

Jerusalem sehen ... und sterben. Zum Umgang mit dem Tod in der Heiligen Stadt

In Jerusalem. On death in the Holy City

Linus UBL
(HEBRÄISCHE UNIVERSITÄT JERUSALEM)
izvorni znanstveni rad

STICHWÖRTER:

Pilgerberichte – Bernhard von Breidenbach – Felix Fabri – Tod – Jerusalem

KEYWORDS:

travelogues – Bernhard von Breidenbach – Felix Fabri – death – Jerusalem

ZUSAMMENFASSUNG

Tod und Sterben begleiten mittelalterliche Jerusalem-Pilger auf zahlreichen Ebenen. Nicht nur die gefährliche Reise über das Mittelmeer wird im folgenden Beitrag behandelt, auch architektonisch begegnen den Pilgern auf ihrer Reise zahlreiche Gräber und Grabstätten. Am Beispiel Bernhards von Breidenbach sowie Felix' Fabri werden solche Passagen untersucht und nach den narrativen Legitimationsstrategien sowie den heilsgeschichtlichen Einordnungen, etwa bei Gräbern biblischer Personen, befragt. Solche Konfrontationen ermöglichen dem Erzähler auch Reflexionen und tragen zu Möglichkeiten geistigen Nachvollzugs für die Rezipienten in der Heimat bei. Insofern beleuchtet der Beitrag die dominante Stellung des Todes in seinen unterschiedlichen Facetten in spätmittelalterlichen Pilgerberichten.

ABSTRACT

Death and Dying are omnipresent for medieval pilgrims on their way to Jerusalem. Not only the perilous crossing of the Mediterranean Sea is discussed in this article but also the presence of a multitude of tombs and memorials which requires an embedment into the relevant travelogue. The case studies of Bernhard von Breidenbach as well as Felix Fabri analyse the literary strategies of embedment, for example the various strategies of legitimisation, and the eschatological aspects of tombs of biblical characters. Such encounters allow the narrator to reflect and hence contribute to the possibilities of spiritual pilgrimage by readers at home. Therefore, the essay focuses on the dominance of the subject of death in its various forms within late medieval pilgrimage reports.

EINLEITUNG

Jerusalem ist aus christlicher Perspektive nicht nur eine Stadt des Heils, sondern auch eine Stadt des Todes. Dies wird im Hinblick auf die Architektur der Stadt und ihrer Darstellung auf mittelalterlichen sowie neuzeitlichen Karten deutlich, da dort vor allem Begräbnisstätten dominieren (vgl. bereits zur eschatologischen Verbindung von Hinnom- und Kidrontal im frühen Judentum Bieberstein 2007: 10–19). Abgesehen von der exzeptionellen Stellung des Todes- und Bestattungsortes Christi gehören weitere prominente Todesorte zu den zentralen Lokalitäten der Heiligen Stadt, zum Beispiel diejenigen des Martyriums des Erzmärtyrers Stephanus oder des Verräters und Selbstmörders Judas Iskariot. Auch die Lokalität der Entschlafung Mariens kann hierzu gezählt werden (zur Diskussion vgl. Bieberstein 2007: 22–26). Aus jüdischer (Grabstätte zahlreicher Gelehrter; Davidsgrab auf dem Zionsberg) sowie islamischer (Himmelfahrt Mohammeds) Perspektive nehmen solche todeszentrierte Narrative ebenfalls bedeutende Rollen ein. Insbesondere die im Judentum verankerte Tradition, möglichst nahe am Goldenen Tor bestattet zu sein, um bei der Ankunft des Messias am Ort des Geschehens zu sein, zeichnet sich für die gegenwärtige Dominanz jüdischer Friedhöfe auf dem Ölberg verantwortlich. Gerade die direkte Umgebung des Goldenen Tores diene allerdings auch Christen und Muslimen als Friedhof, was in zahlreichen Pilgerberichten vom 6. bis ins 15. Jahrhundert Erwähnung findet (Pringle 2007: 105–108). Davon abgesehen lassen sich an zahlreichen weiteren zentralen Stellen der Stadt Friedhöfe unterschiedlicher Religionen und Konfessionen ausmachen, wobei alleine die christlichen Konfessionen (Armenier, Griechisch-Orthodoxe, Äthiopier, Kopten, Syrer, etc.) eine Friedhofspluralität und -diversität erkennen lassen (vgl. insgesamt als Überblick die Belege ‚Grab‘ und ‚Grabdenkmal‘ bei Küchler 2014: 808f.). Aus deutscher Hinsicht ist ein prominentes Beispiel der protestantische Friedhof mit dem Grab Oskar Schindlers – wobei das ewige Ruherecht im Land nicht nur dort die Friedhofsverwaltungen vor Probleme stellt.

Eine literarische Verknüpfung zwischen Todesthematik und Jerusalem wird bereits im Alten Testament evoziert, da insbesondere in den Klageliedern (*Lamentationes*) die Zerstörung des Tempels aus dem Babylonischen Exil heraus beklagt wird und eine schwermütige Sprache die unterschiedlichen Gedichte des Buches durchzieht, wie das folgende Beispiel aufzeigt:

Vide, Domine, quoniam tribulor;
 efferbuerunt viscera mea,
 subversum est cor meum in memetipsa,
 quoniam valde rebellis fui;
 foris orbavit me gladius
 et domi mors.
 Audi, quia ingemisco ego,
 et non est qui consoletur me;
 omnes inimici mei audierunt malum meum,
 laetati sunt quoniam tu fecisti.
 Adduc diem, quem proclamasti,
 et fiet similes mei.
 Ingrediatur omne malum eorum coram te,
 et fac eis,
 sicut fecisti mihi
 propter omnes iniquitates meas;
 multi enim gemitus mei,
 et cor meum maerens. (Vulgata, *Lamentationes* 1, 20–22)

[Herr, sieh an, wie mir angst ist! Mein Inneres glüht; mir dreht sich das Herz im Leibe, weil ich mich so heftig widersetzt habe. Draußen raubte die Kinder das Schwert, was drinnen ist, gleicht dem Tod. Sie hörten, wie ich stöhne; ich habe keinen Tröster. All meine Feinde hörten von meinem Unglück, freuten sich, dass du es bewirkt hast. Du brachtest deinen angekündigten Tag. Ihnen aber wird es ergehen wie mir; all ihre Bosheit komme vor dich. Tu dann an ihnen, wie du an mir getan wegen all meiner Verfehlungen! Denn ich stöhne ohne Ende und mein Herz ist krank.] (Einheitsübersetzung, Klagelieder Jeremias 1, 20–22)

Im Judentum werden die Klagelieder insbesondere an Tisha B'Av rezitiert, an dem der Zerstörung des Ersten Tempels gedacht wird. Dabei lässt sich bereits frühzeitig ein Nexus zwischen Todeserfahrung und der Herausbildung eines Auferstehungsgedankens ausmachen (vgl. für einen Überblick über relevante Textstellen Bieberstein 2009). Aber auch im Christentum zeigen die Klagelieder eine enge Verbindung zum Tod, da sie liturgisch prominent – zumindest vor der Liturgiereform des 2. Vatikanums – an den Kartagen als Lesung ihren

Platz besaßen und von zahlreichen Komponisten zur Grundlage verschiedener Vertonungen benutzt wurden.

Nicht zuletzt lässt sich im Rahmen mittelalterlicher Levante-Literatur eine Omnipräsenz des Todes beobachten. Dies lässt sich einerseits an den Kreuzzügen belegen, deren Organisatoren zwangsläufig handlungspraktische Lösungen für den Umgang mit getöteten Kreuzfahrern finden mussten. Zu denken ist hierbei an den sogenannten *mos teutonicus*, bei dem durch einen Kochvorgang die Knochen vom Fleisch der Getöteten abgelöst wurden und somit erst in die Heimat überführt werden konnten. Das berühmteste Beispiel dürfte Kaiser Friedrich Barbarossa sein, dessen sterbliche Überreste nach seinem Tod 1190 in Jerusalem beigesetzt werden sollten (allerdings dort nie ankamen – bis heute ist der Begräbnisort unbekannt). Erst im Jahr 1299 wurde diese Bestattungsart von Papst Bonifaz VIII. per Bulle verboten. Nichtsdestotrotz spielt dieser Brauch noch bei Bernhard von Breidenbach im 15. Jahrhundert eine Rolle, wie weiter unten gezeigt wird.

