

## Alteritätserfahrungen im mittelalterlichen Jerusalem – interreligiöse Perspektiven

Jerusalem nimmt für das mittelalterliche Denken eine besondere Stellung ein. Insofern erscheint für das Tagungsthema die Stilisierung der Heiligen Stadt als Stadt von besonderer Bedeutung, in welcher die Begegnung von Identität und Alterität bis in die Gegenwart zentrales Charakteristikum darstellt. Denn wie für kaum eine andere Stadt lassen sich für Jerusalem Interaktionen und Konfrontationen – im wörtlichen Sinne als ‚Gegenüberstellungen‘ differierender Assoziationen und Überzeugungen verstanden – von unterschiedlichen Akteuren auf unterschiedlicher Ebene (z. B. literal-haptisch, allegorisch-abstrakt) beobachten. In der Forschungsliteratur, besonders in der Germanistischen Mediävistik, hat man sich bisher vor allem in disziplingeschichtlicher Tradition mit einzelnen Reiseberichten beschäftigt und vor allem intertextuelle Bezüge sowie die kunstgeschichtliche Perspektive bezüglich der illustrierten Überlieferungsträger in den Vordergrund gestellt.<sup>1</sup> Jüngere Arbeiten haben hingegen versucht, breitere kulturwissenschaftliche Ansätze zu wählen, um die Funktion solcher Reiseberichte als mentale Repräsentation heiliger Stätten, etwa des Heiligen Grabes, für die Privatandacht herauszuarbeiten.<sup>2</sup> Durch diverse Vergegenwärtigungsstrategien von Bild und Text wird den Rezipierenden hierbei ermöglicht, trotz physischer Absenz sich die Heilige Stadt nicht nur zu imaginieren, sondern in immersiver Weise an der Heilsgeschichte zu partizipieren. Dass die lokale Binarität durch materielle Objekte durchbrochen werden kann, zeigte jüngst Mareike Reisch am Beispiel des Hans Tucher auf, der auf seiner Pilgerreise aus Jerusalem einen Brief nach Nürnberg schickte und nicht nur inhaltlich eine Verbindung zwischen dem Heiligen Grab und St. Sebald in Nürnberg herstellte, sondern durch den Brief selbst eine haptische Junktions beider Orte vollzog.<sup>3</sup>

Bereits in den ältesten kartographischen Zeugnissen wird eine Jerusalem-Zentrierung sichtbar.<sup>4</sup> So wird etwa in dem im 6. Jahrhundert entstandenen Bo-

---

1 Aus kunstgeschichtlicher Perspektive vgl. Timm 2006, zu den Quellen bes. Kap. III; Denke 2011, bes. Kap. 5 (Quellen) und Kap. 8 (zu den Abbildungen); Ridder 1991; Betschart 1996.

2 Vgl. Beebe 2014 und 2023; Ehrenscheidtner 2009 und 2013; Kühnel 2012; Lähmann 2011; Rudy 2011.

3 Reisch 2022, 62f.

4 Für einen differenzierten Überblick über die mittelalterliche Kartographie im Hinblick auf eine durchaus nicht permanente Zentrierung Jerusalems vgl. Baumgärtner 2001.

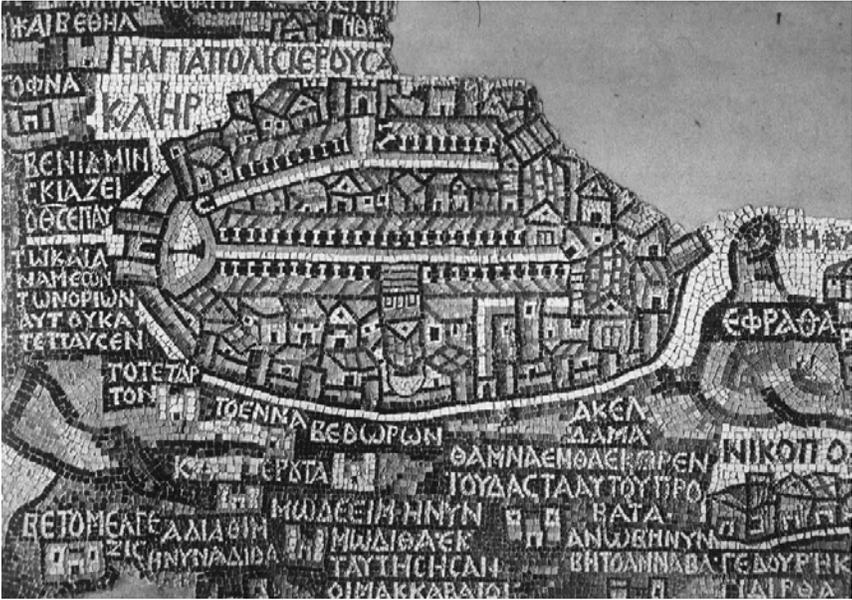


Abb. 1: Jerusalem auf dem Mosaik von Madaba (6. Jh.).

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba\\_map.jpg?uselang=en#Licensing](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba_map.jpg?uselang=en#Licensing)  
[15.03.2024]. Lizenz: PDM 1.0 DEED

denmosaik der im heutigen Jordanien gelegenen Georgskirche in Madaba Jerusalem als mit Abstand größte und zentral liegende Stadt mit dem Zusatz *Hagia Polis* bezeichnet. Für die Archäologie spielt das Mosaik eine bedeutende Rolle, da sich auf ihm zentrale Gebäude nachweisen lassen, wie die verschiedenen Stadttore (z. B. das Zionstor oder das Damaskustor), aber auch die Grabeskirche oder die Davidszitadelle. Bei den Stadttoren und deren Bezeichnung gilt insoweit Vorsicht, als damit die römischen unter Hadrian erbauten Tore gemeint sind, die sich an den Stellen befanden, an denen im 16. Jahrhundert Suleyman („der Prachtige“) die noch heute die Altstadt umfassenden Stadttore anlegen ließ.<sup>5</sup>

Eine kartographische Sonderstellung lässt sich ebenfalls für die Ebstorfer Weltkarte feststellen, in der Jerusalem auf gleiche Weise das Zentrum der Welt darstellt, sowohl im übertragenen (als Zentrum des Christuskörpers) als auch im literalen Sinn unter Beibehaltung der Abbildung der Stadtmauer. Vor allem er-

<sup>5</sup> Das heutige Damaskustor firmierte etwa im Mittelalter unter dem Namen ‚Stephanstor‘. Im Arabischen wurde das Tor als ‚Säulentor‘ (Bab al-Amud) bezeichnet, da sich auf dem Vorplatz im Stadtinneren eine Säule befand, die auch auf dem Mosaik von Madaba auszumachen ist. Zum Platz vgl. Küchler 2014, 355.

folgt eine Verknüpfung mit der Präsentation einer aus der Apokalypse des Johannes bekannten Vorstellung eines ‚Neuen Jerusalem‘.<sup>6</sup> Dort ist von einer mit einer mächtigen Mauer umgürteten Stadt quadratischen Grundrisses die Rede. Als *omphalos*, als Nabel der Welt, verschwimmen in der Ebstorfer Weltkarte theologische und geographische Ebene, wie auch an der Umschrift deutlich wird, die von einer Sehnsucht nach der allerheiligsten Metropole Judäas spricht sowie nach dem auferstandenen Christus, der als Sieger über den Tod triumphiert und somit christologische und topographische Ebene (diese in doppelter Hinsicht) zusammenführt.<sup>7</sup> Die Beischrift neben der Weltkarte lautet:

*Iherusalem sanctissima Judee metropoli, XXIII° miliario a Sychem, XVI° a Dispoli, XVI° ab Hebron, XIII° ab Ihericho, III° a Bethleem, XVI° a Bersabee, XXIII° ab Ascalone, totidem a Joppe, XVI° a Ramatha, VI° ab Emaus, III° miliario a montanis que adiit Maria cum festinatione. Hec civitas celeberrima capud omnium civitatum toti mundo extat, quia in ea salus humani generis morte et resurrectione Domini consummata est dicente psalmista: „Rex noster ante secula“ etc. Ipsa etiam civitas magna continet sepulchrum Dominicum, quod pia aviditate querere desiderat totus orbis, quia nobilitavit illud resurgens a mortuis victor mortis, unde Sedulius: „Ubi, inquit, depositi thesaurum corporis amplum nobilis accepit Domino locus ille iacente, nobilio ipso resurgente sanctus est.“*

Jerusalem, die hochheilige Stadt Judäas, liegt 23 Meilen von Sychem, 16 von Dispoli, 16 von Hebron, 14 von Jericho, 4 von Bethleem, 16 von Bersabee, 24 von Askalon, ebenso viele von Jaffa, 16 von Ramatha, 6 von Emaus, 4 von den Bergen, zu denen Maria eilte. Diese hochberühmte Stadt ist für die ganze Welt die Hauptstadt aller Städte, weil hier die Rettung des Menschengeschlechts durch Tod und Auferstehung des Herrn vollbracht worden ist, wie der Psalmist sagt (Ps. 73,12): „Er ist unser König vor aller Zeit“ etc. Diese große Stadt umschließt das Grab des Herrn, das aufzusuchen der ganze Erdkreis mit frommem Eifer verlangt, weil der Sieger über den Tod es durch seine Auferstehung verherrlicht hat. So sagt Sedulius: „Nachdem diese Städte den reichen Schatz des vom Kreuz abgenommenen Leichnams aufnahm und damit ausgezeichnet war, so wurde sie noch mehr erhoben und geheiligt durch seine Auferstehung.“<sup>8</sup>

6 Vgl. Baumgärtner 2012, 232.

7 Vgl. Wolf 2010, 36. Zur Ebstorfer Weltkarte im Kontext der mittelalterlichen TO-Karten vgl. Mauntel 2023, bes. 83–86. Zur Geschichte der TO-Karten einschließlich diverser theologischer Deutungsmuster vgl. Mauntel 2021.

