

Leseprobe

Klaus-Michael Bogdal (Hg.)

**Orientdiskurse
in der deutschen Literatur**

AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2007

Tagung und Druck wurden gefördert durch den DAAD
und die Universität Bielefeld.

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2007
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Alle Rechte vorbehalten

Print ISBN 978-3-89528-555-4
E-Book (PDF) 978-3-8498-1695-7
www.aisthesis.de

Inhalt

Klaus-Michael Bogdal	
Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Vorwort	7
Meinolf Schumacher	
Die Konstituierung des ‚Heiligen Landes‘ durch die Literatur. Walters <i>Palästinalied</i> (L. 14,38) und die Funktion der europäischen Kreuzzugsdichtung	11
Kai Kauffmann	
‚Bilderrede‘. Zur Beziehung von Theorien des Sprachursprungs und einer Poetik des Orientalismus bei Rousseau und Herder	31
Andrea Polaschegg	
Von chinesischen Teehäusern zu hebräischen Melodien. Parameter zu einer Gebrauchsgeschichte des deutschen Orientalismus	49
Monika Schmitz-Emans	
Orientalisches bei Jean Paul	81
Hendrik Birus	
Goethes Annäherung an das Ghasel und ihre Folgen	125
Ulrike Stamm	
Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts	141
Wolfgang Behschnitt	
Aladdin und der romantische Dichter. Adam Oehlenschlägers <i>Aladdin</i> -Drama als dänische und deutsche Orientphantasie	163
Mounir Fendri	
Die Entdeckung des maghrebinischen Orients	183

Dalia Salama	
Georg Ebers' Roman <i>Eine ägyptische Königstochter</i> . „Pharaonisierendes“ im 19. Jahrhundert	201
Uwe Lindemann	
Der Basar als Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters. Über das Verhältnis von Orientalismus, Geschlechterpolitik, Konsum- und Modernekritik zwischen 1820 und 1900	243
Sargut Şölçün	
Literarische Entdeckung türkischer Mentalität – Eine Übersicht und eine paradigmatische Textbetrachtung	273
Georg Stauth	
Hellmut Ritter in Istanbul – Migration und spiritueller „Orientalismus“	293
Klaus-Michael Bogdal	
Maschinen im Morgenland. Der Orient nach der Entdeckung des Öls	329
Claudia Ott	
<i>Tausendundeine Nacht</i> – eine westöstliche Geschichte	351

Klaus-Michael Bogdal

Orientdiskurse in der deutschen Literatur

Vorwort

Das aktuelle Verhältnis zum Islam – und nun nach den Anschlägen, Entführungen und Übergriffen auf Botschaften auch zu den arabischen Ländern – ist von Angst und Misstrauen geprägt: Angst in erster Linie vor gewalttätigen, das Gastrecht missbrauchenden islamistischen Gruppen, und Misstrauen gegenüber einer fremden Religion. In dieser Situation ist es schwierig, aber unverzichtbar, einen Dialog zu führen. Ein wirklicher Dialog setzt gegenseitige Achtung und Kenntnis voraus.

In der deutschen Literatur existiert seit langem eine produktive Form der Auseinandersetzung mit den Kulturen des Orients, islamischen wie nicht-islamischen, die von einem großen Respekt vor deren Leistung geprägt ist. Es ist der Islamismus, der nicht nur den Dialog und den geistigen Austausch attackiert, sondern ebenso die eigenen Kulturen, die sich wie überall dynamisch zu lebensweltlicher Vielfalt entwickelt haben. Wegen ihres *kulturellen* Einflusses sind in islamischen Ländern häufig Schriftsteller und Künstler heftigen Angriffen ausgesetzt, auch in laizistischen Staaten wie Ägypten, Algerien oder Syrien. Als die Taliban die Buddha-Statuen zerstörten, griffen sie die Kultur ihres *eigenen* Landes und ein Symbol islamischer Toleranz an, das übrigens in den Berichten deutscher Orientreisender schon früh als ein solches wahrgenommen worden ist. Zu den Voraussetzungen eines Dialogs zählt, wenn wir an die Türkei, Ägypten, den Iran oder den Libanon denken, die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Religion und Kultur. Die Ineinssetzung stellt ein orientalistisches Klischee dar und hindert an der Wahrnehmung nicht-islamischer kultureller Traditionen sowohl der Antike als auch der Moderne des 20. Jahrhunderts.

Die Tagung im Internationalen Begegnungszentrum der Universität Bielefeld, deren Ergebnisse in diesem Buch präsentiert werden¹, setz-

¹ Für die Korrektur der Manuskripte ist Dominik Madecki und Jennifer Pavlik zu danken.

te konsequent und erfolgreich auf den *Dialog der Kulturen*. Geführt wurde er von Literaturforscherinnen und -forschern, die die andere Kultur nicht geringschätzen, sondern im Gegenteil genau um ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart wissen. Nicht unerwähnt sollte bleiben, dass sich hier nicht, wie in Talkshows und Brennpunktendungen, alarmbereite Experten für das Wesen des ‚Orientalen‘ oder des ‚Westens‘ geäußert haben, sondern Experten für deutsche Literatur, zuständig für die Kritik von Vorurteilen und Klischees, besonders für solche, die die Literatur hervorgebracht hat.

Neugier und sachkundige Debatte sind die Basis für gegenseitiges Verstehen. Wer verstehen will, muß vorher das Fremde erfahren haben. Dazu gehört auch, dass die Vorstellungen aufgegeben werden müssen, Kulturen seien geschlossene, homogene Systeme, für die die innere Kohärenz entscheidend ist, und Identität sei ein Ergebnis von Exklusion. Erst dann ist es möglich, transkulturelle Prozesse nicht asymmetrisch zu denken. „Es gibt zwischen Europa und der arabischen Welt eine gemeinsame Geschichte, schon in vorislamischer Zeit wurde zwischen beiden Ufern des Mittelmeers ein Dialog geführt“², bemerkte 2002 einer der berühmtesten Intellektuellen des arabischen Raums, der Lyriker Adonis in einem Interview mit einer deutschen Zeitung.

Das Orientbild in der deutschen Literatur unterscheidet sich deutlich von dem, das sich unter den Bedingungen kolonialer Herrschaft in der englischen und französischen Literatur herausgebildet hat. Für letzteres hat der Palästinenser Edward W. Said, der bis zu seinem Tod in New York Literaturwissenschaft lehrte, den Begriff „Orientalismus“ geprägt.³ Die deutsche Literatur schwankt in der Darstellung zwischen Abwehr und Faszination. Zu ersten Kulturkontakten kommt es unter den denkbar ungünstigen Bedingungen der Kreuzzüge. Aber trotz der religiös motivierten gewaltsamen Konfrontation wird der ‚Orient‘ in einem positiven Sinn als höfische Welt, die auf vielen Gebieten zum Teil über ein überlegenes Wissen verfügt, wahrgenommen. In den

² „Die Poesie der Freiheit. Ein Gespräch mit dem syrischen Lyriker Adonis über den Islam und Europa“, in: Die ZEIT, Nr. 41 vom 2.10.2002, S. 43.

³ Said, Edward W. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London 1978. Dt.: *Orientalismus*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981. Vgl. auch die umfassende Ausstellung, die 1989 im Martin-Gropius-Bau im Rahmen des Festivals der Weltkulturen stattfand: *Europa und der Orient. 800-1900*. Hg. Gereon Severnich/Hendrik Budde. Gütersloh/München 1989.

Türkenkriegen allerdings verfestigen sich die Feindbilder vom grausamen ‚Muselmann‘. Daniel Kaspar von Lohensteins Tragödie *Ibrahim Bassa* (1673) z.B. präsentiert das Bild eines blutrünstigen orientalischen Despoten. Aber schon im 17. und 18. Jahrhundert beginnt das positive Interesse an ‚morgenländischer‘ Literatur und Philosophie zu wachsen und einen Einfluss auf die deutsche Literatur auszuüben. Nicht zuletzt die Übersetzungen der *Geschichten aus Tausendund-einer Nacht* (zuerst ins Französische 1704ff.) wecken ein nicht mehr abreißendes Interesse an einem ins Märchenhafte stilisierten Orient. Ein erster Höhepunkt interkulturell motivierter Rezeption ist sicherlich Goethes *West-östlicher Divan*. In der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts finden wir beides: Bilder des Orients, die den Kampf der Kulturen und Religionen schüren, und Entwürfe zivilisatorischer Gemeinsamkeiten.

Die 26. Sure des Koran lautet: „Dem Dichter folgen jene, die vom rechten Weg abgekommen sind.“ In den Beiträgen folgen wir den Spuren jener Dichter von Walther von der Vogelweide bis zu Arnim T. Wegner, die einen Weg in die Kulturen, Literaturen und Länder des ‚Orients‘ gefunden haben, manchmal als Reisende, manchmal in der dichterischen Imagination.

