

Tim Weitzel

## Kreuzzug als charismatische Bewegung

MITTELALTER-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von  
Bernd Schneidmüller und Karl Ubl

Begründet von  
Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (†)

Band 62



JAN THORBECKE VERLAG

Tim Weitzel

# Kreuzzug als charismatische Bewegung

Päpste, Priester und Propheten (1095–1149)



JAN THORBECKE VERLAG

Dieses Buch wurde gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz „Kulturelle Grundlagen von Integration“.

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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

Alle Rechte vorbehalten  
© 2019 Jan Thorbecke Verlag  
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.thorbecke.de](http://www.thorbecke.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Umschlagabbildung: Romuald Karmakar, Die Entstehung des Westens – Von den Anfängen in der Antike bis zum Fall von Konstantinopel, LED Installation (10m x 0,5m), documenta 14, Westpavillon (Orangerie), Kassel 2017.  
Satz: Schwabenverlag AG, Ostfildern  
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen  
Hergestellt in Deutschland  
ISBN 978-3-7995-4383-5

*Für Shari*



# Vorwort

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Juli 2015 vom Fachbereich Geschichte und Soziologie der Universität Konstanz als Promotion angenommen wurde. Da jene Arbeit – wie wohl die meisten Forschungsarbeiten – weder im stillen Kämmerlein noch im ebenso topischen Elfenbeinturm entstand, sondern das Resultat von Kommunikation ist, gilt es an dieser Stelle mehreren Personen und Einrichtungen Dank auszusprechen.

An erster Stelle muss hier meine akademische Lehrerin Frau Prof. Dr. Weltecke genannt werden, die meine Arbeit von Beginn an begleitet und unterstützt hat. Sodann gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Jaspert, der nicht nur als Zweitgutachter, sondern vielmehr als wichtiger Gesprächspartner und Mentor fungierte. Außerdem hat die Arbeit sehr von einem inspirierenden, interdisziplinären Lesekreis zum Thema ‚Charisma‘ profitiert, an dem ich seit einem Fellowship am Käte Hamburger Kolleg in Bochum teilnehme. Da jene Diskussionsrunde aus einem gemeinsamen Forschungsinteresse mit Frau Dr. Freudenberg hervorgegangen ist, sei Ihr von den Bochumer Religionswissenschaftlern besonders gedankt. Schließlich dürfen die vielen Gespräche mit Herrn Prof. Dr. Kortüm nicht unerwähnt bleiben, die sich als sehr resonanzfähig erwiesen haben. Herrn Prof. Dr. Schneidmüller und Herrn Prof. Dr. Ubl danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der Mittelalter-Forschungen; Frau Dr. Kobayashi, Frau Bröker und Herrn Sieber für die aufmerksame Korrektur des Manuskripts. Außerdem sei Herrn Weis vom Thorbecke Verlag für die redaktionelle Betreuung während der Drucklegung der Arbeit gedankt. Dem Exzellenzcluster „Kulturelle Grundlagen von Integration“ der Universität Konstanz gilt mein Dank für die Übernahme der Druckkosten.

Gewidmet ist die Arbeit meiner Frau Sharifa, die mich sowohl in den guten als auch – und das ist wohl das entscheidendere – in den schwierigen Zeitpunkten der Promotion immer unterstützt hat. Zu guter Letzt danke ich meiner Tochter Leni dafür, dass Sie mich in allabendlichen „Vorlesungen“ gelehrt hat, was eine gute Geschichte ist – und was nicht.

Bochum, zu Pfingsten 2019

TW



# Inhalt

Vorwort .....	7
Einleitung .....	11
Forschungsstand: Der Kreuzzug als Papstkrieg – Eine Meistererzählung	11
Ausgangspunkt, Leitfrage und Zielsetzung .....	17
Methodische Vorüberlegungen zum Charisma-Begriff .....	27
Webers Charisma-Begriff: Zwischen Ontologie und Relationalität .....	28
Die Prophet-Priester-Dichotomie <i>oder</i> Personalcharisma vs. Amtscharisma .....	34
Webers Charisma-Konzept im wissenschaftlichen Reflexionsprozess: Zwischen Dekonstruktion, Adaption und Transformation .....	37
Teil 1: Der Erste Kreuzzug .....	45
1. Kapitel: Der Kreuzzug als Gotteskrieg – Die Möglichkeitsbedingung charismatischer Akteure .....	45
1.1 Die Konzeptualisierung des Kreuzzugs als Gotteskrieg .....	45
1.2 <i>Uerum et uere pro nobis pugnat Deus</i> – Sakralisierungsdynamiken während des Ersten Kreuzzugs .....	51
1.3 Wirkungsgeschichtliche Bezüge .....	58
2. Kapitel: Papst Urban II. – Der <i>maximus auctor</i> des Ersten Kreuzzugs ....	79
2.1 Das Konzil von Clermont als archimedischer Punkt des Kreuzzugs	80
2.2 Anerkennung und Grenzen der päpstlichen Autorität .....	91
3. Kapitel: Peter der Eremit – Der <i>primus auctor</i> des Ersten Kreuzzugs ....	97
3.1 Peters Charisma – Heiligkeit als Machtressource .....	104
3.2 Peters Vision – Von Fabeln und Legenden .....	111
3.3 Kritik an Peter dem Eremiten .....	119
3.4 Der Volks- und Bauernkreuzzug – Charisma als soziales Randphänomen? .....	132
3.5 Pogrom – Plünderung – Untergang: Das Schicksal des sog. Volks- bzw. Bauernkreuzzugs .....	135
3.6 Militärisches Entscheiden als Kommunikationsprodukt: Die Schlacht von Civitot bei Albert von Aachen .....	138
3.7 Peters Karriere nach der Schlacht von Civitot – Reputations- und Machterosion infolge der militärischen Niederlage? .....	143
3.8 Charisma im Prozess der Geschichtsschreibung und Geschichtsdichtung – Vom historischen Akteur zur literarischen Figur .....	148

4. Kapitel: Charisma im Disput – Petrus Bartholomäus und der Streit um die Heilige Lanze von Antiochia .....	168
4.1 Dynamiken charismatischer Autorität – Vom <i>pauper rusticus</i> zum Propheten .....	170
4.2 Krise als Chance? Möglichkeitsbedingungen von Petrus Bartholomäus .....	179
4.3 Charisma im Feuer: Kritik an Petrus Bartholomäus und das Ordal von Arqa .....	188
4.4 Charisma im Spannungsfeld von Person und Amt: Stephan von Valence und Petrus Desiderius .....	198
Teil 2: Der Zweite Kreuzzug .....	201
1. Kapitel: <i>Quantum predecessores</i> und die Kreuzzugsforschung – Eine Kontroverse um den Urheber des Zweiten Kreuzzugs .....	201
2. Kapitel: Der Hoftag von Bourges als Autoritätskrise .....	213
3. Kapitel: Papst – König – Abt: Der Zweite Kreuzzug im Spannungsfeld der Autoritäten .....	218
3.1 Papst Eugen III. ....	218
3.2 Ludwig VII. ....	220
3.3 Bernhard von Clairvaux – Das <i>divinum oraculum</i> .....	230
4. Kapitel: Das Decretum Gratiani – Die Kodifikation des Kreuzzugsgedankens? .....	245
Exkurs: Die Dekretistik – Kreuzzug als päpstliches Prärogativ? .....	254
5. Kapitel: Das Scheitern des Zweiten Kreuzzugs als Prüfstein des Kreuzzugsdeutungsmusters .....	260
5.1 Die Dekonstruktion des Gotteskriegs .....	262
5.2 Die Verteidigung des Kreuzzugs .....	269
5.3 Die Apologie des Predigers .....	273
5.4 Strategien der Autoritätssicherung: Wunder und Approbation .....	278
Ergebnisse und Anschlussmöglichkeiten – Rück- und Ausblick .....	280
Verzeichnisse .....	289
1. Abkürzungsverzeichnis .....	289
2. Handschriftenverzeichnis .....	289
3. Quellenverzeichnis .....	290
4. Literaturverzeichnis .....	295
Register .....	321

# Einleitung

## Forschungsstand: Der Kreuzzug als Papstkrieg – Eine Meistererzählung

Der aufmerksame Besucher der vierzehnten documenta-Ausstellung, die im Zeitraum vom 10. Juni bis zum 17. September 2017 in Kassel und parallel in Athen stattfand, konnte eine bemerkenswerte Beobachtung machen. Wenn er der LED-Installation des Filmemachers Romuald Karmakar<sup>1</sup> gewahr wurde, welche für den Ausstellungszeitraum an der Außenfassade des Westpavillons der Kassler Orangerie montiert war, und er außerdem die Geduld aufbrachte, das fünfundsiebzig minütige elektronische Spruchband zu studieren, dann bot sich ihm folgender Anblick: Auf dem Spruchband erschienen unter anderem folgende Sätze: „Kreuzzug: Krieg des Papstes.“ Und wenige Sekunden später: „Kein Kreuzzug ohne Papst.“ Bemerkenswert ist dabei weniger die Feststellung, dass die Kreuzzüge zu einer Chiffre geworden sind, auf die nicht nur im mediävistisch-fachwissenschaftlichen Diskurs Bezug genommen wird – dies dürfte mittlerweile hinlänglich bekannt sein.<sup>2</sup> Verblüffend ist vielmehr der Umstand, dass der Künstler ein wissenschaftliches Metanarrativ aufgegriffen und ins Bild gesetzt hat.<sup>3</sup> Tatsächlich handelt es sich bei der Aussage der Installation nämlich um ein konstitutives Element, ein Kernbestandteil des aktuellen Kreuzzugsbildes der Forschung.<sup>4</sup> Mit anderen Worten: Das besagte Element bestimmt die Grundstruktur der historischen Erzählung vom Kreuzzug.

- 
- 1 Zum Künstler und der Installation siehe: <https://www.documenta14.de/en/artists/13706/romuald-karmakar> (letzter Zugriff am 01.09.2019)
  - 2 Vgl. Hehl, Ernst-Dieter: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: HZ 259 (1994), S. 297–336, hier S. 298; Phillips, Jonathan P.: Holy Warriors: A Modern History of the Crusades, London 2009, S. 33; Völkl, Martin: Muslime – Märtyrer – Militia Christi: Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge (Wege zur Geschichtswissenschaft), Stuttgart 2011, S. 10; Jaspert, Nikolas: Ein Polymythos: Die Kreuzzüge, in: Helmut Altrichter/Klaus Herbers (Hg.): Mythen in der Geschichte, Freiburg i. Br. 2004, S. 203–235, hier S. 218.
  - 3 Laut Konrad Jarausch und Martin Sabrow ist es ein Element von Meistererzählungen, dass „deren Prägekraft nicht nur innerfachlich schulbildend wirkt, sondern öffentliche Dominanz erlangt.“ Jarausch, Konrad H./Sabrow, Martin: „Meistererzählungen“ – Zur Karriere eines Begriffs, in: Dies. (Hg.): Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945, Göttingen 2002, S. 9–31, hier S. 16.
  - 4 Zu Metanarrativen (Meistererzählungen, master narratives, méta récrits, grands récrits) vgl. Motzkin, Gabriel: Das Ende der Meistererzählung, in: Joachim Eibach/Günther Lottes (Hg.): Kompaß der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2002, S. 371–387; Daniel, Ute: Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt a. M. 2006, S. 154 f.; Hunt, Lynn: Geschichte jenseits von Gesellschaftstheorie, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 98–122; Fulbrook, Mary: Historical Theory, London 2002, S. 58–62; Megill,

Dieser Umstand lässt sich bereits an den Titeln der jüngsten Publikationen ablesen. Der Wiener Historiker Michael Mitterauer betitelte einen erstmals 1996 publizierten und jüngst wiederaufgelegten Aufsatz zur Kreuzzugsthematik als „Krieg des Papstes“.<sup>5</sup> Wenn auch nicht so plakativ, so dominiert das Element die meisten (Hand-)Bücher und Aufsätze zur Thematik. In vielen modernen Kreuzzugsdarstellungen wird auf die päpstliche Autorität als essentielles Charakteristikum der Kreuzzüge hingewiesen. Hier seien nur einige prägnante Stimmen aus dem vielstimmigen Chor exemplarisch herausgegriffen: Dem Münsteraner Theologen Arnold Angenendt zufolge seien die Kreuzzüge „päpstliche Chefsache“ gewesen.<sup>6</sup> Auch der deutsche Historiker Kaspar Elm stellte die päpstliche Autorität als proprium der Kreuzzüge gegenüber anderen Kriegen dar: „Wie man weiß, waren die Kreuzzüge, speziell der erste, kein gewöhnlicher Krieg, kein gerechter Krieg, ja nicht einmal ein Heiliger Krieg, wie es ihn in so gut wie allen Kulturen und Weltreligionen gab und gibt. Es ging in ihm um die Rückgewinnung der hereditas Christi und die Befreiung des Sanctum sanctorum. [...] Der Krieg war von Gott selbst gewollt, er wurde von seinem Stellvertreter auf Erden, dem Papst erklärt.“<sup>7</sup> Der Althistoriker Egon Flaig schlug in einem heftig diskutierten Artikel, der zunächst in einer bekannten deutschen Tageszeitung erschien und später dann an prominenter Stelle weiter ausgeführt wurde, in dieselbe Kerbe, um den Kreuzzug vom Dschihad zu unterscheiden und das Gewaltpotential dieser Kriege gegenüber der muslimischen Spielart des „Heiligen Kriegs“ zu relativieren: „Worin unterscheiden sich dann Kreuzzüge und Dschihad? Kreuzzüge konnte allein der Papst ausrufen; daher blieben sie

---

Allan: *Grand Narrative and the Discipline of History*, in: Frank Ankersmith/Hans Kellner (Hg.): *A New Philosophy of History*, Chicago 1995, S. 151–173; Jarausch/Sabrow (Hg.): „Meistererzählung“ – Zur Karriere eines Begriffs, S. 9–31; Rexroth, Frank (Hg.): *Meistererzählungen vom Mittelalter: Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen* (HZ Beiheft 46), München 2007.

- 5 Mitterauer, Michael: *Der Krieg des Papstes*, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde* 26 (1996), S. 116–128; Ders.: *The War of the Pope*, in: Eduard Fuchs/Peter Feldbauer/Ders. [u. a.] (Hg.): *The Islamic World and Europe during the Age of Crusades*, Wien 1998, S. 5–20; Ders.: *Der Krieg des Papstes*, in: Philipp A. Sutner/Stephan Köhler/Andreas Obenaus (Hg.): *Gott will es: der Erste Kreuzzug – Akteure und Aspekte*, Wien 2016, S. 11–22.
- 6 Angenendt, Arnold: *Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2009, S. 429; Ders.: *Die Kreuzzüge: Aufruf zum „gerechten“ oder zum „heiligen“ Krieg?*, in: Andreas Holzem (Hg.): *Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50)*, Paderborn [u. a.] 2009, S. 341–367, hier S. 356. Auch Georg Kretschmar hat die Kreuzzüge als päpstliche Kriege charakterisiert: „Wenn man aber fragt, worin denn die besondere Heiligkeit dieser Kriege gründete, wird man darauf geführt, daß es Charakteristikum mittelalterlicher Kreuzzüge ist, daß sie päpstliche Kriege waren.“ Kretschmar, Georg: *Heiliger Krieg in christlicher Sicht*, in: Heinrich von Stietencron/Jörg Rüpke (Hg.): *Töten im Krieg*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, S. 297–316, hier S. 307.
- 7 Elm, Kaspar: *Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, in: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hg.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Campus Historische Studien 29), Frankfurt a. M. 2001, S. 31–54, hier S. 46 ff.

sehr selten – verglichen mit den unzähligen, unaufhörlichen und ubiquitären Dschihads der islamischen Welt.“<sup>8</sup>

Wenngleich die päpstliche Autorität nicht immer an so prominenter Stelle als Distinktionsmerkmal der Kreuzzüge hervorgehoben wurde, so ließen sich doch leicht weitere Beispiele anführen.<sup>9</sup> Ausschlaggebend für die verbreitete Forschungsmeinung scheint insbesondere dasjenige historische Ereignis zu sein, das erst viel später als ‚Erster Kreuzzug‘ bezeichnet wurde. Denn der Erste Kreuzzug gilt den meisten Forschern als Schöpfung (Werk, Erfindung) Papst Urbans II. (1088–1099).<sup>10</sup> Besonders prägnant hat der slowenische Historiker Tomaž Mastnak diese Sichtweise formuliert: „The First Crusade was a war invented, willed, and organized by the pope. It was his own work, his war: bellum, quod

- 
- 8 Flaig, Egon: Der Islam will die Welteroberung, in: FAZ vom 15.09.2006; Ders.: „Heiliger Krieg“. Auf der Suche nach einer Typologie, in: HZ 286 (2007), S. 265–302, hier S. 299.
- 9 Vgl. Purcell, Maureen: Papal Crusading Policy. The Chief Instruments of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the final loss of Jerusalem to the fall of Acre 1244–1291, Leiden 1975, S. 10 f.; Riley-Smith, Jonathan: The first crusade and the idea of crusading, London 1986, S. 30; Gilchrist, John: The Papacy and War against the ‚Saracens‘ 795–1216, in: International History Review 10 (1988), S. 174–97, hier S. 189; Schein, Sylvia: Fideles Crucis: The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land, 1274–1314, Oxford 1991, S. 5; Housley, Norman: The Later Crusades, 1274–1580: From Lyons to Alcazar, Oxford 1992, S. 2; Brundage, James Arthur: The Hierarchy of Violence in Twelfth- and Thirteenth-Century Canonists, in: The International History Review 17 (1995), S. 670–692, hier S. 680 f.; Mitterauer, The War of the Pope, S. 6 f.; Ders.: Warum Europa?: mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München <sup>4</sup>2003, S. 201 f.; Tomaž: Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order, Berkeley [u. a.] 2002, S. 84; O’Callaghan, Joseph F.: Reconquest and Crusade in Medieval Spain (The Middle Ages Series), Philadelphia 2003, S. 21; Jotischky, Andrew: Crusading and the Crusader States, Harlow 2004, S. 7; Tyerman, Christopher J.: Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades, Oxford 2004, S. 30 f.; Nicholson, Helen J.: The Crusades, Westport 2004, S. XLVI–XLVII; France, John: Crusades and the Expansion of Catholic Christendom, 1000–1714, London 2005, S. 101; Tyerman, Christopher: The Crusades. A very short introduction, Oxford 2005, S. 81; Ders.: God’s War: A New History of the Crusades, Cambridge 2006, S. 50; Housley, Norman J.: Contesting the Crusades (Contesting the past), Malden 2006, S. 20; Fonnesberg-Schmidt, Iben: The popes and the Baltic crusades, 1147–1254 (The Northern world 26), Leiden [u. a.] 2007, S. 4; Riley-Smith, Jonathan S. C.: The Crusades, Christianity, and Islam, New York 2008, S. 9–10, 52; Bull, Marcus: Crusade and Conquest, in: Miri Rubin/Walter Simons (Hg.): The Cambridge History of Christianity, Bd. 4: Christianity in Western Europe, c.1100–c.1500, Cambridge 2009, S. 340–352, hier S. 346; Rist, Rebecca: The papacy and crusading in Europe: 1198–1245, London [u. a.] 2009, S. 1; Asbridge, Thomas: The Crusades: The war for the Holy Land, London 2010, S. 199; Jaspert, Nikolas: Die Kreuzzüge (Geschichte Kompakt), Darmstadt <sup>5</sup>2010, S. IX; Madden, Thomas F.: Art. Crusades, in: Robert E. Bjork (Hg.): The Oxford dictionary of the Middle Ages, Bd. 1, Oxford [u. a.] 2010, S. 469–474, hier S. 469; Flori, Jean: La croix, la tiare et l’épée: la croisade confisquée, Paris 2010, S. 10 f., 51, 147, 252–68, 274; Price, Jennifer: Alfonso I and the Memory of the First Crusade: Conquest and Crusade in the Kingdom of Aragón-Navarre, in: Thomas Madden/James Naus/Vincent Ryan (Hg.): Crusades. Medieval worlds in conflict, Farnham [u. a.] 2010, S. 75–94, hier S. 78.
- 10 Erdmann, Carl: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, S. 285, 306–309, 319; Flori, Jean: La guerre sainte: la formation de l’idée de croisade dans l’Occident chrétien (Collection historique), Paris 2001, S. 289; Ders.: La croix, la tiare et l’épée: la croisade confisquée, S. 120. Barber, Malcom C.: The crusader states, New Haven 2012, S. 20; Phillips: Holy Warriors, S. 1, 29, 326, 350.

tuum proprium est, [...]“<sup>11</sup> Letztlich geht diese Sichtweise, dass Papst Urban II. der Vater<sup>12</sup> der Kreuzzugsbewegung sei, auf Carl Erdmanns einflussreiche Habilitationsschrift aus dem Jahr 1935 zurück. Darin heißt es, dass Urban die zündende Idee gehabt habe, den Wallfahrtsgedanken mit der Idee des Heiligen Kriegs zu verbinden.<sup>13</sup> Damit habe der Papst etwas geradezu „revolutionär“ Neues, eben den Kreuzzug, geschaffen, so oder so ähnlich liest man bei vielen Forschern.<sup>14</sup> Alfons Becker konstatierte etwa in seiner Urbanbiographie, dass es „keine biographische Übertreibung“ sei, wenn man Urban als „Urheber des Kreuzzuggedankens“ bezeichne.<sup>15</sup> Ein anderer einflussreicher Kreuzzughistoriker, Rudolf Hiestand, hat das Konzil von Clermont als Geburtsstunde der Kreuzzugsbewegung charakterisiert.<sup>16</sup> Auch für den Heidelberger Historiker Nikolas Jaspert, dessen Überblicksdarstellung zu den Kreuzzügen mittlerweile den Rang eines Standardwerks erreicht hat, gilt das Konzil von Clermont als „Initialzündung“ der Kreuzzüge.<sup>17</sup> Zuletzt aktualisierte Boris Gübele, der sich in seiner Dissertationsschrift auf eine Spurensuche von Carl Erdmann begibt und der Genese des Heiligen Krieg nachspürt, die verbreitete Sichtweise: In Clermont habe Urban eine neue Form des Krieges, eben den Kreuzzug, initiiert.<sup>18</sup>

Entscheidend für das moderne Metanarrativ und die Typusbildung vom Kreuzzug ist nun, dass der Erste Kreuzzug für viele Forscher der Archetypus des Phänomens ist, also gleichsam *pars pro toto* steht.<sup>19</sup> So erklärt es sich, warum die

---

11 Mastnak: *Crusading Peace*, S. 129.

12 Coupe, Michael D.: *Peter the Hermit – A Reassessment*, in: *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), S. 37–45, hier S. 45.

13 Erdmann: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, S. 319.

14 Riley-Smith, Jonathan S. C.: *The State of Mind of Crusaders to the East, 1095–1300*, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, London 1995, S. 66–90, hier S. 78, 90; Ders.: *The First Crusaders, 1095–1131*, Cambridge [u. a.] 1997, S. 6; Ders.: *Erdmann and the Historiography of the Crusades, 1935–1995*, in: Garcia-Guijarro Ramos/Luis Beltrán (Hg.): *La Primera Cruzada, noveciento años después; el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*, Madrid 1997, S. 17–32, hier S. 18f.

15 Becker, Alfons: *Papst Urban II. (1088–1099)*. 2. Teil: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (MGH Schriften XIX/2), Stuttgart 1988, S. 273.

16 Hiestand, Rudolf: *Les canons de Clermont et d’Antioche sur l’organisation ecclésiastique des Etats croisés: Authentiques ou faux?*, in: Michel Balard (Hg.): *Autour de la première croisade: Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the latin East* (Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995), Paris 1996, S. 29–37, hier S. 29.

17 Jaspert, *Die Kreuzzüge*, S. 34.

18 Vgl. Gübele, Boris: *Deus vult, Deus vult: Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter* (Mittelalter-Forschungen 54), Ostfildern 2018, S. 395.

19 So gilt der Erste Kreuzzug Martin Völkl als „Prototyp“, Jonathan Riley-Smith als „standard“ und „scale“, Ernst-Dieter Hehl als „Maßstab“, Sylvia Schein als „touchstone“, Norman Housley als „template“, Ernest O. Blake, Michael Mitterauer, John France und Jennifer Price als „model“, Andrew Jotischky als „benchmark“, Peter Frankopan als „blueprint“ und Christopher Tyerman als „reference point“. Völkl: *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, S. 10; Riley-Smith: *The Crusades: A Short History*, S. XXIX; Ders.: *The Crusading Movement and Historians*, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, London 1995, S. 1–12, hier S. 9; Hehl: *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?*, S. 318; Schein, Sylvia: *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099–1187)* (Church, Faith, and Culture in the Medieval West),

päpstliche Autorität ein konstitutiver Bestandteil, ein essentielles Element der Groß Erzählung vom Kreuzzug im Allgemeinen sowie der Kreuzzugsdefinition im Besonderen ist.<sup>20</sup>

Bekanntlich wird in der Forschung eine intensive Debatte um die definitivische Frage geführt: „What were the Crusades?“<sup>21</sup> In Wesentlichen stehen sich zwei Definitionen bzw. Schulen antithetisch gegenüber, für die sich die Bezeichnungen Traditionalisten und Pluralisten durchgesetzt hat.<sup>22</sup> Auch wenn die Auseinandersetzung zwischen den Exponenten der jeweiligen Gruppierungen teilweise sehr polemisch ausgetragen wurde, so zeigt sich bei genauerem Hinsehen jedoch, dass die beiden gängigen Definitionen zumindest in der Frage der päpstlichen Autorität nahezu identisch sind.

Der Kieler Mediävist Hans Eberhard Mayer bemühte sich in seinem 1965 erstmals publizierten Standardwerk zur „Geschichte der Kreuzzüge“ um eine Begriffspräzision des Phänomens.<sup>23</sup> Für Mayer ist ein Kreuzzug „im eigentlichen Sinn“ ein vom Papst autorisierter Krieg zur Eroberung bzw. Verteidigung Jerusalems, wofür den Teilnehmern ein Ablass sowie bestimmte weltliche Privilegien in Aussicht gestellt wurden.<sup>24</sup>

---

Burlington 2005, S. 117; Housley: *Contesting the Crusades*, S. 19; Blake, Ernest Oscar: *The Formation of the 'Crusade Idea'*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970) S. 11–32, hier S. 12; Mitterauer: *Warum Europa?*, S. 208; France: *Crusades and the Expansion of Catholic Christendom*, S. 97; Prince: *Alfonso I and the Memory of the First Crusade*, S. 77 f.; Jotischky: *Crusading and the Crusader States*, S. 7; Frankopan, Peter: *The First Crusade: the call from the East*, London 2012, S. 5; Tyerman, Christopher: *The debate on the crusades, 1099–2010*, Manchester [u. a.] 2011, S. 2; Ders.: *Fighting for Christendom*, S. 47, 228.

