verbrennet mitt allen schiffen do selbet · also das man das fuer zû jherufalem sahe · als ma lyset ym anderen buch Machabeorum am zwölfften capitel.

32 Steven Runciman: *The Fall of Constantinople 1453*. Cambridge 1965; Juliane Schiel: *Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich*. Berlin 2011; Karoline Domenika Döring: *Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert. Mit einem Katalog der europäischen Türkendrucke bis 1500*. Husum 2013; *Europa, das Reich und die Osmanen. Die Türkenreichstage von 1454/55 nach dem Fall von Konstantinopel*. Hrsg. von Marika Bacsóka, Anna-Maria Blank, Thomas Woelki. Frankfurt a. M. 2014.

ten in der ersten Fastenwoche des Jahres 1486 einstimmig zum Römischen König gewählt wurde“.³³

In diesem Zusammenhang könnte Bernhard jene politische Akzentuierung vorgenommen haben, die die *Peregrinatio* prägt: Einerseits werden die gerade einmal wenige Jahre zurückliegenden zerstörerischen Aktionen der Türken erwähnt, andererseits erscheint der Islam in schwärzestem Licht. Die ganze zweite Hälfte des ersten Teils ist den Irrtümern der im Heiligen Land anzutreffenden Glaubensgruppen gewidmet, zuvorderst den Muslimen, deren Schlechtigkeit auf die absolute Negativität des Religionsgründers zurückgeführt wird: Bernhard erzählt die Biographie Mohammeds als Negativexempel: von jugendlichen Schandtaten bis hin zu einem unheilvollen Tod, vergiftet, mit angeschwollenem Leib und verkrümmtem Finger.³⁴ Exakt wie bei kaum einem anderen Ereignis in der *Peregrinatio* werden dafür die zeitlichen Daten genannt:

Er starb mit 63 Jahren an einem Montag, am 12. des ersten Monats, der bei den Arabern Rabeg heißt, 14 Tage, nachdem er krank geworden war. Sein Lebensalter betrug also 63 Jahre, und 23 Jahre hat er sich als Prophet ausgegeben, also 23 Jahre lang wurde er für einen lebenden Propheten gehalten.³⁵

Die Angaben unterstreichen, wie wenig Mohammed auch in temporaler Hinsicht auf eine Stufe mit Christus gestellt werden kann: keine Symbolzahlen, keine Zeichen der Auserwähltheit, kein öffentlicher Tod. Die Erwähnung des arabischen Monatsnamens fügt dem Ganzen einen Schuss Fremdheit hinzu, wie auch sonst oft, wenn Bernhard muslimische Praktiken beschreibt, die durch ihre temporale Alterität gekennzeichnet sind: zyklische, rituell wiederkehrende Momente – das Prinzip,

³³ Breydenbach (Anm. 23), S. 126 f. (fol. 46^v): *durch aller kurfursten einhellighen erwelet zû Frankfurt in der ersten vast wochen jm jar Mcccc lxxxvj.*

³⁴ Vgl. Ahmad Haydar: Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483). Diss. Berlin (FU) 1971 (mir nicht zugänglich); Heike Edeltraud Schwab: Das andere anders sein lassen? Zur Darstellung des Fremden in den parallelen deutschen Pilgerberichten von Felix Fabri und Bernhard von Breydenbach. In: Ulm und Oberschwaben 50 (1996), S. 139–165, hier 147–153; Timm (Anm. 23), S. 347 f.; Alberto Saviello: Imaginationen des Islam. Bildliche Darstellungen des Propheten Mohammed im westeuropäischen Buchdruck bis ins 19. Jahrhundert. Berlin [u. a.] 2015. Außerdem Eric John Morrall: Der Islam und Muhammad im späten Mittelalter. Beobachtungen zu Michel Velsers Mandeville-Übersetzung und Michael Christians Version der ‚Epistola ad Mahumetem‘ des Papst Pius II. In: Geschichtsbewußtsein in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Gerhardt, Nigel F. Palmer, Burghart Wachinger. Tübingen 1985, S. 147–161.

