

Pamela Kalning

Ubi-sunt-Topik im ›Ritterspiegel‹ des Johannes Rothe zwischen lateinischen Quellen und literarischer Gestaltung

Wie arbeitet ein spätmittelalterlicher Verfasser didaktischer Texte, wenn er sein Material zusammenstellt? Orientiert er sich an Florilegien, die ihm einen Fundus an Autoritätenzitaten zur Verfügung stellen, welchen er dann nach Bedarf verwenden kann? Benutzt er so etwas wie einen Zettelkasten, in dem er sich einzelne Dicta und Sentenzen zusammenstellt, und die er immer wieder neu sortiert? Oder arbeitet er vielleicht doch in einer Bibliothek mit Texten, die ihm nicht nur Zitate, sondern auch Kontexte für seine eigene Umsetzung des Materials liefern und es ihm erst ermöglichen, kompetent auf die Inhalte der vorhandenen Texte zurückzugreifen?

Für Johannes Rothe schienen die Indizien bisher gegen einen solchen sorgfältigen Gelehrten zu sprechen. Die Forschungsliteratur zu dem Eisenacher Stadtschreiber und Geistlichen ist von der Vorstellung geprägt, dass er nur eine sehr oberflächliche Bildung besaß, vielleicht einige Semester an einer Universität in der Nähe studiert hat, aber ansonsten vor allem ein Praktiker war.¹ Entsprechend habe er auch für die Autoritätenzitate in seinen Texten nicht auf die komplexen Originaltexte zurückgegriffen, sondern in erster Linie Florilegien benutzt.² Diese These fußt auf der Beobachtung, dass Rothe dieselben Zitate in verschiedenen Texten verwendet und unterschiedlich neu kontextualisiert. Für das ›Rechtsbuch der Stadt Eisenach‹ werden dieselben Autoritätenzitate verwendet wie für die ›Geistliche Brustspange‹, einen allegorischen Traktat, der für ein Nonnenkloster verfasst wurde, und für den ›Ritterspiegel‹, dessen Zweck in der Erziehung junger Adliger liegt.³

¹ Volker Honemann, Johannes Rothe in Eisenach. Literarisches Schaffen und Lebenswelt eines Autors um 1400, in: *Autorentypen*, hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 6), S. 69–88; Ursula Peters, *Literatur in der Stadt. Studien zu den sozialen Voraussetzungen und kulturellen Organisationsformen städtischer Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*, Tübingen 1983 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 7), S. 242–248.

² Julius Petersen, *Das Rittertum in der Darstellung des Johannes Rothe*, Straßburg 1909, S. 50–58, insbes. S. 53.

³ *Eisenacher Rechtsbuch*, bearbeitet von Peter Rondi, Weimar 1950 (Germanenrechte N. F., Abteilung Stadtrechtsbücher 3), S. XVI; Johannes Rothe, *Der Ritterspiegel*,

Die Beobachtung, dass dieselben Quellen verschiedenen Werken zugrunde liegen, hat kürzlich Sylvia Weigelt für die Chronistik bestätigt.⁴ Die beiden Hauptquellen der ›Thüringischen Landeschronik‹, die ›Eccardiana‹ und die ›Pistoriana‹ liegen allen drei Chroniken Johannes Rothes zugrunde, werden jedoch ganz unterschiedlich umgesetzt.

In der Vorbereitung zur Neuedition des ›Ritterspiegels‹⁵ sind wir den Autoritätenzitate nachgegangen. Nicht immer ließ sich zu dem jeweils genannten Autor eine passende Vorlage zu finden, insbesondere die Identifikation von Zitaten der Kirchenväter (Gregorius, Augustinus, Cassiodorus, Hieronymus) machte größere Schwierigkeiten.⁶ Mitunter kommen mehrere mögliche Quellen in Betracht. Aussagen etwa, für die Rothe Aristoteles und Seneca als Autorität angibt, könnte er aus Zusammenstellungen wie den ›Auctoritates‹⁷ exzerpiert haben. Angesichts der Übereinstimmung zwischen den Sentenzen und Dicta in den Exzerpten und den umfassenderen Originaltexten ist jedoch aus dem Einzelzitat in der Regel nicht entscheidbar, ob das Florilegium oder das Original zitiert wurde. Umso aufschlussreicher sind solche Quellenfunde, die signifikante Besonderheiten aufweisen. Eine derartige Quelle ist mir auf der Suche nach Vorlagen für die Memento-Mori-Teile und die Ubi-sunt-Topik in prägnanter Weise aufgefallen und soll im Vordergrund der folgenden Ausführungen stehen. Sie spricht meiner Ansicht nach deutlich gegen die Florilegienthese, zumindest relativiert sie diese.

Im ersten und zweiten Kapitel des ›Ritterspiegels‹, in dem sich die hier interessierenden Quellen finden, steht die Memento-mori-Thematik im Zentrum. Im ersten Kapitel wird sie aus der Auslegung des Spiegels entwickelt: Der Blick in einen Spiegel⁸, der dem Menschen zunächst die Schönheit

herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christoph Huber und Pamela Kalning, Berlin 2009, Einleitung, S. 14–16.

