

Universität Hamburg
Fachbereich Geschichte
WS 2014/15
Hauptseminar „Orientreisen des 14. Jh.s:
Ludolph von Sudheim, Jean de Mandeville“
Prof. Dr. Jürgen Sarnowsky

**Die Rolle der Abgrenzungsmechanismen in den mittelalterlichen
Pilgerberichten von Ludolph von Sudheim
und Jean de Mandeville**

Rachel Huber

Inhaltsverzeichnis:

Inhaltsverzeichnis:	1
1. Einleitung	2
2. Leitbegriffe „Kollektive Identität“, „Fremdheit“ und „Abgrenzungsmechanismus“	5
3. Innere und äußere Quellenkritik	7
3.1 Ludolph von Sudheim	7
3.2 „De itinere terrae sanctae“	7
3.3 Jean de Mandeville	8
3.4 Das buch des ritters herr hannsen von monte villa	8
4. Analyse möglicher Abgrenzungsmechanismen	9
4.1 Negative und abwertende Äußerungen über Anders- oder Nichtgläubige	10
4.2 Überhöhungen des Christentums	14
5. Fazit	19
6. Quellen- und Literaturverzeichnis	22
6.1 Quellen	22
6.2 Sekundärliteratur	22
6.3 Internetquellen	23

1. Einleitung

Wenn man das Mittelalter charakterisieren möchte, kommt man nicht umhin, unter anderem auf die Bedeutung der Pilgerberichte über die Reise zum Gelobten Land hinzuweisen.¹ Im Mitteleuropa des 14. Jahrhunderts war der christliche Glaube die übergeordnete kollektive Identität. Das geistliche Zentrum der damaligen Gesellschaft lag im Heiligen Land, wo seit dem 4. Jahrhundert, seit der Etablierung und Festigung der Reichskirche, ein kontinuierlicher Strom christlicher Pilger hinzog, um dort zu beten, „wo seine Füße gestanden haben“ (Vulgata Ps 131,7).² Das europäische Mittelalter orientierte sich zunächst nicht europazentriert. Wenn man einen Blick auf die mittelalterlichen „Weltkarten“ (mappae mundi) wirft, sieht man schnell, dass Jerusalem nicht nur das geistliche, sondern auch das physische Zentrum der Christenheit war.³ Nach der Eroberung des christlichen Orients durch die Muslime im 7. Jahrhundert und der Zerstörung der Grabeskirche durch Sultan al-Hakim 1009, wurden die Pilgerreisen mit den Kreuzzügen unter anderem auch zu bewaffneten Wallfahrten, womit der Besuch des Gelobten Landes populär und ebenso regulär wurde.⁴ Auch nach dem Verlust Jerusalems 1187 und selbst als mit dem Fall Akkons 1291 das Heilige Land vollends an die Muslime verloren war, riss der Pilgerstrom nicht ab. Auch wenn er merklich zurückging, brachen im 14. und 15. Jahrhundert immer noch Viele nach Palästina auf.⁵ Für denjenigen, der eine Pilgerreise unternahm, gab es die Aussicht auf einen „schier unendlichen Ablass“⁶, was seit der Entwicklung der frühmittelalterlichen Bußpraxis das Ziel eines jeden Christen war.⁷ Zudem verschafften Reliquien ihrem Besitzer Ansehen, Macht, Schutz oder je nach dem auch einen wirtschaftlichen Vorteil.⁸ Diesen Vorstellungen zufolge lohnte es sich zudem, auch darüber zu schreiben. So wurden Schriften verfasst, die einerseits denjenigen, die

¹ Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i. Br. 2010, S. 27f.

² Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 137.

³ Heimann, Heinz-Dieter, Einführung in die Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 1997, S. 51.

⁴ Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 137.

⁵ Ebd., S. 138 und Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i.Br. 2010, S. 27.

⁶ Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 137.

⁷ Ebd., S. 138.

⁸ Kölling, Britta, Das Islambild Arnolds von Harff, in: Jürgen Sarnowsky (Hg.), Vorstellungswelten der mittelalterlichen Überlieferung. Zeitgenössische Wahrnehmung und ihre moderne Interpretation, Göttingen 2012, S. 207-236, hier S. 212.

eine Pilgerreise selbst nicht antreten konnten, das religiöse Erleben der Heilsgeschichte im Geiste ermöglichten und andererseits zukünftigen Pilgern einen Reiseführer an die Hand gaben.⁹ Da somit ein breites Zielpublikum angesprochen war, erfreuten sich solche Itinerare¹⁰ großer Beliebtheit. Für den Inhalt dieser Berichte schienen neben dem heilsgeschichtlichen Aspekt und dem Fakt, dass das genaue Beschreiben der Heiligen Orte ein Beweis dafür war, dass der Autor sich genügend „Ablasspunkte“ verdient hatte¹¹, auch die Andersgläubigen, die dem mittelalterlichen Christentum den religiösen und geographischen Hauptbezugsort entrissen haben, ein wichtiger Auseinandersetzungspunkt zu sein. Die päpstlichen und kaiserlichen Initiativen zu den Kreuzzügen seit dem 12. Jahrhundert schufen ein wirkungsvolles, europaweit verbreitetes Araber- und Islamfeindbild, das durch die Reconquista noch verstärkt wurde.¹² Solange die Hoffnung bestand, das Gelobte Land zurückzugewinnen, gehörten abwertende Urteile über die Muslime in Pilgerberichten zum Standardrepertoire und waren mithin sinnvoll, vor allem, weil man damit auch die öffentliche Meinung prägen oder politische Tendenzen fördern konnte.¹³ Aber auch Pilger, die lange nach dem Fall Akkons im 13. Jahrhundert ins Heilige Land reisten, nahmen die Fremden genaustens in Augenschein und beschrieben sie in ihren Berichten detailliert.

Die in dieser Arbeit beleuchteten Pilgerberichte der Orientreisenden Ludolph von Sudheim¹⁴ und Jean de Mandeville¹⁵, die beide ihre Werke im 14. Jahrhundert verfasst haben, weisen in ihren Schriften häufig auf Andersgläubige hin. Dabei drängt sich die Fra-

⁹ Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 146.

¹⁰ Je nach Zeit und Kontext, in denen die Werke solcher Reisender verfasst wurden, wird begrifflich unterschieden. Dabei spielt aus heutiger wissenschaftlicher Sicht auch die literarische Gattung eine Rolle. Es wird dementsprechend zwischen Pilgerführer, Pilgerbericht, Itinerar und Reiseführer unterschieden. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. So werden im Folgenden die Begriffe „Pilgerbericht“ oder „Itinerar“ verwandt.

¹¹ Große Abschnitte in diversen Pilgerberichten scheinen nicht mehr als Listen mit begangenen, quasi abgehakten, Ablassorten zu sein. Als wären sie für alle diejenigen gemacht, die eine Handreichung zum zielstrebigem Gewinn von Seelenheil brauchen. Vgl. Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 148.

¹² Heimann, Heinz-Dieter, Einführung in die Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 1997, S. 54.

¹³ Ebd. und Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i. Br. 2010, S. 26.

¹⁴ Ludolph von Sudheim, Das buoch von dem weg zuo dem heiligen grab oder gelobten land vnd wundern, [Augsburg] [ca. 1477] Ausgabe: Ludolphi rectoris ecclesie parochialis in Suchem: De itinere terrae sanctae liber, hrsg. von Ferdinand Deycks (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 25, Tübingen 1851)

¹⁵ Jean de Mandeville, Das buch des ritters herr hannsen von monte villa aus dem Franz. übers. von Michael Velser, Augsburg 1481, Übers.: Reisen des Ritters John Mandeville vom Heiligen Land ins ferne Asien, 1322-1356, aus dem Mittelhochdt. übers. / hrsg. von Christian Buggisch, Darmstadt 2004; engl. Fassung: The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton manuscript in modern spelling, bearb. von A. W. Pollard, London 1909.

ge auf, was denn zu dieser Zeit die politische Agenda war? Gab es überhaupt eine? Bedienten diese Abgrenzungsversuche eine christliche Tradition oder waren sie persönlichen Beweggründen geschuldet? Oder ging es in diesen Pilgerberichten (vornehmlich?) darum, das christliche Kollektiv Europas auf der Suche nach einer neuen Identität zu unterstützen, nachdem die gemeinsame geistige und physische Orientierung zum Heiligen Land als verbindendes Element mit dem Fall Akkons endgültig weggefallen war?