Auch die spätmittelalterlichen Pilgerberichte bezeugen eine Allgegenwart des Todes – wobei im Folgenden vor allem die beiden Zeugnisse von Bernhard von Breidenbach sowie Felix Fabri im Vordergrund stehen. Drei differierende Fokussierungen nehmen dabei die ‚Todes-Begegnungen‘ der Pilger in den Blick. Erstens besteht bereits in der Überfahrt über das Mittelmeer eine Überschreitung einer liminalen Passage, die nicht nur im literalen Sinn eine Todesüberwindung darstellt, sondern auch das ‚alte‘ Leben gegen ein neues eintauscht (zu den Grenzen auf diversen Ebenen vgl. Schröder 2008: 226–230). Insofern erhalten auch die damit verbundenen literarischen Strategien bei der Beschreibung der Überquerung solcher Liminalitäten eine Bedeutung, da anhand ihnen reflexive Bewertungen und Einordnungen erfolgen. Zweitens wird die geographische Lage bzw. ‚Verortung‘ der jeweiligen besuchten Ziele betrachtet. Beim Besuch des Heiligen Grabes sowie anderer Todesstätten und Gedenkorte wird der Pilger nicht nur mit dem Tod vorangegangener Persönlichkeiten konfrontiert, sondern auch zu Reflexionen über seine eigene Mortalität angeregt. Solche Passagen werden gerade in der Alterität zu anderen Konfessionen und Religionen behandelt, wobei sich nicht nur an den verschiedenen Orten ein Spannungsverhältnis manifestiert (etwa wenn unterschiedliche Orte als Grabstätten derselben Person verehrt werden, vgl. z.B. Bieberstein 2007: 22–26; zu den interreligiösen Spannungen bei spezifischen Lokalitäten vgl. auch Ubl 2025), sondern auch die Begeg-

nung mit der Alterität hinsichtlich der Verschriftlichung anthropologischer Konstanten (Trauer, Erinnerung) spannende Perspektiven ergeben. Das Heilige Grab selbst, dessen Bedeutung und Funktionalisierung für einige der im Folgenden besprochenen Perspektiven bereits mehrfach untersucht wurde (vgl. Reisch 2022; Leppin 2021; Schmidt 2016), wird zugunsten anderer Stätten nur am Rande perspektiviert. Drittens werden generelle Reflexionen im Zusammenhang mit dem Tod in seinen verschiedenen Ausprägungen betrachtet, da die jeweiligen Pilgerberichte einen Status als manifestierte Beschreibung für die Rezipienten in der Heimat einnehmen. Für eine solche Möglichkeit der geistigen Pilgerreise in der Nachfolge des tatsächlichen Pilgers bedarf es ebenfalls Strategien, um einerseits bestimmte Legitimationen zu transportieren, die gleichzeitig die Vorrangstellung der literalen Pilgerreise betonen (und damit natürlich den prestigeträchtigen Status des Pilgers, der als Autor und Vermittler der Erfahrungen fungiert), andererseits aber die Präsenz des Todes in Jerusalem auch für die Rezipienten in der Heimat erfahrbar machen und erklären.

Der Fokus auf die beiden Pilgerberichte des Dominikaners Felix Fabri (gest. 1502) sowie des Mainzer Domherren und Juristen Bernhard von Breidenbach (gest. 1497) liegt einerseits in der Reichweite der beiden Berichte begründet, die zu den populärsten Jerusalem-Berichten des späten 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts zählen, aber auch in der unmittelbaren Nähe zu den jeweiligen Reisen (zur lateinischen Tradition vor dem 15. Jh. sowie der Gattung vgl. Fischer 2018). Da beide Pilgerreisen zu Beginn der 1480er stattfanden und die beiden Pilger zeitweise sogar gemeinsam reisten, lassen sich die beiden Berichte in unmittelbaren Bezug zueinander setzen (zu methodologischen Überlegungen zur Lektüre des *Evagatorium* vgl. Schiendorfer 2012: 307–315). Von derselben Gruppe existieren schließlich weitere Berichte, etwa von Paul Walter aus Guglingen, Georg von Gumpfenberg sowie Konrad Beck (Wolf 2012: XIII). Die beiden im Zentrum stehenden Berichte zeichnen sich darüber hinaus durch ihre Detailquantität aus, die sich einerseits auf präzise Beobachtungen, andererseits aber auch auf Partikularinteressen zurückführen lassen, die beide Berichte daher nicht nur aus historiographischer Sicht zu einer bedeutenden Quelle, sondern gerade auch aus kulturwissenschaftlicher Perspektive bei der Analyse prämoderner Alteritäten zu bedeutenden Schriftzeugnissen werden lassen (vgl. zur methodologischen Ebene Booth 2023). Mediengeschichtlich spielen die Reiseberichte insofern eine eminente Rolle, da sich zumindest bei

Bernhard von Breidenbach eine intendierte Veröffentlichung ausmachen lässt, da er als Begleitung den Utrechter Drucker Erhard Reuwich mitnahm, der schließlich nur wenige Jahre später den Erstdruck der *Peregrinatio in terram sanctam* zeitgleich in lateinischer und deutscher Sprache besorgte und somit den Grundstein für den Erfolg des Werkes in den folgenden Jahrzehnten legte (Wolf 2012: XIII; Herkenhoff 1996: 181). Während Bernhard explizit zur Pilgerreise aufruft, was in der Forschung bisweilen auch als Aufruf zum Kreuzzug gedeutet wurde (Herkenhoff 1996: 185f.), so vermutet Gerhard Wolf, dass Felix Fabri mit seinem *Evagatorium* die Pilgerreise „geradezu überflüssig machen“ möchte (Wolf 2012: XIV). Als Rezipienten werden vor allem die Mitbrüder aus dem Dominikanerorden ausgemacht, woraus sich der gelehrte und mit vielen Referenzen versehene Stil Fabris erklären lasse. Vom *Evagatorium* ist schließlich eine Bearbeitung in der Volkssprache mit dem Titel *Eigentlich beschreibung der hin und widerfarth zu dem Heyligen Landt* zu unterscheiden, welche wohl für ein breiteres Publikum bestimmt war, was der erhöhte Unterhaltungsgrad des Werkes nahelegt (vgl. Schröder 2009: 57–70; zum jeweiligen publikumsorientierten Stil Beebe 2014: 94–128). Ferner existiert eine vor allem für Klosterfrauen gedachte Zusammenfassung mit dem Titel *Die Sionpilgerin*, die es den Wallfahrerinnen erlaubt, durch die Lektüre die Pilgerreise im Geiste nachzuvollziehen. In einer einzigen Handschrift (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 359) liegt schließlich ein in gut 1.000 Versen gereimter Bericht der ersten Jerusalemfahrt Fabris vor. Insgesamt weisen einzelne Überlieferungszeugen individuelle Bearbeitungs- und Adaptionenprozesse auf, die berücksichtigt werden müssen und Auskunft über individuelle Nutzungsspuren geben können (vgl. z.B. Beebe 2023).

Um dem gesteigerten Pilgerinteresse der dominikanischen Mitbrüder einerseits nachzukommen, diesen aber andererseits von einer eigenen Pilgerfahrt abzuraten, erhöht Fabri die Schrecken und Gefahren seiner Reise, womit sich eine narrative Strategie verfolgen lässt (Wolf 2012: XIV). Somit können zwar gegenseitige Intentionen in den Werken Bernhards von Breidenbach und Felix Fabri eruiert werden, deren differierende Erzählstrategie aber genau aus diesem Grund spannende Einblicke in die Narrativierungen von Pilgerfahrten eröffnen. Die Texte charakterisieren nicht nur ein Schreiben über den Tod, sondern stellen auch ein Anschreiben gegen den Tod dar, welches in Bezug auf den Schwellenort Jerusalem eine eschatologische Komponente erhält.

