



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Spannungen in ‚Der Saelden Hort‘“

verfasst von / submitted by

Hannah Martina Koinig, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Deutsche Philologie

Betreut von / Supervisor:

Ass.-Prof. Dr. Rabea Sarah Kohnen

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Der Saelden Hort	5
2.1 Informationen zu Text und Inhalt	5
2.1 Übersicht der bisherigen Forschung zum SH	12
2.2 Methode und Hintergründe.....	18
3. Analyse	25
3.1.1 Allgemeines zu Johannes.....	25
3.1.2 Die Figur Johannes	27
3.1.3 Der Raum bei Johannes	34
3.2.1 Allgemeines zu Maria Magdalena	37
3.2.2 Die Figur Maria Magdalena	41
3.2.3 Der Raum bei Maria Magdalena.....	55
4.1 Wortvergleich in den Prologen.....	58
4.2 Vergleich der Figuren und Räume.....	61
5. Fazit	68
6. Literaturverzeichnis	71
7. Bibliographie.....	74
8. Abbildungsverzeichnis	75
9. Abstract.....	76

1. Einleitung

Im *Saelden Hort* lassen sich in Bezug auf die Erzählweise Kontraste zwischen geistlichen und höfischen beziehungsweise weltlichen Elementen erkennen. Diese spielen für die folgende Arbeit mit dem Titel „Spannungen im *Saelden Hort*“ eine zentrale Rolle. Es soll untersucht werden, wie in diesem religiösen Text, der das Leben zweier Heiliger wiedergibt, erzählt wird und inwieweit sich das geistliche und höfische Erzählen voneinander unterscheiden lassen, respektive, ob eine klare Trennung überhaupt möglich ist.

Ein Exempel für eine mögliche Zuordnung zu den zwei Sparten weltlich und geistlich stammt von ALBRECHT (1976). Als Beispiel dient seine Untersuchung der beiden Prologe des *Saelden Hort*, die jeweils vor den einzelnen Teilen zu Johannes und Maria Magdalena stehen.

ALBRECHT war der Meinung, dass der 1. Prolog des Teiles über die Figur des Johannes eher dem weltlichen zuzuordnen wäre, da der Autor bewusst Muster der weltlichen Literatur verwendet.

Dies werde dadurch erkennbar, dass der Prolog zweigeteilt ist und zwar in eine Einführung *ex extra* und *ex intra*, was, laut Albrecht, häufig bei weltlichen Prologen auftritt, jedoch auch in religiösen Prologen verwendet werden kann. *Ex extra* bedeutet hierbei „ein nicht unmittelbar auf den Gesamttext bezogenes Vorwort“ und *ex intra*, „eine stoffliche Einleitung in das sich anschließende Werk“ (Albrecht 1976: 37).

Dieser erste Prolog stellt das Programm des Textes vor, legt die Absicht dar, grenzt die Position des Autors ab und nimmt das Gespräch mit dem Publikum auf.

Der zweite Prolog zum Teil über Maria Magdalena weist, laut Albrecht (1976), jedoch Merkmale religiöser Prologe auf, das kann beispielsweise anhand der thematischen Einführung über Sünde und Buße festgestellt werden.

Aufgrund dieser zwei unterschiedlichen Prologe und ihren möglichen Zuordnungen entstand die Idee, diese möglichen Kontraste innerhalb des Textes einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Es wird davon ausgegangen, dass es wahrscheinlicher ist, dass es keine strikte Trennung zwischen geistlichem und weltlichem Erzählen geben wird, es aber bestimmte

Anzeichen gibt, die eher für eine Zuordnung zu dem einen oder dem anderen Bereich sprechen könnten.

Um dieses Thema zusätzlich einzugrenzen, erfolgt eine Begrenzung auf die Figuren Johannes und Maria Magdalena und die Räume, in denen die Figuren agieren oder existieren und die eine Bedeutung für diese haben.

Zudem stellt sich die Frage, ob eine der genannten Figuren eher mit dem höfischen oder mit dem geistlichen Erzählen in Verbindung gebracht werden kann, oder ob es nicht allzu große Unterschiede zwischen den Erzählteilen und den einzelnen Figuren gibt.

Da beide Figuren geistliche Figuren sind, soll der Fokus darauf liegen, wie viel von ihnen im höfischen Register erzählt wird.

Anhand einiger ausgewählter Textstellen soll eine nähere Untersuchung erfolgen, hierbei ist es wichtig, immer den gesamten Text und die Geschehnisse im Hinterkopf zu behalten und keine Aussagen ohne Kontext zu treffen.

Vorab soll die Überlegung erfolgen, inwieweit höfisches und geistliches Erzählen voneinander getrennt werden können.

Die bisherigen Ergebnisse der Forschung zu *Der Saelden Hort* sollen erwähnt werden. Als Methode für diese Arbeit werden historische Narratologie (Raum, Figur) und die Erzählweise angewandt.

In der Entstehungszeit des Primärtextes gab es ein paar Veränderungen in der Literatur, die auch für diesen Text von Bedeutung sind.

In der althochdeutschen Periode befanden sich Klöster und Domschulen im Zentrum der Aufmerksamkeit (vgl. Sieburg 2012: 87).

In der mittelhochdeutschen Zeit gewannen jedoch die weltlichen Fürstenhöfe für die Literaturproduktion an Bedeutung (vgl. Sieburg 2012: 87). Dies führte zu einem stärkeren Gebrauch der deutschen Volkssprache, Latein blieb jedoch über das gesamte Mittelalter die Hauptschriftsprache (vgl. Sieburg 2012: 87).

Zudem zeigte sich in der Adelsgesellschaft ein deutlich erhöhtes Interesse an repräsentativer Hofhaltung nach dem französischen Vorbild (vgl. Sieburg 2012: 87).

Besonders im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts wurden nahezu alle Bereiche des adligen und repräsentativ-öffentlichen Lebens erneuert, dazu zählen Kultur, Mode, Kleidung, Waffen und auch die Literatur (vgl. Sieburg 2012: 87).

Für die Arbeit am *Saelden Hort* spielt dies insofern eine Rolle, da das neue Literaturinteresse eine deutlich sichtbare Verschiebung von einer älteren und stark religiös orientierten zu einer weltlichen und modernen Literatur vollzog (vgl. Sieburg 2012: 87).

Hierbei wurde die höfische Welt auf unterschiedliche Art und Weise zum Thema. Ein Beispiel hierfür wäre die Frage nach der idealen Herrschaft, der Legitimation von Krieg und Gewalt, die Fragen nach der Ehe und der Liebe und Überlegungen zu gesellschaftlichen Normen (vgl. Sieburg 2012: 87).

Es gilt jedoch zu beachten, dass auch religiöse Literatur weiterhin in großem Umfang entstand, zumeist wurde diese von Geistlichen verfasst (vgl. Sieburg 2012: 88). Das weltlich-höfische nahm dabei gleichermaßen an Bedeutung zu (vgl. Sieburg 2012: 88). Neben den überlieferten lyrischen gibt es epische Formen der geistlichen Literatur (vgl. Sieburg 2012: 88). Hierzu gehören Bibeldichtungen, die als Bearbeitungen alttestamentarischer Stoffe entstanden sind.

Häufig fand jedoch eine Anlehnung an das Neue Testament statt (vgl. Sieburg 2012: 87). SIEBURG gibt als Beispiel hierfür den *Saelden Hort* an, der auf das späte 13. Jahrhundert datiert wird.

Zudem erwähnt SIEBURG, dass der anonyme Dichter aus der Schweiz seinen Text in offensichtlicher Konkurrenz zur weltlich, höfischen Dichtung verfasst habe (vgl. Sieburg 2012: 94).

Diese Aussage ist im Hinblick darauf, dass sich der *Saelden Hort* auch weltlicher Mittel der Erzählung bedient hat, kritisch zu betrachten.

Der Dichter erwähnt zwar selbst, dass er die weltliche Dichtung übertreffen will, er kommt jedoch nicht ohne weltliche Elemente aus, wie sich im Laufe der Arbeit anhand von ausgewählten Textbeispielen zeigen wird.

Zentrale Fragestellungen für diese Arbeit sind:

- Kann festgestellt werden, ob von den Figuren (Johannes, Maria Magdalena) eher im weltlichen/geistlichen Register erzählt wird?
- Lassen sich Unterschiede zwischen den zwei Erzählteilen finden?
- Ist das Weltliche im Text klar trennbar vom Religiösem?

Zum letzten Punkt kann angefügt werden, dass es sich bei der Unterscheidung von geistlichen und weltlichen Texten um eine Kategorisierung handelt.

Diese wird zwar in der Praxis in nahezu allen Bereichen der Literaturwissenschaft explizit oder implizit verwendet, wird aber auf einer theoretischen Ebene kritisch gesehen und ist nicht unumstritten (vgl. Eichenberger 2015: 9).

Es gibt jedoch auch Stimmen für die Nützlichkeit dieser Kategorien, wenn sie als Endpunkte einer Skala angesehen werden, zwischen denen fließende Übergänge möglich sind, und nicht als Fixpunkte (vgl. Eichenberger 2015: 9).

Im folgenden Kapitel sollen einleitend Informationen zum *Saelden Hort* wiedergegeben werden, um das Werk und dessen Inhalt besser einordnen zu können.

2. Der Saelden Hort

2.1 Informationen zu Text und Inhalt

Der *Saelden Hort* ist eine geistliche Dichtung, die um 1300 entstanden ist. Überliefert ist der Text in zwei Handschriften in Wien und in Karlsruhe und des Weiteren in Fragmenten einer dritten Handschrift in Basel (vgl. Ruh 2010: 506-507).

Die Handschrift aus Basel wurde aufgrund der paläographischen Befunde auf das frühe 14. Jahrhundert oder Ende des 13. Jahrhunderts datiert und ist somit der älteste Textzeuge (vgl. Backes 2014: 5).

Nur die Handschrift in Wien ist vollständig, diese stammt aus dem Ende des 14. Jahrhunderts und enthält zudem eine Katherinenlegende (vgl. Backes 2014: 4).

Die zweite Handschrift aus Karlsruhe stammt aus der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts (vgl. Backes 2014: 4).

Sie enthält neben einer unvollständigen Prosafassung der Elisabethlegende lediglich einen Teil des *Saelden Hort*, der auf f.17r plötzlich mit V.5862 einsetzt (vgl. Backes 2014: 4).

Der darauf folgende Teil weist Lücken, aber auch Ergänzungen auf (vgl. Backes 2014: 4).

Von 11300 Versen sind nur 3000 erhalten (vgl. Backes 2014: 4).

Vormals war der *Saelden Hort* unter dem Titel alemannische Magdalenenlegende bekannt, was er vor allem dem Teil über Maria Magdalena zu verdanken hatte. Der neue Titel stammt aus dem Text selbst, die Phrase *saelden hort* kommt jedoch nur ein einziges Mal im Text vor.

Als Quellen für den Text über Maria Magdalena und Johannes dienten die Bibel und die *Legenda Aurea*. Die *Legenda Aurea* ist eines der umfassendsten Legendare des Mittelalters, das wahrscheinlich in der Mitte des 13. Jahrhunderts verfasst worden ist (vgl. Hammer 2015: 35).

Von Johannes wird in der *Legenda Aurea* erzählt, dass er vom Glauben abgekommene Menschen bekehrt, sein Heiligkeitag ist der 27. Dezember (vgl. Schmidt 2016: 10).

Zudem wird erwähnt, dass seinem Vater Zechariah der Erzengel Gabriel im Tempel erschien, als jener arbeitete und ihm verkündete, dass er einen Sohn bekommen werde, was dieser jedoch zuerst anzweifelte, weswegen ihn der Engel verstummen ließ.

Zudem sagte der Engel, sein Sohn werde enthaltsam leben, nicht trinken, wenig essen, nichts auf sein Äußeres geben und der Vorbote Christi sein (vgl. Ryan 2012: 329).

Auch im *Saelden Hort*, im ersten Teil des Werkes, legt Johannes nicht viel Wert auf sein Äußeres, er trägt nur das nötigste Gewand am Leibe und wird auch nicht detailliert beschrieben, der Fokus wird auf sein Wirken als Heiliger gelegt.

Es wird in der *Legenda Aurea* erzählt, dass Maria, schwanger mit Jesu, der Mutter des Johannes drei Monate vor und auch nach der Geburt des Johannes eine helfende Hand war. Zudem machte Johannes freudige Bewegungen im Leib der Mutter, als er Maria sah und ihr zukünftiges Baby. Nach der Geburt soll Johannes seinem Vater die Stimme wiedergegeben haben (welche ihm aufgrund seines Unglaubens über die Schwangerschaftsverkündung von einem Engel genommen wurde) und wird in seiner Funktion als Täufer erwähnt (vgl. Ryan 2012: 330).

Maria Magdalena wird hingegen als von einem königlichen Hause abstammend beschrieben. Darüber hinaus wird sie als zügellos und ausschweifend geschildert (vgl. Schmidt 2016: 11). Sie wurde aufgrund ihrer Lebensweise die Sünderin genannt, so wie sie auch im *Saelden Hort* teilweise ihren Namen verliert beziehungsweise sich als diesem unwürdig sieht.

Ihre Bekehrung durch Jesus Predigten wird in der *Legenda Aurea* und im *Saelden Hort* erwähnt (vgl. Schmidt 2016: 11). In der *Legenda Aurea* trocknet sie die gewaschenen Füße Jesu mit ihren Haaren. Einige Jahre nach der Passion Christi, nach der Vertreibung der Apostel aus dem Heiligen Land, soll sie erfolgreich gegen die Götzenverehrung gepredigt haben (vgl. Schmidt 2016: 11). Danach zog sie in eine karge Einöde, wo sie 30 Jahre unerkannt verbrachte (vgl. Schmidt 2016: 11). Maria Magdalena ist der 22. Juli gewidmet (vgl. Schmidt 2016: 11).

Im *Saelden Hort* schwindet sie langsam aus der Geschichte, sie wird zwar noch erwähnt, ist aber nicht mehr körperlich anwesend.

Es wird in der *Legenda Aurea* erzählt, wie die Frau des Fürsten bei der Geburt gestorben zu sein scheint und wie der Fürst es nicht erträgt, ihre Leiche dem Meer zu übergeben (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Daher werden die Mutter und das lebende Kind auf eine Insel gebracht, weil man ohne Mutter nicht für das Kind sorgen könne, da sie keine Milch und auch sonst nichts am Schiff hatten (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Der Fürst bittet Maria Magdalena in seiner Rede, um die Beschützung der Seele seiner Frau und den Schutz seines Kindes, bevor er zu Petrus reist, der ihm erklärt, was Gott zu tun vermag. Auf der Rückreise sehen sie seinen Sohn wohlauf, der verschreckt zur liegenden Mutter läuft und an ihrer Brust trinkt (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Der Fürst dankt Magdalena in einer Art Gebet, da sie nicht anwesend ist und klagt nur, dass seine Frau nicht lebt, was sich jedoch als falsch herausstellt, sie habe seine Pilgerreise aus der Ferne miterlebt und Maria Magdalena habe dafür gesorgt, dass sie und ihr Sohn leben (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Auf dem Heimweg begegnen sie Maria Magdalena mit ihren Schülern, danken ihr überschwänglich, lassen sich taufen und zerstören alte Tempel und Götzenbilder und bauen Kirchen. Lazarus wird Bischof der Stadt (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Maria Magdalena zieht sich anschließend in eine leere Einöde zurück und lebt von Gottes Gnade und dem Gesang der Engel (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Vor ihrem Tod trifft sie einen Priester, der ihr Blut und Leib Christi ein letztes Mal gibt, bevor sie ehrenhaft in den Himmel steigt (vgl. Ryan 2012: 378-382).

Dies unterscheidet sich von der Erzählung im *Saelden Hort*, da Maria Magdalena in dieser nicht mehr persönlich anwesend ist und die Erzählung zwar mit einer Bekehrung und einer Lobpreisung endet, aber nicht mit der Zerstörung der Götzenbilder und auch nicht mit dem Leben in der Einöde.

Der Verfasser des *Saelden Hort* ist unbekannt, es wird jedoch vermutet, dass es sich um einen gebildeten Geistlichen handelt, der in Paris verweilte. Es wird zudem angenommen, dass er das Werk, das reich an theologischer Exegese ist, in Basel gedichtet hat (vgl. Ruh 2010: 506-507). Der *Saelden Hort* umfasst 11304 Verse im Westalemannischen.

Von einer möglichen Datierung nach 1298 wird aufgrund der Verse 4867 f. ausgegangen (*git tut die babst an ander van, ze tot an ander kunig slan*), die laut RUH wohl auf die Gefangennahme Cölestins V. durch Bonifaz VIII. in den Jahren 1294-95 und auf den Tod Adolfs von Nassau in der Schlacht bei Göllheim am 2.VII. 1298 anspielen (vgl. Ruh 2010: 506-507). Die mehrmalige Wiederholung eines gottseligen Lebens und das Leben im Jungfrauenstand lässt manche Forscher vermuten, dass das Gedicht ursprünglich für geistliche Frauen im Kloster geschrieben worden ist, was jedoch nicht nachgewiesen werden konnte.

Der *Saelden Hort* besteht, wie bereits erwähnt, aus zwei Teilen, die jeweils von einem Prolog eingeleitet werden.

Nach dem ersten Prolog folgt die Erzählung des ersten Sündenfalls, hin zu der Geburt und Jugend von Jesu.

Daraufhin folgt die Lebensgeschichte des Johannes, jedoch immer in Verbindung mit der Lebensgeschichte von Jesu.

Der zweite Prolog hingegen leitet mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (als den sich der Dichter selbst sieht) in den zweiten Teil über.

Die Hochzeit von Kanaan, bei der Johannes und Maria Magdalena vermählt werden sollen, und die Versuchung Christi werden moralisch ausgedeutet (vgl. Ruh 2010: 508).

Maria Magdalena und ihr Leben nehmen einen großen Teil des gesamten Werkes ein, verknüpft wird es wiederum mit Jesu, ein Umstand, der eine Verbindung zu Johannes herstellt.

Das Werk ist, so vermutet es RUH, nicht abgeschlossen, es endet mit der Bekehrung des Fürsten von Marseille und seinen Lobpreis auf Christus (vgl. Ruh 2010: 508). Diese Vermutung könnte sich in Hinblick auf die zuvor erwähnte Stelle mit der Zerstörung der Götzen in der *Legenda Aurea* und dem Fehlen dieser Stelle im *Saelden Hort* als zutreffend erweisen.

RUH betont, dass der *Saelden Hort* kein Erlösungsgedicht ist, vielmehr werde das Erdenleben von Jesu als Hintergrund für die Lebensgeschichten von Maria Magdalena und Johannes benutzt (vgl. Ruh 2010: 508).

Zudem betont RUH, dass der Dichter mit seinem geistlichen Werk zwar die Lektüre der Ritterromane (im Text namentlich genannt Tristan, Wigalois) verdrängen wolle, aber dennoch gekonnt die höfische Farbpalette verwenden würde. Als Beispiel hierfür werden die fürstliche Hofhaltung des Herodes und der Tanz der Salome genannt (SH, V. 2733-2868) (vgl. Ruh 2010: 508).

Ein weiteres genanntes Beispiel, das auch in dieser Arbeit behandelt werden wird, ist das beschriebene Weltleben der Familie Maria Magdalenas und die ausführliche Beschreibung der Burg Magdalun und der Braut Maria Magdalena.

Im Folgenden soll nun eine detailliertere Übersicht über die einzelnen Geschehnisse in den zwei Teilen des Textes erfolgen, um die Textstellen in einen Kontext setzen und diese verorten zu können.

Der erste Teil des *Saelden Hort* über die Figur des Johannes des Täufers startet mit dem Programm des Dichters und den Lockungen der Welt.

Der Teufel versucht den Dichter, so wie er Jesu in der Wüste versucht hat, daraufhin folgt ein allgemeiner Tadel.

Danach folgen der Sündenfall, die Verkündigung der Geburt Jesu, die Geburt von Johannes, Josephs Zweifel, Jesu Beschneidung, das Erscheinen der Heiligen drei Könige, Jesu im Tempel, die Flucht nach Ägypten und weitere Szenen.

Des Weiteren erfahren wir, dass Johannes ein ärmliches Leben in der Wüste als Prediger führt. Er tauft Jesu, obwohl er sich als unwürdig sieht. Danach kommt er zu Herodes an den Hof und sagt diesem, dass es ihm nicht zustehe, die Frau seines Bruders zu haben.

Herodia bittet Herodes darum, dass er in den Kerker geworfen werden soll, dem wird sofort Folge geleistet.

Er darf beim großen Festmahl jedoch erscheinen und die Tochter Salome wünscht sich auf Anraten der Mutter den Kopf des Johannes, sie wird hierbei mit der höfischen Figur Kriemhild verglichen. Johannes wird enthauptet und Salome zeigt den Kopf, sehr zum Missfallen der anderen Gäste, herum.

Am Ende erfolgt eine Verherrlichung des Johannes, sein Leben und Wirken als Heiliger werden so noch einmal in den Fokus gerückt.

Im zweiten Prolog steht, wie bereits erwähnt, das Gleichnis des verlorenen Sohnes, das sowohl auf den Dichter als auch auf Maria Magdalena bezogen werden kann. Hier spielen die Motive Reue und Rückkehr eine besondere Rolle.