- 20 Die Logik, die sich hinter dieser Denkweise verbirgt, ist jedoch erst jüngst in den Blickpunkt der Forschung geraten. Vgl. Kortüm, Hans-Henning: *Kriegstypus und Kriegstypologie: Über Möglichkeiten und Grenzen einer Typusbildung von „Krieg“ im Allgemeinen und von „mittelalterlichem Krieg“ im Besonderen*, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hg.): *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart (Krieg in der Geschichte 37)*, Paderborn [u. a.] 2007, S. 71–98; Chevedden, Paul: *Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades*, in: *The Historian* 75 (2013), S. 1–46, hier S. 11.
- 21 Riley-Smith, Jonathan: *What Were the Crusades*, Basingstoke [u. a.] 42009.
- 22 Zur Unterscheidung der beiden Denkschulen vgl. Riley-Smith: *The Crusading Movement and Historians*, S. 8–10; Housley: *Later Crusades*, S. 2 f.; Flori, Jean: *Pour une redéfinition de la croisade*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 47 (2004), S. 329–349; Constable, Giles: *The Historiography of the Crusades*, in: Ders. (Hg.): *Crusaders and crusading in the twelfth century*, Farnham [u. a.] 2008, S. 3–44, hier S. 18 f.; Tyerman: *The debate on the crusades*, S. 216–246.
- 23 Mayer, Hans Eberhard: *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart [u. a.] 1965. In einer späteren Rezension erklärte Mayer, dass es ein Anliegen seiner Kreuzzugsgeschichte gewesen sei, eine „clear-cut definition of a crusade“ auszuarbeiten und zur Diskussion zu stellen. Vgl. Ders.: *Rezension zu: Riley-Smith, What were the Crusades?*, in: *Saeculum* 53 (1978), S. 841 f., hier S. 841.
- 24 „Ein Kreuzzug im eigentlichen Sinn ist [...] ein Krieg, der vom Papst ausgeschrieben wird, in dem das Gelübde verlangt, der Ablass und die weltlichen Privilegien bewilligt werden, und der (das scheint wesentlich) auf die Erlangung oder Erhaltung eines ganz bestimmten, geographisch fest umrissenen Zieles gerichtet ist: auf die christliche Herrschaft über das Grab des Herrn in Jerusalem.“ Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 263. Zwar fehlt Mayers Kreuzzugsdefinition seit der sechsten Auflage seiner Kreuzzugsgeschichte. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Mayer die Definition aufgeben hätte, wie aus einer Auseinandersetzung mit Norman Housley

Auch der britische Kreuzzughistoriker Jonathan Riley-Smith legte 1977 mit seiner zwar nur kurzen, dafür aber umso einflussreicheren Monographie eine eigene Kreuzzugsdefinition vor. Der zentrale Unterschied zu Mayers Begriffsbestimmung besteht in der geographischen Zielsetzung der Kreuzzüge. Während Mayer das Phänomen an ein fest umrissenes geographisches Ziel, eben Jerusalem, band, weitete Riley-Smith die Kategorie erheblich aus, indem er die geographische Fixierung aufgab: „To contemporaries a crusade was an expedition authorised by the pope, the leading participants in which took vows and consequently enjoyed the privileges of protection at home and the Indulgence, which, when the campaign was not destined for the East, was expressly equated with that granted to crusades to the Holy Land.“<sup>25</sup>

Dass diese definitorische Umstellung erhebliche Konsequenzen für die jeweiligen Kreuzzugsgeschichten besitzt, ist evident. Während die traditionelle Darstellung von Mayer mit dem Fall Akkons 1291 endet, umfassen die Kreuzzugsgeschichten, die einen weiteren Begriff vertreten, synchron wie diachron deutlich weitere (Zeit-)Räume.<sup>26</sup>

Bekanntlich gab dieser Umstand Anlass für eine teilweise sehr polemisch geführte Kontroverse.<sup>27</sup> Zwar dürfte Riley-Smiths Siegesbekundung, dass sich seine Sichtweise der Dinge durchgesetzt habe, wohl überzogen sein;<sup>28</sup> jedoch muss andererseits eingestanden werden, dass seine Definition wohl bis zum

---

deutlich wird, die Mayer in einer Anmerkung führt. Vgl. Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 192005, Anm. 15, S. 376–378.

- 25 Riley-Smith, Jonathan S. C.: *What were the Crusades?*, London 1977, S. 15. In der vierten Auflage variiert die Definition etwas: „To contemporaries, therefore, a Crusade was an expedition authorized by the pope on Christ’s behalf, the leading participants in which took vows and consequently wore crosses and enjoyed the privileges of protection at home and the indulgence, which, when the campaign was not destined for the East, was equated with that granted to crusades to the Holy Land.“ Riley-Smith: *What Were the Crusades?*, Basingstoke [u. a.] 192009, S. 5. Für weitere Varianten der Definition vgl. Ders.: *The Crusades: A Short History*, London 1987, S. XXVIII–XXXIX; Ders.: *The Crusading Movement and Historians*, S. 1–12, 8–9; Ders.: *The Crusades, 1095–1198*, in: David E. Luscombe/Ders. (Hg.): *The New Cambridge Medieval History*. Bd. 4: C. 1024–1198. Tl. 1, Cambridge 2004, S. 534–563, hier S. 544; Ders.: *The Crusades, Christianity, and Islam*, New York 2008, S. 9–10.
- 26 Vgl. Riley-Smith: *The Crusades: A Short History*, passim; Ders. (Hg.): *Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge*, Frankfurt a. M. 1999; Housley, Norman: *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305–1378*, Oxford 1986; Ders.: *The Later Crusades*, passim. Urs Brachthäuser hat jedoch jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass diese Perspektive keineswegs völlig neu war, sondern auf die Vorarbeiten französischer Forscher in den 1880er und 1890er Jahren zurückgreifen konnte. Vgl. Brachthäuser, Urs: *Der Kreuzzug gegen Mahdiya 1390 (Mittelmeerstudien)*, Paderborn 2016, S. 12 f.
- 27 Zur Debatte vgl. Housley: *Contesting the Crusades*, S. 1–23; Tyerman, *The debate on the crusades*, S. 216–246.
- 28 Riley-Smith konstatierte 1997, dass seine Sichtweise „had won the day“, was selbst einer seiner Schüler, Norman Housley, als „somewhat hubristically“ befand. Riley-Smith, Jonathan S. C.: *History, the Crusades and the Latin East, 1095–1204: A Personal View*, in: Maya Shatzmiller (Hg.): *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, Leiden 1993, S. 1–17, hier S. 10; Housley: *Contesting the Crusades*, Anm. 74, S. 18 f. Vgl. dazu auch Tyerman: *The debate on the crusades*, S. 223.

heutigen Tag nicht nur in Großbritannien, sondern international die einflussreichste Begriffsbestimmung des Phänomens ist – was für die deutsche Forschung nicht zuletzt dadurch evident wird, dass Riley-Smiths Definition in diverse einschlägige Lexika Aufnahme gefunden hat.<sup>29</sup> Inwieweit sich an diesem Umstand nach dem Ableben des großen Kreuzzugsforschers im September 2016 etwas ändern wird, ist derzeit noch nicht abzusehen. Entscheidender als die Frage, welche der beiden Denkschulen in der Kontroverse die Oberhand hat bzw. haben wird, ist an dieser Stelle ohnehin eine andere Beobachtung. So groß die Gegensätze zwischen den beiden Denkschulen auch sein mögen und so erbittert die Kontroverse zum Teil auch geführt wurde,<sup>30</sup> so sind die beiden Definitionen doch zumindest in einem Punkt deckungsgleich: Gemäß beider Konzeptionen ist die päpstliche Autorität konstitutiv für das Phänomen, ist der Kreuzzug, mit anderen Worten, ein Krieg des Papstes.<sup>31</sup>

## Ausgangspunkt, Leitfrage und Zielsetzung

Trotz – oder gerade wegen – der ungebrochenen Wirkmächtigkeit der modernen Großerozählung vom „Krieg des Papstes“ sind Zweifel an der gängigen Forschungsmeinung angebracht, die sich durch Überblicksdarstellungen, Forschungsartikel und Definitionen zur Thematik zieht. Denn in jüngerer Zeit sind vermehrt kritische Stimmen zu registrieren, die Fragen an dem vorherrschenden Kreuzzugsbild aufkommen lassen und zu einem Umdenken anregen.

Der amerikanische Historiker Paul Chevedden hat jüngst grundsätzliche Kritik an der Arbeitsweise der Kreuzzugsforschung geäußert, der er einen „strict monism“ vorwirft.<sup>32</sup> Um Kohärenz zu erzeugen, habe man ein konkretes historisches Ereignis, den Ersten Kreuzzug, zum Archetypus erklärt und aus diesem Ereignis bestimmte definitorische Kernelemente herausdestilliert, an denen alle

---

29 Riley-Smith, Jonathan S. C.: Art. Kreuzzüge, in: TRE 20 (1990), S. 1; Ders.: Art. Kreuzzüge, in: LexMA 5 (2003), Sp. 1508–1519, hier Sp. 1508.

30 Laut Mayer sei es in Großbritannien derzeit regelrecht „gefährlich“, nicht der pluralistischen Sichtweise von Riley-Smith zu folgen. Mayer, Hans Eberhard: Zwei deutsche Kreuzzugsgeschichten in Züricher Sicht: eine Replik, Kiel 2008, Anm. 18, S. 10. Sicherlich ist diese Einschätzung überspitzt. Die Schärfe der Diskussion zeigt sich aber in diversen Monographien, Artikeln, Rezensionen zur Kreuzzugsthematik. Vgl. insbesondere das polemische letzte Kapitel in Tyermans Überblickswerk zum Kreuzzugsdiskurs. Tyerman: The debate on the crusades, S. 216–246, insb. S. 228–233.

31 Dass die päpstliche Autorität das zentrale und konstitutive Element seiner Definition ist, hob Riley-Smith im Vorwort seines Standardwerks ausdrücklich hervor. Vgl. Riley-Smith: What Were the Crusades? Basingstoke 2009, S. IX–XVII. Und bei Mayer heißt es: „[...] denn die bisherige Debatte hat vielleicht vergessen lassen, daß ich mit meinem gelehrten Kontrahenten völlig einig bin, daß es für einen Kreuzzug der Ausschreibung durch den Papst, des Gelübdes sowie des Ablasses und der weltlichen Privilegien bedarf.“ Mayer: Geschichte der Kreuzzüge, Anm. 125, S. 376.

32 Chevedden: Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades, S. 10.

späteren Ereignisse gemessen worden seien.<sup>33</sup> Jedem Definitionsversuch stehe jedoch die Komplexität und Dynamik des Phänomens entgegen. Denn die Kreuzzugsbewegung habe sich im historischen Prozess beständig transformiert, was eine konzise Definition letztlich unmöglich mache: „The chief drawback of both creationist schools is their static view of the Crusades. Neither of these schools has been able to master the central problem of the Crusades: The problem of change.“<sup>34</sup>

Wenngleich diese Einsicht nicht wirklich neu ist, so lenkt Chevedden doch den Blick des Forschers auf ein grundsätzliches Dilemma, ja eine Aporie der Kreuzzugsforschung.<sup>35</sup> Wie jede Großezählung, so ist auch das moderne Kreuzzugsbild ein Schema, um die enormen Komplexität und Dynamik der Geschichte, hier der Kreuzzugsgeschichte, zu reduzieren und damit beschreibbar zu machen, kurzum: eine Komplexitätsreduktion.<sup>36</sup> Anders formuliert: Das Metanarrativ bildet die unendliche Variabilität, Kontingenz und Dynamik historischer Realitäten immer nur schematisch und nicht mimetisch ab. Ob man deswegen auf Definitionen und Metanarrative grundsätzlich verzichten kann, wie dies einige englische, französische und deutsche Forscher jüngst vertreten haben, sei einmal dahingestellt.<sup>37</sup> Ohne sich hier auf eine grundsätzliche Diskussion über den heuristischen Nutzen von Definitionen einzulassen – selbige Frage wird bekanntlich auch hinsichtlich des Religionsbegriffs kontrovers diskutiert – sei nur soviel angemerkt, dass Definitionen zwar notwendigerweise Komplexitätsreduktionen sind, der Forschung jedoch die nicht zu unterschätzenden Orientierungsfunktion einer *primary distinction* bieten.<sup>38</sup> Entscheiden-

---

33 Ebd., S. 3 f.

34 Ebd., S. 11.

35 Bereits Ernst Dieter-Hehl hat an prominenter Stelle auf jenes „Dilemma“ der Kreuzzugsforschung hingewiesen. Vgl. Hehl: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, S. 300. Ähnliches findet sich auch bei Housley: *Contesting the Crusades*, S. 14. Zur definitorischen Problematik der Kriegstypologie im Allgemeinen vgl. Kortüm: *Kriegstypus und Kriegstypologie*, S. 71–98.

36 Es gehört zur Logik von Metanarrativen, dass sie die enorme Komplexität historischer Phänomene reduzieren und damit erst beschreibbar machen. Frank Rexroth ist darin zuzustimmen, dass Großezählungen nicht auf die Nationalgeschichten beschränkt sind: „Ganz gleich, mit welchem Gegenstandsbereich oder welcher Epoche man es zu tun hat: Grundsätzlich wird man überall mit der steuernden Funktion ‚großer‘ Erzählungen rechnen können, wo man Wissensbestände in historischer Perspektive auswählt, gewichtet und ‚Geschichten‘ daraus fertigt.“ Rexroth, Frank: *Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung*, in: Ders. (Hg.): *Meistererzählungen vom Mittelalter: Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen*, München 2007, S. 1–22, hier S. 8.

37 Neben Paul Chevedden haben auch andere Forscher der Definitionsfrage eine grundsätzliche Absage erteilt. Vgl. Delaruell, Étienne: Rezension zu: Francesco Cognasso. *Storia delle crociate 1967*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 54 (1971), S. 175 f., hier S. 176; Tyerman: *The debate on the crusades*, S. 227; Paviot, Jacques: *La croisade, guerre juste, guerre sainte?*, in: Marie-Francoise Baslez/André Encrevé/Rémi Fabre/Corinne Péneau (Hg.): *Guerre juste – Juste guerre. Les justifications de la guerrereseligieuses et profanes de l'Antiquité au XXIe siècle*, Pompignac 2013, S. 81–92; Brachthäuser: *Der Kreuzzug gegen Mahdiya 1390*, S. 729.

38 Der heuristische Nutzen von Großezählungen wurde – teilweise sehr polemisch und apologetisch – von unterschiedlichen Forschern verteidigt. Vgl. etwa Motzkin: *Das Ende der Meistererzählung*, S. 371–387; Rösen, Jörn: *Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der*

der erscheint ohnehin eine andere Schlussfolgerung: Da Metanarrative Komplexität reduzieren, lassen sie sich mittels intensiver Quellenarbeit, also im Modus „dichter Beschreibung“ (Geertz), differenzieren. Dies ist bezüglich der Erzählung vom „Krieg des Papstes“ bisher jedoch allenfalls in Ansätzen geschehen.

Der britische Historiker Christopher Tyerman bestritt in einer ebenso vielbeachteten wie umstrittenen Monographie die These, dass das Papsttum wirklich die Kontrolle über die Kreuzzugsbewegung ausgeübt habe.<sup>39</sup> Dieser Eindruck habe sich nur eingestellt, weil die Historiker die selbstreferentiellen Texte der klerikalen Elite zu unkritisch gelesen und mit ihren Definitionen das kirchliche Bild der Kreuzzüge gleichsam dupliziert hätten.<sup>40</sup> Demgegenüber tritt Tyerman für eine Erweiterung der Perspektive und zugleich für eine Relativierung des gängigen Kreuzzugsbildes ein. Mit dieser Sichtweise steht der in Oxford lehrende Historiker keineswegs allein. Auch Ernst-Dieter Hehl hat einen methodischen Perspektivwechsel angeregt. Denn der Kreuzzug sei Hehl zufolge keine ausschließlich „päpstliche Maßnahme“ gewesen. Weder sei der Papst Befehlshaber dieser Kriege gewesen, noch habe er dieses Phänomen alleine definiert. Ebenso ausschlaggebend sei die Perspektive der Teilnehmer und – so wird man hinzufügen dürfen – der Zeitgenossen, die das Phänomen durch ihre Erwartungen, Erfahrungen und retrospektiven Berichte mitbestimmten. Diesen „Interpretationsrahmen“ gelte es von Seiten des Historikers auszuleuchten.<sup>41</sup> Dem ist sicherlich unumwunden zuzustimmen; allerdings wird man einwenden müssen, dass die Sichtweise der Zeitgenossen auf das Phänomen Kreuzzug in der Forschung bisher zu wenig berücksichtigt wurde, so lautet die Bilanz eines jüngeren Forschungsüberblicks: „The issue of what contemporaries understood by crusading, and above all the sense they made of their crusading past, has as yet received little attention.“<sup>42</sup>

An dieser Stelle setzt die folgende Untersuchung an. Denn ein solcher Beobachtungsmodus, der die Sichtweise der Zeitgenossen in den Fokus stellt, verspricht neue Erkenntnisse hinsichtlich der Autoritätsfrage und ermöglicht damit einem Kernbestandteil des Kreuzzugsbildes zu differenzieren – so lautet der Ausgangspunkt der Arbeit.

Dass es zu Beginn des 13. Jahrhunderts ein historisches Ereignis gab, das zwar weder vom Papsttum autorisiert noch propagiert oder mit Privilegien sanktioniert wurde, von den Zeitgenossen aber dennoch als Kreuzzug wahrgenommen und dessen Teilnehmer als *crucesignati* bezeichnet wurden, dürfte spätestens durch die Arbeiten von Peter Raedts und Gary Dickson in der For-

---

Geschichte, in: Ders./Michael Gottlob/Achim Mittag (Hg.): Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4.), Frankfurt a. M. 1998, S. 13–36, insb. S. 23 ff.

39 Tyerman, Christopher: *The Invention of the Crusades*, Basingstoke [u. a.] 1998, S. 1, 6, 23; Ders.: *God's War*, S. 260.

40 Tyerman: *The Invention of the Crusades*, S. 1–6; Ders.: *The debate on the crusades*, S. 223.

41 Hehl: *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?*, S. 300.

42 Housley: *Contesting the Crusades*, S. 166.

schung bekannt sein.<sup>43</sup> Die Rede ist vom Kinderkreuzzug von 1212.<sup>44</sup> Zwar wurde der Kinderkreuzzug als „entirely unofficial, unauthorized crusade“<sup>45</sup> charakterisiert, jedoch bedeutet dies freilich nicht, dass die *peregrinatio puerorum* führungslos gewesen ist – noch war sie in den Augen ihrer Teilnehmer illegitim. An der Spitze dieses Kreuzzugs standen vielmehr zwei Akteure, die für sich eine göttliche Berufung in Anspruch nahmen: Stephan von Cloyes und Nikolaus von Köln. Von Stephan von Cloyes, dem Anführer der französischen *pueri*, wird berichtet, ihm sei Jesus in Gestalt eines armen Pilgers erschienen, der ihm einen Brief für den französischen König übergeben habe.<sup>46</sup> Dem, so wörtlich, Heiligen Jungen Stephan hätten alle anderen *pueri* wie einem *magister et princeps* gehorcht, so heißt es in der um 1219<sup>47</sup> entstandenen Weltchronik von Laon.<sup>48</sup> Auch Nikolaus von Köln, der die rheinländischen *pueri* wie ein zweiter Mose trockenen Fußes durch das Mittelmeer ins Heilige Land führen wollte, soll im Auftrag höherer Mächte, nämlich *iussu angelico*, agiert haben, wie es die Annalen von Schöfflarn berichten.<sup>49</sup>

Man könnte daher vermuten, dass dieses Ereignis den Anlass zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der modernen Großezählung vom Kreuzzug als Krieg des Papstes gegeben hätte. Doch dem ist bezeichnenderweise nicht so. Vielmehr wurden die großen Differenzen zwischen der *peregrinatio puerorum* und den vermeintlich echten und in der Regel mit einer Ordnungszahl versehenen Kreuzzügen hervorgehoben. Neben dem angesprochen inoffiziellen Sta-

---

43 Raedts, Peter G. J. M.: The Children's Crusade of 1212, in: *Journal of Medieval History* 3 (1977), S. 279–323, hier S. 302; Dickson, Gary: The Genesis of the Children's Crusade (1212), in: Ders. (Hg.): *Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints* (Variorum Collected Studies Series 695), Aldershot [u. a.] 2000, S. 1–52, hier S. 7; Ders.: The Children's Crusade: *Medieval History, Modern Mythistory*, Basingstoke 2008, S. 127.

44 Vgl. zum Kinderkreuzzug: Röhricht, Reinhold: Der Kinderkreuzzug 1212, in: *HZ* 36 (1876), S. 1–8; Janssens, G. de: Etienne de Cloyes et les Croisades d'enfants au XIII<sup>e</sup> siècle, in: *Bulletin de la Société Dunoise* 7 (1891/93) S. 109–149; Munro, Dana C.: The Children's Crusade, in: *American Historical Review* 19 (1913/14), S. 516–524; Hansbery, Joseph E.: The Children's crusade, in: *Catholic Historical Review* 24 (1938), S. 30–38; Alphandéry, Paul: *La chrétienté et l'idée de croisade*, hrsg. v. Alphonse Dupont, 2. Bd., Paris 1959, S. 115–148; Miccoli, Giovanni: *La crociata ei fanciulli' del 1212*, in: *Studi Medievali* 2 (1961), S. 407–443; Zacour, Norman P.: The Children's Crusade, in: Kenneth Meyer Setton (Hg.): *A History of the Crusades*. Bd. 2: *The later crusades 1189–1311*, London 1969, S. 325–343; Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 279–324.; Gäbler, Ulrich: Der „Kinderkreuzzug“ vom Jahre 1212, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 28 (1978) S. 1–14; Menzel, Michael: Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht, in: *DA* 55 (1999), S. 117–156; Dickson, Gary: *La genèse de la croisade des enfants (1212)*, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 153 (1995) S. 53–102; Ders.: *The Genesis of the Children's Crusade (1212)*, S. 1–52; Ders.: *The Children's Crusade*, passim.

45 Dickson: *The Children's Crusade*, S. 127. Ähnlich Menzel: *Die Kinderkreuzzüge*, S. 132.

46 *Chronicon universale anonymi Laudunensis*. Von 1154 bis zum Schluß für akademische Übungen, ed. A. Cartellieri/ W. Stechele, Leipzig 1909, S. 70f.

47 Backmund, Norbert: Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens (*Bibliotheca analectorum Praemonstratensium* 10), Averbode 1972, S. 267–272.

48 *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ed. Cartellieri/Stechele, S. 70f.

49 *Annales Schefflarienses maiores*, ed. Philipp Jaffé (MGH SS 17), Hannover 1861, S. 335–343, hier S. 338.

tus wurde die soziale Differenz zwischen dem Vorhaben der *pueri* und den Kreuzzügen markiert. Sodann hätten beim Kinderkreuzzug weder Adelige noch Kleriker teilgenommen, die bekanntermaßen eine zentrale Funktion in den großen Jerusalemkreuzzügen spielten, wenn diese auch keine reinen Ritterheere waren.<sup>50</sup> Außerdem wurde auf die Waffenlosigkeit der *pueri* als Distinktionskriterium gegenüber den anderen Kreuzzügen hingewiesen, die man als „bewaffnete Wallfahrt“ qualifiziert hat.<sup>51</sup> Aufgrund dieser Differenzen wurde der Kinderkreuzzug von vielen Forschern, wenn überhaupt, so nur unter Vorbehalt oder in Anführungszeichen als Kreuzzug bezeichnet und dem Phänomen als skurrile Sonderform meist nur ein peripherer Platz in der Kreuzzugsgeschichte zugewiesen – wenn er darin überhaupt Erwähnung findet.<sup>52</sup> Auch Gary Dickson, der als bester Kenner des Kinderkreuzzugs gelten muss und die einzige Monographie zur Thematik vorgelegt hat, unterscheidet den Kinderkreuzzug terminologisch und typologisch von anderen Formen des Phänomens, wenn er ihn als „popular Crusade“ klassifiziert.<sup>53</sup>

Ohne hier die sozialen Differenzen zwischen dem Kinderkreuzzug und den Orientkreuzzügen negieren zu wollen, so birgt die angesprochene Unterscheidung doch eine Problematik in sich. Denn zumindest in einem Punkt steht der Kinderkreuzzug in Verbindung mit der Kreuzzugsbewegung. Ein genauerer Blick auf die frühere Kreuzzugsgeschichte zeigt nämlich, dass die beiden Anführer der *peregrinatio puerorum* keineswegs beispiellos sind.

Aufschlussreich ist diesbezüglich eine Aussage, die sich in einer Fortsetzung der Michelsberger Weltchronik findet. Wenngleich jüngste Forschungen<sup>54</sup> den bisherigen quellenkritischen Befund zu diesem Text nachhaltig ins Wanken gebracht haben, so darf doch weiterhin als gesichert gelten, dass der anonyme Verfasser jenes Textes – den die Forschung bisher einhellig mit Ekkehard von Aura († 1126) identifiziert hat –<sup>55</sup> nicht nur ein überzeugter Befürworter der

50 Vgl. Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 304; Dickson: *The Children's Crusade*, S. 84.

51 Vgl. Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 25

52 „The movement which boiled up for a brief moment in 1212 was never, despite the conviction of those who took part in it, a crusade in any legal sense, blessed by the church and encouraged by indulgence.“ Zacour: *The Children's Crusade*, S. 330; „Da das Unternehmen [der Kinderkreuzzug] nie den offiziellen Segen der Kirche hatte, war es theoretisch gar kein Kreuzzug.“ Gäbler: *Der „Kinderkreuzzug“ vom Jahre 1212*, S. 2. Und später: „Nirgendwo wird die Hoffnung sichtbar, gewaltsam das Heilige Land zurückzugewinnen zu wollen; deshalb wird man überhaupt nicht von einem Kreuzzug sprechen können. Außerdem fehlt der für den Kreuzzug notwendige Aufruf durch den Heiligen Stuhl. Nichts deutet darauf hin, dass die Teilnehmer sich den für einen Kreuzzug charakteristischen rechtlichen Bestimmungen, wie den einschlägigen Gelübden, unterworfen haben.“ Ebd., S. 10. Vgl. auch Menzel: *Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht*, S. 117.

