

Schon stehen wir in Deinen Toren, Jerusalem

Pilgerwesen und Jerusalem bild am Vorabend
des Ersten Kreuzzuges





unipress

Orbis mediaevalis
Vorstellungswelten des Mittelalters

Band 18

Herausgegeben von
Amalie Föbel, Hans-Werner Goetz, Ludger Körntgen
und Helmut G. Walther

Elisabeth M. Richenhagen

*Schon stehen wir in Deinen Toren,
Jerusalem*

Pilgerwesen und Jerusalem bild am Vorabend
des Ersten Kreuzzuges

Mit 4 Abbildungen

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis,
Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung (Erkennungsbild der Reihe »Orbis mediaevalis«): Petrus de Ebulo:

Liber ad honorem Augusti, Burgerbibliothek Bern, Cod. 120.II, f. 146r (Ausschnitt).

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck

Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 1438-8669

ISBN 978-3-8470-1081-4

Inhalt

Danksagung	9
I. Einleitung	11
1 Pilgerwesen und Jerusalem bild am Vorabend des Ersten Kreuzzuges – Fragestellung und Forschungsziele	11
2 Jerusalem-Vorstellungen: Theoretischer Ansatz und methodischer Zugriff	14
2.1 Vorstellungswelten – Jerusalem als <i>imaginaire</i>	15
2.1.1 Vorstellungsgeschichte	17
2.1.2 Begriffsgeschichte	19
2.2 Vorstellungsräume – der Raum als Methode	20
2.2.1 Ritualisierte Reise durch Raum und Zeit – die Pilgerfahrt als Raumpraktik	23
2.2.2 Jerusalem als Erinnerungsort	26
3 Quellenkorpus – Formen und Funktionen des »Pilgerberichts« im 11. Jahrhundert	30
3.1 Was ist eigentlich ein Pilgerbericht?	31
3.2 Quellenkorpus und Editionsfrage	35
3.3 Vorlagen	37
4 Forschungsstand und Anknüpfungspunkte der vorliegenden Arbeit	38
4.1 Mittelalterliche Pilgerfahrten als Forschungsgegenstand	39
4.2 Bilder und Narrative Jerusalems im Mittelalter	44
4.3 Jerusalem als Ziel der Kreuzzüge?	46
II. »ut totam in te ipso edifices Ierosolimam« – Die Suche nach Jerusalem am Vorabend des Ersten Kreuzzuges	49
1 Wie wird die »Heilige Stadt« heilig? Biblisch-theologische Verortungen Jerusalems	50
1.1 Wohnstatt Gottes auf Erden – Altes Testament	50

1.2 Vom irdischen zum himmlischen Jerusalem – Neues Testament	53
1.3 Von Constantins »neuem Jerusalem« zur patristischen Pilgerkritik	56
1.4 Jerusalemallegorese und vierfacher Schriftsinn	62
2 Alternative Verortungen Jerusalems – theologische Perspektiven im 11. Jahrhundert	65
2.1 Jerusalem in der Seele: » <i>te gratia ipsius ierosolimizas</i> «	65
2.2 Jerusalem im Kloster: Cluny und Clairvaux	69
2.3 Monastisches und laikales Jerusalem	74
2.4 » <i>Hierosolyma</i> « als Dichotomie	78
3 Grenzen alternativer Jerusalem-Verortungen – Raumkonfigurationen im Konflikt?	80
3.1 Mönchtum und Pilgerfahrt	81
3.2 » <i>im Eifer für Gott, aber hoffentlich nicht mit Unverstand</i> « – das Phänomen heimlich aufbrechender Mönche	83
3.3 Gyrovage oder » <i>pauper Christi</i> «? – Umbrüche in den monastischen Idealen des 11. Jahrhunderts	85
4 Zwischenergebnis	92
III. » <i>iter spiritualis exilii</i> « – Exil, Liminalität und Läuterung auf dem Weg nach Jerusalem	95
1 Leitfragen und Erkenntnisziel des Kapitels	95
2 » <i>Exilium</i> «: Quellenterminologie und historische Semantik	98
2.1 Rechtliche Praxis, christliche Metapher, spirituelles Ideal	98
2.2 Das Verhältnis von » <i>peregrinatio</i> « und » <i>exilium</i> «	102
3 Motive und Funktionen der Exilierung	104
3.1 Auferlegtes Exil – die Pilgerfahrt als » <i>satisfactio</i> « und » <i>remedium</i> «	104
3.2 Gewähltes Exil – physische Entäußerung als spirituelle Praxis	116
3.3 Opportunes »Exil« – Jerusalem als Rückzugsort in Krisenzeiten	118
3.4 Exotik statt Exil?	124
4 » <i>Ex-solum</i> « – Liminalität, Wahrnehmungen und Ordnungen des Exilsraumes	125
4.1 Raum der Läuterung – » <i>longissima terrarum spatia</i> «	126
4.2 Präliminalität – Aufbruch und Ablösung	127
4.3 Selbstentsagung bis zur Anonymität	130
4.4 Das Meer als Schwelle und Reinigung	131
4.5 Der Landweg und die Rolle Ungarns	136

4.6 Heiden und fremde Völker als Instrument der Läuterung . . .	143
5 » <i>Exul sum propter voluntatem</i> « – Charakterisierung und Transformationen exulierter Pilger	151
5.1 Der Pilger als Prophet und Apostel	152
5.2 Vom » <i>pauper Christi</i> « zum » <i>alter Christus</i> « – der Pilger als potentieller Märtyrer	155
5.3 Der Pilgertod als Sühne	160
5.4 Von Jerusalem ins Kloster	162
5.5 Abbruch und Apostasie – das Exil als Passage und Tor zur Transgression	163
6 Jerusalem – Exil oder Nabel der Welt?	167
7 Zwischenergebnis	172
IV. » <i>iter ad Sepulcrum Domini</i> « – Erinnerung und Vergegenwärtigung in Jerusalem	173
1 Leitfragen und Erkenntnisziel des Kapitels	173
2 Orte der Vergegenwärtigung – Mnemotope und » <i>loca sancta</i> « des 11. Jahrhunderts	175
2.1 Fußspuren Jesu? – » <i>in loco ubi steterunt pedes eius</i> « (Ps 131,7)	177
2.2 Das Heilige Grab – » <i>et sepulchrum eius erit gloriosum</i> « (I) . .	185
2.3 Das christozentrische 11. Jahrhundert	190
2.4 Die Zerstörung der Grabeskirche und die Wahrnehmung des zeitgenössischen Jerusalems	195
3 Praktiken der Vergegenwärtigung – Jerusalem als Reliquie und Medium	202
3.1 » <i>oculi fidei</i> « und » <i>sensus spiritualis</i> « – der vergegenwärtigende Blick auf die heiligen Stätten	202
3.2 Von der Imagination zur » <i>imitatio Christi</i> «	208
3.3 » <i>desiderium</i> « und » <i>devotio</i> « – Instrumente der Vergegenwärtigung und affektive Praktiken in Jerusalem . . .	211
3.4 Die stellvertretende Berührung und das Prinzip der Kontiguität	214
4 Ritualisierte Erinnerung und Vergegenwärtigung in Jerusalem . .	217
4.1 Vergegenwärtigungen Jerusalems in der Osterliturgie und in Osterspielen im Westen	217
4.2 Die Pilgerfahrt als Ostervigil – das »Ezzo-Lied«	220
4.3 Zeichen göttlicher Gegenwart – das heilige Feuer	225
5 Transportable Vergegenwärtigungen Jerusalems – » <i>quasi totum secum ferret</i> «	230
5.1 Reliquientransfer durch Pilger	230