Weltliche Romane sollen verdrängt werden und der Verfasser bittet um die Fürsprache Marias. Jesu wird vom Teufel versucht, danach folgt das Hochzeitsfest von Maria Magdalena und Johannes. Dieser verlässt sie jedoch, um ein Jünger von Jesu zu werden, er hat eine besondere Vorzugsstellung unter den Aposteln, auch aufgrund seiner Jungfräulichkeit.

Maria Magdalena stürzt sich daraufhin in ein sündiges Leben voller Vergnügungen.

Dieses sündige Leben führt sie, bis sie die Bergpredigt hört.

Maria Magdalena kehrt daraufhin reumütig zu ihrer Schwester Martha zurück, sie klagt über ihr verfehltes Leben.

HAMMER meint, dass Maria Magdalenas Umkehr im *Saelden Hort* deutlicher motiviert werde als in anderen Texten, in denen Maria Magdalena eine Rolle spielt (vgl. Hammer 2015: 208). Nach der Beschreibung ihres sündhaften Lebens und der Bergpredigt wird auch die Bekehrung des Zachäus eingefügt.

Nach HAMMER wird zuerst das ethische Grundgerüst christlichen Verhaltens erläutert (vgl. Hammer 2015: 208). Zudem wird die Möglichkeit der Umkehr für Sünder beispielhaft dargestellt. Auch das Gleichnis der zwei Schuldner und die Homilie Gregor des Großen, die den Reueschmerz Marias auslegt, erfolgt (vgl. Hammer 2015: 208).

Maria Magdalena ist als Sünderin im Haus des Pharisäers und wäscht Jesu die Füße. Es folgen einige Wunder von Jesu, darunter die Blindenheilung, die Rettung der Ehebrecherin, die Brotvermehrung, die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus (dem Bruder Maria Magdalenas).

Maria Magdalena salbt Jesu, Judas verrät ihn und Jesus wird gefangen genommen und gekreuzigt, es folgt die Klage am Grab und Jesu zeigt sich Maria Magdalena.

Zuerst hält diese ihn für einen Gärtner, bis er sich ihr zu erkennen gibt. Sie berichtet den anderen Jüngern von der Auferstehung ihres Herrn.

Daraufhin leben diese und ihre Geschwister freiwillig in Armut. Maria Magdalena predigt nach ihrer Abreise aus der Heimat in Frankreich.

Ein heidnisches Fürstenpaar bekommt durch Maria Magdalenas Gebete ein Kind.

Auf der Reise scheint die Frau jedoch den Tod zu finden, der Fürst erhält danach Worte des Glaubens von Petrus, zudem erfolgt eine Fürsprache für Maria Magdalena, die nicht verantwortlich für das Unglück des Fürsten sei.

Bei der Rückfahrt findet der Fürst seine Frau und sein Kind überraschend wohlauf, auf der Insel, auf der er sie zurückgelassen hat und er bekehrt sich zum Christentum.

Maria Magdalenas Gebete haben den Jungen versorgt und die Mutter gerettet.

LIERSCH sieht den *Saelden Hort* als groß angelegte Bußpredigt, da es um zwei Büsser gehe (vgl. Liersch 1936: 7). Der Verfasser schmücke hierbei die biblischen Grundsteine mit legendarischen und weltlich-ritterlichen Motiven (vgl. Liersch 1936: 7).

Als Beispiel nennt LIERSCH formelhafte Wendungen, die Neigung zu Wortspiel und Antithese und die Anwendung höfischer Stilmittel (vgl. Liersch 1936: 10, 37).

LIERSCH betont des Weiteren, dass die Besonderheit des Textes die Verschmelzung von biblisch legendarischen und weltlich ritterlichen Elementen ist (vgl. Liersch 1936: 36).

Den Inhalt des *Saelden Hort* sieht LIERSCH motivgeschichtlich als Mischlegende, das konstruktive legendarische Element der Bekehrung des Fürsten durch Magdalenas Wundertat stehe in Verbindung mit dem griechischen Abenteuerroman (Seefahrt, Aussetzung von Frau und Kind) (vgl. Liersch 1936: 36).

Eine solche Verarbeitung von legendarischen und weltlichen ritterlichen Motiven ist laut LIERSCH um 1300 schon viel geübt (vgl. Liersch 1936: 36).

Der Verfasser verfolgt ein religiös didaktisches Interesse, will aber sein Publikum auch unterhalten und nutzt hierfür Elemente des weltlichen Erzählens (vgl. Liersch 1936: 36).

Maria Magdalena und Johannes sollen als Vorbilder für alle Sünder dienen, aufgrund der zeitlich und räumlich gegebenen Nähe der Ereignisse können sie narrativ in eine Rahmenerzählung des Lebens Jesu eingebettet werden (vgl. Backes 2014: 2).

Der *Saelde Hort* und seine bisherige Forschung sollen nun überblicksmäßig dargestellt werden.

2.1 Übersicht der bisherigen Forschung zum SH

Bisherige Forschungen des *Saelden Hort* beschäftigten sich mit sprachlich-dialektographischen und motivgeschichtlichen Faktoren im *Saelden Hort*.

Zudem spielten die literarische Einordnung und die Frage nach der realen kommunikativen Situation eine Rolle. Dazu gehören die Fragen nach dem intendierten Publikum, Fragen zur Herkunft und Person des Autors, die Lokalisierung des Textes sowie die Datierung und welche Intention dem Text zugrunde liegt.

Laut ALBRECHT (vgl. Albrecht 1976: 3) wurden oft passende Textstellen zur Stützung der Thesen ohne Kontext herangezogen, was in dieser Arbeit vermieden werden soll. Er hingegen interessierte sich besonders für die Erzählstruktur, die Auswahlprinzipien und Texthinweise auf ein intendiertes Publikum und den Autor. Hinsichtlich der Verortung weltlich-geistlich gab es unterschiedliche Überlegungen.

ALBRECHT sah, wie bereits erwähnt, im 1. Prolog die bewusste Verwendung weltlicher Muster. Interessant waren für Albrecht die Programmvorstellung, die Darlegung der Absichten, die Abgrenzung der Autorposition und die Aufnahme eines Gespräches mit dem Publikum, sowie topische Wendungen: Literaturwertung, Lohn, Demutsbezeugung (vgl. Albrecht 1976: 256).

Im zweiten Prolog seien hingegen vermehrt Merkmale religiöser Prologe vertreten, das würden die thematische Einführung (Sünde, Buße), das Sündenbekenntnis und die Bitte um *sin* und *gratia praeveniens* zeigen (vgl. Albrecht 1976: 256). ALBRECHT betont die Ausführlichkeit der Personenbeschreibungen und ihrer höfischen Ideale und der höfischen Umgebung, als Vorbild für christliche Tugenden und ritterlich höfische Ideale, als Beispiel wird der Turnierkampf genannt (vgl. Albrecht 1976: 206).

BRÜGGEN (2000) war der Meinung, es sei wichtig, das Geistliche als das Traditionelle, Überkommene und das Weltliche als das Neue zu sehen, welches über den heilsgeschichtlichen Gehalt hinausführt. Sie führte eine punktuelle Spurensuche nach Reflexen weltlicher Kultur und profaner Interessen in frühmittelhochdeutscher geistlicher Literatur durch.

Laut QUAST (2009) setzt sich der *Saelden Hort* wie andere späthöfische Dichtungen mit der klassischen Literatur des Mittelalters auseinander. Zwei kanonisierte Textkorpora werden hierbei vereint – Evangelien und die Klassiker der höfischen Dichtung.

„Der ästhetische Normhorizont dieser Bibeldichtung ist ein Verständnis der Evangelien als ‚kultureller Text‘. Dichten von den Evangelien wird ihm im ästhetischen Sinn zu einem assimilierenden Akt: Er höfisiert den Evangelientext. Mit seiner zur Schau gestellten intertextuellen Artistik setzt er sich in einem Gestus der Überbietung von der höfischen Literatur der ‚klassischen‘ Epoche ab: Seine Bibeldichtung gibt vor, höfischer als alles bisher Gehörte und Gelesene zu sein.“ (Quast 2009: 388)

Die bereits erwähnte Höfisierung des Textes spielt für QUASt eine große Rolle, das höfische schmücke die religiöse Bibeldichtung und überbiete somit andere Texte.

Quast betonte, dass die Geschichten von Maria Magdalena und Johannes stark höfisch gefärbt sind, inwieweit das im Einzelnen zutrifft, soll festgestellt werden.

Er meint im Zuge dessen: „Höfische Literatur soll offenbar mit ihren eigenen Mitteln zurückgestellt werden. Die Kana-Episode im *Saelden Hort* kann das veranschaulichen.“ (Quast 2009: 400).

Ein Beispiel für die höfische Färbung wäre für QUASt die Szene, in der Salome mit dem Kopf des Johannes spielt und ihn herumzeigt, so wie Kriemhild Gunthers Haupt Hagen zeigt.

Zudem übertreffe das biblische Fest (Hochzeit) das Arthurische Fest. „Arthurisches Fest und die Hochzeit zu Kana werden miteinander verbunden, ja das biblische Fest stellt eine Überbietung der *arturischen hochziten* dar (Quast 2009: 404).“

Zudem finde eine Häufung von Zitaten aus der höfischen Literatur statt.

KÖBELE meint, dass der Erzähler des *Saelden Hort* zwar die abgewehrten Versuchungen des Höfischen erwähnt, jedoch jede Gelegenheit nutzt, um im höfischen Register zu erzählen.

„Das springt besonders dort ins Auge, wo die Hochzeit von Johannes dem Evangelisten und Maria Magdalena als höfisches Zwischenspiel wiedererzählt wird, aber auch sonst quer durch den Text, der ritterlich-höfische Literatur üppig und anspielungsreich zu Wort kommen lässt.“ (Köbele 2017: 172)

In Bibelegen wechseln nicht nur einzelne Erzählfiguren in verschiedene Sprechregister, auch der Erzähler wechselt in verschiedene (z. B. artusepische, heroische, chronikalische) Erzählregister (vgl. Köbele 2017: 172).

„Bibelepik, bei aller selbstverständlichen Durchlässigkeit von religiösem und weltlichem Erzählen, ist ein Sonderfall mittelalterlichen Wiedererzählens.“ (Köbele 2017: 172).

KÖBELE erwähnt die frühere Abwertung der „Zwieschichtigkeit“ des Stils im *Saelden Hort*. Im Fokus ihrer Arbeit liegt die Frage, welche Textmerkmale welche Register evozieren. Zu den Textmerkmalen zählen für KÖBELE hierbei: Signalwörter, Reime, Motive, textinterne Sprechsituationen, Thematiken.

Der *Saelden Hort* trennt in der Darstellung, laut KÖBELE, konsequenter als andere zwischen biblischer narratio und erzählerischer Erweiterung (vgl. Köbele 2017: 183). Zudem könne der Erzähler sein Können durch die unterschiedlichen Register beweisen.

„Doch gibt gerade die Präsentation des Überbotenen dem Erzähler reichlich Gelegenheit, sich einerseits selbst zu profilieren, andererseits die Rezipienten mit ‚süßem Honig‘ zu gewinnen, emotional zu affizieren und moralisch zu instruieren.“ (Köbele 2017: 182).

In der bisherigen Forschung war es von Bedeutung, für welches Publikum der *Saelden Hort* geschrieben wurde.

EDER vertrat 1938 die Ansicht, dass der *Saelden Hort* für Klosterfrauen geschrieben worden sei. Konkret nannte sie hierbei die Nonnen des Basler Steinenklosters (vgl. Backes 2014: 3). Dieses Kloster war das älteste Frauenkloster Basels und Maria Magdalena und Johannes geweiht.

EDER glaubte zudem, der Verfasser des *Saelden Hort* sei einer der Dominikaner aus dem Basler Predigerkloster gewesen, das ab 1291 mit der Aufsicht und der seelsorgerischen Betreuung des Frauenklosters beauftragt worden war (vgl. Backes 2014: 3-4).

PRICA war der Meinung, dass es wahr ist, dass der Verfasser des *Saelden Hort* mit profunden Bibelkenntnissen sowie exegetischen Fertigkeiten ausgestattet war und teilweise einen predigthaftern Gestus pflegte, der die Beheimatung des Dichters im geistlichen Kontext vermuten lässt (vgl. Prica 2010: 89).

Zugleich betont PRICA jedoch, dass bisherige Identifikationsversuche mit historischen Persönlichkeiten, insbesondere mit einem Basler Dominikaner, im Sand verliefen (vgl. Prica 2010: 89).

ADRIAN gab aufgrund sprachlicher Kriterien als Entstehungsraum Baden oder die Nordostschweiz an (vgl. Backes 2014: 4).

BACKES glaubte nicht, dass die Dichtung ausschließlich für ein geistliches Frauenpublikum verfasst worden ist. Das anvisierte Publikum der Stadt sei eine Mischung aus Männern und Frauen, dies könnte auch durch eine Stelle aus dem *Saelden Hort* belegt werden (*ich main frowen und man*, SH, V. 37) (vgl. Backes 2014: 5-7).

Das Argument, dass der Jungfrauenstand gelobt werde, bekrittelt BACKES, es gäbe sowohl Ehelehren als auch Mahnungen für eine gute Bildung der Kinder und dass man diese nicht gegen ihren Willen ins Kloster geben sollte (vgl. Backes 2014: 7).

Zudem erwähnt der Verfasser für alle zu dichten, für „*elút, witwan, maegde, knaben*“ (SH, V.11) und gibt ihnen ein Vorbild für ein sündenfreies Leben (vgl. Backes 2014: 7).

Formal und inhaltlich deutet laut BACKES jedoch vieles daraufhin, dass der Verfasser des *Saelden Hort* beim Schreiben vor allem an ein höfisches Publikum dachte (vgl. Backes 2014: 7-8).

Durch die Versform und die rhetorische Ausgestaltung werden die ästhetischen Standards erfüllt, die ein höfisches Publikum erwartete (vgl. Backes 2014: 7-8).

Auch die zahlreichen Einsprengsel französischer Ausdrücke (wie etwa *amê, massenê, gefurriert, gejustieret*) könnten dadurch erklärt werden, dass versucht wurde, die höfische Literatursprache der Zeit zu imitieren (vgl. Backes 2014: 7-8).

Das 13. Jahrhundert galt als Blütezeit des französischen Spracheinflusses auf deutschsprachige Autoren (vgl. Backes 2014: 7-8).

BACKES betont, dass der Verfasser der Dichtung in Konkurrenz zur weltlichen Dichtung schreibt und nennt als Beispiele Tristan und Wigalois, die laut ihr vermehrt von der städtischen Oberschicht gekannt wurden (vgl. Backes 2014: 7-8).

PRICA stellte fest, dass insbesondere der zweite Teil des *Saelden Hort* umfangreiche Schilderungen des höfischen Milieus enthält, als Beispiel nennt sie unter anderem die Beschreibung der Burg Magdalun, die in dieser Arbeit auch behandelt werden soll (vgl. Prica 2010: 90).

VOLFING meinte dazu, dass das lediglich ein „höfisches Intermezzo“ sei, welches auf die Erzählung über Johannes, der nicht heiratet und die Thematik der Keuschheit trifft. Dies führe laut ihm bei den Lesern zur Verwirrung über die Gattungszugehörigkeit der Dichtung (vgl. Prica 2010: 90).

VOLFING glaubt, das Insistieren auf höfische Wertvorstellungen bei der Hochzeitserzählung sei durch die Aussagen in den Prologen motiviert, die Versüßung geistlicher Botschaften und den Wettstreit mit den höfischen Romanen (vgl. Prica 2010: 90-91).

Hierbei sei der Dichter dem Dilemma ausgesetzt, seinen Text in Abgrenzung von der höfischen Literatur und unter gleichzeitiger Verwendung von deren Formen und Stoffen als geistlichen zu rechtfertigen (vgl. Prica 2010: 90-91).

EDER sieht im *Saelden Hort* eine Frauenlegende, welche die Frauenverehrung des Rittertums mit den kirchlichen Bestrebungen in sich vereint und den höfischen Gegner auf dem eigenen Gebiet schlägt.

„In der Frauenlegende findet sich die höfische Verehrung der Frau, die im 13. Jahrhundert schon der Mariendichtung zugute gekommen war, ins Religiöse abgelenkt.“ (Eder 1938: 5)
EDER sieht den *Saelden Hort* als ein Gewebe:

„So stellt sich der „Saelden Hort“ als ein Gewebe aus zweierlei Fäden dar: aus den weltlichen der höfischen Kultur und den geistlichen der vorhöfischen Tradition und der neuen Missionsbewegung, ernste geistliche Klänge neben munterem höfischen Spiel.“ (Eder 1938: 6)

KÖBELE stellt fest, dass der Verfasser des *Saelden Hort* jede Gelegenheit nutzt, um höfischen Glanz in den Text zu verweben. Als eindeutiges Beispiel nennt sie hierbei das Hochzeitsfest der Maria Magdalena und des Johannes, das ausführlich beschrieben und ausgeschmückt wird.

„Denn allen ausdrücklich abgewehrten Versuchungen des Höfischen überlässt sich der Erzähler in der Folge gern, wo immer sein Stoff ihm dazu Gelegenheit gibt oder er sie sich selbst schafft. Das springt besonders dort ins Auge, wo die Hochzeit von Johannes dem Evangelisten und Maria Magdalena als höfisches Zwischenspiel wiedererzählt wird, aber auch sonst quer durch den Text, der ritterlich-höfische Literatur üppig und anspielungsreich zu Wort kommen lässt.“ (vgl. Köbele 2017: 172)

KÖBELE stellte des Weiteren fest, dass von Erzählfiguren in Bibeleyen verschiedene Sprachregister verwendet werden, das gleiche gelte für den Erzähler (vgl. Köbele 2017: 172). Ein Beispiel hierfür wären artusepische, heroische, chronikalische Erzählregister (vgl. Köbele: 172).

KÖBELE sieht Register als „funktionsspezifische Sprechweisen in literarischen Texten“, diese können abwechselnd auftreten und somit einen Registerwechsel ergeben oder gleichzeitig auftreten als Registerinterferenzen (vgl. Köbele 2017: 174).

Die Überbietung des Höfischen greift im Spätmittelalter laut KÖBELE auf hybride Situationen zurück (vgl. Köbele 2017: 181). Hierbei wird das ganze Feld kultureller Analogbeziehungen „als Struktur, Archiv und Argument“ aktiviert (vgl. Köbele 2017: 181). Ein Beispiel hierfür wäre die Beschreibung der Braut und ihrer Schönheit (vgl. Köbele 2017: 182). Hierbei finden sich Parallelen und Ähnlichkeiten zu Konrads Trojanerkrieg ebenso wie zum Hohelied (vgl. Köbele: 182). Die Freude am Frühling werde durch Minnesang-, Artusfest-, Paradies- oder Hohelied-Natur dargestellt (vgl. Köbele 2017: 182).

Affektspannungen wie Liebe, Leid, Freude, Trauer werden durch diese auf topische Muster zurückgreifende hybriden Sprechregister intensiviert (vgl. Köbele 2017: 182). Dies zeigt sich auch in der bibelepisch zentralen Spannung zwischen dem Verlust und dem Wiedergewinn der Heilsfreude für die erzählte Minne-Erlösungs-Handlung (vgl. Köbele 2017: 182). Das Hochzeitsfest überbietet alle anderen höfischen Feste.

Die Dichter schmücken ihre Werke mit höfischen Zitaten und Gegebenheiten, auch wenn sie anmerken, es nicht anzustreben. KÖBELE sieht dies als „Manier der Einfachheit“ (Köbele 2017: 201). Weiters stellt KÖBELE fest, dass die Gleichzeitigkeit „ästhetischer Anstrengung“ und „ästhetischer Anspruchslosigkeit“ gattungstypisch sei (Köbele 2017: 201).

Im Folgenden soll nun ein Überblick über die in dieser Arbeit angewandte Theorie gegeben werden, gefolgt von der Analyse der gewählten Textstellen.

2.2 Methode und Hintergründe

Bei der Unterscheidung zwischen geistlichen und weltlichen Texten handelt es sich, wie bereits erwähnt, um eine Kategorisierung, mit der in der Forschungspraxis der Literaturwissenschaft implizit oder explizit gearbeitet wird, auf theoretischer Ebene ist diese Praxis jedoch keineswegs unumstritten (vgl. Eichenberger 2015: 9). Sofern man diese Kategorien nicht als Dichotomie, sondern als Endpunkte einer Skala mit fließenden Übergängen ansieht, kann es durchaus nützlich sein (vgl. Eichenberger 2015: 10).

Auch in dieser Arbeit sollen geistlich und weltlich als Übergänge und nicht als fixe Punkte gesehen werden. Es soll aber dennoch herausgefunden werden, ob es zwischen den beiden Erzählteilen Unterschiede in der Häufigkeit der verwendeten Register (weltlich – geistlich) gibt. Auf die Unvereinbarkeit religiöser und weltlicher Sphären kann es in Folge zu einer Weltabkehr kommen (vgl. Eichenberger 2015: 184). Eichenberger stellt fest, dass dieses Modell der Integration oder Distanzierung in zahlreichen Texten des 13. Jahrhunderts zu finden ist (vgl. Eichenberger 2015: 184).

Diese Weltabkehr beziehungsweise Abkehr von weltlichem, höfischen Besitz und Leben kann auch bei Maria Magdalena und Johannes festgestellt werden.