53 Dickson: *The Children's Crusade*, S. 84. Ähnlich auch Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 304.

54 McCarthy, Thomas: *The continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle* (MGH Schriften 74), Wiesbaden 2018.

55 Zur älteren Forschungsmeinung vgl. Bresslau, Harry: *Die Chroniken des Frutolf von Bamberg und des Ekkehard von Aura*, in: DA 21 (1895), S. 197–234; Schmale, Franz-Josef: *Überlieferungskritik und Editionsprinzipien der Chronik Ekkehards von Aura*, in: NA 27 (1971),

Kreuzzugsbewegung war, sondern sich im Jahr 1101 selbst einem deutschen Kreuzfahrerkontingent angeschlossen hatte.<sup>56</sup> Allem Anschein nach waren es diese Erfahrung und Überzeugung, die den Chronisten im Jahr 1106 zur Feder greifen ließen, um eine Chronik fortzusetzen, die einer seiner Klosterbrüder namens Frutolf kurze Zeit vorher, wohl um 1098,<sup>57</sup> beendet hatte.<sup>58</sup> Entscheidend ist nun, was der anonyme Fortsetzer über den Beginn der Kreuzzugsbewegung zu berichten weiß. Der Leser erfährt, dass die Völker neben dem Erlass des Papstes auch durch Propheten sowie himmlische Offenbarungen und Zeichen zum Kreuzzug veranlasst worden seien.<sup>59</sup>

Jenes *Dictum* lässt unweigerlich aufhorchen, legt es doch nahe, dass die Kreuzzugsbewegung seit ihren Anfängen mehr war als eine Domäne des Papstes, nämlich ein Handlungsspielraum, in dem unterschiedliche Akteure agierten und ihre Autorität ausspielten. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wer diese Akteure waren, die der Chronist hier als *prophetae* bezeichnet. Leider schweigt sich der Frutolf-Fortsetzer hinsichtlich dieser Frage aus, jedoch lassen sich unter Rückgriff auf andere zeitgenössische Texte einige jener Akteure identifizieren, die der Anonymus vor Augen gehabt haben mag: Peter der Eremit, Petrus Bartholomäus, Petrus Desiderius, Stephan von Valence und Emicho von Flonheim. All diesen Akteuren ist trotz aller Differenzen gemeinsam, dass

---

S. 110–134; Ders./Schmale-Ott, Irene (Hg.): Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon anonymi chronica imperatorum (FSGA 15), Darmstadt 1972, S. 19–39, insb. S. 23 und 25; Schmale, Franz-Josef: Art. Ekkehard von Aura, in: Kurt Ruh (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 2, Berlin [u. a.]<sup>2</sup>1980, Sp. 443–447; Hoffmann, Hartmut: Bamberger Handschriften des 10. und des 11. Jahrhunderts (MGH Schriften 39), Hannover 1995, S. 178–179; Meier, Claudia Annette: *Chronicon pictum*: Von den Anfängen der Chronikenillustration zu den narrativen Bilderzyklen in den Weltchroniken des hohen Mittelalters, Mainz 2005, S. 22–25.

56 Vgl. ebd., S. 187, 237.

57 Eine Untersuchung des Jenaer Codex mit dem Verfahren der Multispektralanalyse, die im Februar 2016 in der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena vorgenommen wurde, hat ergeben, dass die Chronik Frutolfs von Michelsberg ursprünglich wohl nicht mit einem Jahreseintrag zu 1099 endete, wie Harry Bresslau seinerzeit annahm, sondern nur bis ins Jahr 1098 reichte. Vgl. McCarthy: The continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle, S. 83–88.

58 Dass es seine Begeisterung für die Kreuzzugsbewegung war, die den Chronisten nach seiner Rückkehr aus der Levante dazu veranlasste, Frutolfs Chronik fortzusetzen, lässt sich aus einer Passage der Chronik ableiten, in welcher der Chronist postuliert, dass es ein Hauptanliegen von ihm sei, den Kreuzzug, den er als Krieg Gottes betrachtet, gegen kritische Stimmen seiner Zeitgenossen zu verteidigen: *Hic de militie vel expeditionis eiusdem causa, non tam humanitus quam divinitus ordinata fert, animus estuans aliqua prescriptis adicere, maxime ob imprudentium, immo impudentium quorundam redargutionem, qui vetusto semper errore contenti novitatem hanc iam senescenti et prope intereunti mundo pernecessariam ore temerario presumunt reprehendere, [...]*. Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Benedikt Marxreiter (MGH SS 33,2), Digitale-Vorab-Edition: <http://www.mgh.de/Bamberger-Weltchronistik> (letzter Zugriff 01.09.2019), S. 18f.

59 *Reliquarum nationum plebes vel persone alię, preter apostolicum edictum prophetis quibusdam inter se nuper exortis seu signis celestibus ac revelationibus ad terram sei repromissionis vocatas, [...]*. Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 26. Vgl. Ekkehardi chronica, Recensio I, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 124–205, hier S. 140.

sie sich als Propheten bzw. Visionäre ausgaben, um ihren Einfluss in der Kreuzzugsbewegung geltend zu machen. Zwar wurde gelegentlich registriert, dass sich diese Akteure, richtiger: diese Form der Einflussnahme als *charismatisch* bezeichnen lässt;<sup>60</sup> den wenigsten Forschern ist jedoch aufgegangen, welche Herausforderung diese Akteure für die gängige Großezählung von Kreuzzug darstellen.<sup>61</sup> Vielmehr wurde das charismatische Moment als distinguierendes Strukturmerkmal der sog. popular Crusades gewertet und an den Rand der Kreuzzugsgeschichte gestellt.<sup>62</sup> Die Unterscheidung zwischen einem Volks- bzw. Bauernkreuzzug einerseits und einem vermeintlichen Ritter- bzw. Fürstenkreuzzug andererseits ist angesichts des heutigen Forschungsstandes jedoch nicht mehr haltbar.<sup>63</sup> Der soziale und militärische Unterschied, den die ältere Forschung zwischen beiden Phänomenen zu erkennen glaubte, wurde unlängst als Forschungskonstrukt nachgewiesen.<sup>64</sup>

Dieser Umstand wirft neue Fragen auf und stellt die Forschung zugleich vor neue Herausforderungen. Wie lassen sich die Einflussmöglichkeiten der charismatischen Akteure in einem Phänomen erklären, das doch als „päpstliche Chefsache“ gilt? Welche Handlungsspielräume bot der Kreuzzug diesen Akteuren und welche Grenzen waren ihrer Macht gesetzt? Wie lässt sich das Verhältnis der Charismaten zur kirchlichen insbesondere der päpstlichen Autorität bestimmen? Gilt es gar eine Neubewertung der Kreuzzüge vorzunehmen? Auf all diese zusammenhängenden Fragen hat die Forschung bisher keine Antwort gegeben.<sup>65</sup> Damit ist der Forschung ein Spannungsfeld entgangen, das in der Kreuzzugsgeschichte von Beginn an wirksam war: Das Spannungsfeld zwischen Personal- und Amtsscharisma. Dieses auszuleuchten und damit zu einer Differenzierung des gängigen Kreuzzugsbildes beizutragen, ist das erklärte Ziel der folgenden Untersuchung.

Bei der Analyse kommt den Legitimationsstrategien der jeweiligen Autoritäten eine zentrale Funktion zu. Einerseits lassen sich die unterschiedlichen

---

60 Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 302, 305.

61 Lediglich Raedts hat auf die Problematik hingewiesen: „Any definition of the crusades is unsatisfactory if it does not include the hordes who streamed towards Jerusalem in the wake of Peter the Hermit, Emicho of Leiningen and so many others.“ Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 300.

62 „The masses who assembled for the popular crusades did not usually follow the leadership of a military commander or a legate appointed by the appropriate temporal or ecclesiastical authorities. Rather, they followed charismatic leaders who were able to entice them and keep them under their sway by their rhetorical and religious talents.“ Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 302. Ähnlich argumentiert auch Schein, Sylvia: *Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegung*, in: DA 47 (1991) S. 119–138, hier S. 121.

63 Siehe unten S. 132ff.

64 Vgl. die Literatur in Anm. 643, S. 133.

65 Wenngleich es bisher noch keine systematische Monographie zur umrissenen Forschungsfrage gibt, so kann sich die folgende Analyse doch auf Vorarbeiten zu einzelnen Aspekten stützen, die bisher jedoch noch nicht in einen Interpretationsrahmen gestellt wurden. So liegen beispielsweise zwei größere monographische Darstellungen zu Peter dem Eremiten vor, ebenso wie es zahlreiche Abhandlungen zu Bernhard von Clairvaux gibt. Vgl. die Literaturhinweise in Anm. 457 und Anm. 1188.

Akteure erst hierdurch bestimmen und voneinander abgrenzen. Andererseits zeigt der vergleichende Blick einen gemeinsamen Bezugspunkt der Autoritätstypen auf, wodurch es ermöglicht wird, die Akteure in Beziehung zueinander zu setzen. Die Grenzen der jeweiligen Handlungs- und Einflussräume zu eruieren sowie die Spannungsfelder zwischen den Akteuren zu bestimmen, steht dabei im Fokus.

Diesen Fragen soll im Folgenden nicht für die ganze Kreuzzugsgeschichte nachgespürt werden – was bereits aus arbeitsökonomischen Gesichtspunkten wenig zielführend erscheint. Wesentlicher ist jedoch ein anderer Vorbehalt. Um das Metanarrativ vom päpstlichen Krieg zu differenzieren und die Relationen zwischen den charismatischen und kirchlichen Akteuren aufzuzeigen, ist historische Tiefenschärfe gefragt. Daher kann die Arbeit nicht die Kreuzzugsgeschichte en gros thematisieren, sondern muss einen zeitlichen Fokus wählen. Da insbesondere der Erste Kreuzzug als päpstlicher Krieg *par excellence* gilt, ist es naheliegend und zumal vielversprechend, einen Schwerpunkt auf dieses historische Ereignis zu legen.<sup>66</sup> Ein weiterer analytischer Fokus wird auf den Kreuzzug von 1145–1149 gesetzt, da sich im Zusammenhang des nach klassischer Zählung Zweiten Kreuzzugs eine Kontroverse um die Autoritätsfrage aufzeigen lässt, die der Forschung bisher entgangen ist und die neue Einsichten zur Leitfrage ermöglicht. Mit diesen beiden Schwerpunkten ist der zeitliche Rahmen der Analyse abgesteckt. Zwar gilt es immer wieder auch auf historische Ereignisse, Konstellationen und Problemlagen Bezug zu nehmen, die vor und nach dem eigentlichen Untersuchungszeitraum (1095–1149) liegen, jedoch kann dies hier nur ausblickartig geschehen.

Freilich soll damit nicht unterstellt werden, dass sich die anvisierte Leitfrage ausschließlich für den hier fokussierten Zeitraum der Kreuzzugsgeschichte stellt. Es wurde bereits erwähnt, dass der Kinderkreuzzug von 1212 ein charismatisches Moment aufweist – selbiges ließe sich für die beiden Schäferkreuzzüge von 1251 und 1230 konstatieren.<sup>67</sup> Wenngleich die hier gewählte Fokussierung also nicht zwingend, sondern kontingent erscheint, so ist sie jedoch sehr wohl begründbar. Ausschlaggebend für die Schwerpunktsetzung ist weniger der Umstand, dass zum Kinderkreuzzug bereits eine neuere monographische Abhandlung vorliegt, welche auch die charismatischen Akteure dieses Unternehmens thematisiert.<sup>68</sup> Entscheidend ist vielmehr eine andere Einsicht. Denn wie bereits erwähnt, gilt das charismatische Moment der Forschung bisher als Randphänomen der Kreuzzugsgeschichte, nämlich als Merkmal der sog. po-

---

66 Der Erste Kreuzzug wurde von mehren Forschern zum Archetypus der ganzen Kreuzzugsbewegung erklärt. Siehe oben Anm. 19, S. 14.

67 Zu den beiden Schäferkreuzzügen vgl. Barber, Malcom C.: *The Crusade of the Shepherds in 1251*, in: John F. Sweets (Hg.): *Proceedings of the Tenth Annual Meeting of the Western Society for French History*, Lawrence 1984, S. 1–23; Barber, Malcolm C.: *The Pastoureaux of 1320*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981) S. 143–166; Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London<sup>3</sup>1970, S. 89–107; Dickson, Gary: *The Advent of the Pastores (1251)*, in: *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 66 (1988), S. 249–267.

68 Dickson: *The Children's Crusade*, passim.

pular Crusades, wohingegen die großen Orientkreuzzüge, insbesondere der Erste Kreuzzug, als Papstkrieg gelten. Insofern ist es vielversprechend, den Fokus in der folgenden Untersuchung nicht, zumindest nicht vorrangig, auf den Kinderkreuzzug von 1212 und die beiden Schäferkreuzzüge zu legen, sondern auf die Orientkreuzzüge, also gleichsam auf das Zentrum der Kreuzzugsbewegung. Erst abschließend und ausblickartig soll der Blick auf die späteren popular Crusades gerichtet werden, um die Leitfrage nach der päpstlichen Autorität und dem charismatischen Moment in der Kreuzzugsbewegung zu beantworten.

Die Quellenauswahl für die folgende Analyse ist entsprechend der anvisierten Fragestellung auszurichten. Zunächst gilt es all jene Primärtexte des Papsttums in den Blick zu nehmen, die einen – mehr oder weniger direkten – Einblick in die päpstliche bzw. kuriale Sichtweise auf den Kreuzzug und dessen Konzeption vermitteln. Vorrangig ist dabei an die päpstlichen Kreuzzugsbriefe, -enzykliken und -urkunden zu denken. Sodann muss der kirchenrechtliche Diskurs zum Themenkomplex Kirche und Krieg berücksichtigt werden, um zu klären, ob und inwiefern die Kanonisten den Kreuzzug als päpstliches Prärogativ definierten. Da Autorität aber nicht vorrangig eine Frage der Legalität, sondern der Legitimität ist, worauf insbesondere Max Weber hingewiesen hat,<sup>69</sup> darf der Blick nicht auf normative Texte eingeschränkt werden, sondern ist zudem auf die für das Hochmittelalter ungewöhnlich dichte und intertextuell komplexe Textgattung der Kreuzzugshistoriographie zu richten.<sup>70</sup> Da die Übergänge zwischen Geschichtsschreibung und -dichtung im Mittelalter nicht so eindeutig verlaufen, wie dies in der älteren Forschung gerne angenommen wurde, sondern auch die Gattung der Kreuzzugsepik wichtige Einsichten in die zeitgenössische Wirklichkeitskonstruktion vom Kreuzzug vermittelt, gilt es auch Texte wie das *Chanson d'Antioche* heranzuziehen, welches an der Schnittstelle zwischen fiktionalen und faktualen Texten zu verorten ist.<sup>71</sup> Dass die Quellengattung der Kreuzfahrerbriefe und -urkunden Einblick in die Wahrnehmung der

---

69 Siehe unten Anm. 94, S. 31.

70 Zur Kreuzzugshistoriographie sowie der komplexen textuellen Tradition zum Ersten Kreuzzug vgl. Krey, Augustus Charles: A neglected Passage in the *Gesta* and its bearing on the literature of the First Crusade, in: Louis John Paetow (Hg.): *The Crusades and other historical essays presented to Dana C. Munro by his former students* (Essay index reprint series), New York 1928, S. 56–78; Wolf, Kenneth Baxter: Crusade and narrative: Bohemond and the 'Gesta Francorum', in: *Journal of Medieval History* 17 (1991), S. 207–216; Morris, Colin: The *Gesta Francorum* as narrative history, in: *Reading Medieval Studies* 19 (1993) S. 55–71; France, John: The Anonymous *Gesta Francorum* and the *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* of Raymond of Aguilers and the *Historia de Hierosolymitano itinere* of Peter Tudebode: an analysis of the textual relationship between primary sources for the First Crusade, in: Ders./William G. Zajac (Hg.): *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, Aldershot 1998, S. 39–69; Sweetenham, Carol (Hg.): *Robert the Monk's History of the First Crusade* (Crusade Texts in Translation 11), Aldershot [u. a.] 2005, insb. S. 28–48; Skottki, Kristine: *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug: die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie* (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship 5), Münster 2015.

71 Vgl. Grieb, Christine: *Schlachtenschilderungen in Historiographie und Literatur (1150–1230)* (Krieg in der Geschichte 87), Paderborn 2015, insb. S. 32 ff.

Akteure vermittelt, bedarf demgegenüber wohl keiner gesonderten Erklärung mehr. Auf den Wert dieser Quellengattung wurde die Forschung nicht zuletzt durch eine wegweisende Arbeit von Giles Constable hingewiesen.<sup>72</sup> Neben den erzählenden Texten gilt es zur Beantwortung der Leitfrage auch auf theologische Traktate, wie die Kreuzzugsapologie Bernhards von Clairvaux, Bezug zu nehmen.

Bevor der Blick jedoch auf den Ersten Kreuzzug gerichtet wird, gilt es zunächst die theoretischen Überlegungen zum Charisma-Konzept zu berücksichtigen, die jenseits der engeren disziplinären Grenze der Kreuzzugsforschung angestellt wurden und die – aus naheliegenden Gründen – einen Erkenntnisgewinn für das anvisierte Vorhaben versprechen.

---

72 Constable, Giles: Medieval charters as a source for the history of the Crusades, in: Thomas F. Madden (Hg.): *The Crusades: The Essential Readings* (Blackwell Essential Readings in History), London [u. a.] 2002, S. 130–153.

# Methodische Vorüberlegungen zum Charisma-Begriff

Von Seiten der Geschichtswissenschaft ist bereits auf die große Anschlussfähigkeit der Soziologie Max Webers hingewiesen worden, ja der Vater der Soziologie wurde sogar zu einem Vertreter der historischen Zunft erklärt.<sup>73</sup> Für den Konstanzer Althistoriker Ulrich Gotter liegt die Attraktivität von Webers Soziologie eigentlich „auf der Hand“, gebe es doch keinen anderen Soziologen, für den der Historiker eine so geringe Transferleistung aufbringen müsse.<sup>74</sup> Diese Anschlussfähigkeit betreffe nicht nur die Terminologie, sondern Webers Soziologie insgesamt, die „genuin historisch“ sei, wie Gotter befindet: „Weber ordnet Geschichte, argumentiert mit Geschichte und illustriert seine soziologischen Kategorien und Typen durch Geschichte.“<sup>75</sup>

Jener sicherlich zutreffende Befund kontrastiert jedoch scharf mit den Beharrungskräften der Mediävistik gegenüber Webers Werk: „Bei Historikern und insbesondere bei den Mediävisten liegen die Dinge noch etwas anders: sie haben noch immer die Unerschöpflichkeit des Werks Webers nicht ganz akzeptiert, den Embarras de richesse an unabgeholten Gedanken und fruchtbaren, noch immer aktuellen oder neu zu bedenkenden Fragestellungen noch nicht recht in ihre Überlegungen einbezogen.“<sup>76</sup>

Das Diktum von Otto Gerhard Oexle dürfte noch immer Gültigkeit besitzen, zumindest für die Kreuzzugsforschung im engeren Sinne ist es zutreffend.<sup>77</sup>

---

73 Vgl. Kocka, Jürgen (Hg.): Max Weber, der Historiker (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 73), Göttingen 1986. Ganz anders hat Gary Dickson die Dinge gesehen. Nach seiner Einschätzung habe sich Weber nicht mit den „precise historical situations“ abgegeben. Dickson, Gary: Charisma and Revivalism in the Thirteenth Century, in: Ders. (Hg.): Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints (Variorum Collected Studies Series 695), Aldershot [u. a.] 2000, S. 1–17, hier S. 2.

74 Vgl. Gotter, Ulrich: Die Nemesis des Allgemein-Gültigen. Max Webers Charisma-Konzept und die antiken Monarchien, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaella Veit (Hg.): Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 173–186, hier S. 173.

75 Ebd., S. 173.

76 Oexle, Otto Gerhard: Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers 'Mittelalter', in: Editz Hanke/Wolfgang J. Mommsen (Hg.): Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung, Tübingen 2001, S. 203–222, hier S. 203.

77 Indes wird man einschränkend hinzufügen müssen, dass die mediävistische Ordensforschung jüngst das heuristische Potential des Weber'schen Charisma-Konzeptes für sich, genauer „für Analysen im Bereich der *vita religiosa*“ entdeckt hat, was seinen Niederschlag in zwei Sammelbänden gefunden hat. Vgl. Adenna, Giancarlo/Breitenstein, Mirko/Melville, Gert: Vorbemerkungen, in: Dies. (Hg.): Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, Münster 2005, Zitat auf S. XI; Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hg.): Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville, Köln [u. a.] 2009. Die Kreuzzugsthematik bleibt in beiden Bänden jedoch unberücksichtigt. Selbiges trifft auch für einen weiteren Sammelband zu, in dem sich eine interdisziplinäre Forschergruppe der Charisma-Thematik vornehmlich aus einer kunst- und literaturwissenschaftlichen Perspektive zugewandt hat. Vgl. Bedos-Rezak, Brigitte

Abgesehen von wenigen Ausnahmen wurde der *Embarras de richesse* von Webers Werk hier nicht erkannt.<sup>78</sup> Vielmehr lässt sich bis in die jüngsten Publikationen ein genereller Skeptizismus gegenüber dem Nutzen analytischer Abstraktion ausmachen.<sup>79</sup> Boris Gübele fragte sich jüngst, ob es für den Historiker „wirklich sinnvoll“ sei, „sich von den Quellen bewusst so weit wegzubewegen und mit künstlich geschaffenen Begriffen zu operieren?“<sup>80</sup> Die grundsätzliche Frage nach dem generellen Nutzen von rein analytischen Kategorien, was Gübele hier wohl mit „künstlich“ meint, kann an dieser Stelle ebenso wenig ausdiskutiert werden, wie die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft im Allgemeinen oder der Mediävistik im Speziellen.<sup>81</sup> Es soll vielmehr gezeigt werden, dass eine Auseinandersetzung mit der von Weber begründeten Charisma-Theorie einen Erkenntnisgewinn hinsichtlich der hier im Fokus stehenden Fragestellung verspricht.

## Webers Charisma-Begriff: Zwischen Ontologie und Relationalität

Angesichts der Diskurse, die Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“ über das Wesen und die Ursprünge von Religion geführt wurden, verwundert es nicht, dass Webers anfängliche Annäherungsversuche an das Phänomen ‚Charisma‘ noch stark

---

M./Rust, Martha D. (Hg.): *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West* (Explorations in Medieval Culture 9), Leiden 2018.

78 Der einzige Kreuzzugshistoriker der Webers Soziologie als analytisches Instrument herangezogen hat ist Gary Dickson. Der analytische Fokus seiner Forschung liegt jedoch auf dem Kinderkreuzzug von 1212 und zudem hat Dickson die interdisziplinär geführte Diskussion zum Charisma-Begriff im Speziellen und zu Webers Herrschaftssoziologie im Allgemeinen kaum zur Kenntnis genommen. Vgl. Dickson: *The Children's Crusade*, S. 59–82.

79 Positiver fällt das Urteil von Hans-Werner Goetz aus: „Der Sinn solcher Theorieanwendungen dürfte kaum mehr umstritten sein. Sie schärft einerseits den Blick für die Fragestellung, ja viele Fragen werden überhaupt erst durch solche Anstöße an die Geschichtswissenschaft herangezogen und führen oft zu überraschenden Ergebnissen. Andererseits dient sie der Begründbarkeit, Erklärung und Beschreibung des konkreten historischen Geschehens durch eine systematische Abstrahierung.“ Goetz, Hans-Werner: *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, Stuttgart 2014, S. 333. Freilich lässt sich dem hier zum Ausdruck gebrachten Erkenntnispotential von theoretisch reflektierten Fragestellungen nur beige-pflichten – nicht aber der optimistischen Prognose hinsichtlich der allgemeinen Akzeptanz dieser Einsicht.