³⁵ Breydenbach (Anm. 23), S. 308 f. (fol. 84^v): *Mit namen starbe er an eym montag am xij des erften moneds der by ynen heysset Rabeg ym lxij-jar seynes lebens am-xiiij-tag nach dem er was kranck worden. Alfo ift er gewesen-lxij jar alt-welcher jaren er-xxij-hatt verzeret yn syner prophecy (das ist) xxij-jar ward er gehalten fur eynen propheten lebende.*

auch bei Mandeville anzutreffen, war in den Quellen vorgebildet, aus denen Bernhards Mitarbeiter Martin von Rath hier schöpfte.³⁶

Insgesamt fungiert die islamische Religion als jenes Obstakel, das der christliche Pilger, wie Bernhard ihn im Kopf hat, auszuhalten hat, wenn er sich im Heiligen Land behaupten will. Schon in der Vorrede schreibt er, nicht derjenige verdiene schon Lob, der sich im Heiligen Land aufgehalten habe, sondern der, „der dort ein gutes, christliches und frommes Leben unter den Heiden geführt hat“ (48 f., fol. 9^v). Die Heiden sind es, die dem christlichen Pilger den Zugang zu den Heiligen Stätten zugleich ermöglichen und erschweren. Sie sind, weil im Besitz dieser Stätten, die Gegenkraft zu der mit den Heiligen Stätten verbundenen Heilskraft. Ihre Präsenz ist mit der christlichen Heilspräsenz verschränkt: Wer vom Ölberg aus die ablassträchtigen Orte fokussierte, traf zugleich auf jene Orte, „most closely held by Muslims“.³⁷ Die einheitliche Anstrengung der christlichen Fürsten gegen den Feind im Osten, von der Bernhard träumt, würde in seinen Augen eine Revision der Geschichte ermöglichen, oder auch: Heilsgeschichte und Geschichte, Heilszeit und Lebenszeit wieder in Einklang bringen.

IV

Der Reisebericht ist generell ein instruktives Beispiel für die Verschränkung von Zeit und Raum. Die Fortbewegung im Raum gehört zu jenen Erscheinungen, die am intensivsten Zeit zum Vorschein bringen. In ihr können sich, wie Ernst Bloch festgestellt hat, der Raum verzeitlichen und die Zeit verräumlichen,

dann besonders, wenn die Schauplätze rasch aufeinander folgen. Die Reisezeit wird so gefüllt wie sonst nur der Raum, und der Raum wird das Medium der Veränderung wie sonst nur die Zeit. Es entsteht also eine Umkehrung der gewohnten Wahrnehmungsordnungen, es entsteht *gefüllte Zeit im bewegt, verändert erscheinenden Raum*.³⁸

Das gilt nicht nur für die utopische, eskapistische Reise, darauf gerichtet, dem Alltäglichen und Gewohnten zu entkommen, in fremde Wirklichkeiten und imaginäre Welten einzutauchen. Jede Art von Reise bringt, vor allem wo sie in die Ferne führt, sowohl veränderte Raum- als auch abweichende Zeitverhältnisse mit sich. Zum Beispiel schon dadurch, dass Sonnenaufgang und -untergang von der geogra-

³⁶ Vgl. schon Barbara Weinmayer: Studien zur Gebrauchssituation früher deutscher Druckprosa. Literarische Öffentlichkeit in Vorreden zu Augsburger Frühdrucken. München 1982 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. 77), S. 169 f.

³⁷ Ross (Anm. 23), S. 165.

³⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1. Frankfurt a. M. 1959, als Tb. 1974 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 3), S. 431.

phischen Position des Beobachters abhängen; daraus konnten sich, unterteilte man den Tag in eine fixe Zahl von Stunden, variierende Stundenlängen ergeben. Als im 15. Jahrhundert tragbare Sonnenuhren aufkamen, machten Reisende die Erfahrung, dass schon kleine Ortsveränderungen zeitliche Verschiebungen verursachen. Aber auch darüber hinaus war die Reise mit Veränderung verbunden: andere Tagesrhythmen, ein anderes Verhältnis von komprimierten und zerdehnten, erfüllten und leeren Zeiten etc.