Während Johannes in der Wüste als Asket lebt, entsagt Maria Magdalena nach ihrem persönlichen Sündenfall und ihrem Weg zum Glauben den weltlichen Gütern. Sie hält sich bei ihren Predigten jedoch in Städten auf, im Gegensatz zu Johannes, der, was wir aus dem Text erfahren, vor allem in der Wüste tätig ist.

Laut QUAST kann in Texten wie dem *Saelden Hort* festgestellt werden, dass sich neben dem bibelepischen Erzählen und der Vermittlung und Kommentierung biblisch-heilsgeschichtlichen Wissens, oftmals ein poetisch-ästhetischer Anspruch finden lässt, der nicht mehr nur als Vermittlung dient, sondern „über eine stilistische Nachahmung profaner Autoren hinausgehen kann“ (vgl. Quast 2009: 3).

„Bibelepik setzt sich programmatisch von ‚weltlichen‘ Stoffen und Stillagen ab, während sie sich zugleich profaner (etwa: höfischer) Erzählverfahren und -logiken bedient, nicht zuletzt um eine Akzeptanz des Stoffes in der jeweiligen Gesellschaft zu ermöglichen oder zu befördern.“ (Quast 2009: 10)

Zudem wollen die bibelepischen Texte besonders schön und kunstreich erzählen, noch schöner als die Bibel, was auch KÖBELE betont (Köbele 2017: 167).

Neben der Frage zu geistlichen und weltlichen Erzählregistern, sollen Figuren und Raum untersucht werden.

Zur Untersuchung der Figuren sollen folgende Punkte nach HANSEN beachtet werden (vgl. Hansen 2016: 242-248).

Es soll vorerst festgestellt werden, ob das Handeln einer Figur mit einer Veränderung der Figur einhergeht oder ob dies nicht der Fall ist.

Hieraus ergibt sich die Frage, ob sich bestimmte Figuren entwickeln oder ob sie feststehende, nicht wandelbare Charaktereigenschaften besitzen. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass bibelepische Figuren meist ein Zusammenschluss von verschiedenen häufig verwendeten Merkmalen sind und selten eigenständige Charaktere, wie man sie aus der modernen Literatur kennt.

Zudem soll untersucht werden, ob Figuren bestimmte Handlungen unterlassen, demnach ob ein Handeln oder Nicht-Handeln vorliegt.

Bei der Charakterisierung der Figuren spielt es eine Rolle, ob diese explizit oder implizit erfolgt. Eine explizite Charakterisierung liegt vor, wenn die Figur vorrangig von einem (allwissenden) Erzähler beschrieben wird.

Eine implizite erfolgt jedoch aus dem Handeln und den Äußerungen einer Figur. Zudem soll festgestellt werden, welche Mittel der Charakterdarstellung im Modus des Zeigens (showing) verwendet werden. Hierzu zählen Figurenhandeln, Figurenrede, äußere Merkmale oder die Interaktion mit anderen Figuren (Beziehungen).

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob die Figur einen sozialen, kulturellen oder psychologischen Typus verkörpert und ob es systematische Beziehungen (Figurenkonstellationen) zwischen den Figuren in der Erzählung wie z. B. Oppositionen, Dualismen, Parallelismen, Ähnlichkeiten oder Negationen gibt (vgl. Hansen 2016: 242-248).

SCHULZ stellte fest, dass Protagonisten und Nebenfiguren in mittelalterlichen Erzählungen nicht durch einen spezifischen Charakter geprägt sind, was auch bei den Figuren des *Saelden Hort* feststellbar ist. Die Identität der Figuren bildet sich vielmehr durch soziale Bindungen, gattungsabhängige Verhaltensmuster und durch ihre je eigene Geschichte (vgl. Schulz 2015: 2). Individualität findet wenig bis kaum Platz in diesen Erzählungen (vgl. Schulz 2015: 2). SCHULZ sieht jedoch die Religion in gewisser Weise als Generator von Individualität. Das Individuum wird durch den Glauben in Opposition zu seiner angestammten Identität gebracht, auch in Opposition zur Familie oder Sippe (vgl. Schulz 2015: 145). Die Figuren lösen sich aus traditionellen Ordnungen, oft mit einem Übertritt in eine neue (vgl. Schulz 2015: 145). An die Stelle natürlicher Personenbeziehungen treten künstliche: Ersatzfamilien, Glaubensbrüder, spirituelle Väter, Brautschaft mit Christus, spirituelle Verlobnisse (vgl. Schulz 2015: 145).

Johannes beispielsweise wählt statt seiner Braut die Glaubensgemeinschaft und Jesu, der jedoch auch mit ihm verwandt ist. Somit verlässt er seine Familie nicht ganz.

Maria Magdalena kehrt zeitweise ihrer Familie den Rücken zu, in ihrer Sündenzeit und als Teil von Jesus Gemeinschaft, sie kehrt jedoch immer wieder zu ihrer Familie zurück und bringt diese dem Glauben und einem enthaltsamen Leben näher.

Auch MÜLLNER fiel der Mangel an Charakterisierungsbemühungen auf (vgl. Müllner 2006: 12). MÜLLNER meint, dass ein Mangel an Beschreibungen des Äußeren der Figuren herrsche und auch ihres Charakters (vgl. Müllner 2006: 12). Wer sie seien, erschließe sich aus ihrem Handeln (vgl. Müllner 2006: 12).

Während Johannes als Figur nur wenige äußerliche Beschreibungen zuteilwerden, ist dies bei Maria Magdalena jedoch nicht der Fall, wie im Laufe dieser Arbeit noch festgestellt werden wird. MÜLLNER betont, dass Figuren der biblischen Erzählungen stets sozial eingebettet sind (vgl. Müllner 2006: 13-14). Relationale Benennungen spielen insofern eine größere Rolle, da sie im Kontext des biblischen Erzählens eine eigene Kohärenz ausbilden (vgl. Müllner 2006: 13-14). Die Figuren werden in ihre sozialen Zusammenhängen eingebettet wahrgenommen (vgl. Müllner 2006: 13-14). Diese sozialen Rollen können starke Impulse für den Fortgang der Handlung geben (vgl. Müllner 2006: 13-14). Die Analyse sozialer Rollen ist ein wesentlicher Faktor in der Charakterisierung der Figuren, sie nimmt insbesondere in der feministischen Narratologie breiten Raum ein (vgl. Müllner 2006: 13-14).

Laut MÜLLNER finden relationale Benennungen oft statt, beispielsweise durch die Bezeichnung Schwester von XY (vgl. Müllner 2006: 16).

Zudem ist es von Bedeutung, festzustellen, ob die Gefühlswelt einer Figur beschrieben wird.

Nach der mittelalterlichen Hagiographie teilen sich die Figuren scharf in zwei Gruppen, diese sind die Verwandlung und die der Unveränderlichkeit (vgl. Lotman 1973: 389).

Eine Verwandlung von innen wäre beispielsweise vom Sünder zum Heiligen, wie bei Maria Magdalena, eine von außen wäre die Verwandlung eines Tieres in einen Mann, was für den *Saelden Hort* jedoch nicht von Bedeutung ist (vgl. Lotman 1973: 389).

Maria Magdalena wandelt sich zwei Mal, von der edlen Burgfrau zur Sünderin und dann zur Missionarin.

Zudem spielt es eine Rolle, wie Figuren dargestellt werden und wie Informationen über sie in Erfahrung gebracht werden. Unterschieden werden die direkte und indirekte Charakterisierung (vgl. Jannidis 2004: 238).

Für die Erforschung des Raumes sind folgende Punkte von Belang.

Vorerst ist es von Bedeutung, wie viele Orte und Räume es gibt (vgl. Burghardt: 253).

Hier spielt es auch eine Rolle, in welchem Verhältnis diese Räume zueinander stehen und wie homogen der einzelne Raum ist (vgl. Hansen 2016: 253).

Zudem soll festgestellt werden, wie ausführlich ein Raum beschrieben wird und ob die Länge der Raumbeschreibungen in den zwei Teilen des SH von Unterschieden geprägt ist (vgl. Burghardt: 253).

Von Bedeutung ist auch, wie stark Beschreibungen an den Erzähler oder die Figuren gebunden sind (vgl. Burghardt: 253).

Die Relationalität spielt für die Untersuchung des Raumes auch eine Rolle: Wie verhalten sich Figuren, wie die Gegenstände im Raum zueinander (vgl. Burghardt: 254)? Wie verhalten sich die einzelnen Orte/Räume zueinander (vgl. Burghardt: 254)?

Des Weiteren soll festgestellt werden, ob eine Bewegung im Raum oder von einem Ort zum anderen erfolgt und ob nur Anfangs- und Endpunkte beschrieben werden oder die Bewegung selbst (vgl. Burghardt: 254).

Es soll auch festgestellt werden, welche Funktion die einzelnen Beschreibungen erfüllen und ob Orte und Räume eine Funktion haben oder nur als Kulisse dienen.

In Bezug auf die Figuren ist es auch von Bedeutung, ob der Raum zur Charakterisierung dieser beiträgt und von diesen bewusst wahrgenommen wird (vgl. Burghardt: 254).

Zudem soll betrachtet werden, ob emotionale Zustände einer Figur durch den Raum verbildlicht werden sollen (vgl. Burghardt: 254). DENNERLEIN unterscheidet die Funktion eines Raumes darin, ob er lediglich den Hintergrund einer Handlung darstellt (ephemere Funktion) oder ob die Verankerung des Menschen im Raum und das Bewusstsein dieser Befindlichkeit deutlich wird (fundamentale Funktion) (vgl. Dennerlein 2009: 21).

Bei der Untersuchung der Räume soll auch auf die Helligkeit eines Raumes eingegangen werden.

In Bezug auf den dargestellten Raum können meist gegensätzliche Relationen wie oben/unten, offen/geschlossen, nah/fern und andere unterschieden werden (vgl. Schulz 2015: 293).

Zudem gliedert sich die Welt in „Reiche und Arme, das Eigene und Fremde, Gebildete und Ungebildete, Menschen der Natur und Menschen der Gesellschaft, Feinde, wobei diese Oppositionen meist auch eine räumliche Realisation erhalten“ (Hagmann 2016: 55).

Raum wird hergestellt und strukturiert durch Nähe- und Distanzverhältnisse: durch Richtungen, Bewegungen und Dinge im Sinne materieller räumlicher Gegebenheiten (vgl. Schneider 2018: 199).

Soziale, religiöse und moralische Modelle sind stets mit räumlichen Charakteristika verbunden (vgl. Lotman 1973: 329).

Raumveränderungen sollen untersucht werden, da diese den Plot voranbringen können (vgl. Müllner 2006: 10).

Es wird unterschieden zwischen geschlossenen und geöffneten Räumen. Der geschlossene umfasst verschiedene alltägliche Bilder von Räumlichkeit, Haus, Stadt, Heimat, bestimmte Merkmale wie heimatlich, warm, sicher (vgl. Lotman 1973: 344).

Im Gegensatz dazu bezeichnet der geöffnete Raum den äußeren Raum, der fremd, kalt, feindselig ist (vgl. Lotman 1973: 344). Entgegengesetzte Interpretationen sind hierbei jedoch möglich (vgl. Lotman 1973: 344).

In Bezug auf den Raum kann zudem beachtet werden, wie die Distanz zwischen den Figuren beschrieben wird (vgl. Dennerlein 2009: 2). Des Weiteren kann die Charakterisierung von Figuren durch ihnen zugeordnete räumliche Gegebenheiten betrachtet werden, ebenso wie die Symbolisierung der Handlung durch räumliche Phänomene (vgl. Dennerlein 2009: 2).

Auch Raumbeschreibungen und Topoi wie der *loecus amoenus* oder Elemente wie der Weg können untersucht werden (vgl. Dennerlein 2009: 2).

LYNCH hat vier Raumtypen herausgearbeitet.

Den Inselraum, innerhalb dessen die Raumelemente unverbunden nebeneinander stehen (vgl. Dennerlein 2009: 191).

Das Vorhandensein von Fixpunkten bezeichnet das Szenario, bei dem Elemente auf Fixpunkte hin angeordnet und mit diesen verbunden werden; sie sind jedoch nicht untereinander verbunden.

Eine weitere Variante ist die, dass Elemente durch eine bestimmte Reihenfolge beispielsweise durch einen Weg miteinander verbunden werden.

Die letzte Variante bezieht sich auf Raumelemente, die durch mehrere Verbindungslinien untereinander verknüpft werden, durch diese ergeben sich feste Strukturen (vgl. Dennerlein 2009: 191).

Im Laufe dieser Arbeit soll auch auf die raumreferenziellen Bezeichnungen der folgenden Tabellen eingegangen werden (Dennerlein 2009: 208-209).

Tabelle 1: Raumreferentielle Bezeichnungen im Deutschen

208

Lokalisierung						Dimensionierung					
Positionierung		Direktionalisierung									
Art	Ort		Art		Ort		Eigenschaft		Körper		
	nicht-deiktisch	deiktisch	nicht-deiktisch	deiktisch	nicht-deiktisch	deiktisch	zwei-dim.	drei-dim.	zwei-dim.	dreidim.	
		positional									dimensional
Liegen stehen stecken	im Haus vorm Zaun	hier da oben unten vorne	legen stellen fahren	kommen gehen herwerfen hinwerfen	ins Haus vor den Zaun	hier-her dahin dort-hin	nach oben hinauf herauf	lang kurz breit schmal	groß klein dick dünn	Fläche Dreieck Kreis Ellipse	Behälter Würfel Kugel Pyramide

Anhang

Abb. 1 Raumreferenzielle Bezeichnungen

Tabelle 2: Raumreferentielle Ausdrücke zur Bezeichnung des konkreten Raumes der erzählten Welt

Räume					Ortsangaben				
Toponymika	Eigen-namen	Gattungsbezeichnungen	Deiktika	Weitere Konkreta	deiktisch	absolut			
Berlin, Atlantis, Insel Felsenburg	Blaues Schloss, Dörrsche Gärtnerei Boeing 747 Papamobil	Speisezimmer, Problemviertel, Auto, Kiste – in fiktionalen Texten auch Bezeichnungen für Objekte, die typischerweise keine Aufenthaltsorte von Menschen sind wie Flasche, Streichholzschachtel	hier, da, dort	innen, außen, Fremde, Ferne, Nähe, Dunkelheit, Finsternis, Osten, Westen	rechts von, links von hier, da, dort	intrinsisch an der Vorderseite des Hauses/Autos	topologisch in, an, bei	georeferentiell auf dem Äquator, südlich von Frankfurt, in der Rosenthaler Straße	metrisch hundert Meter weiter

Anhang

Abb. 2 Raumreferenzielle Ausdrücke

Nach LIENERT sind mittelalterliche Raumvorstellungen immer menschenbezogen, der Raum ist (nach Zumthor) *pace personnalise*, ein personalisierter Raum (vgl. Lienert 1997: 110).

Der Raum und die Personen gehören zusammen (vgl. Lienert 1997: 110).

So spiegeln Landschaft und Natur menschliche Befindlichkeiten.

Als Beispiel wird der Artusroman genannt, bei dem der Artushof für höfische Werte steht, während Wildnis und Wald die antihöfische Gegenwelt darstellen (vgl. Lienert 1997: 110).

Zudem werden Personen durch ihre räumliche Herkunft definiert (vgl. Lienert 1997: 110).

Dies kann auch im *Saelden Hort* im Fall von Maria Magdalena erkannt werden, deren Burg die höfischste und schönste aller Burgen ist, so wie sie auch als wunderschöne Frau beschrieben wird, zudem teilen sich Burg und Burgherrin einen Namen.

Im Folgenden soll eine Analyse der ausgewählten Textstellen erfolgen.

Begonnen wird mit einem einleitenden Text zur jeweiligen Figur, bevor eine vertiefte Analyse folgt.

3. Analyse

3.1.1 Allgemeines zu Johannes

Johannes der Täufer war der Sohn von Zechariah und Elisabeth, den sie in hohem Alter nach einer Engelsbotschaft bekommen haben.

Er wurde am achten Tag beschnitten und erhielt den Namen, den der Engel ihm gegeben hatte (vgl. Manser 2012: 354-356).

Seine Kleidung bestand aus Kamelhaar, er aß Heuschrecken und wilden Honig und führte einen asketischen Lebensstil (vgl. Manser 2012: 354-356).

In seinem Dienst rief er die Menschen zur Umkehr und zur Wassertaufe auf. Er taufte Jesus im Fluss Jordan.

Jesus bezeichnete ihn als einen Propheten, einen zweiten Elias (vgl. Manser 2012: 354-356).

Johannes der Täufer bezeichnete Jesus als das Lamm Gottes, als denjenigen, der ihm folgte, aber größer war als er.

Der Täufer wurde eingekerkert und dann enthauptet, als Salome, die Tochter der Herodias, Herodes die Gelegenheit gab, Johannes loszuwerden, der ihn oft wegen seiner Ehe mit der Frau seines Bruders kritisiert hatte (vgl. Manser 2012: 354-356). Johannes wird bei Krankheiten angerufen, die im Kopf ihren Ursprung haben.

Der erste Teil des *Saelden Hort* befasst sich mit Johannes in 3800 Zeilen, der Teil über Maria Magdalena ist mit 7000 Zeilen jedoch länger (vgl. Volting 2001: 170).

Kurz umrissen befasst sich der Johannesteil mit dem Sündenfall, der Geburtsverkündigung Johannes, Christi Geburt, der Flucht nach Ägypten, Jesu Kindheit, Taufe Jesu und der Enthauptung des Johannes (vgl. Volting 2001: 170). Die Lebensgeschichte zweier Büsser wird durch die Vita Christi miteinander verbunden, zudem sind sie beide Teil dieser (vgl. Quast 2009: 395).

Der Prolog beschreibt eine dreiteilige Versuchung (Welt, Teufel, Leib), die den drei Versuchungen Jesu nachgebildet ist (vgl. Quast 2009: 396). Die weltliche Trias will den Verfasser des *Saelden Hort* von seiner Dichtung abhalten und verspricht ihm die Annehmlichkeiten der höfischen Liebe und Kultur (vgl. Quast 2009: 395).

Es erfolgt eine höfische Ausmalung der Evangelienerzählung (vgl. Quast 2009: 397). Salome wird mit Kriemhild verglichen, als sie Johannes' Kopf herumzeigt.

Sie wird zuvor als höfische Dame beschrieben. Im Nibelungenlied lässt Kriemhild ihrem Bruder Gunther das Leben nehmen. Bevor sie Hagen den Kopf abschlägt, hält sie ihm Gunthers Haupt entgegen. „Man kann in aller Deutlichkeit bis in die Formulierungen hinein- *bi dem hare siez truoc (NL) I si huob es bi dem har enbor (SH)* - feststellen, daß der Bibeltext dem höfischen Text des Nibelungenlieds angeglichen wird (Quast 2009: 398)“.

Evangelien und auch Legenden über Johannes den Täufer erwähnen das Ergreifen des Hauptes am Haar nicht, hier kennt man lediglich die unkommentierte Übergabe des Hauptes auf einer Schüssel (vgl. Quast 2009: 398).

Ernst sieht im Tode Johannes eine Analogie zum Tode Jesus: Die Tötungsabsicht der Herodias erinnert an die Mordpläne der Jesusgegner (vgl. Ernst 1989: 28).

Wie Jesus in Getsemani, so wird auch Johannes von Herodes, beziehungsweise dessen Leuten, gepackt (vgl. Ernst 1989: 28).

Weitere Anspielungen können in der Furcht des Herodes vor Johannes beziehungsweise der Furcht der Hohenpriester und Schriftgelehrten, in der Darstellung Jesu als Lehrer, dem man gerne zuhört, in der Nachgiebigkeit des Herodes/Pilatus und in der Bestattung erkannt werden (vgl. Ernst 1989: 28).

Nun soll die Analyse der Figur des Johannes und des ersten Prologs erfolgen.

3.1.2 Die Figur Johannes

Der erste Prolog und dessen Inhalt wurden schon kurz erwähnt.

Nach der Vorstellung des Programms des Dichters, der für alle zu dichten meint und seiner Bekräftigung, dass Gott sein dichten lenke, schreibt er, wovon der *Saelden Hort* handeln soll.

In Vers 73 wird die Bezeichnung *saelden hort* genannt, was auch ausschlaggebend für die Umbenennung des Werkes war.

In den folgenden Versen beschreibt der Verfasser, wovon er erzählen will.

Hierbei ist interessant, dass bei Johannes hervorgehoben wird, dass er der Täufer von Jesu ist, während Magdalena als Sünderin und Vorbild für alle Sünder dargestellt wird.

Zudem wird Magdalena hier namentlich genannt, was bei ihrer ersten Erwähnung im zweiten Teil nicht der Fall ist.

*In Jesu Cristi Gottes namen
lesen, hören alsamen
von Got und Gottes tofer:
der lebens über lofer
wil ich sin und der frowen min,
Magdalenun der sūnderin,
der leben sunder ist gewesen
ain vorbildung, so wir lesen,
den gūten und us allen
die in sund sint gevallen (SH, V. 127-136).*

Interessant an diesem Prolog ist auch die Nennung der drei Gegner des Verfassers des *Saelden Hort*: *du welt, der tiefel und der lip* (SH, V.149), diese drei Dinge werden im Teil über Maria Magdalena auch erwähnt, als die schlussendlich an ihrem sündhaften Lebenswandel schuldigen im Vers 7866, *der lip, dú welt, der bós gaist*.