80 Gübele: *Deus vult, Deus vult*, S. 391.

81 Dass es sich dabei um eine Kernfrage auch der Mediävistik handelt, wird nicht zuletzt dadurch evident, dass die Frage, wenn auch an später Stelle, in Goetz Standardwerk zum geschichtswissenschaftlichen Arbeiten thematisiert wird. Das Urteil des Hamburger Historikers fällt eindeutig aus: „Die Erforschung fernerer Zeiten wie des Mittelalters ist [...] extrem theoriebedürftig, auch wenn das nicht immer bewusst ist.“ Goetz: *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, S. 332–336, Zitat auf S. 333.

ontologisch geprägt sind.<sup>82</sup> In seiner wohl 1913 verfassten, jedoch erst postum veröffentlichten „Religionssystematik“<sup>83</sup>, wobei es sich um einen Abschnitt seines unvollendeten Hauptwerkes *Wirtschaft und Gesellschaft* handelt, identifiziert Weber das Phänomen mit Kategorien wie „mana“<sup>84</sup>, „orenda“ und „maga“ und definiert Charisma als natürliche, durch nichts zu gewinnende „Gabe“.<sup>85</sup> Diese Definition hat Weber den Vorwurf eingebracht, das Phänomen ‚Charisma‘ zu ontologisieren, was sicherlich zutreffend ist, jedoch die spätere relationale Wendung der Kategorie ausblendet.<sup>86</sup> Denn in seinen jüngeren und zum Druck autorisierten herrschaftssoziologischen Kapiteln von *Wirtschaft und Gesellschaft* betonte Weber stärker den relationalen Charakter des Phänomens. Hier heißt es nun, dass Charisma ein „außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit“ sei, „um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zu-

- 
- 82 Zum Religionsbegriff zu Webers Zeit sowie zum Essentialismus der Religionsgeschichtlichen Schule vgl. Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften* (MWG I/22–2), Tübingen 2005, S. 34–48; Riesebrodt, Martin: Charisma, in: Hans G. Kippenberg/Ders. (Hg.): *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, S. 151–166, insb. S. 152, 158 f.; Ders.: Charisma in Max Weber's Sociology of Religion, in: *Religion* 29 (1999), S. 1–14; Ward, William R.: Max Weber und die Schule Albrecht Ritschls, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.): *Max Weber und seine Zeitgenossen* (Veröffentlichung des Deutschen Historischen Instituts London), Göttingen 1988, S. 296–312; Graf, Friedrich Wilhelm: Fachmenschensfreundschaft. Bemerkungen zu Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.): *Max Weber und seine Zeitgenossen* (Veröffentlichung des Deutschen Historischen Instituts London), Göttingen 1988, S. 313–336.
- 83 Als „Religionssystematik“ bezeichnete Weber jenen Text, der nach seinem Tod unter der Überschrift „Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)“ im Zweiten Teil der ersten Auflage von „Wirtschaft und Gesellschaft“ veröffentlicht wurde, in einem Brief an seinen Freund Heinrich Rickert. Max Weber: Brief Nr. 25, Bl. 81 (MWG II/8), zitiert nach: Kippenberg, Hans: „Meine „Religionssystematik“, in: Ders./Martin Riesebrodt (Hg.): *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, S. 13–30, hier S. 13.
- 84 Beim mana-Begriff handelt es sich um einen Schlüsselkategorie der Marett'schen Präanimismustheorie. Vgl. Riesebrodt: Charisma, S. 159; Ders.: Art. Robert Ranulph Marett, in: Axel Michaels (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, S. 170–184.
- 85 „Nicht immer nur diese, aber vornehmlich diese außeralltäglichen Kräfte sind es, welche gesonderte Namen: ‚mana‘, ‚orenda‘, bei den Iranern: ‚maga‘ (davon: magisch) beigelegt werden, und für die wir hier ein für allemal den Namen ‚Charisma‘ gebrauchen wollen. Das Charisma kann entweder – und nur dann verdient es im vollen Sinn diesen Namen – eine schlechthin an dem Objekt oder der Person, die es nun einmal von Natur besitzt, haftende, durch nichts zu gewinnende, Gabe sein.“ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften* (MWG I/22–2), hrsg. v. Kippenberg, S. 122.
- 86 So Kraemer, Klaus: Charismatischer Habitus. Zur sozialen Konstruktion symbolischer Macht, in: *Berliner Journal für Soziologie* 2 (2002), S. 173–187, hier S. 175. Auch Bourdieus Kritik an Webers Charisma-Konzept zielt in diese Richtung. Weber sei in seiner Arbeit „hin und wieder“ der, so wörtlich, „naiven Vorstellung des Charismas als einer geheimnisvollen persönlichen Qualität oder einer natürlichen Gabe“ aufgesessen. Bourdieu, Pierre: Eine Interpretation der Religion nach Max Weber, in: Ders.: *Schriften zur Kulturosoziologie Bd. 5: Religion*, hrsg. v. Franz Schultheis, aus dem Franz. von Andreas Pfeuffer, Konstanz 2009, S. 7–29, hier S. 21 f.

gänglichen Kräften oder Eigenschaften begabt oder als gottgesendet oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.<sup>87</sup> Letztlich wird das Phänomen in dieser oftmals zitierten Definition von einer ontologischen Kategorie („Gabe“) in eine relationale Größe umgewandelt, die nur in der Interaktion bzw. Kommunikation zwischen dem Akteur und dessen Anhängern zustande kommt, kurzum: Kommunikationsprodukt ist.<sup>88</sup> Folgerichtig kennzeichnet Weber das Phänomen an anderer Stelle auch als „soziale Beziehung“.<sup>89</sup> Und bei dieser sozialen Beziehung, die Weber synonym als „charismatische Herrschaft“<sup>90</sup> und „charismatische Autorität“<sup>91</sup> bezeichnet, handelt es sich laut Weber um eine der drei idealtypischen Herrschaftsformen. Das Unterscheidungskriterium gegenüber den beiden anderen Idealtypen, nämlich der traditionellen und bürokratischen Herrschaft, ist der spezifische Legitimitätsanspruch charismatischer Autorität. Denn in diesem Fall entscheidet sich das für jede Herrschaft unerlässliche „Minimum an Gehorchenwollen“<sup>92</sup> nicht an Tradition oder Legalität,

---

87 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter (MWG I/23), Tübingen 2013, S. 490 f. (Sperrung im Original)

88 Vgl. Cavalli, Luciano: *Charisma, Gemeinde und Bewegung. Zwei Paradigmata für den charismatischen Prozeß*, in: Winfried Gebhardt/Arnold Zingerle/Michael N. Ebertz (Hg.): *Charisma: Theorie – Religion – Politik*, Berlin [u. a.] 1993, S. 33–46, hier S. 33; Schneider, Christoph: *Charisma: Sinnproduktion durch Reflexionsanästhesie*, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit (Hg.): *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008, S. 129–153, hier S. 139; Rauer, Valentin: *Magie der Performanz. Theoretische Anschlüsse an das Charisma-Konzept*, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit (Hg.): *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008, S. 157–171, hier S. 158; Zingerle, Arnold: *Theoretische Probleme und Perspektiven der Charisma-Forschung. Ein kritischer Rückblick*, in: Winfried Gebhardt/Ders./Michael N. Ebertz (Hg.): *Charisma: Theorie – Religion – Politik*, Berlin [u. a.] 1993, S. 249–266, hier S. 252.

89 „In ihrer genuinen Form ist die charismatische Herrschaft spezifisch *außeralltäglichen* Charakters und stellt eine streng persönlich, an die Charisma-Geltung persönlicher Qualitäten und deren *Bewährung*, geknüpft soziale Beziehung dar.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 497 f. (Sperrung im Original)

90 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 497.

91 Weber, Max: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus: Schriften 1915–1920*, hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko (MWG I/19), Tübingen 1989, S. 120.

92 „Ein bestimmtes Minimum an Gehorchenwollen, also: *Interesse* (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 449. (Sperrung im Original) An anderer Stelle hat Weber darauf hingewiesen, dass Herrschaft niemals allein auf der „Chance der Anwendung von physischem oder psychischem Zwang“ basieren könne, bzw. eine solche reine Zwangsherrschaft ein „relativ labilen Grenzfall“ darstelle. Vielmehr basiere Herrschaft meist bzw. mit „an Notwendigkeit grenzender Regelmäßigkeit auf einem ‚Legitimitäts‘-Einverständnis“. Denn meist würden, „die Gehorchenden aus dem Grunde gehorchen, weil sie die Herrschaftsbeziehung als für sich ‚verbindlich‘ auch *subjektiv* ansehen. Soweit dies durchschnittlich oder annähernd der Fall ist, soweit ruht ‚Herrschaft‘ auf dem

sondern eben am Charisma einer Person.<sup>93</sup> Infolgedessen wird die Anerkennung seitens der Anhänger, ihr Legitimitätsglaube,<sup>94</sup> zum ausschlaggebenden Faktor für den Bestand charismatischer Autorität bzw. Herrschaft, wofür wiederum die Bewährung des Charismaträgers ausschlaggebend sei: „Der charismatische Held leitet seine Autorität nicht wie eine amtliche ‚Kompetenz‘ aus Ordnungen und Satzungen [...] ab, sondern er gewinnt und behält sie nur durch *Bewährung* seiner Kräfte im Leben. Er muß Wunder tun, wenn er ein Prophet, Heldentaten[,] wenn er ein Kriegsführer sein will. Vor allem aber muß sich seine göttliche Sendung darin ‚bewähren‘, daß es denen, die sich ihm gläubig hingeben, wohlergeht.“<sup>95</sup> Wenn diese Bewährung dauernd ausbleibe, habe „charismatische Autorität die Chance, zu schwinden.“<sup>96</sup>

Bei näherer Betrachtung von Webers breitem Œuvre zeigen sich mithin einige Differenzen hinsichtlich seiner Charisma-Konzeption. Während in der Religionssystematik noch eine ontologische Dimension des Charisma anklingt, wird es in der Herrschaftssoziologie als relationale Kategorie konzipiert. Aufgrund dieses Befundes wurde dem Weber'schen Charisma-Konzept bereits eine „Inkonsistenz“ attestiert.<sup>97</sup> Positiv gewendet könnte man formulieren, dass Weber über einen längeren Zeitraum an jener Schlüsselkategorie seiner Soziologie gefeilt und gearbeitet hat. Die rezeptionsgeschichtliche Frage, was oder genauer: wer Weber dazu veranlasste, aus einer anfänglich ontologisch angelegten Konzeption eine machtförmige Beziehungskategorie mit dynamischem Potential zu machen, kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden – und gestaltet sich zumal schwierig, weil Weber mit Anmerkungen bekanntlich sparsam umging. Es sei nur soviel erwähnt, dass sein späteres Charisma-Konzept eine verblüffende Ähnlichkeit zu den Arbeiten des Juristen Rudolf Sohm aufweisen.<sup>98</sup> Es ist daher naheliegend, dass es die Auseinandersetzung mit jener

---

„Legitimitäts“-Einverständnis“. Zitiert nach: Breuer, Stefan: Der charismatische Staat: Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft, Darmstadt 2014, S. 18.

93 Zu den unterschiedlichen Legitimitätsgeltungen in Weber Herrschaftssoziologie vgl. Mommsen, Wolfgang J.: The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber (Explorations in interpretative sociology), Oxford 1974, S. 84 ff.

94 Da Weber Macht im Allgemeinen wie Herrschaft im Speziellen von Legitimitätsglaube des Beherrschten aus bestimmt, avanciert die Legitimität zur zentrale Kategorie seiner Herrschaftssoziologie. Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 450–453; Mommsen: The Age of Bureaucracy, S. 84 ff.; Breuer: Max Webers Herrschaftssoziologie, S. 19–23.

95 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 4: Herrschaft, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 466. (Sperrung im Original)

96 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 492.

97 Riesebrodt: Charisma, S. 152.

98 Das Konzept der freiwilligen Hingabe an den charismatischen Herrscher, das Weber an mehreren Stellen hervorhebt, ist eng an Rudolf Sohms Arbeit zur Autoritätsstruktur der christlichen Urgemeinde bzw. des Urchristentums angelehnt. Sohm hatte gegen Harnack und Hatsch eingewandt, dass es in der Urkirche noch keine rechtliche Basis für die unterschiedlichen Ämter gegeben habe, also noch keine rechtliche Verfasstheit der Amtskirche, sondern die Autorität

Arbeit war, wodurch Weber zum Umdenken angeregt wurde. Entscheider als die Frage der Ursache, ist an dieser Stelle ohnehin die analytische Relevanz jener Entwicklung. Denn aus wissenschaftsgeschichtlicher und herrschaftssoziologischer Perspektive ist der skizzierte Vorgang ein epistemologischer Durchbruch, sodass an dieser Stelle tatsächlich einmal der vielstrapazierte Begriff des Paradigmenwechsels angebracht ist.<sup>99</sup> Indem Weber den Charisma-Begriff relational wendete, also von einer ontologischen Größe zu einem Kommunikationsprodukt und (Macht-)Medium einer sozialen Beziehung umformte, hat er einem Perspektivwechsel Vorschub geleistet.<sup>100</sup> Der analytische Fokus der Forschung hat sich auf den Legitimitätsglauben innerhalb einer charismatischen Machtbeziehung verlagert, um hierdurch die Gelingens- und Geltungsbedingungen charismatischer Macht sowie die Handlungsspielräume und Grenzen charismatischer Akteure zu erschließen. Für einen solchen Beobachtungsmodus ist nicht mehr der objektive Realitätsgehalt von Charisma ausschlaggebend, worauf bereits Weber hinwies, sondern die Sicht der Zeitgenossen.<sup>101</sup> Es bestehen also

---

allein auf der freiwilligen Anerkennung der göttlichen Inspiration der Gemeindevorsteher, Lehrer, Apostel etc. beruhte. Allerdings attestiert Sohm dem Charisma anders als Weber kein antitraditionalistisches oder revolutionäres Potential. Vielmehr konzipierte Sohm die unterschiedlichen Charismata als zwar graduell, jedoch nicht prinzipiell unterschiedliche Ausdrucksformen derselben Sache, weshalb Sohm auch keinen krassen Antagonismus zwischen Prophetie und bestehender Lehre unterstellt, sondern eine komplementäre Relation zwischen Charisma und Lehre konstatiert. Vgl. Kroll, Thomas: Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft und die zeitgenössische Charisma-Debatte, in: Edith Hanke/Wolfgang J. Mommsen (Hg.): Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 2001, S. 47–72; Riesebrodt: Charisma, S. 157f.

99 Die Legitimitätsgeltung wurden von unterschiedlicher Seite als zentraler Verdienst der Weber'schen Herrschaftssoziologie bezeichnet. Vgl. Breuer, Stefan: Max Webers Herrschaftssoziologie (Theorie und Gesellschaft 18), New York 1991, S. 20; Gotter: Die Nemesis des Allgemeingültigen, S. 173 f.; Auch die Herausgeberin der nachgelassenen herrschaftssoziologischen Texte Max Webers hat die Innovativität von Webers Legitimitätsgeltung betont: „Es kann als der Durchbruch Max Webers angesehen werden, daß er die Legitimitätsvorstellung, die einem Herrschaftsverhältnis zugrunde liegen – sei es in Form von Selbstrechtfertigungsabsichten der Herrschenden oder sei es in Form des Legitimitätsglaubens der Beherrschten – konstitutiv in die Bestimmung des Herrschaftsbegriffs einbezogen hat.“ Durch diesen Perspektivwechsel sei es gleichsam zu einer Duplizierung der Perspektive gekommen: „eine organisatorisch-institutionelle und eine die Legitimitätsgründe ideologiekritisch behandelnde – oder einfachere ausgedrückt: eine materielle und eine ideelle – Seite.“ Hanke, Edith (Hg.): Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 4: Herrschaft (MWG I/22–4), Tübingen 2009, S. 48.

100 Mehrere Forscher haben mit Bezug auf Weber betont, dass Charisma eine relationale Größe ist. Vgl. Mühlmann, Wilhelm E.: Max Weber und die rationale Soziologie (Heidelberger Sociologica 3), Tübingen 1966, S. 18; Zingerle, Arnold: Max Webers historische Soziologie: Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte, Darmstadt 1981, S. 142; Ders.: Theoretische Probleme und Perspektiven, S. 252; Cavalli: Charisma, Gemeinde und Bewegung, S. 33; Gotter: Die Nemesis des Allgemeingültigen, S. 173.

101 „Wie die betreffende Qualität von irgendetwas ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus ‚objektiv‘ richtig zu bewerten sein *würde*, ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den ‚Anhängern‘, bewertet *wird*, kommt es an.“ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: un-

durchaus Schnittmengen zur Perspektive der Vorstellungsgeschichte, die ebenfalls die Wahrnehmungen, Ideen und Vorstellungen der Zeitgenossen in den Fokus rückt und damit ein Korrektiv gegen moderne Fehldeutungen sein will.<sup>102</sup> Es wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen, dass die Kreuzzugsforschung jene zentrale Einsicht nicht immer beherzigt hat.

Anders als ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte vielleicht suggerieren könnte, hat Weber den Charisma-Begriff keineswegs für politische Ordnungskonfigurationen im engeren Sinn, z. B. Monarchien, reserviert. Insbesondere in Webers religionssoziologischen Texten wird deutlich, dass Charisma nicht allein eine Herrschafts-, sondern eine spezifische *Machtform* ist, die sich in diversen gesellschaftlichen Feldern beobachten lässt.<sup>103</sup> So heißt es in seiner im Jahr 1913 konzipierten und 1915<sup>104</sup> publizierten Einleitung in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*: „Es soll bei den nachfolgenden Erörterungen unter dem Ausdruck ‚Charisma‘ eine (ganz einerlei: ob wirkliche oder angeblich oder vermeintliche) außeralltägliche Qualität eines Menschen verstanden werden. Unter ‚charismatischer Autorität‘ also eine (sei es mehr äußerliche oder mehr innerliche) Herrschaft über Menschen, welcher sich die Beherrschten kraft des Glaubens an diese Qualität dieser bestimmten *Person* fügen. Der magische Zauberer, der Prophet, der Führer auf Jagd- und Beutezügen, der Kriegshäuptling, der sog. ‚cäsaristische‘ Herrscher, unter Umständen das persönliche Pateihaupt, sind gegenüber seinen Jüngern, seiner Gefolgschaft, der von ihm geworbenen Truppe, der Partei usw. solche Herrschertypen.“<sup>105</sup>

Zwar ist Charisma damit noch lange kein alltägliches Phänomen; jedoch lassen sich somit sehr unterschiedliche Akteure als charismatisch bezeichnen und in einen Interpretationsrahmen stellen. Für die Kreuzzugsgeschichte sind insbesondere Webers Ausführungen zum Propheten aufschlussreich.

---

vollendet 1919–1920, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 490f. (Sperrung im Original). Vgl. Schneider, Charisma, S. 139f.

102 Vgl. Goetz, Hans-Werner: Vorstellungsgeschichte: menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit, in: AKG 61 (1979), S. 253–271; Ders.: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 8 (2003), S. 23–33.

103 Zur herrschaftssoziologischen Engführung des Charisma-Begriffs in der Rezeptionsgeschichte vgl. Zingerle: Max Webers historische Soziologie, S. 130 ff.; Roth, Günther: Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983, Frankfurt a. M. 1987; Schluchter, Wolfgang: Religion und Lebensführung. Bd. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt a. M. 1991, S. 535–554.

104 Zum Entstehungszusammenhang dieses Textes und die Verbindung von „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ und „Wirtschaft und Gesellschaft“ vgl. Schluchter, Wolfgang: Max Webers Religionssoziologie eine werkgeschichtliche Rekonstruktion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36 (1984), S. 342–365; Schmidt-Glintze (Hg.): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus, S. 1–34.

105 Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus, hrsg. v. Schmidt-Glintze (MWG I/19), S. 120f. (Sperrung im Original)

## Die Prophet-Priester-Dichotomie *oder* Personalcharisma vs. Amtsscharisma

Als charismatischer Prototyp<sup>106</sup> im religiösen Feld gilt Weber der Prophet: „Wir wollen hier unter einem ‚Propheten‘ verstehen einen rein *persönlichen* Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse *Lehre* oder einen göttlichen Befehl verkündet.“<sup>107</sup> Webers Prophetenbild lehnt sich in weiten Teilen dem religionswissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit an. Insbesondere protestantische Theologen wie etwa Wilhelm Bousset (1865–1920) und Bernhard Duhm (1847–1928) hatten dem Thema nicht nur große Aufmerksamkeit, sondern regelrechte Begeisterung entgegengebracht.<sup>108</sup> Korrespondierend zum weitverbreiteten Geniekult der Zeit galt der Prophet den Theologen als das entscheidende Motiv der (Religions-)Geschichte.<sup>109</sup> Obwohl Weber bekanntlich kein Vertreter des Geniekults war, sondern die Geschichte durch überindividuelle Ideen bestimmt sah, übernahm er von den genannten Theologen entscheidende Elemente in seine Religionssystematik. So teilte er die Auffassung, dass der Prophet seine Lehre bzw. Mission aus rein persönlichen Antriebskräften verfolgt, was Weber durch den Kontrast zur Priesterschaft konturiert. Während der Priester im „Dienst einer heiligen Tradition“ Autorität ausübt, beansprucht der Prophet dieselbe „kraft persönlicher Offenbarung oder Gesetzes“.<sup>110</sup> Jene von Weber hier stark gemachte Dichotomie zwischen Prophet und Priester muss als Gemeinplatz der zeitgenössischen Forschung bezeichnet werden.<sup>111</sup> Weber akzentuiert jene verbreitete Ansicht jedoch, indem er das persönliche Charisma zum Distinktionskriterium erklärt. Zwar gesteht Weber ein, dass es auch charismatische Priester gibt, jene seien aber anders als der Idealtypus immer auch durch ein Amt

---

106 Zingerle: Max Webers Herrschaftssoziologie, S. 131; Stephan Brauer hat den Propheten als „exemplarische[n] Charismatiker“ bezeichnet. Breuer: Max Webers Herrschaftssoziologie, S. 37.

107 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, hrsg. v. Kippenberg (MWG I/22–2), S. 177. (Sperrung im Original)

108 Vgl. Lang, Bernhard: Prophet, Priester, Virtuose, in: Hans Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 167–191, hier S. 168 ff.

109 Bernhard Duhm zählt die Propheten Israels etwa zu den „epochenmachenden Männer der Religionsgeschichte“. Duhm, Bernhard: Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion, Bonn 1875, S. 89.

110 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, hrsg. v. Kippenberg (MWG I/22–2), S. 178. Und später: „Der Prophet gewinnt sich, wenn seine Prophetie Erfolg hat, ständige Helfer: [...], welche im Gegensatz zu den zünftig oder durch Amtshierarchie vergesellschafteten Priestern und Wahrsagern ihm rein persönlich anhängen, [...]“ Ebd., S. 194 f.

111 Berger, Peter L.: Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy, in: American Sociological Review 28 (1963), S. 940–950, hier S. 942.

legitimiert, „während der Prophet [...] lediglich kraft persönlicher Gabe wirkt.“<sup>112</sup>

Da *extra ecclesiam nulla salus* das Motto aller Kirchen sei, sieht Weber das Verhältnis zwischen Prophet und Priester durch ein grundsätzliches Konkurrenzverhältnis bestimmt: „Es ist klar, daß dies persönliche Charisma mit den hierokratischen Ansprüchen einer ‚Heilsanstalt‘, welche den Weg zu Gott ihrerseits zu monopolisieren beansprucht (‚extra ecclesiam nulla salus‘ ist der Leitspruch aller ‚Kirchen‘), in letztlich unvereinbarem Widerspruch steht.“<sup>113</sup> Daher sei es laut Weber auch „kein Zufall, daß[,] mit verschwindenden Ausnahmen, kein Prophet aus der Priesterschaft hervorgegangen ist.“<sup>114</sup> An anderer Stelle seiner Religionssystematik hat Weber konstatiert, dass es letztlich eine „Machtfrage“ sei, welche der beiden Antagonisten die Oberhand in jenem Spannungsfeld gewinnen würde.<sup>115</sup>

Zwar relativiert Weber das Spannungsfeld zwischen Priestern und Propheten an einigen Stellen, wenn er auf unterschiedliche Grade der Kooperation zwischen prophetischem Charisma und Priesterschaft verweist,<sup>116</sup> jedoch hält er an dem prinzipiellen Gegensatz fest: „Immer freilich bleiben die Reibungen bestehen.“<sup>117</sup>

---

112 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 2: *Religiöse Gemeinschaften*, hrsg. v. Kippenberg (MWG I/22–2), S. 178.

113 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Nachlaß; Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 602.

114 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 2: *Religiöse Gemeinschaften*, hrsg. v. Kippenberg (MWG I/22–2), S. 178. Und später: „Der ethische und exemplarische Prophet ist regelmäßig selbst Laie [...]. Ebd., S. 201.

115 „Daher besteht überall Spannung zwischen dem Propheten, seinem Laienanhang und den Vertretern der priesterlichen Tradition, und es ist eine Machtfrage, zuweilen auch, wie in Israel, durch die außenpolitische Lage bedingt, inwieweit der Prophet seiner Mission ungestört nachgehen kann oder zu ihrem Märtyrer wird.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 2: *Religiöse Gemeinschaften*, hrsg. v. Kippenberg (MWG I/22–2), S. 202 f.

116 Weber relativiert den Priester-Propheten-Gegensatz, wenn er dem Priestertum die Neigung attestiert, „mit neuen Propheten Kompromisse zu schließen und prophetische Lehren zumindest teilweise zu rezipieren.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 2: *Religiöse Gemeinschaften*, hrsg. v. Kippenberg (MWG I/22–2), S. 203. Und an anderer Stelle konstatiert er, dass es trotz des Gegensatzes zwischen Personal- und Amtcharisma dennoch zu einem Arrangement zwischen der Kirche und den charismatischen Asketen gekommen sei: „Dennoch hat jede der großen Kirchen mit dem Mönchtum paktieren müssen.“ Jedoch soll trotz aller vorteilhaften Bündnisse immer eine Skepsis geblieben sein: „Bedenklich mußte eine solche innerweltliche Arbeit, welche sich auf ein eigenes spezifisches Charisma stützte, der Alles aus ihrem Amtcharisma ableitenden kirchlichen Autorität bleiben und ist es auch immer geblieben.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Nachlaß; Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 603. Vgl. Lang: *Prophet, Priester Virtuose*, S. 177.

117 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Nachlaß; Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 604.

In seiner zeitlich später geschriebenen Fassung von *Wirtschaft und Gesellschaft* hat Weber den Propheten-Priester-Antagonismus auf eine strukturelle Ebene gehoben und infolge dieser Abstrahierung nochmals akzentuiert. Erst jetzt wird deutlich, dass es sich bei dem Konflikt letztlich um ein binnentypologisches Spannungsfeld handelt. Denn auch der Machtanspruch der Priesterschaft ist charismatisch, nur handelt es sich dabei um eine versachlichte Form des Charisma. Hier ist nicht mehr die persönliche Qualität des Akteurs das ausschlaggebende Moment für die Machtposition, sondern das durch das Amt vermittelte Charisma, weshalb Weber folgerichtig vom „*Amtscharisma*“ spricht.<sup>118</sup> Welches historische Beispiel Weber dabei vor Augen hatte, ist nicht schwer zu erraten. Er konstatiert, dass das Amtscharisma in der römisch-katholischen Kirche geradezu idealtypisch umgesetzt worden sei.<sup>119</sup> Und jenes Amtscharisma der Kirche sei Weber zufolge, der „[...] bedingungsloseste Feind alles genuinen persönlichen[,] an der Person als solcher haftenden, auf sich selbst gestellt den Weg zu Gott suchenden und lehrenden prophetischen, mystischen, ekstatischen Charisma, welche die Dignität des ‚Betriebes‘ sprengen würde.“<sup>120</sup>

Mit diesem dichotomen Schema steht Weber rezeptionsgeschichtlich auf der Höhe seiner Zeit. Vor allem protestantische Theologen wie Julius Wellhausen, Wilhelm Bousset und Bernhard Duhm hatten die von ihnen hochgeschätzten alttestamentlichen Propheten grundsätzlich vom Priestertum unterschieden und in Frontstellung gegeneinander positioniert.<sup>121</sup> Wie aus heutiger Sicht unschwer zu erkennen ist, spiegelte sich in dieser Sichtweise der zeitgenössische Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus im 19. Jahrhundert.<sup>122</sup> Während sich protestantische Gelehrte mit den biblischen Propheten identifizierten, wurde von ihnen der Katholizismus mit dem Priestertum in eins gesetzt und dadurch gleichzeitig sublimiert.<sup>123</sup> Zwar enthält sich Weber derartiger Werturteile, sondern bemüht sich, wie auch sonst in seiner Soziologie, um eine wertneutrale Begriffsbildung; jedoch übernimmt Weber den grundsätzlichen Propheten-Priester-Antagonismus in seiner Religionssystematik.

---

118 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 502. (Sperrung im Original) Der Begriff des Amtscharisma ist, anders als die Forschung lange annahm, keine eigene Wortschöpfung Webers, sondern geht wohl auf den katholischen Kirchenhistoriker Paul August Leder zurück. Vgl. Leder, Paul. A.: *Das Problem der Entstehung des Katholizismus: Kritische Äußerungen zu Harnack und Sohm* in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, Band 1 (1911), S. 276–308, hier S. 301. Vgl. dazu: Kroll: *Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft*, Anm. 139, S. 68.