8 Edition und Übersetzung bei Kugler 2020, Bd. 1, 16. Zum Kommentar, insbesondere zu den Parallelen zu Johannes von Würzburg, vgl. Bd. 2, 171. – Soweit nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen der Zitate vom Verfasser.

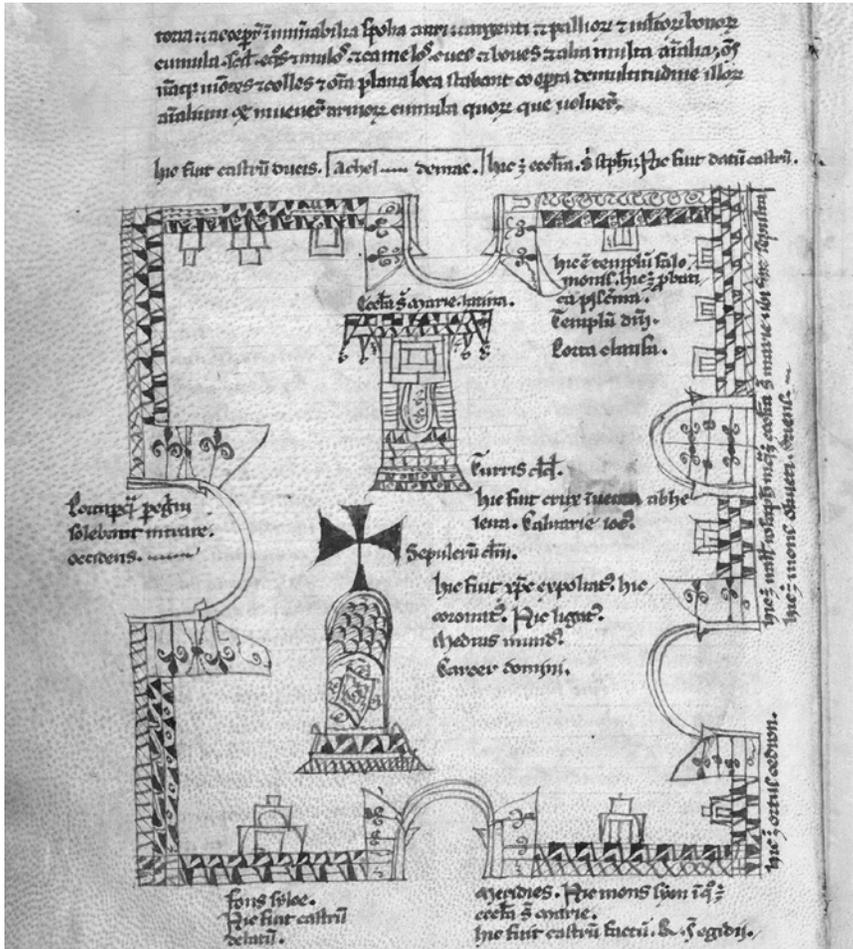


Abb. 2: Jerusalem in der Hs. Montpellier, Bibliothèque Universitaire de Médecine, H 142, fol. 67<sup>v</sup> (13. Jh.). <https://arca.irht.cnrs.fr/ark:/63955/md870v83b52x> [15.03.2024].  
 Lizenz: CC BY-NC 3.0 DEED

Dass dabei die Verschränkung zwischen geographischer und eschatologischer Perspektive nicht ganz so stark ausfallen muss, bzw. eher zugunsten einer gewissen geographischen Detailtreue ausfällt, beweist eine Karte des *Situs Jerusalem*, die sich in einer Handschrift in Montpellier befindet.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Vgl. ausführlich für die folgenden Ausführungen Baumgärtner 2005, 292f. Baumgärtner 2001, 311f. verweist auch auf eine um die Mitte des 12. Jahrhunderts angefertigte Darstel-

Die Federzeichnung aus dem 13. Jahrhundert ist eine von nur wenigen Darstellungen, in denen Jerusalem als Quadrat und nicht als Kreis dargestellt wird, wobei sich auch hier der Bezug zur Johannes-Apokalypse herstellen lässt. Auch wenn die Darstellung durchaus idealtypische bzw. schematische Funktion besitzt, so lässt sich doch ein spezifisches geographisches Wissen herausstellen, was besonders bei der Darstellung der Stadttore deutlich wird. So werden die vier namenlosen Tore an den vier Himmelsrichtungen als offen dargestellt, wobei es sich hierbei um das heutige Löwentor (beim Tempelberg), das Zionstor, das Jaffa-Tor sowie das Damaskus-Tor handeln dürfte, wohingegen das Goldene Tor zwar geographisch falsch (Verschiebung aus Platzgründen?), aber korrekterweise in verschlossenem Zustand abgebildet wird (*Porta clausa*). Im Vergleich zu anderen Darstellungen wird auf prominente Straßenzüge (etwa die *Via Dolorosa*) verzichtet und lediglich zwei Kirchen, einerseits die Grabeskirche sowie die Abteikirche Santa Maria Latina, abgebildet. Andere wichtige Gebäude werden durch kurze Legenden vermerkt, etwa die al-Aqsa-Moschee im oberen rechten Eck (*hic est templum salomonis*). Weitere Legenden außerhalb der Stadtmauer deuten auf die Heerlager während des ersten Kreuzzuges hin, was die Verbindung zu den in der Handschrift enthaltenen Texten darstellt, vor allem zur *Historia de Hierosolymitano itinere* des Petrus Tudebodus.<sup>10</sup>

Auch auf islamischer Seite lässt sich eine besondere Stellung Jerusalems nachweisen.<sup>11</sup> Deutlich wird dies in der für den sizilianischen König Roger II. um die Mitte des 12. Jahrhunderts angefertigten Weltkarte des aus Andalusien stammenden Geographen al-Idrisi.<sup>12</sup> Neben einer in sieben Klimazonen unterteilten Darstellung der damals bekannten Welt bot al-Idrisi in einem begleitbandartigen Kompendium ein Panorama an kulturellen und sozialen Gegebenheiten der bekannten Welt. In der nach Süden ausgerichteten Karte steht – wenig verwunderlich – die arabische Halbinsel im Mittelpunkt. Dies führt allerdings dazu, dass Jerusalem ebenfalls ins Zentrum der *mapa mundi* rückt. Insgesamt stellt die Überlieferung der Weltkarten des al-Idrisi ein komplexes Feld dar, da unterschiedliche Versionen in den überlieferten Handschriften vorliegen (z. B. in Oxford und Istanbul), deren Abhängigkeiten voneinander noch nicht abschließend geklärt sind.<sup>13</sup>

---

lung einer Handschrift aus Cambrai (Bibliothèque municipale, Ms. 437), die ebenfalls durch ihre spezifische Detailtreue besticht. Vgl. zu der Darstellung bereits Heydenreich 1965. Zur gesamten Überlieferung der *Situs Jerusalem*-Darstellungen einschließlich zahlreicher Abbildungen vgl. Simek 1992.

10 Vgl. Baumgärtner 2005, 293.

11 Vgl. etwa für die Gattung der panegyrischen Dichtung auf Jerusalem Sivan 1972.

12 Vgl. Antrim 2018b, 37–47.

13 Vgl. Ahmad 1992, in dessen Anhang eine Liste der Überlieferungszeugen präsentiert wird. Vgl. bereits Miller 1926, bes. 44–46.

In der jüdischen Literatur finden sich ebenso Nachweise für die bedeutende Stellung Jerusalems in der Welt. Zwar existieren keine direkten *mappae mundi*, nichtsdestotrotz lassen sich aufgrund schriftlicher Quellen und deren starker Wirkung Einblicke in Weltvorstellungen erhalten. Von besonderer Bedeutung ist hier das sog. *Jubiläenbuch*, eine apokryphe Schrift, deren Bedeutung durch mehrere Funde in den Qumran-Rollen belegt ist. Vollständig ist die Schrift aus der zweiten Tempelzeit nur in einer altäthiopischen und syrischen Übersetzung aus dem 4. oder 5. Jahrhundert nach Christus erhalten.<sup>14</sup> In dem Text findet außerdem eine Bindung des jüdischen Volkes an Jerusalem statt, da die für das Judentum wichtigsten Orte Noahs Sohn Sem zugeschlagen wurden:

Und Noah freute sich, weil dieser Anteil herausgekommen war für Sem und seine Kinder. Und er erinnerte sich an alles, was er mit seinem Munde in Prophezeiung gesprochen hatte. Denn er hatte gesagt: ‚Gesegnet der Herr, der Gott Sems. Und der Herr wohne in der Wohnstatt Sems.‘ Und er erkannte, dass der Garten Eden das Heilige des Heiligen sei und Wohnung des Herrn und der Berg Sinai die Mitte der Wüste und der Berg Sion die Mitte des Nabels der Erde. Und diese drei, dieses gegenüber jenem, sind zu Heiligtümern geschaffen.<sup>15</sup>

Dass der ‚Nabel‘ hier nicht nur rein topographisch verstanden, sondern im Rahmen einer Legitimation für die Inbesitznahme bzw. den Anspruch auf das Gebiet gesehen werden muss,<sup>16</sup> verbindet den Bezug in gewisser Weise mit der Ebstorfer Weltkarte, auf der Jerusalem ebenso im literalen wie übertragenen Sinn den Nabel der Welt darstellt.