Bielefeld im April 2007

Meinolf Schumacher

Die Konstituierung des ‚Heiligen Landes‘ durch die Literatur

Walters *Palästinalied* (L. 14,38) und die Funktion der europäischen Kreuzzugsdichtung

1.

Die Kreuzzüge des hohen Mittelalters¹ sind im Bewusstsein der Gegenwart erstaunlich präsent. Sie rühren weltweit das Kinopublikum in dem monumentalen Streifen *Kingdom of Heaven* (USA 2005, dt. *Königreich der Himmel*) des *Gladiator*-Regisseurs Ridley Scott. Sie ziehen viele Besucher in Ausstellungen wie *Saladin und die Kreuzfahrer*, in der Zeugnisse der Kreuzfahrerkultur solchen der orientalischen Welt ausgewogen gegenüber gestellt werden.² Aber die Kreuzzüge vergiften allein schon durch das Nennen des Wortes die Beziehungen zwischen den Ländern des vorderen Orients und denen des Westens: Die Äußerungen von George W. Bush zeigen dies immer wieder. Die historische Forschung ist sich der problematischen Funktion der Kreuzzüge durchaus bewusst, was besonders deutlich das Buch *The Making of Europe* von Robert Bartlett zeigt, das in der deutschen Fassung noch prägnanter betitelt ist als *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt*.³ Nach Bartlett ist durch das Aufbauen eines gemeinsamen Feindes bei den Kreuzzügen ein Gemeinschaft stiftendes

¹ Dazu im Überblick Nikolas Jaspert. *Die Kreuzzüge*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

² Vgl. *Saladin und die Kreuzfahrer* (Kat. Halle/S. 2005/06). Hg. Alfried Wiczorek/Mamoun Fansa/Harald Meller. Mainz: von Zabern, 2005. Merkwürdigerweise scheint an dem Katalogband kein Germanist beteiligt zu sein; die Kreuzzugsdichtung und ihre Erforschung bleiben entsprechend ausgeblendet.

³ Robert Bartlett. *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*. Princeton: Princeton University Press, 1993; Ders. *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*. München: Kindler, 1996.

Bewusstsein von Europa überhaupt erst entstanden.⁴ Ohne die Kreuzzüge gäbe es demnach kein Europa. Das wäre ein recht illusionsloses Selbstverständnis von Europa, zumal im Vergleich zu den emphatischen Europa-Konzeptionen der Romantiker.⁵ Gegenüber einer solchen europäischen Innensicht wird in diesem Beitrag untersucht, wie der Blick nach außen gerichtet wurde, nicht auf die muslimischen Gegner (als Imagologie der Feinde, das wäre ein anderes Thema), sondern auf das räumliche Ziel der Kreuzzüge, auf Palästina. Es geht um Fragen wie: Weshalb hielt man das Land Palästina überhaupt für ein heiliges Land, um das es zu kämpfen lohnte? Wie hat man dies im Mittelalter begründet? Und welche Rolle spielt die Dichtung dabei? Zur Betrachtung dieses Palästinadiskurses der mittelalterlichen Literatur bietet sich eines der prominentesten Werke der europäischen Kreuzzugsdichtung⁶ an: das *Palästinalied* von Walther von der Vogelweide.⁷

2.

Walthers *Palästinalied* ist heute nicht nur in der Literaturwissenschaft bekannt. Wohl von keinem anderen mittelalterlichen Lied sind im

⁴ Vgl. Stefan Hohmann. „Türkenkrieg und Friedensbund im Spiegel der politischen Lyrik. Auch ein Beitrag zur Entstehung des Europabegriffs“. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 28 (1998). H. 110. S. 127-158.

⁵ Vgl. *Europa. Analysen und Visionen der Romantiker*. Hg. Paul Michael Lützeler. 2. Aufl. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel, 1993.

⁶ Dazu zuletzt: Wolfgang Haubrichs. „Kreuzzugslyrik“. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 2. Berlin/New York: de Gruyter, 2000. S. 340-342. Als Textsammlung immer noch geeignet ist *Kreuzzugsdichtung*. Hg. Ulrich Müller. Tübingen: Niemeyer, 1969.

⁷ Zum Autor zusammenfassend Horst Brunner [u.a.]. *Walther von der Vogelweide. Epoche – Werk – Wirkung*. München: Beck, 1996; Thomas Bein. *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart: Reclam, 1997; Manfred Günther Scholz. *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1999; Gerhard Hahn. „Walther von der Vogelweide“. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. Bd. 10. Berlin/New York: de Gruyter, 1999. Sp. 665-697.

Augenblick so viele Einspielungen auf dem Markt wie von diesem.⁸ Eine Benefiz-CD *Palästinalied* für Kinderkrankenhäuser in Israel und in den Palästinensergebieten fasste im Jahr 2002 die Interpretationen dieses Lieds durch immerhin 20 Bands zusammen.⁹ Wenn man von einigen noch aus dem Mittelalter stammenden Weihnachtsliedern wie *Es kommt ein Schiff geladen* oder *In dulci jubilo* absieht, dann lässt sich sagen: Zumindest im populären Musikbereich wird mittelalterliche Lieddichtung zurzeit durch Walthers *Palästinalied* geradezu repräsentiert. Das lässt sich wohl nicht allein mit dem Hinweis auf den aktuellen Kreuzzugs-Boom erklären; denn andere Kreuzlieder – auch so bedeutende wie die von Hartmann von Aue oder vom Tannhäuser – werden außerhalb von mediävistischen Lehrveranstaltungen kaum je erwähnt. Ein wichtiger Grund für die aktuelle mediale Präsenz dürfte in der Tatsache liegen, dass dies das einzige Walther-Lied ist (und wohl das erste mittelhochdeutsche überhaupt), von dem wir die Melodie wirklich kennen und sie nicht nur über Kontrafakturen oder über die späteren Meistersingeraufzeichnungen erschließen müssen: Das Münstersche Fragment Z (Münster, Staatsarchiv, Ms. VII 51) enthält die vollständige Melodie in reproduzierbarer Choralnotation¹⁰; die Musiker von heute müssen also nicht neu komponieren, und wir können die zeitgenössische Präsentation wenigstens an einem Zipfel greifen. Das *Palästinalied* verspricht ‚authentisches‘ Mittelalter in der Musik. Insgesamt ist das Lied in sechs Handschriften erhalten, was für einige Popularität auch im Mittelalter spricht. Die Strophen erscheinen in unterschiedlicher Anzahl und Anordnung; alle Fassungen haben jedoch denselben Liedeingang.

⁸ Ich nenne nur die Gruppen In Extremo, Corvus Corax, The Mediaeval Baebes, I Ciarlatani, Estampie, Ensemble Perceval, Pilgrimage. Neu aufgelegt werden die alten Aufnahmen der Gruppen Bären Gässlin oder Ougenweide.

⁹ Vgl. <http://www.vanlangen.de/palestinalied.html>

¹⁰ Walther von der Vogelweide. *Die gesamte Überlieferung der Texte und Melodien*. Hg. Horst Brunner/Ulrich Müller/Franz Viktor Spechtler. Göttingen: Kümmerle, 1977. S. 293f. (Nr. 189f.); vgl. ebd. S. 54*-56*. Vgl. auch die Abbildung im Internet: <http://www.yale.edu/german/whobrey/waltherms.html>.

Ich zitiere zunächst den Text des Liedes (in der Präsentation nach Ingrid Kasten) und lasse jeder Strophe eine eigene Prosaübersetzung folgen, die allerdings vorliegende Übertragungen berücksichtigt.¹¹

1.

Alrêst lebe ich mir werde,
sît mîn sündic ouge siht
daz reine lant und ouch die erde,
der man sô vil êren giht.
ez ist geschehen des ich ie bat:
ich bin komen an die stat
dâ got menschlichen trat.

Jetzt erst bekommt mein Leben einen Sinn, da ich nämlich, obwohl ein Sünder, mit eigenen Augen das reine (heilige) Land und die reine Erde erblicke, denen man so viel Ehre zuspricht. Es hat sich mir das erfüllt, um das ich immer gebeten habe: Ich bin an den Ort gekommen, an dem Gott als Mensch gewandelt ist.

2.

Schoeniu lant rîch und hêre,
swaz ich der noch hân gesehen,
sô bist duz ir alle êre.
waz ist wunders hie geschehen!
daz ein magt ein kint gebar
hêre über aller engel schar,
was daz niht ein wunder gar?

Was ich auch immer an schönen, reichen und edlen Ländern gesehen habe, das übertriffst du [Heiliges Land] an Ehre. Was ist hier nicht Erstaunliches geschehen! Dass eine Jungfrau ein Kind zur Welt brachte, erhabener als alle Engel (oder nach anderer Fassung: Herr über alle Engel), war das nicht wirklich ein Wunder?

3.a

Hie liez er sich reine toufen,
daz der mensche reine sî.
dô liez er sich hie verkoufen,
daz wir eigen wurden frî.
anders waeren wir verlorn.
wol dir, sper, kriuze und dorn!
wê dir, heiden! deist dir zorn.