⁴ Sylvia Weigelt, Studien zur ›Thüringischen Landeschronik‹ des Johannes Rothe und ihrer Überlieferung. Mit Vorüberlegungen zur Edition der Landeschronik. Habilitationsschrift (masch.), Jena 1999. S. a. Johannes Rothe, Thüringische Chronik und Eisenacher Chronik, hg. von Sylvia Weigelt, Berlin 2007 (DTM 87), Vorwort S. XXI. Siehe hierzu auch den Beitrag von Martin Schubert in diesem Band.

⁵ Johannes Rothe, Der Ritterspiegel, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christoph Huber und Pamela Kalning, Berlin 2009. Zitate aus dem ›Ritterspiegel‹ entstammen dieser Ausgabe.

⁶ Offen bleiben mussten folgende explizite Autoritätennennungen: Gregorius (365, 985, 3169, 3173, 3181, 3217), Augustinus (389, 1202, 2081, 2289, 2921, 3121, 3901), Cassiodorus (1214, 2813, 2849), Hieronymus (1437, 1525). Nicht oder nicht eindeutig identifiziert sind leider auch die Stellen Seneca (465, 1029, 1985, 2746, 3013), Alfonsius (1241), Albracht (1667, 1699), Socrates (1773), Cicero (2553, 2581), Boethius (2725), Valerius (2758), Aristoteles (2777), Bernhard (3566), Johannes Chrysostomus (4081).

⁷ Auctoritates Aristotelis, Senecae, Boethii, Platonis, Appuleii Africani, Porphyrii et Gilberti Porretani, hg. von Jacqueline Hamesse, Leuven 1974.

⁸ Zur Spiegelmetapher allgemein siehe Ritamary C. H. M. Bradley, Backgrounds of the Title Speculum in Medieval Literature, in: Speculum 29 (1954), S. 100–115; Gunhild

seines Körpers zeigt, führt ihm zugleich die Vergänglichkeit, die Hässlichkeit des gebrechlichen und vom Tod bedrohten Körpers vor. Wer krank, alt oder aus anderen Gründen nicht wohlgestaltet ist⁹, dem betrübt der Blick in den Spiegel das Angesicht (V. 87–92). Der Gegensatz wird wenig später erneut aufgenommen; auf eine Schönheitsbeschreibung (V. 159–168) folgt ein zweiter Blick auf den Spiegel, der, ausgehend von dem Werkstoff der Asche, aus der das Spiegelglas hergestellt ist, und der Zerbrechlichkeit des Spiegels selbst die Endlichkeit allen menschlichen Lebens verdeutlicht. Die Vergänglichkeit des Lebens wird dem Leser des ›Ritterspiegels‹ sodann drastisch und mit einprägenden Worten vorgeführt: Nicht nur sei er aus armseligem Material gemacht und in billige Tücher gehüllt, kann sich nicht aus sich selbst heraus kleiden, sondern muss seine Kleidung von den Tieren nehmen, er sei auch *Ynnewenig [...] eyn stinkindir mist, / Desir spigil tud dir daz kunt, / Daz du eyn sag vol dreckis bist* (V. 210–212). Ohne Haut und Kleider, die in uns *hochfart* (wir übersetzen mit „Pracht“) verursachten, würden die angenehmen Menschen widerwärtig.¹⁰ Schließlich sollten wir uns der Tatsache bewusst werden, dass uns allen der Tod bevorsteht und der wohlgestaltete Körper dann von Würmern gefressen wird.

Das zweite Kapitel des ›Ritterspiegels‹ nimmt die Memento-mori-Thematik noch einmal auf. Charakteristisches Merkmal dieses Textstücks ist die Verwendung von Ubi-sunt-Formeln, oder genauer ›W-Fragen‹. Zunächst nämlich werden zwei Fragen aufgeworfen, die mit *waz* eingeleitet sind: V. 237 *Waz sint alle wertliche ding?* und V. 241 *Waz fromit hochfart und hoer mud?* Die weltlichen Dinge seien durch ihre Vergänglichkeit charakterisiert, nur ein *gegoyme*, ein kurzer Sinneseindruck¹¹, seien sie, und vergänglich wie Träume. Auf die Dauer nützten Hoffart und Hochmut nicht, sie

Roth, Sündenspiegel im 15. Jahrhundert. Untersuchungen zum pseudo-augustinischen ›Speculum peccatoris‹ in deutscher Überlieferung, Bern u. a. 1991. Zur Spiegelallegorese im ›Ritterspiegel‹ vgl. Henrike Lähnemann, Didaktische Verfahrensweisen im ›Ritterspiegel‹ des Johannes Rothe, in: Literatur und Macht im spätmittelalterlichen Thüringen, hg. von Ernst Hellgardt, Stephan Müller u. Peter Strohschneider, Köln u. a. 2002, S. 179–190, hier S. 180–185; Johannes Rothe, Der Ritterspiegel (Anm. 5), Komm. zu V. 77–225.

⁹ V. 89–91: *Wer sich ouch had beremit / Und besmerit mit ichte, / Daz eme nicht wole zcemit...* Dies kann auf die Folge eines schlechten Gewissens nach sündhaftem Verhalten verweisen, vgl. etwa Ps 38.