Die vorliegende Untersuchung liefert eine Analyse der möglichen Abgrenzungsmechanismen in beiden Quellen. Sie macht den Hauptteil dieser Arbeit aus. Die Verweise auf das Fremde kommen zwar in sämtlichen Quellen¹⁶ vor, die Analyse bezieht sich aber vor allem auf die Teile, die das Heilige Land betreffen. Dabei muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass nicht wahllos Abgrenzungsverweise untersucht werden, sondern eine binäre Kategorisierung zu diesem Zweck vorgenommen wurde, in deren Anschluss eine Zuordnung jeweils ausgesuchter Beispiele stattgefunden hat.

Der theoretische Rahmen, in dem diese Arbeit sich entfaltet, wird in Kapitel 2 erläutert. In diesem Zusammenhang werden auch die zentralen Begrifflichkeiten „Kollektive Identität“, „Abgrenzungsmechanismus“ und „Fremdheit“ erläutert sowie in Beziehung zum Thema gesetzt.¹⁷

Die beiden Reisenden haben darüber hinaus beim Verfassen ihrer Schriften – zumindest nach allem, was man heute weiß – sehr verschiedene Herangehensweisen an den Tag gelegt. Ludolph von Sudheim ist tatsächlich gereist, bei Jean de Mandeville geht der neuste Forschungsstand jedoch davon aus, dass er Europa nie verlassen hat oder längst nicht an allen Orten gewesen ist, die er beschrieb.¹⁸ Diesem Aspekt wird in der inneren und äußeren Quellenkritik, in Kapitel 3, Rechnung getragen. Im Schlussteil sollen dann die in der Einleitung aufgeworfenen Fragen – wenn möglich – beantwortet werden. Die wissenschaftliche Forschung zum Thema „Reisen im Mittelalter“ per se kann auf einen reichen Literaturbestand zurückgreifen; Reisen und die Mobilität der Menschen im Mittelalter sind in den letzten Jahren vermehrt in den Fokus der mediävistischen Forschung gerückt. Auch außerhalb der historischen Wissenschaft haben sich diverse Fachrichtungen mit dem Thema beschäftigt. Darin ist, vor allem in mentalitätsgeschichtlicher Hin-

¹⁶ Die Gesamtheit der Quellen, auf die hier Bezug genommen wird, sind die Texte, welche im Seminar „Orientreisen des 14. Jh.s: Ludolph von Sudheim, Jean de Mandeville“ im WS 2014 an der Universität Hamburg Gegenstand der Auseinandersetzung waren.

¹⁷ Literatur dazu siehe Anmerkungen in Kapitel 2 dieser Arbeit.

¹⁸ Campbell, Mary B., *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Cornell University 1988, S. 9.

sicht, auch die Forschung über das Eigene und das Fremde verortet, das im großflächig abgesteckten Themenfeld „Reiseforschung“ seinen Platz findet.¹⁹ Die vorliegende Arbeit stützt sich vor allem auf zwei Sammelbände, die wissenschaftliche Abhandlungen und Analysen verschiedener Autoren beinhalten: „Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“²⁰ sowie „Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur“.²¹ Der neueste Forschungsstand wird im Wesentlichen von zwei Werken abgedeckt: „Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt“²² von Susanne Lehman-Brauns, erschienen 2010, sowie „Jerusalem in Medieval Narrative“²³, von Suzanne M. Yeager, erschienen 2008.

2. Leitbegriffe „Kollektive Identität“, „Fremdheit“ und „Abgrenzungsmechanismus“

Die Auseinandersetzung mit dem Fremden ist seit jeher ein fundamentaler Vorgang für die Selbstdefinition von kollektiven Identitäten.²⁴ Bereits in der Antike haben sich die Griechen von allem, was ihnen fremd, ergo nicht-griechisch war, abgegrenzt und den Gegenbegriff „Barbaren“ geschaffen, um sich selbst als „Hellenen“ zu definieren.²⁵ Der Soziologe Herfried Münkler und der Politikwissenschaftler Bernd Ladwig formulieren das folgendermaßen: „Die Beschäftigung mit Fremdheit dürfte folglich unser Verständnis davon vertiefen, wie Menschen und soziale Einheiten sich selbst und ihre Umwelt

¹⁹ Erfen Irene, Einführung. Fremdheit und Reisen. Positionen der Forschung, in: dies./Karl-Heinz Spiess (Hg.), Fremdheit und Reisen im Mittelalter, Stuttgart 1997, S 11.

²⁰ Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch (Hg.), Amsterdam 1992.

²¹ Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, Peter J. Brenner (Hg.), Frankfurt a. M. 1989.

²² Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i.Br. 2010.

²³ Yeager, Suzanne M., Jerusalem in Medieval Narrative, Cambridge 2008.

²⁴ Obwohl der Begriff „Kollektive Identität“ umstritten ist – man kann sich heutzutage gleichzeitig mehreren Gesellschaften zurechnen; man kann soziale Grenzen überwinden und man kann die öffentliche Darstellung einer kollektiven Identität für Ideologie halten (vgl. Giesen, Bernhard, Seifert, Robert, Artikel „Kollektive Identität“, 18.3.2013, in: Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/apuz/156774/kollektive-identitaet?p=all> [abgerufen am 28.3.2015]) –, wird er im Rahmen dieser Untersuchung als Leitbegriff verwandt, da er ein charakterisierendes rhetorisches Gefäß für den christlichen Glauben der europäischen Gesellschaft des 14. Jahrhunderts war.

²⁵ Koselleck, Reinhart, Zur historisch-politischen Semantik. Asymmetrische Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, S. 65-104, hier S. 70f.

wahrnehmen, wie sie die Welt, in der sie leben, kategorisieren und strukturieren.“²⁶ Im Mittel-Europa des 14. Jahrhunderts, war der Glaube an das Christentum die übergeordnete kollektive Identität. Das Eigene, das verbindende Element zu seiner Gesellschaft war für den Einzelnen das christliche Selbstbild: „Kollektive Identität muss repräsentiert, imaginiert und erzählt werden. Ursprungsmythen und rituelles Gedenken, Ikonen und Lieder, Märsche und Denkmalbesuche stellen das Undarstellbare dar. Man glaubt, obwohl man selbst kein Augenzeuge ist. Weder sind wir an den historischen Ereignissen, die den mythischen Anfang einer Gemeinschaft markieren, dabei gewesen, noch sind wir dem Großteil des Kollektivs (Volk, Nation, Glaubensgemeinschaft) jemals begegnet.“²⁷ Das Heilige Land war für das kollektive Gedächtnis des Christentums sowohl gedachter als auch physischer Erinnerungsort.²⁸

In diesem Konnex sind auch die Begriffe „fremd“ bzw. „Fremdheit“ zu sehen. Fremd ist demnach alles, was nicht zu dieser kollektiven Identität gehört. Das deutsche Wort „fremd“ leitet sich etymologisch aus dem rekonstruierten Wort –fram her, das ungefähr „weg von“ bedeutet. Man kann annehmen, dass dem die Bedeutung der Unvertrautheit und dem Nichtdazugehören zugeschrieben wurde.²⁹ Dass im Mittelalter die Auseinandersetzung mit dem Fremden paradoxerweise gerade identitätsstiftend war, verdeutlichen unter anderem die „ordo“-Vorstellungen.³⁰ Nach dem neuesten Stand der Fremdheitsforschung kommt der Fremdheit primär die Bedeutung des Räumlichen zu: Alles, was außerhalb unserer Gesellschaft, des Eigenen liegt, ist – in verschiedenen Reichweiten – fremd.³¹ In den meisten Fachdisziplinen ist man sich einig darüber, dass Fremde als Relationsbegriff definiert werden kann.³² Demzufolge wird das Fremde in logischer Konsequenz immer in Rückbezug auf das Eigene, das Vertraute wahrgenommen. Diese Herlei-

²⁶ Münkler, Herfried, Ladwig, Bernd, Dimensionen der Fremdheit, in: dies. (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 12.