5.2 Jerusalem als Ikone – »Kopien« der Grabeskirche im Westen	242
6 Zwischenergebnis – »im Raume partikularisierte Gegenwart«	250
V. »et in Jherusalem migravit ad Christum« – Eschatologie und	
Apokalypse in Jerusalem	253
1 Leitfragen und Erkenntnisziel des Kapitels	253
2 Begriffe und Forschungsdebatte zu millenaristischen	
Endzeiterwartungen	254
2.1 Eschatologie – Apokalyptik – Millenarismus	254
2.2 Forschungspositionen zu Apokalyptik und	
Endzeiterwartungen im 11. Jahrhundert	256
3 Apokalyptische Bestimmungen Jerusalems – Motivator oder	
Deutungsmuster der »Pilgerströme«?	262
3.1 Jerusalem als Wirkstätte des Antichristen? Rodulf Glaber	262
3.2 Jerusalem als Ziel der Völkerwallfahrt und Endkaisersage –	
»et sepulchrum eius erit gloriosum« (II)	273
3.3 Ademar von Chabannes und die Pilgerfahrt von 1033	279
3.4 Destination Jüngstes Gericht? – Die große deutsche	
Pilgerfahrt und der 25. März 1065	283
4 Tod in Jerusalem oder Tod eines Reisenden? Die Pilgerfahrt als	
»performative Metapher« und Kontingenzbewältigung	290
5 Jenseits-Topographien und Begegnungsräume auf der Reise nach	
Jerusalem	299
6 Zwischenergebnis	303
VI. Fazit 307	
VII. Anhang 315	
1 Quellen- und Literaturverzeichnis	315
1.1 Archivalien	315
1.2 Quellen	315
1.3 Sekundärliteratur	325
2 Karten	382
3 Chronologisches Verzeichnis von Jerusalem-Pilgerfahrten	
im 11. Jahrhundert	383
4 Diagramme	389

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2017/2018 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie leicht überarbeitet und um aktuelle Literatur ergänzt.

An der Entstehung hatten viele Personen wichtigen Anteil – gerne möchte ich ihnen an dieser Stelle herzlich danken. Zunächst gilt dieser Dank meinem Doktorvater Professor Dr. Matthias Becher, der nicht nur die Anregung für diese Arbeit gab und sie mit viel Zeit, großem Interesse und Wohlwollen unterstützte, sondern meinen akademischen Werdegang vom ersten Semester an mit viel Vertrauen und gutem Rat begleitet hat. Frau Professor Dr. Andrea Stieldorf danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens und für die – gemeinsam mit Professor Dr. Theo Kölzer – fundierte Einweisung in das »Werkzeug des Historikers« während meiner Bonner Studienzeit.

Wichtige Impulse und Korrekturen erfuhr diese Arbeit durch Vorträge und Diskussionen auf verschiedenen Colloquien, Tagungen und Workshops. Dafür bin ich meinen Kolleginnen und Kollegen am Bonner Lehrstuhl, am Deutschen Historischen Institut Paris, an der University of Oxford und an anderen Orten sehr verbunden. Viele Personen gäbe es zu nennen, namentlich hervorheben möchte ich Professor Dr. Nikolas Jaspert, Professor Dr. Klaus Herbers, Professor Dr. Daniel König, Dr. Elisabeth Ruchaud, Professor Dr. Rolf Große, Professor Dr. Thomas Maissen, Dr. Catherine Holmes, Professor Dr. Julia Smith, Professor Dr. Florian Hartmann, Privatdozentin Dr. Alheydis Plassmann (†), Dr. Hendrik Hess, Achim Fischelmanns, Anja-Lisa Schroll, Dr. Katharina Gahbler, Dr. Linda Dohmen, Dr. Kim Alings und Tine Beyer.

Herrn Prof. Dr. Hans-Werner Goetz und Herrn Prof. Dr. Ludger Körntgen danke ich herzlich für die vertiefte Lektüre und wertvolle inhaltliche Anregungen für die Veröffentlichung sowie für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe »Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters« gemeinsam mit Professor Dr. Amalie Föbel und Professor Dr. Helmut G. Walther. Dr. Julia Schwanke bin ich für die Begleitung der Publikation sehr verbunden.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich für die großzügige Förderung dieser Arbeit und für die Ermöglichung zahlreicher inspirierender Begegnungen während meines (Promotions-)Studiums.

Auf der Reise nach Jerusalem hatte ich das große Glück an Rhein, Spree, Seine und Themse auf phantastische Wegbegleiter zu treffen. Dr. Hannah Maria Rotter danke ich herzlich für ihr gründliches Lektorat; Dr. Lucia Aschauer, Dr. Christine Eckel und Dr. Christian Gründig für Beistand in allen Höhen und Tiefen des Promovierens und weit darüber hinaus; Bernadette, Cecilia, Dominika, Augustin, Mary, Dáire und Johnny und vielen weiteren für ihre Freundschaft und Ermunterung während dieser Arbeit. Meine Geschwister, Schwägerinnen, Nichten und Neffen standen verlässlich für wunderbare Ablenkung und Perspektivwechsel bereit. Johannes danke ich zutiefst für so vieles, nicht zuletzt für seine große Unterstützung und Geduld während der Fertigstellung des Manuskripts.

Mein größter Dank gilt meinen Eltern Elisabeth und Albert Richenhagen und meiner Großmutter Maria Richenhagen, die meine ersten Vorstellungswelten geprägt haben, mir in aller Reiselust Wurzeln gegeben haben und mich unermüdlich und selbstlos unterstützt haben. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

I. Einleitung

1 Pilgerwesen und Jerusalem bild am Vorabend des Ersten Kreuzzuges – Fragestellung und Forschungsziele

»Hoc etenim anno Iherusalem pergebat multitudo tanta, ad sepulchrum Domini adoratura, ut quivis credere posset, quia plenitudo gentium intraret.«¹ Mit diesen Worten leitet der Autor der *Annales Altahenses* seinen Bericht über die sogenannte »große deutsche Pilgerfahrt« im Jahr 1064/1065 ein, an der laut seiner Aussage zwölftausend Pilger teilnahmen. Deutlich klingt hier ein Phänomen an, das sich durch das ganze 11. Jahrhundert ziehen sollte: die signifikante Zunahme der Pilgerfahrten nach Jerusalem. Neben zahlreichen Einzelpilgern und Kleingruppen treten dabei auch erstmalig große Pilgerzüge auf, in der Forschung mitunter als »Massenpilgerfahrten«² bezeichnet, bei der sich laut Quellen mehrere hundert oder tausend Pilger zu einer Gruppe zusammenschlossen, um gemeinsam in die Heilige Stadt zu ziehen. Obwohl derartige Zahlenangaben sicherlich einer kritischen Befragung bedürfen, ist doch unbezweifelbar, dass diese spirituelle Praxis in den Augen der Zeitgenossen bislang ungekannte und mitunter sogar Furcht erweckende Ausmaße angenommen hatte.³ Der burgundische

1 *Annales Altahenses*, a. 1065, S. 66. In den Anmerkungen werden ausschließlich Kurzzitationen angeführt, die vollständigen Literaturangaben finden sich im Literaturverzeichnis.

2 Der Begriff »Massenpilgerfahrt« bzw. »Masse« birgt jedoch mit Blick auf seine wissenschaftshistorische Entwicklung die Gefahr impliziter Deutungen, ist er doch soziologisch häufig als Gegenbegriff zur »Elite« verstanden worden und damit nach Klein, Nullmeier, von Wersch, *Einleitung zu Masse – Macht – Emotionen*, S. 9 »stets mit negativen Konnotationen belegt (...). Hier die von irrationalen Emotionen getriebene Masse, dort die Rationalität des Führungspersonals als gangbarer Weg kontrollierter Herrschaftsausübung. Die Emotionalität der Menschen wird hier zur einzudämmenden Pathologie, zumindest was den öffentlichen Raum betrifft.« Mit Blick auf die sehr unterschiedlichen Zusammensetzungen und Motive der hier untersuchten Pilgerfahrten – von Einzelunternehmungen hin zu größeren Gruppen – soll daher der Begriff »Massenpilgerfahrt« vermieden und wo angebracht z. B. durch »Gruppenpilgerfahrten« ersetzt werden.