¹⁰ Die Strophe ist eine der vielen Stellen im ›Ritterspiegel‹, die schwer zu verstehen sind. Die Übersetzung ist das Ergebnis zahlreicher inhaltlicher Auseinandersetzungen zwischen Christoph Huber und mir, ein Vorgehen, das, so meine ich, für beide Seiten spannend und lehrreich war. Dass Johannes Rothe seine Worte mit Bedacht wählte, wurde insbesondere durch die Arbeit mit den lateinischen Vorlagen deutlich, sodass wir in der Folge auch bei nicht durch Quellen verifizierten Stellen das Ziel verfolgt haben, stimmige Lesarten zu entwickeln, ohne in den guten Text der Kasseler Handschrift einzugreifen.

¹¹ Vgl. Johannes Rothe, Der Ritterspiegel, Kommentar zu V. 238.

vergehen wie der Schatten und der Klang der Glocke.¹² Erst in der Folge wird der Ubi-sunt-Topos aufgerufen, und dies in extrem umfassender Weise. Neunmal findet sich die Formulierung *Wo sint?* (beziehungsweise *Wo ist?*) in einer gerade einmal vierzig Verse umfassenden Textpassage (V. 233–284):

233 Ez spricht sente Bernhard: Nicht ist deme menschin also gud Von deme, daz noch y geward, Also daz eyn ewig blibin tud.	Es sagt der heilige Bernhard: Nichts ist für den Menschen so gut, von allen Dingen, die je existieren, wie das, was ewig bleibt.
237 W a z sint alle wertliche ding? Nicht mer wan eyn gegoyme. Di do beslußt der werlde ring, Sy vorgehin glich also di troyme.	Was sind alle weltlichen Dinge? Nicht mehr als ein flüchtiger Sinneseindruck. Die Dinge, die der Erdkreis umschließt, vergehen wie die Träume.
241 W a z fromit hochfart und hoer mud Den stolzcin jungelingin? Si vorgehin glich also der schatin tud Und der glockin klingin.	Was nützt Hoffart und Hochstimmung den stolzen jungen Männern? Sie vergehen wie der Schatten und der Glockenklang.
245 W o sint di forstin groz genant, Di vordackete roße rethin Und herschetin obir stete und lant Und gar vele lute bestretin,	Wo sind die 'groß' genannten Fürsten, die mit Decken geschmückte Pferde ritten und über Städte und Länder herrschten und viele Menschen mit Krieg überzogen,
249 Dy do gabin richin sold Und hoe borge ließin buwin? W o ist er silbir, w o ist er golt, Uf den stunt ganz er getruwin?	die reichlichen Sold auszahlten und hohe Burgen bauen ließen? Wo ist ihr Silber, wo ist ihr Gold, auf die sie ihr ganzes Vertrauen gesetzt haben?
253 W o sint si, di vele land gewonnen Und di mechtigin konnige vortrebin Und manchir ebinture begunnen, Also daz von en stet geschrebin?	Wo sind diejenigen, die viele Länder er- obert und die mächtigen Könige vertrie- ben haben und viele wagemutige Taten begingen, wie über sie geschrieben steht?
257 W o sint di hoen, irluchtin forstin Und er schones hofegesinde, Di sich noch erin lißin dorstin Und erbeitin darnach gar swinde?	Wo sind die hohen, erlauchten Fürsten und ihr stattliches Hofegesinde, die es nach Ehre dürstete und die gewaltige Mühen dafür auf sich nehmen.

¹² Während die Vorstellung, dass Hoffart und Hochmut wie ein Schatten vergehen, biblisch ist (Sap 5,8–9: *Quid nobis profuit superbia aut quid divitiarum iactatio contulit nobis? Transierunt omnia illa tamquam umbra.*), konnte das Bild vom Glockenklang, der vergeht, anderweit bisher nicht nachgewiesen werden. Er findet sich in keinem der von mir eingesehenen Memento-mori-Traktate. Im Gegensatz zum Schatten handelt es sich beim Glockenklang um etwas, das stark und eindrücklich wahrgenommen wird, ist es doch die Aufgabe einer Glocke, Aufmerksamkeit zu erregen, an den Gottesdienst zu erinnern, ein Ereignis anzuzeigen oder vor etwas zu warnen. Seine Vergänglichkeit liegt wie beim Schatten offensichtlich zutage. Zudem wird der Glockenklang am Ende nicht abrupt, sondern allmählich schwächer: Er zeigt sein bevorstehendes Ende an. Die Kombination aus den Assoziationsfeldern ergibt neuerlich die Warnung vor dem eigenen Tod und die Ermahnung, sich durch Gottesdienst, Gebet und tugendhaftes Leben darauf vorzubereiten.