Es zeigt sich, dass für alle drei abrahamitischen Religionen Jerusalem eine aus der Schrifttradition begründete bedeutsame Rolle einnimmt, die sich auch in der geographischen Lokalisierung und deren Manifestationen widerspiegelt. In solchen Lokalisierungen konkretisieren sich überlieferte Vorstellungen, werden aber simultan mit präzisen geographischen Aktualisierungen vermengt. Es ergeben sich folglich bei Jerusalem-Reisenden zwangsläufig bestimmte kognitive Dissonanzen, also Spannungsfelder, in denen diese beiden Perspektiven miteinander konkurrieren. Folker Reichert hat dabei herausgearbeitet, dass das christliche Europa seit dem 13. Jahrhundert (also nach dem Verlust der Levante) ein geistiges Zentrum besaß, welches außerhalb des eigenen Territoriums lag.<sup>17</sup> Besonders

14 Vgl. hierfür Wolf 2010, 58–63.

15 *Buch der Jubiläen* 8,18, zit. nach Wolf 2010, 60.

16 Vgl. ebd., 63. Wolf zeigt auch auf, inwieweit der Terminus der *Mitte des Nabels der Erde* unterschiedliche Begriffe zusammenführt und dabei über frühere Texte wie den *Äthiopischen Henoch* (ca. 3. Jh. v. Chr.) in identitätsstiftender Weise vorausgeht.

17 Vgl. Reichert 2011, 576.

deutlich wird dies bei der zeitgenössischen Bezeichnung *Outremer*, die bereits ein geographisches ‚Othering‘ markiert.<sup>18</sup> Inwieweit sich – so Reichert – von diesem Punkt aus eine Leitlinie zum späteren Expansionswillen des Christentums ziehen lässt, bleibt dahingestellt, eröffnet aber spannende geistesgeschichtliche Perspektiven auf die handlungspraktischen Konsequenzen.

Für das 15. Jahrhundert sind daher im Hinblick auf diesen Hintergrund Pilgerberichte von Interesse, da allein durch die Anzahl der in die Levante reisenden Personen für die Zahl der Besucher und damit in der Folge auch für die verschrifteten Berichte ein signifikanter Anstieg zu beobachten ist. Gleichzeitig zeigt sich auch eine diachrone Perspektive, da die Reisenden teilweise noch auf die aus der Kreuzfahrerzeit stammenden Schriften (etwa Wilhelm von Tyrus) rekurrierten und nun mit einer – allein schon aufgrund der Zeitspanne – davon differierenden Realität konfrontiert wurden. Insofern lässt sich für die folgenden Beobachtungen aus methodischer Hinsicht das geographische ‚Othering‘ in ein identitätsstiftendes, kulturelles sowie soziales ‚Othering‘ überführen bzw. kann um ein solches ergänzt werden.

Als Beispiel hierfür kann der Bericht des Mainzers Bernhard von Breydenbach gelten, welcher 1483/1484 eine Pilgerfahrt mit dem Grafen Johann von Solms unternahm und dessen *Peregrinatio in terram sanctam* 1486 bei Erhard Reuwich in Mainz gedruckt wurde (zuerst lateinisch, später dann auch in der Volkssprache), der wie Bernhard an der Reise teilgenommen hatte und der zu dem Bericht zahlreiche, teils großformatige, Holzschnitte beisteuerte.<sup>19</sup> Zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen (zum Beispiel ins Französische oder Spanische) bezeugen die Popularität des Werkes in den darauffolgenden Jahren. Besonderes Interesse der Forschung liegt in der Neugierde des Reisenden sowie der genauen Beobachtung der sozialen und kulturellen Elemente auf der Reise, was vor allem für die Begegnung mit dem Islam zutrifft. So überliefert dieser in seinem Bericht ein Glossar zentraler Wörter samt Übersetzung und widmet den Sitten und Bräuchen der ‚Sarazenen‘ sogar ein eigenes, längeres Kapitel. Alyssa Steiner hat die Interpolationen mit anderen Quellen untersucht und herausgearbeitet, dass der Pilgerbericht vor allem dann Versatzstücke aus anderen Quellen übernimmt, wenn die eigene Argumentation, etwa bezüglich der anti-muslimischen Polemik, gestärkt werden kann.<sup>20</sup> Mary Boyle hat sich in einer Monographie ausführlicher

18 Zum Begriff und zur Darstellung vgl. ebd.

19 Einen Forschungsüberblick bietet Steiner 2021, 130f., insbesondere zur Autorschaft.

20 Vgl. ebd. An einigen Textbeispielen dechiffriert Steiner nicht nur die philologische Arbeitsweise, sondern bietet eine Kontextualisierung der betreffenden Textstellen innerhalb der narrativen Strategie, etwa wenn bewusst Verkürzungen oder sehr eklektisch islamische Bräuche aufgeführt werden.

mit Bernhard von Breydenbach im Zusammenhang mit anderen Pilgern (etwa im Vergleich zu Arnold von Harff sowie den jeweiligen Berichten der beiden englischen Pilger William Wey und Thomas Larke) auseinandergesetzt und geht dabei auch auf die identitätsstiftende Funktion des Berichts ein. Laut Boyle besaß Bernhard unter den von ihr untersuchten Pilgerberichten die am deutlichsten entwickelte Strategie (die Boyle sogar als „Agenda“<sup>21</sup> bezeichnet), andere Religionen zu beschreiben und dichotomische Grenzen einzuführen.<sup>22</sup> Konsequentermaßen wurden etwa im Text-Raum nicht-lateinische Christen entfernt, um die Bedeutung der Lateiner und deren Einigkeit und Einheit im behandelten geographischen Raum zu erhöhen. Auch das ‚Othering‘ des Islam lässt sich als Strategie herausarbeiten, Identität und Alterität herauszustellen. „[Bernhard is] seeking to cement the unified western Christian identity he sees splintering.“<sup>23</sup>

In den folgenden Ausführungen wird diese narrative Strategie an Textstellen getestet, in denen davon berichtet wird, wie Bernhard mit den aktuellen Herrschaftsverhältnissen in der Stadt konfrontiert wurde und dies Auswirkungen auf die Erkundungen seiner Reisegruppe bzw. die Bewegungsfreiheit innerhalb der Heiligen Stadt besaß.<sup>24</sup>

Ein markantes Beispiel bietet dabei Bernhards Besuch auf dem Zionsberg,<sup>25</sup> den er wie folgt beschreibt:

*Von dannen baß vff stygen ist die begrebnüß der propheten vnd der kongen jsrahel ein teil vnder der kyrchen des bergs Syon eyn teyl dar vß da David Salomon vnd ander konig lygen. Czuo der selben begrebnüß lassen die Sarraceni keynen cristen menschen kommen, wan sye ynen selber eyn kyrch oder muschkeam (nach yr sprach) do haben gebuwet, die sie auch yn grossen eren halten, vnd wer gott nit*

21 Boyle 2021, 107.

22 Steiner 2021, 145f., weist nach, inwieweit bei der Übernahme von Quellen dezidiert Elemente gekürzt werden, die die Toleranz des Islam herausstellen oder Koexistenz-Modelle von Christen und Muslimen beschreiben.

23 Boyle 2021, 107.

24 Zitiert wird aus der Ausgabe von Mozer 2010 (im Folgenden *Peregrinatio*), wobei in der Edition blattgetreu nach der Ausgabe Reuwichs zitiert wird. Die diplomatische Transkription wird insbesondere in Bezug auf die Interpunktion leicht normalisiert sowie die Nasalstriche aufgelöst.

25 Der heute als ‚Zionsberg‘ bezeichnete Abschnitt resultiert aus einer Fehlinterpretation des Flavius Josephus. Ursprünglich bezeichnete der Begriff das heute als ‚City of David‘ bezeichnete Areal südöstlich der heutigen Altstadt in unmittelbarer Nähe des Tempelberges. Auf diesen bezogen die biblischen Schriften schließlich den Terminus. Als im 19. Jahrhundert Archäologen den ‚originalen‘ Zionsberg wiederentdeckten, war die mentalitätsgeschichtliche Verbindung mit dem südwestlich der Altstadt gelegenen Gebiet aufgrund der dort verehrten Gebäude (Davidsgrab, Abendmahlssaal) zu stark, um den Begriff einer Rückübertragung auszusetzen. Vgl. zu der Situation Vieweger/Zimni/Soennecken 2021, 17.