²⁷ Giesen, Bernhard, Seyfert Robert, Artikel „Kollektive Identität“, 18.3.2013, in: Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/apuz/156774/kollektive-identitaet?p=all> [abgerufen am 28.3.2015]

²⁷ Ebd.

²⁸ Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i. Br. 2010, S. 46f.

²⁹ Münkler, Herfried, Ladwig, Bernd, Dimensionen der Fremdheit, in: dies. (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 13.

³⁰ Münkler, Marina, Röcke, Werner, Der „ordo“-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter, in: Herfried Münkler/Karin Messlinger/Bernd Ladwig (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin 1998, S. 701-766, hier S. 716-722.

³¹ Ebd., hier S. 710.

³² Brenner, Peter J., Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt a. M. 1989, S. 14-49, hier S. 16. und Münkler, Marina, Röcke, Werner, Der „ordo“-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter, in: Herfried Münkler/Karin Messlinger/Bernd Ladwig (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin 1998, S. 701-766, hier S. 710f.

tung stellt den Hintergrund dar, vor dem der dieser Arbeit übergeordnete und sie gleichermaßen legitimierende Leitbegriff „Abgrenzungsmechanismus“ zu verstehen ist.

3. Innere und äußere Quellenkritik

Aufgrund des Umfangs der vorliegenden Arbeit werden im Folgenden die innere und äußere Quellenkritik nicht einzeln ausgearbeitet, sondern zusammengezogen.

3.1 Ludolph von Sudheim

Der Geistliche Ludolph von Sudheim hat tatsächlich existiert und stammt aus einer angesehenen Handwerkerfamilie in Osnabrück. Der ursprüngliche Name „Suchem“ leitet sich aus dem Pfarrerdorf Suthem bei Lichtenau (Westfalen) ab. Dort war Ludolph unter dem Bischof Balduin von Paderborn (1340-61) *rector ecclesiae*. Vorher war er unter Bischof Gottfried von Osnabrück (1321-49) Geistlicher in der Diözese Osnabrück. 1336-41 unternahm er im Gefolge eines Ritters, der dem König Armeniens diente, eine ausgedehnte Pilgerfahrt in den Orient.³³

3.2 „De itinere terrae sanctae“

Sudheim schrieb sein Itinerar auf lateinisch in zwei Darstellungen, die er seinen beiden Diözesanoberen widmete. Sein Werk „De itinere terrae sanctae“ fand große Verbreitung. Die jüngere, ausführlichere Paderborner Fassung liegt in 40 Handschriften und mehreren, auch frühen Drucken vor, ebenso in nieder- und hochdeutschen Übertragungen; die ältere Osnabrücker Fassung liegt in vier Handschriften und einem modernen Druck vor.

Ludolfs Bericht stützt sich nicht nur auf seine eigenen Erfahrungen, er hat strukturell wie auch inhaltlich viel von einer älteren Quelle, der des Wilhelm von Boldensele, übernommen.³⁴

Die in dieser Arbeit analysierte Ausgabe, „Das buoch von dem weg zuo dem heiligen grab oder gelobten land und wundern“, ist eine oberdeutsche Übersetzung aus dem Jahre

³³ Schnath, Georg, Artikel „Ludolph von Sudheim“, 1987, S. 302, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), <http://www.deutsche-biographie.de/sfz54653.html#ndbcontent> [abgerufen am 29.3.2015]

³⁴Ebd.

1477 (Augsburg), die lateinischen Ausgaben wurden von Ferdinand Deycks 1851 (Tübingen) herausgegeben.³⁵

3.3 Jean de Mandeville

Die Identität des Verfassers, der sich als Jean den Mandeville ausgibt, hat sich bis heute nicht abschließend geklärt. Auch der Ort der Niederschrift ist bis dato nicht bekannt.³⁶ In der dieser Arbeit zugrunde liegenden Quelle verortet er seine Herkunft in das englische St. Albans. Als Anfangsdatum seiner Reise gibt er das Jahr 1322 an; das Jahr 1356 nennt er als das Jahr seiner Rückkehr und der Abfassung seines Werks.³⁷ Wahrscheinlich aber hieß der angebliche Mandeville tatsächlich Jean de Bourgogne und lebte in Lüttich. Als eine Hypothese dürfte gelten, dass Mandeville von Geburt Engländer war und aus nicht näher bestimmbar Anlass die Insel verließ, um in Lüttich unter anderem Namen als Arzt und Naturwissenschaftler zu arbeiten (gelebt hat er wohl von 1300-1372). Diese Eckdaten gehen aus der Arbeit von Ernst Bremer hervor.³⁸ Yeager formuliert im Zusammenhang mit Mandeville den Begriff „armchair pilgrim“, demzufolge man davon ausgeht, dass Mandeville nicht selbst gereist ist.³⁹ Aus dem Text von Yeager geht zudem hervor, dass nicht einmal das, was Bremer als gesichert annimmt, abschließend geklärt ist. Mandeville könnte auch lediglich ein Pseudonym mehrerer historischer Figuren gewesen sein, die tatsächlich gelebt haben, wie zum Beispiel Jean D' Outremeuse oder Jean de Langhe. Der Historiker Michael Bennett geht hingegen davon aus, dass die Figur Jean de Mandeville tatsächlich existiert und den Reisebericht verfasst hat.⁴⁰

3.4 Das buch des ritters herr hannsen von monte villa

Das Original des Itinerars wurde in französischer Sprache verfasst und noch im 14 Jahrhundert insgesamt dreimal in die deutsche Sprache übersetzt. Der Text ist bis zur Reformation in 44 Handschriften und sieben Druckauflagen überliefert.⁴¹ Insgesamt wurden

³⁵ Ludolph von Sudheim, Das buoch von dem weg zuo dem heiligen grab oder gelobten land vnd wundern, [Augsburg] [ca. 1477] lat. Ausgabe: Ludolphi rectoris ecclesie parochialis in Suchem: De itinere Terrae sanctae liber, hrsg. Ferdinand Deycks (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 25), Tübingen 1851.

³⁶ Bremer, Ernst, Spätmittelalterliche Reiseliteratur. Ein Genre? Überlieferungssymbiosen und Gattungstypologie, in: Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch/Rudolf Schulz (Hg.), Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Amsterdam 1992, S. 329-355, hier S. 338f.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., S. 340.

³⁹ Yeager, Suzanne M., Jerusalem in Medieval Narrative, Cambridge 2008, S. 22.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ridder Klaus, Artikel „Edition der deutschen Übersetzung der Reisebeschreibung des Jean de Mandeville durch Otto von Dimeringen“, in: Universität Tübingen, <http://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/philosophische-fakultaet/fachbereiche/neuphilologie/deutsches->

über 280⁴² Handschriften und zahlreiche Druckauflagen gefertigt. Es war im 15. Jahrhundert bereits in fast alle europäischen Nationalsprachen übersetzt.⁴³

Die Inhalte des Buches sind vor allem kopiert aus anderen Itineraren. Die Hauptquellen für Mandevilles Werk lieferten Wilhelm von Boldensele (für den ersten Teil des Reiseberichts) und Odoricus de Pordenone (für den zweiten Teil des Reiseberichts).⁴⁴ Wie Christiane Deluz in ihrer Forschungsarbeit „Le Livre de Jehan de Mandeville“ gezeigt hat, schrieb Mandeville bei einer unglaublichen Fülle von Autoren ab.⁴⁵

Die dieser Arbeit zugrunde liegende Quelle ist eine mittelhochdeutsche Übersetzung von Michel Velser (Druck 1481).

4. Analyse möglicher Abgrenzungsmechanismen

Es finden sich in beiden Quellen verteilt in sämtlichen Texten immer wieder Beobachtungen, die auf das Fremde der bereisten Länder fokussieren. Die Beobachtungen, die im Folgenden analysiert werden, beziehen sich vor allem auf Andersgläubige oder – in den Augen der Christen – auf Nichtgläubige. Dabei soll unterschieden werden, ob negative Bilder Andersgläubiger per se kolportiert wurden oder ob es sich bei den Abgrenzungsmechanismen um Überhöhungen des Christentums handelt.