- | | |
|--|---|
| <p>261 Wo ist der wisir konnig Salomon
Und Absolon, der schonste man,
Der sterkistir herzcoge Sampson,
Aswerus, der herlichstir getan?</p> | <p>Wo ist der weise König Salomon
und Absalon, der schönste Mann,
der stärkste Heerführer Samson,
Ahaswer, der Prächtigeste?</p> |
| <p>265 Wo sint di gewaldigin keiser
Und di romischin konnige darmede?
Er gebod di heldit man nicht mer,
Noch kerit sich ouch an erin frede.</p> | <p>Wo sind die mächtigen Kaiser
und die römischen Könige dazu?
Ihre Gebote hält man nicht mehr, noch
kehrt man sich an ihre Friedensordnung.</p> |
| <p>269 Korte froude, wertliche gewalt
Und der begerunge sufsikeid,
Großis gud, lust mannigfald,
Di werdin gar schir hengeleid.</p> | <p>Kurze Freude, weltliche Macht
und die Süße der Begierde, großer
Reichtum, vielfältige Vergnügungen,
die werden sehr schnell zunichte gemacht.</p> |
| <p>273 Wo edilz blud, w o schoner lip,
W o tornyrin und ouch stechin,
W o hofirin, w o schöne wip?
Man had dez nu gebrechin.</p> | <p>Wo [bleibt da] edles Blut, wo schöner
Leib, wo Turnieren und Stechen,
wo höfische Werbung, wo schöne Frauen?
Daran fehlt es jetzt.</p> |
| <p>277 Wo sint er großin palas,
Er ritter und er knechte,
Von den eyn großis folgin waz,
Di ouch wol kundin gefechte?</p> | <p>Wo sind ihre großen Paläste,
ihre Ritter und ihre Knechte,
die ein großes Gefolge bildeten,
und die auch gut kämpfen konnten?</p> |
| <p>281 Deße ding sint gar vorgangin
Und vorlouffin gar in kortir zcid.
Er stete han andir lute enphangin,
Di werdin er ouch gar schere quid.</p> | <p>Diese Dinge sind ganz vergangen und
haben sich völlig aufgelöst in kurzer Zeit.
Ihre Städte haben andere Leute in Besitz
genommen, die sie auch rasch wieder
verlieren werden.</p> |

Nun sollte man meinen, dass die Verwendung des Ubi-sunt-Topos im Rahmen von Traktaten, die die Vergänglichkeit weltlicher Dinge und des menschlichen Daseins ins Zentrum stellen, nichts Ungewöhnliches ist. Die Altgermanistik ist in ihrer Wahrnehmung diesbezüglich vom 17. Kapitel des ›Ackermann aus Böhmen‹ geprägt. Es handelt sich um die letzte anklagende Rede des Ackermanns, bevor er versöhnlichere Töne anschlägt. Der Ackermann sagt:

Wo seint die fromen, achtperen lewt, als vor zeitten waren? Ich wen, ir hapt sie hin, Mit jn ist auch mein liep; die vsel¹³ seint auch vber blyben. Wo seint sie hin, die auff erden wonten, mit gott redten, an jm hulde, genade, rechnung erwurben? Wo seint sie hin, die auff erden sassent, vnter dem gestyrne vmbgingen vnde entscheyden die planeten? Wo seint sie hin, die synnreichen, die meysterleichen, die gerechten, die fruchtigen lewte, von den die kronicken so uil sagen? Jr hapt alle vnde meyn zarte ermordet, die snöden seint noch alda.¹⁴

¹³ „Asche“, „Aschenstäubchen“, vgl. Lexer III, 2017.

¹⁴ Ich zitiere nach der Ausgabe von Christian Kiening, Stuttgart 2000 (2002) (RUB 18075), die nicht nur wegen der hilfreichen Kommentierungen von Interesse ist, sondern einen eigenständigen und wohlabgewogenen Text rekonstruiert, S. 34–36.

Im Kontext des Streitgesprächs wird der Topos verwendet, um die Ungerechtigkeit der Kriterien zu zeigen, nach denen der Tod seine Opfer auswählt: Die guten Menschen nimmt er uns weg, die Schlechten dagegen lässt er leben. Hierin unterscheidet sich die Verwendung der Ubi-sunt-Topik im Ackermann von der Mehrzahl der anderen Texte, die sich dieses rhetorischen Mittels bedienen. Meist werden Ubi-sunt-Reihen zur Darstellung der Vergänglichkeit, die alle gleichermaßen trifft, verwendet, eine Motivik, die auch die vor allem bildhaften Darstellungen der Totentänze prägt.

Das Motiv des Ubi-sunt selbst ist biblisch und wird dort zunächst auf die Endlichkeit des von Menschen erworbenen Wissens angewendet. So heißt es Is 33,18: *Ubi est litteratus, ubi legis verba ponderans, ubi doctor parvulorum?*¹⁵ Ausführlicher ist das Motiv in dem apokryphen prophetischen Buch Baruch ausgeführt. Dort geht es um den Weg zur Weisheit, Bar 3,14–16:

Disce ubi sit prudentia, ubi sit virtus, ubi sit intellectus, ut scias simul ubi sit longiturnitas vitae et victus, ubi sit lumen oculorum et pax; Quis invenit locum eius et quis intravit in thesaurus eius. Ubi sunt principes gentium et qui dominantur super bestias quae sunt super terram.

[Lerne, wo die Weisheit ist, wo die Tugend, wo der Verstand, damit du gleichzeitig verstehst, wo die Länge des Lebens und der Lebensweise, wo das Licht der Augen, und der Frieden sind. Wer hat ihren Ort gefunden und wer ging hinein zu ihren Schätzen? Wo sind die Herrscher über die Völker und die, die über die wilden Tiere auf der Erde herrschten?]