*mir und mynen bruodern ettlichen edelen so mit mir dar yn kamen großlichen gewesen, so weren wir zuo stucken zerhauwen worden von den sarracenen, die unversehen vns da begriffen, aber wir entrunnen durch gnad gotts.<sup>26</sup>*

Einerseits fängt die Beschreibung mit der Überlieferung der christlichen Tradition an, führt dann allerdings in die historische Gegenwart zurück, wobei die derzeitigen baulichen Gegebenheiten geschildert werden und mit dem Begriff der ‚Moschee‘ (in Kombination einer Doppelung, wobei der identitäre Begriff dem alteritären Equivalent vorangestellt wird). Ohne Verknüpfung mit der ‚anderen‘ Tradition (die Geschichte bzw. die Begründung für das Bauwerk wird mit keiner Erklärung versehen) wird nun die aktuelle Situation betrachtet, in der die Sakralität des Ortes für den Islam betont wird, wobei der Zutritt den Christen verwehrt bleibt. Somit werden topographische Grenzen gesetzt, die je nach kultureller und religiöser Identität bestimmte Lokalitäten markieren. Angereichert wird diese Setzung noch durch eine spannungsgeladene Erzählung, in der Bernhard auf die dramatischen Konsequenzen einer möglichen Eventualität verweist. Durch diesen erzähltechnischen Kniff werden die gerade gesetzten Grenzen sofort wieder aufgehoben, da einerseits trotz des zuvor angesprochenen Risikos ein Besuch stattfindet, somit in Bezug auf den Rezipienten ein Gefühl von Exklusivität vermittelt wird, durch den doppelten Verweis auf den göttlichen Beistand wird aber auch andererseits eine solche Grenze wieder aufgehoben und nicht nur die eigene Identität, sondern indirekt auch eine Primatstellung markiert.

Eine vergleichbar spannende Disposition zeigt sich beim Blick – hier im literalen Sinn – auf den Ort des Pfingstfestes, der nach der Tradition am selben Ort stattfand wie das letzte Abendmahl, also im Abendmahlssaal (*Coenaculum*) auf dem Berg Zion. Dieser war bereits zu Bernhards von Breydenbachs Besuch im islamischen Besitz und zu einer Moschee umgestaltet. Der Abendmahlssaal konnte allerdings, wohl gegen ein kleines Entgelt, von christlichen Pilgern immer noch besucht werden, sodass diese wenigstens von außen einen Blick hineinwerfen und einen weiteren Ablass erhalten konnten.<sup>27</sup>

*Vßwendig dem chor ist die statt da gott der heylig geyst am pfingsttag yn gestalt furer zungen den jungern cristi gesandet ward. Vnder welchen statt ist die Capel, von welcher abgescrriben stett, dar ynn die begrebnüß der konig vnd propheten jsrahel ist, dar ynn wir durch eyn fenster sahen, da ist auch vergebung aller sund.<sup>28</sup>*

26 *Peregrinatio*, fol. 46<sup>r</sup> (Mozer 2010, 126).

27 Einen kurzen Abriss über die Ablässe beim Besuch der *loca sancta* bietet Schröder 2009, 139.

28 *Peregrinatio*, fol. 46<sup>v</sup> (Mozer 2010, 128).

In doppelter Hinsicht spielen die Fenster des Abendmahlssaals mit ihrer Strahlkraft und ihren Aktualitätsbezügen bis in die Gegenwart hinein eine bedeutende Rolle, da einerseits im Juni des Jahres 2023 ein historisches Fenster (dasjenige, durch das Bernhard blickte?) Anschlagziel eines nationalreligiösen jüdischen Steinwerfers wurde.<sup>29</sup> Andererseits erfolgt der Blick in den Abendmahlssaal bei Bernhard im Rahmen eines Kirchenbesuches, wobei hiermit wohl die Basilika ‚Hagia Sion‘ gemeint sein dürfte, welche in den Jahren 1229 bis 1244 restauriert wurde, nachdem ein Vorgängerbau von Saladin 1219 abgerissen worden war. Erst im Sommer 2023 wurden die Ruinen dieser Vorgängerkirche – die bereits auf dem Mosaik von Madaba abgebildet ist – während einer Grabung wieder freigelegt, nachdem der genaue Standort über die letzten 800 Jahre unbekannt war.<sup>30</sup>

Dass Bernhard nicht nur einzelne Gebäude bzw. Sehenswürdigkeiten hervorhebt, sondern auch die Stadt als Gesamtanlage in ihrer Topographie zu beschreiben weiß, wird deutlich, wenn eine Einordnung, beinahe schon aus Vogelperspektive, in die Landschaft erfolgt:

*Hye ist zuo mercken daz die heylig statt jherusalem an eym hobenn ende liget nach der anstossende lantschafft zuo rechen also das man vß Jherusalem sehet das gantz land Arabiam vnd das hoch gebirge Abatym vnd Nebo vnd Phasga vnd die ebene deß jordans vnd jericho vnd das todt mer byß zuo dem velfsen der wuesteny eyn statt also genant, deß halb Jherusalem gar eyn schone umbsehung hatt vnd man muß an allen enden vff stygen dar gegen wan sie hoher ligt dan keyn andere statt yn dem selben landt usgenommen Sylo zuo mylen da von ligende.<sup>31</sup>*

Tatsächlich beschreibt Bernhard hier panoramaartig den Überblick über die jüdische Halbwüste bzw. den Ausblick auf das jordanische Hochland, vor dessen Gebirge sich das Tote Meer erstreckt, aber auch das Jordantal inklusive der Stadt Jericho – das Spezialwissen eines Reisenden stellt den Expertenstatus unmittelbar heraus. Interessanterweise wird zwar Jerusalem korrekt auf einem Hochplateau liegend beschrieben, eine idealisierte Stellung wird allerdings dadurch negiert, dass ein weiterer Ort noch höher liegt. Silo, im Allgemeinen mit dem heutigen Khirbet Sailun identifiziert, wird durch die biblische Bezeugung als Ort der Bundeslade mit einer besonderen Sakralität ausgestattet. Die Einschränkung im Text stellt allerdings ebenso die Expertise Bernhards heraus, der sich somit als geo-

29 Vgl. <https://allisrael.com/stone-thrown-through-stained-glass-window-of-the-room-of-the-last-supper-in-latest-anti-christian-attack> [07.04.2024].

30 Alternativ könnte es sich bei den freigelegten Mauern auch um die Kirche Sancta Maria in Monte Sion handeln. Eine genauere Determinierung muss bis zur Ausführung weiterer Forschungen vor Ort offenbleiben. Für Berichte über die vergangenen Grabungen im Areal vgl. Vieweger/Zimni/Soennecken 2021 und Vieweger/Zimni 2022, bes. 126.

31 *Peregrinatio*, fol. 47<sup>r</sup> (Mozer 2010, 130).

graphischer Experte geriert, sodass der Textstelle auch durchaus eine funktionale Stellung zukommt. Allerdings lässt sich die Ortsangabe nicht mit Bernhards Angabe vereinen, da zwischen Jerusalem und Silo ca. 30 Kilometer liegen, die zwei Meilen also nur schwerlich zutreffen können. Aufgrund der angegebenen Distanz könnte auch ‚Gilo‘ in Frage kommen, wobei das biblische Gilo etwas südlicher verortet wird als die heutige – von der UN als völkerrechtswidrig betrachtete – Siedlung Gilo zwischen Jerusalem und Bethlehem.

Insgesamt lässt sich in Bernhards *Peregrinatio* zwar durchaus eine gewisse Schematisierung erkennen, allerdings wird gerade bei Betrachtung der städtischen Architektur ein historisches Wissen erkennbar. Dies wird deutlich bei der Beschreibung der Bauanlage des Felsendoms und der Gestaltung des Vorplatzes der al-Aqsa-Moschee.

*Jtem von dannen quamen wir an eyn ende da man vßen Salomons tempel sehet mitt rondem werck vnd kriechescher arbeyt erbuwen mit behawen vnd polyrten oder geebnetten steynen welcher Tempel sere hoch vnd wyt ist mit bly bedecket. Dar vff haben die heiden eyn halben mon als ob er wer eclipseret, das ist verdunckelet, als so der monn finsternuß lydet, vnd das haben die sarracen gemeynlichen ym yngang yrer kyrchen oben stan. Vor dissem tempel Salomons ist eyn wytt ebener platz mit marmel steyn beseczet. [...] Jtem die Sarracen halten Salomons tempel in grosser ere vnd lyden keyn vnreynigkeyt dar ynn sye gen mit blossen fußen dar ynn vnd nennen ynen den heligen velsen vnd eyn tempel des herren vnd das vß sollicher vrsach wann mitten dar yn ist eyn kleynere velfß mit eym yssin gittir zuo ring umbgeben vnd als vns die mammalucken das ist die verlaugetten cristen sagetten keyn sarracen oder heyd vermißet sich dem selben velsen ynn eynigen weg zuo nahen vnd kommen doch von verren landen den velsen andechtiglichen an zuo betten, wan vil gar grosser wunder zeychen leset man vff dem selben velsen geschehen syn.<sup>32</sup>*

In der Folge werden zahlreiche Mirakel und andere Erzählungen über den Felsen geboten, die jedoch alle aus dem christlichen Kontext stammen. Hingegen wird die islamische Verehrung des Felsens in Bezug auf die Himmelfahrt des Propheten nicht erwähnt, was aufgrund der Beschreibung des Tempelbergs sowie des Felsendoms als Verehrungsort der Muslime verwundert. Dabei erscheint die Verbindung zwischen sprachlichem Ausdruck und kultureller Perspektive bei Bernhard durchaus spannend, wenn man die Verwendung des Begriffs *Heiden* genauer betrachtet. So erscheint es auf den ersten Blick, dass Bernhard aus muslimischer Perspektive sprechend die Christen als *Heiden* bezeichnet, was eine reflexive Perspektivverschiebung unter Akzeptanz differierender Positionen bedeuten würde. Allerdings ergibt sich auch die – weniger spannende – Möglichkeit, dass im hier