119 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 4: Herrschaft*, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 579 ff.

120 Ebd., S. 593.

121 Vgl. Wellhausen, Julius: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883; Duhm: *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, passim; Ders.: *Israels Propheten*, Tübingen 1916; Ders.: *Die Gottesgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, Tübingen 1905; Bousset, Wilhelm: *Das Wesen der Religion*, dargestellt an ihrer Geschichte, Halle a. S. 1903.

122 Vgl. Lang: *Prophet, Priester, Virtuose*, S. 175.

123 Ebd., S. 175

Jene Position hat in der Forschung beinahe axiomatischen Status erlangt.<sup>124</sup> So wurde der bei Weber angelegte Antagonismus zwischen Priester und Propheten etwa von prominenter Seite aufgegriffen und zum Grundprinzip des religiösen Feldes erklärt.<sup>125</sup> Pierre Bourdieu konstatiert, dass „das bürokratische Heilsunternehmen der bedingungsloseste Feind [sic] allen ‚persönlichen‘, also prophetischen, mystischen, ekstatischen Charismas ist, welches einen originären Weg zu Gott zu verheißen beansprucht.“<sup>126</sup> Diese Opposition gilt Pierre Bourdieu schlichtweg als das „wirmächtigeste“ Prinzip des religiösen Feldes.<sup>127</sup> Bis in die jüngsten Publikationen wird Webers Position übernommen. Die Soziologin Agathe Bienfait spricht unter Rückgriff auf Weber von einem „endemisch vorgeprogrammieren innerkirchlich[em] Konflikt“.<sup>128</sup>

## Webers Charisma-Konzept im wissenschaftlichen Reflexionsprozess: Zwischen Dekonstruktion, Adaption und Transformation

Obwohl oder gerade weil Webers Charisma-Konzept ein großer Erfolg beschieden war, also vielfach aufgegriffen wurde, ist die Kategorie keineswegs unhinterfragt geblieben. Ganz im Gegenteil. Nahezu jeder renommierte Weber-Kenner hat auch Kritik an Webers Schlüsselkategorie, eben dem Charisma, geäußert.<sup>129</sup> Es wurde bereits erwähnt, dass die Inkonsistenz von Webers Charisma-Begriff bemängelt wurde, ebenso wie die ontologische Schiefelage der Kategorie. Besonders scharf hat Pierre Bourdieu diesen Vorwurf artikuliert: Weber sei in seiner Arbeit „hin und wieder“ der, so wörtlich, „naiven Vorstellung des Charismas als einer geheimnisvollen persönlichen Qualität oder einer natürlichen Gabe“ aufgesessen.<sup>130</sup> Zwar hat Weber diesem Kritikpunkt durch die relationale Wendung des Charisma hin zu einer sozialen Beziehungskategorie

---

124 „[...] the notion that priests and prophets were fundamentally opposed attained almost axiomatic status.“ Berger: *Charisma and Religious Innovation*, S. 942.

125 Bourdieu: *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber*, S. 7–29.

126 Ebd., S. 26.

127 Ebd., S. 18.

128 Bienfait, Agathe: *Heilige in der Katholischen Kirche: Eine an Max Weber orientierte Studie über das Zusammenspiel zwischen Personalcharisma und Amtcharisma*, in: Pavlína Rychterová/ Stefan Seit/Raphaela Veit (Hg.): *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008, S. 187–200, hier S. 193. Und dort heißt es weiter: „Deshalb war die Geschichte der katholischen Kirche auch immer eine Geschichte der personalcharismatischen Gegenbewegung, die den Inhalt wieder über die Form, das religiöse Gefühl wieder über die rationale Ordnung, die persönliche Qualifikation der Person über das bloße Amt stellen wollten.“ Ebd.

129 Hier kann nicht auf alle Kritikpunkte eingegangen werden, sondern es muss zwangsläufig eine Auswahl erfolgen. Zu weiteren Kritikpunkten vgl. Kraemer: *Charismatischer Habitus*, S. 175; Zingerle: *Theoretische Probleme und Perspektiven der Charisma-Forschung*, S. 249–266.

130 Bourdieu: *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber*, S. 21f. Allerdings weiß auch Bourdieu jene Kritik durch den Hinweis einzuschränken, dass Weber Charisma als Beziehungsgröße konzipiert. Ebd., S. 22.

selbst entgegengewirkt, jedoch bleibt eine ontologische Schiefelage bestehen, wenn er konstatiert, dass Charisma „nur ‚geweckt‘ und ‚erprobt‘, nicht ‚erlernt‘ oder ‚eingepägt‘ werden“ könne.<sup>131</sup> Damit soll weder behauptet werden, dass Charisma von jedem Menschen durch bestimmte pädagogisch-didaktische Techniken – im Sinne heutzutage populärer Manager-Seminare – erworben werden könnte, noch dass Charisma bloße Inszenierung sei.<sup>132</sup> Doch Charisma mit Weber als etwas schlicht Gegebenes zu fassen, greift ebenfalls zu kurz. Denn selbst die körperlichen Features eines Akteurs, aufgrund derer Charisma attribuiert wird, sind auf historische Kontexte und Diskurse zu beziehen.<sup>133</sup> Insofern lässt sich aus einer theoretischen Perspektive wenig Allgemeingültiges über das persönliche Charisma feststellen. An dieser Stelle ist vielmehr historische Tiefenscharfe gefragt. So wird sich zeigen, dass das körperliche Erscheinungsbild von Peter dem Eremiten, welches konstitutiv für seine charismatische Autorität war, einem bestimmten Diskurs von Heiligkeit und Askese verpflichtet ist, den es in seinen Mustern und Logiken zu dechiffrieren gilt.<sup>134</sup>

Von mehreren Forschern wurde außerdem moniert, dass Webers Konzept binnentypologisch unterdeterminiert sei, ja im Vergleich zu den beiden anderen Idealtypen gar einer „typologische[n] Abstellkammer“ gleichkomme.<sup>135</sup> Tatsächlich unterscheidet Weber in seiner Religionssystematik nicht immer trennscharf zwischen den verschiedenen charismatischen Akteuren, wie Martin Riesebrodt gezeigt hat: „So mischt er munter Propheten, Schamanen und Kriegsführer, ohne hier zwischen verschiedenen Typen von Charisma zu differenzieren.“<sup>136</sup> Ein derartig unspezifischer Charisma-Begriff läuft aber Gefahr, sein analytisches Potential zu verlieren.<sup>137</sup> Der späte Weber hat mit der Unterscheidung von Personal- und Amtcharisma jedoch zumindest für das religiöse

---

131 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 504.

132 Kritisch hierzu auch: Kraemer: *Charismatischer Habitus*, S. 176.

133 Auch Bourdieu hat angemahnt mit der Vorstellung zu brechen, dass „Charisma eine der Natur eines einzelnen Individuums zugehörige Eigenschaft darstellt“, und stattdessen eingefordert für jeden „Einzelfall die soziologisch relevanten Charakteristika der Einzelbiographie“ in den Blick zu nehmen, die bewirken, dass „ein bestimmtes Individuum sich gesellschaftlich als dazu prädestiniert empfindet, mit einzigartigem Nachdruck und besonderer innerer Stimmigkeit die schon im impliziten Zustand bei allen Mitglieder der Klasse oder Gruppe seiner Adressaten vorhandenen ethischen oder politischen Stimmungen zu empfinden und zum Ausdruck zu bringen.“ Bourdieu: *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber*, S. 23f.

134 Vgl. Vauchez, André: *La Sainteté en Occident aux derniers siècles de Moyen Age: D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome), Rom 1988, S. 121–169.

135 Gotter: *die Nemesis des Allgemein-Gültigen*, S. 181.

136 Riesebrodt: *Charisma*, S. 164

137 Insofern erscheint es auch wenig zielführend, den Charisma-Begriff zu säkularisieren, wie Richard Sennett gefordert hat. Hierdurch würde die Kategorie schlicht ihr heuristisches Potential verlieren. Zum Konzept des säkularen Charisma vgl. Sennett, Richard: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens: die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M. 1998. Kritisch zu einer inhaltlichen Verallgemeinerung und Formalisierung der ursprünglich nur im theologischen Diskurs verwendeten Begrifflichkeit äußert sich hingegen Ratschow, Carl Heinz: *Art. Charisma I*, in: TRE 7, Berlin 1997, S. 681 f., hier S. 682.

Charisma eine Binnendifferenzierung vorgenommen bzw. nachgeliefert. Es wird sich noch zeigen, dass Weber damit einen Beobachtungsmodus geschaffen hat, der für das Verständnis der Kreuzzüge und zur Erschließung der hier anvisierten Leitfrage von großer Relevanz ist.<sup>138</sup>

Auch der schroffe Gegensatz von Amtsscharisma und Personalcharisma bzw. zwischen Priestern und Propheten ist zum Gegenstand der Kritik geworden. Der Soziologe Peter Berger war der erste Forscher, der grundsätzliche Zweifel an jenem Antagonismus geäußert hat. Bemerkenswerterweise griff der Soziologe dabei auf die seinerzeit jüngsten Erkenntnisse der historischen Theologie zurück. Die Dichotomie von Kult und Prophetie erweise sich im Licht moderner Forschungen als „a modern conception retrojected into the Old Testament.“<sup>139</sup> Gleichzeitig meldet der Soziologe damit einen grundsätzlichen Historisierungsbedarf von Webers Schlüsselkategorie an und forderte den interdisziplinären Diskurs ein: „The present article has given evidence from an important field of historical scholarship for a re-interpretation, suggesting that sociological theory can profit considerably from closer attention to historical lines of inquiry with which sociologists usually have little contact.“<sup>140</sup>

Auch Martin Riesebrodt hat Webers Antagonismus zwischen Prophetie und Tradition als Verkürzung des Charisma-Konzeptes bewertet.<sup>141</sup> Aus heutiger Perspektive sei das antitraditionalistische und revolutionäre Potential, das Weber dem Charisma einschreibt, „unhaltbar“, so Riesebrodt.<sup>142</sup> Gleichsam als Resümee seiner Weber-Kritik fordert Riesebrodt, ganz wie Berger vor ihm, eine historische Kontextualisierung des Charisma-Begriffs ein: „Da Charisma die zentrale Kategorie der Weber’schen Religionstheorie darstellt, gälte es die jeweiligen Konstellationen charismatischer Glaubensvorstellungen, Erwerbsmethoden, Vermittlungsleistungen und im Wettbewerb miteinander stehender Trägerschaften historisch zu identifizieren und in ihrer Transformation über gewisse Zeiträume zu analysieren.“<sup>143</sup>

Auf einen grundsätzlichen Historisierungsbedarf deutet auch ein weiterer Kritikpunkt hin, der sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Webers Charisma-Begriff ergeben hat. So zeigt sich nämlich, dass bei Weber die Gelingensbedingungen charismatischer Macht, also die Frage nach dem Warum ihrer sozialen Akzeptanz, offen bleiben.<sup>144</sup> Denn die soziale Akzeptanz charis-

---

138 Auch Stephan Breuer hat jüngst die analytische Relevanz der Weber’schen Unterscheidung zwischen Amts- und Personalcharisma betont Vgl. Breuer: Der charismatische Staat, S. 22.

139 Berger: Charisma and Religious Innovation, S. 947.

140 Ebd., S. 950.

141 Riesebrodt: Charisma, S. 157

142 „Aus heutiger Sicht ist dies unhaltbar, womit sich zugleich die schroffe Gegenüberstellung von Tradition und Charisma verschiebt. Gewisse Typen und Formen des Charisma sind integraler Bestandteil traditionaler Ordnung. Sie sind auch in ihrer Entstehung keineswegs notwendigerweise deren Negierung, wie Weber unzulässig verallgemeinert, und führen deshalb auch nicht generell zu Innovation und sozialem Wandel.“ Ebd., S. 162.

143 Ebd., S. 166.

144 Vgl. Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1992, S. 72; Kraemer: Charismatischer Habitus, S. 175.

matischer Autorität ist Weber zufolge „psychologisch eine aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene gläubige ganz persönliche Hingabe.“<sup>145</sup> Zu Recht wurde angemerkt, dass ein solcherart mystifizierter, d. h. ins Reich des Irrationalen, ja „Tierhaften“<sup>146</sup>, verbannter Charisma-Begriff Gefahr laufe, die historischen Konstituierungsbedingungen von Charisma auszublenden.<sup>147</sup> Mit Hans Joas gilt es, den Blick auf die konkreten Situationen, Konstellationen und Interaktionen, mithin den historischen Kontext, zu lenken, um den Möglichkeitsbedingungen aber auch Grenzen charismatischer Machtentfaltung nachzuspüren.<sup>148</sup> Denn nur somit lässt sich klären, warum einem bestimmten Akteur in einer konkreten Situation von einer Personengruppe Charisma zugesprochen bzw. -geschrieben wurde – oder eben nicht. Der Verweis auf die Außeralltäglichkeit jenes Akteurs ist ein zwar notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium für diese Frage, wie Hubert Seiwert zu Recht eingewendet hat: „What is the difference between an abnormal person who has no charisma and an abnormal person who has? [...] At least for most people a charismatic prophet is just a religious eccentric, maybe a fool or mentally deranged person, or even a charlatan. For some others, however, he has charismatic power.“<sup>149</sup>

Dass diese Einsicht von Seiwert auch für den hier anvisierten Untersuchungsgegenstand wichtig ist, macht nicht zuletzt eine Bearbeitungsspur der Michelsberger Weltchronik sinnfällig. Der Fortsetzer tilgte aus der Chronik des Frutolfs von Michelsberg eine Passage, in der es heißt: Peter der Eremit habe später vielen als *hypocrita* gegolten.<sup>150</sup> Offensichtlich wirkte das Charisma Peters des Eremiten nicht auf alle Zeitgenossen gleichermaßen. Dies zeigt einmal mehr, dass sich die Frage nach der Akzeptabilität von Charisma und die damit zusammenhängende Frage nach den Handlungsspielräumen charismatischer Akteure nur im Modus der dichten (Kontext-)Beschreibung klären lässt.

---

145 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 492.

146 Joas: *Die Kreativität des Handelns*, S. 71.

147 Damit bleiben aber eine ganze Reihe von zusammenhängender Fragen offen, wie Kraemer deutlich gemacht hat: „Webers Aussagen bleiben jedoch gerade dann immer soziologisch [aber auch kulturwissenschaftlich] unbefriedigend, wenn die Frage nach den sozialen Praktiken der Generierung und Aneignung charismatischer Qualitäten aufgeworfen wird. Was ist aber in einem anspruchsvollen soziologischen Sinne die Bedingung der Möglichkeit, dass soziale Akteure kollektiv einer ausgewählten Führerperson charismatische Qualifikationen zuschreiben und dieser gläubigen Enthusiasmus entgegenbringen? Aufgrund welcher Mechanismen wird eine Person als Träger eines einzigartigen Charismas wahrgenommen? Was unterscheidet die Gruppe der Charismagläubigen von Charismaungläubigen? Wie generiert eine Person Charisma, durch das sie zu dem wird, was die Charismaanhänger von ihr erwarten? Warum und wann kann eine Person mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg erwarten bzw. glauben, dass eine Gruppe glaubt, sie verfüge über eine besondere charismatische Aura, die die Gruppe in ihren Bann zieht?“ Kraemer: *Charismatischer Habitus*, S. 175 f.

148 Joas: *Die Kreativität des Handelns*, S. 72.

149 Seiwert, Hubert: *The Charisma of the Prophet and the Birth of Religions*, in: Giovanni Filoramo (Hg.): *Charisma profetico: Fattore di innovazione religiosa*, Brescia 2003, S. 291–306, hier S. 299.

150 Vgl. Anm. 490, S. 103.

Ein genauer Blick auf Webers Charisma-Begriff zeigt also nicht unerhebliche Schwachstellen und damit einhergehende Operationalisierungsprobleme dieser Schlüsselkategorie von Webers Soziologie. Wie jede andere Theorie, so wird der Historiker auch den Charisma-Begriff von Max Weber daher nicht unreflektiert und unmodifiziert verwenden können.<sup>151</sup> Ebenso verfehlt wäre es jedoch, die angesprochenen Operationalisierungsprobleme als „wissenschaftsgeschichtliche Schuldfrage“ aufzufassen, darin ist Gotter zuzustimmen.<sup>152</sup> Zielführender ist es, die Schwachstellen als Konzeptionalisierungschance aufzufassen, um zu einem präziseren Verständnis des Phänomens und damit zu einer Steigerung des heuristischen Potentials des Charisma-Konzeptes zu gelangen.<sup>153</sup> Vor allem zeichnet sich in der Rezeptionsgeschichte der Charisma-Theorie immer wieder ein grundsätzlicher Historisierungsbedarf der analytischen Kategorie ab.<sup>154</sup> Denn die zuweilen schematisch anmutende Idealtypik vermag oftmals nicht die große Variabilität der historischen Sachverhalte abzubilden. Diese Beobachtung widerspricht keineswegs Webers typologischer Methodik. Weber hat selbst eingestanden, dass seine Idealtypen realiter niemals wirklich „rein“<sup>155</sup> aufzufinden seien, sondern „miteinander in der mannigfachsten Art kombiniert auf-

---

151 Zum grundsätzlichen Reflexionsvorbehalt gegenüber Theorieangeboten der Nachbardisziplinen, aber auch disziplinären Theorien vgl. Goetz: Proseminar Geschichte: Mittelalter, S. 333 f.

152 Gotter: Die Nemesis des Allgemein-Gültigen, S. 181.

153 Von Pierre Bourdieu wurde etwa angeregt, das Weber'sche Charisma-Konzept dadurch weiterzuentwickeln, indem man es als eine Dimension jeder Form symbolisch vermittelter Macht fasst. So begrüßenswert (und zumal notwendig) es auch sein mag, den Charisma-Begriff kultursoziologisch weiterzuentwickeln, so droht durch Bourdieus Ansatz doch die Gefahr, dass die Kategorie hierdurch ihr heuristisches Potential einbüßt. Denn es ließe sich fragen, inwieweit sich ein derartig erweiterter Charisma-Begriff überhaupt noch von anderen Machtformen unterscheiden würde. Ein Diktum von Bourdieu legt den Schluss nahe, dass Charisma damit letztlich (zum obsoleten) Synonym würde, bzw. in einem anderen Konzept aufginge: „Die Bezeichnung symbolisches Kapital wäre nur ein anderes Wort für das, was Max Weber Charisma nennt, wenn dieser [...] das Charisma nicht zu einer Sonderform der Macht gemacht hätte, anstatt darin eine Dimension jedweder Macht zu sehen, [...]“ Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1987, S. 257. Will man jedoch an der Kategorie ‚Charisma‘ festhalten, erscheint mithin eine andere Konzeptionalisierung geboten. Im Folgenden soll nur dann von Charisma die Rede sein, wenn Macht infolge einer spezifischen Unterscheidung generiert wird, nämlich eine Person, ein Lebewesen, eine Institution, ein Artefakt, eine Idee oder aber Handlung aus dem Bereich der Immanenz herausgehoben wird (ob dies nun in den Quellen als besondere Sakralität, Begnadung, Erwähltheit o. ä. bezeichnet wird), und dadurch – und das erscheint wesentlich – eine Machtbeziehung entsteht bzw. fortbesteht. An Stelle von Webers – etwa ontologisch anmutende – Außeralltäglichkeit tritt somit eine spezifische Unterscheidung, die nicht zufälligerweise der Code des Religionssystems ist, dem das Phänomen Charisma – durchaus im Sinne Webers – eng, jedoch nicht exklusiv verbunden bleibt: die Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung. Zur religiösen Kommunikation vgl. Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002; Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): Religion als Kommunikation, Würzburg 1998.

154 Vgl. Riesebrodt: Charisma, S. 165 f.; Rauer: Magie der Performanz, S. 170.

155 Weber: Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 455.

treten“ würden.<sup>156</sup> Ja gegenüber der „konkreten Realität des Historischen“ sei der Idealtypus relativ „inhaltsleer“, so Weber.<sup>157</sup> Dieser Umstand würde dem heuristischen Nutzen seiner Methodik jedoch keinen Abbruch tun. Durch die gesteigerte Eindeutigkeit der Begriffe sei die Idealtypik geeignet, die „Eigenart von Kulturererscheinungen scharf zum Bewußtsein zu bringen.“<sup>158</sup> Letztlich ist der Idealtypus also ein analytischer Beobachtungsmodus, womit sich die Signifikanz und Spezifik von Kultur (und damit Geschichte) beschreiben lässt, oder in den prägnanten Worten von Wolfgang Mommsen: „[...] ein formales Instrument zur diskursiven Erfassung empirischer Wirklichkeit“.<sup>159</sup> Und diesen heuristischen Nutzen hat Weber bemerkenswerterweise nicht primär für die von ihm maßgeblich mitbegründete Disziplin, die Soziologie, sondern für die Geschichtswissenschaft postuliert: „Und die soziologische Typologie bietet der empirisch historischen Arbeit lediglich den immerhin oft nicht zu unterschätzenden Vorteil: daß sie im Einzelfall an einer Herrschaftsform angeben kann: *was* ‚charismatisch‘, ‚erbcharismatisch‘ (§§ 10,11), ‚amtscharismatisch‘, ‚patriachal‘ (§ 7), ‚bureaukratisch‘ (§ 4), ‚ständisch‘ usw. ist oder sich diesem Typus *nähert*, und daß sie dabei mit leidlich eindeutigen Begriffen arbeitet. Zu glauben: die historische Gesamtheit lasse sich in das nachstehend entwickelte Begriffs-

---

156 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Nachlaß; Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 513.

157 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 170. (Sperrung im Original)

158 Zitiert nach Mommsen, Wolfgang: *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1974, S. 228. Dabei scheut Weber nicht den Vergleich zu den *hard-science*: „Damit mit diesen Worten etwas Eindeutiges gemeint sei, muß die Soziologie ihrerseits ‚reine‘ (‚Ideal‘-)Typen von Gebilde jener Arten entwerfen, welche je in sich die konkreten Einheiten möglichst vollständiger Sinnadäquanz zeigen, eben deshalb aber in dieser absolut idealen reinen Form vielleicht ebensowenig je in der Realität auftreten, wie eine physikalische Reaktion, die unter Voraussetzung eines absolut leeren Raums errechnet ist. Nur vom reinen (‚Ideal‘-)Typus her ist soziologische Kasuistik möglich.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 170.

159 Mommsen: *Max Weber*, S. 225. Vgl. Ders.: *The Age of Bureaucracy*, S. 74; Auch Jörg R. Bergmann, Thomas Luckmann und Hans-Georg Soeffner haben das heuristische Potential der Idealtypen in einem Artikel betont: „Die idealtypische Bestimmung reiner Formen des Charismas ist von dessen konkreten historischen Erscheinungsformen methodologisch zu unterscheiden. Doch aus der systematischen Bezugnahme dieser konkreten Manifestationen auf ihren Idealtyp resultiert ein soziologischer Erkenntnisgewinn. Idealtypen sind wissenschaftliche Konstrukte, die aus der Wirklichkeit wesentliche Züge herausgreifen, dadurch aber dem Besonderen des Einzelfalls in seiner Erscheinungsfülle nicht gerecht werden und gar nicht gerecht werden wollen. Gerade durch die idealisierende Überzeichnung des Typischen verhelfen sie dem historisch Einmaligen zu seinem Recht. Erst vor dem Hintergrund der Konstruktion struktureller Allgemeinheit wird das konkret Individuierte in seiner Besonderheit sichtbar. Idealtypen sind ein Instrument, mit dessen Hilfe sich die sozialwissenschaftliche Optik methodisch sauber auf das historische Konkrete schärfer einstellen läßt.“ Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas/Soeffner, Hans-Georg: *Erscheinungsformen von Charisma – Zwei Päpste*, in: Winfried Gebhardt/Arnold Zingerle/Michael N. Ebertz (Hg.): *Charisma: Theorie – Religion – Politik*, Berlin [u.a.] 1993, S. 121–155, hier S. 121.

schema ‚einfangen‘, liegt hier so fern wie möglich.<sup>160</sup> An anderer Stelle ging Weber sogar so weit zu behaupten, dass „die Erkenntnis des Generellen nie um ihrer selbst willen wertvoll sei.“<sup>161</sup> Diese Erkenntnisfunktion des Idealtypus ist freilich nur gegeben, wenn die analytischen Kategorien der Geschichte möglichst adäquat konzipiert werden, was Weber als „Sinnadäquanz“ bezeichnet.<sup>162</sup> Dies macht eine ständige Rückbindung der soziologischen Typenbildung an die historische Arbeit notwendig, ja setzt diese geradezu voraus. Anders formuliert: Die von außen an die Geschichtswissenschaft herangetragene Charisma-Theorie verspricht nicht nur einen heuristischen Mehrwert für den Historiker, sondern dessen Arbeit besitzt zugleich einen Erkenntniswert für den Soziologen. Kurzum: Es besteht ein reziprokes Verhältnis zwischen Abstraktion und Kontextualisierung, zwischen soziologischer Theoriebildung und der Gewinnung historischer Tiefenschärfe. Zu diesem wechselseitigen Prozess möchte die folgende Untersuchung einen Beitrag leisten, indem sie eine der Grundannahmen der Charisma-Theorie kritisch hinterfragt: Trägt der Propheten-Priester-Antagonismus, um die Konstellationen und Relationen zwischen den charismatischen Akteuren der Kreuzzugsgeschichte zu beschreiben?

---

160 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 455. (Sperrung im Original)

161 Zitiert nach Mommsen: *Max Weber*, S. 230.

162 „Diese gesteigerte Eindeutigkeit ist durch ein möglichstes Optimum von *Sinnadäquanz* erreicht, wie es die soziologische Begriffsbildung erstrebt.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 170. (Sperrung im Original) Zur Problematik der Sinnadäquanz vgl. Mommsen: *Max Weber*, S. 226; Cavalli: *Charisma, Gemeinde und Bewegung*, S. 34.