Außerdem findet sich der Ubi-sunt-topos noch im Neuen Testament, I Cor 1,20: *ubi sapiens, ubi scriba, ubi conquisitor huius saeculi* [Wo ist der Weise? Wo der Schreiber? Wo der Erforscher dieser Welt?] und ist angedeutet im Buch der Könige, IV Rg 19,13.

Angesichts der Erwartung, die die Lektüre des ›Ackermann‹ und die Tatsache, dass es sich beim Ubi-sunt-topos um ein zentrales biblisches Motiv handelt, weckt, ist es umso erstaunlicher, dass die Suche nach lateinischen und deutschen Texten, die tatsächlich mit dem Ubi-sunt-Topos in umfänglicherer Weise arbeiten, eher eine spärliche Ernte hervorgebracht hat. Lothar von Segni (Papst Innozenz' III) geht in ›De miseria conditionis humanae‹¹⁶, einem Text, auf den Johannes von Tepl im ›Ackermann‹ erwiesenermaßen zurückgreift, beispielsweise zwar auf die mit dem Topos verknüpften Themen ein, verdeutlicht die Vergeblichkeit des menschlichen Tuns und reiht auch auf, was alles vergeht, die Ubi-sunt-Topik im engeren Sinne benutzt er

¹⁵ Christoph Huber übersetzt in der Ritterspiegelausgabe zu V. 245–280: „Wo ist der Gelehrte, wo der, der die Worte des Gesetzes abwog, wo der Lehrer der Jugend?“ Die gegenüber der Vulgata abweichenden modernen Übersetzungen sind darauf zurückzuführen, dass diesen Übersetzungen die hebräische Textfassung zugrunde liegt, die in der lateinischen Vulgata missverstanden wurde.

¹⁶ Abgedruckt bei Migne, PL 217, Sp. 701–746.

allerdings gar nicht. Es findet sich in ›De miseria‹ noch nicht einmal eine der oben erwähnten Bibelstellen.

Die Sekundärliteratur zum ›Ackermann‹ verweist zum Ubi-sunt-Topos immer wieder auf vier Arbeiten: Einen Festschriftbeitrag von Becker aus dem Jahr 1916¹⁷, Etienne Gilsons Quellensammlung ›Tables pour l'histoire du thème littéraire „Ubi sunt“¹⁸, einen umfassenderen Beitrag von Mariantonia Liborio aus dem Jahr 1960¹⁹ und einen Aufsatz von Karl Josef Höltgen zu den „Nine Worthies“²⁰. Beckers Beitrag bringt für die vorliegende Fragestellung wenig Erkenntnisgewinn, beschäftigt er sich doch schwerpunktmäßig mit dem Vorkommen des Topos in islamischen Predigtformularen aus Kamerun und Togo im Vergleich zu der als bekannt vorausgesetzten europäischen Tradition. Er zeigt auf, dass auch in der neueren europäischen Literatur mit dem Topos operiert wird und nennt hierzu mit Karl Arnold Kortums ›Jobsiade‹ und Lord Byrons ›Don Juan‹ zwei Beispiele aus dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert.²¹ Für das Mittelalter zitiert er Material aus dem Umkreis der ›Carmina burana‹, das beispielsweise im ›Gaudeamus igitur‹ verarbeitet ist (*Vita brevis, brevitatis in brevi finietur*²²), zwei weitere von ihm noch nicht einem konkreten Autor zugewiesene lateinische Strophen und schließlich einige Verse des Jacopone da Todi. Karl Josef Höltgen konzentriert sich in seinem Forschungsbeitrag auf solche Verwendungen des Topos, die die Aufzählung berühmter Männer enthalten, und so insbesondere den plötzlichen Fall der Großen in den Mittelpunkt rücken, und führt somit auf eine hilfreiche Spur. Die Arbeiten von Liborio und Gilson schließlich ermöglichen einen Zugriff auf zahlreiche Texte, die sich mit der Vergänglichkeit auseinandersetzen. Bei ihnen sind allerdings deutschsprachige Texte nicht systematisch mit aufgenommen worden.

Folgt man den durch die Forschung vorgezeichneten Spuren in der lateinischen Tradition, so zeigt sich, dass die Verwendung des Topos an sich zwar durchaus verbreitet, doch ein so gehäuftes Vorkommen wie im ›Ritterspiegel‹ sehr selten ist. Eine Stelle, die den Topos ausführlicher benutzt, wäre die folgende aus Isidors von Sevilla ›Synonymorum‹ II, 91:

¹⁷ Carl Heinrich Becker, Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere, in: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern, München, Breslau 1916, S. 87–105. Vgl. zum Thema auch Mary Ellen Quint, The Ubi sunt: Form, Theme, and Tradition, Diss. Arizona 1981, Microfiche-Edition Ann Arbor 1984.

¹⁸ In: Etienne Gilson, Les idées et les lettres, Paris² 1955, S. 31–38.

¹⁹ Mariantonia Liborio, Contributi alla storia dell' „Ubi-sunt“, in: Cultura Neolatina 20 (1960), S. 141–209.

²⁰ Karl Josef Höltgen, The „Nine Worthies“, in: Anglia 77 (1959), S. 279–309.

²¹ Becker (Anm. 17), S. 89.