3 Vgl. zur Problematik der Zahlenangaben Flori, *Un problème de méthodologie: La valeur des nombres*.

Mönch und Chronist Rodulf Glaber befürchtete gar, der Antichrist selbst habe die Völker in Bewegung und Aufruhr versetzt.⁴

Warum also diese starke Zunahme? Warum Jerusalem, eine Stadt, die trotz der Öffnung der Landroute im Jahr 1000 nur auf mühsamem und oftmals lebensgefährlichem Weg zu erreichen war? Was bewegte die Pilger im wahrsten Sinne des Wortes? Sicherlich war Jerusalem im mittelalterlichen Denken fest verwurzelt: Allein in der Bibel wird die Stadt über 650mal genannt, entsprechend häufig sind die Erwähnungen in Messtexten und Stundengebet.⁵ Neben dieser liturgischen »Präsenz« war die Heilige Stadt schon seit dem 4. Jahrhundert Ziel westlicher Pilger, die aber nur vereinzelt dorthin zogen. Erst ab der Jahrtausendwende wird die Pilgerfahrt zum Breitenphänomen. Die Motivforschung erscheint hier als ein erster Ansatzpunkt: Blickt man auf die tiefgreifenden Reformbewegungen des 11. Jahrhunderts, das damit einhergehende wachsende Bußbedürfnis und das verstärkt aufkommende Leitbild der Christomimesis, aber auch auf politische und ökonomische Entwicklungen wie das Bevölkerungswachstum und den wirtschaftlichen Aufschwung dieser Zeit, so wird die steigende Popularität des Pilgerns, auch und vor allem zu lokalen Heiligtümern, verständlich.⁶ Zurecht wurde daher die »Sakralmobilität« als ein wesentliches Charakteristikum dieser Epoche bezeichnet und auf die damit einhergehende Weiterentwicklung der Pilgerbewegung hingewiesen.⁷ Parallel zur Kreuzzugsforschung, die wieder stärker spirituelle Faktoren in den Fokus rückt,⁸ soll auch hier der Spiritualität der Pilger besondere Aufmerksamkeit zukommen, wobei sich Spiritualität mit Giles Constable nicht nur auf Frömmigkeit und Devotion bezieht, »but to the point where faith and action intersect: how a faith is lived and what people do about their religious beliefs.«⁹

Doch legt ein solcher motivanalytischer Ansatz nur einen Teil des Phänomens frei. Angesichts der Pilgerbegeisterung des 11. Jahrhunderts und zahlreicher naheliegenderer Pilgerziele wie Rom oder Santiago stellt sich die Frage, was gerade die so schwer zu erreichende Heilige Stadt so attraktiv machte. Warum

4 Rodulfus Glaber, *Historiarum libri quinque*, IV,vi,21, S. 204; siehe besonders Kapitel V.3.1 der vorliegenden Arbeit.

5 Jaspert, *Wo seine Füße standen*, S. 178.

6 Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*; Laudage, *Gregorianische Reform und Investiturstreit*.

7 Angenendt, *Heilige und Reliquien*, S. 133; Perta, *The Mediterranean of Mobility*, S. 124: »By the end of the eleventh century pilgrimage was being restructured, perhaps in conjunction with the reformation of the Church, perhaps in conjunction with a more general spiritual awakening, or perhaps because of the changed economic and political situation of the Mediterranean area.«

8 So etwa bei Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia*, S. 3f.: »The historiography of the Jerusalem pilgrimage tradition is vast, but it is striking that scholars working in this field have often been more concerned with the practicalities and legalities of the pilgrim experience rather than with its ideological foundations.«

9 Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, S. 14.

rückt Jerusalem in dieser Epoche auf die »mental map« des Westens? Über die Motive hinausgehend soll in dieser Arbeit also das Ziel in den Blick genommen werden, genauer die Vorstellungen und Bilder der Heiligen Stadt. Was suchten die Pilger in Jerusalem, welches Bild motivierte sie zur langwierigen Reise? Mehrfach hat die Kreuzzugsforschung die geradezu »magische« Wirkung der Stadt und die Vermischung von irdischem und himmlischen Jerusalem in dieser Epoche betont: »Der bloße Klang des Namens Jerusalem muß für die Menschen des 11. Jahrhundert einen magischen Glanz und Schimmer gehabt haben (...). Jerusalem war das Schlüsselwort, das ganz bestimmte psychologische Reaktionen hervorbrachte und ganz bestimmte eschatologische Vorstellungen erweckte.«¹⁰ Jay Rubenstein spricht sogar von einer »Jerusalem-based madness«.¹¹ Doch besteht hier die Gefahr einer teleologischen Geschichtsschreibung, die von der Eroberung Jerusalems 1099 ausgehend die Pilgerbewegung als ein bloßes Prä-ludium betrachtet. Dagegen sollen hier die Eigenständigkeit der Pilgerzüge und ihre für sich genommen außergewöhnliche Zunahme untersucht werden. Wie sah das Jerusalem bild noch vor der Eroberung – und auch noch vor den Plänen einer solchen Eroberung – aus, inwiefern trugen die Pilger zur wachsenden Bedeutung Jerusalems bei? Um den Ort und den Stellenwert Jerusalems wurde, so die zu überprüfende These, im 11. Jahrhundert intensiv gerungen, ein Diskurs, der in den Quellen und mit den Füßen ausgetragen wurde und zu einer (Wieder-) Entdeckung und Neukonturierung Jerusalems mit weitreichenden Konsequenzen führte.

Mit dem Verweis auf den Ersten Kreuzzug wird ein wesentlicher Anknüpfungspunkt der vorliegenden Arbeit für die Forschung bereits sichtbar. Darüber hinaus möchte sie einen Beitrag zur Erforschung der vormodernen Mobilität und Verflechtung bieten, die im Zuge der Globalgeschichte immer mehr Aufmerksamkeit erfahren. Weiter kann sie Einblicke hinsichtlich der Kontakte zwischen Christen und Muslimen am Vorabend des Ersten Kreuzzuges geben und scheint, wie etwa die Ausstellung »Jerusalem 1000–1400. Every People Under Heaven« im Metropolitan Museum in New York zeigte, auch in das Interessenfeld einer weiteren Öffentlichkeit zu fallen.¹²

10 Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 21 sowie S. 16f.: »Sicherlich (war) eine gute Zahl von Kreuzfahrern nicht imstande, zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem zu unterscheiden, und man meinte, man marschiere geradewegs auf jene Stätte unendlicher Freuden zu.« Siehe auch Ehlers, Geschichte Frankreichs, S. 84: »Jerusalem als Ort des irdischen Wirkens Jesu und als die Himmelsstadt der Apokalypse verschmolzen zur Einheit (...) und machten den Zug im Bewußtsein der Teilnehmer zur bewaffneten Wallfahrt.« Beide Hinweise finden sich bei Auffarth, Irdische Wege, himmlischer Lohn, S. 76.