Interessant ist hierbei, dass die drei Verursacher bis auf die Divergenz der Benennung des Teufels gleich bleiben.

Die Welt versucht, wie auch der Teufel den Dichter, was an die Versuchung von Jesu in der Wüste erinnert, zudem versucht auch sein Leib ihn, den er aber maßregeln kann. Der Prolog endet mit dem Sündenfall durch Eva und Adam.

Der erste Prolog umfasst 468 Verse und mutet eher religiös an.

Er verurteilt die weltlichen Versuchungen und leitet an, Johannes und Maria Magdalena als Beispiele und Vorbilder zu sehen, insbesondere Maria Magdalena, die ihr sündhaftes Leben zurücklassen konnte und zum Glauben gefunden hat.

Nach dem Sündenfall folgen die Geburt von Jesu und die Darstellung seiner Mutter Maria als Vorbild aller Jungfrauen.

Erst dann wird Johannes zum ersten Mal genannt. Er wird bei dieser ersten Nennung in Bezug zu seiner Sippe gestellt.

Johannes Mutter sagt: „*volgent mir und haissent es, frúnt min, Johannes!* –“ (SH,V. 977-978).

Daraufhin wird von den Verwandten bemängelt, dass niemand aus diesem Geschlecht bisher so geheißen hat.

Interessant ist, dass das Leben des Johannes schon vorausgedeutet wird, beziehungsweise erneut, wenn man an den ersten Prolog denkt:

*under wibes sunen merer
nie uf gestúnt noch herrer
den Johannes der toufer,
in vier wis min vorloufer:
mentsche ward er e den ich;
er brediot und toufet mich; (SH, V. 1005-10010)*

Auch hier wird wieder betont, dass er Jesus getauft hat, jedoch erzählt das der Erzähler als Jesus selbst, was durch die Formen *min vorloufer* und *toufte mich* ersichtlich wird.

*er wirt ain Gottes ritter
der e was ain füssengel,
und wirt alsam ain engel
ane sund lebende (SH, V. 1036-1039)*

Es wird, wie bereits erwähnt, auf die kommende Handlung vorausgegriffen, im Laufe derer Johannes auch Jesu tauft. Die Verwendung des eigentlich höfisch konnotierten Wortes Ritter in einer religiösen Verwendung als Gottes Ritter fällt hier auf.

Bereits die Geburt des Johannes war ein Wunder Gottes, was in den folgenden Versen beschrieben wird.

*an seiner geburt besúnder
sach man och dis wunder:
du muter du da sin genás,
in daz alter komen was
daz si nit solt sin berhaft; (SH, V. 2371-2375)*

Es wird beschrieben, dass er von *hoher art* (SH, V. 2366) geboren ist und seine Mutter ihn durch ein Wunder in hohem Alter bekommen hat.

Somit wird der Beginn seines Lebens sehr religiös erzählt.

Mit sieben Jahren lebt er ein enthaltsames Leben in der Wüste, beziehungsweise einem Wald, seine Kleidung besteht aus Kamelhaar und er ernährt sich von Honig und Äpfeln und trinkt Regenwasser (ab SH, V. 2385).

Als er 30 Jahre alt ist, ändert sich sein Leben noch einmal deutlich, da er ab diesem Alter predigt. In diesen Passagen fällt auf, dass Johannes zwar als von hoher Geburt beschrieben wird, er aber ansonsten keinerlei Charaktereigenschaften oder Beschreibungen seines Aussehens erhält.

Es wird lediglich erwähnt, dass er sehr genügsam lebt und sich nur nimmt, was die Natur zu bieten hat.

Zudem werden keinerlei Gefühlsregungen beschrieben. Johannes hat wenig Kontakt zur Außenwelt und die Taufwilligen kommen zu ihm.

Als er gefragt wird, wer er ist, nehmen die Menschen etwas Falsches an, sie geben ihm einen falschen Namen (Elias) und wollen ihm etwas zuschreiben, das er nicht ist.

Er bezeichnet sich selbst als „Mist und unwürdig für Jesu gehalten zu werden“.

Dies könnte als Demutsbezeugnis oder als eigene Beschreibung der Figur gewertet werden.

*Wer bistu?
Sigist du Crist, daz sag us nu
ald Elias, du rainer,
ald der wissagen ainer.
ich bin wisag noch Elias.
mich armen horsag und mist
sult ir nit han fur Jesum Crist! (SH, V. 2403- 2425)*

Johannes selbst nennt sich eine Stimme in der Wüste (SH, V. 2438).

Menschen, die Reue zeigen, tauft er im Jordan. Vom Erzähler wird Johannes als der *hailingsten manne* (SH, V. 2439) bezeichnet, was im Gegensatz zu Johannes Selbsteinschätzung steht, der meint, nicht an Jesus heranzureichen.

Auch als er Jesu taufen soll, ist er zuerst zögerlich, ob er sich dessen anmaßen kann, doch Jesus kann ihn überzeugen.

Für Johannes sind die Einhaltung der Sitten wichtig, so maßregelt er Herodes, dass dieser nicht die Frau eines anderen aus seiner Sippe begehren sollte (SH, V.2558).

Des Weiteren beschreibt der Erzähler Johannes als *aller tugenden ain volles vas* und der *hailikait ein schrin* (SH, V. 2596-2597). Seine Heiligkeit wird öfters hervorgehoben und ist neben seiner hohen Geburt und seiner freiwillig gewählten Armut bis dato die einzige Beschreibung des Johannes.

Von Herodia wird Johannes gegenteilig beschrieben, sie hegt einen tiefen Groll gegen ihn, da er Herodes geraten hat, sich nicht weiter mit ihr einzulassen. So nennt sie ihn einen *balretter* (falschen Ratgeber), *lieger*, *arger wiht* (SH, V. 2719-2720). Ihm solle es wie anderen Bösewichten ergehen. Von ihr wird er nicht mit religiösen Bezeichnungen behaftet.

Durch Herodias findet er letztendlich seinen Tod.

Die Tochter der Herodias, die sich den Kopf des Johannes gewünscht hat, zeigt dessen blutiges Haupt im Saal herum (SH, V. 3040), was die Gäste ängstigt und das zuvor höfische und reiche Fest stört. Das Höfische wird somit zu einem Schreckensbild, einem starken Kontrast zur christlichen Tugend der Nächstenliebe.

Johannes fand nach einem genügsamen Leben den Tod an einem reich ausgestatteten Hof auf einem Fest, voller höfischer Gegebenheiten.

Interessant ist, dass die Tochter und ihre Taten mit der höfischen Kriemhild verglichen werden.

Dú schamlose tohter stünt
sam Criemehilt dú vertan
wiplicher gütí ane (SH, V. 3094-3096)

Auf den Tod des Johannes und den Schrecken der Gäste folgt ein ausführliches Lob auf Johannes.

Hier wird vor allem seine Heiligkeit und Reinheit betont, mit *máglicher rainikait* (SH, V. 3439). Es wird gesagt, dass er gleich nach Maria und Jesu stehe, *ane Got und Gottes muter, nie hailiger wart so gúter* (SH, V. 3385-3386).

Er *sol des lobes krone* tragen (SH, V. 3397) und es wird betont, dass er *ob allen marterer* ist, *das sol man noch bewaren* (SH, V. 3417-3418).

Zudem wird er als *tugent merer* bezeichnet und als *erst lerer der ie geprediot offentlich* (SH, V. 3430-3431). Johannes sei ein *lob und kron an werdekait* (SH, V. 3449).

Er wird auch als mit allen *blumen ain wol beclaiter stengek* verglichen (SH, V. 3452-3453). Es wird gesagt, dass er nun als Engel im Himmel lebe, was einen interessanten Bezug zum Anfang darstellt, als er als ein Fußengel Gottes bezeichnet wurde. Johannes wird des Weiteren Herrschern, Engeln, Kerubin und Luzifer gegenübergestellt, immer jedoch im positiven Sinne (ab SH, V. 3633-3673).

Es wird auch betont, dass er mit seinen Lehren Teufel vertrieben hat (SH, V. 3604). Die Jünger (Petrus, Andreas, Jacobus) begraben Johannes.

Für den Teil über Johannes kann festgestellt werden, dass seine Heiligkeit und Reinheit in den Vordergrund gerückt werden. Äußerliche Beschreibungen bleiben aus, bis auf die kurze Beschreibung seiner Kleidung.

Seine edle Herkunft wird mehrmals betont und immer in Bezug zu seiner Familie und seinem Geschlecht gesetzt.

Im Teil über Maria Magdalena kommt Johannes erneut als ihr Bräutigam vor.

Bei seiner ersten Nennung wird er als Johannes *selb ewangelist* (SH, V. 5632) bezeichnet, auch seine Verwandtschaft spielt wieder eine große Rolle, beispielsweise in diesem Vers: *unser herr Jesu Crist mumen sun* (SH, V. 5633).

Zudem wird sein edles und gutes Geschlecht nochmals erwähnt und gesagt, dass es nicht wahr sei, dass er ein einfacher Fischer wäre (somit wäre die Braut in ihrer Stellung höher als er).

*und sagent daz do saut Johau
ain vischer was, ain armer man
die verstant niht reht
wie Davides gesleht
noch richset inder juden mut
fur ander edel und gút.* (SH, V. 5777-5782)

Lazarus hat Johannes als Bräutigam seiner Schwester Maria Magdalena gewählt.

Er bezeichnet diesen als *jungen, tugenthaften knaben* (SH, V. 6843)

Es wird abermals betont, dass er aus Davids edlem Geschlecht stammt (SH, V. 6852).

Im zweiten Teil des *Saelden Hort* erhält Johannes zudem ein paar kürzere Beschreibungen und tugendhafte Eigenschaften.

Er wird vom Erzähler als *so jungen wol gemachten man* (SH, V. 6900) bezeichnet.

Interessant ist hier, dass nun seine Gestalt betont wird, während diese zuvor keine Rolle gespielt hat, was wohl auch mit dem Brautkontext zu tun haben könnte.

Zudem wird er als ein *kúscher jungelin*, und *an masse tugendhaft* (SH, V. 6902-6903) bezeichnet.

Diese Tugendhaftigkeit kann sowohl als weltlicher als auch geistlicher Wert gesehen werden. Es wird auch betont, dass die Braut ihm an Tugenden in nichts nachstehe, dies sagt ihre Schwester Marta (SH, V. 6906). Interessant ist, dass Johannes als *sant Johans* (SH, V. 7309) bezeichnet wird und somit als Heiliger, bevor er es tatsächlich ist, und somit wieder vorausgreifend der Entwicklung des Charakters.

Im zweiten Teil des *Saelden Hort* kommt zu Johannes' Herkunft die Beschreibung seiner Tugendhaftigkeit, die auch in seinem Lob nach dessen Tod vorkommt.

Interessant ist hier, dass er als gut aussehend beschrieben wird, sein Aussehen spielt im ersten Teil des Textes keine Rolle, hier wurde lediglich seine Rolle an der Seite von Jesu und im Heilsgeschehen betont.

Einen spezifischen Charakter kann man nicht feststellen, außer den allgemeinen Beschreibungen seiner religiösen Reinheit und Tugendhaftigkeit finden sich keine charakterlichen Merkmale, die nicht allgemein religiös anmuten.

Auch wenn er ein einsames und genügsames Leben wählt, wird oft betont, aus welchem Geschlecht er stammt.

Er wird zwar Teil einer religiösen Ersatzfamilie, bleibt aber zugleich Teil seiner eigenen. Johannes wird in seiner Tugendhaftigkeit im Teil über Maria Magdalena mit dieser verglichen. Als armer Fischer, als der er bezeichnet wird, wäre er aber in Opposition zu ihrem adeligen Status, doch das wird angeglichen, indem betont wird, wie edel das Geschlecht Davids sei.

Informationen über Johannes erhält man primär durch den Erzähler oder in der Rede anderer Figuren, er selbst bezeichnet sich einmal als *mich armen horsag und mist*. Insgesamt kann gesagt werden, dass von Johannes eher in religiösen Registern erzählt wird, vor allem im ersten Teil des *Saelden Hort*. Im Folgenden sollen die Räume näher betrachtet werden, die für die Geschichte des Johannes eine Rolle spielen.

3.1.3 Der Raum bei Johannes

Im Teil über Johannes finden sich nur wenige Ortsbeschreibungen und diese fallen sehr prägnant aus. Ein Beispiel hierfür wäre der Wald/die Wüste, in der Johannes lebt.

Es wird lediglich erzählt, dass es Honig und Äpfel gibt und es kann davon ausgegangen werden, dass es auch Kamele gibt, da er sich mit Kamelhaar bekleidet (dieses könnte er aber auch woanders erhalten haben, das geht aus dem Text nicht hervor).

Er lebt ärmlich an diesem Ort und trinkt nur Regenwasser, fraglich ist, ob es keinen Fluss oder eine Oase gibt und wie er das Regenwasser auffängt.

Die Kulisse der Wüste spiegelt sein ärmliches Leben wider, da es dort keine Reichtümer gibt.

Neben dieser Wüste werden nur noch der Kerker und Herodes' Burg erwähnt. Die einzelnen Orte werden nicht mit einer Bewegung im Raum verbunden.

Der Kerker ist Teil der Burg des Herodes, aber im Gegensatz zum Fest voller Annehmlichkeiten kein schöner Ort. Der Kerker wird als *úbel kerker, dar in bis dar och nie dekain man, tag noch sunne schain* (SH, V. 2693-2695) beschrieben. In Abb. 2 wird Dunkelheit als Konkreta aufgezählt, in diesem Beispiel wird das Wort nicht direkt verwendet, die Abwesenheit von Licht beziehungsweise Sonne wird jedoch erwähnt, wodurch Dunkelheit impliziert wird.

Hier wird nur kurz beschrieben, dass es kein schöner Ort ist, die Abwesenheit von Licht fällt stark auf. Zudem wird er sehr schlecht behandelt, was die Grausamkeit des Ortes verstärkt. Johannes wird wie ein Ketzer, Dieb oder Mörder behandelt, dies steht auch im Kontrast zu seiner üblichen Verehrung durch die Menschen.

*sie (Anm. Herodia) hiess den kneht zehant
dar maniger hand bringen:
kelbant mit isen ringen,
armissen und ketten, ris.
si het des vil grosen flis
wie si den gúten man versmitt
nach ketzers, morders, diebes
sitte. (SH, V. 2698-2705)*

Im Gegensatz dazu steht das höfische Fest, von dem die *botten wurdent us gesant hin von Heroden in daz lant ain hohzit schrien, dar kneht, ritter, vrien, grafen, fursten, herzogen dur Herodes willen zogen rilich sament solten* (SH, V. 2735-2741). Die Gäste des Festes stammen aus dem höfischen Milieu, was bei einem höfischen Fest nicht verwunderlich ist. Von Knechten über Grafen und Herzogen werden alle eingeladen, um den Geburtstag (SH, V. 2756) des Herodes zu feiern.

Das Fest zeichnet sich durch die *richen tischen* (SH, V.2785) aus, was im Kontrast zur kargen Wüste und dem dunklen Kerker steht.

Zudem gibt es unbekannte Speisen, *die koch wunder trahten mit fromden bi gerihten* (SH, V. 2796-2797).

Hier ist es interessant, dass die Speisen als Wunder bezeichnet werden, was im Gegensatz zu den religiösen Wundern steht, die Jesu vollbringt (vor allem im Teil über Maria Magdalena). Auch die Künste kommen auf dem herrlichen Fest nicht zu kurz, *man hort singen und sagen der maister sang* (SH, V. 2802-2803). Zudem erklingen viele Instrumente.

*tambur, besunen was da vil,
hartpfen, rotten, saiten spil,
vil giger und zic tonen,
man hort suessen tonen* (SH, V. 2807-2810)

Dieses üppige Fest steht im Gegensatz zu Johannes' ärmlichen Leben in einer kargen Gegend. Das Fest scheint ein ideales höfisches Fest zu sein, bis es durch den Tod und das Spielen und Herumzeigen des Kopfes von Johannes ins Gegenteil gekehrt wird. Die Räume im ersten Teil des *Saelden Hort* haben eine ephemere Funktion, sie sind lediglich Hintergründe der Handlung.

Im Teil über Johannes kann festgestellt werden, dass Orte und Räume eher spärlich beschrieben werden, wobei das Festmahl des Herodes etwas ausführlicher beschrieben wird und es viele Aufzählungen von Reichtümern und Annehmlichkeiten des höfischen Festes gibt.

Im Kontrast zueinander stehen: Das üppige Fest voller höfischer Freuden, ein ärmliches Leben als Prediger und die Episode im finsternen Keller, in der er wie ein Verbrecher behandelt wird.

Interessant ist auch, wie sich das eigentlich höfische Fest, das den Gästen zusagt, zu einem Unwohlsein der Gäste durch Johannes' Tod und das Rumzeigen seines Kopfes und das Spiel damit wird. Dieses unhöfische Verhalten stört den höfisch-festlichen Raum.

Zuletzt gelangt Johannes in den Himmel, der aber nicht räumlich beschrieben wird.

Emotionale Zustände werden in Hinsicht auf Johannes nicht dargestellt und können somit auch keinen Einfluss auf den Raum und dessen Wahrnehmung haben. Den Kerker könnte man nach Lotman als geöffneten Raum sehen, der feindselig ist. Da dieser ein dunkler, kalter Ort ist, an dem Johannes wie ein Verbrecher behandelt wird.

Die Wüste als Heimat des Johannes könnte hingegen als geschlossener Raum angesehen werden.

Nach den verschiedenen Raumtypen von Dennerlein könnte eher von Inselräumen ausgegangen werden, die nicht miteinander verbunden sind, wobei dies eher auf Wüste und Burg/Kerker zutrifft. Burg und Kerker sind miteinander verbunden, da der Kerker im Inneren der Burg ist.

Wie bei der charakterlichen Beschreibung oder dem Mangel dieser, kann auch hier festgestellt werden, dass die Beschreibungen spärlich sind.

Die Wüste kann als religiös konnotierter Raum gesehen werden, da Johannes dort predigt und ein ärmliches, gottnahes Leben führt. Im Gegensatz dazu steht der Hof des Herodes für die höfische Welt, die mit ihrer Üppigkeit einen Kontrast zum ärmlichen Leben in der Wüste bietet. Im Folgenden soll der zweite Teil des *Saelden Hort*, bei dem Maria Magdalena im Fokus steht, analysiert werden. Zudem soll der zweite Prolog in Augenschein genommen werden.

3.2.1 Allgemeines zu Maria Magdalena

Im Hoch- und Spätmittelalter gehört Maria Magdalena zu den herausragenden religiösen Leitfiguren (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Im 11. Jahrhundert verstärkte sich diese liturgische Verehrung (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

In der Literatur gab es ebenfalls eine vermehrte Beschäftigung mit der Figur der Maria Magdalena, was auch die breite Überlieferung in mittelalterlichen Legenden im deutschen Sprachraum zeigt (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Die Darstellung der Figur änderte sich hierbei je nach geschichtlichen, religiösen und kulturellen Strömungen (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Die Figur der Maria Magdalena entstand aus drei einzelnen Figuren, die seit Ende des 6. Jahrhunderts miteinander verschmolzen sind (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Diese einzelnen Figuren waren Maria Magdalena, der sieben Teufel ausgetrieben wurden und die Auferstehungszeugin war (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Maria von Bethanien, die Jesus salbte und zu guter Letzt die Sünderin, die Jesus Füße mit ihren Tränen wäscht und diese mit ihren Haaren trocknet (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Maria Magdalena kann als Gegenbild für Maria und Eva verwendet werden. Sie ist eine Sünderin, die durch Buße und Liebe zu Gott die Heilserfahrung erfährt (vgl. Klopfenstein 2010: 689).

Der zweite Teil des SH, der sich mit Maria Magdalena auseinandersetzt, ist mit 7000 Zeilen länger als der Teil über Johannes mit 3800 Zeilen (vgl. Volting 2001: 170).

Kurz umrissen behandelt der Teil über Maria Magdalena: die Wüstenverführung, den Ruf der Schüler, die Hochzeit in Kana, Maria Magdalenas Sündenfall, die Beziehung zu Jesu, die Kreuzigung und die Reise nach Frankreich (vgl. Volting 2001: 170).

Die Hochzeit findet so nur noch im Passional statt und erklärt damit auch Marias Wandel zur Sünderin (vgl. Liersch 1936: 13). Maria Magdalena diene hierbei als Erlösungsvorbild, sie verlässt das heimatliche Paradies, führt fortan ein sündiges Leben und wird durch Jesu erlöst, nachdem sie Reue zeigt (vgl. Volting 2001: 181).

Das Leben des Jesu und er selbst dienen als Rahmen für das Leben der Maria Magdalena und des Johannes.

Laut LIERSCH ist Maria Magdalena, sobald sie in Frankreich (Marseille) ist, nicht mehr nach Auftreten und Erscheinung beschrieben, sie ist kein Individuum mehr, sondern Trägerin des Heilsgeschehens (vgl. Liersch 1936: 37).

Dies zeigt sich auch daran, dass Maria Magdalena teilweise körperlich nicht mehr anwesend ist, worauf im Verlauf dieser Arbeit genauer eingegangen werden soll.

Weltlich-ritterliche Elemente sieht LIERSCH vor allem in der Zeit vor Marseille, in Maria Magdalenas Leben, der Fürstenteil sei jedoch vorwiegend religiös (vgl. Liersch 1936: 37).