Hier (in diesem Land) ließ er sich, der rein war, taufen, damit (auch) der Mensch rein werde. Hier ließ er sich später [durch Judas] verkaufen, damit wir, die wir Leibeigene waren, freigekauft würden. Sonst wären wir verloren gewesen. Gelobt seien die Lanze, das Kreuz und die Dornenkrone! Aber wehe dir, du Heide, dir gereicht das zum Verderben.

¹¹ *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*. Hg. Ingrid Kasten. Übers. Margherita Kuhn. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1995. S. 510-515 (Nr. 210); vgl. auch: *Deutsche Gedichte des Mittelalters*. Hg. Ulrich Müller. Stuttgart: Reclam, 1993. S. 179-181 (Nr. 55); Walther von der Vogelweide. *Werke. Gesamtausgabe*. Hg. Günther Schweikle. Bd. 2: Liedlyrik. Stuttgart: Reclam, 1998. S. 469-479.

4.

Dô er sich wolte über uns erbarmen,
dô leit er den grimmen tôt,
er vil rîch über uns vil armen,
daz wir komen ûz der nôt.
daz in dô des niht verdrôz,
dâst ein wunder alze grôz,
aller wunder übergnôz.

Als er, der Reiche, sich über uns Arme erbarmen wollte, erlitt er hier einen grausamen Tod, damit wir aus der Not befreit würden. Dass er das auf sich genommen hat, das ist ein großes Wunder, das alle andern Wunder übertrifft.

5.

Hinnen fuor der sun zer helle
von dem grabe, da er inne lac.
dêst der vater ie geselle,
und der geist, den nieman mac
sunder scheiden: ez sî ein,
sleht und ebener danne ein zein,
als er Abrahâme erschein.

Der Sohn fuhr von hier aus zur Hölle, und zwar vom Grab aus, in dem er gelegen hatte. Er war immer gleichberechtigt mit dem Vater und dem Heiligen Geist, untrennbar, er ist ein einziger, und er ist grader und glatter als der Stab, der Abraham erschienen war.

6.

Dô er den tivel alsô geschande,
daz nie keiser baz gestreit,
dô fuor er her wider ze lande.
dô huop sich dô der juden leit,
daz er hêrre ir huote brach,
und daz man in sît lebendic sach,
den ir hant sluoc und stach.

Nachdem er dem Teufel auf eine Weise blamiert hatte, wie niemals ein Kaiser zuvor kämpfte, kam er zurück auf die Erde. Da begann das Leiden der Juden darüber, dass er, der Herr, ihre Bewachung (am Grabe) durchbrach, und dass man denjenigen dann lebendig sehen musste, den sie zuvor selbst getötet hatten.

7.

Dar nâch was er in dem lande
vierzic tage: dô fuor er dar
dannen in sîn vater sande.
sînen geist, der uns bewar,
den sant er hin wider zehant.
heilic ist daz selbe lant:
sîn name der ist vor got erkant.

Danach war er vierzig Tage in diesem Land, dann ging er dorthin, von wo aus sein Vater ihn geschickt hatte. Seinen (Heiligen) Geist, den schickte er so gleich zurück, damit er uns beschütze. Dieses Land ist (wirklich) heilig. Gott selbst hat ihm seinen Namen gegeben (oder: Gott kennt ihn genau).

8.

In daz lant hât er gesprochen
einen angeslîchen tac,
dâ der wise wirt gerochen
und diu witwe klagen mac
und der arme den gewalt,
den man hât mit in gestalt.
wol im dort, der hie vergalt!

Er hat einen Angst einflößenden Gerichtstermin in diesem Land angesetzt (anberaumt), an dem auch eine Waise ihr Recht findet sowie eine Witwe und ein Armer Anklage erheben können, wegen der Gewalt, die sie erleiden mussten. Demjenigen wird es dort gut gehen, der hier bereits gebüßt (seine Schuld bezahlt) hat.

9.

Unsere lantrehter tihten
vristet dâ niemans klage;
wan er wil dâ zestunt rihten,
so ez ist an dem lesten tage.
und swer deheine schulde hie lâ
unverebenet, wie der stât
dort da er pfant noch bürgen hât!

Sprüche wie die unserer Landrichter können dort niemandes Klage verschleppen. Denn er will da sofort richten, wenn der letzte Tag angebrochen ist. Und (denkt daran): Wer hier eine Schuld ungebüßt lässt, wie der dort dann weder Ausgleichszahlungen noch Bürgen haben wird.

10.

Ir lâ iuch [des] niht verdriezen
daz ich noch gesprochen hân.
sô wil ich die rede entsliezen
kurzwîlen und ouch wizzen lân:
swaz got mit der welte ie
[wunders hie noch ie] begie,
daz huop sich dort und endet hie.

Nun verzeiht es mir, dass ich hier (so ausführlich) gesprochen habe. Ich will meine Rede damit schließen (oder: erklären), dass ich euch noch kurz wissen lasse: Was Gott jemals mit der Welt [an Wunderbarem] getan hat, das begann hier, und das endet hier auch.

11.

Kristen juden und die heiden
jehent daz diz ir erbe sî.
got müeze ez rehte scheiden
dur die sîne namen drî.
Al diu werlt [diu] strîtet her:
wir sîn an der rechten ger:
reht ist, daz er uns gewer.

Christen, Juden und Heiden behaupten jeweils, das sei ihr Erbe. Gott muss diesen Streit um seiner drei Namen willen entscheiden. Die ganze Welt liegt darüber im Kampf. Wir (die Christen) begehren Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit besteht darin, dass er unsere Ansprüche akzeptiert.

Zwei Manuskripte, E und Z, schieben noch eine Plusstrophe ein (nach der 2. bzw. nach der 4. Strophe):

Mê dann hundert tûsent wunder
hie in disem lande sint,
dâ von ich niht mê besunder
kann gesagen als ein kint
wan ein teil von unser ê.
swem des niht genuoge, der gê
zuo den juden, die sagent im mê.

Mehr als hunderttausend erstaunliche
Dinge gibt es hier in diesem Land, von
denen ich im Einzelnen nicht mehr sa-
gen kann, als ein Kind das könnte (also
nichts) – außer einiges von unserem
Glauben (oder: von unserem Recht).
Wem das nicht reicht, der kann zu den
Juden gehen; die werden ihm dann
schon mehr dazu sagen.

3.

Wenn man – wie es die ältere Forschung gern tat – dieses Lied auto-
biographisch verstand, dann wollte man ihm entnehmen, dass Walther
von der Vogelweide an einem Kreuzzug teilgenommen hat.¹² Die Fra-
ge war höchstens, an welchem; davon hing dann die Datierung des
Liedes ab. Eine solche biographische Deutung ist heute aus der Mode
gekommen, doch würde sie manches erklären: Walther ist mit seinem
Kreuzfahrerheer nach langen Entbehrungen endlich in Palästina ange-
kommen und gerät nun ins Schwärmen. Das hat gewiss seinen Reiz,
doch geht es aus dem Text nicht hervor. Ausgehen können wir – wie
in allen Walther-Liedern – zunächst nur von einem Rollen-Ich.¹³ Das
heißt: Walther von der Vogelweide gestaltet in diesem Lied die Aus-
sagen eines Menschen, der nach Palästina gekommen ist, und der nun
begründet, warum das für ihn so beglückend ist, gerade an diesem Ort
zu sein. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Und es ist ja nicht gera-
de wenig, wenn jemand sagt, sein ganzes Selbstwertgefühl („Alrêrst
lebe ich mir werde“, 1,1) hänge vom Sehen dieses einen Landes ab,
zumal sogleich hinzugefügt wird, dass er dazu gar nicht würdig sei

¹² Günther Jungbluth. „Walthers Abschied“. *Walther von der Vogelweide*.
Hg. Siegfried Beyschlag. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
1971. S. 514-538, zählte das *Palästinalied* deshalb zur „Erlebnisdichtung“!
(S. 533f.).

¹³ Vgl. z.B. Meinolf Schumacher. „Die Welt im Dialog mit dem ‚alternden
Sänger‘? Walthers Absagelied ‚Frô Welt, ir sult dem wirte sagen‘
(L. 100,24)“. *Wirkendes Wort* 50 (2000). S. 169-188.