11 Rubenstein, Armies of Heaven, S. 17. Siehe auch Chazan, »Let Not a Remnant or a Residue Escape«.

12 Siehe den Ausstellungskatalog von Drake Boehm, Holcomb, Jerusalem 1000–1400. Every People Under Heaven.

Die Quellenlage erlaubt dabei zumeist nur die Untersuchung eines vermittelten Jerusalem-bildes durch daheimgebliebene Chronisten, Hagiographen und andere Schreibende – in den seltensten Fällen griffen Pilger selbst zur Feder. Doch kann die Forschung mit der vorliegenden Arbeit auf eine wesentlich breitere Quellenbasis gestellt werden. Bisherigen Studien ist gemeinsam, dass sie nur recht wenige Quellen heranziehen, unter denen der bereits erwähnte Rodulf Glaber einen Kronzeugen darstellt. Dies führt zwangsläufig zu einer verkürzten Perspektive. Dagegen erschließt die vorliegende Arbeit ein Korpus von rund 260 Quellen zu rund 190 Pilgerfahrten, darunter auch geschehensnahe Quellen wie Briefe von Pilgern, Urkunden oder Pilgertestamente unmittelbar vor Aufbruch (für eine genaue Verteilung der Gattungen innerhalb dieses Korpus siehe Anhang VII.4). Ein wichtiges Anliegen ist es also, in der Erforschung des Jerusalem-bildes am Vorabend des Ersten Kreuzzuges das »Vetorecht der Quellen« gegenüber mitunter recht einseitig identifizierten Motiven stark zu machen.¹³

Der zeitliche Untersuchungsrahmen der Arbeit spannt sich von der Jahrtausendwende, also der Öffnung der Landroute nach Jerusalem, bis zum Aufruf zum Ersten Kreuzzug im November 1095, mit dem die Jerusalem-»Pilgerfahrt«, auf der sich auch die Kreuzfahrer sahen, durch den Gedanken des Heiligen Krieges einen grundlegenden Wandel erfuhr. Geographisch umfasst sie den lateinisch-christlichen Westen, in der Forschung auch unter dem Begriff Lateineuropa umrissen, also jenen Raum, der durch die gemeinsame Verwendung der lateinischen Sprache, das lateinische (und zunehmend römische) Christentum und das Zirkulieren und Tradieren von bis auf Hieronymus und Beda Venerabilis zurückgehende Pilgerberichte verbunden war.

2 Jerusalem-Vorstellungen: Theoretischer Ansatz und methodischer Zugriff

Zentrale Frage dieser Untersuchung ist also, warum Jerusalem als geographischer Ort und Pilgerziel im Verlauf des 11. Jahrhunderts eine solche rasant zunehmende Popularität erfuhr und welche Vorstellungen damit einhergingen. Wurde die Heilige Stadt vorrangig als Wirkstätte Jesu oder als apokalyptischer Tatort verehrt, als Nabel der Welt oder als ferne Stadt in heidnischem Besitz wahrgenommen? Das Ringen um die Verortung, die Konzeption und den Stellenwert Jerusalems in den Quellen und mit den Füßen steht hier im Fokus. Ursachen, Verlauf und Konsequenzen dieses Ringens sollen im Folgenden analysiert werden. Theoretisch stützt sich die Untersuchung vor allem auf zwei Konzepte,

13 Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt.

nämlich auf die anthropologischen Ansätze des *imaginaire* und der Vorstellungswelten, die mit einem raumanalytischen Zugriff verknüpft werden.

2.1 Vorstellungswelten – Jerusalem als *imaginaire*

Auf der klassischen Mentalitätsgeschichte aufbauend konzipierte Jacques Le Goff das Projekt der »histoire de l'imaginaire«. Unter dem *imaginaire* bzw. Imaginären versteht Le Goff ein kollektives soziales und historisches Phänomen, nämlich ein Weltbild bzw. eine Vorstellung, die auf verschiedensten Wegen produziert und überliefert wird und sich in stetigem Wandel befindet.¹⁴ Trotz vorhandener Überschneidungen trennt er das *imaginaire* von Repräsentation, Symbolik und Ideologie.¹⁵ So ist es, anders als die Repräsentation, nicht rein reproduktive mentale Transposition oder Abstraktion, sondern ist schöpferisch im Sinne der *poesis*, es bringt eigene Bilder hervor. Wie fruchtbar dieses Konzept trotz aller Kritik für die Erforschung mittelalterlicher Vorstellungen ist, verdeutlichte Christoph Auffarths religionswissenschaftliche Studie »Irdische Wege und himmlischer Lohn«, die als wichtige Anregung für diese Arbeit diene. Die Suche nach dem *imaginaire* einer Epoche beschränkt sich dabei keineswegs auf Abbildungen. Le Goff verweist unter der Vielfalt der Texte, die sich für eine solche Untersuchung eignen, ausdrücklich auf Urkunden und hagiographische Texte und hebt an den Forschungen zur Hagiographie gerade deren spezifische Behandlung von Viten und Mirakelberichten »als Produkt der Glaubensvorstellung und volkstümlichen Praktiken und der Einstellung der Kirche zu jener fundamentalen und schillernden Persönlichkeit des Christentums, dem Heiligen« lo-

14 Le Goff, *L'imaginaire médiévale*, S. VIII. In der deutschen Übersetzung, erschienen unter dem leicht irreführenden Titel *Phantasie und Realität des Mittelalters*, S. 12: »Die Bilder, die den Historiker interessieren, sind durch die Wechselfälle der Geschichte zusammengebraute kollektive Bilder, die entstehen, sich verändern und sich erneuern. Sie drücken sich durch Worte, durch Themen aus. Sie werden durch Überlieferungen weitergegeben, von einer Zivilisation einer anderen entlehnt, sie zirkulieren in der diachronischen Welt der menschlichen Klassen und Gesellschaften. Sie gehören auch zur Sozialgeschichte, ohne sich auf sie zu beschränken.«

15 Zum *imaginaire* und Jerusalem grundlegend Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn*, S. 77–83; Oexle, *Das Andere, die Unterschiede, das Ganze*. Jacques le Goffs Bild des europäischen Mittelalters. Die Unterscheidung zur Repräsentation und Symbolik ist meines Erachtens bei Oexle, *Das Andere*, S. 148 nicht klar genug betont, das *imaginaire* wird hier lediglich als »Teil der Vorstellungen (représentations)« bezeichnet und die Nähe zum Symbolischen benannt, Le Goff scheint es aber, trotz offensichtlicher Überschneidungen, hier um eine Abgrenzung zu gehen. Vgl. zum *imaginaire* ferner Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire*, auch in deutscher Übersetzung Dies., *Die Geschichte des Imaginären*. Umsetzung findet das Konzept u. a. bei Desan, *L'imaginaire économique de la Renaissance*.

bend hervor.¹⁶ Dieser Appell zur Berücksichtigung der Eigentümlichkeit, der »spécificité« der Dokumente des Imaginären, anstelle einer bloßen Entnahme von »historischen« Informationen macht seinen Ansatz für die Arbeit mit dem vorliegenden, sehr diversen Quellenkorpus so fruchtbar.

Entscheidend ist in diesem Kontext aber vor allem der handlungsleitende Aspekt dieses Bildes, das den Menschen nährt und handeln lässt: »L'imaginaire nourrit et fait agir l'homme. C'est un phénomène collectif, social, historique.«¹⁷ Le Goff selbst nennt unter Rückgriff auf Paul Alphandéry und Alphonse Dupront Jerusalem als *imaginaire* der Kreuzfahrerepoche.¹⁸ Otto Gerhard Oexle interpretiert entsprechend das *imaginaire* explizit als eine »Theorie des Handelns«.¹⁹ Eben diese Verknüpfung von Vorstellung und Handeln ist für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung, soll doch nach den Motivatoren, also im wahrsten Sinne des Wortes den Beweggründen für die beschwerliche und gefährvolle Reise nach Jerusalem im 11. Jahrhundert gefragt werden. Welches Jerusalem bild bewegte die Menschen derart?