²² Die Bekanntheit des Topos in deutschen Gelehrtenkreisen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts geht sicherlich ebenfalls auf die Studentenliedtradition zurück.

Brevis est hujus mundi felicitas, modica est hujus saeculi gloria, caduca est et fragilis temporalis potentia. Dic ubi sunt reges? ubi principes? ubi imperatores? ubi locupletes rerum? ubi potentes saeculi? ubi divites mundi? quasi umbra transierunt, velut somnium evanuerunt. (PL 83, Sp. 865)

Kurz ist das Glück dieser Welt, maßvoll der Ruhm dieses Jahrhunderts, die weltliche Macht ist zerbrechlich und verfällt. Sag, wo sind die Könige? Wo die Fürsten? Wo die Herrscher? Wo die Wohlhabenden? Wo die Mächtigen des Jahrhunderts? Wo die Reichtümer der Welt? Sie vergehen wie ein Schatten vergangen, verschwanden wie ein Traum.

Zumeist werden mit dem Topos aber im Rahmen von *Contemptus-mundi*-Texten relativ knapp eine Drei- oder Vierzahl berühmter Personen aufgelistet, wie zum Beispiel in dem Bernhard zugeschriebenen Gedicht ›*De contemptu mundi*‹:

Dic, ubi Salomon, olim tam nobilis?
Vel ubi Samson est, dux invincibilis?
Vel pulcher Absalon, vultu mirabilis?
Vel dulcis Jonathas, multam amabilis?
(PL 184, Sp. 1315)

Sag, wo ist Salomon, einst so vornehm?
Oder wo ist Samson, der unbesiegbare
Feldherr? Oder der schöne Absalon, mit
dem bewunderungswürdigen Gesicht?
Oder der süße Jonathan, der vielgeliebte?

Umfassend bettet auch Heinrich Wittenwiler den Ubi-sunt-topos in einen Abschnitt über die Vergänglichkeit alles Irdischen ein und ermahnt, sich nicht um Ruhm und Reichtum, sondern um sein Seelenheil zu kümmern:

Wo ist der weis her Salomon,
Mit seiner schöni Absolon,
Samson mit der grossen craft,
Des hohen Alexanders macht,
Aristotel mit seinr list?
Seu sind verschwunden sam ein mist
Und ist in nichtz auf erd beliben
Dan ier namen ungeswigen.²³

In andere Kontexte inserieren Hans Vintler und Freidank die Aufzählung der herausragenden historischen Gestalten. Freidank stellt Adam, Samson, David und Salomon zusammen unter der gemeinsamen Erfahrung, dass sie alle von den Künsten schöner Frauen umgarnt wurden:

Adâm und Samsôn,
Dâvît und Salomôn
die heten wîsheit unde kraft,
doch twanc si wîbes meisterschaft.²⁴

²³ Heinrich Wittenwiler, *Der Ring*, Frühneuhochdeutsch/ Neuhochdeutsch, nach dem Text von Edmund Wießner ins Neuhochdeutsche übersetzt und herausgegeben von Horst Brunner, Stuttgart² 1999, V. 4112–4119.

²⁴ Freidank, *Bescheidenheit*, hg. von Heinrich Ernst Bezzenberger, Neudruck der Ausgabe 1872, Aalen 1962, V. 104,22–24.

Hans Vintler zählt drei von ihnen auf um zu zeigen, wie wenig ihre Fähigkeiten in der Welt wert sind gegenüber dem, was Geld einem ermöglicht:

hiet ainer alle weisheit gar,
die David het und Salomon,
und wär als starck als Sampson,
alle seine chunst wär enwicht,
und hiet er nu der pfenning nicht;
hat er aber gelt, so ist er lieb,
er sei rauber oder dieb.²⁵

Nur ein einziger der bekannten lateinischen Traktate kombiniert, wie Rothe, diese beiden Typen von Verwendungen des Topos. Es handelt sich hierbei um Bonaventuras ›Soliloquium‹²⁶, ein Gespräch des Menschen mit seiner Seele. Die Übereinstimmung bei der Toposverwendung liegt nicht allein in der Quantität.²⁷

Nach einem gekennzeichneten Gregoriuszitat formuliert Bonaventura: *quid sunt mundana omnia nisi quaedam vana somnia?* Rothe schreibt V. 237–241: *Waz sint alle wertliche ding?/...Sy vorgehin glich also di troyne.* Bonaventura fährt unmittelbar fort mit dem Bibelzitat Sap 5,8–9: *Quid profuit superbia ... Transierunt enim omnia tanquam umbra ...*, das Rothe V. 241–243, wenn auch verkürzt und leicht variiert, aufnimmt. Die unmittelbar folgende Aussage, dass von den Zeichen der Tugend nichts bliebe (*Et virtutum, heu, quam plurimi nullum signum reliquerunt*), übergeht Rothe zwar, doch nimmt er gleich den folgenden Satz wieder mit, wo im ›Soliloquium‹ formuliert ist:

Ubi sunt principes gentium ... qui argentum thesaurizaverunt et aurum congregaverunt, qui civitates et castra exstruxerunt, reges et regna bellando devicerunt?