In den Palästinareiseberichten erhält dieses Grundmuster einen besonderen Zuschnitt. Sprachlich mag es zwar in ihnen jene drei Ebenen geben, die auch für andere Reiseberichte festzustellen sind:

a) das, was mit dem Autor selbst geschah (gewöhnlich Perfekt, seltener Präteritum, beide sind hier die Tempora der Erzählung), b) das, was immer besteht (Präsens als das Tempus der Beschreibung), c) die Zeit der früheren Ereignisse, oft aus der heiligen Schrift (hier gewöhnlich Perfekt, seltener Präteritum oder Plusquamperfekt).³⁹

Grundsätzlicher aber sind die Texte geprägt durch das Verhältnis zwischen (1) der kulturellen Zeitlichkeit, aus der das reisende Subjekt kommt, (2) der kulturellen Zeitlichkeit, auf die es trifft, und (3) der Eigenzeit der Bewegung von einem Ort zum anderen – wobei das Charakteristische ist, dass (1) und (2) in intensiver Weise verschränkt werden. Jerusalem und das Heilige Land sind von jenen vielschichtigen heils- und kirchengeschichtlichen Zeitlichkeiten imprägniert, die auch in der religiösen ‚Zeitlichkeit in der Heimat‘ erfahren oder antizipiert werden kann. Sie repräsentieren insofern keine anderen oder neuen Zeitordnungen, sondern bekannte, ja altehrwürdige – die Ursprünge der sonst (vermeintlich) nur abgeleitet oder vermittelt erfahrenen Ordnungen, in denen sich Transzendenz und Immanenz in unerhörter Weise durchdringen.

Indem aber auch diese Ursprünge sich in der konkreten Situation der Begegnung sperren, wird das Verhältnis zwischen (1) und (2) doch zum Problem. Das eine lässt sich nicht ohne Weiteres auf das andere abbilden. Zwar kann man wie viele Pilgerreisende versuchen, in die sakrale Zeit des Heiligen Landes einzutauchen. Man wird dabei aber feststellen, dass einerseits beständige Vermittlungen zwischen schon Gewusstem und aktuell Erlebtem nötig sind, andererseits immer neue Störungen auftreten können. Das eine manifestiert sich in Vergleichen zwischen Gegebenheiten vor Ort und solchen zuhause: auf Gebäude, Maße, Entfernungen bezogen.⁴⁰ Das andere

³⁹ Larissa Naiditsch: Grammatische, lexikalische und stilistische Züge einer Reisebeschreibung im 16. Jahrhundert. Daniel Ecklins „Reiß zum heiligen Grab“ (1575). In: *Globe: A Journal of Language, Culture and Communication* 2 (2015), S. 124–138, hier S. 129.

⁴⁰ Vgl. am Beispiel Hans Tuchers Christian Kiening: Prozessionalität der Passion. In: *Medialität der Prozession. Performanz ritueller Bewegung in Texten und Bildern der Vormoderne*. Hrsg. von Katja Gvozdeva, Hans-Rudolf Velten. Heidelberg 2010 (*Germanisch-romanische Monatsschrift. Beiheft*. 39), S. 177–197; generell Arnold Esch: *Anschaung und Begriff: Die Bewältigung fremder Wirk-*

begegnet in den konkreten Umständen, unter denen die Fortbewegung stattfindet: Auf dem Weg lauern Gefahren, das Klima erfordert Anpassungen, fremde Mächte und Hindernisse tauchen auf, manche Orte erweisen sich als kaum zugänglich. Schon Petrarca hatte in seinem die Pilgerreise nur im Geiste vollziehenden Büchlein für Giovanni Mandelli von 1358 festgestellt:

Überall stellt dir unser Widersacher viele Schwierigkeiten, viele Hindernisse seitens der Menschen und Orte entgegen, mit denen er dich vom begonnenen Weg abhalten oder dabei aufhalten oder, wenn er beides nicht vermag, dich wenigstens die fromme Pilgerreise weniger munter angehen lassen will.⁴¹