Manches ist am Konzept des *imaginaire* zu kritisieren. Wie schon die laut Le Goff zu überwindende frühere Mentalitätsgeschichte weist auch dieses Konzept Unschärfen auf und entbehrte, zumindest in seinen Anfängen, genauer methodischer Werkzeuge. Die mangelnde Einbindung von Ikonographie und Ikonologie bemerkte bereits Le Goff selbstkritisch. Zurecht verweist zudem Oexle in seiner Auseinandersetzung mit dem *imaginaire* auf von Le Goff unbeachtete Vorläufer bzw. -denker, allen voran Max Weber: »Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln des Menschen. Aber: die Weltbilder, welche durch ›Ideen‹ geschaffen werden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.«²⁰ Solche »Interessen« gilt es auch im Laufe der folgenden Untersuchung nicht aus den Augen zu verlieren, konnten mitunter doch auch recht pragmatische Erwägungen wie der Wunsch nach einer politisch oder rechtlich opportunen temporären Abwesenheit zur Pilgerfahrt motivieren. Dass die Wahl dabei auf eine Pilgerfahrt und zudem auf Jerusalem fiel, zeugt von eben solchen weichenstellenden Weltbildern. Zudem wird deutlich werden, dass auch Aspekte wie Buße oder Kontingenzbewältigung angesichts des Todes im 11. Jahrhundert wesentliche (ideelle) »Interessen« darstellten.

16 Le Goff, Phantasie und Realität des Mittelalters, S. 10f.

17 Le Goff, L'imaginaire médiévale, S. VII bzw. Phantasie und Realität des Mittelalters, S. 13: »Das Imaginäre nährt den Menschen und veranlaßt ihn zum Handeln. Es ist ein kollektives, soziales, historisches Phänomen.«

18 Le Goff, L'imaginaire médiévale, S. VI.

19 Oexle, Das Andere, die Unterschiede, das Ganze, S. 148.

20 Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, S. 252; siehe Oexle, Das Andere, S. 150f.

Weitere Kritikpunkte und notwendige Präzisierungen am Konzept des *imaginaire* bringt Auffarth hervor, wie etwa Le Goffs Zuordnung zum Unbewussten, die die Gefahr der Enthistorisierung berge und es letztlich für den Historiker ungreifbar mache.²¹ Ob in Abbildungen oder schriftlichen Quellen, auch bei der Erfassung und Ikonographie des *imaginaire* müsse nach quellenkritischen Methoden vorgegangen werden. Wichtig sind auch Auffarths Bemerkungen zu den Funktionen des *imaginaire* in einer vorstaatlichen, oralen Gesellschaft: Da Religion und kollektive religiöse Vorstellungen vorrangig auf nicht-schriftlichem Weg übermittelt wurden, müssen neben narrativen Quellen auch Predigten, Reliquienverzeichnisse, Gesänge und Rituale in der vorliegenden Untersuchung Berücksichtigung finden.

2.1.1 Vorstellungsgeschichte

Wie lassen sich also diese Bilder, diese handlungsleitenden Vorstellungen greifen? An dieser Stelle ist der von Hans-Werner Goetz entwickelte historisch-anthropologische Ansatz der Vorstellungsgeschichte insbesondere bei der Quellenarbeit wegweisend.²² Ebenso wie Jacques Le Goff greift er auf die Annales-Schule zurück und stellt nach der Ereignis- und Strukturgeschichte nun die »Mentalität« als dritte Ebene in den Blickpunkt der Geschichtswissenschaft. Subjektive, mitunter unabsichtlich tradierte Vorstellungen sowie implizite und unbewusste Prämissen der Schreibenden gelten dabei nicht mehr als Hindernis einer Ereignisgeschichte, sondern werden zum Untersuchungsgegenstand einer historischen Anthropologie. »Eine ›Vorstellungsgeschichte‹ rekonstruiert nicht die Vergangenheit in ihrer Faktizität, sondern die Vergangenheit als die ›verarbeitete Wirklichkeit des Zeitgenossen‹.«²³

Ähnlich wie die klassische Quellenkritik fragt die Vorstellungsgeschichte zunächst nach »Tendenzen« und Perspektivität der Schreibenden, doch ist ihr nicht mehr zwangsläufig an einer »Bereinigung« solcher »Verzerrungen« gelegen; vielmehr werden eben diese »Verzerrungen« und die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen, Wahrnehmungen und Deutungen in den Fokus gerückt. Über die klassische Geistesgeschichte hinausgehend werden dabei nicht mehr nur »große Denker« in den Fokus genommen, sondern auch »Durchschnittsautoren« erfahren wachsendes Interesse, »weil [der Historiker] nicht auf die Erarbeitung

21 Auffarth, *Irdische Wege, himmlischer Lohn*, besonders S. 77–83 zur Funktion von Idealbildern in der realen Geschichte.

22 Für eine Zusammenfassung dieses Ansatzes vgl. zuletzt, Goetz, *Gott und die Welt*, Bd. 1,1: *Das Gottesbild*, S. 15–30 sowie den Sammelband Goetz, *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*.

23 Goetz, »Vorstellungsgeschichte«: *Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit*, S. 256 [S. 5].

»epochemachender Ideen« abzielt, sondern die Gedanken- und Vorstellungswelt einzelner Zeitgenossen in ihrer Gesamtheit untersucht.«²⁴ Der Geschichtsschreibende wird also »vom Informanten zum Zeitzeugen«. Dabei gibt er jedoch nicht nur seine eigenen Vorstellungen, Werte und Wahrnehmungen preis, sondern in gewisser Weise auch immer jene seines Publikums, mussten seine Deutungen doch Plausibilität aufweisen. Insbesondere bei »Gebrauchstexten« wie Heiligenviten ist diese vorweggenommene Rezeption zu beachten.²⁵

Goetz unterscheidet in seinen mehrfachen Ausdifferenzierungen des vorstellungsgeschichtlichen Ansatzes zwischen den Schlüsselbegriffen *Wahrnehmung/ Wahrnehmungsmuster*, die die erste aktive, sinnliche und geistige Aufnahme von Phänomenen und Anordnungen in Strukturen bezeichnet; *Deutung/ Deutungsmuster*, die das gezielte und reflektierende Erfassen dieser Phänomene und ihre Verarbeitung in sinnstiftende Muster umfasst; und schließlich *Vorstellungswelt*, die durch Sozialisierung eingeprägte Konzepte, Wissensbestände und Wertstrukturen bezeichnet. Dieser Prozess gipfelt nach Goetz in der Darstellung: »Die ›Darstellung‹ steht am Ende dieses Prozesses von Wahrnehmung, Bewusstmachung, Deutung und Weitervermittlung. Sie resultiert aus (...) dem dargestellten, wahrgenommenen ›Faktum‹ und der von der – sowohl individuellen wie zeittypischen – Vorstellungswelt abhängigen Bewusstmachung und Deutung des wahrnehmenden Menschen.«²⁶ Auch hier kann die Gefahr einer Verallgemeinerung drohen, weswegen im Folgenden weniger »die« Vorstellungswelt, sondern vielmehr ein Spektrum von Sichtweisen aufgedeckt werden soll, das auch individuelle Deutungen oder nur partiell verbreitete Vorstellungen berücksichtigt. Das hier gewählte Quellenkorpus macht, gerade in seiner Diversität, solche Differenzierungen sichtbar. Wie werden Jerusalem und die Reise dorthin wahrgenommen? In welche Deutungsmuster werden sie eingeflochten und mit welchem Sinn werden die Pilgerströme des 11. Jahrhunderts von deutenden Zeitgenossen gesehen? Welche Vorstellungen Jerusalems werden am Vorabend des Ersten Kreuzzuges geprägt und weitergegeben?

24 Goetz, »Vorstellungsgeschichte«: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit, S. 256 [S. 5].

25 Goetz, Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen.

26 Goetz, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft. Als weitere Faktoren benennt Goetz zudem die einer Verschriftlichung vorausgehende, bewusste oder unbewusste *Auswahl*, die, gerade mit wachsendem zeitlichen Abstand, von selektivem und wandelndem Erinnern und Vergessen gekennzeichnet ist.