Rothe überträgt:

245 Wo sint di forstin groz genant,
Di vordackete roße rethin
Und herschetin obir stete und lant
Und gar vele luthe bestretin,
249 Dy do gabin richin sold
Und hoe borge ließin buwin?

²⁵ Hans Vintler, Die Pluemen der Tugent, hg. von Ignaz Zingerle, Innsbruck 1874, V. 7243–45. Zahlreiche weitere Beispiele bei Höltingen (Anm. 20).

²⁶ Bonaventura, Soliloquium, in: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae ... Opera omnia ..., ed. studio et cura PP.Collegii a S. Bonaventurae, X Bde., Quaracchi 1882–1902, Bd. VIII, S. 28–67. Zu Autor und Werk siehe Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, S. 406–445.

²⁷ Bonaventura, Opera omnia (Anm. 26), S. 45. Das Zitat ist im Zusammenhang abgedruckt in Johannes Rothe, Der Ritterspiegel, Kommentar zu V. 237–304.

Wo ist er silbir, wo ist er golt,
Uf den stunt gancz er getruwin?

Es folgt das Bibelzitat I Cor 1,20 *ubi sapiens, ubi scriba, ubi conquisitor huius saeculi*, das Rothe weglässt, und danach die Reihe, die Rothe erneut wortgetreu übersetzt, V. 261–64:

BONAVENTURA	ROTHE
Ubi Salomon sapientissimus? ubi Alexander potentissimus? Ubi Samson fortissimus? ubi Absalon speciosissimus? Ubi Assuerus gloriosissimus?	261 Wo ist der wisir konnig Salomon Und Absolon, der schonste man, Der sterkistir herzcoge Sampson, Aswerus, der herlichstir getan?

An dieser Stelle wird die Abhängigkeit der beiden Texte voneinander besonders deutlich, da diese Kombination der herausragenden historischen Personen sonst so nicht zu finden ist. Häufig treten Salomon, Samson und Absalon in einer Reihung auf, auch in Verbindung mit Alexander, Ahaswer aber wird sonst nicht mit genannt; in dem Bernhard zugeschriebenen Gedicht ›De contemptu mundi‹ wird die Reihe noch durch den schönen und liebenswerten Jonathan ergänzt: *dulcis Jonathas, multam amabilis* (PL 184, Sp. 1315). Doch damit ist der Verwendung des Soliloquiums noch nicht genug, weitere Parallelen sind:

BONAVENTURA	ROTHE
Ubi caesares potentissimi?	265 Wo sint di gewaldigin keiser.
brevis laetitia, mundana potentia..., concupiscentiae suavitas	269 Korte froude, wertliche gewalt Und der begerunge sußikeid
ubi generositas sanguinis, ubi pulcritudo corporis	273 Wo edilz blud, wo schoner lip
palatia immensa	277 wo sint er großin palas
Tu ergo, si recte sapis	297 Bistu eyn wisir mensche nu

Die Fülle an gemeinsamen Formulierungen ebenso wie die signifikante Auffälligkeit in der Zusammenstellung der berühmten und herausragenden biblischen Personen lässt keinen Zweifel an dem Quellenstatus des ›Soliloquiums‹ für diese Passage des ›Ritterspiegels‹. Gerade in dieser Ritterspiegelstelle wird aber gleichzeitig das Ineinandergreifen verschiedener lateinischer Texte deutlich. Die V. 269–272 gehen letztlich auf die ›Meditationes Piissimae. De cognitione humanae conditionis‹²⁸ zurück, einen Text, der in vielen Textzeugen Bernhard von Clairvaux zugeschrieben wird. Auch Bonaventura zitiert die ›Meditationes‹ im ›Soliloquium‹ mehrfach und gibt Bernhard als Verfasser des Traktats an (Opera omnia, VIII, S. 30 u. ö.). Ein

²⁸ In: PL 184, Sp. 485–508.

exakter Textvergleich²⁹ zeigt aber, dass Rothe sich eindeutig auf Bonaventura stützt: Die Formulierung *concupiscentiae suavitas*, die Rothe in *der begerunge sußikeid* übersetzt, ist in den der Migneedition zugrundeliegenden Textzeugen nicht zu finden. Dass sich ausgerechnet ein Text Bonaventuras als die wichtigste Quelle für die Ubi-sunt-Reihe im Ritterspiegel erweist, ist insofern bemerkenswert, als Rothe selbst als Autorität in dieser Passage den Heiligen Bernhard nennt (V. 233: *Ez spricht sente Bernhard*). In der mir vorliegenden Edition des ›Soliloquiums‹ wird sehr deutlich gemacht, wann eine Formulierung einen anderen Text aufnimmt. Nicht nur der Beginn des Zitats, sondern auch das Ende werden jeweils durch eine Namensnennung markiert. Die Stellen, die Rothe aus dem Text Bonaventuras aufnimmt, sind aber mit Ausnahme der im vergangenen Abschnitt erläuterten allesamt gerade nicht Zitate aus den ›Meditationes‹. Stattdessen wird man auf der Suche nach Parallelen zu den ›Meditationes‹ in größerem Umfang im ersten Kapitel des ›Ritterspiegels‹ fündig, wo wiederum der Name Bernhard nicht fällt. Die V. 201–218 zitieren fast durchgängig eine Passage aus den ›Meditationes‹³⁰, ohne irgendeine Autorität für die Aussagen zu erwähnen.