JACKSON meint, besonders Marias Legende sei es, die durch die Mischung von Geistlichem und Weltlichem (oder gar Höfischem) gekennzeichnet ist (vgl. Jackson 1983: 141).

HAMMER sieht in der Exklusion von der Familie und später der gesamten sozialen Gemeinschaft und somit im Weltabschied die Nachfolge Christi (vgl. Hammer 2015: 30).

Maria Magdalena muss sich erst von der höfischen Welt abwenden, um zu Jesus zu finden.

HAMMER sieht die Geschichte rund um das Fürstenpaar als eine vorgezogene Mirakelerzählung (vgl. Hammer 2015: 215). Die Heilige wird immer mehr aus der Handlung herausgenommen und ist zum Ende hin, in der Wüste, nurmehr partiell Teil der menschlichen Gesellschaft und zugleich Teil der himmlischen Gemeinschaft (vgl. Hammer 2015: 215).

Statt einen prozessualen Handlungsverlauf zu zeichnen, wird die Heilige mit dem Umschlagsmoment von Sünde zu Gnade am Beginn schrittweise aus der Welt, aus der Erzählung exkludiert und in die Gemeinschaft der Heiligen inkludiert (vgl. Hammer 2015:215).

Der Dichter folgt einer literarischen Tradition, indem er Maria (Lazarus Schwester), Maria Magdalena, die Büßende und Maria von Magdala zu einer einzigen Person vereint (vgl. Liersch 1936: 13).

Die Entwicklung der Magdalenenlegende soll nun nach LIERSCH beschrieben werden (vgl. Liersch 1936: 15).

In der ältesten Form dieser Legende wird Maria Magdalena bei der Christenverfolgung in ein steuerloses Schiff gesetzt und gelangt als Apostel nach Marseille (vgl. Liersch 1936: 15). In Variationen fasst Magdalena selbst den Entschluss zur Mission und zur Reise (vgl. Liersch 1936: 15).

In der ägyptischen Fassung der Magdalenenlegende geht die Heilige nach dem Tod von Jesus in die Wüste. Sie erträgt den Anblick der Menschen nicht länger (vgl. Liersch 1936: 15).

Ein zurückgezogenes Leben ohne Kontakt zu Menschen (bis auf wenige Ausnahmen) führt sie auch in der *Legenda Aurea* (vgl. Liersch 1936: 15).

Wird die älteste Form der Legende mit der ägyptischen Variante kombiniert, ergibt sich, dass Maria Magdalena nach ihrer Missionsarbeit in die Wüste geht (vgl. Liersch 1936: 15).

Hier gibt es wiederum zwei Varianten. In Variante A finden sich Jugend, Sündhaftigkeit, Bekehrung, Heidenpredigt und der Tod in der Wüste (vgl. Liersch 1936: 15). Die Variante B hingegen setzt erst bei der Überfahrt nach Marseille ein und erzählt von der Bekehrung des Fürsten (vgl. Liersch 1936: 15).

Es gibt auch Mischformen und Kombination mit A und B, wie etwa beim *Saelden Hort*.

Im *Saelden Hort* finden sich Maria Magdalenas Beinahehochzeit, Sündhaftigkeit, Bekehrung, Predigt, die Überfahrt nach Marseille und die Bekehrung des Fürsten. Über Maria Magdalenas Leben nach der Bekehrung des Fürsten wird im *Saelden Hort* jedoch nichts erwähnt.

Im Text wird kein Wort zu Marias Kindheit erwähnt, im Fokus stehen die Hochzeit und das sündige Leben der Magdalena als verschmähte Braut und ihr Wandel zur Predigerin. Die Bekehrung des Fürsten nimmt auch einen Großteil der Geschichte über Maria Magdalena ein. Auffällig ist hierbei, dass Maria Magdalena immer mehr in den Hintergrund rückt, beziehungsweise oft nicht körperlich anwesend ist, wie beispielsweise an den Stellen, in denen sie der Fürstin im Traum erscheint.

LIERSCHE stellte fest, dass Idealbilder geschaffen werden (vgl. Liersch 1936: 38).

Marias Eltern dienen als Idealbild eines Herrscherpaares, zudem ist der Vater ebenso wie der Bruder ein idealer Ritter.

Auffallend sind die sehr allgemeinen Beschreibungen, das Individuelle fehlt, es erfolgt nach Lierschs Meinung eine hyperbolische Steigerung. Es wird nichts über Kleidung, die äußere

Erscheinung erwähnt, hervorgehoben werden Tugenden und die Vorbildfunktion der Familie als nachahmenswertes Beispiel (vgl. Liersch 1936: 39).

Burg und Braut werden ausführlich beschrieben, mit Schönheitsidealen, der Hervorhebung des höfischen Lebensstils, auch hier erfolgen hyperbolische Steigerungen, beispielsweise wenn gesagt wird, dass nie eine Frau so schön wie Maria Magdalena war (vgl. Liersch 1936: 39).

LIER SCH sieht das Schönheitsideal verbunden mit aller Entfaltung höfischen Kleiderprunkes als ein literarisches Portrait im Sinne der höfischen Epik, dies sei für einen geistlichen Verfasser bemerkenswert (vgl. Liersch 1936: 40).

LIER SCH betont zudem die Auffälligkeit der sogenannten höfischen Parade mit Jagdvögeln, 500 Rossen und der Schilderung des höfischen Lebensstils trotz des didaktisch religiösen Zweckes (vgl. Liersch 1936: 41).

Die Burg Magdalun ist ein ideales Feld höfischen Lebens, voller höfischer Menschen und ritterlichem Lebensstil (vgl. Liersch 1936: 42). Zudem fiel LIER SCH die häufige Verwendung direkter Rede auf (vgl. Liersch 1936: 45-46).

KNOLL dokumentiert die Einstellung, die Rolle der Maria Magdalena und ihres Sündenlebens als das Eindringen eines weltlichen Elements in das geistliche Spiel des Mittelalters aufzufassen (vgl. Knoll 1934:19)

Nun soll die Figur der Maria Magdalena näher behandelt werden und im Zuge dessen auch der einleitende Prolog für den zweiten Teil, der ein interessantes Gleichnis enthält, das unter anderem auf Maria Magdalena bezogen werden kann.

3.2.2 Die Figur Maria Magdalena

Im *Saelden Hort* wird Maria Magdalenas sündhafter Lebensweg begründet und somit zugleich motiviert. Dies führt zu einer stärkeren Nachvollziehbarkeit für etwaige Leser.

Der zweite Prolog beginnt damit, dass der Verfasser des *Saelden Hort* Gott um Gnade bittet und über seine eigenen Sünden klagt. Dann vergleicht er sich mit einem Leithund, *swie ich ain sundig schebig hunt* (SH, V. 3919).

Daraufhin nennt er sich erneut selbst einen Sünder und schreibt über das Gleichnis des verlorenen Sohnes.

Dieser Sohn verkauft sein Erbe und kauft sich alle Reichtümer, die er begehrt. Gewisse Frauen, die um seinen Reichtum wissen, wollen ihm diesen mit Listen streitig machen. Er wird hinausgeworfen und um all sein Geld gebracht und lebt daraufhin von Hunger und Durst gequält im Elend. Er bereut seine Verfehlungen bei Frauen und Spiel und beschließt reumütig zu seinem Vater zurückzukehren.

Er sagt, *ich bin och des nit wert daz ich sin din sun genannt* (SH, V. 4216-4217). Das bietet eine interessante Parallele zu Maria, die reumütig zu ihrer Schwester zurückkehrt nach ihrem sündhaften Leben und meint, dass sie es nicht verdiene Magdalena genannt zu werden, da sie Schande über die Familie gebracht habe. Gegen den verlorenen Sohn hegt der Bruder zuerst Groll, da er all das Gut verspielt hat und nicht wie er hart gearbeitet hat.

Doch der Vater versöhnt die beiden, wie auch Maria Martha bittet, dass ihre Schwester sie mit Lazarus versöhnt.

Der Verfasser des *Saelden Hort* bezieht das Gleichnis auf sein Leben, er will zu Gott zurückfinden. Das Gleichnis kann aber auch auf Maria Magdalena bezogen werden, da ihre Geschichte der des verlorenen Sohnes ähnelt, zumindest im Hinblick auf das sündhafte Leben und die reumütige Rückkehr in den Schoß der Familie.

Der Erzähler passt sich in den jeweiligen Prologen den Figuren an, so ist er im 1. Prolog ein literarischer Asket, der, um sein Werk zu vollenden, allem entsagen muss. Dadurch identifiziert er sich mit der Figur des Johannes, der ebenfalls ein Leben als Asket lebt.

Er nennt sich selbst im 2. Prolog jedoch einen Sünder, der von den Versuchungen der Welt verlockt wird, was zu der Figur der Maria Magdalena passt. Zudem erwähnt der Dichter, dass er Maria Magdalena seit seiner Kindheit verehrt.

Wie bereits erwähnt, meint der Dichter, dass er weltliche Romane verdrängen will.

Er bittet in Vers 4402 um *wishait und maht*, um das Buch zu vollenden. Daraufhin bittet er Maria um ihre Fürsprache.

Der zweite Prolog soll Wigalois und Tristan in den Händen der Leser ersetzen (Vers 4407), aber gehaltvoller und nützlicher für diese sein. Der erste Prolog hingegen soll den Gottesdienst für all jene ersetzen, die diesem nicht beiwohnen können, hierbei soll er aber schöner und kunstvoller als jener sein.

In diesem zweiten Prolog scheint vor allem das Gleichnis des verlorenen Sohnes von Bedeutung zu sein. Sein sündhaftes Leben und seine reumütige Rückkehr dienen als Vorbild für den Verfasser, die Leser und auch Maria Magdalena, die ihr sündhaftes Leben wandeln sollen, um zu Gott zu finden, was den Fokus auf den religiösen Aspekt legt, das sündhafte Leben kann als negativ-weltlich gesehen werden.

Maria Magdalena wird zuerst nicht namentlich genannt, diese Namenslosigkeit wiederholt sich mehrmals, was unter anderem im Verlauf dieses Kapitels gezeigt werden soll.

Sie wird lediglich als *ain rainú magt usserlesen* (SH, V. 5654) beschrieben, mit dem Zusatz *verswigen ist der mægt nam, so daz man niendert úber lút seit swer gewesen sieg du brut* (SH, V. 5656-5658).

Ihr Name soll geheim bleiben, sie wird lediglich als Braut genannt mit der Hervorhebung ihrer Reinheit.

Die Hochzeit zu Kana wird generell recht ausführlich beschrieben, VOLFING sieht Parallelen zum Minnesang, auch in der Beschreibung der Schönheit der Braut (vgl. Volting 2001: 170).

VOLFING sieht in der Kanaan Erzählung eine doppelte narrative Struktur. Zuerst werde in Anlehnung an das Johannesevangelium erzählt (vgl. Volting 2001: 170).

Nach der längeren exegetischen Einlage zur Weinvermehrung und ihrer Bedeutung wird diese erneut berichtet, ergänzt durch die Brautleute und ihre Identität und den höfischen Kontext (vgl. Prica 2010: 92).

Auch KÖBELE sieht in der Kanaan Erzählung die Höfisierung der Hochzeit nach der Wiedergabe des biblischen Wortlautes, jedoch als Geschichte einer verschmähten Braut mit adeligen Verwandten und einem sehr höfischen Zuhause inklusive des ausführlichen Lobes der Braut Maria Magdalena (vgl. Köbele 2017: 171).

VOLFING war der Auffassung, dass Maria Magdalena für die *Frau Welt* stehen würde, die Johannes verlocken soll und der er widerstehen muss (vgl. Volfing 2001: 181).

Maria Magdalena wird ausführlich beschrieben und unter anderem als *ain edele, schone, kusche mait* (SH, V.5667) bezeichnet.

Zudem werden ihre Liebenswürdigkeit und ihre Tugendhaftigkeit hervorgehoben, aber auch ihr adeliger Stand und ihre Weisheit:

*so minnesam, so tugentriche
wart nie kain mentsch so gelich
in himel noch uf erden
an werken noch angeswerden
an wishait, adele, schone* (SH, V. 5673-5677).

Des Weiteren wird sie als *hertzen trostarin* (SH, V. 5774) bezeichnet.

Die erste Nennung ihres Namens erfolgt erst in Vers 5774, hier wird auch ihre edle und höfische Abstammung betont: *Magdaleue Marie, eins edeln, werdeu fursten kint* (SH, V. 5774).

Maria Magdalenas Schönheit wird sehr ausführlich beschrieben, was einen Kontrast zu der marginalen Beschreibung von Johannes' Äußeren bietet.

In Vers 5796 wird Maria als der *jung Gottes dirnen* (SH, V. 5796) bezeichnet, zu einem Zeitpunkt, wo sie noch dem weltlichen, höfischen Leben zugewandt ist. Auch im Teil über Maria Magdalena spielen Familienbeziehungen eine Rolle.

Während Johannes Familie jedoch nicht detailliert beschrieben wird, lediglich das hohe Alter seiner Eltern wird erwähnt und seine edle Abstammung, wird Maria Magdalenas Familie ausführlich beschrieben (Tugendhaftigkeit, Schönheit, Weisheit) und als Vorbild weltlicher Tugenden.

Marias Mutter wird als *gar schône, wis, tugendhaft* (SH, V.5873) beschrieben.

Zusammen werden Maria Magdalenas Eltern als *der werden man, da raiu wip* bezeichnet (SH, V. 6005) und als *zwo selen do und ainen lip* (SH, V. 6006), sie stehen sich demnach sehr nahe. Die Ritterlichkeit des Vaters wird hervorgehoben und es werden höfische Dinge wie Turniere und der Kampf erwähnt, neben einigen Waffen.

*sper, messer, stap dez herren
hant,
schild, swert an siner situn,
turnieren, stechen, striten
so reht wunder wol gezam
daz ich bon herren nie vernam,
weder in ernst noch inschimpf,
so reht ritterlichen glinpf* (SH, V. 6008- 6015).

Zudem kümmert sich der Vater um die Armen, was eine religiöse Tugend ist.

Mit der Ritterlichkeit werden seine höfischen Werte hervorgehoben.

Auch sein Sohn Lazarus *uf sich wag swa man ritterscheft pflag in buhurt, turnay, stritten, daz er von beden siten wolt da der best sin* (SH, V. 6261-6265).

Auch die Aventiuren bestreitet er erfolgreich.

Köbele sieht in Lazarus Ausritten in „Frauenritterweise“ eine Ausrichtung des bibelepischen Verfassers am höfischen Paradigma (vgl. Köbele 2017: 169).

Marias Familie wird als sehr höfisch und ritterlich beschrieben, beziehungsweise die Mutter als tugendhaft und schön, so wie es auch Maria Magdalena ist.

ALBRECHT war der Auffassung, dass die beschriebenen Personen und Orte als Idealbilder dienen sollen (vgl. Albrecht 1976: 241).

Durch Marias Vater und Bruder werden Ritterideale hervorgehoben (vgl. Weddige 2001: 171). Dazu zählt die Herrenethik mit Gerechtigkeit und Freigiebigkeit. Ebenso wie christliche Forderungen an den Adel, darunter Witwenschutz, Waisenschutz, Mitleid mit Besiegten und Tugenden wie Weisheit, Beständigkeit, Tapferkeit (vgl. Weddige 2001: 171).

Die Aufzählung von Einzelheiten der materiellen Kultur unterscheidet sich in nichts von entsprechenden Passagen der sogenannten höfischen Epik (vgl. Brüggem 2000: 35).

Beispielsweise im Hinblick auf das Arsenal der genannten Sachgüter, im Hinblick auf die verwendete Terminologie, oder auf die Fülle schmückender Adjektive (vgl. Brüggem 2000: 35).

Maria bekommt von Lazarus die Zuschreibung, dass sie gehorsam sei (SH, V. 6305), was wiederum als Teil ihrer Charakterbeschreibung gedeutet werden kann.

Im Hinblick auf ihren Namen wird erwähnt, dass dieser von der Burg ihrer Familie stammt. Anders als bei Johannes, aus dessen Familie niemand diesen Namen hatte, wird Maria Magdalena nach der Burg der Familie benannt, *sit daz dú liep frow min sol nach der burg gehaissen sin* (SH, V. 6437).

Ab Vers 7005 wird Marias Schönheit ausführlich beschrieben und auch, dass nie eine Frau so edel bekleidet war und so schön geschmückt. Diese ausführliche Beschreibung steht im starken Kontrast zur geringen Beschreibung des Äußeren des Johannes und der restlichen Figuren.

Im Folgenden soll ein Beispiel für die ausführliche Beschreibung der Maria Magdalena genannt werden.

*so wol gezieret, so rich beklait
wart nie brut noch edel mait
von richem gewande,
von gezierd meniger hande.* (SH, V. 7007 - 7010)

Maria Magdalena wird als schönste Braut von allen beschrieben und sogar mit der Gottesmutter verglichen:

*daz man sie fur die besten gar
nach der magt dú Got gebar,
noch allenthalben schezze.* (SH, V. 7017-7019)

Der Schreiber des *Saelden Hort* meint ab Vers 7018, dass man sie für die beste Frau halten könnte, die je geboren wurde und dass kein Steinmetz oder Zimmermann und kein Bild wohlgestalteter sein könnte oder etwas Schöneres gestalten könne.

Es ist interessant, wie ausführlich ihre Schönheit und einzelne Körperteile von Maria, wie etwa ihre Lippen beschrieben werden, was auch als Beispiel erwähnt werden soll, während Johannes nur als gut aussehend betitelt wird, man aber ansonsten nahezu nichts zu seinem Äußeren erfährt.

*daz mundel sam ain ros rot.
so daz ir süsser grüse bot,
sin lepsen rose vart zertet,
von im lieplich wart geredet:
seht, do daz mündel, dunket
mich,
gar aigenlich gelichet sich
dem roten rosen bollen,
der morgens uf tūt vollen
sich gegen der sunne schin.* (SH, V 7055- 7063)

Auch Marias Liebreiz wird mehrmals betont, beispielsweise im Vers 7034 *ward nie geboren uf erden noch so mineclich gestalt* (SH, V. 7034-7035).

Marias Stimme wird mit einer Sirene verglichen: *si hat der turteltuben gank und stimme der Syrene* (SH, V. 7104-7105). KÖBELE stellte fest, dass der Erzähler viele Konrad Allusionen anwende:

„Kurz darauf unterbricht der Erzähler noch einmal seinen Bericht mit einer rund 150- versigen *descriptio personae*, die den Liebreiz der Braut Maria Magdalena nach allen Regeln der Kunst schildert (V. 7015 ff.), hier mit einer ganzen Reihe von Konrad-Allusionen,⁴¹ Rosenwangen, Turteltaubengang, Sirenenstimme: *si was gestalt nach Wunsch gar/ vom fûs untz an die schaitel* (V. 7112 f.)“ (Köbele 2017: 180).

Die Stelle, an der die Sirene bei Konrad ¹vorkommt, soll nun als Vergleich erwähnt werden. Bei dieser Stelle geht es um das Parisurteil und die Versprechung, die Venus Paris macht, wenn sie den Schönheitspreis (Apfel) erhält.

¹ https://www.hsaugsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/13Jh/KonradvWuerzburg/kon_tr04.html

wart nie créatiure
sô clâr, noch sô gehiure
sô diu schæne Elêne.
nû sich, wie diu Syrène
und ir süezes dônes grif
ziehe an sich vil manic schif,
sus kan diz wunneclîche wîp
mit ir clârheit mangan lîp
an sich ziehen unde nehmen (T, V. 2665-2670).

Helenas Schönheit wird betont.

Ihre gefährliche Anziehungskraft wird mit der einer Sirene verglichen.

KÖBELE meint, dass der Verfasser des *Saelde Hort* die Sirenenstelle als Vorbild genommen habe. Der Trojanerkrieg konnte nicht vollendet werden, da Konrad von Würzburg vor dessen Vollendung im Jahr 1287 starb (vgl. Uni Leipzig). Konrads Trojanerkrieg umfasst 40424 Verse (vgl. Uni Leipzig). Als Quellen dienten unter anderem *Benoît de Sainte-Maure*, *Ovid* und *Statius* (vgl. Uni Leipzig).

Helena fungiert als Zentralfigur (vgl. Uni Leipzig).

Konrad beginnt seine Erzählung bei der Geburt des Paris und erzählt bis zum Beginn der vierten Schlacht und endet nach der Heimkehr der Griechen (vgl. Uni Leipzig).

33 Textzeugen sind bekannt, das Werk wurde oft wiederzählt (vgl. Uni Leipzig). Zudem gibt es sechs vollständige Handschriften und neun Fragmente (vgl. Uni Leipzig).

Die älteste Straßburger Handschrift des 14. Jahrhunderts verbrannte im Jahre 1870 (vgl. Uni Leipzig).

LIENERT betont, dass Konrad seinen Trojanerkrieg durchgängig auf Gottfrieds von Straßburg Tristan hin erzählt (vgl. Uni Leipzig).

Was wiederum interessant ist, da der Verfasser des *Saelde Hort* erwähnt, dass er Tristan und Wigalois übertreffen möchte.

Von Interesse ist auch, dass Herodia im Teil über Johannes als *Syrene* (SH, V. 2645) bezeichnet wird, deren süße Worte schlussendlich zu Johannes Verderben werden.