2.1.2 Begriffsgeschichte

Zentrale methodische Werkzeuge der Vorstellungsgeschichte sind Begriffsgeschichte und historische Semantik. Auf der traditionell engen Verzahnung von Philologie und Geschichtswissenschaft aufbauend, werden hier die Entwicklung von Quellentermini und, über eine reine Etymologie hinausgehend, die wandelnde Bedeutung von Begriffen nachverfolgt: Weniger die »Geschichte des Wortes, sondern vielmehr das Wort in der Geschichte« wird in den Fokus der Untersuchung gestellt.²⁷ Wie wird also im 11. Jahrhundert Jerusalem bezeichnet, wie die Pilgerreise dorthin? Werden Begriffe übernommen, neu geprägt oder neu zusammengesetzt? Bekanntlich bezeichnete »*peregrinus*« ursprünglich den Fremden – wie sehr wirkt diese Bedeutung im hochmittelalterlichen Verständnis der Pilgerfahrt nach? Wie sind Bezeichnungen wie »*spiritalis exilii iter*« oder »*iter sancti sepulchri*« einzuordnen?

Auch die Bezeichnungen des durchreisten Raumes verdienen in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit. Zurecht benennt Didier Méhu die Untersuchung des semantischen Wortfeldes für »espace« im Mittelalter als ein Forschungsdesiderat, das angesichts der Größe des Quellenkorpus und der häufigen Verwendung der in Frage kommenden Wörter, darunter eben »*locus*«, »*iter*«, »*via*«, »*mutatio*«, »*peregrinatio*«, oder »*transitus*«, in seiner Gesamtheit kaum zu bewältigen sei.²⁸ Für eine Quelle, nämlich die Vita des hl. Maiolus aus dem frühen 11. Jahrhundert, hat dies Alain Guerreau unternommen.²⁹ Daran anschließend soll hier die symbolische Organisation des bei der Pilgerfahrt durchreisten Raumes anhand der gewählten Begrifflichkeiten untersucht werden.

Neue Arbeiten auf dem Feld der historischen Semantik setzen verstärkt auf die Kombination quantitativer Korpuslinguistik und qualitativ-sozialsemantischer Analyse, wie sie etwa bei Tim Geelhaar mit Blick auf die »*christianitas*« umgesetzt wurde.³⁰ Inwieweit ist dies in unserem Kontext möglich und sinnvoll? »*Hierosolyma*«, »*peregrinus*« und andere zentrale Begriffe dieser Arbeit werden in den Quellen zu häufig verwendet, als dass dies bei Berücksichtigung der gesamten Quellenüberlieferung des 11. Jahrhunderts aussagekräftige Ergebnisse bereit-

27 Geelhaar, Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter, S. 17.

28 Méhu, Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval. Méhu geht hier selbst nur auf den Begriff »*locus*« ein.

29 Guerreau, Le champ sémantique de l'espace dans la vita de saint Maïeul. Vgl. auch seine Arbeit zur symbolischen Organisation des Raumes durch Pilgerfahrten, Ders., Les pèlerinages en Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace.

30 So das Forschungsprogramm des Frankfurter Leibniz-Projektes »Politische Sprache im Mittelalter« unter der Leitung von Bernhard Jussen, umgesetzt etwa bei Geelhaar, Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter, vgl. zur Methode v. a. S. 26–35.

stellen könnte. Dennoch ließ sich diese Methode erkenntnisgewinnbringend bei weniger geläufigen bzw. stärker präzisierenden Formulierungen wie etwa »*ubi steterunt pedes eius*« oder »*sepulchrum eius erit gloriosum*« einsetzen. In einem weiteren Schritt wurde eine Wortfeldanalyse vorgenommen, die immer wieder begegnende Topoi, Figuren und narrative Muster in Begriffscluster einordnete, die drei große Themenfelder aufzeigen: Exil und Entfremdung, Erinnerung und Vergegenwärtigung sowie Eschatologie und Jenseits, zentrale Ergebnisse dieser Arbeit, die sich in der Gliederung widerspiegeln.

2.2 Vorstellungsräume – der Raum als Methode

Von der schöpferischen Kraft des *imaginaire* und den Vorstellungswelten der Pilger und Autoren liegt der methodische Brückenschlag zu Vorstellungsräumen und Raumproduktionen nahe: »Die Rede von der Raum*produktion* insistiert auf der Überzeugung, dass räumliche Anordnungen von Menschen »gemacht«, dass Räume von Menschen wahrgenommen und gestaltet werden und dass Räume von Menschen individuell oder kollektiv angeeignet werden können.«³¹ Jerusalem, so die Grundannahme, wurde durch die Pilger ebenso wie der zu durchreisende Raum nicht einfach vorgefunden, sondern auch durch die Wahrnehmungen, Erwartungen, Erinnerungen und Berichte der Pilger sowie der über Pilgerfahrten Schreibenden konzipiert und angeeignet. Durch Raumpraktiken wie die Pilgerfahrt selbst, Liturgie und Verehrungsformen vor Ort, und durch entsprechende architektonische Rahmungen hinterließen die Pilger des 11. Jahrhunderts wie die zahlreichen Pilger vor und nach ihnen ihre Spuren und schrieben sich in das Palimpsest der Heiligen Stadt ein.

Der keineswegs einstimmige, wenngleich schlagwortartig als »spatial turn« umschriebene kulturwissenschaftliche Paradigmenwechsel kann auf eine lange Vorgeschichte zurückgreifen, die ähnlich wie die Mentalitäts- und Vorstellungsgeschichte eng mit der Annales-Schule verknüpft ist.³² Ob Lucien Fevres Untersuchung des Rheines oder Fernand Braudels breit rezipierte Studie über das Mittelmeer, der Raum wird hier erstmals als von Menschen gemachter, belebter und genutzter und keineswegs statischer Raum in den Mittelpunkt der

31 Rau, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, 3, S. 52.

32 Rau, Döring, Thielmann, Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Aus theologischer Perspektive zuletzt Wüthrich, Raum Gottes: Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken; Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, S. 148–152 zur Religionsgeographie; zur biblischen »spatiality« siehe auch Økland, de Vos, Wenell, Constructions of Space. Biblical Spatiality and the Sacred. Zum Problem der Raumwahrnehmung Nifflmüller, Volp, Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit; Dück, Der Raum und seine Wahrnehmung.

Untersuchung gestellt. Nicht mehr als Container oder Behälter, sondern zunehmend als soziale und kulturelle Konstruktion ist diese Berücksichtigung der Relativität und Perspektivität von Wahrnehmungen wissenschaftsgeschichtlich nicht zuletzt eine Reaktion bzw. »die soziologische Vulgarisierung der hochkomplexen Relativitätstheorien.«³³ So forderte bereits Ernst Cassirer die Rezeption der bahnbrechenden Einstein'schen Relativitätstheorie in den Geisteswissenschaften.³⁴ Diese Wende vom absolutem zum relationalen Raum erfasst zunächst, dass Raum nicht einfach für sich existiert, sondern erst durch die Relation mehrerer Objekte entsteht. Durch die Benennung (mindestens) zweier Punkte treten diese beiden Orte in eine Beziehung, in unserem Fall etwa der Ausgangsort der jeweiligen Pilgerfahrt und Jerusalem, und bilden so einen zu bereisenden, zu beschreibenden und zu deutenden Raum.

Zur Unterscheidung von Raum und Ort wird hier auf den breit rezipierten Ansatz der Raumsoziologin Martina Löw zurückgegriffen. Löw unterscheidet bei der Konstituierung von Räumen zwei Vorgänge, nämlich das »spacing« als das Anordnen von Menschen, Dingen, Lebewesen, und das anschließende Synthetisieren und Verknüpfen der so Platzierten durch Wahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung. Raum ist danach eine »relationale (An)Ordnung von Körpern«, eine Schreibweise, die Löw einführt, um zu verdeutlichen, dass Räume sowohl strukturieren, also eine Ordnungsdimension besitzen, als auch im Sinne einer Handlungsdimension angeordnet werden.³⁵ Ein Ort wiederum ist nach Martina Löw dort, wo Räume konstituiert werden.³⁶ Daher sind letztlich mehrere Räume an einem Ort denkbar, die durch unterschiedliche Anordnungen konstituiert werden, ein interessanter Aspekt etwa hinsichtlich der Betrachtung verschiedener Religionen und ihrer Raumpraktiken in Jerusalem.