Auch hier seien die Parallelen aufgezeigt:

BONAVENTURA	ROTHE
de vili materia factus, et vilissimo panno involutus	201 Von bösir materien bistu kommen, In arme tuchir gewundin
tunica tua fuit pellis	205 Nu kanstu dich selbir nicht gecleyde Von dime eigin uf deßir erdin, Du must sy von den tyrin scheid
Nihil aliud est homo quam sperma fetidum, saccus stercorum	209 Bistu ... Ynnewenig doch eyn stinkindir mist
Postea vermis et cibus vermium futurus in tumulo	212 ... du eyn sag vol dreckis bist. 217 Wan du danne gesterbist, Dinen licham di worme freßin

V. 233–36, wo ausdrücklich der Name Bernhard fällt, ist dagegen nicht so eindeutig anhand der ›Meditationes‹ verifizierbar. Bei Rothe heißt es: *Nicht ist deme menschin also gud von deme daz noch y geward, Also daz eyn ewig blibin tud*. Eventuell handelt es sich um eine sehr knappe Zusammenfassung aus Bonaventura, ›Soliloquium‹, S. 45:

Bernardus: Ecce, huius mundi amatores nundinas huius saeculi perambulant, alii divitias, alii honores, alii gloriam quaerentes. Sed quid de divitiis dicam? [...] Quid de honore referam? [...] Quid de gloria? Nihil aliud est nisi quaedam vana aurium inflatio³¹ [...] Respice, quos antecedis, et cogita, quia omnibus invidiae semina praeuisti.

²⁹ Johannes Rothe, *Der Ritterspiegel*, Kommentar zu V. 237–304 und zu V. 269–272.

³⁰ PL 184, Sp. 490, III,8.

³¹ Dem Begriff *quaedam vana aurium inflatio* entspricht vielleicht Rothes Ausdruck *gegoime*, der einen kurzen, gleich wieder verschwundenen Sinnesausdruck bezeichnet.

Das Beispiel hat gezeigt, dass Rothe im ›Ritterspiegel‹ ausführlich mit lateinischen Quellen arbeitet und diese Wort für Wort übersetzt. Dies gilt auch für zahlreiche weitere Kapitel. Zu nennen sind hier insbesondere das Kapitel 8 (V. 1277–1298), wo eine längere Passage aus einer Augustinus zugeschriebenen Predigt aufgenommen wird, das Kapitel 9 (V. 1505–1518) mit einem Zitat aus Boethius ›Consolatio Philosophiae‹, das Kapitel 20, das in weiten Strecken einem Brief des Petrus von Blois entnommen ist sowie die im ›Ritterspiegel‹ vier Kapitel umfassende Vegetiusrezeption.³² Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch die Aufnahme der ›Nikomachischen Ethik‹ des Aristoteles, die in Kapitel 11 nicht nur rezipiert wird (V. 1789–1884), sondern auch mit Erläuterungen zur aristotelischen Konzeption der Tugend als einer Mitte versehen ist, die so nicht bei Aristoteles zu finden sind. Rothe begründet sein Vorgehen explizit:

1813 Der selbe meistir also spricht:
 Dy togunt in eyne mittil sted.
 Dez vorsten ouch vele luche nicht,
 Wan en nicht uzlegunge gesched.

Gleichzeitig findet sich aber ausgerechnet in dem hier vorgestellten Beispiel mit dem Heiligen Bernhard eine Autoritätennennung, die von dem zitierten Text wegführt und offenbar mit einem größeren Wahrheitsanspruch verbunden ist. Nicht der Verfasser des wörtlich zitierten Textes, sondern der Urheber des in dem Text angelegten Gedankens wird als Autorität genannt. Ein solches Vorgehen kommt im ›Ritterspiegel‹ Text häufiger vor, z. B. im Kapitel 20. Neben Petrus von Blois, als Petrus Perle bezeichnet, werden dort an exponierter Stelle im ersten Vers des Kapitels Pericles und später V. 3281 Vegetius als Referenzen genannt, beides Namen, die sich so auch in dem Petrusbrief finden.

Der Gedanke wird der Autorität zugeschrieben, die literarische Gestalt des Textes aber orientiert sich stark an der verwendeten lateinischen Quelle. Insbesondere der Gebrauch von Stilmitteln und Metaphern kann so kaum als eigene ‚Leistung‘ Rothes angesehen werden. Rothes Leistung liegt vielmehr in der Zusammenstellung der Texte, der Strukturierung und Einbettung der Zitate in einen neuen Zusammenhang und in der Umsetzung in die Volkssprache und die (altmodische) Versform. Deutlich geworden ist aber auch, dass die Gedankengänge, die in Rothes Text schwer verständlich (oder unsinnig) erscheinen, im lateinischen Text deutlich und verständlich, aber mitunter recht komplex sind. Die lateinische Tradition bietet einen zentralen Schlüssel für das sachliche Verständnis des Textes.

³² Dazu Pamela Kalning, *Kriegslehren in deutschsprachigen Texten um 1400*. Seffner, Rothe, Wittenwiler, Münster 2006, S. 100–122.