(„mein sündiges Auge“, 1,2).¹⁴ Mit dieser Demutsformel sind die Selbstaussagen des Ichs in diesem Lied fast schon an ihr Ende gekommen: Die erste Strophe bestätigt noch die Erfüllung aller seiner Wünsche, und die zweite Strophe lobt in Unüberbietbarkeitstopik das Heilige Land gegenüber allen „schönen, reichen und edlen Ländern, die ich bisher gesehen habe“ (2,1f.). Danach taucht ein Ich nur noch als das eines vortragenden Sängers in der Publikumsanrede der Strophe 10 auf, und in entsprechender Unsagbarkeitstopik in der Plusstrophe. Das Ich kennzeichnet sich nicht weiter, weder namentlich noch standesbezogen, es sagt nicht, ob es als unbewaffneter Pilger vorzustellen ist oder als bewaffneter Kreuzfahrer. Es ordnet sich nur durch das „wir“ in Strophe 11 eindeutig den von Juden und „heiden“ unterschiedenen Christen zu. Sie alle „kämpfen“ („strîten“) um dieses Land, beanspruchen es als ihr „Erbe“. Bis auf diese letzte Formulierung „die ganze Welt liegt darüber im Kampf“ finden wir in diesem Lied eigentlich keinen Hinweis darauf, dass es sich auf die Kreuzzüge bezieht. Und auch dieser Hinweis ist noch etwas unsicher, denn das mhd. Verb „strîten“ kann prinzipiell auch einen reinen Rechts„streit“ meinen, es schließt die Anwendung von Waffengewalt nicht notwendig mit ein. Es sind also weder eine konkrete Person noch ein konkreter Anlass auszumachen; wohl aber ein konkretes Land, um das es geht. Auch dies wird freilich nicht mit Namen genannt, sondern umschrieben als „reines Land“ und als die Stelle, „dâ got menschlichen trat“ (1,7). „Rein“ ist ein Vollkommenheitsattribut, das in religiösen Kontexten mit „heilig“ identisch sein kann (wie in 7,6 „heilig ist dasselbe lant“).¹⁵ Und „treten“ ist ein Verb, das – so trivial es klingt – notwendig an die Bewegung von Füßen gebunden ist. Was dieses heilige Land auszeichnet, ist also, dass Gott dort als Mensch zu Fuß unterwegs war. Er hat es mit seinen Füßen berührt. Da „Gott“ sich hier auf den inkarnierten Gottessohn Jesus Christus beziehen muss, ist damit das Land Pa-

¹⁴ Zu den sündigen Augen: Gudrun Schleusener-Eichholz. *Das Auge im Mittelalter*. München: Fink, 1985. S. 797-826; vgl. Meinolf Schumacher. *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*. München: Fink, 1996. S. 271-273.

¹⁵ Biblische Grundlage dafür ist vielleicht Zach. 2,16 (Vulgata 2,12): „Der Herr aber wird Juda in Besitz nehmen; es wird sein Anteil im Heiligen Land sein“ (Vulgata „et possidebit Dominus Iudam partem suam in terra sanctificata“).

lästina recht genau bestimmt, denn die vielen Orte, welche die Evangelien vom Leben Jesu nennen, liegen alle dort.¹⁶

Die für heutigen Geschmack beinahe komisch klingende Formulierung „dâ got mennischlichen trat“ ist keineswegs eine originelle Erfindung Walthers. Ähnliches findet sich, wie die Forschung längst nachgewiesen hat, auch sonst in dieser Zeit¹⁷, z.B. in einem Schreiben des Stauferkaisers Friedrich II. vom 21. August 1215, in dem er sein Versprechen bestätigt, „das Heilige Land, jenes Land also, das die Füße des Herrn berührten, jenes Land, in dem der Herr unser aller Heil wirkte, aus den Händen der Feinde des Kreuzes Christi“ zu reißen.¹⁸ Dem entspricht ziemlich genau Walthers *Palästinalied*. Das Land ist heilig, 1. weil Gott es mit seinen Füßen berührt hat, und 2. weil Christus hier alle seine Heilstaten vollbracht hat (oder, so muss man hinzufügen, vollbringen wird). Und diese Heilstaten Christi schlüsselt Walther in den weiteren Strophen genauer auf (möglicherweise nach dem mnemotechnischen Siebenerschema der Sieben Siegel der Apokalypse).¹⁹ Die Geburt von einer Jungfrau preist Strophe

¹⁶ Mit einer Ausnahme freilich: der Flucht der heiligen Familie vor Herodes nach Ägypten. Wenn der kleine Jesus da schon laufen konnte, dann hat er streng genommen wohl auch das Land Ägypten mit seinen Füßen ‚getreten‘, doch dass Ägypten hier mitgemeint ist, das dürfte eher unwahrscheinlich sein.

¹⁷ Vgl. Nikolas Jaspert. „Wo seine Füße standen“. Ubi steterunt pedes eius. Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer“. *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge* (Kat. Mainz 2004). Hg. Hans-Jürgen Kotzur. Mainz: von Zabern, 2004. S. 173-185; Belege auch bei Schupp. *Septenar und Bauform Studien zur ‚Auslegung des Vaterunsers‘, zu ‚De VII Sigillis‘ und zum ‚Palästinalied‘ Walthers von der Vogelweide*. Berlin: Erich Schmidt, 1964. S. 110-112.

¹⁸ *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit*. Hg. Klaus J. Heinisch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. S. 34f.; vgl. Karl Bertau. *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*. 2 Bde. München: Beck, 1972/73. S. 1099; Wolfgang Haubrichs. „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie‘ und ‚Palästinalied‘“. *Philologie und Geschichtswissenschaft. Demonstrationen literarischer Texte des Mittelalters*. Hg. Heinz Rupp. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1977. S. 17-62; Theodor Nolte. *Walther von der Vogelweide. Höfische Idealität und konkrete Erfahrung*. Stuttgart: Hirzel, 1991. S. 119-122.

¹⁹ Vgl. Volker Schupp. *Septenar und Bauform*. (wie Anm. 17). S. 101-157.

2. Die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes erscheint in Strophe 3 in einem paradox anmutenden Analogieargument als stellvertretende Sündenbefreiung der Menschheit („der Reine lässt sich reinigen, damit die Unreinen rein werden“).²⁰ Diese Argumentationsstruktur, die aus der christlichen Tauftheologie seit Ambrosius stammt, wird sogleich auf das andere große metaphorische Heilsmodell des Christentums übertragen: Nach der Reinigung vom Sündenschmutz nun die Erlösung, der Loskauf, die „Redemptio“ von der Unfreiheit der Sünde. Und der exegetische Ansatz dafür ist der Verrat durch Judas für dreißig Silberlinge (Mt. 26,14f.), also ein Ver-Kauf.²¹ Damit ist in der dritten Strophe der Beginn der Passion Christi angesprochen, für welche die „Arma Christi“, die Marterwerkzeuge, eine traditionelle Form der „Repräsentatio“ sind.²² Dem Sterben wird die Strophe 4 gewidmet. Anstelle einer ausführlichen Beschreibung der Grablegung wird in 5 das genannt, was zwar in einem Vers des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorkommt, aber überhaupt keine biblische Grundlage hat, dafür jedoch um so effektvoller im mittelalterlichen Theater und in bildender Kunst dargestellt wurde: der Höllenabstieg Christi, bei dem er die Gerechten des Alten Testaments aus der Gewalt des Teufels befreite.²³ Das geschah vom Grabe aus, also von Palästina. Dass dies ein triumphaler Sieg über den Teufel war, dem dadurch Schande bereitet wurde, sagt der Anfang von Strophe 6, in der die Auferstehung Christi dann in stark antijüdischer Diktion berichtet wird. Dem Pfingstereignis ist die siebte Strophe gewidmet. Wenn die achte und die neunte Strophe schon vom Jüngsten Gericht handeln, dann fällt das durchaus

²⁰ Vgl. Schumacher. *Sündenschmutz* (wie Anm. 14). S. 494-502.

²¹ Dazu u.a. Leopold Kretzenbacher. „Verkauft um dreißig Silberlinge. Apokryphen und Legenden um den Judasverrat“. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 57 (1961): S. 1-17; Hans Blumenberg. *Matthäuspasion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. S. 186-191 („Die Silberlinge“).

²² Dazu u.a. Robert Suckale. „Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder“. Ders. *Stil und Funktion. Ausgewählte Schriften zur Kunst des Mittelalters*. München/Berlin: Deutscher Kunstverlag, 2003. S. 15-58; vgl. Ulrich Ernst. *Intermedialität im europäischen Kulturzusammenhang*. Berlin: Erich Schmidt, 2002. S. 164-166, 197f.

²³ Dazu u.a. Elisabeth Lucchesi Palli. „Höllenfahrt Christi“. *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 2. Rom [u.a.]: Herder, 1970. Sp. 322-331; Ernst Koch. „Höllenfahrt Christi“. *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 15. Berlin/New York: de Gruyter, 1986. S. 455-461.

nicht aus dem heilsgeschichtlichen Rahmen heraus. Denn zum einen wird das Anberaumen des Gerichts als etwas Vergangenes erzählt (8,1 „In daz lant *hât* er gesprochen...“). Und zum andern umfasst Heilsgeschichte immer auch das Zukünftige; so enthalten mittelalterliche Weltchroniken meistens ein Kapitel über das kommende Gericht (nur haben manche Historiker in ihren Editionen diese Kapitel fortgelassen, weil das ja nicht Geschichte sei). Die Verbindung zu Palästina besteht hier im unausgesprochenen Wissen, dass nach dem Propheten Joel (4,2; Vulgata 3,12) das Weltgericht im Tal Josaphat stattfinden soll, also in der Nähe von Jerusalem. Strophe 10, die nicht ganz vollständig überliefert ist, fasst dem rhetorischen ‚brevitas‘-Prinzip entsprechend die Heilsrelevanz dieses Landes noch einmal kurz zusammen. Und die 11. Strophe formuliert den daraus folgenden Erbschaftsanspruch der Christen gegenüber den zwei anderen großen Religionen, wobei „heiden“ eine übliche mhd. Bezeichnung für Muslime ist (die nicht notwendig den Aspekt der Religionslosigkeit enthält wie im späteren Missionsdiskurs).²⁴

4.