Hier wäre das Wort Sirene negativ konnotiert wie auch bei einer späteren Stelle, an der der Fürst von Marseille nach dem angeblichen Tod seiner Frau wünscht, dass Maria als Sirene käme und ihn in den Tod bringe.

Der Vergleich von Marias Stimme mit einer Sirene mutet aber nicht negativ an, da auch später betont wird, dass sie mit ihrer Stimme viele Menschen bei ihren Predigten erreichen kann. Sirenen wurden unterschiedlich bewertet.

Nach heidnisch-antiker Sicht waren sie weibliche, schöne Mischwesen mit einem menschlichem Kopf und dem Leib eines Vogels (vgl. Kirschbaum 1972: 168).

Zudem wurden sie als Seelen geleitende Totenvögel und Musen des Jenseits gesehen (vgl. Kirschbaum 1972: 169).

Nach patristisch-mittelalterlich Sicht gab es eine moralisierende Auslegung der Sirenenstelle bei Homer, Od. XII 39 ss, die die Gefährlichkeit und Verführung durch Gesang in den Vordergrund stellt (vgl. Kirschbaum 1972: 169).

Diese verführende Stimme spielt auch bei Maria und Herodia eine Rolle, wobei sie bei Herodia negativ gedeutet wird und zu einem Mord führt.

Nach der christlichen Mythologie gibt es zwei Interpretationen: Einerseits die allwissende Sirene, Symbol der Gefahr (die den Christen von den heidnischen Wissenschaften droht) (Hippol, Elenchos) und andererseits Sirenen als zur Lust verlockende Dirnen (z. B. Protrepikos) (vgl. Kirschbaum 1972: 169).

Seit Ende der Antike steht meist die zweite Version im Vordergrund, zudem gibt es Vogel- und Fischesirenen.

Maria Magdalena wird auch mit zwei Tieren verglichen, die den vier Evangelisten zugeordnet sind. Zum einen mit dem Löwen und zum anderen mit dem Adler. Hierbei ist interessant, dass der Adler für Johannes steht und auch im *Saelden Hort* in Zusammenhang mit ihm erwähnt wird.

Die häufigste Zuordnung lautet, dass ein Mensch Matthäus versinnbildlicht, der Löwe steht für Markus, der Stier für Lukas und der Adler für Johannes (vgl. Kirschbaum 1968: 392).

Der Mensch steht hierbei für die Inkarnation, der Stier für den Opfertod, der Löwe für die Auferstehung und der Adler für die Himmelfahrt (vgl. Kirschbaum 1968: 392). Die vier Tiere spiegeln die vier Hauptereignisse in Jesus Leben wider (vgl. Kirschbaum 1968: 392).

Interessant ist, dass die Auferstehungszeugin Maria Magdalena, die Jesu nach seiner Auferstehung als erste begegnet, mit dem Löwen, dem Symbol der Auferstehung verglichen wird.

Hier kann jedoch nicht festgestellt werden, ob das eine Art Vorausdeutung auf die kommenden Geschehnisse ist, oder ob der Löwe hier lediglich ein Vergleich von Macht und Stärke ist beziehungsweise hoher Geburt (Adel).

*Marie Magdalene
mit allen tugenden was behaft,
daz man ir gab des lewen craft;
si hat des adeler gesiht. (SH, V. 7106-7109)*

Als Vergleich dazu soll auch die betreffende Stelle über Johannes erwähnt werden:

des man in under den vieren den ewangelisten tieren dem adeler gelichet hat (SH, V. 7223-7225). Hier wird explizit erwähnt, dass es sich um den Adler als Zeichen des Evangelisten handelt, während bei Maria nur erwähnt wird, dass sie die Kraft eines Löwen und das Gesicht eines Adlers habe.

Der Adler ist ein Symbol göttlicher und herrscherlicher Macht (vgl. Kirschbaum 1968: 70). Zudem ist er ein Symbol für Christi, die Auferstehung und die Himmelfahrt (vgl. Kirschbaum 1968: 70).

Des Weiteren steht er für die Auferstehungshoffnung und ist ein Symbol des Gläubigen (der die Eucharistie empfangen hat) (vgl. Kirschbaum 1968: 74).

Er kann aber auch negativ gedeutet werden, beispielsweise als Symbol des Teufels, da er ein Raubvogel ist und auch in Anschluss an Mt 24,28, wo die Eier der Geier angeprangert wird, Geier und Adler wurden mitunter gleichgesetzt (vgl. Kirschbaum 1968: 74).

Auch als Sinnbild von Tugend und Laster wurde der Adler gesehen, da er seine Beute zwar teilt (*liberalitas*), aber auch sehr gefräßig ist (vgl. Kirschbaum 1968: 75-76).

Auch beim Löwen, mit dem Maria Magdalena verglichen wird, kommt es zu Bedeutungsüberlagerungen. So kann der Löwe für einen Dämon oder einen überwundenen Dämonen stehen (vgl. Kirschbaum 1971: 112, 116).

Der Löwe steht jedoch auch wieder für Christus und die Auferstehung, er ist Richter und Erlöser von Sünde (was im Hinblick auf Marias kurzzeitiges sündhaftes Leben interessant scheint), zudem ist er, wie bereits erwähnt, ein Symbol der Macht (vgl. Kirschbaum 1971: 117-118).

Im Gegensatz zu Johannes, der keine nennenswerten Charakterveränderungen durchmacht, ändert sich Maria Magdalena drastisch und das mehrmals.

Sie vollzieht eine Entwicklung von der höfischen Frau, zur Sünderin, in weiterer Folge zur Reuerin und Predigerin. Sie wandelt immer weiter von der höfisch konnotierten Welt in eine geistliche.

Ihre Charakterveränderung findet erstmals bei der Hochzeit zu Kana statt. Es wird gesagt, die Hochzeit war nicht Gottes Wille, nun lebt sie nach ihrem Willen (SH, V.7396). Sie will der *welt minne mich vollenclich geniessen* (SH, V. 7412-7413).

Johannes gibt sie jedoch interessanterweise keine Schuld, dafür aber Jesu: *daz kunt von sinen schulden, der mich hat so verwildet!* (SH, V. 7421-7422). Maria sagt selbst, dass sie sich von sich selbst entfremdet und verwildert.

Sie lässt die höfischen Tugenden zurück und lebt mit anderen Frauen auf diese Art zusammen: *sie megde, frowan vil au sich, die mit ir leptem dem gelich reht als si weriut wilde* (SH, V. 7464-7466). Ihre Tätigkeit als Heerläuferin könnte auf eine mögliche Berufung als Prostituierte hinweisen, es wird jedoch nicht explizit erwähnt.

Was an ihrer „Verwilderung“ besonders interessant ist, ist, dass sie erneut namenslos wird, wie bei der zuvor erwähnten Szene, in der sie erstmals ohne Namen erwähnt wurde.

Interessanterweise hängt diese Namenslosigkeit mit Ereignissen und Charakterveränderungen zusammen. Als Braut hat sie kurzzeitig keinen Namen, als höfische Dame hat sie einen und als Sünderin wieder keinen.

Statt Maria Magdalena wird sie nur noch die Sünderin genannt, somit gibt ihr Handeln ihr eine Bezeichnung, die als Name verwendet wird. Der Verlust des Namens kann auch als Verlust ihrer höfischen Identität gesehen werden. Interessant ist in diesen Versen, dass sie als herzensliebe Frau bezeichnet wird, die fortan jedoch nur Sünderin genannt wird.

*und och so gar do verschamen
daz si verlos ir aygen namen,
so daz Marien nande
do niemand in dem lande,
die hertze liebun frowen min,
nit anders denn di súnlerin* (SH, V. 7485- 7490).

Im weiteren Verlauf der Geschichte wird erwähnt, *daz Got traib von ir tufel siben* (SH, V. 7500).

Danach bittet Maria reumütig um Vergebung bei ihrer Schwester und bittet diese ihr bei der Versöhnung mit ihrem Bruder zu helfen (ab SH, V. 7700).

Maria weint hierbei bitterlich, im Gegensatz zu Johannes werden bei ihr vermehrt Emotionen dargestellt, vor allem Reue und Trauer.

Im Hinblick auf die Namenslosigkeit ist interessant, dass sie selbst meint, man solle sie aus Schande nicht Magdalene nennen, da sie es nicht verdient habe (SH, V. 7757).

Sie sieht auch ein, dass nicht Jesus an ihrem Unglück schuld war und nennt drei Schuldige, was auch für den Leser und dessen Lebensweg eine Bedeutung haben könnte.

*ich waiz daz drier hand diet
mir allen schaden hant getan,
die noch die frowen und die
man
zer helle wisent aller maist:
der lip, du welt, der bos gáist* (SH, V. 7861-7866).

Der Leib, die Welt und der böse Geist werden als Schuldige genannt, das erinnert an die Versuchung des Dichters durch die Welt und an die Versuchung Jesus in der Wüste. Maria ist sehr reumütig und klagt, dass sie Jesu beschuldigt hat.

Sie *wil nach Jesu willen besseren und buetzen* (SH, V. 7896-7897).

Im Vers 7943 wird sie dann wieder namentlich als Marie Magdalene genannt. Interessant ist jedoch, dass sie kurz darauf in Vers 7968 bei der Fußwaschung Jesu mit ihren Tränen wieder nur Sünderin genannt wird, was damit zusammenhängen könnte, dass Maria Magdalena, wie bereits erwähnt, aus mehreren einzelnen Frauenfiguren und Sünderinnen entstanden ist. Maria führt nun ein Gottgewandtes Leben als Vorbild für andere (ab SH, V. 8340).

In Vers 9116 salbt sie erneut die Füße von Jesu, hierbei ist interessant, dass sie bei dieser Salbung namentlich als Maria genannt wird.

Später beim Kreuz wird sie Magdalena genannt, im Vers 9519.

Als sie nicht weiß, wo Jesu hingetragen wurde, fühlt sie *jamer, angest und not* (SH, V. 9652). Insgesamt kann festgestellt werden, dass Maria Magdalena vermehrt Emotionen empfindet und dass diese erwähnt werden.

Nach der Auferstehung ist sie *sus fromder, frolicher, vro* (SH, V. 9899). Mit ihren Geschwistern verbringt sie nun ein gottgewandtes Leben in Armut und gibt alles den Armen (SH, V. 10275). Durch die Juden werden sie ins Exil geschickt und kommen mit dem Boot nach Frankreich.

Ab Vers 10991 predigt Maria in Marseille. Auch hier werden ihre Redegewandtheit und ihre liebliche Gestalt erwähnt: *der minneclichen, klügen zung waz gar redrich, lip und forme minneclich* (SH, V.10404-10406).

Zudem wird gesagt, dass die *lút waren ir gern bi* (SH, V. 10410), zudem werden *ir guten zúht, ir schonhait, ir red, ir stimm suessekáit* (SH, V. 10412-10414) betont.

In Frankreich lehrt Maria, dass es nicht richtig ist, falsche Götter anzubeten (ab Vers 10430). Dort lernt sie ein Fürstenpaar kennen, das sich sehnlichst ein Kind wünscht. Maria Magdalena tritt im Gegensatz zu Johannes nicht immer körperlich auf, so erscheint sie der Fürstin drei Mal im Traum und hält ihr auch eine Strafrede (ab Vers 10495). Hierbei wird betont, dass der Glaube an Jesu und die Missionarsarbeit sehr wichtig sind.

Die Fürstin wird mit Eva verglichen und es wird gesagt, dass sie unrecht tut (Vers 10572).

Im Gegensatz zu Johannes, bei dem keine von ihm gewirkten Wunder erwähnt werden (wenn man das seiner eigenen Geburt nicht zählt), wird durch Marias Gebet die Fürstin schwanger (Vers 10658).

Während das Fürstenpaar auf eine Pilgerreise geht, gibt es das Land und die Leute in Marias Obhut. Sie fungiert somit zeitweise als Ersatzherrscherin.

Nach dem vermeintlichen Tod der Fürstin auf hoher See, wird Magdalena als Mörderin bezeichnet (Vers 10917) und abermals als Sirene, dieses Mal jedoch im negativen und todbringenden Sinne. Dies erinnert an den Vergleich mit Dieben und Mördern im Kerker bei Johannes.

*Magdalene,
ich wolt daz dú sirene
mit irem sag kem
und mir daz leben neme* (SH, V. 10961-10964).

Zudem schimpft der Fürst über sie und meint, *daz red tumber wibe vil selen und libe verderbent, wa man volget in* (SH, V. 11023-11025) und dass Maria und ihr Gott nicht den alten Göttern vorzuziehen wäre.

Die Figur des Fürsten beschreibt Magdalena als dumm und ins Verderben führende Frau, als feige Person (Vers 11029), die vom Erzähler jedoch überwiegend positiv beschrieben wird als schöne und kluge Frau.

Der Fürst ändert seine Meinung jedoch, nachdem er mit Petrus gesprochen hat, der ihm sagt, dass seine Frau nur schlafe (Vers 11102).

Zudem sagt er, dass der *knab von Marien bet wol gespiset wart* (SH, V. 11168-11169).

Dies erscheint wie ein weiteres Wunder, da Maria Magdalena wiederum nicht körperlich präsent ist.

Das ist im Teil über Marseille öfters der Fall, ihre Predigten hält sie vor Ort, doch im Traum und bei der Versorgung des Kindes und der Führung der Fürstin (sie führt diese wie Petrus den Fürsten) ist sie nie körperlich anwesend. Es wird schlussendlich gesagt, dass man Maria ehren und rühmen soll (Vers 11231).

In Bezug auf die Figur Maria Magdalena kann festgehalten werden, dass diese sehr ausführlich beschrieben wird, zumindest was das Aussehen angeht.

Zudem sind ihre teilweise „Körperlosigkeit“ und ihre zeitweilige „Namenslosigkeit“ auffällig. HAMMER sah diese Entwicklung von Maria Magdalena im weiteren Erzählverlauf als Präsentation Marias als Heilige, was sich im weiteren Erzählverlauf fortwährend bestätigt, aber nie weiter vollends zustande kommt (vgl. Hammer 2015: 215).

Ein zeitlich-kausaler Erzählverlauf wird nicht eingehalten, Magdalena wirkt bereits bei ihrer Ankunft in Frankreich Wunder, die Geschichte um das Fürstenpaar geriert sich gar wie eine vorgezogene Mirakelerzählung (vgl. Hammer 2015: 215). Die Heilige wird immer mehr aus der Handlung herausgenommen, ist zuletzt, in der Wüste (Passional), nurmehr partiell Teil der menschlichen Gesellschaft und zugleich, aber ebenfalls nur teilweise ein Mitglied der himmlischen Gemeinschaft (vgl. Hammer 2015: 215). Statt also wie in einer traditionellen

Erzählung einen prozessualen Handlungsverlauf zu zeichnen, wird die Heilige mit dem Umschlagsmoment von Sünde zu Gnade am Beginn schrittweise aus der Welt, aus der Erzählung exkludiert und in die Gemeinschaft der Heiligen inkludiert (vgl. Hammer 2015: 215).

Da der *Saelden Hort* mit der Zuwendung des Fürstenpaares zum Christentum endet, jedoch andere Erzählungen von Maria Magdalena noch weitergehen, kann es sein, dass dies auch beim *Saelden Hort* der Fall hätte werden können.

Maria Magdalena wird in einer Grotte (Wüste) zur Asketin und je nach Erzählung gehüllt in zerfetztes Gewand oder umhüllt von ihren Haaren in ihrer Sittlichkeit geschützt.

Hierbei wird erneut eine Vermischung von einzelnen Marienfiguren verwendet.

Die der Maria Magdalena mit Maria Aegyptiaca. Diese war vor ihrem Wandel zum christlichen Leben eine Prostituierte in Alexandrien. Sie lebt als Büsserin in der Wüste und wird nur von ihren Haaren bedeckt.

Zudem ist sie Patronin der Büsserinnen und reumütiger Sünderinnen.

Im *Saelden Hort* ist Maria Magdalena mit der Zeit kein Individuum mehr, sondern Trägerin des Heilsgeschehens (vgl. Liersch 1936: 37).

LIERSCHE sieht den Zweck der Dichtung in der Hervorhebung der religiösen Wahrheit (vgl. Liersch 1936: 37). Weltlich-ritterliche Elemente finden sich vor allem in der Zeit vor Marseille, der Fürstenteil ist jedoch vorwiegend religiös (vgl. Liersch 1936: 37).

Während von Maria zuerst eher in höfischen Registern erzählt wird, wendet sich das Erzählen nach ihrem sündhaften Leben vermehrt den christlichen Registern zu, vor allem denen, die die Vorbildhaftigkeit Maria Magdalenas, ihre Reue und ihre Buße widerspiegeln.

Im Folgenden soll unter anderem noch ein Raum, der Maria Magdalena als Namenspatron diente, in Augenschein genommen werden.

3.2.3 Der Raum bei Maria Magdalena

Die Burg Magdalun ist ein Sitz von Marias Familie und ein Beispiel höfischer Pracht.

Die Burg wird beschrieben als *rilich, werlich und gút* (SH, V. 6435).

Zudem sei ihre Lage sehr wehrhaft und gut geschützt vor Feinden (ab Vers 6455), so dient auch ein weiter Graben zum Schutz der Burg (ab Vers 6470).

Auffallend ist, dass die Burg und ihre Umgebung sehr ausführlich beschrieben werden. In Hinblick auf die Tabellen (Abb. 1 und Abb.2) und die raumreferentiellen Ausdrücke kann festgestellt werden, dass Burg eine Gattungsbezeichnung ist, während Burg Magdalun ein Eigenname ist, was einen interessanten Kontrast zu Johannes Teil bildet, da die Orte, an denen er sich aufhält, keine Eigennamen besitzen. Die Burg wird auf einem Berg verortet, mit einem wunderschönen Tal und einem Wald.

Interessant ist auch, dass betont wird, dass der Reichtum an Natur Gott zu verdanken ist:

*Got hat der Burg nit verzigen
an ogen waid und an genuth.
berg und tal so süesse fruht,
holtz und veld gelende
tret sunder misse wende
noch fruht so maniger hande* (SH, V. 6494-6499)

Die Burg und ihre Umgebung muten wie ein *locus amoenus* an, es gibt von allem reichlich, beispielsweise *brot, müß, obs, olci, win* hat Got von der *guti sin nach wunsch Magdalun* geben (SH, V. 6591-6593).

Es gibt einen frischen Bach zum Baden, Waschen und Malen (SH, Vers 6600), darin die besten Fische und immer genug davon (SH, Vers 6615). Es gibt sehr viele Wild- und Weidetiere, was unter anderem durch diese Verse ersichtlich wird:

*der walt und och dú haid
dú uf dem richen berg lit,
ist so genuhtig und so wit
daz sich da mugent wol begrasen
aychern, fúhse, kúngel, hasen* (SH, V.6624- 6628).

Wit wird hier im Sinne von einer großen, breiten Fläche, auf der viele Tiere grasen, verwendet, was wiederum laut Abb. 1 eine Dimensionierung des Raumes darstellt.

Zudem gibt es Flachs und Hanf (Vers 6662) und sehr reine Luft und niemals Nebel (Vers 6675), viel Obst und auch reichlich Erze (Vers 6784). Sonne und Regen gäbe es nach Wunsch (Vers 6689).

Magdalun wird sogar mit dem Paradies verglichen, und somit das höfische Gebäude und seine Umgebung mit einem religiösen Ort. *Hie* ist eine Ortsangabe und deiktisch und positional (siehe Abb. 2). *Da* ist auch eine Ortsangabe und deiktisch (Abb.2).

*ich Magdalun dez prise
daz sich dem paradise
(der luft ist so getempert da)
Gelicher hie noch anderswa
an fruht, an ogen waid
kain burg (SH, V. 6681-6686).*

Es wird auch erwähnt, dass der Berg selbst auch *Magdalun* heißt (Vers 6692), so wie die Burg und auch Maria Magdalena selbst.

Der Berg und seine Umgebung wirken wie ein *locus amoenus*, Unwetter gibt es nicht, kein Schaden, ob durch Mensch oder Natur widerfährt diesem Ort, es gibt reichlich von allem.

Der *locus amoenus* wird meist mit Frühlings- oder Sommermetaphern dargestellt und einer fruchtbaren und lebendigen Gegend, meist Gärten oder liebliche Wiesen, häufig dient er auch als Schauplatz von Liebenden.

Im Falle des *Saelden Hort* treffen sich keine Liebenden, aber die vielen Früchte und Tiere erinnern an ewigen Frühling oder Sommer.

Die Burg an sich ist Teil der höfischen Welt, der Berg und die natürlichen Reichtümer werden aber als Gotteswerk angesehen und der Ort sogar mit dem Paradies verglichen.

Interessant ist, dass die Beschreibung dieses Ortes viel detaillierter ausfällt als die Beschreibung der Orte, an denen sich Johannes aufhält.

Die Burg wird vom Erzähler beschrieben, die Figuren nehmen den Raum nicht wahr, zumindest erfährt man aus Figuresicht keine detaillierte Beschreibung des Ortes und seiner Atmosphäre.

Die Burg und ihre Umgebung grenzen sich von den anderen Orten ab, an denen Maria sich aufhält (Leben als Sünderin, Fußwaschungsorte, Marseille), diese werden jedoch nicht mehr detailliert beschrieben.

An diesen anderen Orten stehen Buße und Erlösung im Vordergrund und das Beten zu Gott und nicht anderen Göttern.