32 *Peregrinatio*, fol. 50<sup>v</sup>–51<sup>r</sup> (Mozer 2010, 148–150).

verwendeten Fall die Sarazenen als *Heiden* tituliert werden, Bernhard letztendlich also ‚seine‘ christliche Weltsicht auch sprachlich markiert.<sup>33</sup>

Einerseits wird deutlich, dass Bernhard großes Interesse an den Bräuchen und Ritualen des Islams besaß, etwa in der Beschreibung der rituellen Reinigung vor Betreten des Felsendoms sowie des Verbotes, diesen mit Schuhen zu betreten. Bei Beschreibung des sich im Felsendom befindenden Felsen, dem Gründungsfelsen (auf Hebräisch אבן השתייה [Even ha-Shetiyya]) erfolgt im Anschluss an die topographische Beschreibung die Ausstellung der diversen mit dem Felsen verbundenen biblischen Traditionen (Opfer Abrahams, Tempel Salomos etc.), wobei bezeichnenderweise auf die islamische Tradition kein Bezug genommen wird, etwa dass nach der Koranexegese nicht Isaak, sondern Ismael geopfert werden sollte. Auch der angebliche Fußabdruck (samt einiger Barthaare des Propheten), der auf dem Felsen zu finden ist, findet in der Beschreibung keine Erwähnung, obgleich die gesamte Bedeutung des Felsendoms durch die signifikante und ausführliche Beschreibung des Halbmonds ausgeführt wird – möglicherweise bestand hier auch noch historisches Wissen um die Tatsache, dass Saladin nach der Rückeroberung Jerusalems 1187 das große Kreuz auf der Kuppel entfernen ließ. Der Felsendom selbst wird von Bernhard ausführlich beschrieben, wobei auf den runden (eigentlich oktogonalen) Grundriss des Gebäudes verwiesen sowie der griechische Stil betont wird. Ob die Aussage sich allerdings auf den Grundriss bezieht oder die signifikanten blauen armenischen Fliesen beschrieben werden, bleibt unklar. Alternativ könnte auch die gesamte Anlage als griechisch bezeichnet sein, da insbesondere die Treppenaufgänge, welche von charakteristischen Säulen geschmückt werden (al-Mawazin‘ genannt, erbaut ca. im 8. Jh.), einen byzantinischen Stil aufweisen. Auch das Bleidach notiert der aufmerksame Bernhard, welches noch im 13. Jahrhundert errichtet worden war und erst 1962 von den heute charakteristischen goldenen Platten (erst Blattgold auf Aluminiumbronze, ab 1993 gold-galvanisierte Platten) abgelöst wurde. Es zeigt sich also eine detaillierte Beschreibung, in denen Verknüpfungen zu gegenwärtigen Bräuchen und Herrschaftssituationen gezogen werden – was auch bei der Besichtigung des Goldenen Tores sichtbar wird:

*Item do selbet ward vns die guldin port gezeuget durch welche vnser herr jhesus am palm tag vff eym esel sytzende ynn reyde zuo jherusalem. Zuo der selben porten laßt man keynen cristen nahe gan. Aber welcher die selb sehend von disser verre dar wider bettet erlanget aller syner sund volle vergebung.*<sup>34</sup>

33 Für eine ähnliche Stelle bei Hans Tucher vgl. Meyer 2012, 51. Dort wird für die Rückeroberung Jerusalems 1187 eine gewisse Alterität markiert, die ein Bewusstsein um diese Alterität erkennen lässt.

34 *Peregrinatio*, fol. 51<sup>v</sup> (Mozer 2010, 152).

In verknappter Form erfolgt wiederum eine biblische Verknüpfung mit der gegenwärtigen baulichen Situation, in der einerseits auf den zugemauerten Zustand des Tores verwiesen wird, aber darüber hinaus auch auf die kulturelle Situation inklusive der Machtverhältnisse, da es Christen (wie auch Juden) verboten war, in die unmittelbare Umgebung des Tores zu treten – insofern wurde als Lösungsansatz bereits der Anblick des Tores samt Gebet (wohl vom Ölberg aus) mit einem vollständigen Ablass bedacht. Im Vergleich zu Bernhard von Breydenbach zeigt sich für den Fall der Goldenen Pforte eine aktualisierte kognitive Auseinandersetzung bei Felix Fabri, welcher Bernhard auf dem zweiten Teil seiner Reise, zum Berg Sinai und dem dortigen Katharinenkloster, begleitete. Beim Blick auf das Kidrontal, welches sich zwischen dem Goldenen Tor und dem Ölberg erstreckt, stellte sich ihm die Frage, inwieweit denn am Tag des Jüngsten Gerichts alle Seelen in das Tal passen würden, da der Platz ja doch recht begrenzt sei:<sup>35</sup>

*Ex alio etiam reddebatur vallis immunda et abominabilis, quia in ea cultus daemoniorum erat, et in ea divinabatur, sicut legitur de rege Achas 2. Paral. 28. Qui adolevit incensum in valle Hennon, et ibi lustravit filios suos per ignem iuxta ritum gentium. Vallis Hennon idem est cum valle Josaphat et Cela etiam dicitur eadem vallis, et torrens Cedron Chrinarus nominatur. In hoc ergo valle congregabuntur omnes cognationes terrae, ut communiter tenetur et praedicatur. Ideo solent homines quaerere ab his, qui in terra sancta fuerunt, de magnitudine vallis, an sit ita lata, quod ibi possent stare omnes homines in iudicio? Praetermissis enim omnibus aliis de vallis Josaphat magnitudine sunt simplices solliciti, et nonnumquam factum est, et fit, quod aliqui peregrini ponunt sibi lapides in valle, praeoccupare volentes locum ante iudicium, ut in iudicio sedendi ibi habeant oportunitatem. Et aliquando simplices quidam dant pretium peregrinis in Jerusalem peregrinare volentibus, ut lapidem pro eis signent locum in valle Josaphat, quo se credunt venturos ad iudicium. Quaerentibus ergo de vallis illius magnitudine, in veritate respondendum est; quod vallis illa non est magna, et sub ista dispositione, ut nunc est, non esset capax unius gentis, vix enim possent in ea stare Suevi illi, qui actu in humanis sunt, taceo de illis, qui fuerunt, aut erunt. Tempore autem iudicii erit alia vallis illius, sicut et totius terrae dispositio, quia ante iudicium conflagrabitur mundus et purgabitur non solum foeditatibus, sed etiam ab angustate, ita, quod loca angusta erunt spatiosa, sicut prava, indirecta et aspera in vias planas. Quod autem vallis illa amplianda erit, patet Zachar. 14., ubi habetur, quod mons Oliveti scindetur ab oriente in occidentem, et una pars*

35 Vgl. zur Stelle auch Reichert 2011, 568. Vgl. allgemein für eine ausführliche Analyse der Beschreibung Jerusalems durch Fabri Schröder 2009, 126–158, zu Distanzierungsstrategien bes. 140–146.

*montis erit ad austrum, alia ad aquilonem, et erit illa scissura montis profunda, sicut vallis Celacin continuabitur ab occidente.*<sup>36</sup>

Außerdem ist das Tal schmutzig und verabscheuenswert, weil in diesem Dämonen verehrt wurden und Götzendienst verrichtet wurde, wie wir im 2. Buch der Chroniken, Kapitel 28, lesen über König Ahas, der Weihrauch im Tal Hennon verbrannte und seine Söhne durch das Feuer reinigte nach Art und Weise der Völker.<sup>37</sup> Das Hennontal ist dasselbe wie das Josaphattal und wird gleichfalls Cela genannt und der Bach Kedron wird auch als Chrinarus bezeichnet. In diesem Tal werden alle Stämme der Welt versammelt, wie gemeinhin geglaubt und gelehrt wird. Daher pflegen die Menschen diejenigen, die im Heiligen Land waren, nach der Größe des Tales zu fragen und ob es denn so breit sei, dass alle Menschen beim Jüngsten Gericht darin Platz fänden? Die einfachen Menschen sind um die Größe des Tales besorgt, während sie allem anderen keine Beachtung schenken und oft geschah es und geschieht es, dass einige Fremde für sich Steine ins Tal legen, um sich vor dem Jüngsten Gericht einen Platz zu reservieren, sodass sie beim Jüngsten Gericht eine Sitzgelegenheit haben. Und manchmal geben solch einfache Menschen denjenigen Geld, die planen, nach Jerusalem zu pilgern, dass sie ihnen einen Stein im Josaphattal markieren, zu welchem sie dann zum Jüngsten Gericht kämen. Man muss also denen, die nach der Größe des Tales fragen, in Wahrheit antworten, dass das Tal nicht groß ist und unter dieser Beschaffenheit, so wie es jetzt ist, nicht in der Lage ist, einem einzigen Volk Platz zu bieten. So könnten etwa kaum alle gegenwärtig lebenden Schwaben in diesem stehen, geschweige derjenigen, die waren und die sein werden. Zu der Zeit des Jüngsten Gerichts aber wird die Gestalt dieses Tals, genauso wie die der ganzen Welt, anders sein, weil vor dem Jüngsten Gericht die Welt ganz in Flammen aufgehen und gereinigt wird, nicht nur von Gräueln, sondern auch von der Enge her, sodass schmale Orte breit werden, sowie krumme, abwegige und raue Pfade in flache Wege verwandelt werden. Dass jenes Tal aber verbreitert wird, findet sich auch bei Sacharja, Kapitel 14, wo steht, dass der Ölberg von Osten nach Westen zerteilt wird und ein Teil des Berges wird nach Süden, der andere nach Norden ausgerichtet sein,<sup>38</sup> und der Spalt des Berges wird so tief sein, wie wenn das Celacintal von Westen erweitert wäre.