Das Werk des Jean de Mandeville wird in diesem Kontext auf gleiche Weise analysiert, wie die des Ludolph von Sudheim, obwohl man hier noch einmal darauf hinweisen muss, dass Mandeville aller Wahrscheinlichkeit nach nicht selbst gereist ist, ergo die Abgrenzungsmechanismen nicht aus einem persönlichen Erfahren resultieren. Dennoch spricht eines dafür, den Text als einen zu behandeln, der tatsächlich von einem Reisenden mit individuellem Erfahrungswert geschrieben wurde: der Fakt, dass er bis sicher ins

seminar/abteilungen/germanistische-mediaevistik/lehrstuhl-prof-dr-klaus-ridder/forschungsprojekte/forschungsprojekte/jean-de-mandeville.html [abgerufen am 30.3.15]

⁴² Vom Bericht des Marco Polo gab es ca. 150 Handschriften. Vgl. Münkler, Marina, Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000, S. 127.

⁴³ Jean de Mandeville, Jean de Mandevilles „Reisen“ in: Universität Paderborn, <http://kw1.uni-paderborn.de/institute-einrichtungen/ieman/forschung/jean-de-mandeville/> [abgerufen am 30.3.15]

⁴⁴ Bremer, Ernst, Spätmittelalterliche Reiseliteratur. Ein Genre? Überlieferungssymbiosen und Gattungstypologie, in: Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch/Rudolf Schulz (Hg.), Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Amsterdam 1992, S. 329-355, hier S. 340f.

⁴⁵ Münkler, Marina, Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000, S. 126f.

16. Jahrhundert als solcher von der Gesellschaft rezipiert wurde.⁴⁶ Zudem hat Mandeville sein Werk mit der Absicht des Funktionierens in der Wahrnehmung des Rezipienten verfasst.⁴⁷

4.1 Negative und abwertende Äußerungen über Anders- oder Nichtgläubige

Als negative Äußerungen über Anders- oder Nichtgläubige gelten solche Aussagen, die in einem klar abwertenden Duktus gemacht werden, die Adjektive wie „böse“, „verroht“ oder „verlogen“ und dergleichen beinhalten. Es gibt in beiden Quellen nicht viele solcher Aussagen. Die wenigen, die es gibt, werden im Folgenden analysiert.

Der erste Abgrenzungsmechanismus im Text von Ludolph von Sudheim, auf den hier eingegangen wird, ist nicht einer, der auf „die Muslime“ verweist, wie man hätte erwarten können, sondern auf „die Türken“. Sudheims Rhetorik, die ansonsten eher zurückhaltend, subjektiv und sanftmütig erscheint, wirkt in diesem Teil fast polemisch:

„Das ehemalige Land „Klein Asien“, das jetzt Türkei heißt, haben die Türken den Griechen mit Gewalt weggenommen. Es ist auch bewiesen, dass die Türken seien lange schwarze Leute und streng Sarazenen und doch nicht ganz Sarazenen. Sondern abtrünnig und verlogen.“⁴⁸

Hier scheinen die „Türken“ – eigentlich die Seldschuken – für den Verfasser schlechter zu sein, als die Sarazenen (wie Sudheim die Muslime nennt), die eigentlichen Widersacher der Christen. Die Seldschuken waren die Gefahr, die am Horizont auftauchte. Sie waren schon länger auf dem Vormarsch und drangen in christliche Gebiete vor. Wilhelm von Boldensele zeichnete bereits 1335 ein dramatisches Bild von den Türken, die Christen töteten, vertrieben oder versklavten.⁴⁹ Zwischen 1335 und 1349, also in der Zeit, in der Ludolph reiste, war das Vordrängen der Türken sowohl für die Lateiner als auch für die Byzantiner ein Problem.⁵⁰ Später (nach 1354), mit der Verlagerung der Hauptstadt nach Adrianopel (Edirne), rückte die Bedrohung noch näher an Europa ran. Die Nach-

⁴⁶ Münkler, Marina, Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000, S. 125.

⁴⁷ Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i. Br. 2010, S. 34.

⁴⁸ Ludolph von Sudheim, Kapitel XXIX, (vgl. Anm. 33).

⁴⁹ Reichert Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 130.

⁵⁰ Ebd., S. 113-118.

richten vom Vordringen der Osmanen gelangten bis weit in den Westen Europas.⁵¹ Es verwundert also nicht, dass in Ludolphs Reisebericht ein traditioneller Abgrenzungsmechanismus, wie sie in früheren Itineraren gegen die Muslime verwandt wurden, nun mit Blick auf die Türken auftauchte. Auch wenn davon auszugehen ist, dass Ludolph diesen Teil von Boldensele abgeschrieben hat, erschien es ihm doch wichtig, diesen Aspekt zu erwähnen.⁵² Norbert Ohler verweist in seinem Werk „Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer“ darauf hin, dass hier dieselbe Dynamik sichtbar wird, die das Christentum Jahrhunderte vorher bereits in Bezug auf den Islam erfasste. Die Abgrenzung zum neuen Fremden ist ein identitätsstiftendes Moment für das europäische Christentum, aus dem sich das gemeinsame Feindbild „Türke“ entwickelte.⁵³

Zu Beginn seines Berichts, in Kapitel I, rät er den Lesern, von Konstantinopel aus nicht auf dem Landweg zu reisen, da dieser wegen der Türken sehr gefährlich sei⁵⁴ (obwohl Sudheim wahrscheinlich selbst nie in Konstantinopel war⁵⁵).

Auch wenn die Sarazenen in Ludolphs Itinerar meistens nicht explizit negativ beschrieben werden, schienen sich die Sarazenen aus Nazareth von den anderen zu unterscheiden:

„Diese ehrwürdigen und heiligen Kirchen unehrent die Sarazenen mannigfaltiglichen, wenn sie schindent darin das tote Vieh. Das ist Esel, Kameltier, Hund und Ochsen. Sie seien zu Nazareth die bösesten sarazenischen Schälk.“⁵⁶

Ludolph von Sudheim berichtet immer wieder von ehemals schönen christlichen Bauten, Heiligtümern und Dörfern, die in der Zwischenzeit verwüstet seien. Sehr oft wird wertneutral darauf verwiesen, dass die Sarazenen für die Verwüstung verantwortliche waren.

⁵¹ Reichert Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 131.

⁵² Für den Geistlichen Sudheim sind die Türken – die aus einem noch entfernteren asiatischen Raum kommen als die Sarazenen – auch in moralisch-zivilisatorischer Hinsicht abwertend zu beurteilen. Europa und Asien werden als Gegensatz von Zivilisation und Natur gesehen, d. h. als Gegenüber von unkontrollierter Gewalt und Triebhaftigkeit der fremden Völker auf der einen, und von Tugenden und Vernunft der Europäer auf der anderen Seite. Vgl. Röcke, Werner, Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters, in: Herfried Münkler/Bernd Ladewig (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 347-370, hier S. 353.

⁵³ Ohler, Norbert, Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer, Freiburg 1994, S. 219.

⁵⁴ Ludolph von Sudheim, Kapitel I, (vgl. Anm. 33).

⁵⁵ Reichert Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 117.

⁵⁶ Ludolph von Sudheim, Kapitel CXXVI, (vgl. Anm. 33).

In diesem Beispiel jedoch äußert sich Ludolph offensichtlich negativ und abwertend über die Muslime.

In Kapitel 91 berichtet Sudheim über den Tempel Salomons:

„In dieser stat ist der tempel des herren un der tempel salomonis die allein vil der stat inhabent in diesen tempel laszent die sarrazem kein cristen gan. Un gat er dar yn so musz er sterben oder verloungen. Es beschach ouch bei meinen zeiten dz die kriechen dar yn gienge un wurfen sie bücher der sarrazenen under die füz un do sy des glouben nit verloungen wolten do wurden sy in der mittin von eim ander geschnitten.“⁵⁷

Obwohl Sudheim nicht explizit sagt, dass die Sarazenen grausam sind, lässt er den Leser Einblick in eine eher grausame Praxis der Sarazenen haben, was somit ein dezidiert negatives Bild hinterlässt.