Maria Magdalena wird, während sie an diesen anderen Orten ist, auch nicht mehr so detailliert beschrieben, was auch an den jeweiligen Situationen liegen kann und da sie als höfische Braut in einem reichen Umfeld sehr ausführlich beschrieben wurde.

Emotionen werden während der Beschreibung der Burg und ihrer Umgebung nicht erwähnt. *Magdalun* könnte als geschlossener Ort gesehen werden, der sicher und heimatlich ist.

Neben *Magdalun* wird als Ort in Bezug auf Maria Magdalena Marseille genannt. Im Gegensatz zu ihrer Heimat ist die Beschreibung von dieser Stadt jedoch eher dürftig, so wird erwähnt, wie sie dorthin gelangen: *hin zû der stat Marsilie, alsus von erst her úber mer* (SH 10372-10373). Dadurch wird ein Weg von einem zum anderen Ort, wenn auch nicht detailliert beschrieben.

Sie kommen dort ärmlich und ohne Gut mit einem Boot über das Meer in die fremde Stadt.

In Vers 10386 erfährt man von einem gewöhnlichen Haus, das vor der Burg in Richtung Tal liegt.

Der Glauben der Menschen in Marseille wird als falscher Glaube von Maria angesehen, so nennt sie deren Götter taub und blind (Vers 10433), ohne Sinne und ohne Kraft.

Maria Magdalenas Körperlosigkeit beginnt in dem Moment, in dem auch der Ort kein fester Ort mehr ist, sondern Teil eines Traumes der Fürstin.

Danach wird erwähnt, dass sie einmal eine Predigt hielt, wobei hier nicht sicher ist, ob es vor den Traumerscheinungen geschah. Danach wird Maria Magdalena in der Klage und im Lob des Fürsten erwähnt, ist aber wiederum nicht körperlich anwesend.

Im Folgenden soll nun kurz ein Wortvergleich in Hinblick auf weltlich oder religiös folgen, bevor ein Vergleich der beiden Figuren Johannes und Maria Magdalena erfolgt, auch im Hinblick auf die genannten Räume und die Verwendung von religiösen und weltlichen Elementen und Erzählweisen.

4.1 Wortvergleich in den Prologen

Bei der Betrachtung der Wörter in den Prologen fallen bestimmte Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. So kann bei der Untersuchung mit dem Fokus auf religiöse Wörter folgendes festgestellt werden.

Der Teufel in den Verwendungsformen *diefel*, *tiefel*, *Sathanas*, *Lucifier*, *túfel* findet in Prolog 1 sieben Mal Erwähnung, im Prolog 2 hingegen nur ein Mal.

Der Begriff *tufelsuhtig* kommt bei P2 noch ein Mal hinzu.

Gott hingegen wird (als *Got* oder *Gott*) im ersten Prolog vierzehn Mal erwähnt, im zweiten fast genauso oft mit dreizehn Mal.

Zusätzlich gibt es im ersten Teil des *Saelden Hort* drei Mal den Begriff *Gottes minne*, ein Mal *Gottes lop*. Im zweiten Teil wird *gottes frid* erwähnt. Hier wurde Gott jedoch nicht mitgezählt, da es in Verbindung mit anderen Begriffen gebraucht wurde. Im Bereich Gebet und Gotteshaus konnten in P1 sechs Begriffe (*mess*, *predien*, *ave marien*, *kloster*, *pfaffen*, *nunnen*) und in P2 nur 1 Begriff (*gebet*) gefunden werden. Der Begriff Kreuz kommt ein Mal in Prolog 1 vor und doppelt so oft in Prolog 2.

In Prolog 1 erzählt der Dichter von seiner gottgegebenen Fähigkeit zu dichten, im Zusammenhang damit werden die Evangelien zwei Mal erwähnt, diese finden jedoch in P2 keine Erwähnung. Was jedoch P2 von P1 am meisten unterscheidet, ist die Verwendung von Begriffen rund um die Thematik Sünde ((*ane*) *súnde*, *súnden*, *súene*, *sund*, *sundig*, *sunderlich*, *súnder*). Das ist jedoch nicht verwunderlich, da der zweite Prolog seinen Fokus auf Sünde und Reue setzt, so kommen in diesem zwölf Mal die genannten Begriffe vor, in P1 hingegen nur fünf Mal.

Auch Personen aus der Bibel und der Kirche finden in beiden Prologen Erwähnung, jedoch teils unterschiedliche Persönlichkeiten. So findet sich in P1 Sankt Augustinus einmal, ebenso oft wie Jesus, welcher in P2 vier Mal vorkommt (mit der genauen Namensbezeichnung Jesu).

Abrahams Schoß wird in P1 erwähnt (1) und Adam und Eva ebenso. Johannes, bezeichnet als Täufer Gottes wird in P1 einmalig erwähnt. Die *magt marie* kommt nur in P2 vor (2).

Die Begriffe Himmel(reich) (P1:1, P2: 4, inklusive einmalig Himmelspforte) kommen in beiden Prologen vor. Die Hölle findet jedoch nur einmalig Erwähnung in Prolog 1.

Engel finden eine Erwähnung in P1, in P2 hingegen drei Mal. Passend zum Themenkomplex Reue wird der Begriff *demútikait* einmalig erwähnt.

Das Wort böse kommt drei Mal vor. Die *hohvart* hingegen überwiegt in P1 mit der Anzahl fünf, in P2 beträgt diese lediglich 1. Die Dreifaltigkeit (ein Mal als *got vatter, sun, hailiger gaist*) wird in Prolog 2 zwei Mal erwähnt. Der Begriff *Hailigen* kommt in P2 auch so oft vor. In Prolog eins fällt die häufige Verwendung von Leib auf, manchmal in Verbindung mit Seele. So kommt *lip* dreizehn Mal in Prolog 1 vor, im zweiten jedoch nur ein einziges Mal.

Der Begriff Seele wird in P1 vier Mal erwähnt, jedoch nie in Prolog 2. Insgesamt finden sich, wenn man die erwähnten Begriffe addiert, in Prolog 1 72 religiöse Begriffe und in Prolog 2 53. In Prolog 1 überwiegen Begriffe wie Hochfahrt, Leib (teils mit Verbindung zu Seele) und die Begriffe Gott und Teufel.

In Prolog 2 liegt der Fokus hingegen auf Sünde, Gnade und Reue, so kommen die Begriffe Gott und Sünde fast gleich oft vor.

Im Vergleich dazu wurden auch die weltlichen Begriffe der Prologe untersucht.

Hierbei konnte festgestellt werden, dass eine klare Trennung nicht immer möglich ist.

In Prolog 1 fanden sich folgende Worte:

Herren und *edeln herren* und *edelan* kam je ein Mal vor, die Bezeichnung *frowen* kam mit sieben Mal recht häufig vor. Die Begriffe *edelan*, *richú claiden*, *silber* und *golt* kamen je einmal vor. *Weltliches gútes* und *edelen hohgeboren* ebenso. In Bezug auf Welt fanden sich *weltlichen hertzen* einmal und *welt* gleich acht Mal, jedoch vier Mal als Versuchung und einmal als Lügenreich. Der Begriff Rosengarten kam einmal vor.

Somit fanden sich 27 Begriffe, von denen jedoch 6 beziehungsweise sieben Begriffe religiös konnotiert scheinen, im Hinblick auf den Kontext.

Im zweiten Prolog fanden sich weniger Begriffe, die dem weltlichen zugeordnet werden können. Dazu zählen je einmal *ross*, *richlich gewand*, *gesellig*, *wein*, *frau*, *spil*, *g^otem sitten*. Zwei Mal fand sich der Begriff *welt*. Einmal der Begriff *kneht*, aber im Gottessinn und *tugenden*, was aber sowohl ritterlich als auch christlich ausgelegt wurde. Somit fanden sich lediglich 10 Begriffe, von denen 8-9 als weltlich gesehen werden können. Eine klare Zuschreibung war nicht immer möglich, es fanden sich auch Überschneidungen und weltliche Begriffe, die religiös konnotiert wurden. Im Folgenden sollen die beiden behandelten Figuren und Räume miteinander verglichen werden.

4.2 Vergleich der Figuren und Räume

Von Johannes und Maria Magdalena wird in religiösen und weltlichen Registern erzählt. Hierbei ist auffallend, dass von Maria vor ihrer Zeit in Armut und Buße vor allem in weltlichen Registern erzählt wird.

Als Beispiele hierfür dienen unter anderem die ausführliche Beschreibung der Braut und die detaillierte Beschreibung der höfischen Burg der Familie Marias.

Während Johannes zwar durch seine Abstammung aus Davids Geschlecht als von hoher Geburt angesehen wird, aber nicht in Reichtum und in der höfischen Welt lebt, lebt Maria Magdalena vor ihrem persönlichen „Sündenfall“ ein höfisches Leben.

Sie ist vor ihrem Leben als Sünderin tugendhaft und höfisch, zugleich schön und weise.

Für die Leser und Zuhörer des *Saelden Hort* kann sie als Beispiel dienen, dass auch einer reuigen Sünderin Heil widerfahren kann.

Während Maria Magdalenas Aussehen vor allem in der Brautstelle ausführlich beschrieben wird, erfahren wir nahezu nichts über Johannes Äußeres, außer, dass er gut aussieht. Diese Betonung des Äußeren und Körperlichen der Maria Magdalena steht in Kontrast zu ihrer Körperlosigkeit im weiteren Verlauf der Geschichte.

Hier fällt auf, dass sie zwar noch als schön und tugendhaft beschrieben wird, aber sie wird nicht mehr so detailliert beschrieben wie zuvor. Beispielsweise wird sie beschrieben als *der minneclichen, klügen zung waz gar redrich, lip und forme minneclich* (SH, V. 10404-10406), auch *die lút waren ir gern bi* (SH, V.10410), sie loben *ir gûten zuht, ir schonhait, ir red, ir stimm sússekait* (SH, V. 10412-10414).

Außerdem gleicht sie immer mehr einem körperlosen Geist, der in Träumen erscheint und in Kritiken und Lobpreisungen.

Maria Magdalena zeigt zudem mehr Gefühle als Johannes, zumindest werden diese ausführlicher beschrieben.

Von Johannes wird überwiegend in religiösen Registern erzählt, passend dazu findet er auch sein Ende auf einem herausragenden höfischen Fest voller edler Gäste und Annehmlichkeiten. Auffallend ist auch, dass die Räume im *Saelden Hort* bis auf ein paar sehr detaillierte Ausnahmen – zumeist im Rahmen höfischer Feste – sehr kurz beschrieben werden.

Während die Burg Magdalun Marias Stand und Reichtum hervorhebt, ist die karge Wüste ein Spiegel von Johannes Leben in selbstgewählter Armut.

In Bezug auf Maria Magdalena kann festgestellt werden, dass die Räume nach ihrer freigewählten Armut eher prägnant beschrieben werden. Auch in Marseille wird vielmehr betont, dass die Menschen den armen Neuankömmlingen nichts geben wollen und sie den falschen Göttern frönen.

Ansonsten erfährt man nur, dass man die Stadt über das Meer erreichen kann und dass es eine Burg gibt. Diese Wegbeschreibung unterscheidet sich von den anderen örtlichen Beschreibungen, da hier ein Weg von einem Punkt zum anderen – wenn auch nicht ausführlich – beschrieben wird.

Während Orte wie die höfische Burg Magdalun jedoch das Höfische idealisieren und auch die Herrscher als Idealherrscher dargestellt werden, setzt sich das höfische Fest des Herodes stark davon ab. Es gibt eine Spannung der Weltbilder.

Die Festkultur an Herodes Hof gleicht einer Perversion dieser, durch die Köpfung und das grausame Spiel mit dem Kopf wird das Höfische verzerrt und gleicht keinem Idealbild mehr. Dieses Höfische spiegelt das Verwerfliche und Grausame wider, während die Burg *Magdalun*, die Familie Marias und auch die Herrscher in Marseille Tugenden und Güte aufweisen in Hülle und Fülle und als Idealbilder des Höfischen dienen.

In Hinblick auf die Figuren kann ergänzt werden, dass bei dem Teil über Johannes besonders seine Botschaft von Bedeutung ist, während seine Biographie nur angedeutet wird und in der Erzählung nur einen kleinen Teil einnimmt, was zum Teil auch daran liegt, dass viel von Jesu erzählt wird. Der narrative Schwerpunkt liegt auf Jesu, zudem wird nur wenig direkte Rede von Johannes gesprochen. Der Erzählerbericht beschreibt nach Johannes Köpfung seine Lehre.

Im Gegensatz zu den Evangelien wird aber erzählt, dass seine Bußpredigt vom „Status“ der Sünder abhängig ist und an diesen angepasst wird, im Fokus seiner Lehre ist besonders die Reue wichtig, was sich auch gut im zweiten Teil über Maria Magdalena widerspiegelt.

Ihr Leben dient als Exempel der Lehren des Johannes, sie erfährt Heil durch Reue und den Glauben an Gott. Ihre Biographie und ihr Leben rücken hierbei stärker in den Fokus als es bei Johannes der Fall ist.

Auch Marias Leben ist verflochten mit den Erzählungen über Jesu, jedoch spielt sie in einigen Szenen mit Jesu zugleich eine Rolle und bekommt auch einige Szenen für sich. Zudem wird über sie auch nach Jesus Wegfall aus der Geschichte weiter erzählt.

Interessant ist auch, dass Johannes und Maria als Anfang und Ende von Jesu Geschichte als eine Art Rahmen dienen.

Im Teil über Maria Magdalena wird wie erwähnt auch mehr auf das Innenleben der Figur eingegangen und sie erhält einen größeren Anteil an direkter Rede.

Im ersten Teil des *Saelden Hort* finden sich nur vereinzelt Redeanteile für Johannes, in diesen fällt auf, dass er stets religiöse Thematiken aufgreift und die Menschen auf Gottes Weg bringen will und ihnen die Taufe näherbringen möchte, ebenso wie ein Leben frei von Sünde.

In den Versen 1060-1064 wird berichtet, dass Johannes der Mutter des Jesu bei ihrer Trauer half und dass er zu Gott spricht und seine Güte lobt und auf seinen Beistand vertraut.

Daraufhin folgt länger kein Redeanteil für die Figur des Johannes, erst in den Versen 2423-2430, in denen Johannes mit den Juden redet, kommt er wieder zu Wort.

In der bereits erwähnten Stelle halten die Juden Johannes für Elias, was er dementiert, er sagt zudem, dass sie ihn nicht für Jesu halten sollen, da er unwürdig ist.

Auf die Frage, wer er dann sei und was seine Taufe bedeute, reagiert er mit der Antwort, dass er eine Stimme in der Wüste sei, die ruft und schreit, dass sie den Weg des Herren bereiten sollen und sich von ihren Sünden freimachen sollen, die, die Reue zeigen, werden getauft mit Wasser (SH V. 2437-2450).

Jesu kommt in den Versen 2486-2493 zu Johannes und will von diesem getauft werden, wie andere vor ihm. Johannes argumentiert jedoch, dass Jesus ihn taufen sollte und ihm seine Gnade zuteilwerden lassen sollte, da er nicht würdig genug sei, ihn zu taufen.

Die letzte Rede (SH, V. 2558- 2582) von Johannes findet in der Burg des Herodes statt. Er warnt ihn davor, nicht die Frau eines anderen zu lieben und nicht eine, die aus seiner Sippe ist. Zudem betont er, dass diese Frau bereits ein schönes Kind mit dem Bruder des Herodes habe. Johannes betont aber auch, dass Gott sich seiner noch erbarmen kann, wenn er rechtzeitig Einsicht zeigt und die Frau wieder zu ihrem Ehemann zurückkehre, nur so könne Herodes seine Seele retten.

Wichtig sind auch hier wieder die Abkehr von der Sünde und die Reue, zudem wird betont, dass auch Sünder wieder auf den Pfad Gottes und der Erlösung gelangen können, wenn sie sich einsichtig zeigen und ihr Verhalten ändern. Johannes redet nur über Angelegenheiten des Glaubens, zudem wird erwähnt, dass er predigt. Eine Predigt ist jedoch nicht im ersten Teil des *Saelden Hort* enthalten. Insgesamt beträgt der Redeanteil des Johannes 55 Verse.

Im zweiten Teil des Werkes, in dem Maria Magdalena die zentrale Rolle spielt, fällt auf, dass die Reden länger und ausführlicher sind als die des ersten Teiles.

Zudem erhält Johannes keinen Redeanteil mehr. Des Weiteren wird ein Fokus auf die Beschreibung von Gefühlen gelegt, so weint Maria Magdalena häufig beim Sprechen, was vor allem bei ihrem Reuegeständnis und nach dem Tod von Jesu der Fall ist.

In Vers 7384- 7452 wird Maria Magdalena von ihrem Verlobten verlassen, da dieser ein Leben in Enthaltbarkeit führen möchte und Jesu folgen will. Maria nimmt dies nicht gut auf und beschließt, ihr Land und ihre Familie hinter sich zu lassen.

Ihre Schwester Martha soll indes auf das Land und die Leute aufpassen und sich um die Burg kümmern.

Maria will sich den weltlichen Lasten zuwenden und fühlt sich gekränkt und beschämt durch Johannes Beschluss.

Sie sagt auch, dass es nicht Gottes Wille war und sie nun nach ihres Herzen Wille leben will. Zudem erwähnt sie, dass Jesu, der Wasser zu Wein gemacht hat, ihr den Bräutigam entwendet hat.

Im Gegensatz zu Johannes Reden ist bei Marias Rede zu bemerken, dass sie eigene Gefühle erwähnt und sich auf ihr eigenes Leben bezieht und darauf, wie sie nun nach diesem Tag leben will. Zudem ist die Rede recht lange, wohingegen sich Johannes stets kürzer fasst.

Maria Magdalena kehrt in den Versen 7704-7709 reumütig zu ihrer Schwester Martha zurück und sagt, dass sie erst aufstehen will von den Füßen ihrer Schwester, wenn diese ihr vergibt. Maria sagt dies unter Tränen, es wird im Text wie folgt beschrieben *von der vil grossen ungehabe und von den haisen trenen Marien Magdalenen Marten so we ze mû wart* (SH, V. 7710-7713).

Daraufhin beschließt Maria nun enthaltsam zu leben (Verzicht auf Fisch, Fleisch, Wein) und sagt, dass sie ihren Namen und den der Familie beschmutzt hätte und es nicht mehr wert sei Magdalena genannt zu werden, da sie ihren guten Namen durch ihren Lebenswandel nicht verdient hätte.

Des Weiteren bittet sie ihre Schwester um Hilfe bei der Versöhnung mit ihrem Bruder Lazarus (SH, V. 7731-7796). Maria Magdalena will fern von allen Sünden bleiben.

In den Versen 7829-7940 geht es darum, dass Maria Magdalena auf Gottes Gnade und Vergebung hofft. Zudem sieht sie ein, dass nie Jesu Schuld an ihrer Misere war, sie will ihm und seinem Beispiel eines tugendhaften Lebens folgen. Hierbei ist auch erkennbar, dass sich ihr Fokus verändert hat. Sie hat sich nun der Religion zugewandt und zürnt nicht länger über die abgesagte Hochzeitsfeier.

Zudem findet sich hier wieder der Aspekt der Buße und Reue, der zur Vergebung führen kann. Maria Magdalena fungiert hier als Beispiel für Leser. Es wird erwähnt, wie Jesu *Zachens* bekehrt hat und auch andere zum Glauben führen kann. Im Vers 9055 klagt Maria über den Tod ihres Bruders und sagt zu Jesu, dass dieser nicht gestorben wäre, wenn Jesu da gewesen wäre. Auch hier weint Maria, während sie spricht. Maria Magdalenas Gefühle werden somit deutlicher beschrieben als die des Johannes. Im Vers 1960 sagt sie Jesu, er solle den Toten ansehen. Daraufhin ruft dieser den ehemals Toten zu sich. Als Jesu gekreuzigt wird, klagt Magdalena über ihre Angst und Not und den Verlust des lieben Herrn (SH, V. 9649-9657). Maria sagt zu Johannes und Petrus *'ú baiden si gecloit min ewiges herzenlait, min jamer, angest und not* (SH, V. 9650-9653).

In Vers 9685-9768 klagt Magdalena weiter über den Verlust und sie fühlt sich schuldig, dass sie nicht bei seinem Grab geblieben ist und er nun geraubt wurde, wie sie glaubt. Es erscheinen ihr Engel, die fragen, was sie so bekümmert.

In den Versen 9779-9780 antwortet sie, dass sie nicht weiß, wo Jesus nun ist. Jesu, den Maria Magdalena für einen Gärtner hält, spricht sie an und fragt ebenfalls, warum sie so leidet (SH, V. 9787-9872).

Sie erklärt, dass sie einen sehr geliebten Menschen verloren hat und er von den Juden verraten worden wäre, für die er sich doch eingesetzt habe.

Zudem klagt sie über das Leid, das Jesu ertragen musste und all seine Wunden und dass Longinus, ein Blinder, ihm ins Herz gestochen habe. Maria Magdalena klagt über ihr Leid und das von Jesu.

In Vers 9875 erkennt sie ihn und nennt ihn *maister*.

In den Versen 9903-9904 erzählt sie den Jüngern von der Auferstehung ihres Herrn.