REISEN IM ZEICHEN DES TODES

Die Reise nach Jerusalem ist gerade auf dem Schiffsweg von allerlei Gefahren geprägt, die von natürlicher Gewalt (z.B. Seestürme) oder menschlicher Gewalt ausgehen können. Dies betrifft auch die Seewege zwischen den angestrebten Pilgerorten im Heiligen Land, etwa nach Alexandria oder Zypern. Insbesondere in Reiseberichten werden die Überfahrten daher auch als Überwindung einer liminalen Phase stilisiert, die dem Übertritt ins Heilige Land vorangeht – und die vor der Rückkehr und Reintegration in die Gesellschaft in der Heimat ein zweites Mal überwunden werden muss. Dabei stellt sich nicht nur für den Erzähler die Frage nach dem Tod, sondern durch das Versterben von Mitreisenden ergeben sich handlungspraktische Probleme, wie sie auch einigen der deutschsprachigen Verfasser von Pilgerberichten begegnen (zum Totengedenken bei schiffbrüchigen Jerusalempilgern vgl. Lieven 2016). Bei Felix Fabri wird ausführlich geschildert, wie die Verhandlungen in Venedig mit den Kapitänen der Schiffe verliefen. So kann gegen eine zusätzliche Bezahlung vereinbart werden, dass die Leiche in die Heimat rücküberführt wird oder etwa an einer geeigneten Stelle an Land ein ordentliches Begräbnis findet (vgl. Klußmann 2012: 45–53, bes. 49). Insgesamt nimmt die Beschreibung des Mittelmeeres eine exzeptionelle Rolle in Fabris Werk ein (vgl. Schröder 2009: 316–332, zu einer positiven Bewertung als Teil der Schöpfung am Ende des *Evagatorium* bes. 330f.). Dabei wird das Mittelmeer nicht nur als geographische Scheidelinie, sondern auch – in Kontinuität der mittelalterlichen TO-Karten – als Trennlinie von Glaubenswelten stilisiert (Schröder 2009: 325–327). Bernhard von Breidenbach schildert hierbei sowohl den Tod des Grafen Johann von Solms, dem Initiator und Anführer der Pilgergruppe, kurz vor der Abreise aus Alexandria als auch den Tod eines Konsuls auf der Galeerenfahrt – hier zuerst der Todesfall Solms (vgl. Klußmann 2012: 83):

Nach sollichem vertrag blyeben wir noch vil tag zû allexandria doch mit grossem vnwillen der galeen rustung vnd bereytung wartende. In welcher zytt der herr von Solms als auch ob berüret ist verschyd vß dissem zyt dem wir yn syner kranckheyt syn vß wartende vnd nach synem abgang ynen zû begrab bestellende vns bewiesen als eß sich gebüret synem adell vnd tûgenden auch vnser schuldiger trew nach zûrechen deß selen der almechtig gott gnedig vnd barmhertzig wol syn. Der selb herr

selig starb an aller heiligen abent mit grosser andacht vnd gütwillikeyt cristenlichen mit den sacramenten versehen. Nach welches abgang wir mit vnser geselschafft ynn vnser vorhyn gedingte galee vns füngende zogen vß Allexandria vnd blieben by dem patron yn dem galee dar ynne vorhyn essend vnd trinckend vnd schlaffend (...).¹(Breidenbach, S. 624)

„Nachdem wir den Vertrag abgeschlossen hatten, blieben wir noch viele Tage in Alexandria und warteten mit großem Unwillen auf das Laden und Zurüsten der Galeeren. In dieser Zeit ist, wie oben schon anklang, Herr von Solms verstorben, dem wir in seiner Krankheit beistanden und nach seinem Tod ein Begräbnis bestellt haben. Damit erwiesen wir, wie es sich gebührt, seinem Adel und seiner Tugend die schuldige Treue. Der allmächtige Gott möge ihm gnädig sein und ihm seine Barmherzigkeit erweisen. Herr von Solms starb am Abend von Allerheiligen mit großer Andacht und christlichem Einverständnis (mit seinem Schicksal) und versehen mit den Sakramenten. Nach dem Ableben des Herrn von Solms begaben wir uns mit der ganzen Gesellschaft in unsere gedungene Galeere, um bereits dort zu essen, zu trinken und zu schlafen.“ (Breidenbach, S. 625)

Während man die Passage einerseits als Tatsachenbericht über das Versterben eines Mitreisenden lesen kann, so erlaubt die literarische Stilisierung Bernhards auch, einen liminalen Unterschied zwischen sich und dem Toten zu ziehen. Während der Tote es nicht mehr ‚schafft‘, seine Pilgerfahrt ‚erfolgreich‘ zu beenden, so bleibt er doch auf eine gewisse Art und Weise erfolgreich. Er muss nicht mehr die Liminalität überwinden, sondern bleibt – liturgisch mit dem Fest Allerheiligen verbunden – auch auf der geographischen Seite des Heiligen Landes, die gleichzeitig eschatologisch auf das Jenseits verweist. Die Sonderstellung des Auftraggebers bzw. Finanziers der Pilgerreise wird durch den Bericht festgehalten, welcher somit auch einen Memorialcharakter erhält. Die übrigen Pilger feiern das Trauermahl bereits auf der Reisegaleere, die damit bereits auf die bevorstehende irdische Reise der Rückkehrer verweist. Auf dieser sollte jedoch ein weiterer Todesfall folgen.

¹ Im Unterschied zur diplomatischen Transkription Mozers werden für eine bessere Lesbarkeit hier und im Folgenden nachstehende Änderungen vorgenommen: Schaft-,s‘ wird als rund-,s‘ transkribiert, Nasalstriche werden aufgelöst sowie Zeilentrennungen aufgehoben.

Am xxj tag starb der consul yn vnserm galee deß halb syn sun vnd all ander venediger dar ynn wesende groß klag vnd leyd hetten. Deß selben lichnam füret man zů land yn ein capell da vff dem land stende dar ynn sie den lyb ettweyden wuschen vnd salbetten vnd mit sampt vil würtzen legten yn ein holtzen sarch mit bech wol vergossen vnd sust wol vernegelt da mit sie yn gen venedig yn syn eygen grab von ym by leben geordenet vnd erwelet mochten bringen zů begrebnuß. Vß welhem wir wol haben vermercket vnd erlernet durch erfahrung daz eß gelogen ist daz das meer keyn todten corpell lyde oder vff dem meer moge gefüret werden wan disser todter lichnam so vil hündert mylen ward yn vnser galee gefüret aber die armen galiotten werden yn das meer geworffen so sie zů zyten yn den galeen verscheyden als auch den pilgern vnd anderen geschicht derren man nit achtet wan auch den selben tag vier vß den galiotten gestorben so bald yn das meer wurden begraben oder geworffen.“ (Breidenbach, S. 630+632)

„Am 21. November starb der Konsul in unserer Galeere. Sein Sohn und die anderen Venezianer, die hier anwesend waren, trauerten und klagten sehr um ihn. Seine Leiche überführte man an Land in eine Kapelle. Dort entnahmen sie dem Leichnam die Eingeweide, wuschen ihn, salbten ihn mit Essenzen und legten ihn in einen hölzernen Sarg, den sie mit Pech versiegelten und gut vernagelten. Sie wollten ihn nämlich mit nach Venedig nehmen, um ihn in dem Grab, das er zu Lebzeiten bestimmt und erwählt hatte, beizusetzen. So haben wir die Erfahrung gemacht und damit unser Wissen bereichert, dass es nicht stimmt, dass ein Meer keinen toten Körper duldet und deshalb nicht auf dem Meer transportiert werden darf. Dieser Leichnam wurde hunderte von Meilen in unserer Galeere mitgeführt, während die bedauernswerten Galiotten ins Meer geworfen werden, wenn sie auf dem Schiff versterben. So wie es auch mit Pilgern oder anderen Menschen gemacht wird, die kein Ansehen genießen. An demselben Tag sind wieder vier der Galiotten gestorben, und sie wurden sofort im Meer begraben, bzw. dort hinein geworfen.“ (Breidenbach, S. 631+633)