Mandeville beschreibt bei seiner Schilderung über das Einlassverbot in den Tempel für Christen zwar keine solche Praxis, er ergänzt sie am Schluss aber mit der Aussage:

„[...]und sprechen (die Heiden, Anm. d. Verf.) so gar poes volk sol nit geen an so heilig stet.“⁵⁸

Hier wird nicht das Fremde abgewertet, sondern aus indirekter Perspektive das Eigene. Der Fakt, dass die Heiden den Christen verbieten, ihren eigenen heiligsten Ort zu besuchen, weil sie ein böses Volk seien, muss auf einen christlichen Leser eine entwürdigende Wirkung gehabt haben. Und doch muss man davon ausgehen, dass diese „Gesellschaftskritik“ Mandevilles Absicht war.⁵⁹ Er bezieht sich oft auf das Christentum als das sündhafte, böse oder unwürdige Volk.⁶⁰ Es muss als Appell an die christliche Moral verstanden werden. Denn Mandeville – und mit ihm die Christenheit – ist der Überzeugung, dass das Christentum Jerusalem wegen seiner sündhaften Lebensweise verloren hätte und auch deswegen nicht wieder zurückerobern konnte.⁶¹

⁵⁷ Ludolph von Sudheim, Kapitel XCI, (vgl. Anm. 33).

⁵⁸ Jean de Mandeville, S. 33r, (vgl. Anm. 44).

⁵⁹ Yeager, Suzanne M., Jerusalem in Medieval Narrative, Cambridge 2008, S. 109.

⁶⁰ Jean de Mandeville, S. 15v, S. 24r, S. 27r, S. 28v, 30r, (vgl. Anm. 44).

⁶¹ Yeager, Suzanne M., Jerusalem in Medieval Narrative, Cambridge 2008, S. 109.

Im Kapitel über den Balsamgarten weist Jean de Mandeville darauf hin, dass Christen beim Kauf von Balsam von den Heiden (Mandeville nennt die Muslime Heiden) betrogen werden, womit er den Heiden eine negative Charaktereigenschaft attestiert:

„Und also wird maniger herr betrogen wann die heyden felschent“⁶²

Bei Sudheim ist zudem zu lesen, dass dieser wertvolle Balsamgarten früher von Christen bewacht wurde.⁶³

Das Volk von Arabien, das in der Wüste wohnt, wird von Mandeville, der sich in seinem gesamten Werk sehr zurücknimmt, mit explizit abwertenden Äußerungen beschrieben:

„Und in dieser wüste lebt das volk von arabia und dasselbe volk ist aller bosheit voll und habent böse sitten und haben nicht häuser, denn nur hütten von tierhäuten gemacht, die sie hin und her tragen und darunter liegent und wohnent.“⁶⁴

Es könnte sein, dass Mandeville damit die Beduinen-Stämme in der Wüste meint. Sudheim schreibt in seinem Bericht auch über ein Volk in der syrischen Wüste. Er beschreibt diese Menschen, die er „Baldebini“ nennt, zwar nicht so negativ wie Mandeville, dennoch vergleicht er sie implizit mit Tieren und attestiert ihnen Streitsamkeit:

„[...] Sunder si lebent als dz wilt vich mit schwarzem angesicht bartet und streitsam. unnd wonent in ir onzal vil leut die baldebini heiszent un syent gleich wie wild in gezelten filczen und heuten wonend.“⁶⁵

Der Fakt, dass die Autoren z. T. negativ über Sachverhalte schreiben, die sie nicht persönlich erlebt haben (Sudheim war nie in Konstantinopel, wo das Vordringen der Türken am spürbarsten war und Mandeville ist gar nicht gereist) und dass bei beiden Autoren z. T. über die selben Sachverhalte dieselben negativen Aussagen gemacht wurden (Volk in der Wüste, Einlassverbot in den Tempeln) lässt folgende Schlüsse zu: Die selten vorkommenden explizit negativen Abgrenzungen scheinen erstens einer christlichen Tradi-

⁶² Jean de Mandeville, S. 18r, (vgl. Anm. 44).

⁶³ Ludolph von Sudheim, Kapitel LXIX, (vgl. Anm. 33).

⁶⁴ Jean de Mandeville, S. 23r, (vgl. Anm. 44).

⁶⁵ Ludolph von Sudheim, Kapitel LXXXV, (vgl. Anm. 33).

tion⁶⁶ und zweitens dem Fakt geschuldet zu sein, dass Vieles aus früheren Pilgerberichten übernommen wurde (insbesondere das negative Bild des Islam⁶⁷, das den damaligen Stereotypen entsprach). Man bediente mit dieser Uniformität eine europäische „communitas“ und bestärkte damit die Solidarität zum christlichen Glauben im Generellen und zu Jerusalem im Besonderen.⁶⁸ Drittens schildern mittelalterliche Autoren ihre Erfahrung eines Sachverhalts immer mit der Autorität der Augenzeugenschaft. Die Augenzeugenschaft diente als Mittel zum Beweis, dass man tatsächlich da gewesen war und gesehen hatte.⁶⁹ Für die Rezipienten der Berichte war das Stereotyp des „bösen Fremden“ im Heiligen Land seit den Kreuzzügen ein bekanntes. Wenn auch Sudheim und Mandeville dieses Stereotyp kolportieren, was schon viele Jerusalemreisenden vor ihnen ebenfalls getan haben, muss das, was sie sagen, notwendigerweise stimmen.

Viertens geht es hierbei um eine Rhetorik, die bereits in der Zeit der ersten Kreuzzüge etabliert wurde.⁷⁰ In diese „Kreuzzug-Rhetorik“⁷¹ war das Diffamieren Andersgläubiger verwoben – und wurde somit zur religiösen Pflicht⁷² – und beeinflusste auch Jerusalemberichte des 13. und 14. Jahrhunderts.⁷³ Nach dem Fall Akkons suchte man erneut nach Erklärungsversuchen, um das Heilige Land als den eigentlichen Besitz der Christen zu vereinnahmen, und fand sie in dieser „Kreuzzug-Rhetorik“. Sie resultierte insbesondere aus der, den ersten Kreuzzug legitimierenden, „Rede von Clermont“ des Papstes Urban II (1095)⁷⁴, in der er den Kreuzzug mit der Aussage „deus hoc vult“ als von Gott gewollt darstellte.⁷⁵

4.2 Überhöhungen des Christentums

Mit Überhöhungen des Christentums sind vor allem Aussagen gemeint, welche die Anders- oder Nichtgläubigen, ihre Sitten und Bräuche, Glaubenssätze und Mythen in Beziehung zum Christentum stellen. Dabei werden keine explizit abwertenden Aussagen

⁶⁶ Das Entstehungsmoment des Christentums ist ein abgrenzendes (zum Judentum).

⁶⁷ Yeager, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*, Cambridge 2008, S. 5.

⁶⁸ Ebd., S. 18.

⁶⁹ Lehmann-Brauns, Susanne, *Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt*, Freiburg i.Br. 2010, S. 40f.

⁷⁰ Yeager, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*, Cambridge 2008, S. 7.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 8.

⁷³ Ebd., S. 7.

⁷⁴ Benz, Wolfgang, *Zur Genese und Tradition des Feindbildes Islam* in: ders. (Hg.), *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Bd. 58 2010, 7/8, S. 586f.

⁷⁵ Yeager, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*, Cambridge 2008, S. 8.

gemacht. Implizit wird das Christentum aber als etwas Besseres, der christliche Glaube als der Stärkere dargestellt.

Im Kapitel über die Stadt Nazareth beschreibt Ludolph von Sudheim einen Brunnen,

„[...] usz dem maria gewölich waszer schöpft und oft doselben engelliche tröstung un zusprechen enpfieng. Disen prunnen hettent bei meinen zeiten die sarracem vast verschlagen von neid wegen der pilgerin und cristen. doch sy habent in den flusz nie muegen genemen.“⁷⁶

Hier wird auf zwei Ebenen auf den höheren Stand des Christentums rekurriert: Einerseits wird den Sarazenen Neid attestiert. Diese wollten etwas, was die Christen hatten. Demzufolge werden die Sarazenen im Gegensatz den Christen als unvollständig dargestellt. Auf der zweiten Ebene könnte diese Allegorie dafür stehen, dass die Christen, trotz des Verlusts ihres heiligen Zentrums, trotz der Niederlage im Kampf mit den Muslimen, nicht gebrochen waren. Jerusalem wurde ihnen zwar genommen und „verschlagen“, den starken Fluss des Glaubens und die geistige Orientierung zu diesem Heiligen Ort konnten jedoch nicht unterbrochen werden.