Wenn wir vorläufig zusammenfassen wollen, was im *Palästinalied* über das Land Palästina ausgesagt wird, dann müssen wir sagen: nichts Geographisches. Nicht einmal die Namen fallen, nicht ‚Palästina‘, nicht ‚Jerusalem‘. Sogar bei der Taufe wird das Hydronym ‚Jordan‘ nicht genannt. In der (von der Überlieferung her problematischen) Plusstrophe werden zwar die vielen ‚Wunder‘ des Landes gepriesen, worunter man im Mittelalter auch Sehenswürdigkeiten verstand, aber an keiner Stelle des übrigen Liedes erfährt man, worin sie bestehen könnten. Nichts wird erwähnt, was man dort unbedingt gesehen haben müsste, was man besuchen sollte, auch keine heilenden Quellen oder wundertätigen Marienbilder. Völlig offen bleibt, was heute – also zur Zeit Walthers – Besonderes dort wäre; der gegenwärtige Zustand Palästinas ist so gut wie uninteressant. Umso wichtiger

²⁴ Zur Begriffsgeschichte vgl. Ludwig Hödl. „Heiden, -tum“. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 4. München/Zürich: Artemis, 1989. Sp. 1011-2013; Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979. S. 229-244.

ist seine Heilsbedeutung. Andere Länder mögen schön, reich und edel sein, in diesem Land ist und wird alles geschehen, was Gott mit den Menschen vorhat. Das mag dieses Land adeln, das mag es rein und heilig machen; es begründet aber kaum, weshalb man dort persönlich anwesend sein sollte, weshalb es so beglückend ist, dort zu sein. Die entsprechenden biblischen Stellen kann man auch zuhause lesen; und Kataloge der Heilstaten Christi findet man in jedem Katechismus. Nur um es nicht so weit zum Weltgericht zu haben, wenn der Jüngste Tag gerade einbrechen sollte? Das kann es doch nicht sein.

Wie kommt es zu einer solchen theologischen Aufladung des Raumes? Sie setzt ja voraus, dass es einige Orte in dieser Welt gibt (und einige Zeiten und auch einige Dinge), die heiliger sind als andere. Das ist offenbar religionsgeschichtlich altes Erbe. Doch das frühe Christentum hatte damit recht radikal gebrochen: Nicht im sakralen Raum erweist Gott seine Präsenz, sondern in gläubiger Gemeinschaft. Jesus sagt in einer berühmten Stelle, ‚wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20). Er sagt nicht, wo jemand sich an meinem Grab aufhält oder an meiner Krippe, da bin ich ihm besonders nah. Es ist wichtig, dass eine Gemeinde zusammenkommt, wie klein auch immer. Wo sie sich zusammenfindet, ist nach diesen Aussagen vollständig unwichtig. „Damit war die Idee der heiligen, lokal ausgegrenzten Orte zerstört“, sagt der Religionshistoriker Arnold Angenendt zu dieser religionsgeschichtlichen Revolution, die auch die heiligen Zeiten betraf; aber Angenendt fügt sogleich hinzu: „Das Mittelalter kehrte indes wieder zur Heiligkeit von Ort und Zeit zurück.“²⁵ Ein entscheidender Schritt dahin war wohl die Einführung des Ritus der Kirchweihe. Damit wurde das Christentum in dieser Hinsicht wieder eine Religion von vielen, damit war es akzeptabel für religiöse Mentalitäten, wie sie in vielen Teilen der Welt vorherrschen. Aber man kann das gar nicht deutlich genug sagen: Im Sinne der Evangelien braucht sich niemand aus religiösen Gründen auf den Weg zu machen, muss niemand unterwegs sein, auch nicht zu heiligen Stätten, es reicht völlig aus, dass er zuhause betet, oder wo auch immer er sich gerade aufhält. Und deshalb wäre es im Sinne des Frühchristentums auch irrelevant, wer in Jerusalem herrscht, und ob derjenige, der dort regiert, allen Pilgern freien Zutritt

²⁵ Arnold Angenendt. *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*. München: Oldenbourg, 2003. S. 85.

gewährt oder nicht. Im Sinne der Evangelien hätte es nicht nur keine Wallfahrten, es hätte auch keine Kreuzzüge geben müssen. Aber es hat sie gegeben.

Betrachtet man das mittelalterliche Wallfahrtswesen, dann stellt man fest, dass heilige *Orte*, zu denen man pilgerte, in aller Regel durch heilige *Dinge* bestimmt waren; durch Reliquien, meist die Gebeine von Heiligen, oder Teile davon, zur Not noch durch Gegenstände, die eng mit den Heiligen verbunden waren. Durch das heilige Ding wird auch der Ort heilig, an dem es sich befindet. Sakrales Ding und Aufbewahrungsform und -ort bedingen einander. Die ethnologische Begründung dafür hat vor kurzem Karl-Heinz Kohl in seinem Buch über die Macht der Dinge geliefert.²⁶ Wer nach Santiago pilgerte, der reiste zum Grab des hl. Jakob, wer nach Köln fuhr, der machte sich auf den Weg zu den Weisen aus dem Morgenlande im Dreikönigsschrein. Wurden die Gebeine eines Heiligen von einem Ort zum andern gebracht, dann lenkte das die Pilgerströme sofort um, ja man pilgerte sogar zur Reiseroute der Gebeine, an der dann entsprechende Wunder geschahen (was eine eigene literarische Gattung hervorrief: die ‚Translatio‘).²⁷ Bei den Pilgerfahrten nach Jerusalem hatte man ein ganz spezielles Problem: Das Grab Jesu, zu dem man pilgern wollte, war leer! Nun ist die Osterbotschaft von der Auferstehung gewiss der Kern des Christentums. Doch für eine so reliquienbezogene Religiosität wie der des Mittelalters war es durchaus ein Problem, dass ausgerechnet von ihrem Gründer nicht ein Knöchelchen übrig geblieben war. Mit der Osterüberlieferung hat sich das Christentum selbst um den wichtigsten heiligen Ort dieser Religion gebracht: um das Grab ihres Stifters. Der Bedarf danach war aber durch die genannte religionsgeschichtliche Entwicklung gegeben. Es musste also Ersatz geschaffen werden. Ein gewisser Ersatz war seit dem 4. Jh. sicher die Grabeskirche; aber sie litt immer darunter, ein *leeres* Grab zu beherbergen, denn zu einem leeren Grab machte sich normalerweise kein mittelalterlicher Pilger auf den Weg. Und gekämpft hätte er dafür erst recht nicht. Auch mit Gegenständen, die in direktem Kontakt mit Je-

²⁶ Karl-Heinz Kohl. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Beck, 2003.

²⁷ Vgl. z.B. Hedwig Röckelein. *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*. Stuttgart: Thorbecke, 2002.

sus gestanden hatten, die man stattdessen in Jerusalem hätte verehren können, stand es nicht besser. Das Kreuz war, wie man wusste, von der hl. Helena mit nach Byzanz genommen worden; seitdem wurden Partikel davon in ganz Europa verbreitet. Das Schweiß Tuch der Veronika, den heiligen Rock, sogar die Hosen des hl. Josef, in die das Jesuskind eingewickelt war, ließen sich in Europa besichtigen, teilweise gleich mehrmals. Und was aus so kostbaren Reliquien wie dem Abendmahlskelch und der Heiligen Lanze geworden war, davon handelte eine eigene literarische Gattung: die Gralsepik.²⁸ So ist verständlich, dass die ersten Kreuzfahrer in Palästina kaum etwas vorfanden, was in irgendeiner Weise an Jesus von Nazareth erinnert hätte.²⁹ Aleida Assmann hat gewiss recht, wenn sie über Palästina sagt: „Die Kreuzzüge sind ein Religionskrieg um diesen Gedächtnisort.“³⁰ Zugleich wird man aber hinzufügen müssen, dass dieser Gedächtnisort erst immer wieder neu geschaffen werden musste. Wie konnte das geschehen?