Die Reisenden sind einem Dilemma ausgesetzt, wie sie mit der Leiche zu verfahren haben. Und auch wenn der angesprochene *mos teutonicus* hier nur

in abgewandelter Form angewandt wird – da lediglich die Eingeweide entnommen, nicht aber Fleisch und Knochen getrennt werden –, so wird trotzdem das exakte Prozedere im Umgang mit der Leiche geschildert. Die Reise wird unterbrochen, um den Leichnam in einer Kapelle zu behandeln, damit dieser doch noch sein geplantes Grabmal in Venedig erreichen kann, somit die Pilgerreise leiblich abschließen kann (für den dokumentierten Fall des Landgrafen Ludwig III. von Thüringen vgl. Lieven 2016: 331f.). Dem Erzähler erlaubt die Schilderung einen reflexiven Einschub über angebliche Vorstellungen, in denen es nicht möglich sei, Leichen auf dem Meer zu transportieren. Während auf der einen Seite hier eine Distinktion zwischen angeblichem Volksglauben und eigener *experientia* gezogen wird, erfolgt andererseits eine Unterscheidung zwischen dem adeligen Reisenden sowie den ebenfalls versterbenden Seemännern. Während diese namenlos sterben und achtlos im Meer entsorgt werden, so behält jener seine Identität und seinen Körper, der an seine Zielstätte, Venedig, verbracht wird. Gleichzeitig macht der reflexive Einschub auch den Status des Reiseberichts als solchen deutlich, der noch einmal die Memoria-Funktion für die zwischen Erfolg und Scheitern oszillierende Reise gerade im Unterschied zu den anderen Seemännern aufzeigt. Die Fahrt über das Mittelmeer nimmt somit in den Reiseberichten nicht nur einen auch quantitativ bedeutenden Raum ein, sie lässt sich auch als Überwindung eines liminalen Raumes betrachten, in welchem literarische Verhandlungen über den Tod geführt werden.

TOPOGRAPHIE DES TODES

Das Heilige Land wird von den meisten Pilgerberichten ausführlich in seiner topographischen Lage charakterisiert und die einzelnen Städte sowie Regionen vorgestellt (zu theoretischen Überlegungen zur Raumstruktur vgl. Fischer 2019: 54–57; vgl. auch Classen 2014: 3–9). Dass dabei Gräber und andere Grabstätten eine bedeutende Rolle einnehmen, verwundert im Hinblick auf die biblische Tradition nicht. Einige Beispiele bei Bernhard von Breidenbach erläutern dies im Folgenden, wobei deutlich wird, dass nicht nur die jeweilige ‚historische‘ Bezeugung geschildert, sondern eine Vergegenwärtigung stattfindet, also das jeweilige Grabmal in seiner Situierung aktualisiert wird. Klaus Niehr hat eine solche Strategie im *Evagatorium* Fabris zutreffend als „Stück für

Stück in Angriff genommene[...] Rekonstruktion von Geschichte“ bezeichnet (Niehr 2001: 276). Am Beispiel des Rahel-Grabes in Bethlehem sowie der Beschreibung von Hebron wird dies deutlich:

Doch ee man dar kömmet beegenet daz grab Rachelis Jacobs hußfrauen vff die rechten handt by dem weg dar ob auch eyn gebuw zû eym tittel Jacob ließ machen xij grosser steyn vff daz grab setzende nach zal der geslecht jsrahel welche steyn noch do syn. Man vyndet auch do selbet etlich swartz steinlin yn maß wie kicher gestalt die pflegen die pilger vff lesen vmb wegen ettlicher wunderweck die da sollen gescheen syn. (Breidenbach, S. 254)

„Doch ehe man zu dieser Stadt gelangt, begegnet man auf der rechten Seite des Wegs dem Grab der Rahel, der Frau Jakobs. Über ihm ließ Jakob auch ein Bauwerk als Zeichen errichten. Er ließ zwölf große Steine auf das Grab schichten, entsprechend der Zahl der Geschlechter Israels, und diese Steine sind heute noch da. Man findet hier auch einige schwarze Steine, die aussehen wie Erbsen. Diese Steine pflegen die Pilger aufzulesen, wegen einiger Wunder, die von ihnen ausgegangen sein sollen.“ (Breidenbach, S. 255)

Diser berg ward vor zytten genant chariatharbe das ist eyn statt der virer dan vier die namhafftigsten man Adam Abraham Ysaac vnd Jacob mit sampt yren eelichen frauwen syn da begraben yn der dupel speluncken wie vor oft ist gemeldet worden. Die sarraceni haben ytz do selbet gar eyn herliche muschkeam die sie vor eyn vestung vnd bewarung deß lands bruchen vnd lassen weder cristen noch juden dar yn doch durch eyn fenster mag man die begrebnüß der patriarchen sehen. (Breidenbach, S. 274)

„Dieser Berg hieß früher Kirja-Arba, das heißt Stadt der Vier, denn vier der namhaftigsten Männer, Adam, Abraham, Isaak und Jakob sind in der Doppelhöhle mit ihren Frauen begraben, wie schon oft berichtet worden ist. Die Sarrazenen haben hier eine herrliche Mosche (sic!), die sie als Festung für das Land benutzen. Und sie erlauben weder Christen noch Juden, dort hineinzugehen, doch durch ein Fenster kann man die Grablege der Patriarchen erspähen.“ (Breidenbach, S. 275)

Eine Aktualisierung erfolgt mithilfe eines Hinweises auf Pilger-Devotionalien bzw. Souvenirs im ersten Fall sowie durch den Verweis auf die Moschee im zweiten Fall, die als Architekturbaupunkt positiv beurteilt wird (zu den elf Moschee-Besuchen Fabris vgl. Booth 2023: 181f., zu Hebron auch 185). Da die Moschee jedoch eine militärische Funktion besitzt und vermutlich als Verwaltungssitz dient, kann die Stelle auch als aktualisierender Hinweis auf gegenwärtige politische Machtverhältnisse gelten. Diese werden jedoch wiederum dadurch subversiv unterlaufen, da es den Pilgern trotz eines entsprechenden Verbotes gelingt, einen Blick auf die Grablege zu werfen. Ausgerechnet diese Hebron-Passage stellt eine Erweiterung gegenüber der Quelle, der *Descriptio terrae sanctae* des Burchard von Monte Sion bzw. deren Bearbeitung in der Chronik *Rudimentum novitorium*, dar (Herkenhoff 1996: 193; generell zur Rezeption Burchards bei Breidenbrach und Fabri vgl. Fischer 2018: 85 mit weiterer Literatur). Ein Beispiel dafür, wie der Bericht einer Stätte eine Funktion als metaphorische Gruft zuweist, ohne dass es sich dabei um ein tatsächliches Grab handelt, zeigt Kana, die Stätte des ersten Wunders bei der dortigen Hochzeit, bei der eine quasi-archäologische Schilderung der gegenwärtigen Situation erfolgt.