Als Maria Magdalena in Marseille predigt, sagt sie zu den Menschen (SH, V. 10430- 10440), dass ihre Götter taub und blind und ohne Sinne sind und deshalb nicht angebetet werden sollten. Stattdessen sollen sie an Gott glauben.

Von Vers 10446 bis Vers 10492 sagt Maria, dass die reichen Leute sich der Armen erbarmen müssen und diese unterstützen sollen, hier wird die Nächstenliebe in den Fokus gerückt.

Diese Rede geschieht jedoch in einem Traum, was sie von den bisherigen Redestellen Marias unterscheidet, bei denen Maria körperlich anwesend war.

In Vers 10497-10504 mahnt sie die Königin erneut im Traum, dass sie und ihr Mann sich um die Armen kümmern sollen und auch um die Christen.

In einem letzten und dritten Traum ist Maria wütend und hält eine Strafrede (SH, V. 10520-10603). Sie nennt den Fürsten einen *tyranne*, *dins vatter Sathans ain gelid* und seine Frau eine *natren* (SH, V. 10520, 10521, 10523).

Sie beklagt, dass das Fürstenpaar sich überisst, während andere Hunger und Kälte leiden und dass sie ihr Leben ändern müssen, um Vergebung und Gnade zu erfahren. Sie sollen den Armen helfen und ihren Reichtum für Gutes nutzen.

Während Marias Reden zum Großteil mit Weinen begleitet werden, ist dies eine der zwei Reden, in denen sie Wut zeigt (die andere ist nach der Verschmähung durch Johannes).

Zudem vergleicht Maria die Fürstin mit Eva, die unrecht gehandelt hat und sich nicht eines besseren besinnt hat.

Bei einer Predigt in den Versen 10639-10646 sagt Maria Magdalena, dass Gott Zeichen sende und die Christenheit große Seligkeit erwerbe durch ihren Glauben und die Taufe der Schlüssel zu all dem sei.

Das Fürstenpaar bittet sie daraufhin um Hilfe, damit die Fürstin ein Kind empfangen kann und Magdalena verspricht dies in Vers 10657 und beginnt zu Gott zu beten. Danach wird zwar noch über Maria Magdalena geredet und der Fürst spricht sie mit Blick gen Himmel an, Maria Magdalena selbst ist jedoch nicht mehr präsent und redet auch nicht mehr selbst nach ihrer Bitte für ein Kind für die Fürstin.

Insgesamt redet Maria Magdalena 584 Verse lang und somit 529 Verse mehr als Johannes, der nur insgesamt 55 Verse spricht und in Teil 2 überhaupt nicht zu Wort kommt.

Diese Divergenz könnte einerseits auftreten, weil der Teil über Johannes kürzer ausfällt als der über Maria Magdalena, andererseits könnte die Häufung der Rede in Marias Teil dazu dienen, den Lesern die Figur der Maria näherzubringen und sie als Identifikationsfigur darzustellen, von der ein Leser lernen kann.

5. Fazit

Wie eingangs angenommen wurde, konnte festgestellt werden, dass sowohl von Maria Magdalena als auch Johannes in religiösen und weltlichen Registern erzählt wird.

Es konnten jedoch Unterschiede in der Häufigkeit und wann diese auftreten, festgestellt werden. Im ersten Teil des *Saelden Hort* wird der Fokus auf das enthaltsame und bescheidene Leben des Johannes gelegt.

Es wird zwar betont, dass seine Abstammung herausragend ist, aber er hat keinen weltlichen Besitz, bis auf das, was er am Leibe trägt. Auch sein Aussehen wird nicht genauer beschrieben, sein Lebensinhalt ist das Predigen und Taufen.

Auch die Verflechtung mit dem Leben Jesu bringt eine große religiöse Komponente mit sich. Ins höfische Milieu tritt die Figur des Johannes im ersten Teil am Hofe des Herodes.

Während sein Leben eher im enthaltsamen, religiösen Milieu stattfand, findet er seinen Tod im reichen und übertriebenen festlichen Milieu des Hofes. Das höfische Fest, das voller Musik, Speisen und reicher Ausstattung ist, wird durch Johannes Gefangennahme und seine Köpfung jedoch in etwas Dunkles und Sündiges gekehrt.

Die höfische Welt wird zum Schauplatz von Mord und dem Spiel mit dem Leichnam durch die Königstochter.

Während hier der Hof als schlecht und unbarmherzig gezeigt wird, findet man im zweiten Teil des *Saelden Hort* eine komplette Umkehr. Die höfische Welt um die Burg *Magdalun* wird als *locus amoenus* dargestellt, es fehlt an nichts, Natur und Reichtum ergeben ein perfektes Zusammenspiel. Dieser *loecus amoenus* wird jedoch auch mit dem Paradies verglichen, was eine sehr religiöse Komponente mit sich bringt.

Die höfische Familie der Maria Magdalena ist voller weltlicher und religiöser Tugenden, die Männer sind herausragende Ritter und gleichzeitig Wohltäter für die Armen, die Frauen sind weise, gutherzig und schön.

Im zweiten Teil des *Saelden Hort* ist auffallend, dass Johannes nun als attraktiver junger Mann beschrieben wird, was mit den Hochzeitsfestlichkeiten zusammenhängen könnte. Maria Magdalena wird jedoch viel ausführlicher und bis ins kleinste Detail beschrieben und ob ihrer herausragenden Schönheit gelobt. Auch in der Beschreibung der Familien gibt es eine Diskrepanz.

Johannes Familie wird nur spärlich beschrieben, sie erhielten durch ein religiöses Wunder im hohen Alter einen Sohn.

Johannes stammt aus einem hochangesehen Geschlecht, ist jedoch selbst nicht reich.

Marias Familie hat sehr viele Besitztümer und ist detailliert höfisch beschrieben. Auffallend ist zudem, dass auch Johannes Zuhause nicht ausschweifender beschrieben wird.

Während Maria Magdalenas Zuhause, der Burg, lange Passagen gewidmet sind, erfährt man über die Wüste, in der sich Johannes vorrangig aufhält, nur karge Informationen. Es könnte verglichen werden, dass der enthaltsame Johannes in einer enthaltsamen und karg beschriebenen Welt lebt, während Maria Magdalenas Welt, ebenso wie sie in höfischen und prächtigen Farben dargestellt wird, voller Reichtum.

Als auch Maria Magdalena sich dem enthaltsamen Leben zuwendet, wandelt sich dies und man erfährt weniger über die Orte, an denen sie sich aufhält.

Während Johannes schon durch ein religiöses Wunder in die Welt des *Saelden Hort* eintritt und durch ein höfisches Fest beziehungsweise Personen aus dem höfischen Milieu stirbt, wird Maria Magdalena in eine höfische Welt geboren und findet nach dem Buße tun ein religiöses Ende, ihren Tod bekommen wir nicht erzählt, sie wird jedoch immer mehr aus der Welt hinausgenommen und verliert ihre Körperlichkeit, meist ist sie im Traum anwesend oder durch die Worte anderer Personen. Dies erinnert an religiöse Erscheinungen.

In Bezug auf das Kapitel über den Wortvergleich in den Prologen konnte festgestellt werden, dass es sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten in der Wortverwendung in den Prologen gibt. In beiden Prologen finden sich religiöse und weltliche Begriffe, wobei eine klare Abgrenzung von weltlich und religiös nicht immer möglich war. Im zweiten Prolog fanden sich vermehrt Begriffe zur Thematik der Sünde, was dem Fokus dieses Prologs entspricht.

Im ersten Prolog finden sich 19 religiöse Begriffe mehr als im zweiten Prolog.

In Prolog 1 überwiegen, wie bereits erwähnt, Begriffe wie Hochfahrt, Leib (teils mit Verbindung zu Seele) und die Begriffe Gott und Teufel.

In Prolog 2 liegt der Fokus hingegen auf Sünde, Gnade und Reue, so kommen die Begriffe Gott und Sünde fast gleich oft vor. Weltliche Begriffe fanden sich seltener in den Prologen, hierbei konnte festgestellt werden, dass teilweise weltliche Begriffe religiös konnotiert wurden. Im ersten Prolog fanden sich wiederum mehr weltliche Begriffe als im zweiten Prolog, abzüglich der religiös konnotierten Begriffe ca. doppelt so viele.

Dieser Vergleich bestätigte die Annahme, dass eine klare Trennung der Bereiche religiös und weltlich nicht immer möglich ist.

Im Hinblick auf die beiden Figuren Johannes und Maria Magdalena wurde festgestellt, dass sie im Laufe der Handlung eine Wandlung erfahren. Während diese bei Johannes jedoch schwächer bis gar nicht ausfällt, ist dies bei Maria Magdalena nicht der Fall. Johannes ist von Anfang an ein Wunder, da seine Eltern ihn im hohen Alter bekamen, er lebt dann als Asket und wird zum Prediger und Täufer in der Wüste, wird sogar mit Jesu verglichen und auf eine Ebene gesetzt, was er jedoch nicht als richtig erachtet.

Er ist demütig und lebt enthaltsam, zuletzt wandelt er sich zum Wahrer der Sitten (begehre nicht deines Nächsten Frau) und zum Gefangenen des Hofes, bis er getötet wird.

Im Teil über Maria Magdalena wandelt er sich zum schönen Jüngling von guter Herkunft, dann zum Heiratsflüchtigen und liebsten Jünger Jesu.

Maria Magdalena wird von der wunderschönen Hoffrau, voller Reichtum und einer gutsituierten Familie, zur sitzengelassenen Braut, Sünderin, dann zur Büsserin und schlussendlich zur Predigerin und Bekehrerin, zudem ist sie die Mittlerin für die Erfüllung von Wundern, wie bei dem Fürstenpaar, das durch ihre Gebete ein Kind bekommt.

Zukünftige Forschungen könnten den Fokus darauf legen, den *Saelden Hort* noch näher in Bezug zu seinen Quellen zu betrachten und inwiefern sich der Verfasser von den ursprünglichen Quellen entfernt hat. Zudem könnte in Hinblick auf die Art wie erzählt wird die Fokalisierung näher betrachtet werden. Insbesondere, welche Formen der Fokalisierung nach GENETTE im *Saelden Hort* zu finden sind. Und ob eine der Fokalisierungen dominant ist oder ob es Übergänge oder gar Mischformen gibt der Nullfokalisierung, der internen Fokalisierung und der externen Fokalisierung.

6. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Adrian, Heinrich (Hg.) (1927): Der Saelden Hort. Alemannisches Gedicht vom Leben Jesu, Johannes des Täufers und der Magdalena . Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Adrian, Heinrich: Nachlese zu Der Saelden Hort. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 89, 69 – 75.

Sekundärliteratur

Albrecht, Irmtraud (1976): Der Saelden Hort. Exemplarische Untersuchungen zu Überlieferung, Auswahlprinzipien, Erzählstruktur und kommunikativer Situation. Dissertation. Universität Innsbruck.

Backes, Martina (2014): Retelling the Bible: the illustrated Manuscripts of „Der Saelden Hort“
Vortrag London Warburg Institute März.

Brüggen, Elke (2000): Schwierige Nähe. Reflexe weltlicher Kultur und profaner Interessen in frühmittelhochdeutscher geistlicher Literatur. Belin: De Gruyter. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, 2000-12-31, p.27-50.

Burghardt, Anja: Aspekte des Raums. In: Lahn, Silke/Meister, Jan Christoph: Einführung in die Erzähltextanalyse. 3., aktual. und erweiterte Aufl. Stuttgart 2016, S. 249-255.

Dennerlein, Katrin (2009): Narratologie des Raumes. In: Jannidis, Fotis: Narratologia Contributions to Narrative Theory Edited by Fotis Jannidis, Berlin: Walter de Gruyter GmbH.

Eder, Frieda (1938): Studien zu Der Saelden Hort. Ein Beitrag zur gesellschaftlichen Bestimmtheit mittelalterlicher Dichtung. Dissertation Berlin: Verlag Rudolph Pfau.

Eichenberger, Nicole: Geistliches Erzählen Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters In: Müller, Stephan (Hg.) (2015): Hermaea. Germanistische Forschungen Neue Folge. Band 136. Berlin: De Gruyter.

Ernst, Josef (1989) : Johannes der Täufer : Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte. Berlin : de Gruyter. In: Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 53).

Hagmann, Dominik (2016): Raumsemiotik in „Stiller“ Max Frisch gelesen mit Jurij M. Lotman. Masterarbeit: Wien.

Hammer, Andreas (2015): Erzählen vom Heiligen. In: Friedrich, Udo: Literatur | Theorie | Geschichte Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik. Band 10. Berlin: De Gruyter.

Hansen, Per: Figuren. In: Lahn, Silke/Meister, Jan Christoph: Einführung in die Erzähltextanalyse. 3., aktual. und erweiterte Aufl. Stuttgart 2016, S. 234-249.

Jackson, Timothy: ‚Der Saelden Hort‘. Ich und du, Wort und Bild. In: Walter Haug (Hg.): Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Kolloquium 1981. Heidelberg 1983, S. 141 –154.

- Jannidis, Fotis (2004): Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie. In: Jannidis, Fotis (Hg.): Narratologia. Contributions to Narrative Theory/ Beiträge zur Erzähltheorie. 3. De Gruyter: Berlin.
- Kirschbaum, Engelbert (Hg.) (1968): Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie A bis Ezechiel. Band 1. Wien: Herder. Über: <https://archive.org/details/lexikon-der-christlichen-ikonographie-3> (Zugriff: 19.10.2021)
- Kirschbaum, Engelbert (Hg.) (1971): Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie Laban bis Ruth. Band 3. Wien: Herder. Über: <https://archive.org/details/lexikon-der-christlichen-ikonographie-3> (Zugriff: 20.10.2021)
- Kirschbaum, Engelbert (Hg.) (1972): Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie Saba, Königin von - Zypresse. Band 4. Wien: Herder. Über: <https://archive.org/details/lexikon-der-christlichen-ikonographie-3> (Zugriff: 19.10.2021)
- Klopfenstein, Madeleine (2010): Maria Magdalena. In: Kühlmann, Wilhelm: Verfasser-Datenbank Autoren der deutschsprachigen Literatur und des deutschsprachigen Raums: Von den Anfängen bis zur Gegenwart Killy Literaturlexikon – Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes Kräm – Marp Band 7. Berlin: De Gruyter.
- Knoll, Friedrich-Otto (1934): Die Rolle der Maria Magdalena im geistlichen Spiel des Mittelalters, Berlin: Walter de Gruyter. In: Germanisch und Deutsch Studien zur Sprache und Kultur.8. Heft.
- Köbele, Susanne (2017). Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva). In: Quast, Bruno; Spreckelmeier, Susanne. Inkulturation : Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin: De Gruyter, 167-202. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110538731-007>
- Lienert, Elisabeth (1997): Raumstrukturen im Nibelungenlied. In: Zatloukal Klaus (Hg.): Heldendichtung in Österreich - Österreich in der Heldendichtung : 4. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Wien : Fassbaender.
- Liersch, Charlotte (1936): Motivgeschichtliche und stilistische Untersuchungen zur alemannischen Magdalenenlegende. Dissertation. Marburg.
- Lotman, Jurij (1973): Die Struktur des künstlerischen Textes. Frankfurt am Main: edition suhrkamp.
- Manser, Martin (2012): Who's Who of the Bible : Everything You Need to Know About Everyone Named in the Bible. Oxford: Lion Books.
- Miedema, Nina (2010): Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse. In: Meyer, Matthias (Hg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Berlin: De Gruyter. S.35-69.
- Müllner, I.: Zeit, Raum, Figuren, Blick. S.1-25. In: Huber, Konrad: Protokolle zur Bibel. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich. Jahrgang 15, Heft 1, 2006 .
- Prica, Aleksandra: Ostentation Zum Verhältnis von Phänomenen und Semantiken des Zeigens bei Thomas von Aquin und in ‚Der Saelden Hort‘. In: Das Mittelalter 15 (2010) 2, S. 80– 95.
- Quast, Bruno (2009): Von den ewangelien wil ich tihten. Spielräume des Narrativen in Gundackers von Judenburg Christi Hort und in Der Saelden Hort. In: Warning, Rainer (Hg.): Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. München. S. 387- 405.

Ruh, Kurt (Hg.) (2010): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 8 'Revaler Rechtsbuch' - Sittich, Erhard. Unveränderte Neuausgabe der 2. Auflage. Berlin: De Gruyter. doi: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110889123>

Ryan, William (2012): The Golden Legend : Readings on the Saints (Jacobus de Voragine).

Sieburg, H. (2012). Literatur des Mittelalters. Berlin, Boston: De Gruyter. doi: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1524/9783050059143>

Schmidt, Andreas (2016): Heiligenlegenden im Mittelalter in Jacobus de Voragines "Legenda Aurea". Grin Verlag.

Schneider, Christian (2018): Welt ir nu gerne schowen, so hoeret vil bereit Raumwahrnehmung und Wahrnehmungsräume in der frühen höfischen Epik. In: Baumgärtner, Ingrid: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Band 7. Berlin: Walter de Gruyter GmbH. 193-233.

Schulz, Armin (2015): Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe. 2. durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Manuel Braun. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.

Stock, Markus: Zu einem Kernproblem historischer Narratologie In: Meyer, Matthias (Hg.) (2010). Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Berlin: De Gruyter. S.187-205.

Volfing, Anette (2001): John the Evangelist and Medieval German Writing: Imitating the Inimitable. Oxford University press.
https://books.google.at/books?id=LedE93LgA88C&printsec=copyright&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false Letzter Zugriff: 20.08.2021.

Weddige, Hilkert (2001): Einführung in die germanistische Mediävistik, 4. Auflage München: C.H. Beck.

Internetquellen:

Konradstelle
https://www.hsaugsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/13Jh/KonradvWuerzburg/kon_tr04.html
(Zugriff: 21.10.2021)

<http://wirote.informatik.uni-leipzig.de/mediavistik/werk/46> (Zugriff 21.10.2021)

7. Bibliographie

- Baumgärtner, Ingrid (Hg.) (2009): Raumkonzepte Disziplinäre Zugänge. Göttingen. V&R unipress.
- Friedrich, Udo (Hg.) (2014): Literarische Säkularisierung im Mittelalter Literatur | Theorie | Geschichte Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik Band 4. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Günzel, Stephan (Hg.) (2007): Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur und Medienwissenschaften, Bielefeld: transcript Verlag.
- Günzel, Stephan (Hg.) (2011): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Jackson, William (1988): Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200. Arbitrium, Vol.6 (1).
- Kasper, Walter (1997): LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE SECHSTER BAND KIRCHENGESCHICHTE BIS MAXIMIANUS. Freiburg: Herder.
- Klumbies, Paul-Gerhard: Das Raumverständnis in der Markuspassion S. 127-145. In: Sick, Franziska (Hg.) (2009): Raumkonzepte Disziplinäre Zugänge. Göttingen: V&R unipress.
- Kraus, Carl (1940): Zum »Saelden Hort« und zu Seifrits »Alexander«. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Abteilung Jahrgang, Heft 1. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften In Kommission bei der C. H. Beck'scheu Verlagsbuchhandlung.
- Müller, Jan-Dirk (2007): Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Palmer, Nigel (1999): Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.-11. Oktober 1997. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Strohschneider, Peter (2009): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit DFG-Symposion. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Susanne Knaeble (2011): Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs »Parzival«. Berlin: Walter de Gruyter GmbH. In: Kasten, Ingrid: Trends in Medieval Philology. Volume 23.
- Tilg, Stefan (Hg.) (2019): Handbuch Historische Narratologie. Springer-Verlag GmbH Deutschland.
- Zudrell, Lena (2013): Gawein und die historische Narratologie. Zur Rede von Figuren am Beispiel von Hartmanns von Aue Erec und Iwein. In: Aktuelle Tendenzen der Artusforschung, 2013-02-15, Vol.9, p.101-112 Boston: de Gruyter.
- Zudrell, Lena (2020): Historische Narratologie der Figur Studien zu den drei Artusromanen des Pleier. In: Lubkoll, Christine: Hermaea Germanistische Forschungen Neue Folge. Band 152. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.

8. [Abbildungsverzeichnis](#)

Abb. 1 Raumreferenzielle Bezeichnungen (Dennerlein 2009: 208).

Abb. 2 Raumreferenzielle Ausdrücke (Dennerlein 2009: 209).

9. Abstract

Der Fokus dieser Masterarbeit liegt auf den Spannungen im Erzählen im *Saelden Hort*. Es wird untersucht in welchem Ausmaß in weltlichen oder religiösen Registern erzählt wird und ob eine klare Trennung überhaupt möglich ist. Vorab wird davon ausgegangen, dass keine klare Trennung möglich ist und dass eher von Übergängen gesprochen werden kann. Da es sich um einen bibelepischen Text handelt, wird genauer untersucht, wie viel in weltlichen Registern erzählt wird. Der Fokus liegt auf dem Raum und den Figuren Maria Magdalena und Johannes. Es konnte festgestellt werden, dass es in den zwei Texthälften des *Saelden Hort* durchaus zu Unterschieden in der Art und Weise wie erzählt wird, kommt.

The focus of this master's thesis is on the tensions in storytelling in the *Saelden Hort*. It examines the extent to which narration takes place in secular or religious registers and whether a clear separation is possible at all. It is assumed in advance that no clear separation is possible and that one can rather speak of transitions. Since this is a biblical text, it will be examined more closely how much is told in secular registers. The focus lies on the space and the characters Mary Magdalene and John. It could be determined that there are definitely differences in the narration of the two halves of the *Saelden Hort*.