Eine Möglichkeit dazu hätte darin bestanden, ein wirkmächtiges Kultbild zu errichten, etwa eine monumentale Statue mit Christus am Kreuz auf Golgatha. Zumindest das spätmittelalterliche Christentum war ja nicht gerade zurückhaltend mit heiligen Bildern, die jeweils einen heiligen Ort konstituierten, zu dem man pilgerte (und wo entsprechende Wunder wie an einem Grabe geschahen). Insbesondere bei Marienbildern ist das teilweise heute noch so.³¹ Doch bei Bildern Gottes, ja selbst bei Bildern Christi war man selbst in Hochzeiten christlicher Bilderverehrung sehr zurückhaltend. Zu einem wundertätigen Kruzifix als Gnadenbild zu pilgern, das kam doch eher selten vor. Hans Belting hat jüngst das Problem für die monotheistischen Religionen noch einmal deutlich benannt: Statt eines Kultbildes kam als Medium im Grunde nur die *Schrift* in Frage.³² Nun ist man zu heiligen Büchern zwar ebenfalls nicht gepilgert, doch mit der Schrift, mit der

²⁸ Vgl. z.B. Volker Mertens. *Der Gral. Mythos und Literatur*. Stuttgart: Reclam, 2003.

²⁹ Vgl. Jürgen Krüger. „Das Ziel der Kreuzzüge: Die Grabeskirche“. *Saladin und die Kreuzfahrer* (wie Anm. 2). S. 31-35, hier: S. 31.

³⁰ Aleida Assmann. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck, 1999. S. 307.

³¹ Vgl. Klaus Schreiner. *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München/Wien: Hanser, 1994. S. 249-293 („Macht und Ohnmacht der Bilder“).

³² Hans Belting. *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. München: Beck, 2005.

Heiligen Schrift, der Bibel, konnte man begründen, weshalb es sich bei den Orten in Palästina um heilige Orte handelt, denn sie stehen darin. Wenn die Kreuzzugsliteratur die Heiligkeit dieser Orte hervorheben wollte, um damit ein Motiv zu geben, dorthin zu fahren, dann musste sie diese biblischen Ereignisse nacherzählen oder zumindest anzitieren, denn sie waren ja über die Lesungen der Perikopen im Gottesdienst auch jedem Analphabeten bekannt.³³ Durch die Kreuzzugsliteratur wurde Palästina somit zu einer weitgehend literarischen Topographie.³⁴ Dabei hatte es wenig Sinn, sonstige Schönheiten oder Sehenswürdigkeiten aufzuzählen, denn deshalb hätte sich niemand auf eine so weite und gefährliche Reise gemacht. Man konnte auf Aussagen über das reale Palästina seiner Zeit letztlich verzichten. Und kaum jemand macht das so konsequent wie Walther von der Vogelweide in seinem *Palästinalied*, in dem er nicht einmal den Namen dieses Landes nennt. Es zeigt auf sehr extreme Weise, worin eine der wichtigsten Funktionen der Kreuzzugsdichtung besteht: Es geht darum, ein Vakuum zu füllen. Um es etwas überspitzt zu formulieren: Die Kreuzzugsdichtung legt literarisch den auferstandenen Herrn in sein leeres Grab zurück. Sie schafft damit durch die Literatur das Heilige Land.

5.

Es ist also eine literarisch vermittelte Theologie des Ortes, die in diesem Lied entwickelt wird. Alle wichtigen Heilstaten Gottes haben an

³³ Vgl. Meinolf Schumacher. „Perikope“. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 3. Berlin/New York: de Gruyter, 2003. S. 43-45.

³⁴ Zu neueren Diskussionen vgl. Sigrid Weigel. „Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“. *KulturPoetik 2* (2002). S. 151-165. Vgl. *Raum und Landschaft in der Erzählkunst*. Hg. Alexander Ritter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975; Friedmar Apel. *Deutscher Geist und deutsche Landschaft. Eine Topographie*. München: Siedler, 2000; aus anderer Perspektive: Mireille Schnyder. *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. Speziell zum *Palästinalied* jetzt Haiko Wandhoff. „Eine Pilgerreise im virtuellen Raum. Das ‚Palästinalied‘ Walthers von der Vogelweide“. *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln in virtuellen Welten*. Hg. Christina Lechtermann/Carsten Morsch. Bern u.a.: Peter Lang, 2004. S. 73-89.

dieser Stelle stattgefunden oder werden hier stattfinden. Das Verweisen auf das Handeln Gottes macht Palästina zum Heiligen Land; es ist offensichtlich das bevorzugte Land des Herrn, ein Ort besonderer Gottesnähe. Deshalb ist es für einen gläubigen Menschen so beglückend, hier zu sein, die Erfüllung seines Lebens. Aber warum sollte das nur für den Christen gelten? Weshalb wird das den Angehörigen der andern Religionen nicht zugebilligt? Das Stichwort ist ‚erbe‘. Es gibt drei Erbanwärter für das Land des Herrn, da drei Religionen darum kämpfen, die einzig richtige zu sein. Dieser Streit um den rechten Glauben wird gleichsam auf dem Rücken des Landes Palästina ausgetragen. Achten wir noch einmal auf die 11. Strophe: „got müeze ez rehte scheiden“! Da Gott sich entscheiden *muss*, wem das Heilige Land zusteht, muss er auch entscheiden, wer seine rechten Verehrer sind. Durch diese Theologie des Ortes ist das Schicksal Palästinas eng an die Kontroverstheologie zwischen den Religionen geknüpft. Die Möglichkeit, dass vielleicht alle Religionen Recht haben könnten, oder dass man diese Frage, weil nicht entscheidbar, auf sich beruhen lassen könnte, wird hier nicht erwogen. Darin liegt ein grundlegender Unterschied etwa zur ‚Ringparabel‘ in Lessings *Nathan der Weise* (III,7).³⁵ In einer durch die Religion so stark dominierten Kultur wie der mittelalterlichen konnte man die Entscheidung nicht wie in der Literatur der Aufklärung der religiösen oder ethischen Praxis überlassen, da wollte man es sofort wissen, am besten von Gott gleich selbst.³⁶ Und wenn die Theologie so eng an einen Ort, an ein Land,

³⁵ Dazu u.a. Karl-Josef Kuschel. *„Jud, Christ und Muselman vereinigt“? Lessings ‚Nathan der Weise‘*. Düsseldorf: Patmos, 2004; vgl. *Nathan und seine Erben. Beiträge zur Geschichte des Toleranzgedankens in der Literatur. Festschrift für Martin Bollacher*. Hg. Oxana Zielke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

³⁶ Dazu u.a. Ulrich Müller. „Toleranz im Mittelalter? Eine Skizze zu den Beziehungen zwischen dem christlich-lateinischen Okzident und dem islamischen Orient“. *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994). S. 209-236; Rüdiger Schnell. „Die Christen und die ‚Anderen‘. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven“. *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Hg. Odilo Engels/Peter Schreiner. Sigmaringen: Thorbecke, 1993. S. 185-202. – Die Diskussion darüber hat sich meist an der sog. ‚Toleranzrede‘ der Gyburg in Wolframs *Willehalm* (306,4-310,29) entzündet; die neueste Forschung bei Martin Przybilski. „Giburgs Bitten“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 133 (2004). S. 49-60.

gebunden war, dann entschied sich dort auch, wer in dieser Sache im Recht ist. So lässt sich verstehen, weshalb man es unerträglich fand, dass die Vertreter der konkurrierenden Religion dort herrschten. In einem Zeitalter, in dem es Gottesurteile gab, musste man sich fragen, ob Gott sich nicht vielleicht doch für die andere Seite entschieden hatte, wenn das Kampfglück auf der anderen Seite war. Um dies Lügen zu strafen, um vielleicht auch solche Gedanken gar nicht erst aufkommen zu lassen, war ein erfolgreicher Kreuzzug notwendig. Die geradezu beschwörende Formel am Schluss ‚Wir haben die richtigen Ansprüche‘ ist damit einmal eine Aufforderung an Gott ‚Lass uns siegen!‘. Aber sie richtet sich wohl auch an die Kreuzfahrer: ‚Lasset uns siegen!‘ Es steht unser Glaube auf dem Spiel. So etwas macht nicht gerade tolerant.

Aber ist denn noch nicht gesiegt? Walther, oder wer auch immer hier ‚ich‘ sagt, ist doch schon da. Das ist vielleicht nicht ganz konsequent, doch ein wirksamer literarischer Kunstgriff. Nach Karl Bertau „hat der Dichter die erwünschte Zukunft als bereits erlebte Vergangenheit dargestellt und damit das Ziel nur umso dringlicher vor Augen gerückt“.³⁷ Vielleicht sollte man besser sagen: ‚als erlebbare Gegenwart‘. Walther stellt offenbar das Glück eines erfolgreichen Kreuzfahrers dar, um ihn überhaupt erst zur Kreuzfahrt zu bewegen. Damit rückt das Lied ganz in die Nähe der Kreuzpredigt – auch wenn es keinen ausdrücklichen Aufruf enthält.