In Kapitel 92 beschreibt Sudheim eine eigentümliche Szene, die einerseits eine Überhöhung des Christentums darstellt, andererseits den endgültigen Verlust des Heiligen Landes aufzeigt:

„Usz diser kirchen unser lieben frowen habent die sarraceni inen selbs ein kirchen gemacht. und die ganz histori sant anna und ioachim von kostlichem gemeld gemacht ist noch do selben beliben. do selben vor ueber sasz eine alte sarracenische frow. die weiset den pilgerin diez gemeld un legt inen dz usz un sagt wie ioachim der do gemalet was machmet waer. un die gemalten bom waeren das paradys da in der machmet die toechter also kueszet. Also zueignet sy diez gemeld alles dem machmet und weiset dise ding truelichen. un sagt vil mit weinenden ougen von dem machmet.“⁷⁷

Diese Überhöhung verweist darauf, dass die christliche Religion so wirkungsmächtig ist, dass die Sarazenen eine christliche Tradition übernehmen und sie mit islamischen Wer-

⁷⁶ Ludolph von Sudheim, Kapitel CXVI, (vgl. Anm. 33).

⁷⁷ Ebd, Kapitel XCII.

ten füllen. Dass sie an das Islamische glauben, obwohl sie eindeutig auf ein christliches Bild verweisen, beweisen die Tränen der Sarazenin. Sie glaubt mit ihrem Herzen daran. In dieser Szene wird zudem klar ersichtlich, dass Jerusalem in der christlichen Perzeption zwar von den Muslimen okkupiert ist, das christliche Erbe aber noch da, ergo (wieder er-)greifbar ist.

Das Kapitel 106, „Von dem schlosz arab“, handelt vom stärksten Schloss der Welt, das in dieser Form einzigartig sei. Es sei von drei Mauern umgeben und somit uneinnehmbar und in den Schlossgärten gäbe es genug Essen, um die Schlossbewohner ein Jahr lang zu ernähren. Wein und Wasser sei auch reichlich vorhanden. Vor langer Zeit habe dieses Schloss den Christen gehört, weil diese jedoch sündigten, hätten sie es verloren. Jetzt sei es der sicherste Zufluchtsort des Sultans und zugleich der Ort, wo sein wertvollster Schatz untergebracht sei und sein nachfolgender Sohn lebe:

„Es ist ouch vor zeiten gewesen der christen aber vo irer sünd wegen habent sy dz schantlich selbs verraten un verloren. In disem schlosz hat der soldan seinen schacz un nachfolgenden sun un hat sein zuflucht zu disem schlosz in noeten.“⁷⁸

Das stärkste Schloss der Welt, das, so scheint es, von Christen gebaut wurde, ist nun der Ort, an dem der Sultan sein Wertvollstes untergebracht hat. Wenn man dieses Kapitel im Kontext einer möglichen Überhöhung analysiert, fällt auf, dass das christliche Erbe nicht nur unübertrefflich ist – denn sonst hätte der Sultan auch dieses christliche Gebäude zerstört⁷⁹ und für seinen Sohn einen eigenen noch stärkeren und uneinnehmbareren Palast gebaut –, sondern auch einzigartig auf der Welt ist. Gleichzeitig wird der Leser daran erinnert, dass er selbst verantwortlich ist für den Verlust.

Bei Mandeville wird in der Nähe von Ebron (Hebron) ein Berg namens Mambre beschrieben, auf dem ein Baum steht, der offensichtlich eine große Bedeutung für das

⁷⁸ Ludolph von Sudheim, Kapitel CVI, (vgl. Anm. 33).

⁷⁹ Im gesamten Text von Ludolph von Sudheim kommen genug Kommentare zu ehemals christlichen Gebäuden, Dörfern, Brunnen etc. vor, welche einmal sehr schön gewesen seien, aber von den Sarazenen zerstört wurden. Vgl. S. 137, 165, 168, 192, 198 und das Kapitel 58 über Akkon; oder zu ehemals christlichen Gebäude, in denen jetzt das Vieh der Sarazenen gehalten wird. Vgl. S. 194, 201, 219. Die Sarazenen waren also durchaus in der Lage, die Spuren der Christen im Heiligen Land zu zerstören oder sie herabzuwerten. Aber gewisse Gebäude haben sie nicht nur stehen lassen, sondern zu ihren – wie in dem Falle des starken Schlosses – wichtigsten Zufluchtsorten gemacht. Wenn sie dennoch etwas stehen gelassen hatten und auch noch intensiv nutzten, muss das für die christlichen Leser wie ein Triumph über den Islam gewesen sein.

Christentum besaß und der seit Abrahams Zeit oder noch länger dort steht. Mandeville beschreibt eine wichtige Szene, die sich bei diesem Baum abspielen sollte:

„[...] das ein fürst geboren sölt werden von orient auf nyder landt der söl das heylig grab gewinnen mit der cristen hilff. un der söll meh lassen sprechen under dem selben baum. so söl er dann wider gronen un söl pleter und frucht haben. und von denselben baumes zeychen wegen so hat sich manger heyden bekert zu christenlichem glauben. un die heyden habent den baum in grossen eren und hütten sein wol. wie wol der baum dürr ist so hat er doch grosse krafft und tugent.“⁸⁰

Die Glaubenssätze der Christen, die hier von diesem Baum symbolisiert werden, sind so stark, dass sie Dürreperioden – hier möglicherweise der Verlust des Heiligen Landes – überdauern und sogar auf Andersgläubige ausstrahlen, sodass diese – in diesem Fall die Heiden – zu diesem Glauben konvertieren. Dieser Glaube an die Rückeroberung des Heiligen Landes kommt bei Mandeville nicht nur einmal vor. Im Kapitel über Jerusalem schreibt er:

„Ir sölt wissen das iherusalem ist gewesen in mangerley hand und mangerley lewt seynd Jherusalem undertänig gewesen. und das ist des volckes schuld die do waren und noch do seind. Es ist gewesen der juden unnd der von chanaan. der von persia der von syria. der von meda. der von bethania. der von kriechen. der römer der cristen. der heyden. der barbarien und vil volcks dz got nit will dz sy lang heran do seyen von ir sünd wegen. Nun haben laider die ungläubigen iherusalem inn gehebt mer den hundert un zweintzig jar. ich getraw aber got das sy es nit beheben.“⁸¹

Die Aufzählung der Völker, die alle über Jerusalem geherrscht haben, ist lang, und trotzdem werden nur die Muslime als Ungläubige bezeichnet. Die anderen Völker hat Gott ihrer Sünden wegen nicht lange in der Stadt gelassen⁸², die Ungläubigen jedoch hatten die Stadt nun schon 120 Jahre unter ihrer Herrschaft. Hier besteht die Überhöhung vor allem darin, dass Mandeville den Muslimen im Gegensatz zu den anderen Völkern große Stärke zugesteht – denn sonst hätten sie die Stadt nicht als Einzige so lange halten kön-

⁸⁰ Jean de Mandeville, S. 24v, (vgl. Anm. 44).

⁸¹ Ebd., S. 26vf.