Aber von Accon der statt wyder mittentag fürgan by vieren mylen ist das dorff chana galilee do vnser herr wasser yn wyn wendet als man leset yn euangelio Johannis am andern capitel. Do zeuget mann noch die statt da die sechß steyne krüge vnd die tysch stunden doch syn sollich stett als gar by alle ander an welchen vnser herr jhesus ettwas groß hatt gethan zû disser zyt vnder der erden vnd müß man vil staffeln ab gen dar zûyn krufften. Also ist auch die stat der verkündung vnsers herren vnd syner geburt vnnd vil ander deß ich keyn ander vrsach vynd dan die zerstorung offft geschehen sollicher kyrchen dar yn die stet waren vß welchen zersorungen eß sich hatt begeben das alt gebuw vnd erde also syn erhöhet worden vnd die heyligen stett veruallen vnd haben die cristen her nach die do andacht vnd lieb zû den selben hetten müßen dar zû graben vnd staffeln machen vnd krufften dar zû zû kommen. (Breidenbach, S. 218)

„Aber von der Stadt Akko liegt vier Meilen Richtung Mittag das Dorf Kana Galilea (Kefer Yanah), wo unser Herr Wasser in Wein verwandelte, wie man im zweiten Kapitel des Johannes-Evangeliums lesen kann. Hier zeigt man noch die Stelle, an der die sechs Steinkrüge und die

Tische standen. Doch befinden sich alle diese Orte, wie alle anderen, an denen unser Herr Jesus etwas Großes getan hat, derzeit unter der Erde, und man muss viele Stufen hinabsteigen in die Gräfte. So ist es ja auch bei der Stätte der Verkündigung der Geburt unseres Herrn und bei vielen anderen Orten. Und ich finde keine anderen Ursachen dafür als die oftmalige Zerstörung der Kirchen, die an diesen Orten standen. Aus diesen Zerstörungen hat es sich ergeben, dass die alten Gebäude und ihre Fundamente erhöht wurden, während die heiligen Stätten verfielen. So mussten die Christen, die eine fromme Anhänglichkeit und Liebe zu diesen heiligen Stätten empfanden, sie später wieder ausgraben und Stufen und unterirdische Gänge bauen, um zu ihnen zu gelangen.“ (Breidenbach, S. 219)

Vermutlich nicht zufällig wird das Bild einer Gruft gewählt – der Pilger muss, um an den Ort des Wunders zu gelangen, in die Tiefe hinabsteigen und dementsprechend die Schichten der Vergangenheit überwinden. Erst dann wird ihm das verborgene Mysterium offenbart. Durch den Verweis auf zahlreiche andere Orte wird die Situation in Kana generalisiert und auf die Gesamtsituation der christlichen Stätten verwiesen, die vom Islam im literalen wie im metaphorischen Sinne überdeckt wurden. Hierdurch entsteht nicht nur ein geographisches wie intratextuelles Netzwerk innerhalb des eigenen Reiseberichts, sondern es werden durch biblische Referenzen auch intertextuelle Bezüge aufgerufen, an die der Rezipierende bei der eigenen Lektüre anschließen kann. Das durch die Darstellung evozierte Bild des Niedergangs und der Zerstörung bedarf aus Breidenbachs Sicht einer Veränderung, was in der Beschreibung der politischen Situation der Levante deutlich wird, in dem die bereits angedeutete Generalisierung fortgesetzt wird. Die christlichen Stätten werden hier ins Bild des Weingartens gesetzt, welcher von den anderen Religionen und Konfessionen (die auch nicht-Lateiner umfassen) zerstört wurde – wobei die schlimmste Verwüstung dem Islam zugeschrieben wird, was in der für den Islam besonders schmählischen Gleichsetzung Mohammeds mit einem Eber gipfelt:

Ja wol ist eß zů beweynen daz den vßerweleten wyten vnd schonen wyngarten gottes den er mit syner handt hette gepflantzet die bösen thyer vnd schedlich fuchs Arrius, Appollinaris, Eutices, Nestorius, Sabellius, Pelagius vnnd vil ander ketzer so gar haben zerryssen

verwüestet vnd zerstoret. Aber das sunderlich böß grymmig thyer vnd der schedlich Eber Machomet wie gar verderbet er den selben wyngarten noch hutt vnd vßkrütet all fruchtbar stöck vom grund. (Breidenbach, S. 478)

„Ja, man kann nur darüber weinen, dass die auserwählten Weiten und die schönen Weingärten, die Gott mit seiner Hand gepflanzt hat, die bösen Räuber und schädlichen Fühse Arius, Appollinarius, Eutyches, Nestorius, Sabellius, Pelagius und viele andere Ketzler ausgerissen, verwüestet und zerstört haben. Aber das ganz besonders böse, grimmige Tier, der schädliche Eber Mohammed, wie verdirbt er den Weingarten noch heute und wie reißt er noch immer die fruchtbaren Stöcke aus dem Erdreich aus!“ (Breidenbach, S. 479)

Während also die Grabmäler der Propheten und anderer biblischer Figuren als Fixpunkte der topographischen Ausgestaltung dienen, werden die jeweiligen Stätten dazu benutzt, um sich einerseits als Augenzeuge vor Ort zu stilisieren, der die gegenwärtige Lage mit eigenen Augen aktualisiert, andererseits findet in den Berichten auch eine Funktionalisierung der Grabstätten statt, die nicht nur als ‚tote‘ Orte fungieren, sondern zugleich trotz ihres ‚unterlegenen‘ Charakters über den anderen Konfessionen und Religionen stehen. Hierfür nutzen die Berichte subversive Erzähl- und Handlungsstrategien wie den Blick in das Verborgene, aber auch theologische Bilder unter Verwendung intertextueller Referenzen wie den zerstörten Weingarten. Die in den Drucken beigegebenen Holzschnitte, im Falle Breidenbachs von Erhart Reuwich angefertigt, tragen zu einer intermedialen Vermittlung bei, die die angesprochenen Erzählstrategien und die Darstellung der Alterität ins Bild setzen (Niehr 2001: 271f.; zur Zusammenarbeit zwischen Breidenbach und Reuwich auch Boyle 2021: 170–174).

Bei Felix Fabri kulminieren diese Erzählstrategien an bestimmten Stellen und überbrücken Zeit und Raum, bei denen auch der Rezipient auf differierende Weise einbezogen wird. Deutlich wird dies etwa bei der Besichtigung des Grabes der Unschuldigen Kindlein. Während zu Beginn durch einen Kurzverweis die relevante Bibelstelle aufgerufen wird, erfolgt im Anschluss ein Brückenschlag an die gegenwärtigen Aufenthaltsorte der Reliquien im deutschsprachigen Raum aus dem Umfeld Fabris.

In hanc speluncam fuerunt projecta corpora multa millia sanctorum innocentum, quos Herodes, quaerens in eis Christum, mactavit. Ibi ergo dictis orationibus indulgentias recepimus. Quidam autem de peregrinis in ipso specu in terrae pulvere quaerebant cum lumine reliquias de sanctis innocentibus, sed minime inveniabant, dudum enim fideles asportaverunt ea, et dispersae sunt reliquiae innocentum puerorum in ecclesias orbis. Nam Venetiis in Muriano sunt in una tumba circiter centum corpora innocentum. In Nuremberga ad Praedicatorum vidi integrum corpusculum de innocentibus. In Argentina ad Praedicatorum habent etiam unum integrum corpus de eis. In Basilea ad Praedicatorum habent in una pretiosa monstrantia manum unam et aliquot articulos de eis. In Ulma ad Praedicatorum habetur una camisia parvula sanguinolenta, et ictibus gladii perforata, quae fuit unius parvuli de innocentibus. Nobiles, qui vadunt in Jerusalem, singularem habent quaestionem de reliquiis sanctorum innocentum, nescio qua ratione. (Fabri, Bd. I, S. 451)

„In diese Höhle wurden tausende Körper der heiligen unschuldigen Kinder hineingeworfen, welche Herodes umbrachte als er Christus unter ihnen suchte. An dieser Stelle beteten wir und erhielten Ablässe. Einige der Pilger suchten, als sie in der Höhle waren, im Staub der Erde auf dem Boden unter Kerzenlicht nach Reliquien der Unschuldigen Kinder, aber sie fanden überhaupt nichts und stellten fest, dass die Gläubigen diese schon vor langer Zeit fortgetragen hatten und dass sich die Reliquien dieser unschuldigen Kindlein nun verstreut in Kirchen auf der ganzen Welt befinden. In Venedig, auf der Insel Murano liegen beinahe hundert der Unschuldigen in einem Grab. Im Dominikanerkloster in Nürnberg sah ich einen ganzen Körper eines der Kinder. Im Straßburger Konvent der Dominikaner besitzen sie ebenfalls einen vollständigen Körper. In Basel kann man bei den Dominikanern eine Hand und weitere Fingerglieder in einer kostbaren Monstranz besichtigen. Der Dominikanerkonvent in Ulm besitzt ein winziges Gewand, welches mit Blut befleckt und von Schwertstößen zerlöchert ist, welches einem der unschuldigen Kinder gehörte. Adelige, die nach Jerusalem reisen, sind besonders stark an den Reliquien der Unschuldigen Kinder interessiert. Woher dieses Interesse rührt, weiß ich nicht.“