Um am Schluss thesenhaft Bilanz zu ziehen: Obwohl das Heilige Land in der Kreuzzugsdichtung als weitgehend literarische Topographie erscheint, ist es doch das reale Land Palästina, auf das sie sich bezieht. Durch sie wird dieses Land religiös und emotional so sehr aufgeladen, dass man nicht nüchtern nach politischen Kompromissen suchen kann, wer wann und wo Zutritt hat (so etwas müsste sich ja eigentlich auch durch Verhandlungen ohne Blutvergießen regeln lassen). Es geht vielmehr darum, *mit Recht* an diesem Ort sein zu können, nicht nur von anderen geduldet. Denn dadurch, als legitimer ‚Erbe‘ dieses Landes zu gelten, erweist sich auch, der legitime ‚Erbe‘ Gottes zu sein; es zeigt sich, dass die eigene Religion die richtige ist, nicht die konkurrierenden monotheistischen Religionen, nicht das Judentum und nicht der Islam. Es steht beim Kampf um Palästina demnach mehr auf dem Spiel als nur der Besitz eines Landes; es geht im-

³⁷ Bertau. *Deutsche Literatur* (wie Anm. 18). S. 1099.

mer um den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion. Und wo religiöser Grundsatzstreit die Triebfeder für Politik ist, da ist es meist schlecht um den Weltfrieden bestellt – damals und heute leider auch.

Literatur

- Angenendt, Arnold. *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*. München 2003.
- Apel, Friedmar. *Deutscher Geist und deutsche Landschaft. Eine Topographie*. München 2000.
- Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999.
- Bartlett, Robert. *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*. München 1996.
- Bartlett, Robert. *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*. Princeton 1993.
- Bein, Thomas. *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart 1997.
- Belting, Hans. *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. München 2005.
- Bertau, Karl. *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*. 2 Bde. München 1972/73.
- Blumenberg, Hans. *Matthäuspassion*. Frankfurt a.M. 1988.
- Brunner, Horst u.a. *Walther von der Vogelweide. Epoche – Werk – Wirkung*. München 1996.
- Ernst, Ulrich. *Intermedialität im europäischen Kulturzusammenhang*. Berlin 2002.
- Hahn, Gerhard. „Walther von der Vogelweide“. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. Bd. 10. Berlin/New York 1999. Sp. 665-697.
- Haubrichs, Wolfgang. „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie‘ und ‚Palästinalied‘“. *Philologie und Geschichtswissenschaft. Demonstrationen literarischer Texte des Mittelalters*. Hg. Heinz Rupp. Heidelberg 1977. S. 17-62.
- Haubrichs, Wolfgang. „Kreuzzugslyrik“. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 2. Berlin/New York 2000. S. 340-342.
- Heinisch, Klaus J. *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit*. Darmstadt 1968.
- Hödl, Ludwig. „Heiden, -tum“. *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 4. München/Zürich 1989. Sp. 1011-2013.

- Hohmann, Stefan. „Türkenkrieg und Friedensbund im Spiegel der politischen Lyrik. Auch ein Beitrag zur Entstehung des Europabegriffs“. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 28 (1998). H. 110. S. 127-158.
- Jaspert, Nikolas. *Die Kreuzzüge*. 2. Aufl. Darmstadt 2004.
- Jaspert, Nikolas. „Wo seine Füße standen“. Ubi steterunt pedes eius. Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer“. *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge* (Kat. Mainz 2004). Hg. Hans-Jürgen Kotzur. Mainz 2004. S. 173-185.
- Jungbluth, Günther. „Walthers Abschied“. *Walther von der Vogelweide*. Hg. Siegfried Beyschlag. Darmstadt 1971. S. 514-538.
- Kasten, Ingrid (Hg.). *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*. Übers. Margherita Kuhn. Frankfurt a.M. 1995.
- Koch, Ernst. „Höllenfahrt Christi“. *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 15. Berlin/New York 1986. S. 455-461.
- Kohl, Karl-Heinz. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M. 1979.
- Kretzenbacher, Leopold. „Verkauft um dreißig Silberlinge. Apokryphen und Legenden um den Judasverrat“. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 57 (1961). S. 1-17.
- Krüger, Jürgen. „Das Ziel der Kreuzzüge: Die Grabeskirche“. *Saladin und die Kreuzfahrer* (Kat. Halle/S. 2005/06). Hg. Alfried Wiczorek/Mamoun Fansa/Harald Meller. Mainz 2005. S. 31-35.
- Kuschel, Karl-Josef. *Jud, Christ und Muselman vereinigt? Lessings ‚Nathan der Weise‘*. Düsseldorf 2004.
- Lucchesi Palli, Elisabeth. „Höllenfahrt Christi“. *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 2. Rom u.a. 1970. Sp. 322-331.
- Lützel, Paul Michael (Hg.). *Europa. Analysen und Visionen der Romantiker*. 2. Aufl. Frankfurt a.M./Leipzig 1993.
- Mertens, Volker. *Der Gral. Mythos und Literatur*. Stuttgart 2003.
- Müller, Ulrich (Hg.). *Kreuzzugsdichtung*. Tübingen 1969.
- Müller, Ulrich (Hg.). *Deutsche Gedichte des Mittelalters*. Stuttgart 1993.
- Müller, Ulrich. „Toleranz im Mittelalter? Eine Skizze zu den Beziehungen zwischen dem christlich-lateinischen Okzident und dem islamischen Orient“. *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 20 (1994). S. 209-236.
- Nolte, Theodor. *Walther von der Vogelweide. Höfische Idealität und konkrete Erfahrung*. Stuttgart 1991.
- Przybilski, Martin. „Giburgs Bitten“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 133 (2004). S. 49-60.
- Ritter, Alexander (Hg.). *Raum und Landschaft in der Erzählkunst*. Darmstadt 1975.

- Röckelein, Hedwig. *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*. Stuttgart 2002.
- Schleusener-Eichholz, Gudrun. *Das Auge im Mittelalter*. München 1985.
- Schnell, Rüdiger. „Die Christen und die ‚Anderen‘. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven“. *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Hg. Odilo Engels/Peter Schreiner. Sigmaringen 1993. S. 185-202.
- Schnyder, Mireille. *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*. Göttingen 2003.
- Scholz, Manfred Günter. *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart/Weimar 1999.
- Schreiner, Klaus. *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München/Wien 1994.
- Schumacher, Meinolf. „Die Welt im Dialog mit dem ‚alternden Sänger‘? Walthers Absagelied ‚Frö Welt, ir sult dem wirte sagen‘ (L. 100,24)“. *Wirken des Wort* 50 (2000). S. 169-188.
- Schumacher, Meinolf. „Perikope“. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 3. Berlin/New York 2003. S. 43-45.
- Schumacher, Meinolf. *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*. München 1996.
- Schupp, Volker. *Septenar und Bauform Studien zur ‚Auslegung des Vaterunsers‘, zu ‚De VII Sigillis‘ und zum ‚Palästinalied‘ Walthers von der Vogelweide*. Berlin 1964.
- Suckale, Robert. „Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder“. Ders. *Stil und Funktion. Ausgewählte Schriften zur Kunst des Mittelalters*. München/Berlin 2003. S. 15-58.
- Vogelweide, Walther von der. *Die gesamte Überlieferung der Texte und Melodien*. Hg. Horst Brunner/Ulrich Müller/Franz Viktor Spechtler. Göppingen 1977.
- Vogelweide, Walther von der. *Werke. Gesamtausgabe*. Hg. Günther Schweikle. Bd. 2: Liedlyrik. Stuttgart 1998.
- Wandhoff, Haiko. „Eine Pilgerreise im virtuellen Raum. Das ‚Palästinalied‘ Walthers von der Vogelweide“. *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln in virtuellen Welten*. Hg. Christina Lechtermann/Carsten Morsch. Bern u.a. 2004. S. 73-89.
- Weigel, Sigrid. „Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“. *KulturPoetik* 2 (2002). S. 151-165.
- Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hg.). *Saladin und die Kreuzfahrer* (Kat. Halle/S. 2005/06). Mainz 2005.
- Zielke, Oxana (Hg.). *Nathan und seine Erben. Beiträge zur Geschichte des Toleranzgedankens in der Literatur. Festschrift für Martin Bollacher*. Würzburg 2005.

Kai Kauffmann

„Bilderrede“

Zur Beziehung von Theorien des Sprachursprungs und einer Poetik des Orientalismus bei Rousseau und Herder

Wenn ich im Folgenden ein Konstrukt bei Jean-Jacques Rousseau und Johann Gottfried Herder herausarbeite, das dieser als „Bilderrede“ bezeichnet hat, so geht es mir um den engen Zusammenhang von Theorien des Sprachursprungs und einer Poetik des Orientalismus. Dass die Konzeption der „Bilderrede“, die von Rousseau als tropischer Ausdruck menschlicher Leidenschaften, von Herder als symbolischer Ausdruck religiöser Empfindungen aufgefasst wird, in die philosophischen und ästhetischen Diskurse des 18. Jahrhunderts eingebunden ist, d.h. eben nicht einfach als Topos in anderen diskursgeschichtlichen Formationen weiterleben kann, wird abschließend ein allerdings nur cursorischer Vergleich mit der Poetik von Goethes *West-Östlichem Divan* und Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* andeuten.

1.