⁸² Hier taucht wieder die „Gesellschaftskritik“ auf.

nen. Das Christentum muss aber dennoch stärker sein, denn er, Mandeville, vertraut Gott, dass sie es nicht noch viel länger halten können. In Verbindung mit den anderen Überhöhungen, in denen es darum geht, dass das Christentum das Heilige Land eines Tages wieder zurückerobert wird, muss man auch bei dieser Stelle implizit annehmen, dass Mandeville tatsächlich davon ausgeht. Hier soll noch auf eine weitere Stelle im Text eingegangen werden, die zwar keine explizite Überhöhung im Sinne der hier untersuchten Beispiele darstellt, die aber diese Annahme stützt. Mandeville beschreibt die Werkstätte, in der die Nägel geschmiedet wurden, mit denen Jesus ans Kreuz genagelt wurde. Es seien aber nicht nur drei, sondern vier Nägel gewesen. Der vierte Nagel hätte Kaiser Konstantin als Talisman bei der Eroberung vieler Länder (unter anderem Ägypten, Indien, Arabien, Jerusalem, Persien etc.) geholfen, in denen dann Christen gelebt hätten. Diese hätten die Länder wegen ihrer Sündhaftigkeit wieder verloren:

„darinn waren gar vil cristen und guter leut un ist nun alles verloren von der cristen sünd wegen [...] Aber doch muss unser hant unser erb wider gewinnen als uns verheissen ist wen uns got die genad thut.“⁸³

Der Verweis auf die Sündhaftigkeit der Christen ist auch hier wieder zu finden. Dennoch lässt Mandeville das in den wenigsten Fällen so stehen, sondern verbindet es immer mit der hoffnungsgeladenen Aussicht auf eine Wiedereroberung. Dieses „Wiedererobern“⁸⁴ oder „Wiederbesitzen“⁸⁵ rekuriert stets auf den Fakt, dass das Heilige Land einst Besitz des Christentums gewesen ist. Die Abgrenzung vom Fremden ist hier mit einem identitätsstiftenden Moment verschränkt. Dieses Bedürfnis, sich das Ziel des Wiederbesitzens stets vor Augen zu führen, ist ein neues Bedürfnis des Westens in Bezug auf den Osten.⁸⁶ Sowohl bei Sudheim als auch bei Mandeville finden sich Überhöhungen, die jeweils zwei Aussagen beinhalten: Einerseits ist der christliche Glaube stärker und auch im von den Muslimen bewohnten Palästina noch da. Andererseits haben die Christen das Heilige Land aufgrund ihrer Sündhaftigkeit aus ihrem Besitz verloren, die Hoffnung besteht aber – sollten die Christen wieder ehrfürchtiger und demütiger werden⁸⁷, dass es eines Tages wieder in ihren Besitz gelangen wird. Diese Aussagen sind nicht zufällig. Wie in Kapitel

⁸³ Jean de Mandeville, S. 28vf., (vgl. Anm. 44).

⁸⁴ Campbell, Mary B. *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Cornell University 1988, S. 142.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Yeager, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*, Cambridge 2008, S. 108-109.

4.1 aufgezeigt wurde, wurden viele Sachverhalte von früheren Berichten übernommen, was die Gemeinsamkeiten beider Autoren erklärt. Trotzdem kann man den Verfassern eine relativ individuelle Absicht unterstellen und zwar die Absicht, dass ihr Werk gelesen und positiv aufgenommen wird. Insofern haben diese Aussagen laut Lehmann-Brauns eine Funktion: „Die Auffassung des Autors über die Wahrnehmung motiviert zunächst die Auswahl des betrachteten Faktums, mit dessen Betrachtung sich eine bestimmte Absicht verbindet. [...] Letztlich ist auch die Präsentation der Wahrnehmung im Text also die Vermittlung des eigenen Sinneseindrucks an die Leser, ein klarer Hinweis auf das Wahrnehmungsverständnis des Autors, da vorauszusetzen ist, dass er ein Funktionieren seiner Textinformation in der Wahrnehmung der Rezipienten gewährleisten will.“⁸⁸

5. Fazit

In beiden Texten kommen Abgrenzungsmechanismen vor. Es konnte in dieser Arbeit aufgezeigt werden, dass ihnen verschiedene Rollen zukommen: Die Rolle der Tradition ist sowohl in Bezug auf die Religion als auch in Bezug auf die literarische Gattung, als eine Gattung, die vor allem mit den Kreuzzügen populär geworden und der folglich eine „Kreuzzug-Rhetorik“ immanent ist, gegeben. Daraus lässt sich schließen, dass die Verfasser keine explizite politische Agenda hatten⁸⁹, sondern sich eher einem literarischen Überbleibsel einer solchen bedienten. Und dennoch gehörten auf einer übergeordneten Ebene beide Reisenden einer politischen (und sozialen) Handlungseinheit⁹⁰ – europäisches Christentum – an und hatten somit implizit – ihrer Sozialisierung geschuldet – eine politische Agenda, gerade im Hinblick auf eine Verbreitung und breite Rezeption des Textes. Nach Reinhart Koselleck konstituiert sich eine Handlungseinheit erst „durch Begriffe, kraft derer sie sich eingrenzt und damit andere ausgrenzt, und d. h. kraft derer sie sich selbst bestimmt.“⁹¹ Zu den Wahrnehmungsbedingungen der Reisenden gehörten

⁸⁸ Lehmann-Brauns, Susanne, *Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt*, Freiburg i.Br. 2010, S. 34.

⁸⁹ Obwohl Yeager darauf hinweist, dass Mandeville sein Werk auch in Aussicht auf einen geplanten Kreuzzug in Nikopolis (1396) verfasst haben könnte. Vgl. Yeager, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*, Cambridge 2008, S. 108.

⁹⁰ Koselleck, Reinhart, *Zur historisch-politischen Semantik. Asymmetrische Gegenbegriffe*, in: Harald Weinrich (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975, S. 65-104, hier S. 65.

⁹¹ Ebd.

„ideologische Fesseln“⁹², denen ganze soziale Schichten und Nationen unterlagen⁹³, demzufolge auch das christliche Kollektiv. Die „Christianitas“ erlaubt für alle, die ihr angehören, eine dualistische Ordnung des Weltbildes auf der religiösen, politischen, kulturellen und regionalen Ebene nach dem Schema von „Gut“ und „Böse“.⁹⁴

Der Umstand, dass in beiden Texten vermehrt auch bewundernd über den Sultan geschrieben wurde, dem beide Autoren immer wieder Großzügigkeit und Güte den Christen gegenüber attestierten⁹⁵, und dass im Verhältnis zum Umfang des Textes sehr wenig Abwertungen vorkommen, beweist, dass sowohl Sudheim, als auch Mandeville keine persönlichen Ressentiments gegenüber den Andersgläubigen hatten: „Selbst- und Fremdbezeichnungen gehörten zum täglichen Umgang der Menschen. In ihnen artikuliert sich die Identität einer Person und ihre Beziehung zu anderen Personen.“⁹⁶ Es könnte auch damit zu tun haben, dass sich sowohl Mandeville als auch Sudheim bereits vom traditionellen Pilgerberichtsduktus, wie er bis dahin erschien, losgelöst hatten und den Übergang von einer „unpersönlich traditionellen“ zu einer persönlicheren Darstellung markieren.⁹⁷ Mandevilles Text wird in der heutigen Rezeption z. T. sogar als „modern“ erachtet, gerade weil sich der Toleranzgedanke gegenüber Andersgläubigen durch sein Werk zieht.⁹⁸

Letztlich folgen die Itinerare dennoch einem konventionellen Schema, das von der Augustinischen Tradition herrührt. Demnach dienten die in beiden Berichten ähnlich anmutenden abwertenden Abgrenzungsmechanismen neben dem Beweis der traditionellen Augenzeugenschaft, der Legitimation und Verteidigung des Pilgers gegen den Vorwurf, die Reise diene nicht religiösem Zweck (seit Augustinus ist Neugier eine Sünde).⁹⁹

⁹² Brenner, Peter J. Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt a.M. 1989, S. 14-49, hier S. 15.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Brenner, Peter J. Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt a.M. 1989, S. 14-49, hier S. 19.

⁹⁵ Bei Ludolph von Sudheim, Kap. LXVIII, Kap. LXIX, Kap. LXXXIII, Kap. LXXXV, Kap. XCI, S. XCIII, Kap. CIII, Kap. CIII, Kap. CXXVI, (vgl. Anm. 33); Bei Jean de Mandeville S. 15v, S. 24r, S. 24v, S. 27v, S. 30r, (vgl. Anm. 44).