Wie fügt sich diese Unterscheidung von Raum und Ort sowie die Überzeugung der Raumproduktion in die Vorstellungswelt des 11. Jahrhunderts ein? Der Begriff der Produktion bzw. Konstruktion ist aus mediävistischer Sicht sicher nicht unproblematisch, da Raum ebenso wie Zeit als göttliche Schöpfung betrachtet wurden. Klar muss an dieser Stelle also zunächst zwischen emischer Perspektive, also Vorstellung der Zeitgenossen, und etischer Herangehensweise, also dem Blickwinkel des Historikers, unterschieden werden. Zudem sollten sich beide Dimensionen des Raumes als »(An)Ordnung« nach Löw, also Handlungs- und Ordnungsdimension, auch begrifflich abbilden. Der Begriff der Raum*konzeption* (statt -produktion oder -konstruktion) erscheint daher passender, weil er sowohl das (planmäßige) Entwerfen und Anordnen als auch das Empfangen (»*conci-*

33 Rau, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, S. 63.

34 Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, S. 123 f.

35 Löw, Raumsoziologie, S. 131.

36 Löw, Vor Ort – im Raum. Ein Kommentar, S. 445–449; Rau, Räume, S. 65.

pere») und Weiterentwickeln einer von Anderen geschaffenen oder bereits existierenden Ordnung umfasst.

Zugleich spiegeln die Quellen des 11. Jahrhunderts ebenfalls eine Unterscheidung zwischen Ort und Raum in den Begriffen »*locus*« und »*spatium*« wider. Das Schlagwort der »*loca sancta*«, der geheiligten, physisch markierten Orte, ist im vorliegenden Quellenkorpus allgegenwärtig und wird von »*spatium*« bzw. »*terrarum spatium*«³⁷ oder in der Wahl von Superlativen wie »*longissima terrarum spatia*« klar unterschieden. »*Spatium*« leitet sich wiederum bezeichnenderweise von »*passus*«, also Schritt her und steht so für einen zu durchwandernden Raum, anders als etwa das griechische »*chôra*«, das mit der Vorstellung einer noch zu füllenden Leere verbunden ist.³⁸ Als Wegstrecke zwischen Ausgangsort der Pilgerfahrt und »*loca sancta*« wird dieser Raum also wahrgenommen, erst die Pilgerfahrt stellt die Beziehung, die relationale Anordnung her, entweder physisch durch die Pilger selbst, aber auch als Raum der Imagination, etwa durch den Transport von Reliquien, durch Heiliggrabnachbildungen oder durch das Auslösen von Pilgerberichten, die die »*loca sancta*« im Westen vergegenwärtigten.³⁹

Ein raumanalytischer Zugriff ist bei der vorliegenden Fragestellung also in mehrfacher Hinsicht naheliegend: Zunächst ist die Pilgerfahrt eine Frömmigkeitsübung, die sich als ritualisierte Reise im Raum vollzieht. Als »*prière marchée*«⁴⁰ und »*victoire sur l'espace*«⁴¹ wird bereits der durchreiste Raum sakralisiert, als Rahmen der Pilgerfahrt bestimmt und in entsprechende Deutungsmuster eingewoben.⁴² Ziel der Reise ist wiederum ein Ort, an dem sich das Heilige bzw. Gottes Gegenwart in besonderer Weise physisch manifestiert, an dem es bzw. er erinnert und vergegenwärtigt wird. Als Reaktion und zur Aktualisierung dieser Manifestation des Heiligen entfalten sich am Pilgerziel verschiedene Raumnutzungen und Raumeignungen, etwa in Architektur und Liturgie, die gerade in Jerusalem auch in konkurrierender Weise zueinanderstehen und religiös und politisch instrumentalisiert werden können.⁴³

Gleichzeitig stellt sich Frage nach virtuellen und vorgestellten Räumen, wenn in Pilgerpraktiken sowohl die heilsgeschichtliche Vergangenheit in Jerusalem,

37 Nomina Abbatum Sancti Florentii Salmurensis, S. 421.

38 Rau, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, S. 56.

39 Wie prägend diese Vorstellungen von Ort und Raum auch langfristig waren, betont Michel de Certeau: »Vom Kieselstein bis zum Leichnam scheint im Abendland ein Ort immer durch einen reglosen Körper definiert zu werden und die Gestalt eines Grabes anzunehmen.« De Certeau, Kunst des Handels, S. 219. Der Zitathinweis stammt von Koch, Schlie, Einleitung, in: Dies., Orte der Imagination – Räume des Affekts.

40 Dupront, Pèlerinages et lieux sacrés, S. 203.

41 Dupront, Pèlerinages et lieux sacrés, S. 199.

42 Beck, Berndt, Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen.

43 Vgl. etwa Shlay, Rosen, Jerusalem. The Spatial Politics of a Divided Metropolis.

also in unserem Fall das Leben und das Sterben Jesu, als auch die eschatologische Zukunft, Jüngstes Gericht und himmlisches Jerusalem umfasst werden. Jerusalem als Ort mit geographischer Entsprechung, aber mit alternativen Verortungen und unterschiedlichen, manchmal konkurrierenden Erinnerungs- und Vorstellungsräumen legt also eine raumanalytische Untersuchung nahe.

2.2.1 Ritualisierte Reise durch Raum und Zeit – die Pilgerfahrt als Raumpraktik

Die kulturtheoretische Interpretation der Pilgerfahrt als Ritual, genauer als *rite de passage*, geht maßgeblich auf Edith und Victor Turner zurück. Auf Arnold van Genneps Arbeiten zu Passageriten aufbauend werden danach Übergangsphasen meist in rituellen Handlungen bewältigt und gliedern sich in drei von Riten gerahmte Phasen: Ablösung, Liminalität und schließlich Wiedereingliederung. Im Rahmen der Pilgerfahrt bestehen diese Übergänge in den Schwellen vom Profanen zum Heiligen, vom Vertrauten in die Fremde, vom Sünder zum durch Buße Versöhnten und letztlich vom irdischen zum ewigen Leben. Pilger verlassen danach mit ihrem Aufbruch bisherige (soziale) Ordnungen und treten in eine liminale Phase, mitunter auch als »antistructure« charakterisiert, ein. Diese Liminalität zeichnet sich durch einen Zustand der Ambiguität aus: Der Pilger hat das Vertraute verlassen und damit eine Schwelle bzw. einen »limen« überschritten. Die damit einhergehende (temporäre) Auflösung sozialer An- und Einbindungen schafft einen für Transformationen offenen Raum, der durch seine Offenheit allerdings auch potentiell bedrohlich ist. So sorgt dieser Zustand der Liminalität nach Turner für die eigentümliche *communitas* unter den Pilgern, die sich gemeinsam in dieser Ausnahmesituation befinden.⁴⁴ Da der Schwellenzustand der Liminalität in der Pilgerfahrt meist frei gewählt ist, im Unterschied etwa zur Flucht, führten Edith und Viktor Turner für die Pilgerfahrt differenzierend den Begriff der Liminoidität ein. Trotz mancher Kritik kann die Strukturierung der (christlichen) Pilgerfahrt als *rite de passage* in der Pilgerforschung als weiterhin grundlegend übernommen werden.⁴⁵ An dieser Stelle ist

44 Edith Turner, Art. Pilgrimage, in: The Encyclopedia of Religion, Bd. 11, S. 328 charakterisiert diese *communitas* als »a special sense of bonding and humankindness (...) channeled by the beliefs, values, and norms of a specific historical religion (...) essential to the sense of flow that pilgrims feel when they act with total involvement.« Dies hat aber auch zur Folge, »dass alle Manifestationen der *Communitas*, aus der Perspektive der an »Struktur«-Erhaltung Interessierten betrachtet, als gefährlich und anarchisch erscheinen und deshalb durch Vorschriften und Verbote eingeschränkt werden müssen.«, siehe Victor Turner, Liminalität und *Communitas*, S. 255.