Humorvoll berichtet Fabri, wie die mitreisenden Pilger auf dem Boden kriechend nach Überresten suchen, während vollständige Leichname in Kirchen in direkter Nähe der Pilger in der Heimat besichtigt werden können – nicht zufällig hebt der Dominikaner dabei die Konvente seiner Mitbrüder hervor, an denen er selbst wirkte bzw. mit denen er bestens vernetzt war. Insofern wird auch eine Umkehrung vorgenommen: Während die Pilger im Heiligen Land zwar an der ‚originalen‘ Stätte beten und einen Ablass erhalten können, so befinden sich die Reliquien selbst in der Heimat und gestalten daher eine eigene Pilgerfahrt ins Heilige Land als überflüssig. Das Heilige Land wird somit durch die Beschreibung nicht nur geistlich nachvollziehbar, sondern in die Heimat transferiert. Der Bericht schreibt das Heilige Land in die geographische Region ein und weist auf Möglichkeiten hin, dieses durch Besichtigung entsprechender Reliquienorte realiter zu erfahren. Dabei baut der Erzähler eine Distanz zwischen sich und den Mitreisenden auf, die sich auf Reliquiensuche vor Ort begeben, nur um festzustellen, dass dies nicht von Erfolg gekrönt sei und man – so die implizite Aussage – hierfür in der Heimat besser aufgehoben wäre. Der Text stellt also geschickt Bezüge her, die geographische (Heimat – Heiliges Land), temporale (Vergangenheit – Gegenwart), heilsgeschichtliche (biblische Zeit – Reliquienverehrung), soziale (Dominikaner – adlige Laien) sowie literarische (erzählerische Nähe – Distanzierung) Ebenen miteinander vernetzen. Dies ermöglicht den jeweiligen Rezipienten differierende Lektüroptionen, sei es als Erlebnisbericht, als Vorlage für den geistigen Nachvollzug der Pilgerfahrt, als Manual für eigene zukünftige Reisen oder als Ratgeber für Spurenelemente des Heiligen Landes in der eigenen Umgebung. Eine solche Adaptionspraxis auf Ebene der Rezeption, die durch die Struktur des Textes sowie der intermedialen Vermittlung unterstützt wird, zeichnet insbesondere Fabris *Evagatorium* aus.

LEGITIMATIONSSTRATEGIEN ÜBER UND DURCH DEN TOD

An zentralen Stellen, etwa in Verbindung mit dem Besuch des Heiligen Grabes, erfolgen Einschübe bzw. Reflexionen des Erzählers, die das Thema Tod behandeln. Dies kann einerseits als anthropologische Konstante beurteilt werden, andererseits besitzt die Pilgerfahrt ein auf das Jenseits gerichtete Motiv. Dies trifft nicht nur auf den Erzähler zu, sondern in besonderem Maße

auch auf die Rezipientinnen und Rezipienten, denen solche Einschübe ebenfalls Raum zur Reflexion eröffnen. Dass hierbei direkte Verbindungslinien von tatsächlichen Grabstellen zu eigenen Reflexionen gezogen werden, zeigt der Besuch Felix Fabri am Grab der heiligen Katharina auf dem Sinai (vgl. dazu Niehr 2001: 297; zum Sinai-Besuch generell neuerdings Reichert 2024).

Ad loculum ergo virginis nos prostravimus et in ipsum non ex praesumptione vel ex curiositate, sed ex pietate nos posuimus et corpora nostra commensuravimus cavaturae et ipsam longae staturae fuisse deprehendimus. Demum dum locum illum sanctum debito vel nobis possibili honore venerati fuisset, convertimus nos ad alia. (Fabri, vol. 2, S. 467)

„Wir verneigten uns vor diesem Grab der Jungfrau und legten uns selbst hinein, nicht um einen Frevel zu begehen oder aus Neugierde, sondern aus Frömmigkeit. Und indem wir unsere Körpergrößen gegenüber der Grabesform ausmaßen, stellten wir fest, dass die Jungfrau von großer Statur gewesen sein muss. Schließlich hatten wir dem heiligen Ort dem ihm gebührenden Respekt erwiesen und machten uns zu anderen Dingen auf.“

Ausdrücklich mit persönlicher Frömmigkeit begründet erfolgt eine Prostration an der Stätte, an der der Leichnam der hl. Katharina lag. Die Pilger versuchen durch diese *Imitatio Katharinae* nicht nur die architektonische Konstruktion nachzuvollziehen, sondern schreiben sich durch den quasi-synästhetischen Nachvollzug selbst in den Text ein (zur Multisensorik bei Fabri anhand anderer Beispiele vgl. Fischer 2019: 225–232). Dass dabei der Text durch Verweis auf die Statur Katharinas eine ironische Distanz erzeugt, verstärkt die Verbindung zwischen Fabri und den anderen Reisenden – das Grab und die Mortalität der Heiligen, aber infolge des Nachvollzuges auch diejenige der Pilger, werden hier zum Erfahrungsraum von Sakralität.

An zwei weiteren Stellen soll bei Bernhard von Breidenbach die Legitimationsstrategie gegenüber dem Islam erläutert werden. So erfolgt bei Beschreibung der muslimischen Religion und Mohammeds ein Verweis auf dessen Grabstätte, die als Mekka identifiziert wird – obgleich sich diese in Medina befindet. Die Grablege des Propheten und dessen Sterbeepisode wird geradezu als antagonistisches Gegenbild zum Heiligen Grab in Jerusalem stilisiert. Ausführlich werden die letzten Tage beschrieben, die als Gegenstück zu den die

letzten Tage Jesu besonders fokussierenden Evangelien gelesen werden können, bevor die nun folgende Passage geschildert wird:

(...) aber gar schymplich zů hören daz do er noch lebende hette synen jungern vnd frunden daz sie ynn nit bald solten begraben wan er sturbe wan er am dritten tag nach synem todt solt zů hymmel faren als er gestarbe sollichem gebott nach bitten sie nit allein dry sunder zwolff tag wartende ob yn yemand wolt zů hymmel füren vnd als sie lang hetten gewartet vnd nichts anders sahen oder befunden dan daz ein vnlydtlicher gestancke wůchse ob synem lybe zů letzste mit grossem zorn vnd vnwillen vergrůben sie synen lyb schlecht vnder die erden. Also ist gewesen das leben machometi vnd also syn ende fur war beyde vnseelig. (Breidenbach, S. 308)

„Ärgerlich jedoch ist es, zu hören, dass er seinen Jüngern und Freunden zu Lebzeiten befahl, sie sollten ihn nicht so schnell begraben, wenn er gestorben sei, denn am dritten Tag nach seinem Tod werde er gen Himmel fahren. Die Hinterbliebenen warteten also nicht nur die gebotenen drei, sondern gleich zwölf Tage, ob denn jemand käme, der Mohammed in den Himmel führen wolle. Und als sie lange genug gewartet hatten und als nichts weiter geschah, als dass ein unerträglicher Gestank aus dem Körper des Toten entwich, wurden sie zornig und unwillig, und so vergruben sie seinen Leib schließlich mehr schlecht als recht unter der Erde. So gestaltete sich das Leben Mohammeds und auch sein Ende – beide waren unseelig.“ (Breidenbach, S. 309)