Hier kommt die dritte Zeitdimension, die Eigenzeit der Fortbewegung, ins Spiel. Sie verknüpft nämlich nicht nur die beiden anderen, sie kann sich auch als solche in den Vordergrund schieben: In zahlreichen Berichten aus dem ausgehenden 15. und dem 16. Jahrhundert erhält die Zeit des Reisens, durch genaue Datierungen markiert, eine neue Prominenz. Zum Beispiel wird im Text des Aarauers Daniel Ecklin (1532–1564) die Verbindlichkeit einer heilszeitlichen Ordnung zwar nicht explizit in Frage gestellt, sie wird aber auch nicht zum Gegenstand der Erfahrung. Es dominieren der biographische Zusammenhang und die pragmatische Perspektive: Sturm, Unwetter, Unbilden, Übelkeit. Der Karfreitag ist schlicht ein Tag im Kalender, an dem die Gefahr eines Angriffs durch Seepiraten abzuwenden ist, der Ostermontag ein Tag, an dem ein schrecklicher Sturm tobt, den man weniger durch Gottes Hilfe als aufgrund fehlender Ladung übersteht. Die irdische Zeit erscheint nicht mehr *sub specie aeternitatis*, sondern als ein knappes, kostbares Gut, mit dem hauszuhalten ist.⁴²

Auf diese Weise verstärken sich die Spannungen zwischen verschiedenen zeitlichen Ordnungen. Zwar ist der Palästinareisebericht vielleicht weniger als ein Gefangenschaftsbericht geeignet, andere, nicht-christliche Zeitlichkeiten zu ihrem Recht kommen zu lassen (man denke an den Text des Georgius de Hungaria und seine Faszination an der Derwischkultur). Doch hinterlassen solche Zeitlichkeiten immerhin ihre Spuren: sei es ex negativo als Ausdruck des zu bekämpfenden Islam (Breydenbach), sei es neutraler im Sinne einer zyklischen Zeit oder einer Zeit der Natur, die die Grenze zwischen Christentum und Heidentum unterläuft (Mandeville). Nicht zu vergessen auch: Die Palästinareiseberichte haben es nicht nur mit dem Verhältnis zwischen Mitteleuropa und dem Heiligen Land zu tun, sie tangieren andere Regionen, in denen sich das Fremde sogar stärker als dort zum Vorschein bringt.

lichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters. In: Historische Zeitschrift 253 (1991), S. 281–312.

⁴¹ Francesco Petrarca: Reisebuch zum Heiligen Grab. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Jens Reufsteck. Stuttgart 1999 (Reclams Universal-Bibliothek. 888), S. 62f.: *Multas ubique difficultates, multa tibi taedia vel hominum vel locorum hostis noster obiciet, quibus te ab incepto vel retrahat vel retardet vel, si neutrum possit, saltem in sacra peregrinatione minus alacrem efficiat.*

⁴² Vgl. Benz, Kiening (Anm. 3).

Ägypten und Kairo beispielsweise, die Tucher relativ ausführlich behandelt, mit der Bemerkung schließend, man habe, *jn der zeyt, als wir do lagen, vil vnd mangerley selczamkeyt erfahren, das jn teutschen landen vngeleuplichen were zu horen, darumb ich das das alles vermyden hab zuschreiben, auß vrsachen mich darzu bewegend.*⁴³

Religiöse Zeitsemantiken sind in diesem Sinne immer Effekte kultureller Konstruktionen und Teil jener Semantiken, die das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz und jenes von Eigenem und Fremdem überblenden. Sie erfahren aber im 15. und 16. Jahrhundert in den Reiseberichten, aber nicht nur in diesen eine stärkere Hybridisierung als je zuvor.⁴⁴

43 Randall Herz: Die ‚Reise ins Gelobte Land‘ Hans Tuchers des Älteren 1479–1480. Untersuchungen zur Überlieferung und kritische Edition eines spätmittelalterlichen Reiseberichts. Wiesbaden 2002 (Wissensliteratur im Mittelalter. 38), S. 573, Z. 9–12.

44 Vgl. Christian Kiening: Hybride Zeiten. Temporale Dynamiken 1400–1600. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 140 (2018), S. 194–231.