An dieser etwas längeren Textstelle lässt sich eine Vielzahl der schon bei Bernhard angesprochenen Strategien in verdichteter Form beobachten. Auf der einen Seite wird eine biblische Gelehrsamkeit offengelegt, die durch die Präsenz an der bi-

36 Felix Fabri, *Evagatorium*, 392f.

37 Vgl. 2 Chronik 28,3.

38 Vgl. Sacharja 14,5.

blichen Lokalität aktualisiert wird.<sup>39</sup> Durch das geographische Expertenwissen wird der Rezipient in das Geschehen, das gleichzeitig ein weltliches und heilsgeschichtliches ist, hineingeholt, gleichzeitig wird aber auch die temporale und spatiale Differenz mehrfach markiert. Solche pluralen Ausgestaltungen von Alterität, zwischen Experte und Laie, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, zwischen Immanenz und Transzendenz, aber auch zwischen humorvoller Konkretisierung im Gegensatz von Jerusalem und Schwaben (Fabri war Lesemeister in Ulm) und ihrer didaktischen Funktion zeichnen die Gattung des Pilgerberichtes aus. Zentrales Mittel ist hierbei die Markierung von Alterität und Identität, die den Erzähler bisweilen mit den Rezipienten verbindet, etwa in der Betonung der gemeinsamen eschatologischen Perspektive, bisweilen aber auch eine Abgrenzung markiert, etwa indem das Wissen um die lokalen Bräuche und Personen hervorgehoben wird, von denen der Rezipient einen Einblick erhält. Auch mithilfe solcher Stellen erzeugt der Text Unmittelbarkeit und stellt dadurch spezifische – faktische wie auch ‚eingeschriebene‘ – Diversitäten und Pluralitäten heraus. Bei Felix Fabri zeigt sich allerdings auch, inwieweit diese Erzählstrategien verschiedene Perspektiven durchmischen, um bestimmte Argumentationsmuster zu betonen, etwa wenn Christen und Muslime als Verehrer (weniger miteinander denn parallel) bestimmter heiliger Stätten charakterisiert werden, dabei aber explizit auf die Absenz jüdischer Präsenz verwiesen wird. Alexandra Cuffel leitet daraus wohl zurecht eine antijüdische Abwertung ab:

Fabri cites access, or the lack thereof, to a particular holy place to reaffirm what was in his eyes, the Jews' appropriately subjugated status, reflecting the situation between Jews and Christians in Western Europe. In this passage Muslims and Christians worship together, or at least side by side, creating a common community in their mutual devotion to Moses. Jews, on the other hand, are rejected by humanity – the Christians and Muslims – and by God, placing them firmly at the bottom of both the spiritual and social hierarchy.<sup>40</sup>

An den verschiedenen Stätten manifestiert sich eine Kristallisation differierender Sinn- und Zeitebenen, die zur Bedeutung der Stadt Jerusalem im theologischen ‚Weltbild‘ beitragen, aber durchaus auch auf zeithistorische Gegebenheiten Rücksichten nehmen. Eine solche Erzählstrategie verleiht dem jeweiligen Bericht einen durchaus lebendigen Stil, sodass das Porträt der heiligen Stadt auch für die Rezipienten in der Heimat erfahrbar wird. Jüngst hat Yamit Rachman-Schrire in einem Beitrag aufgezeigt, inwieweit Fabri in seinen im *Evagatorium* aufgeführten Pre-

39 Vgl. zum Josaphat-Tal auch Limor 2023, bes. 293–299, die neben einer genaueren Interpretation der Stelle bei Fabri auch einen Abschnitt zur Stellung des Tals in der islamischen Tradition bietet.

40 Cuffel 2024, 68.

digten die jeweiligen Orte prädikatorisch einbindet und sowohl literale als auch allegorische Bedeutungen zusammenführt.<sup>41</sup> Durch die Verknüpfung mit seiner Autorität erhalten die Berichte eine Legitimation und ermöglichen es den Lesern (allen voran Fabris Mitbrüdern als intendierte Rezipienten), trotz physischer Abwesenheit geistig-kontemplativ präsent zu sein:

The names of these sacred sites held symbolic meanings and associations that exceed their geographical substance and boundaries, offering the recipients the opportunity to contemplate the sacred landscape of the Holy Land even if they have never set foot there. At the same time, Fabri's mention of the names of these places added an authoritative layer to his words and voice.<sup>42</sup>

Zusammengefasst lässt sich für Bernhard von Breydenbach (aber auch für Fabri) eine mehrschichtige Beschreibung der Stadt beobachten: Es werden historische Bezüge aufgenommen, die von biblisch-historischer Konkretisierung bis zur Kreuzfahrerzeit und darüber hinaus reichen. Verbunden wird dies mit einem eschatologischen Weltbild, welches sich bei den zahlreichen einzelnen Gebäuden manifestiert, deren Besuch für den Pilger Bernhard von Breydenbach ablassstiftende Funktion besitzt. Gleichzeitig entwirft der Text durch das zur Schau gestellte Expertenwissen eine für die Rezipierenden erfahrbare mentale Repräsentation der Heiligen Stadt, die durch eine Unmittelbarkeit besticht. Insbesondere die Alteritätserfahrungen erhalten somit eine Funktion als immersive Strategie, die ein synästhetisches Eintauchen in die Heilige Stadt ermöglichen.

Wirft man einen Blick auf die islamische Perspektive Jerusalems, so lassen sich Schwerpunkte in der Historiographie einerseits für die Ayubiden-Dynastie feststellen, welche Jerusalem bis 1260 beherrschte, bevor der Mamluken-General Baibar Jerusalem eroberte und die Heilige Stadt bis 1516 unter ägyptischer Herrschaft stand, also von Kairo aus regiert wurde. Bei einer solchen geographischen Distanz zum Herrschaftszentrum verwundert es nicht, dass Jerusalems Bedeutung stark abnahm und die Bevölkerung Schätzungen zufolge lediglich um die 10.000 Personen umfasste. Folker Reichert fasst die Situation wie folgt zusammen:

Theoretisch, theologisch, grundsätzlich war die Heilige Stadt die ersehnte Mitte der christlichen Welt. Doch faktisch war sie im 15. Jahrhundert nichts weiter als ein heruntergekommenes Nest in einem Grenzraum zwischen Christentum und Islam. So gesehen war Jerusalem im ausgehenden Mittelalter eine Randerscheinung, marginal und peripher.<sup>43</sup>

41 Vgl. Rachman-Schrire 2023.

42 Ebd., 219.

43 Reichert 2011, 574f.

Dies änderte sich erst wieder, als – eine zweite historiographische Blütezeit – Jerusalem 1516 unter osmanische Herrschaft geriet und Sultan Selim und besonders dessen Sohn Suleyman unter anderem durch die Neuerrichtung der Stadtmauern das heute charakteristische Stadtbild Jerusalems entwarfen. So entstand etwa die Legende, dass die mit der Stadtmauer betrauten Baumeister vergaßen, den Zionsberg mit seinen bedeutenden Gebäuden einzubeziehen, und diesen Lapsus mit dem Verlust ihrer Köpfe bezahlten. Während der angesprochenen Zwischenzeit, der mamlukischen Herrschaft, lässt sich somit auch ein Quellenproblem nachweisen, wobei die Forschung in den letzten beiden Dekaden ein größeres Interesse an dieser Ära gezeigt hat, was sich unter anderem in der seit 1997 herausgegebenen Zeitschrift ‚Mamluk Studies Review‘ nachweisen lässt. Der neueren Forschung zufolge kann die geschilderte Entwicklung des Bedeutungsverlustes jedoch eingeschränkt werden und gelegentlich wird sogar die lange konfliktlose Zeit als stabile Periode hervorgehoben, die eine Steigerung des Wohlstandes bedeutete.<sup>44</sup> Dabei wird vor allem deutlich, dass gerade in den angesprochenen 250 Jahren der mamlukischen Herrschaft eine Entwicklung von einem größtenteils christlich geprägten Stadtbild Jerusalem hin zu einer Islamisierung festzustellen ist. Während noch in der Ära der Ayyubiden Christen und Juden weitestgehend Religionsfreiheit zugestanden wurde und diese große persönliche Freiheiten genossen, so galten unter mamlukischer Herrschaft nur Muslime als vollwertige freie Bürger. Die Forschung sucht immer noch eine Antwort darauf, welche Gründe für eine Islamisierung der Gesellschaft verantwortlich gemacht werden können. Eine Position vertritt dabei die These, dass unter anderem durch Repressalien sowie die schwierigen herrschaftlichen Verhältnisse zahlreiche christliche Familien und Gruppierungen das Land verließen, sodass allmählich eine neue Gesellschaft mehrheitlich muslimischen Glaubens an ihre Stelle treten konnte. Eine zweite Position nimmt insbesondere das Feld der Konversion in den Blick und geht stattdessen von einer mehr oder weniger stabilen Bevölkerungsgruppe aus, die sich den wechselseitigen Glaubensverhältnissen anpasste und somit weiter mit denselben Rechten wie zuvor agieren konnte, wobei fraglich ist, mit welcher Geschwindigkeit diese Konvertierung eintrat und diese eher von dem Übertritt einzelner oder größerer ‚Communities‘ geprägt war. Die angesprochenen Positionen können dabei nicht nur dichotomisch, sondern auch komplementär gesehen werden.<sup>45</sup> Somit verwundert