Die als Gegenstücke zur ‚frohen Botschaft‘ im Christentum angelegten Elemente werden deutlich, insbesondere die im Gegensatz zur Ankündigung nicht erfolgte Auferstehung und Himmelfahrt, die schließlich in der schmählichen Bestattung und der Abwendung seiner Anhänger gipfelt. Paradigmatisch und explizit wird am Tode des ‚falschen‘ Propheten pars pro toto die Inferiorität des Islams geschildert (vgl. generell zur Wahrnehmung des Islams bei Bernhard Homann 2018: 218 und 240–242). Im Anschluss erfolgt eine Beschreibung, wie die Anhänger des Propheten ein Grabmal in Mekka anfertigen lassen. Allerdings wird dies von einem hämischen Kommentar begleitet, dass im Jahr 1470 ein Unwetter über Mekka hinweggefegt sein soll,

welches das Grab tief in den Boden, also in den Untergrund, versenkte. Das Grabmal Mekka wird im Unterschied zu Golgotha in Jerusalem nicht nur topographisch, sondern auch literarisch versenkt. Allerdings verwendet Bernhard an der Stelle genau die Strategie, die er an anderen Stellen, etwa bei der weiter oben angezeigten Stelle zu den Höhlen in Kana, selbst argumentativ widerlegt, was dem Text beinahe schon eine ironische Note verleiht. Während an anderen Orten die – für ihn – heiligen Stätten metaphorisch aus der Erde hervorgeholt bzw. ausgegraben werden, so verschwindet die Stätte des Islam in seiner Erzählung, wodurch den Anhängern dem Ort der Verehrung im literalen wie metaphorischen Sinn der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Es wird deutlich, warum Herkenhoff den Text als „ein Chamäleon, das je nach Lichteinfall in unterschiedlichen Farben schimmert“ (Herkenhoff 1996: 187), charakterisiert.

Während an der gerade besprochenen Stelle spezifische Legitimierungsstrategien gegenüber einer einzigen Religion erfolgen, so bedarf es an anderen Stellen eine Auseinandersetzung mit einer Pluralität an Alternativen, mit denen Bernhard insbesondere im Heiligen Land konfrontiert wird. Da diese Diversität in Jerusalem sogar die Mehrheit stellt, bedarf es innerhalb einer literarischen Auseinandersetzung auch theologischer Argumente, um das eigene Verhalten und die Realität als Minderheit vor Ort zu legitimieren.

(...) vnd wir verwundern vns deß nitt wie vil mee soll vns nitt wunder nemmen ob gott wennigen menschen verlyhe syne hymmellische grosse mechtige vnd ewige rich zû erlangen. Jtem sehestu von hundert menschen nüne vnd nuntzig mitt gantzem vlyß vnd vßallen krefften lauffen eyn weg der do furet zum tode vnd nit mee dan eynen lauffen eyn weg der do füret zum leben so befrembdet dich nit daz die andern all yn todt vallen oder sterben vnd der allein belybet leben. Also so du syhest eyn sollich groß scharr der menschen ylen vnd lauffen zû dem ewigen tod durch die sund vnd so wenig zû dem ewigen leben durch die tûgende Soll dich nit befrembden daz ein yeder das end erlang vnd begriffe dar zû er mit gantzem vlyß vnd vß allen krefften ylet vnnd lauffet (...) gott hatt den menschen von anbegyn recht vnd gütt geschaffen vnd hatt yn verlassen yn gewalt synes raths vnd hatt yme fur gesatset wasser vnd fuwer das leben vnd den todt gûts vnd boß vff das daz er erwelete welches er wolte. (Breidenbach, S. 462ff.)

„Was uns aber verwundern soll, das ist die Frage, ob Gott nur wenigen Menschen gewährt, sein himmlisches, großes, mächtiges und ewiges Reich zu erlangen. Item siehst du von hundert Menschen neunundneunzig mit allem Eifer und aus allen Kräften einen Weg gehen, der zum Tode führt. Und nicht mehr als einer geht einen Weg, der zum Leben führt. Und deshalb befremdet es dich auch nicht, wenn alle andern tot umfallen und sterben und der eine allein am Leben bleibt. Du siehst also, wie wegen der Sünde eine so große Menschenschar dem ewigen Tod entgegenläuft und wie wenig Menschen dank ihrer Tugend zum ewigen Leben findet. Es soll Dich nicht befremden, dass jeder das Ende erlange und ergreife, auf das er mit seiner ganzen Anstrengung und aus allen Kräften eilends zustrebt. (...) Gott hat den Menschen von Anbeginn recht und gut erschaffen; er hat ihm seinen Rat überlassen und hat ihm Wasser und Feuer zur Wahl gestellt, das Leben und den Tod, das Gut und das Böse – auf dass er entscheide, welches er wolle.“ (Breidenbach, S. 463ff.)

Im Rückgriff auf Autoritätszitate aus der Bibel – hier Sprüche 8,16 – knüpft Bernhard durch den Verweis auf die freie Entscheidungsgewalt des Menschen an theologische Debatten an. Deutlich wird dabei der Versuch, angesichts (im literalen Sinne) realer Verhältnisse im Heiligen Land eine Argumentationslinie zu entwerfen, die es den lateinischen Christen ermöglicht, ihre Position als Minderheit zu legitimieren. Für die Mehrheit in der Heimat mag dies befremdlich wirken, aber die Stilisierung bzw. Argumentation in den Reiseberichten verweist auf Strategien der Legitimation, wie sie auch im Reich nur wenige Dekaden später in konfessionellen Auseinandersetzungen oder auch in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich begegnen sollten. Die theologische Debatte wird gerade im Gegensatz von irdischem Tod und ewigem Leben ausgeweitet, indem der Ausblick auf das ewige Heil konsequent das Ertragen der Alteritäten verlangt. Speziell im Heiligen Land im Angesicht der realen zeitgenössischen Gegenwart bedarf es laut Breidenbach einer konsequenten Ausrichtung auf die eschatologische Perspektive, für die aber die Konfrontation mit Alternativen ihren Beitrag leistet – sei es als tatsächliches Reiseerlebnis oder in der Form der Lektüre eines entsprechenden Reiseberichts.

FAZIT

An drei Themenkomplexen konnte aufgezeigt werden, inwieweit an bedeutsamen Stellen innerhalb spätmittelalterlicher Pilgerberichte Tod und Sterben in unterschiedlicher Funktion thematisiert werden. Zum einen wird das Reisen selbst als Überwinden von liminalen Zuständen geschildert, an denen man auch scheitern kann – wobei das physische Scheitern allerdings literarisch als Pilgertod stilisiert wird und der Bericht somit eine Memorialfunktion für die Verstorbenen erhält. Zweitens erfolgt durch die topographische Darstellung des Heiligen Landes eine Verknüpfung zwischen der Heiligen Schrift und dem Heiligen Land der zeitgenössischen Gegenwart. Durch die Verknüpfung temporaler, räumlicher und eschatologischer Ordnungen werden differierende Lektüreooptionen ermöglicht, die eine Offenheit an Funktionen der Textsorte von spätmittelalterlichen Reiseberichten aufzeigen. Drittens lassen sich an unterschiedlichen Stellen Legitimationsstrategien verfolgen, die mit je eigenen literarischen Konstrukten versuchen, Sterben und Tod normativ zu legitimieren und für sich bzw. die eigene Gruppe zu vereinnahmen. Dabei lassen sich durchaus individuelle Unterschiede und Schwerpunkte zwischen den Reiseberichten von Bernhard von Breidenbach und Felix Fabri nachzeichnen, die nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch und argumentativ ihre je eigenen Akzente setzen. Den Berichten gemeinsam und somit auch gattungskonstitutiv scheinen jedoch die literarischen Strategien zu sein, mithilfe von Vernetzungen und Verweisen differierende Lektüreooptionen herzustellen, die von unterschiedlichen Gruppen und Personen auf ihre präferierte Weise wahrgenommen werden können. Es handelt sich also um ein äußerst lebendiges Erzählnetz – oder um es etwas anders zu formulieren: Pilgerberichte handeln nicht nur davon, Jerusalem zu sehen und dort mit dem Tod auf unterschiedliche Weise konfrontiert zu werden – sondern auch, davon zu erzählen.