# Teil 1: Der Erste Kreuzzug

## 1. Kapitel: Der Kreuzzug als Gotteskrieg – Die Möglichkeitsbedingung charismatischer Akteure

### 1.1 Die Konzeptualisierung des Kreuzzugs als Gotteskrieg

„An dieser Stelle drängt das brennende Herz, über die Ursache dieser Heerfahrt, die nicht von Menschen, sondern von Gott angeordnet war, einiges dem soeben Geschriebenen hinzuzufügen.“<sup>163</sup> Der anonyme Fortsetzer von Frutolfs Weltchronik bringt in diesem Satz eine weitverbreitete Wahrnehmung seiner Zeit auf den Punkt: Der Erste Kreuzzug ist kein menschlicher, d. h. profaner Krieg, sondern er wurde von Gott selbst veranlasst, ist Gotteskrieg.<sup>164</sup>

Dass der Geschichtsschreiber mit dieser Wahrnehmung der Ereignisse, die wir heute als den Ersten Kreuzzug bezeichnen, keineswegs nur eine individuelle Anschauung zum Ausdruck bringt, erweist ein vergleichender Blick auf die Quellengattung der Kreuzzugshistoriographie.<sup>165</sup> Nimmt man weitere zeitgenössische Texte in den Blick, wird evident, dass sich die zitierte Sichtweise in ein Wahrnehmungs- und Deutungsmuster fügt, um einen *terminus technicus* der Vorstellungsgeschichte aufzugreifen.<sup>166</sup>

Bereits in den Prologen der zeitgenössischen Historiographie wird diese Deutung programmatisch entfaltet. Robert der Mönch leitet seine weitverbreitete Kreuzzugsgeschichte, die wahrscheinlich im Jahr 1110 fertiggestellt wurde und in zahlreichen Manuskripten überliefert ist, bezeichnenderweise mit der

---

163 *Hic de militia vel expeditionis eiusdem causa, non tam humanitus quam divinitus ordinata fert, animus estuans aliqua prescriptis adicere, [...].* Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 18 f. Vgl. Ekkehardi chronica, Recensio I, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 130.

164 Zum Distinktionsbedarf zwischen den modernen Terminologien „Heiliger Krieg“, „Gotteskrieg“, „Religionskrieg“ etc. und der zeitgenössischen Terminologie vgl. Graf, Friedrich Wilhelm: Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: Klaus Schreiner/Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78), München 2008, S. 1–30, hier S. 10–12.

165 Siehe oben Anm. 70, S. 25

166 Hans-Werner Goetz hat Wahrnehmungs-, Deutungs-, und Vorstellungsmuster folgendermaßen definiert: „Darunter verstehe ich die sich verdichtenden ‚Strukturen‘ der Wahrnehmung und Deutung, die teils bereits im damaligen zeitgenössischen Verständnis vorhanden sind und vom jeweiligen Autor aufgegriffen werden, teils aber auch vom Autor selbst ‚gestrickt‘ worden sind und sich folglich erst aus dessen spezifischer Vorstellungswelt herauskristallisieren.“ Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt, Teil I, Bd. 1: Das Gottesbild (Orbis mediaevalis 13,1), Berlin 2011, S. 29.

Aussage ein, dass der Kreuzzug kein Menschen-, sondern Gotteswerk sei: *Hoc enim non fuit humanum opus sed divinum*.<sup>167</sup> Auch Balderich von Bourgueil (1046–1130), der spätere Erzbischof von Dol, erklärt im Prolog seiner um 1105<sup>168</sup> entstandenen *Historia Ierosolimitana*, dass es ohne das Zutun der göttlichen Inspiration (*sine diuina inspiratione*) nicht vorstellbar sei, dass die Kreuzfahrer aus dem Okzident in den Orient aufgebrochen seien, wobei sie ihre Ländereien, Häuser, Söhne und Frauen zurückgelassen hätten.<sup>169</sup> Bei einem weiteren Historiographen aus dem Benediktinerorden, Guibert von Nogent, wird diese Deutung bereits durch den Titel programmatisch für die ganze Geschichte vorgegeben: *Dei Gesta per Francos*.<sup>170</sup> Für Guibert ist der Kreuzzug ein neuer Heilsweg. Zwar habe es auch schon in früheren Zeiten gerechte Kriege gegeben, aber erst mit den *prelia sancta* habe Gott dem Ritterstand und dem übrigen Volk ermöglicht, das Heil jenseits des monastischen Lebens zu gewinnen.<sup>171</sup>

Im Folgenden soll ein genauerer Blick auf jenes Deutungs- und Sinngebungsmuster geworfen werden, in das die Zeitgenossen den Kreuzzug einordneten. Denn viele der Handlungen der Akteure sowie Deutungen und Bewertungen der Chronisten, erschließen sich dem Historiker erst vor diesem vorstellungsgeschichtlichen Hintergrund.<sup>172</sup> Vor allem aber – und das ist hier ent-

167 Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, Prologus, ed. Damien Kempf/Marcus Bull, Woodbridge 2013, S. 4. Es steht zu vermuten, ist jedoch keineswegs ausgemacht, dass es sich bei dem Autor der *Historia Iherosolimitana* um den gleichnamigen Abt des Benediktinerklosters Saint-Remis in Reims handelt, der im Jahr 1097 von einer Provinzialsynode in Reims des Amtes enthoben wurde. Zur Autorenschaft und Datierungsfrage vgl. Kempf/Bull (Hg.): *The Historia Iherosolimitana* of Robert the Monk, S. XVIIIff.

168 Da die Frage, wann sich Balderich als Kreuzzugschronist betätigte, in der Forschung umstritten ist – die Datierungen reichen von 1105 bis 1108 –, firmiert der Historiograph in der Forschung sowohl als Balderich von Bourgueil als auch als Balderich von Dol. Jener Umstand hängt damit zusammen, dass der Chronist, bevor er im Jahr 1108 zum Erzbischof von Dol avancierte, Abt des Benediktinerklosters Bourgueil war. Die hier vertretene Datierung folgt den Ausführungen von Steven Biddlecombe, der jüngst eine neue Edition des Textes besorgt hat. Vgl. Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, ed. Steven Biddlecombe, Woodbridge 2014, S. XXIV ff.

169 *Non enim sine diuina inspiratione credendum est, ab Occidentali in Orientalem plagam, omnium rerum copiosos uelle militatum iri; et contra barbaras nationes, relictis prediis et domibus, filiis et uxoribus, brachio suo pugnaturus inter innumeras calamitates gaudenter proficisci*. Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, ed. Biddlecombe, S. 3.

170 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos et cinq autres textes*, ed. Robert B. C. Huygens (CCCM 127 A), Turnhout 1996. Auch Fulcher von Chartres berichtet in seiner *Historia Hierosolymitana* von den Taten der Franken, die *Dei ordinatione* mit Waffen nach Jerusalem gepilgert seien. Vgl. Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana* (1059–1127): mit Erläuterungen und einem Anhang, ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913, S. 116.

171 *Si enim pro libertate tuenda aut pro publica re defendenda sumerent causam, excusationem utique pretendere possent honestam; [...] At quoniam in omnium animis haec pia desuio intentio, et habendi cunctorum pervasit corda libido, instituit nostro tempore prelia sancta deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans, qui vetustae paganitatis exemplo in mutuas versabantur cedes, novum reperirent salutis promerendae genus, [...]*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, I, 1, ed. Huygens, S. 87.

172 Auch Martin Völkl bewertet die göttliche Urheberchaft als wichtigste Komponente des Selbstbilds der Kreuzfahrer. Vgl. Völkl: *Muslims – Märtyrer – Militia Christi*, S. 83. Vgl. auch: Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 17.

scheidend – lässt sich die Leitfrage nach den Einflussmöglichkeiten und Handlungsspielräumen charismatischer Akteure im Kreuzzug erst hierdurch erklären. Die Plausibilität dieser Annahme lässt sich freilich erst im weiteren Verlauf der Analyse zeigen und muss für den Moment Vorannahme bleiben.

Die Deutung des Kreuzzugs als Krieg Gottes beschränkt sich nicht auf die programmatischen Aussagen in den Prologen der Historiographen, sondern ist konstitutiv für deren ganze Geschichtskonstruktion. Zum einen lässt sich dies in den zahlreichen, formelhaften Wendungen – wie *Deo ducente, Deo conviatore et cooperatore, auxiliante Deo, deo per vos agente*<sup>173</sup> – erkennen, die sich in allen Kreuzzugschroniken nachweisen lassen. Der Historiker Hans-Werner Goetz hat in einer wegweisenden Arbeit zum mittelalterlichen Gottesbild jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass es falsch sei, solche formelhaften Wendungen als Topoi abzutun.<sup>174</sup> Sie entsprechen der zeitgenössischen Vorstellung, dass Gott als Zeiten- und Weltenlenker letztlich alle Geschehnisse der Menschen und daher auch die Kriege steuert.<sup>175</sup> Nicht Topos, sondern Ausdruck einer spezifischen Geschichtstheologie sind demnach die genannten Wendungen. Was bedeutet aber die Tatsache, dass sich solche Konstruktionen in fast allen Kriegsdarstellungen wiederfinden?<sup>176</sup> Was macht den Unterschied zum Kreuzzug aus, der es rechtfertigt diesen als „Gotteskrieg“ zu typisieren?

Einen wesentlichen Unterschied markiert die Tatsache, dass Gott aktiv in den Kreuzzug eingreift. Diese Sakralisierungsstrategie hat insbesondere Guibert von Nogent programmatisch entfaltet, wenn er Gott zum eigentlichen Agens des Kreuzzugs, zum einzigen Kriegsherrn (*solus dux*) stilisiert. Da Gott, der die Wunder bewirkt, den Ruhm seines Namens mit niemanden teilen will, so konstatiert Guibert, wurde er selbst zum *solus dux* des Kreuzzugs, der selbst lenkte, selbst zurechtwies, das Begonnene selbst vollendete und sein Reich selbst ausdehnte.<sup>177</sup> Die Autorität Gottes als *solus dux* des Kreuzzugs wird hier durch das stilistische Mittel der Wiederholung, nämlich durch die Fünffachnennung von *ipse* in nur einem Satz, unterstrichen. Um den Kreuzzug als Gotteskrieg zu qualifizieren, heben viele Historiographen hervor, dass der Kreuzzug keinen weltlichen Oberbefehlshaber hatte, sondern Gott selbst die Führung übernahm. Balderich von Bourgueil fragt etwa rhetorisch, wer jemals gehört habe, dass so viele Fürsten, Herzöge, Ritter und Fußsoldaten ohne einen König und ohne

---

173 Vgl. Rousset, Paul: *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel 1945, S. 69.

174 Laut Goetz gehören „[...]“ Wendungen wie *providentia Dei, iudicium Dei, nutu Dei, dispositio divina* [...] zwar zum „[...]“ Standardrepertoire der meisten Chronisten [...], diese seien jedoch keineswegs „sinnleere Topoi“, sondern „[...]“ vielmehr Ausdruck geschichtstheologischer Deutung der Ereignisse [...]. Goetz: *Gott und die Welt*, S. 107. Als Topoi bewertet Martin Völkl die Wendungen. Vgl. Völkl: *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, S. 91.

175 Vgl. Goetz: *Gott und die Welt*, S. 287 f.

176 Vgl. Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 99.

177 *Honorem itaque sui nominis deus, qui facit mirabilia, nolens deferre alteri, ipse solus dux eius fuit ipse rex, ipse correx, ipse ad efficientiam cepta direxit, ipse huc usque regna porrexit*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 31, ed. Huygens, S. 328.

Kaiser gekämpft hätten.<sup>178</sup> Die Antwort kann für den Historiographen nur lauten, dass der Heilige Geist die Kreuzfahrer beseelt und ihnen Eintracht eingehaucht hätte.<sup>179</sup>

Der Unterschied der Kreuzzugsdeutung gegenüber anderen Sakralisierungsstrategien der Zeit besteht also in der immanenten Wirksamkeit Gottes und seiner Funktion als eigentlicher Agens des Kreuzzugs. Es lassen sich dabei unterschiedliche Artikulationsmodi der göttlichen Einflussnahme auf bzw. Kontrolle über den Kreuzzug unterscheiden. Einerseits greift Gott mittels Visionen und Träumen aktiv in das Geschehen ein, meist um die Kreuzfahrer zur Buße aufzurufen und sie damit letztlich zum Sieg zu führen. Daneben äußert sich Gottes Beistand aber auch in physischer Art, indem er die Naturgewalten in den Dienst des Kreuzzugs stellt. Zudem sind Heiligenerscheinungen, ja gar das Aufgebot der himmlischen Heerscharen, eine Form des göttlichen Beistandes für seinen Krieg. Schließlich berichten die Chronisten von der Verhärtung des Feindes, die Gott bewirkt, um seinen Krieg in die gewünschte Richtung zu lenken.

Hier kann nicht im Einzelnen auf alle diese Einflussmodi eingegangen werden. Als Beispiel soll der Bericht von der Schlacht der Kreuzfahrer gegen Kerbogha, den Atabeg von Mossul, bei Antiochia dienen. Die Kreuzfahrer befanden sich nach dem Zeugnis aller historiographischen Texte vor der Entscheidungsschlacht am 28. Juni 1098 in einer ausweglosen Lage. Zwar hatten sie die Stadt nach neunmonatiger Belagerung am 03. Juni 1098 mittels einer List eingenommen, jedoch war die Zitadelle der Stadt in der Hand des Feindes geblieben. Erschwerend kam noch hinzu, dass die Kreuzfahrer, kaum, dass sie in die Stadt eingedrungen waren, ihrerseits von einem starken Entsatzheer Kerboghas belagert wurden. Um diese prekäre Lage des Kreuzzugs zu beschreiben, bezeichnen die Historiographen die Kreuzfahrer gleichzeitig als Belagerte und Belagerer.<sup>180</sup> Das göttliche Einwirken, worauf die Historiographen den Sieg aus auswegloser Lage zurückführen, beginnt bereits vor der Schlacht. Zunächst habe Gott über einen charismatischen Visionär den Kreuzfahrern ein fünftägiges Fasten als Buße befohlen; derart mit jenem versöhnt, hätten die Kreuzfahrer den

---

178 *Quis enim tot principes, tot duces, tot milites, tot pedites sine rege, sine imperatore dimicantes eatenus audiuit?* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, Prologue, ed. Biddlecombe, S. 3; *Quid de illis dicam, qui sine domino, sine principe, solo videlicet deo impulsore [...] produxere.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, I, 1, ed. Huygens, S. 86; *Mira autem et inaestimabili divinitatis dispensatione tot Christi membra, linguis, tribus et nationibus differentia, subito in unum Christi caritate conglutinati coaluerunt corpus, uno omnes Christo rege, sed singulis singulae gentes procuratae ducibus, [...].* Ekkehard von Aura: *Hierosolymitana*, VI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 16.

179 *Certum est ergo quia spiritus sanctus, qui ubi vult spirat, et ut tantos labores arriperent eos animavit, atque indiscissam eis concordiam inspiravit.* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, Prologue, ed. Biddlecombe, S. 3.

180 [...] *nos igitur, obsessi ab illis et obsidentes paucos praedictos in castello ciuitatis.* Epistula II Anselmi de Ribodimonte ad Manassem archiepiscopum Remorum, in: *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100: Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Nr. 15, ed. Heinrich Hagenmeyer, Innsbruck 1901 (ND Hildesheim [u. a.] 1973), S. 156–160, hier S. 159.

Kampf mit den Gottesfeinden gesucht und gesiegt.<sup>181</sup> Ferner soll Gott das Herz Kerboghas unmittelbar vor der Schlacht derart verhärtet haben, dass er sowohl eine (Kapitulations-)Aufforderung seitens der Kreuzfahrer ausschlug,<sup>182</sup> als auch eine prophetische Warnung seiner Mutter.<sup>183</sup> Diese soll ihrem Sohn noch in Aleppo geweissagt haben, dass er die Schlacht nicht gewinnen könne, da Gott selbst für sein Volk, die Kreuzfahrer, kämpfe. Im Kampf manifestiert sich das *adiutorium Christi* insbesondere in der Schlachtenhilfe durch die himmlischen Heerscharen, die von drei Heiligen – dem Hl. Georg, dem Hl. Mercurius und dem Hl. Demetrius – angeführt werden.<sup>184</sup> Der anonyme Autor der *Gesta Francorum* betont die Authentizität des göttlichen Beistandes, indem er auf die vielen Zeugen des Wunders verweist: *Hec uerba credenda sunt, quia plures ex nostris uiderunt.*<sup>185</sup> Ferner führen die Kreuzfahrer eine Reliquie mit in die Schlacht, in welcher sich ihrer Meinung nach die Präsenz Gottes manifestiert: Die Heilige Lanze. Dieses wunderwirksame Objekt soll den Kreuzfahrern vor der Schlacht von Gott selbst offenbart worden sein, wofür er sich ebenfalls eines Charismatikers, des Petrus Bartholomäus, bedient habe.<sup>186</sup> Somit sind bereits in dieser einen Szene der Kreuzzugshistoriographie drei der vier Aspekte vorhanden, die Hans-Werner Goetz als Prinzipien von Gottes Wirksamkeit ausgemacht hat: Hilfeleistung, Prophezeiung und Wunder.<sup>187</sup>

Ein weiteres Spezifikum der Kreuzzugsdeutung ist das Zusammenspiel von göttlicher Autorität und menschlichem Wirken, das von einem bemerkenswerten Synergismus gekennzeichnet ist. Zwar legen die *Gesta Francorum* der Mutter Kerboghas vor der Schlacht bei Antiochia die warnenden Worte in den Mund, dass der allmächtige und kriegsmächtige Gott über die Kreuzfahrer wie ein guter Hirte Tag und Nacht wache, für sie täglich kämpfe und alle seine Feinde bereits besiegt hätte, noch bevor die Kreuzfahrer selbst ins Gefecht gezogen seien.<sup>188</sup> Doch trotz der immer wiederkehrenden Beteuerung, dass der Sieg nicht den Kreuzfahrern, sondern Gott gebühre,<sup>189</sup> sind erstere niemals reine Statisten des Kreuzzugs. Gott tritt zwar zugunsten der Kreuzfahrer helfend in Erscheinung,

---

181 *Gesta Francorum*, IX, 24, ed. Hill, S. 57 f. Zu jenem Visionär, Stephan von Valence, siehe unten S. 198 ff.

182 *Gesta Francorum*, IX, 28, ed. Hill, S. 66 f.

183 *Gesta Francorum*, IX, 22, ed. Hill, S. 53–55.

184 *Exibant quoque de montanis innumerabiles exercitus, habentes equos albos, quorum uexilla omnia erant alba. Videntes itaque nostri hunc exercitum, ignorabant penitus quid hoc esset et qui essent; donec cognouerunt esse adiutorium Christi, cuius ductores fuerunt sancti, Georgius, Mercurius et Demetrius.* *Gesta Francorum*, IX, 29, ed. Hill, S. 69.

185 Ebd.

186 Zu Petrus Bartholomäus und der Heiligen Lanze siehe unten S. 168 ff.

187 „Gottes Wirken erweist sich dabei vor allem in vier Aspekten: in Strafgericht und Gottesurteil [...] in Beistand und Hilfeleistung, in Prophezeiung und Vorzeichen und schließlich in Wundern.“ Goetz: Gott und die Welt, S. 108.

188 [...], *sed deus eorum pro ipsis cotidie pugnat, eosque die noctuque sua protectione defendit, et uigilat super eos sicut pastor uigilat super gregem suam; [...] eorum deus omnipotens et bellipotens simul cum sanctis suis omnes inimicos iam habet deuictos; [...]* *Gesta Francorum*, IX, 22, ed. Hill, S. 53 f.

189 *Deo sunt haec ascribenda, non uiribus humanis: palam pro Christianis Christus dimicat.* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 448, ed. Edoardo D'Angelo (CCCM 231), Turnhout 2011, S. 131.

will aber das Mitwirken der Menschen am Heilswerk. Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenspiel den performativen Symbolhandlungen zu. So geht der Schlacht gegen Kerbogha ein dreitägiges Fasten des gesamten Kreuzfahrerheeres voraus, womit sich die Kreuzfahrer wieder mit Gott veröhnten. Zu demselben Zweck sollen die Kreuzfahrer Prozessionen unternommen, ihre Sünden gebeichtet, die Kommunion empfangen und Almosen verteilt haben.<sup>190</sup> Unmittelbar vor der Schlacht soll der Kreuzzugsklerus seine Messgewänder angelegt und den Beistand Gottes angefleht haben, wobei einige mit dem Heer ins Feld zogen und andere von der Mauer beteten.<sup>191</sup> Die Funktion dieser performativen Symbolhandlungen wurde von der Kreuzzugsforschung bisher nicht hinreichend ergründet. Norman Housley verkennt die Funktion der Symbolhandlung, wenn er sie als „penitential theatre“ bezeichnet.<sup>192</sup> Vielmehr handelt es sich um eine zentrale Sakralisierungsstrategie des Kreuzzugs: Über diese Symbolhandlungen wird die göttliche Präsenz im Kreuzzug realisiert.<sup>193</sup> Eine besondere Rolle spielt dabei der Kreuzzugsklerus, der die fraglichen Symbolhandlung ausführt und dem die Chronisten deshalb eine konstitutive Bedeutung für den Sieg zuschreiben.

Die göttliche Autorität ist, so hat die vorangegangene Analyse gezeigt, zentraler Deutungs- und Sinngebungsfaktor des Kreuzzugs. Trotz dieser Relevanz wird der göttlichen Autorität in den vorherrschenden Definitionen gegenüber anderen (institutionellen) Faktoren – etwa dem Ablass, dem Kreuzzugsgelübde, der päpstlichen Autorität – eine vergleichsweise geringe Bedeutung beigemessen. Die Typisierung des Kreuzzugs als Gotteskrieg bietet aber einerseits die Möglichkeit, den Kreuzzug in die Vorstellungswelt und das Gottesbild seiner Zeit zu kontextualisieren und andererseits in seiner Spezifik zu erfassen. Insbesondere die immanente Wirksamkeit Gottes im Kreuzzug, seine Funktion als *solus dux* des Unternehmens und der Synergismus von Mensch und Gott sind deutungsstrukturelle Besonderheiten des Kreuzzugs.

Anders als bei vielen anderen Kriegen, die für Gott und in seinem Namen gekämpft werden, kämpft Gott im Kreuzzug höchstpersönlich. Der Kreuzzug erweist sich mithin nicht nur als Gotteskrieg, weil die Kreuzfahrer für Gott kämpfen, sondern insbesondere, weil Gott für sie kämpft.<sup>194</sup> Gott ist mithin nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Krieges. Der Gott der Kreuzzugshistoriographie ist somit nicht nur transzendenter Weltenlenker, der im Verborgenen die Geschicke der Menschen lenkt, sondern auch immanent wirksamer Kriegs-

---

190 *Gesta Francorum*, IX, 29, ed. Hill, S. 67 f.

191 *Episcopi nostri et presbyteri et clerici ac monachi, sacris uestibus induti, nobiscum exierunt cum crucibus, orantes et deprecantes Dominum, ut nos saluos faceret et custodiret et ab omnibus malis eriperet. Alii stabant super murum portae, tenentes sacras cruces in manibus suis, signando et benedicendo nos. Ita nos ordinati et signo crucis protecti, exiimus per portam quae est ante machomariam.* *Gesta Francorum*, IX, 29, ed. Hill, S. 68.

192 Housley, Norman J.: *Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land*, New Haven 2008, S. 178.

193 Zu Sakralisierungsstrategien vgl. Graf: *Sakralisierung von Kriegen*, S. 1–30; Ders.: *Art. Sakraltransfer*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7 (2004), Sp. 748 f.

194 Vgl. Vökl: *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, S. 91.

gott.<sup>195</sup> Die *Gesta Francorum* bringen diese Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz im Gottesbild am klarsten zum Ausdruck, wenn sie Gott nicht nur mit dem Epitheton allmächtig (*omnipotens*), sondern insbesondere als kriegsmächtig (*bellipotens*) charakterisieren.<sup>196</sup>

Es ist wenig damit gewonnen, das Gottesbild der Kreuzzugshistoriographie wegen seiner immanenten Dimension, entsprechend der religionsgeschichtlichen Periodisierung Jan Assmanns, dem Bereich der primären Religion<sup>197</sup> zuzuordnen bzw. als „Rückfall ins Heidentum“<sup>198</sup> zu bewerten. Hierdurch wird der Blick für die Komplexität und Ambivalenz des Gottesbildes, in dem sich transzendente und immanente Aspekte vereinen, eher verstellt denn geschärft.<sup>199</sup> Diese Ambivalenz kennzeichnet das mittelalterliche Gottesbild überhaupt, das zwischen Nähe und Ferne, zwischen Immanenz und Transzendenz changiert, wie Hans-Werner Goetz festgestellt hat: „[Gott] ist in seiner Transzendenz fern (im obersten Himmel) und doch zugleich in seinem Wirken – ständig! – nah.“<sup>200</sup>

## 1.2 *Uerum et uere pro nobis pugnat Deus* – Sakralisierungsdynamiken während des Ersten Kreuzzugs

Fraglich ist jedoch, ob die Wahrnehmung des Kreuzzugs als Gotteskrieg den Dingen erst im Nachhinein „übergestülpt“ wurde, also retrospektive Geschichtsdeutung und -konstruktion ist, oder dieser Sinnzusammenhang bereits auf der Akteursebene wirksam war und damit handlungsleitend wirkte. Anders formuliert: Es gilt zu hinterfragen, inwiefern der Kreuzzug bereits von seinen Teilnehmern als Krieg Gottes wahrgenommen wurde.<sup>201</sup> Hieran schließt sich die

---

195 Vgl. Rousset: *Les origines et les caractères de la première croisade*, S. 69, 83–86; Völkl: *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, Anm. 345, S. 90.

196 *Gesta Francorum*, IX, 22, ed. Hill, S. 54.

197 Mit der „mosaischen Unterscheidung“, der von Jan Assmann beschriebenen religionsgeschichtlichen Wende, die den Übergang von der polytheistischen bzw. kosmotheistischen Religion zur monotheistischen Religion darstellt – was Assmann auch als die „Erfindung der Religion“ bezeichnet – soll sich ebenfalls die Trennung von Immanenz und Transzendenz vollzogen haben. Diese Trennung soll innerhalb der Geschichte der Monotheismen im Allgemeinen und innerhalb der Geschichte des Christentums im Besonderen jedoch nicht immer dieselbe Trennschärfe bewahrt haben. Insofern müsste man den Kreuzzug entsprechend Assmanns religionsgeschichtlicher Periodisierung dem Bereich der primären Religion zuordnen und damit als einen Rückfall in eine „Form von Heidentum“ bewerten. Vgl. Assmann, Jan: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München [u. a.] 1998; Ders.: *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München [u. a.] 2003; Ders.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, hg. von Heinrich Meier, München<sup>3</sup>2006, Zitat auf S. 126.