⁹⁶ Koselleck, Reinhart, Zur historisch-politischen Semantik. Asymmetrische Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, S. 65-104, hier S. 65.

⁹⁷ Bremer Ernst, Spätmittelalterliche Reiseliteratur. Ein Genre? Überlieferungssymbiosen und Gattungstypologie, in: Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch/Rudolf Schulz (Hg.), Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Amsterdam 1992, S. 329-355, hier S. 333.

⁹⁸ Ebd., hier S. 341f.

⁹⁹ Wolf Gerhard, Die deutschsprachigen Reiseberichte des Mittelalters, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt a. M. 1989, S. 81-115, hier S. 107.

Die Überhöhungen richten sich an das Christentum als kollektive Identität; die immer wiederkehrenden heilsgeschichtlichen Verweise auf die Sündhaftigkeit der Christen richten sich an ihr kollektives Gedächtnis. In diesem Kontext besteht die Bedeutung des Fremden darin, der Feind zu sein, der ein Kollektiv zur Einigung veranlasst.¹⁰⁰ Das Christentum darf das Heilige Land als die Erinnerungslandschaft schlechthin nicht aufgeben, deswegen wird gleichzeitig auch darauf verwiesen, dass es noch da und stark ist. Die Heilsgeschichte ist immer noch mit ihrem Entstehungsort verbunden, welcher darauf wartet, mit dem Christentum – irgendwann in der Zukunft, wenn Gott gnädig ist – wieder vereinigt zu werden. Damit das nicht vergessen, als kollektive Aufgabe verstanden und auch geglaubt wird, überhöhen die Autoren das Christentum und erinnern so daran. Es geht ihnen um die Bewahrung des kollektiven christlichen Gedächtnisses, das an die materiellen Schauplätze der Heilsgeschichte gebunden bleibt.¹⁰¹ Die sich in der Überhöhung des Christentums konstituierenden Narrative füllten die christliche Kollektivität weiterhin auf, dabei geht es um ein „Resistentsein oder -bleiben“ gegen den Islam.¹⁰² Damit konnte zudem aufgezeigt werden, dass den Abgrenzungsmechanismen auch die Rolle der Bewahrung und der, sowohl räumlichen als auch zeitlichen, Kontinuität der christlichen kollektiven Identität zukommt.

In diesem Sinne geht es bei diesen Pilgerberichten weniger darum, das Fremde schlecht zu machen.¹⁰³ Es geht eher darum, durch Ausschließen des Fremden das Eigene, was teilweise verloren ist, immer wieder zu definieren, damit das Selbstbild nicht verblasst (und die Moral wieder hergestellt wird).

Dass sich erst über die Abgrenzung zum Fremden das de facto Eigene definieren lässt, beschreibt auch Peter J. Brenner: „Das Fremde und das Vertraute sind miteinander verschränkt. Die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden sind fließend. Die ‚Regionen des Vertrauten‘ definieren sich durch die Abgrenzung vom Fremden; und diese Abgrenzung unterliegt einem steten Wandel und bringt ständig Neudefinitionen dessen hervor, was als das „Eigene“ und was als das „Fremde“ zu verstehen ist.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ Münkler, Herfried, Ladwig, Bernd, Dimensionen der Fremdheit, in: dies. (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 11-40, hier S. 17.

¹⁰¹ Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i.Br. 2010, S. 49.

¹⁰² Yeager, Suzanne M., Jerusalem in Medieval Narrative, Cambridge 2008, S. 7.

¹⁰³ Zumal das Fremde, der Islam, zu diesem Zeitpunkt gar nicht mehr wirklich fremd war. Die Pilgerreisen funktionierten nur durch eine Zusammenarbeit von muslimischen und christlichen Personen, insofern war man sich der gegenseitigen Abhängigkeit bewusst.

¹⁰⁴ Brenner, Peter J., Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt am Main 1989, Seiten 14-49, hier S. 18.

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

6.1 Quellen

Ludolph von Sudheim, Das buoch von dem weg zuo dem heiligen grab oder gelobten land vnd wundern, [Augsburg] [ca. 1477] Ausgabe: Ludolphi rectoris ecclesie parochialis in Suchem: De itinere terrae sanctae liber, hrsg. Ferdinand Deycks (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 25), Tübingen 1851.

Jean de Mandeville, Das buch des ritters herr hannsen von monte villa aus dem Franz. übers. von Michael Velsler, Augsburg 1481, Übers.: Reisen des Ritters John Mandeville vom Heiligen Land ins ferne Asien, 1322-1356, aus dem Mittelhochdt. übers. / hrsg. von Christian Buggisch, Darmstadt 2004; engl. Fassung: The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton manuscript in modern spelling, bearb. von A. W. Pollard, London 1909.

6.2 Sekundärliteratur

Benz, Wolfgang, Zur Genese und Tradition des Feindbildes Islam in: ders. (Hg.), Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Bd. 58 2010, 7/8.

Bremer, Ernst, Spätmittelalterliche Reiseliteratur. Ein Genre? Überlieferungssymbiosen und Gattungstypologie, in: Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch/Rudolf Schulz (Hg.), Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Amsterdam 1992.

Brenner, Peter J., Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, (Hg.), Frankfurt a. M. 1989.

Brenner, Peter J., Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt a. M. 1989.

Campbell, Mary B., The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600, Cornell University 1988.

Erfen Irene, Einführung. Fremdheit und Reisen. Positionen der Forschung, in: dies./Karl-Heinz Spiess (Hg.), Fremdheit und Reisen im Mittelalter, Stuttgart 1997.

Heimann, Heinz-Dieter, Einführung in die Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 1997.

Lehmann-Brauns, Susanne, Jerusalem sehen. Reiseberichte des 12. bis 15. Jahrhunderts als empirische Anleitung zur geistigen Pilgerfahrt, Freiburg i. Br. 2010.

Kölling, Britta, Das Islambild Arnolds von Harff, in: Jürgen Sarnowsky (Hg.), Vorstellungswelten der mittelalterlichen Überlieferung. Zeitgenössische Wahrnehmung und ihre moderne Interpretation, Göttingen 2012.

Koselleck, Reinhart, Zur historisch-politischen Semantik. Asymmetrische Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975.

Münkler, Herfried, Ladwig, Bernd, Dimensionen der Fremdheit, in: dies. (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997.

Münkler, Marina, Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000.

Münkler, Marina, Röcke, Werner, Der „ordo“-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter, in: Herfried Münkler/Karin Messlinger/Bernd Ladwig (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin 1998.

Ohler, Norbert, Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer, Freiburg 1994.

Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001.

Röcke, Werner, Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters, in: Herfried Münkler/Bernd Ladwig (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997.

Von Ertzdorff Xenia/Neukirch Dieter (Hg.), Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Amsterdam 1992.

Wolf Gerhard, Die deutschsprachigen Reiseberichte des Mittelalters, in: ders. (Hg.), Der Reisebericht, Frankfurt a. M. 1989.

Yeager, Suzanne M., Jerusalem in Medieval Narrative, Cambridge 2008.

6.3 Internetquellen

Giesen, Bernhard, Seyfert Robert, Artikel „**Kollektive Identität**“, 18.3.2013, in: Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/apuz/156774/kollektive-identitaet?p=all> [abgerufen am 28.3.2015]

Jean de Mandeville, Jean de Mandevilles „Reisen“ in: Universität Paderborn, <http://kw1.uni-paderborn.de/institute-einrichtungen/ieman/forschung/jean-de-mandeville/> [abgerufen am 30.3.15]

Ridder Klaus, Artikel „**Edition der deutschen Übersetzung der Reisebeschreibung des Jean den Mandeville durch Otto von Dimeringen**“, in: Universität Tübingen, <http://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/philosophische-fakultaet/fachbereiche/neuphilologie/deutsches-seminar/abteilungen/germanistische-mediaevistik/lehrstuhl-prof-dr-klaus-ridder/forschungsprojekte/forschungsprojekte/jean-de-mandeville.html> [abgerufen am 30.3.15]

Schnath, Georg, Artikel „**Ludolph von Sudheim**“, 1987, S. 302, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), <http://www.deutsche-biographie.de/sfz54653.html#ndbcontent> [abgerufen 29.3.2015]