LITERATURVERZEICHNIS

- BEEBE, Kathyryne (2014): *Pilgrim and Preacher. The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8-1502)*. Oxford: Oxford University Press.
- BEEBE, Kathyryne (2023): „Jacob Klingner, Felix Fabri, and the Interpretation of Imagined Pilgrimage.“ In: Martin Bauer/Philip Booth/Susanna Fischer (Hrsg.): *To Jerusalem and Beyond. Interdisciplinary Approaches to the Study of Latin Travel Literature, c. 1200-1500* (Das Mittelalter. Beihefte 19). Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 223–244.
- BIEBERSTEIN, Klaus (2009): „Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur.“ In: Angelika Berlejung/ Bernd Janowski/ Jan Dietrich/ Annette Krüger (Hrsg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 423–446.
- BIEBERSTEIN, Klaus (2007): „Zum Raum wird hier die Zeit“. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems.“ In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 22: 3–39.
- BOOTH, Philip (2023): „Beyond Turner. Anthropological Approaches and Medieval Pilgrimage Texts.“ In: Martin Bauer/Philip Booth/Susanna Fischer (Hrsg.): *To Jerusalem and Beyond. Interdisciplinary Approaches to the Study of Latin Travel Literature, c. 1200-1500* (Das Mittelalter. Beihefte 19). Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 161–188.
- BOYLE, Mary (2021): *Writing the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages*. Cambridge: Boydell & Brewer 2021.
- CLASSEN, Albrecht (2014): „Mountains as a novel staging ground in late medieval and early modern literature. Felix Fabri's *Evagatorium* (1493), Aeneas Silvio Piccolomini's *Historia Austriacalis* (after 1452), and Emperor Maximilian's *Tewrdank* from 1517.“ In: *Medievalia et Humanistica* N. Ser. 39: 1–23.
- FISCHER, Susanna (2018): „Zur Überlieferung lateinischer Pilgertexte: Strukturierung, Auswahl und Sammlung der Informationen über das Heilige Land.“ In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 53: 78–104.
- FISCHER, Susanna E. (2019): *Erzählte Bewegung. Narrationsstrategien und Funktionsweisen lateinischer Pilgertexte (4.-15. Jahrhundert)* (Mittellateinische Studien und Texte 52). Leiden/Boston: Brill.

- HASSLER, Konrad Dieterich (Hrsg.) (1843/1849): *Felix Fabri. Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 2–4). Stuttgart: Literarische Verein Stuttgart.
- HERKENHOFF, Michael (1996): *Die Darstellung außereuropäischer Welten in Drucken deutscher Offizinen des 15. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie.
- HOMANN, Mats (2018): „Spirituelles Erleben im Angesicht der heyden. Die Wahrnehmung des Heiligen Landes und seiner muslimischen Umwelt in der *Peregrinatio in terram sanctam* Bernhards von Breydenbach und im *Schleiertüchlein* Hermanns von Sachsenheim.“ In: Jörg Sarnowsky (Hrsg.): *Wahrnehmung und Realität. Vorstellungswelten des 12. bis 17. Jahrhunderts* (Nova Mediaevalia 17). Göttingen: V&R unipress, 213–244.
- LEPPIN, Volker (2021): „Jerusalem und das Heilige Grab im mittelalterlichen lateinischen Christentum. Pilgerfahrten, Nachbauten, Liturgien.“ In: Albrecht Fuess/Volker Leppin (Hrsg.): *Jerusalem – Ziel, Vision, Vorbild. Fünf Geschichten eines Erinnerungsortes in Judentum, Christentum, Islam und Baha’i*. Tübingen: Mohr Siebeck, 83–119.
- KLUßMANN, Andreas (2012): *In Gottes Namen fahren wir. Die spätmittelalterlichen Pilgerberichte von Felix Fabri, Bernhard von Breydenbach und Konrad Grünenberg im Vergleich* (Historica occidentalis et orientalis 1). Saarbrücken: universaar.
- KÜCHLER, Max (2014): *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Mit einem Beitrag von Klaus Bieberstein*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LIEVEN, Jens (2016): „... *in transeundo mare Ierosolimam ... mortuus*. Zum Totengedenken schiffbrüchiger Jerusalem-pilger und Kreuzfahrer im Mittelalter.“ In: Alexander Berner/Jan-Marc Henke/Achim Lichtenberger/Bärbel Morstadt/Anne Riedel (Hrsg.): *Das Mittelmeer und der Tod. Mediterrane Mobilität und Sepulkralkultur* (Mittelmeerstudien 13). Paderborn: Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh 2016, 319–337.
- MOZER, Isolde (Hrsg.) (2010): *Bernhard von Breydenbach. Peregrinatio in terram sanctam. Eine Pilgerreise ins Heilige Land. Frühneuhochdeutscher Text und Übersetzung*. Berlin/New York: De Gruyter 2010.
- NIEHR, Klaus (2001): „als ich das selber erkundet vnd gesehen hab. Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in Bernhard von Breydenbachs *Peregrinationes in Terram Sanctam* und anderen Pilgerberichten des ausgehenden Mittelalters.“ In: *Gutenberg-Jahrbuch* 76: 269–300.

- PRINGLE, Denys (2007): *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Band 3: *The City of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REICHERT, Folker (2024): „Von Ulm in die Welt und zurück: Felix Fabri auf dem Sinai.“ In: Christina Brauner/Tjark Wegner (Hrsg.): *Schwaben und die Welt. Globalgeschichte(n) einer Region* (landeskundig. Tübinger Vorträge zur Landesgeschichte 8). Ostfildern: Thorbecke, 97–116.
- REISCH, Mareike E. (2022): „Transporting the Holy City: Hans Tucher’s Letter from Jerusalem as Medium and Material Object.“ In: Jutta Eming/Kathryn Starkey (Hrsg.): *Things and Thingness in Medieval and Early Modern Literature and Visual Arts, 700–1600* (Sense, Matter, and Medium 7). Berlin/Boston: DeGruyter 2022, 45–63.
- SCHIENDORFER, Max (2012): „Dichtung und Wahrheit. Zur Literarisierung biographischer Wendepunkte im Mittelalter: Max Frisch – Felix Fabri – Heinrich Seuse – Augustinus.“ In: Brigitte Boothe/Pierre Bühler/Paul Michel/Philipp Stoellger (Hrsg.): *Textwelt – Lebenswelt* (Interpretation Interdisziplinär 10). Würzburg: Königshausen & Neumann, 303–320.
- SCHMIDT, Hans-Joachim (2016): „Symbolische Aneignung des Unverfügbaren. Jerusalem und das Heilige Grab in Pilgerberichten und Bildern des Mittelalters.“ In: Karsten Igel/Thomas Lau (Hrsg.): *Die Stadt im Raum. Vorstellungen – Entwürfe – Gestaltungen* (Städteforschung A 89). Köln u.a.: Böhlau, 67–87.
- SCHRÖDER, Stefan (2008): „Grenzerfahrungen. Mittelalterliche Reisende an den Rändern Europas.“ In: Ingrid Baumgärtner/Hartmut Kugler (Hrsg.): *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte* (Orbis mediaevalis 10). Berlin: Akademie Verlag, 219–237.
- SCHRÖDER, Stefan (2009): *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri* (Orbis mediaevalis 11). Berlin: Akademie Verlag.
- UBL, Linus (2025): „Alteritätserfahrungen im mittelalterlichen Jerusalem – interreligiöse Perspektiven.“ In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 25: 483–505.
- WOLF, Gerhard (2012): „Deutschsprachige Reiseberichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Formen und Funktionen einer hybriden Gattung.“ In: Wolfgang Achnitz (Hrsg.): *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 3: Reiseberichte und Geschichtsdichtung*. Berlin: De Gruyter, V–XXVIII.

INTERNETRESSOURCEN

Einheitsübersetzung: <https://www.bibleserver.com/bible/EU> (letzter Zugriff 3.4.2025)

Vulgata: https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (letzter Zugriff 3.4.2025)