45 Die in der anthropologischen Forschung geäußerte Kritik am Konzept von Edith und Victor Turner zielt vor allem auf den soziologischen Aspekt der »antistructure« ab, ein Kritikpunkt, der in der hier vorliegenden Fragestellung sicherlich von geringer Relevanz ist. Zusammenfassend Schenk, Dorthin und wieder zurück., S. 28–33.

angesichts der angestrebten Verbindung von Raumvorstellungen und Motivation vor allem die Verknüpfung von Raum-Zeit-Dimension und innerer Transformation des Pilgers von besonderem Interesse: Wie sehr prägt die Vorstellung der Pilgerfahrt als freiwillige Entfremdung und Liminalitätserfahrung die Wahrnehmung des Raumes? Welche »mental maps« oder »imaginative geographies«⁴⁶ leiten die Pilger, wird Jerusalem als Zentrum oder als ferner, liminaler Ort wahrgenommen und welche Auswirkungen hat dies auf den Pilger?

Sicherlich kann und muss mit Gerrit Jaspert Schenk die bewusste »Gemachtheit«⁴⁷ sowie das Ausmaß der rituellen Durchdringung der Pilgerfahrt für das 11. Jahrhundert in Frage gestellt bzw. zielführender nach einem »Mehr oder Weniger« ritueller und ritualisierter Elemente gefragt werden.⁴⁸ Zurecht verweist er auch auf die etwa durch Philippe Buc und Frank Rexroth geübte methodische Kritik an der Ritualforschung hin, die meist auf Grundlage verschriftlichter Überlieferung Rituale einer größtenteils oralen Gesellschaft nachzuvollziehen sucht.⁴⁹ Trotz dieser berechtigten Einwände sieht Schenk dennoch die Möglichkeit, zumindest in den schriftlichen Spuren bestimmter Rituale oder ritualisierter Handlungen mögliche Veränderungen, Wechselwirkungen mit anderen Kulturräumen oder Transfers über einen längeren Zeitraum hinweg nachvollziehen zu können.⁵⁰ Auch setzt just mit dem 11. Jahrhundert die Überlieferung von Pilgersegen ein, sodass hier gefragt werden kann, auf welche Muster und Vorlagen zurückgegriffen wird, um die Herausforderungen des Pilgerns rituell zu bewältigen.

Neben diesen bewusst eingesetzten rituellen und ritualisierten Elementen und der gezielten Suche nach Liminalität stellt sich weiter die Frage nach nicht-intentionalen Dimensionen, oder mit Schenk nach der »Strukturdynamik« von

46 Der Begriff der »imaginative geography« ist vor allem durch Edward Said geprägt worden, wonach Reiseberichte Vorstellungen des Orients formten und im Orientalismus verfestigten, siehe Said, *Orientalism*. Said entwickelte seine These mit Blick auf das British Empire und zeichnet die Phasen der Kolonialisierung von Studium und Kontemplation über Aneignung durch Betreten und Vermessen bis zur Unterwerfung nach. Siehe auch Gaullier-Bougassas, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval*.

47 Althoff, *Die Macht der Rituale*, S. 189–194.

48 Schenk, *Dorthin und wieder zurück*, S. 52f.: »Allerdings ist es m. E. etwas übertrieben, von »Bausteinen« und einer »Gemachtheit« der »Konstruktion Pilgerreise« zu sprechen, denn man läuft Gefahr, mit diesen Begriffen die nicht-intentionale Dimension dieser »Konstruktion« und die beträchtliche (meist kulturell induzierte) Dynamik der »Konstruktion selbst – also: die Strukturdynamik von Pilgerreisen – zu verdecken. Zweifellos aber sind Aufbruch und Ankunft in ihrer formalen Gestaltung bewusst z. B. liturgisch aufeinander bezogen, markieren und definieren das, was sie einschließen – die Pilgerreise – und machen diese erst dadurch zu einer zwar komplexen, aber in sich geschlossenen kulturellen Einheit.«

49 Buc, *The Dangers of Ritual*; Rexroth, *Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung*.

50 Schenk, *Dorthin und wieder zurück*, S. 20f.; Ders., *Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich*.

Pilgerfahrten. Welche Struktur weist die Pilgerfahrt als »religiöse Reise« bzw. »heiliger Weg« auf und wie prägt diese wiederum die Wahrnehmung und Vorstellung Jerusalems und des durchreisten Raumes? Eine mit den Schwellen des Passageritus kompatible »Feinstruktur« religiöser Reisen entwickelt Barbara Köhler:

- a) Aufbruch: der Reisende verläßt seine gewohnte Umgebung;
 - aa) als Voraussetzung dafür muß er in besonderer Weise qualifiziert sein;
 - ab) er wird durch nichtmenschliche Wesenheiten geleitet, oft auch durch diese zur Reise veranlaßt;
- b) der Reisende muß auf seinem Weg zahlreiche Schwierigkeiten überwinden;
- c) diese Prüfungen kulminieren in der Begegnung mit etwas Transzendendem jenseits der Sphäre des menschlichen Lebens, wie Gott oder dem Tod;
- d) der Reisende hat im Gegensatz zur Aufbruchssituation für sich oder die Gemeinschaft einen Zustand der oder größerer Vollkommenheit erreicht.⁵¹

Der Wunsch nach einer Begegnung mit dem Transzendenten ist also Auslöser und Beweggrund einer »religiösen Reise«. Wie und an welcher Stelle wird das Transzendente auf der Reise verortet? Hilfreich ist in diesem Zusammenhang der Verweis bei Schenk auf die wenig beachtete Bonner Dissertation Georg Fohrers aus dem Jahr 1939, in dem der heilige Weg als ein komplexes religiöses Symbol untersucht wird: »Der Weg der Heilsverwirklichung wird besonders angelegt und ist dazu bestimmt, das konkret-sinnliche Objekt zu sein, mit dem sich die Manifestation des Heiligen und die Reaktion des Menschen verbinden soll.«⁵² Wie ist also der Weg nach Jerusalem im 11. Jahrhundert angelegt, um dem Pilger eine Begegnung oder ein »Getroffensein« durch das Heilige zu ermöglichen? Ist er, um eine wichtige Unterscheidung Fohrers aufzugreifen, durch eine Ritual- oder Kultusfrömmigkeit bestimmt? Bei der Ritualfrömmigkeit fallen Heilsweg und heiliger Weg zusammen: Mit der Ankunft, in unserem Fall in Jerusalem, wäre also auch das Heil oder das himmlische Jerusalem erreicht. Im Rahmen der Kultusfrömmigkeit wird das Heil hingegen performativ durch Auflagen und religiöse Vorschriften wie etwa eine bestimmte Buße erreicht, hier bietet der »heilige Weg (...) das Bild zum Verständnis der Erlangung des Heils überhaupt, durch Werke, durch Erkenntnis, durch Glauben.«⁵³ Ist der Weg nach Jerusalem im 11. Jahrhundert also Symbol des Heilsweges oder Heilsweg selbst, führt er in den Augen der Zeitgenossen tatsächlich direkt zum himmlischen Jerusalem, wie manche eingangs zitierten Forschungspositionen nahelegen, oder wird der Weg als Mittel zum Erreichen des Heils aufgesucht?

51 Köhler, Die Reise als Thema der Religionsgeschichte. Vgl. auch Meyer, Die »religiöse Reise«.

52 Fohrer, Der heilige Weg, S. 94.

53 Fohrer, Der heilige Weg, S. 103.