198 Assmann: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, S. 119f.

199 Vgl. Goetz: *Gott und die Welt*, S. 290f.

200 Ebd., S. 299.

201 Zur Kritik an Riley-Smiths These vgl. Maier, Christoph T.: *Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II.*, in: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hg.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und*

Frage an, welche Auswirkungen die Erfahrung der Kreuzfahrer auf ihrem Weg für ihre Interpretation und Deutung des Phänomens hatte. Es ist, soviel sei vorweggenommen, unwahrscheinlich, dass die Wahrnehmung und Deutung des Kreuzzugs von der Vorbereitungsphase in Europa über den Ereignisverlauf im Orient bis hin zur historiographischen Reflexion der Ereignisse in den Skriptorien der Benediktinerabteien Frankreichs indifferent und unveränderlich blieb.<sup>202</sup>

Für die Analyse der Deutungen der Kreuzfahrer vor und während des Ereignisses stehen insbesondere zwei Textgattungen zur Verfügung: die Kreuzzugsbriefe<sup>203</sup> sowie die Kreuzfahrertestamente.<sup>204</sup> Zwar muss davon ausgegangen werden, dass auch bei diesen Texten die Vorstellungen der redigierenden Kleriker und Mönche einfließen; die selbstverfassten Briefe des Grafen Stephans von Blois stellen eher die Ausnahme als die Regel dar.<sup>205</sup> Nichtsdestotrotz bieten sie einen bemerkenswerten Einblick in die Kreuzzugsdeutungen unmittelbar vor und während des Ereignisses.

Bereits in den frühesten Kreuzzugstexten, den Kreuzfahrertestamenten, erscheint der Kreuzzug als ein gottgefälliges Unternehmen. Dieser firmiert als *via Dei*<sup>206</sup> bzw. als *sancta via*<sup>207</sup>, dem von vielen Testierenden eine heilspendende Funktion vor Gott zugeschrieben wird.<sup>208</sup> Dabei wird der Kreuzzug meist über die üblichen formalisierten Wendungen – wie *Deo protectore*,<sup>209</sup> *cum Dei adiutorio*,<sup>210</sup> *Deo volente*,<sup>211</sup> *Deo auxiliante*<sup>212</sup> – als gottgefälliges Unternehmen ausgewiesen, die offensichtlich nicht nur zum „Standardrepertoire“ der Historiogra-

Vergegenwärtigungen (Campus Historische Studien 29), Frankfurt a. M. 2001, S. 13–30, hier S. 26–30.

202 Zum Problemkomplex der Kriegsdeutung und der „rückwirkenden Erfahrungsproduktion“ vgl. Holzem, Andreas: Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung, in: Ders. (Hg.): Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn [u. a.] 2009, S. 13–104, hier S. 20–22.

203 *Epistulae et chartae*, ed. Heinrich Hagenmeyer, Innsbruck 1901 (ND Hildesheim [u. a.] 1973).

204 Zu den Kreuzfahrertestamenten vgl. Riley-Smith, Jonathan: The Idea of Crusading in the Charters of Early Crusaders, 1095–1102, in: *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995)* (Collection de l'École Française de Rome 236), Rom 1997, S. 155–166.

205 Vgl. Becker, Alfons: Papst Urban II. (1088–1099). 2. Teil: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug (MGH Schriften XIX/2), Stuttgart 1988, S. 394 f.

206 *Cartulaire de l'abbaye de la Trinité de Vendôme*, ed. Charles Métais (Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis 22), Bd. 2, Nr. 360, Paris 1891, S. 104; Ebd., Nr. 361, S. 106 f.

207 *Collection des Cartulaires de France*, ed. Benjamin E. C. Guérard (Collection de documents inédits sur l'histoire de France), Bd. 8, Nr. 143, Paris 1857, S. 167 f.

208 *sancta via, opere et labore, quem nos, cum Dei adiutorio, suscipimus et incipimus, pro peccatorum nostrorum remissione et animarum nostrorum nostrorumque parentum salute, [...]*. Collection des Cartulaires de France, ed. Guérard, Bd. 8, Nr. 143, S. 167 f.

209 Ebd., S. 167 f.

210 Ebd., S. 167 f.

211 *Cartulaire de l'abbaye de la Trinité de Vendôme*, ed. Métais, Bd. 2, Nr. 360, S. 104.

212 *Histoire générale de Languedoc*, ed. Joseph Vaissète/Claude De Vic/Edouard Dulaurier, Bd. 5, Nr. 321, Toulouse 1872, Sp. 753.

phen, sondern ebenfalls der die Testamente redigierenden Kleriker und Mönche gehörten.<sup>213</sup>

Robert II. von Flandern (1093–1111), einer der berühmten Kreuzzugsfürsten, der nach seiner Rückkehr vom Kreuzzug als *Hierosolimitanus*<sup>214</sup> bezeichnet wurde, bezeugt in seinem Testament vom September oder Oktober 1096, dass er *Dei gratia inspirante* zum Kreuzzug veranlasst wurde.<sup>215</sup>

Die Kreuzfahrertestamente lassen somit erkennen, dass der Kreuzzug auch unter seinen Teilnehmern, und das bereits während der Vorbereitungsphase in Europa, als Gotteskrieg gedeutet wurde. Dabei lässt die Semantik der Texte jedoch nicht erkennen, dass sich das Kreuzzugskonzept bereits zu diesem frühen Zeitpunkt deutlich von anderen zeittypischen Kriegsdeutungsmustern abhob.<sup>216</sup> Selbst in innerchristlichen Auseinandersetzungen wurde das Wirken Gottes regelmäßig für die eigene Sache in Anspruch genommen.<sup>217</sup> Insbesondere die für das Deutungsmuster der Kreuzzugshistoriographie typische unmittelbare und immanente Präsenz Gottes im Kreuzzug, seine persönliche Führung und direkte Veranlassung, sind in den Kreuzfahrertestamenten noch nicht entfaltet.

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man den Blick auf den ersten Kreuzfahrerbrief, den Graf Stephan von Blois am 24. Juni 1097 noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Eroberung Nicäas (19. Juni 1097), dem ersten großen Sieg der Kreuzfahrer, verfasste.<sup>218</sup> Zwar bezeichnet Stephan das Kreuzfahrerheer als *Dei exercitus*,<sup>219</sup> was impliziert, dass er den Kreuzzug als gottgefällig betrachtete. Außerdem berichtet er, dass man *Dei misericordia* das Heer des *Turcorum princeps*, gemeint ist der Sultan von Rum, Kilij Arslan (1092–1107),<sup>220</sup> geschlagen und die alte Konzilsstadt Nicäa schließlich *Deo triumphante* erobert habe.<sup>221</sup> Welchen Anteil Gott aber genau am Sieg der Kreuzfahrer hatte, erfährt

---

213 Goetz: Gott und die Welt, S. 107.

214 Orderici Vitalis *Historia Ecclesiastica*, ed. Marjorie M. Chibnall, 6 Bde. Oxford 1969–1980, hier Bd. 6, S. 162.

215 *Notum sit tam presentibus quam futuris sancte matris ecclesie fidelibus, quod ego Rotbertus, Flandrensius comes, Dei gratia inspirante, Hierosolimam ibam, plurimo exercitu meo comitante; [...]. Actes des comtes de Flandre 1071–1128*, ed. Fernand Vercauteren (Commission royale d'histoire. Recueil des actes des princes belges), Nr. 22, Brussel 1938, S. 66. Auch Herzog Odo von Burgund bezeugt in seinem Testament aus dem Jahr 1101, dass ihm die göttliche Gnade eingehaucht habe, zur Vergebung seiner Sünden das Grab des Erlösers aufzusuchen: [...] *ego, Odo, dux Burgundie, [...] ipse quidem, pro peccatorum meorum penitudine, iter Hierosolimitanum aggrediens, heredibus autem meis ad aliquam peccati cautelam presentia, scripta relinquens, cum itaque mihi divina inspirasset clementia, ut ob enormitatem meorum scelerum, sepulchrum nostri Salvatoris adirem, quatinus me devotionis obsequium acceptius foret, in conspectu Domini, cum pace omnium et maxime servorum Dei, me debere proficisci non irrationabiliter iudicavi*. Chartes et documents de Saint-Bénigne de Dijon, Bd. 2: 990–1124, ed. Georges Chevrier/Maurice Chaume (Analecta Burgundica), Nr. 398, Dijon 1943, S. 174.

216 Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 99.

217 Goetz: Gott und die Welt, S. 116.

218 *Epistula I Stephani comitis Carnotensis ad Adela uxorem suam*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 4, S. 139–140, hier S. 139 f.

219 Ebd., S. 139.

220 Ebd., S. 138.

221 Ebd., S. 140.

man nicht. Von einer direkten Führung des Krieges durch Gott selbst ist hier noch nicht die Rede. Der Krieg erscheint weit stärker als ein für Gott geführtes Unternehmen, als ein von ihm selbst geleiteter Gotteskrieg im engeren Sinn.<sup>222</sup>

Bereits in dem zweiten Kreuzzugsbrief, der im Namen des griechischen Patriarchen Simeon von Jerusalem und des päpstlichen Legaten Adhémar von Le Puy<sup>223</sup> an alle Gläubigen des Nordens gerichtet ist, lässt sich eine deutliche Akzentuierung der göttlichen Autorität erkennen.<sup>224</sup> Dieser Brief, datiert auf den 18. Oktober 1097, wurde also unmittelbar vor der entbehrungsreichen Belagerung Antiochias geschrieben, die neun Monate dauern sollte.<sup>225</sup> Der Legat versichert den Adressaten explizit, dass Gott wahrhaft für sie kämpfe: „*Uerum et uere pro nobis pugnat Deus*“.<sup>226</sup> Erstmals taucht hier der für das Kreuzzugsdeutungsmuster so zentrale Gedanke auf, dass Gott für die Kreuzfahrer kämpft und nicht umgekehrt. Gott ist nicht (mehr) Objekt, sondern Subjekt des Krieges. Dabei korrelieren Semantik und Syntax. Gott wird auch in syntaktischer Hinsicht zum Subjekt des Satzes. Gleichzeitig will der Legat mit dem Adverb *uere* offenbar den Unterschied gegenüber anderen zeittypischen Deutungsmustern markieren – etwa der Vorstellung, dass Gott als transzendenter Weltenlenker letztlich in allen menschlichen Handlungen wirksam ist: Im Kreuzzug kämpft Gott wirklich (*uere*). Hiermit wird der Vorstellung von der transzendenten Wirksamkeit Gottes als Weltenherrscher keine Absage erteilt, sondern komplementär hierzu die immanente und direkte Präsenz Gottes im Kreuzzug hervorgehoben.

Gleichzeitig gibt der Brief einen bemerkenswerten Einblick, wie es zu dieser Akzentverschiebung im Deutungsmuster kam: Der Brief fragt rhetorisch, was es bedeute (*quid hoc?*), dass man mit hunderttausend Rittern und schwergepanzerten Männern die große Stadt Nicäa und viele weitere Städte und Burgen der Türken erobert habe, da sie im Vergleich mit den Feinden doch nur wenige seien.<sup>227</sup> Die Antwort ist die oben zitierte: „Wahrlich Gott kämpft wirklich für uns.“ Offensichtlich gewann die göttliche Autorität als unmittelbare Reaktion auf die Siege auf dem Weg von Nicäa nach Antiochia allmählich an Kontur.<sup>228</sup>

---

222 Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 99.

223 Der Brief wurde wohl nur im Namen des griechischen Patriarchen verfasst, wohingegen der päpstliche Legat Adhémar von Le Puy als der eigentliche Autor gelten muss. Dieser Umstand wird bereits dadurch evident, dass der Brief vom *patriarcha sanctissimus* in der dritten Person Singular spricht. Vgl. Hagenmeyer, Heinrich (Hg.): *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100*, S. 60.

224 *Epistula Simeonis patriarchae Hierosolymitani et Hademari de Podio S. Mariae episcopi ad fideles partium Septentrionis*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 6, S. 141 f., hier S. 141.

225 Hagenmeyer (Hg.): *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100*, S. 59.

226 *Niceam magnam ciuitatem, licet cum magna difficultate, tamen deuicimus et nostrae dicioni subegimus. tria bella fecimus. de Nicaea uersus Antiochiam motum fecit noster exercitus, pluresque urbes alias et Turcorum castella expugnauimus. centum milia equestris militiae et loricorum habemus: sed quid hoc? pauci enim sumus ad comparationem paganorum. uerum et uere pro nobis pugnat Deus.* *Epistula Simeonis patriarchae Hierosolymitani et Hademari de Podio S. Mariae episcopi ad fideles partium Septentrionis*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 6, S. 142.

227 *Ebd.*, S. 142.

228 Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 99 f.

Noch evidenter wird diese Sakralisierungsdynamik in einem zweiten Brief des Kreuzzugsepiskopates, hinter dem sich Heinrich Hagenmeyer zufolge wiederum das Diktat des päpstlichen Legaten erkennen lässt. Dieser zweite Brief wurde rund ein halbes Jahr nach dem ersten aus dem Kreuzzugslager vor Antiochia an die *occidentales* geschickt, entstand also bereits unter dem Eindruck der schweren Entbehrungen der Belagerung. Mit Bezug auf Deut. 32, 30 fragt der Verfasser, was die relative Größe des Kreuzfahrerheeres sowie die zahlreichen Siege angesichts der unglaublichen Größe des Feindes bedeuten würden: „Aber was bedeutet dies? Was vermag einer gegen tausend? Wo wir einen Grafen haben, da hat der Feind vierzig Könige, wo wir einen Abteilung haben, hat der Feind eine Legion, wo wir einen Ritter haben, hat derselbe einen Herzog, wo wir einen Fußkämpfer haben, hat derselbe einen Grafen, wo wir eine Burg haben, hat derselbe ein Königreich“.<sup>229</sup> Wie im ersten Brief wird auch hier der Sieg auf die unmittelbare Präsenz Gottes im Kreuzzug zurückgeführt: Da sie weder auf Anzahl, noch Stärke noch irgend etwas anderes vertrauten, hätten sie die Schlachtreihen der Feinde, geschützt durch das Schild Gottes und die Gerechtigkeit und begleitet von den Rittern Christi, den Heiligen Georg, Theodorus, Demetrius und Blasius, gefahrlos durchbrochen und hätten dank Gottes siegreichem Eingreifen in fünf Schlachten gesiegt.<sup>230</sup> Mit der Schlachtenhilfe der Heiligen ist bereits ein zentraler Manifestationsmodus des göttlichen Wirkens im Kreuzzug angelegt, der sich auch in der Historiographie beobachten lässt.

Neben der Schlachtenhilfe manifestiert sich die göttliche Präsenz jedoch auch in Wundern. Dem griechischen Patriarchen Simeon von Jerusalem soll, so berichten die Kreuzfahrer in ihrem ersten gemeinsamen Brief, in einer Vision Christus selbst erschienen sein und ihm verkündet haben, dass alle auf dem Kreuzzug Leidenden am Tag des jüngsten Gerichts gekrönt vor ihm stehen würden.<sup>231</sup> Dies ist der erste Wunderbericht, den wir im Kreuzzugsdiskurs fassen können. Vor allem aber wird von den Kreuzfahrern in ihren Briefen mehrmals auf die Heilige Lanze (*lancea Dominica*) als Ausdruck göttlicher Präsenz im Kreuzzug verwiesen.<sup>232</sup> Gott soll den Kreuzfahrern den Aufbewahrungsort der

---

229 *sed quid hoc ? quid unus in mille? ubi nos habemus comitem, hostes XL reges, ubi nos turmam, hostes legionem, ubi nos militem, ipsi ducem, ubi nos peditem, ipsi comitem, ubi nos castrum, ipsi regnum.* Epistola Patriarchae Hierosolymitani et aliorum episcoporum ad occidentales, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 9, S. 146–149, hier S. 147.

230 *nos autem non confisi in multitudine nec uiribus nec praesumptione aliqua, sed clipeo Christi et iustitia protecti Georgio et Theodoro et Demetrio et beato Blasio, militibus Christi nos uere comitantibus, hostium cuneos securi penetrauimus et penetramus et in V generalibus bellis campestribus, Deo uincente, uicimus.* Ebd., S. 147 f.

231 *ad hoc quoque, fratres, miraculum audite, quod idem patriacha sanctissimus mandat Christianis omnibus: quomodo ei apparuerit in uisu ipse Dominus et promiserit in hac expeditione laborantibus, quod ante se in tremenda et extrema iudicii die quisque procedet coronatus.* Epistula Simeonis patriarchae Hierosolymitani et Hademari de Podio S. Mariae episcopi ad fideles partium Septentrionis, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 6, S. 142.

232 *positis ergo in tanta tribulatione seruis suis, Deus auxiliatricem dexteram suam porrexit et diuina reuelatione lanceam, qua performatum est corpus Christi, misericorditer reuelauit.* Epistula II Anselmi de Ribodimonte ad Manassem archiepiscopum Remorum, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 15, S. 156–160, hier S. 159; *sed interim, clementissima Dei omnipotentis misericordia nobis*

Lanze *diuina reuelatione* während ihrer Notlage in Antiochia als Zeichen seiner erneuten Zuwendung offenbart haben.

Gewissermaßen die Klimax dieses Akzentuierungsprozesses stellt der Brief dar, den die Kreuzzugsfürsten nach der Eroberung Jerusalems und der siegreichen Schlacht von Ascalon im September 1099<sup>233</sup> aus Laodicea an den Papst und alle Christen schickten.<sup>234</sup> Gott ist in diesem Text ganz in die Position des eigentlichen *Movens* des Krieges gerückt. Dabei ist Gott sowohl transzendenter Welten- und Zeitenlenker, der im Kreuzzug alttestamentliche Prophezeiungen erfüllt, wie immanent wirksamer Kriegsgott, der den Kreuzfahrern aktive Schlachtenhilfe leistet.<sup>235</sup> Im Rahmen dieses Deutungsmusters erscheint somit jede Niederlage und alle Leiden als Resultat des Gotteszorns für begangene Sünden und wird jeder Sieg als Ausdruck der göttlichen Gnade gedeutet.<sup>236</sup> Der

---

*subueniente et pro nobis uigilante, lanceam Dominicam, qua Saluatoris nostri latus Longini manibus perforatum fuit, S. Andrea apostolo cuidam famulo Dei ter reuelante, locum etiam ubi lancea iacebat demonstrante, in ecclesia beati Petri apostolorum principis inuenimus. Epistula Boemundi, Raimundi comitis S. Aegidii, Godefridi ducis Lotharingiae, Roberti comitis Normanniae, Roberti comitis Flandrensis, Eustachii comitis Bononiae ad Urbanum II papam, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 161–165, hier S. 163; respiciens autem Dominus populum, quem tam diu flagellauerat, benigne consolatus est eos. itaque primo quasi pro satisfactione tribulationis lanceam suam, munus non uisum a tempore apostolorum, pignus uictoriae nobis obtulit. Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 167–174, hier S. 169f.*

233 Hagenmeyer (Hg.): Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100, S. 103.

234 Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 167–174.

235 Bereits in der Arenga des Briefes wird der Kreuzzug programmatisch als Erfüllung biblischer Prophezeiung gedeutet: *Multiplicate preces et orationes cum iocunditate et exultatione in conspectu Domini, quoniam Deus magnificauit misericordiam suam complendo in nobis ea, quae antiquis temporibus promiserat; [...]. Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 168.*

236 *praeterea etsi principes et reges Saracenorum contra nos surrexerunt, Deo tamen uolente facile uicti et conculcati sunt. ob haec itaque feliciter acta, quia quidam intumuerant, opposuit nobis Deus Antiochiam, urbem humanis uiribus inexpugnabilem, ibique per IX menses nos detinuit atque in obsidione extra ita humiliavit, donec omnis superbiae nostrae tumor in humilitatem recurrit. igitur nobis sic humiliatis, ut in toto exercitu uix C boni equi reperirentur, aperuit nobis Deus copiam suae benedictionis et misericordiae et induxit nos in ciuitatem atque Turcos et omnia eorum potestati nostrae tribuit. cum haec quasi uiribus nostris adquisita obtineremus nec Deum, qui haec contulerat, digne magnificaremus, a tanta multitudine Saracenorum obsessi sumus, ut de tanta ciuitate nullus egredi auderet. praeterea fames in ciuitate conualuerat, ut uix ab humanis dapibus se continerent aliqui. longum est enarrare miseras, quae in ciuitate fuere. respiciens autem Dominus populum, quem tam diu flagellauerat, benigne consolatus est eos. itaque primo quasi pro satisfactione tribulationis lanceam suam, munus non uisum a tempore apostolorum, pignus uictoriae nobis obtulit. deinde corda hominum adeo animauit, ut illis, quibus aegritudo uel fames ambulandi uires negauerat, arma sumendi et uiriliter dimicandi uirtutem infunderet. Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 169f.*

Brief lässt ferner erkennen, was für eine zentrale Bedeutung der Eroberung Jerusalems und dem finalen Sieg bei Ascalon für die Akzentuierung der göttlichen Autorität im Kreuzzugsgedanken zukommt. Jerusalem wird den Kreuzfahrern von Gott in die Hand gegeben, jedoch erst nach erfolgter Bußprozession, ist mithin kein Verdienst der Menschen, sondern Gotteswerk.<sup>237</sup> Gott allein gebührt der Ruhm für den wundersamen Sieg, so lautet das Credo der Kreuzfahrer. Und in der Schlacht von Ascalon, welche die vorerst endgültige Absicherung der Kreuzfahrerherrschaften bedeutet, soll Gott sogar direkt durch ein Wunder eingegriffen haben, da er die erbeuteten Tiere wie ein zusätzliches Heer neben den Kreuzfahrerheer habe marschieren lassen.<sup>238</sup> Erst in diesen beiden Siegen, die als Klimax aller vorhergegangenen Siege erscheinen, sehen die Kreuzfahrer die endgültige Bestätigung ihres göttlichen Auftrages.

Vor diesem Hintergrund muss man auch das Ende des Briefs verstehen, der mit einer summarischen Aufzählung aller siegreichen Schlachten endet.<sup>239</sup> Durch die zahlreichen Siegeserfahrungen während des Kreuzzugs akzentuiert sich das Deutungsmuster: Der Kreuzzug wird von einem gottgewollten Krieg zum Gotteskrieg im engeren Sinn.<sup>240</sup> Die Eroberung Jerusalems lässt sich gewissermaßen als Kristallisationspunkt dieses Sakralisierungsprozesses bewerten. Die Wahrnehmung des Kreuzzugs seitens seiner Teilnehmer weist in der Anfangsphase noch wenige Spezifika gegenüber anderen zeittypischen Vorstellungen- und Deutungsmustern von der Wirksamkeit Gottes im menschlichen Handeln auf. Erst die Bewusstmachung und damit einhergehende Deutung der konkreten Kreuzzugspraxis und Kreuzzugserfahrung im Orient, insbesondere der Siege, führte zu einer Akzentuierung des Deutungsmusters: *uerum et uere pro nobis pugnat Deus*.<sup>241</sup> Die Vorstellungs- und Ereignisgeschichte des Ersten Kreuzzugs ist mithin von einer bemerkenswerten Wechselwirkung geprägt.<sup>242</sup>

---

237 Ebd., S. 171.

238 Ebd., S. 172 f.

239 *Capta est autem Hierusalem a Christianis anno Domini MXCIX, Idus Iulii, feriae VI, indictione VII, anno III profectionis eorum. primum eorum bellum fuit apud pontem Farfar fluminis, in quo multi Turcorum interfecti sunt IX Kalendis Martii. secundum bellum fuit apud Nicaeam III Nonis Martii, in quo pagani a Christianis uicti sunt. tertium eorum bellum fuit IV Kalendis Iulii Antiochiae, lancea Domini nouiter inuenta eos praecedente. quartum fuit Kalendis Iulii. in Romania uero etiam Turci deuicti sunt. quintum eorum bellum fuit Idibus Iulii, quando post tricesimum nonum obsidionis diem capta est Hierusalem. sextum eorum bellum fuit IV Kalendis Augusti apud Ascalonam contra regem Babyloniorum, in quo C milia equitum et XL milia peditum a paruo Christianorum exercitu uicti et contracti sunt. Deo gratias. Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 174.*

240 Christoph Maier bestreitet hingegen den Prozesscharakter. Vgl. Maier: Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II., S. 26–30.

241 Epistula Simeonis patriarchae Hierosolymitani et Hademari de Podio S. Mariae episcopi ad fideles partium Septentrionis, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 6, S. 142.

242 Vgl. generell zum komplexen Prozess der Wahrnehmung bis zur Darstellung: Goetz: Gott und die Welt, S. 24–30; Ders.: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft, S. 23–33.

## 1.3 Wirkungsgeschichtliche Bezüge

### 1.3.1 bellum Deo auctore

Die Konzeptualisierung des Kreuzzugs als Gotteskrieg hat in der Forschung immer wieder die Frage aufgeworfen, wie eine solche Konzeption mit der christlichen Ethik zu vereinbaren sei. Widerspricht sie nicht fundamental dem Gebot der Feindesliebe und dem Gottesbild des Neuen Testaments? Was waren die Bezugspunkte der Kreuzzugsprediger, Kreuzfahrer und Chronisten?

Seit der Veröffentlichung der wegweisenden Arbeit von Carl Erdmann im Jahr 1935 gilt der Forschung insbesondere der nordafrikanische Kirchenvater Augustinus von Hippo (354–430) als wichtiger Wegbereiter für die „Entstehung des Kreuzzugsgedankens“.<sup>243</sup> Dabei hat der nordafrikanische Kirchenvater anfangs jegliche Gewaltanwendung entsprechend der neutestamentlichen *praecepta patientiae*, sich dem Bösen nicht zu widersetzen, sondern die andere Wange hinzuhalten (Mt. 5, 39), grundsätzlich abgelehnt und die Erduldung des Leids postuliert. Von diesem pazifistischen Postulat will Augustinus jedoch, wie er selbst bezeugt, durch die Erfahrung des Donatistenstreits abgerückt sein.<sup>244</sup> Grundlage dieser neuen Position ist eine Differenzierung zwischen der äußeren Handlung und der inneren Einstellung. Das Geduld- und Liebesgebot bezieht sich Augustinus zufolge ausschließlich auf die innere Haltung (*praeparatio cordis*) und ist durchaus mit Gewaltanwendung zu vereinbaren, wenn diese im Geist der Liebe ausgeführt wird.<sup>245</sup> Im Gegensatz zur frühchristlichen Position ist Gewalt für den Kirchenvater damit nicht *per se* sündhaft, sondern zunächst einmal wertneutral und erlangt ihre Konnotation durch die Intention des Gewalttäters.