44 Vgl. Antrim 2018a, 105: „The public nature of architectural patronage – the visibility of the buildings, the inscriptions identifying the founders, and the composition of Arabic literary sources cataloguing the charitable activities of the Mamluks alongside their military triumphs – encouraged both loyalty to the regime and similar good works among the subject population.“

45 Vgl. Levtzion 1990.

es auch nicht, dass für die Stadt Jerusalem und ihre Entwicklung bereits in der Architektur Verschiebungen festzustellen sind (z. B. durch die Errichtung von mehreren Koranschulen),<sup>46</sup> die genau die Zeit betrafen, in der die deutschsprachigen Reiseberichte des 14. und 15. Jahrhunderts entstanden. Nimrod Luz hat herausgearbeitet, inwieweit sich spezifisch islamische Dynastien als ‚cultural agents‘ in der Region betätigten und sukzessive die Landschaft, aber auch die Gesellschaft islamisierten, also aktiv Übergänge von einer Alterität hin zur Identität zu schaffen versuchten. Somit kann die Islamisierung auch als zumindest in Teilen konzentriertes Vorgehen betrachtet werden, welches, ausgehend von den umliegenden Dörfern und dem Hinterland Jerusalems, Einfluss auf die Zentralstadt besaß.<sup>47</sup>

Als bedeutendster Chronist für die Spätzeit der mamlukischen Herrschaft gilt Mudschir ad-Din (1456–1522), der als aus der Stadt Gebürtiger sowie vor Ort als Richter Tätiger die Entwicklung hautnah miterlebte und daher immediat beschreiben konnte. Sein Opus magnum wurde bisher lediglich ins Französische (noch im 19. Jahrhundert) übersetzt, was die Rezeption erschwert.<sup>48</sup> Mudschir ad-Din beschreibt seine Heimatstadt wie folgt:

Jerusalem in our time is a great city, of solid construction, between mountains and valleys. Part of the city is built on high ground and part in a low valley, and most of the buildings located in the high places overlook those in the low. Some of the streets of the city are smooth, others, rugged. In most places foundations of ancient buildings are found, over which new structures have been erected. Construction is so dense that if it were spaced in the same way as in most of the city of the kingdom of Islam its size would be twice as large as it is now. It has many wells prepared for storing water collected from the rain.<sup>49</sup>

Dass die Chronik dabei versucht, eine enge Verbindung zwischen Jerusalem und Mekka herzustellen, verwundert nicht – während Mekka in den sieben Himmeln und Erden als heilig (*muharram*) gilt, wird Jerusalem als ehrwürdig (*muqaddas*) bezeichnet. Die Verknüpfung zwischen den beiden Stätten wird dabei sprachlich noch enger gezogen, denn der gesamte Tempelberg einschließlich der Parkanlagen wird im Arabischen als *al-haram asch scharif* („das edle Heiligtum“) bezeichnet, also mit dem bei Mudschir ad-Din eigentlich für Mekka reservierten Adjektiv. Wer auch immer in Jerusalem betet, wird von seinen Sünden befreit und in den

---

46 Vgl. Luz 2002.

47 Vgl. ebd.

48 Für den Abgleich einiger Stellen der französischen Übersetzung mit dem arabischen Original wie auch mit dem im Folgenden englischen Zitat danke ich meiner Kollegin in der Martin Buber Society, Limor Yungman (Jerusalem).

49 Das Zitat bei Little 1995, 242.

Status reiner Unschuld zurückversetzt. Jedes Gebet, welches in Jerusalem verrichtet wird, zählt laut Aussage des Propheten wie 1000 an anderen Orten gesprochene Gebete. Die Parallelen zu den bei Bernhard beschriebenen Ablässen, die mit den einzelnen Pilgerstätten verbunden werden, erscheinen hierbei deutlich.

Aus der Mitte des 16. Jahrhunderts hat sich ein Pilgerführer für Muslime erhalten, der aus der Feder Nasir al-Dins stammt.<sup>50</sup> Die beiden letzten Kapitel behandeln hierbei die einzelnen Gebäude auf und um den Tempelberg und ermöglichen es so dem Pilger, die angemessenen Gebete an den einzelnen Orten zu verrichten. Amakam Elad weist allerdings darauf hin, dass muslimische Pilgerführer durchaus von der christlichen Gattung beeinflusst gewesen sein könnten.<sup>51</sup> Während ein Großteil der Abschnitte die einzelnen Stationen auf dem Tempelberg ausmachen – interessanterweise wird der Felsendom hierbei vor der Al-Aqsa-Moschee behandelt – so werden auch bedeutende Stätten außerhalb des Tempelberg-Areals berücksichtigt, etwa der Ölberg oder die Ain-Quelle in Silwan, die auch von Christen als Pilgerstätte aufgesucht wurde und als Ort der Blindenheilung (Johannes 9, 1–41) identifiziert wurde. Bei der Betrachtung des Davidsgrabes auf dem Zionsberg zeigt sich allerdings auch die jeweilige historische Aktualisierung im Vergleich zu anderen Führern aus vorherigen Jahrhunderten. So wird das Davidsgrab im Pilgerführer aufgeführt, allerdings war dies erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts wieder von den Franziskanern in muslimischen Besitz gelangt.<sup>52</sup>

Diese Beispiele können nur erste Einblicke in arabische bzw. islamische Auseinandersetzung um Schaffung einer identitätsstiftenden ‚Erzählung‘ Jerusalems sein, sie zeigen aber deutlich die historiographische Strategie. In Abgrenzung zu früheren (‚anderen‘) Zeitschichten (z. B. Ruinen) werden neue stadthistorische und architektonische Veränderungen angeführt, die dem ‚neuen‘ Jerusalem nicht nur ein anderes Aussehen, sondern auch eine neue Legitimität verleihen. Die Stadtgeschichte wird somit nicht nur in divers-differente bzw. alteritäre Zeitschichten stratifiziert, sondern auch anhand der existierenden Baustruktur dementsprechend aktualisiert und klassifiziert. In jeweils differierenden Funktionen zeigt sich die Einschreibung Jerusalems in die eigene ‚Geschichte‘ innerhalb des Weltbilds unter Einbindung der faktualen Repräsentationen.

Fasst man die bisherigen Untersuchungen in einem Fazit zusammen, so zeigt sich durch die jeweiligen historisch-faktualen Verhältnisse ein differierender

---

50 Vgl. den Anhang bei Elad 1995, 164–173. Der Überblick betont vor allem die Unterschiede zu früheren Autoren, auch wenn es – wie Elad betont – bereits Nachweise von muslimischen Führern aus dem 11. Jahrhundert gibt.

51 Vgl. Elad 1995, 172f.

52 Vgl. ebd., 172 mit weiterer Literatur.

Umgang mit der Heiligen Stadt bezüglich der historiographischen Einbettung. Wichtig erscheint dabei, dass Jerusalem immer in größere heilsgeschichtliche Zusammenhänge, sowohl auf christlicher wie auch islamischer (und auch jüdischer) Seite, eingeschrieben wird, dabei aber durchaus Aktualisierungstendenzen festzustellen sind, was sowohl in der Kartographie, aber auch in literarischen Texten nachverfolgt werden kann. Jerusalem-Beschreibungen des 15. Jahrhunderts oszillieren zumeist zwischen einer real-historischen und einer eschatologischen Konstruktion, die aber in zahlreichen Fällen genau in diesem Status ‚in between‘ ihre erzählerische Strahlkraft erhält. Dies stellt eine gewisse Sonderstellung dar und zeigt, dass im Rahmen von Städtebetrachtungen Jerusalem einerseits eine gedankliche Zentralstellung einnimmt, für deren Darstellung es aber andererseits in der Regel differierender Erzählstrategien bedarf, um die Heilige Stadt in die jeweilige ‚Geschichte‘ einzubinden.

## Bibliographie

### *I. Primärliteratur*

Bernhard von Breydenbach: *Peregrinatio in terram sanctam*, hrsg. von Isolde Mozer. Berlin 2010.

Felix Fabri: *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, 3 Bd., hrsg. von Conrad D. Hassler. Stuttgart 1843–1849.

### *II. Sekundärliteratur*

Ahmad, S. Maqbool: *Cartography of al-Sharif al-Idrisi*. In: J. B. Harley und David Woodward (Hrsg.): *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Bd. 2.1. Chicago/London 1992, 156–174.