Andrea Polaschegg geht in ihrem Buch *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert* von zwei Grundthesen aus. Erstens grenzt sie gegenüber der – von Edward Said fälschlich als europäisch verallgemeinerten – französischen und englischen Diskurstradition einen deutschen Orientalismus ab. Und zweitens unterscheidet sie innerhalb des deutschen Orientalismus zwischen zwei Entwicklungsphasen, indem sie einen „linguistic turn“ an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert behauptet, der „die ästhetische und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Morgenland auf eine neue epistemische Grundlage stellt und ihr eine andere Richtung gibt“.¹ Mit dem „linguistic turn“ ist hauptsächlich gemeint, dass sich „bei aller Kontinuität orientalistischer Motive und Topoi die

¹ Andrea Polaschegg. *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York 2005. S. 143.

Verfaßtheit des Morgenlandes“ ändere, nämlich der Orient auch zu einem spezifischen Modus des literarischen Sprechens mit „orientalischen Erzählformen, orientalischer Metaphorik, orientalischem Versbau“ etc. werde.² Zugespitzt formuliert: In der eigentümlich deutschen Tradition – und nur hier – beginne sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert – und erst dann – eine spezifische Poetik des Orientalismus zu entwickeln.

Gegen diese doppelte These lassen sich historische Einwände erheben. Wenn Polaschegg die Eigenarten des deutschen Orientalismus im 19. Jahrhundert unter anderem aus der hermeneutischen Tradition der protestantischen Bibelkritik herleitet, so kommt sie selber nicht um den Oxforder Bischof Robert Lowth herum, dessen Werk *De sacra Poesi Hebraeorum* schon 1753 in Latein und 1787, unter dem Titel *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, in Englisch erschienen war. Polaschegg entgeht auch nicht, dass eben dieser Lowth jenen Aspektwechsel innerhalb und außerhalb der theologischen Wissenschaft eingeleitet hatte, der es „erlaubte, die alttestamentlichen Texte als Poesie zu lesen“.³ Und sie kennt die direkte Rezeption in Deutschland, etwa bei Moses Mendelssohn, der die bahnbrechende Leistung Lowths schon 1757 in einer über 60 Seiten umfassenden Rezension der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* würdigte⁴, oder bei Johann David Michaelis, der 1758/61 das lateinische Werk mit eigenen Anmer-

² Ebd., S. 146 u. 151.

³ Ebd., S. 163.

⁴ Wiederabgedruckt in: Moses Mendelssohn. *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Rezensionsartikel in Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste (1756-1759)*. Bearbeitet v. Eva J. Engel. Stuttgart /Bad Cannstatt 1977. S. 20-86. Zu Beginn heißt es dort: „So viele Köpfe von je her mit der heiligen Schrift, mit diesem göttlichen Schatze von Erkenntniß und Gottesfurcht, beschäftigt haben; so vielfältig sie übersetzt, erklärt, und bald philosophisch, bald theologisch erläutert worden ist; so wenig hat man sich Mühe gegeben, uns die Quelle der Schönheit zu zeigen, die an derselben von Kennern der Grundsprache nicht genug bewundert werden kann. Man lieset den *Homer*, *Vergil* und die übrigen Schriften der Alten; man zergliedert alle Schönheiten, die darinn enthalten sind, mit der größten Sorgfalt, und giebt sich alle Mühe unsern Geschmack nach ihrem Muster zu bilden; aber selten bekümmert man sich um die Regeln der Kunst, nach welchen jene göttliche Dichter, unter den alten Hebräern, die erhabensten Empfindungen in uns rege machen, und unmittelbar den Weg nach unserm Herzen zu treffen wissen.“ (Ebd., S. 20).

kungen herausgab.⁵ Will man dem von Lowth begründeten Diskurs der Bibel-Poetik gerecht werden, zu dem in Deutschland unter anderem eine intensive Beschäftigung mit den Psalmen gehörte⁶, so muss man seine Filiationen und Kontexte im 18. Jahrhundert verfolgen⁷, bevor man ihn mit den von Polaschegg untersuchten Diskursen des Orientalismus im 19. Jahrhunderts vergleichen kann. In jedem Fall lässt sich die These vom „linguistic turn“ um 1800 nicht ohne Einschränkungen und Differenzierungen aufrecht erhalten.

Aus diesen Gründen setze ich im nächsten Abschnitt bei Lowth an und gehe von da aus zu Herder über, dessen *Geist der Ebräischen Poesie* ich allerdings auch vor dem Hintergrund von Rousseaus *Essais sur l'origine des langues* und Herders eigener *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* analysiere. Die Leitthese der folgenden Abschnitte ist, dass Herder die rhetorischen Bibelanalysen Lowths und die philosophischen Sprachreflexionen Rousseaus in einer Poetik alttestamentlicher Dichtung verbindet, die kulturgeschichtlich zwar nicht am Ursprung, aber doch in der „Kindheit“ der Menschheit situiert wird.⁸ Diese bis in die Einzelheiten religiöser Symbolik ausgear-

⁵ Vgl. Smends Studie „Lowth in Deutschland“. *Epochen der Bibelkritik*. Hg. Rudolf Smend. München 1993. S. 43-62.

⁶ So übersetzte Mendelssohn die Psalmen (erschienen 1783) und auch das Hohelied (erschienen posthum 1788) neu.

⁷ Vgl. dazu grundlegend: Dieter Gutzen. *Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert*. Phil. Diss. Bonn 1972. Vgl. auch Grit Schorch. „Das Erhabene und die Dichtkunst der Hebräer. Transformationen eines ästhetischen Konzepts bei Lowth, Mendelssohn und Herder“. *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*. Hg. Christoph Schulte. Hildesheim 2003. S. 67-92. Vgl. ferner Cord-Friedrich Berghahn. *Moses Mendelssohns ‚Jerusalem‘. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung*. Tübingen 2001. Bes. S. 68-119.

⁸ Vgl. Johann Gottfried Herder. *Schriften zum Alten Testament*. Hg. Rudolf Smend. Frankfurt a.M. 1993. S. 690 u. S. 919. Über die Frage, wie nahe das Hebräische am Ursprung der menschlichen Sprache überhaupt ist, unterhalten sich die beiden Gesprächspartner „A.“ und „E.“ im *Geist der Ebräischen Poesie*: „A. Die Ebräische Sprache halten Sie doch nicht für die älteste Sprache unter der Sonne, die Sprache des Paradieses, die Mutter aller Sprachen der Erde – E. Wie könnte sie das, wenigstens in ihrem jetzi-

beitete Poetik korrespondiert eng mit den zahlreichen Versuchen in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts, unter Rückgriff auf die Bibelsprache eine ‚heilige Poesie‘ wieder zu erschaffen. Doch zu den Übersetzungen eines Josef Hammer-Purgstall aus dem Persischen und den Nachdichtungen Johann Wolfgang von Goethes im *West-Östlichen Divan* führt weder philosophisch noch ästhetisch ein direkter Weg.

2.

In der Einleitung zu seinem Werk, einer Folge von „Lectures“, beruft sich Robert Lowth auf die antiken Grundsätze des ‚prodesse et delectare‘ und ‚docere et movere‘, um den Einsatz poetischer Mittel im Alten Testament zu begründen und damit auch seine eigene Analyse dieser Mittel zu legitimieren. Lowth erinnert daran, dass es von jeher die eigentliche Aufgabe von Dichtung gewesen sei, der Religion zu dienen: „This indeed appears to have been the original office and destination of Poetry; and this it still so happily performs, that in all other cases it seems out of character, as if intended for this purpose alone.“⁹ Er scheut sich nicht davor, wesentliche Teile des Alten Testaments – die Propheten und die Psalmen, das Hohelied und das Buch Hiob – als Dichtungen zu bezeichnen, weil in ihnen die religiösen Inhalte durch poetische Formen und Figuren vermittelt würden. Seine Analysen folgen der Schulmethode der Rhetorik, beschränken sich aber fast ausschließlich auf den formalen Bereich der *elocutio*. So arbeitet der erste Teil der „Lectures“ den figurativen Stil und die poetische Bildlichkeit des Alten Testaments heraus, indem der für alle Bücher der

gen Zustände sein? Ihre Wurzeln sind alle geregelt und zweisylbig; in ihren Grundfäden ist sie schon eine sehr gebildete Sprache. Menschen, die Jahrtausende leben, müssen einen andern Bau, andre Organe, mithin auch eine andre Sprache gehabt haben; offenbar ist das niedre Asien, wo diese Völkerstämme wohnen, (nicht Kaschmire oder der Ganges) Klima zu dieser Mundart. Indessen halte ich sie für eine Tochter der Ursprache, und zwar für eine der ältesten Töchter.“ (ebd., S. 919f.) Das rhetorische Changieren zwischen ‚fast noch ursprünglich‘ und ‚schon gebildet‘ ist schon bei Rousseau typisch für den kulturphilosophischen Diskurs über den Ursprung der Sprache.

⁹ Robert Lowth. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. Translated by G. Gregory. 2 vol. London 1787, hier: vol. 1. p. 36.