AllIsrael: <https://allisrael.com/stone-thrown-through-stained-glass-window-of-the-room-of-the-last-supper-in-latest-anti-christian-attack>, 19.6.2023 [07.04.2024].

Antrim, Zayde: *Jerusalem in the Ayyubid and Mamluk periods*. In: Suleiman A. Mourad, Naomi Koltun-Fromm und Bedross Der Matossian (Hrsg.): *Routledge Handbook on Jerusalem*. London 2018a, 102–109.

Antrim, Zayde: *Mapping the Middle East*. London 2018b.

Baumgärtner, Ingrid: *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*. In: Dieter Bauer, Klaus Herbers und Nikolas Jaspert (Hrsg.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*. Frankfurt a. M. 2001, 271–334.

- Baumgärtner, Ingrid: Jerusalem, Nabel der Welt. In: Alfried Wiczorek, Mamoun Fansa und Harald Meller (Hrsg.): *Saladin und die Kreuzfahrer: Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“*. Mainz 2005, 288–293.
- Baumgärtner, Ingrid: Erzählungen kartieren. Jerusalem in mittelalterlichen Kartenräumen. In: Annette Hoffmann und Gerhard Wolf (Hrsg.): *Jerusalem as Narrative Space. Erzählraum Jerusalem*. Leiden/Boston 2012, 231–261.
- Beebe, Kathryn: The Jerusalem of the Mind's Eye: Imagined Pilgrimage in the Late Fifteenth Century. In: Bianca Kühnel, Galit Noga-Banai und Hanna Vorholt (Hrsg.): *Visual constructs of Jerusalem*. Turnhout 2014, 409–420.
- Beebe, Kathryn: Jacob Klingner, Felix Fabri, and the interpretation of imagined pilgrimage. In: Martin Bauer, Philip Booth und Susanna Fischer (Hrsg.): *To Jerusalem and beyond. Interdisciplinary approaches to the study of Latin travel literature*. Heidelberg 2023, 223–244.
- Betschart, Andres: *Zwischen zwei Welten: Illustrationen in Berichten westeuropäischer Jerusalemreisender des 15. und 16. Jahrhunderts*. Würzburg 1996.
- Boyle, Mary: *Writing the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages*. Woodbridge 2021.
- Cuffel, Alexandra: *Shared Saints and Festivals among Jews, Christians and Muslims in the Medieval Mediterranean (Jewish Engagements)*. Leeds 2024.
- Denke, Andrea: *Konrad Grünembergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486. Untersuchung, Edition und Kommentar*. Köln u. a. 2010.
- Ehrenschedtner, Marie-Luise: Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherin's Convent, Augsburg. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 60 (2009), 45–73.
- Ehrenschedtner, Marie-Luise: Jerusalem behind Walls: Enclosure, Substitute Pilgrimage, and Imagined Space in the Poor Clares' Convent at Villingen. In: *The Mediaeval Journal* 3 (2013), 1–38.
- Elad, Amikam: *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden u. a. 1995.
- Heydenreich, Ludwig H.: Ein Jerusalem-Plan aus der Zeit der Kreuzfahrer. In: Peter Bloch und Josef Hoster (Hrsg.): *Miscellanea pro arte. Hermann Schnitzler zur Vollendung des 60. Lebensjahres am 13. Januar 1965*. Düsseldorf 1965, 83–90.
- Küchler, Max: *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen 2. Aufl. 2014.
- Kugler, Hartmut (Hrsg.): *Die Ebstorfer Weltkarte. Die größte Karte des Mittelalters*, 2 Bd. Darmstadt 2020.
- Kühnel, Bianca: Virtual Pilgrimages to Real Places. The Holy Landscapes. In: Lucy Donkin und Hanna Vorholt (Hrsg.): *Imagining Jerusalem in the Medieval West*. Oxford u. a. 2012, 243–264.

- Lähnemann, Henrike: Eine imaginäre Reise nach Jerusalem. Der Geographische Traktat des Erhart Groß. In: Ricarda Bauschke, Sebastian Coxon und Martin H. Jones (Hrsg.): *Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters*. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009. Berlin 2011, 408–424.
- Levtzion, Nehemia: Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities. In: Michael Gervers und Ramzi Jibran Bikhazi (Hrsg.): *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto 1990, 289–311.
- Limor, Ora: The Valley of Jehoshaphat in Religious Imagination. In: Renana Bartal und Hanna Vorholt (Hrsg.): *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel*. Leiden/Boston 2016, 280–300.
- Little, Donald: Mujir al-Din al-Ulaymi's vision of Jerusalem in the ninth/fifteenth century. In: *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), 237–247.
- Luz, Nimrod: Aspects of Islamization of Space and Society in Mamluk Jerusalem and its Hinterland. In: *Mamluk Studies Review* 6 (2002), 134–154.
- Mauntel, Christoph: Die (christliche) Welt im Blick. Die Darstellung globaler Christentümer in der mittelalterlichen Kartographie. In: Mariano Delgado und Volker Leppin (Hrsg.): *Globales Christentum. Transformationen, Denkformen, Perspektiven*. Basel/Stuttgart 2023, 75–98.
- Mauntel, Christoph: The T-O Diagram and its Religious Connotations – a Circumstantial Case. In: Ders. (Hrsg.): *Geography and Religious Knowledge in the Medieval World*. Berlin/Boston 2021, 57–82.
- Meyer, Carla: New Methods and Old Records: Awareness and Perceptions of the Near East in Hans Tucher's Account of his Journey to the Holy Land and Egypt. In: *The Medieval History Journal* 15 (2012), 25–62.
- Miller, Konrad: Arabische Welt- und Länderkarten. Bd. 1, Heft 2: Die Weltkarte des Idrisi vom Jahr 1154. Stuttgart 1926.
- Rachman-Schrire, Yamit: Reading Allegory into the Landscape of the Holy Land. Sermons Integrated into Felix Fabri's ‚Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem‘. In: Martin Bauer, Philip Booth und Susanna Fischer (Hrsg.): *To Jerusalem and Beyond. Interdisciplinary Approaches to the Study of Latin Travel Literature, c.1200–1500*. Heidelberg 2023, 209–222.
- Reichert, Folker: Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie. Jerusalem in Weltbild und Wahrnehmung des späten Mittelalters. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 38 (2011), 559–584.
- Reichert, Folker: *Outremer* – Die europäische Expansion in Bildquellen des 14. –16. Jahrhunderts. In: Ulrike Ilg (Hrsg.): *Text und Bild in Reiseberichten des 16. Jahrhunderts. Westliche Zeugnisse über Amerika und das Osmanische Reich*. Venedig 2008, 19–37.
- Reisch, Mareike E.: Transporting the Holy City: Hans Tucher's Letter from Jerusalem as Medium and Material Object. In: Jutta Eming und Kathryn Starkey (Hrsg.): *Things*

- and Thingness in Medieval and Early Modern Literature and Visual Arts, 700–1600. Berlin 2022, 45–63.
- Ridder, Klaus: Jean de Mandevilles ‚Reisen‘. Studien zur Überlieferungsgeschichte der deutschen Übersetzung des Otto von Diemerigen. München 1991.
- Rudy, Kathryn M.: Virtual Pilgrimages in the Convent. Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages. Turnhout 2011.
- Schröder, Stefan: Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri. Berlin 2009.
- Simek, Rudolf: Hierusalern civitas famosissima. Die erhaltenen Fassungen des hochmittelalterlichen *Situs jerusalem* (mit Abbildungen zur gesamten handschriftlichen Überlieferung). In: *Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 16 (1992), 121–153.
- Sivan, Emmanuel: The Beginnings of the „Fada’il al Quds“ Literature. In: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 48 (1972), 100–110.
- Steiner, Alyssa: Interpolating Polemic: Islam, muslims, and Muhammad in Bernhard von Breidenbach’s late-Medieval pilgrimage account *Peregrinatio in terram sanctam*. In: *Oxford German Studies* 50 (2021), 129–149.
- Timm, Frederike: Der Palästina-Pilgerbericht des Bernhard von Breidenbach und die Holzschnitte Erhard Reuwichs. Die „Peregrinatio in terram sanctam“ (1486) als Propagandainstrument im Mantel der gelehrten Pilgerschrift. Stuttgart 2006.
- Wolf, Beat: Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbilicus mundi“ und „Caput mundi“ in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte. Bern u. a. 2010.
- Vieweger, Dieter/Zimni, Jennifer/Soenneken, Katja: The End of a Myth: The Southwestern Hill of Jerusalem in the Archaeological Discourse. In: Yehiel Zeligler u. a. (Hrsg.): *New studies in the archaeology of Jerusalem and its region* 14. Jerusalem 2021, 17–38.
- Vieweger, Dieter/Zimni, Jennifer: DEI Excavations on the Southwestern Slope of Mount Zion. In: Felix Hagemeyer (Hrsg.): *Jerusalem and the Coastal Plain in the Iron Age and Persian Periods. New Studies on Jerusalem’s Relations with the Southern Coastal Plain of Israel/Palestine (c. 1200–300 BCE)*. Tübingen 2022, 115–144.

Dr. Linus Ubl  
The Martin Buber Society of Fellows  
Hebrew University of Jerusalem  
322 Mt. Scopus  
Jerusalem 9190501, Israel  
linus.ubl@mail.huji.ac.il