Auf diesem Grundsatz baut Augustinus seine Lehre vom gerechten Krieg (*bellum iustum*) auf. Einen gerechten Krieg sieht Augustinus dann gegeben, wenn bestimmte Kriterien erfüllt sind. Hierzu zählen etwa die Verteidigung von Land, Gesetz und Sitten gegen feindliche Übergriffe, die Erzwingung eines Gerichtsurteils und die Herausgabe geraubten Gutes.<sup>246</sup> Ferner muss der Kriegsbefehl von einer legitimen Autorität gegeben werden. Weiterhin muss das Ziel eines jeden Krieges der Friede sein und darf nur die *ultima ratio* zu diesem Zweck sein, wenn alle anderen Wege zum Frieden versperrt sind.<sup>247</sup> Auch die richtige Ein-

243 Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 5–7.

244 Augustinus: Ep. 93, V, 17, ed. Alois Goldbacher (CSEL 34, 2), Vindobonae 1898, S. 461; vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 7.

245 Augustinus: Libri XXIII contra Faustum, LXXII, 76, ed. Joseph Zycha (CSEL 25), Vindobonae 1892, S. 674. Vgl. Russell, Frederick H.: *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 3, 8) Cambridge 1975, S. 16 f.; Stumpf, Christoph A.: Vom heiligen Krieg zum gerechten Krieg. Ein Beitrag zur alttestamentlichen und augustininischen Tradition des kanonistischen Kriegsvölkerrechts bei Gratian, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 87 (2001), S. 1–30, hier S. 14 f.

246 Augustinus: *Quaestionum in Heptateuchum libri VII.*, VI, 10, ed. Joseph Zycha (CSEL 28, 2), Vindobonae 1895, S. 319.

247 Augustinus: Ep. 189, 6, ed. Goldbacher (CSEL 57, 4), S. 135.

stellung der Kombattanten ist bei Augustinus ein Kriterium des gerechten Krieges. So sind etwa Kriege, die aus Hass, Mordlust oder Rache geführt werden, selbst wenn alle anderen Kriterien erfüllt sind, *iniusta*. Erst spätere Kommentatoren haben diese Kriterien auf die Begriffe *causa iusta*, *auctoritas principis* und *intentio recta* reduziert.<sup>248</sup> Im Kern seiner Definition steht dabei die Bestrafung von Unrecht, worin sich ein klarer Bezug zu Cicero nachweisen lässt: *Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias*.<sup>249</sup> Da für Augustinus auch Sünde als zu bestrafendes Unrecht gilt, ist dem *bellum iustum* eine religiöse Dimension immanent. Damit ist der gerechte Krieg aber noch kein Gotteskrieg im engeren Sinn.

Dass Augustinus im Rahmen seiner Kriegslehre Gott selbst das *ius ad bellum* zuspricht, also das Recht einen Krieg zu veranlassen, ist, wie seine Kriegslehre insgesamt, eine Reaktion auf antichristliche Polemik. Die Manichäer hatten den Gott des Alten Testaments als bösen Gott verworfen, der nicht mit dem guten Gott des Neuen Testaments identisch sei. Den Kriegen Gottes im Alten Testament kam in der manichäischen Argumentation dabei eine besondere Bedeutung zu. Sie wurden von ihnen als Evidenz für die Bosheit des alttestamentlichen Gottes angeführt, da der wahre und gute Gott einen solchen Befehl unmöglich habe geben können, wie der Manichäerbischof Faustus Augustinus zufolge argumentierte.<sup>250</sup> Als Reaktion auf diese Kritik hat Augustinus den Gotteskrieg in seine Kriegslehre miteinbezogen.<sup>251</sup> Einen solchen, von Gott selbst initiierten Krieg nennt Augustinus *bellum Deo auctore*.<sup>252</sup>

Wie die *bellum-iustum*-Lehre insgesamt, so hat Augustinus auch den von Gott gewollten Krieg (*bellum Deo auctore*) nicht in einer konsistenten Abhandlung entwickelt, sondern seine Gedanken verteilen sich über mehrere Werke.<sup>253</sup> So konstatiert der Kirchenvater im fünften Buch über den Gottesstaat, dass Gott

---

248 Vgl. Brundage: Canon Law and the Crusader, S. 19; Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg, S. 22.

249 Augustinus: Quaestionum in Heptateuchum, VI, 10, ed. Zycha (CCL 28), S. 428. Zum Bezug zu Cicero: Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 18 f.

250 *Sed deus, inquit, uerus et bonus nullo modo talia iussisse credendum est*. Augustinus: Libri XXIII contra Faustum, XXII, 72, ed. Zycha (CSEL 25), S. 669; Brachtendorf, Johannes: Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik, in: Andreas Holzem (Hg.): Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn [u. a.] 2009, S. 234–253, hier S. 243.

251 Brown, Peter R. L.: St. Augustine's Attitude to Religious Coercion, in: The Journal of Roman Studies 54 (1964), S. 107–116, hier S. 114; Stumpf: Vom heiligen zum gerechten Krieg, S. 13. Frederick Russell sieht in Augustinus' Ausführungen zum gerechten Krieg jedoch nicht nur eine Spitze gegen den doktrinären Pazifismus der Manichäer, sondern auch eine Stoßrichtung gegen dem Krieg skeptisch gegenüberstehende Katholiken. Vgl. Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 17. Vgl. hierzu auch: Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg, S. 21; Ortega, Juan Fernando: La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano, in: Revista española de derecho canonico 20 (1965), S. 5–35, hier S. 18.

252 Augustinus: Libri XXIII contra Faustum, XXII, 74–75, ed. Zycha (CSEL 25), S. 672 f. Vgl. Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 22.

253 Vgl. Brachtendorf: Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik, S. 239 f.

einige Ausnahmen (*exceptiones*) vom fünften Gebot erlassen habe.<sup>254</sup> Zu diesen Ausnahmen zählt Augustinus den von Gott veranlassten Krieg: [...] *et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt [...]*.<sup>255</sup> Neben den knappen Ausführungen im Gottesstaat rechtfertigt Augustinus den Gotteskrieg insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit Faustus. Im 22. Buch seiner Schrift gegen den Manichäerbischof heißt es ausdrücklich, dass Krieg auf Veranlassung Gottes unzweifelhaft rechtens sei: [...] *bellum autem, quod gerendum deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare fas non est.*,<sup>256</sup>

Im sechsten Buch der Fragen zum Heptateuch gibt Augustinus auch ein Fallbeispiel für einen solchen von Gott veranlassten Krieg. Mit Bezug auf Josua 8, 1–29 konstatiert der Kirchenvater, dass Josua keine Sünde beging, als er im Auftrag Gottes die Stadt Ai durch einen Hinterhalt eroberte, die ganze Bevölkerung tötete und den König an einem Baum erhängen ließ. Vielmehr sei der von Gott befohlene Krieg unzweifelhaft gerecht, da man diesem kein Unrecht unterstellen könne, der wisse, was jeder einzelne zu tun habe. In einem solchen Krieg müsste man den Heeresführer (*ductor exercitus*) nicht als Urheber (*auctor*), sondern als Diener (*minister*) beurteilen.<sup>257</sup> In seiner Schrift gegen Faustus erinnerte Augustinus im Zusammenhang mit der Frage, ob Kriege legitimerweise im Auftrag Gottes geführt werden dürften, an das Beispiel Moses. Jener habe nicht nur nicht gesündigt, als er die Ägypter ausplünderte, sondern es wäre vielmehr eine Sünde gewesen, es nicht zu tun, da Gott es befohlen habe.<sup>258</sup> Um zu erfassen, was Augustinus genau unter einem Krieg Gottes versteht, ist eine erst spät edierte Predigt des Kirchenvaters von zentralem Interesse. Darin wird der Gotteskrieg nämlich, anders als in seinen früheren Texten, nicht durch einen göttlichen Kriegsbefehl legitimiert, sondern durch Gottes persönliche (*ipse*) Leitung qualifiziert, was durch die Dreifachnennung von *ipse* hervorgehoben wird: *Pugna dei est haec, nisi, deus per me pugnat; de me ipso quasi vase suo utitur; ipse hostem prosternit, ipse populum liberat, ipse dat gloriam, non nobis sed nomini suo.*<sup>259</sup>

Der Gotteskrieg wird von Augustinus aber keineswegs als verdienstvoller oder heiliger als andere gerechte Kriege bewertet, sondern bildet in seiner Lehre schlicht eine Subkategorie vom *bellum iustum*. Die Typisierung des *bellum Deo*

254 Augustinus: De civitate Dei, I, 21, ed Bernhard Dombart/Alfons Kalb (CCL 47), Turnholti 41955, S. 23.

255 Ebd.

256 Augustinus: Libri XXIII contra Faustum, XXII, 75, ed. Zycha (CSEL 25), S. 673.

257 *Quod deus iubet loquens ad Iesum, ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus [...]* sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat. In quo bello ductor exercitus vel ipse populus non tam auctor belli quam minister iudicandus est. Augustinus: Quaestionum in Heptateuchum, VI, 10, ed. Zycha (CCL 28,2), S. 428 f.

258 Augustinus: Libri XXIII contra Faustum, XXII, 71, ed. Zycha (CSEL 25), S. 668.

259 Augustinus: Sermo Nr. II, 6, in: Cyrille Lambot: Sermons inédits de S. Augustin pour de fêtes de Saints, in: Revue bénédictine 59 (1949), S. 55–81, hier S. 73.

*auctore* als „Heiliger Krieg“ ist daher verfehlt.<sup>260</sup> Die Teilnahme an einem solchen Gotteskrieg ist nur gerechtfertigt, nicht aber heilspendend – ein signifikanter Unterschied zum Kreuzzug.<sup>261</sup>

Auch wenn bereits Erdmann darauf hingewiesen hat, dass keine „gerade Entwicklungslinie“ zwischen Augustinus und dem Kreuzzug besteht, so wurde der augustinische *bellum Deo auctore* als archimedischer Punkt für die Entstehung der Heiligen Kriege im Allgemeinen und des Kreuzzugs im Besonderen angesehen.<sup>262</sup> Ernst-Dieter Hehl hat etwa von einer „augustinischen Vorprägung“ des Kreuzzugs gesprochen: „Krieg *Deo auctore*: Das ist die augustinische Vorprägung von Urbans Aufruf zu einem Krieg in einem von Gott bewirkten Epochenwandel, ist die theologische Exemplifizierung von „Gott will es“, des Schlachtrufs der Kreuzfahrer.“<sup>263</sup>

Die hiermit implizierte wirkungsgeschichtliche Relevanz der augustinischen Kriegslehre für den Kreuzzugsgedanken ist jedoch sehr voraussetzungsreich. Insbesondere die sich Anfang des 11. Jahrhunderts erst *in statu nascendi* befindliche Kanonistik wird dabei als wirkungsgeschichtliches Vehikel betrachtet. Mit Carl Erdmann wird dabei in geistesgeschichtlicher Manier eine Entwicklungslinie von der Kriegslehre des spätantiken Kirchenvaters über die Kirchenrechtssammlungen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts bis nach Clermont gezogen. Neben Burchhard von Worms, Anselm von Lucca und Anselm von Canterbury wird dabei insbesondere auf den zeitgenössischen Kanonisten Ivo von Chartres (ca. 1140–1115) rekurriert. So hatte Ivo von Chartres die beiden Passagen aus dem Gottesstaat und *contra Faustum* in sein um 1094 fertiggestelltes *Decretum* aufgenommen.<sup>264</sup> Zudem begegnen uns die Referenzstellen des Kir-

---

260 Insofern ist Erdmanns Charakterisierung des augustinischen *bellum Deo auctore* als „Heiliger Krieg“ verfehlt und geht an der Argumentationsstrategie des Kirchenvaters vorbei. Augustinus ging es darum, den Manichäerbischof Faustus davon zu überzeugen, dass diese Kriege legitim seien, nicht darum die Heilswirkung dieser Kriege für ihre Teilnehmer herauszustreichen. Vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 7.

261 Ob Augustinus den Gotteskrieg über eine „heilsgeschichtliche Differenzierung“ einer vergangenen Epoche der Heilsgeschichte zuordnet, die mit dem Christentum überwunden sei, wie Brachtendorf jüngst konstatiert hat, erscheint fraglich. In der Rezeption erlangte eine solche Differenzierung jedenfalls keine wirkungsgeschichtliche Relevanz. Ganz im Gegenteil. Gratian und die ihn glossierenden Dekretisten sahen den Krieg Gottes prinzipiell auch als gegenwärtige Manifestationsform des göttlichen Wirkens an. Vgl. Brachtendorf: Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik, S. 243 f.

262 Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 8; Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 20 f.

263 Hehl: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, S. 307. Auch Alexander Bronisch betrachtet den Kreuzzugsgedanken als ein „konsequente Weiterführung“ von Augustinus *bellum deo auctore* und impliziert damit eine wirkungsgeschichtliche Relevanz des Kirchenvaters für die Kreuzzugsidee. Vgl. Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg, S. 23; Ebenso: Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 20 ff.; Ders: Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution to Saint Augustin, in: Nottingham Medieval Studies 31 (1987), S. 108–124, hier S. 116: „[...] The *bellum deo auctore*, however indirect the authorisation, would be allow holy wars and Crusades to take refuge under the just war umbrella.“

264 [...] *et ideo nequaquam contra hoc preceptum fecerunt, quo dictum est, Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt, aut personas gerentes publice potestatis secundum leges eius, hoc est iustissime rationis*

chenvaters auch in einer stark von Ivos *Decretum* abhängigen, aber nach den neuesten Erkenntnissen Christoph Rolkers<sup>265</sup> nicht auf Ivo von Chartres selbst, sondern auf einen anonymen Kompilator zurückgehenden Kirchenrechtssammlung: Der um 1115<sup>266</sup> entstandenen *Panormia*<sup>267</sup>. In den beiden Schriften soll die Kreuzzugsideologie bereits „in embryo“ angelegt gewesen sein, wie James Brundage schreibt.<sup>268</sup> Hehl ist diesbezüglich zurückhaltender: Zwar sollen die von Ivo rezipierten augustinischen Passagen zum Gotteskrieg alles für eine „theologisch-juristische Begründung des Kreuzzugs“ bereithalten, dies sei von Ivo von Chartres jedoch nicht genutzt worden.<sup>269</sup> Vielmehr zeigt sich Ivo am Kreuzzug wenig interessiert, womit er Hehl zufolge jedoch indirekt die „Originalität“ von Urbans Kreuzzugaufwurf bestätigt.<sup>270</sup> Diese Ausblendung des Kreuzzugs trifft nicht nur für Ivo von Chartres zu, sondern lässt sich vielmehr als ein Charakteristikum der zeitgenössischen Kanonistik insgesamt ausmachen.

- 
- imperio, sceleratos morte punierunt*“. Ivo von Chartres, *Decretum*, X, 4, ed. Bruce Brasington/Martin Brett, provisorischer Editionstext online: <https://ivo-of-chartres.github.io/decretum.html> (letzter Zugriff 01.09.2019), S. 3; *Bellum autem quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare fas non est*. Ivo von Chartres, *Decretum*, X, 110, ed. Brasington/Brett, S. 58. Zur Rezeptionsgeschichte des *Decretums* vgl. Rolker, Christoph: *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4, 76), Cambridge 2010, S. 256–265; Brett, Martin: *Creeping up on the Panormia*, in: Richard Henry Helmholz (Hg.): *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, Paderborn [u. a.] 2000, S. 205–270, hier S. 207; Ders.: *The sources and influence of Paris, Bibliothèque de l’Arsenal MS 713*, in: Peter Landau/Jörg Müller (Hg.): *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law Munich, 13–18 July 1992* (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia Bd. 10), Città del Vaticano 1997, S. 149–167; Brundage, James A.: *St. Anselm, Ivo of Chartres and the ideology of the First Crusade*, in: Raymonde Foreville (Hg.): *Les Mutations socio-culturelles au tournant des 11e – 12e siècles: études anselmiennes* (4e session); *Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin 11–16 juillet 1982* (Spicilegium Beccense 2), Paris 1984, S. 175–187, hier S. 176.
- 265 Vgl. Rolker: *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, S. 265–289. Rolker gelingt es in seiner Arbeit, die von Paul Fourniers begründete Forschungsmeinung zurückzuweisen, der zufolge Ivo von Chartres in den Jahren 1094–1095 die drei Kirchenrechtssammlungen *Tripartia*, *Decretum* und *Panormia* als Vorbereitung auf die Konzilien von Nîmes und Clermont zusammengestellt habe. Vgl. Fournier, Paul: *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, in: *Bibliothèque de l’Ecole des Chartes* 57 (1896) S. 645–698, hier S. 677.
- 266 Vgl. Rolker: *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, S. 284.
- 267 [...] *et ideo nequaquam contra hoc preceptum fecerunt quod dictum est, Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt, aut personam gerentes publice potestatis secundum leges eius, hoc est iustissime rationis imperio sceleratos morte punierunt*. *Panormia*, VIII, 2, ed. Bruce Brasington/Martin Brett, provisorischer Editionstext online: <https://ivo-of-chartres.github.io/panormia> (letzter Zugriff 01.09.2019), S. 4; *Bellum autem quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare fas non est*. *Panormia*, VIII, 46, ed. Brasington/Brett, S. 27. Hinsichtlich der Rezeptionsgeschichte der *Panormia* sei nur angemerkt, dass diese in noch deutlich mehr Manuskripten überliefert ist als Ivos *Decretum*. Vgl. Rolker: *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, S. 123; Brett: *Creeping up on the Panormia*, S. 205–270.
- 268 „The *Decretum* and the *Panormia* of Ivo thus present an impressive body of texts that undergird the theory of sacred violence. The legal ideology underlying the crusades is all there in embryo“. Brundage: *St Anselm, Ivo of Chartres and the ideology of the First Crusade*, S. 182.
- 269 Hehl: *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?*, S. 307.
- 270 Ebd., S. 307 f.

Für Ivos *Decretum* lässt sich das Fehlen sämtlicher Kreuzzugstexte noch relativ leicht mit dem Entstehungsdatums im Jahr 1094, also ein Jahr vor Urbans Kreuzzugsaufruf, beantworten. Warum sich allerdings auch in der Panormia kein einziger Kreuzzugstext Urbans II. bzw. der Konzilskanon von Clermont findet, bleibt fraglich, zumal wenn man mit Rolker eine Datierung um 1115 annimmt.<sup>271</sup>

Die hier angesprochene Problematik hat John Gilchrist in einem vielbeachteten Aufsatz zu einer grundsätzlichen Revision der „Erdmann thesis“ veranlasst.<sup>272</sup> Gilchrist hat darauf hingewiesen, dass sich die von Erdmann postulierte und mit ihm zur *opinio communis* der Forschung avancierte Verbindung zwischen der durch die Kanonistik vermittelten augustinischen Kriegslehre und dem Kreuzzugsgedanken nicht evident machen lasse. Vielmehr sei bis ins 13. Jahrhundert ein „wide gulf“ zwischen der Kanonistik und den Kreuzzügen zu verzeichnen.<sup>273</sup> Dieser gulf lässt sich von beiden Seiten ausmachen: Einerseits fehlt in den Kirchenrechtsammlungen des 12. Jahrhunderts jeder Verweis auf den Kreuzzug, sei es als Idee oder Institution;<sup>274</sup> andererseits spielt die „just-war doctrine“ in den zahlreichen Kreuzzugstexten keine Rolle, weshalb Gilchrist sie auch als „red herring“ der Kreuzzugsforschung bezeichnet.<sup>275</sup>

Selbst wenn Gilchrist These sicherlich zu pointiert ist, um unhinterfragt zu bleiben – so lässt sich der Einfluss der *bellum-iustum*-Lehre sicherlich nicht insgesamt für die Kreuzzugs-idee bestreiten –<sup>276</sup>, so hat er nichtsdestoweniger auf

---

271 Brundages Argument, dass Ivo zwar die kanonische Basis für den Kreuzzugsaufruf zusammengestellt habe, Urbans Kreuzzugstexte aber bewusst verschwiege, da er mit der Kreuzzugspraxis nicht d'accord gewesen sei, steht nun wegen der anonymen Autorenschaft und dem deutlich späteren Entstehungszeitraum jedenfalls für die Panormia auf schwankendem Boden. Vgl. Brundage: *St Anselm, Ivo of Chartres and the ideology of the First Crusade*, S. 180–182.

272 Gilchrist, John Thomas: *The Erdmann Thesis and Canon Law, 1083–1141*, in: Peter W. Edbury (Hg.): *Crusade and Settlement. Papers read at the first conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail, Cardiff 1985*, S. 37–45. Gilchrist hat diese Revision in zwei nachfolgenden Aufsätzen weiterentwickelt und akzentuiert: Gilchrist, John Thomas: *The Papacy and the War against the 'Saracens', 795–1216*, in: *The International History Review* 10 (1988), S. 174–197; Ders.: *The Lord's War as the Proving Ground of Faith. Pope Innocent III and the Propagation of Violence (1198–1216)*, in: Maya Shatzmiller (Hg.): *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria (The Medieval Mediterranean 1)*, Leiden 1993, S. 65–83.

273 Gilchrist: *The Erdmann Thesis and Canon Law*, S. 41.

274 Ebd., S. 41.

275 Gilchrist: *The Papacy and the War against the 'Saracens'*, S. 178.

276 So konstatiert etwa Guibert von Nogent im ersten Liber seiner *Gesta*, dass es auch in vergangenen Tagen ehrenvolle Kriegsgründe (*excusatio honesta*) gegeben habe, etwa die Verteidigung der Freiheit und des Staates gegen auswärtige Bedrohungen, wie z. B. eine Invasion von Barbaren oder Heiden (*pro libertate tuenda aut pro publica re defendenda sumerent causam*). Außerdem seien noch solche Kriege als gerecht anzusehen, die zur Verteidigung der Kirche geführt würden (*pro sola sanctae ecclesiae tuitione consueverunt quam legitime bella tractari*). Da aber diese fromme Absicht (*pia intentio*) nicht bei allen gegeben und stattdessen jedermann von Eroberungsgier (*libido habendi*) getrieben gewesen sei, habe Gott die Heiligen Kriege (*prelia sancta*) erschaffen, um der Ritterschaft und dem übrigen Volk einen neuen Heilsweg zur Erlösung zu weisen. Damit lässt sich bei Guibert nicht nur eine Kenntnis der *bellum-iustum*-Lehre nachweisen. Er bringt

einen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht. Man wird künftig noch vorsichtiger sein müssen, um eine wirkungsgeschichtliche Relevanz der patristischen Texte im Speziellen wie des kanonistischen Materials insgesamt für die Kreuzzüge evident zu machen. Insbesondere für den hier relevanten Aspekt des Kreuzzugsgedankens, die Autorität Gottes, ist kein direkter Konnex zum *bellum Deo auctore* gegeben.<sup>277</sup> Der Kreuzzug ist mithin kein Gotteskrieg augustininischen Gepräges.

### 1.3.2 Der Jahwe-Krieg

Im alttestamentlichen Narrativ erscheint Jahwe immer wieder als Urheber der Kriege des Volkes Israel, der bisweilen direkt und immanent wirksam zugunsten seines Volkes eingreift und dieses als eigentlicher Kriegsherr führt.<sup>278</sup> So kämpft Gott während des Exodus für sein Volk und vernichtete die Truppen des Pharao im Schilfmeer (Ex. 14: 25–29); er befiehlt Mose die Tötung aller Anhänger des Goldenen Kalbes (Ex. 32: 26–8) ebenso wie er Josua die Eroberung Jerichos befiehlt (Jos. 5: 13–15). Im Schilfmeerlied wird der Gott Israels als „Kriegsmann“<sup>279</sup> besungen und in den Psalmen als „Kriegsheld“<sup>280</sup> gepriesen. Rudolf Smend hat für diese biblische Kriegsdeutung den Begriff „Jahwe-Krieg“ geprägt.<sup>281</sup>

In dem Typologisierungsversuch, den Egon Flaig jüngst für den „israelitischen Heiligen Krieg“ angestellt hat, ist dann auch die göttliche Autorität das erste Kriterium des Typus: „1. Gott selber gibt den Befehl, Krieg zu führen. Er ist Kriegsherr, insofern er den Feind, den Beginn, das Ziel und das Ende des Krieges

---

diese sogar explizit mit der Entstehung des Kreuzzugs im Verbindung. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, I, 1, ed. Huygens, S. 87.

277 Wenn also auch kein wirkungsgeschichtlicher Konnex, im Sinne einer ideengeschichtlichen Entwicklungslinie, zwischen Augustinus *bellum Deo auctore* und dem Kreuzzug besteht, so relevant ist das augustininische Konzept für die Verbindung zwischen Kreuzzug und Kanonistik. Es bot den Kirchenrechtlern einen *locus classicus*, um den Kreuzzug unter der Chiffre *bellum Deo auctore* zu kodifizieren und damit in die Doktrin vom gerechten Krieg zu integrieren. Wie deutlich wurde, haben Ivo von Chartres bzw. der anonyme Kompilator der *Panormia* dies jedoch nicht getan. Es wird noch zu prüfen sein, inwieweit ihre Nachfolger, insbesondere der Vater der Kanonistik, Gratian, diesen Anknüpfungspunkt für eine Kodifikation der Kreuzzüge nutzten. Vgl. auch Hehl, Ernst-Dieter: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19), Stuttgart 1980, Anm. 370, S. 83; Gilchrist, *The Papacy and the War against the 'Saracens'*, Anm. 22, S. 178.

278 Vgl. Flaig: „Heiliger Krieg“: Auf der Suche nach einer Typologie, S. 276–283; Brundage, James Arthur: *Holy War and the Medieval Lawyers*, in: Thomas Patrick Murphy (Hg.): *Holy War*, Ohio 1976, S. 99–140, hier S.100f.; Tyerman: *God's War*, S. 30f.

279 Ex. 15, 3.

280 Ps. 24, 8.

281 Smend, Rudolf: *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 84) Göttingen 1963, S. 20. Zum aktuellen Stand der Exegeseforschung zum „Heiligen Krieg“ bzw. JHWH-Krieg vgl. Schmitt, Rüdiger: *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 381), Münster 2011, S. 15–19.

festlegt“.<sup>282</sup> Weitere Formenmerkmale des Typus sind Flaig zufolge 2) die Identifikation der Feinde Israels mit den Feinden Jahwe; 3) die Vernichtungsweihe der Gottesfeinde auf göttlichen Befehl; 4) ein theokratisches Grundprinzip, das die Ausschaltung aller weltlichen Macht bedinge; 5) die Vermittlung des göttlichen Befehls durch einen charismatischen Propheten.<sup>283</sup> Auch wenn der Terminus ‚Heiliger Krieg‘ für den Jahwe-Krieg höchst problematisch ist, so lässt sich an der Relevanz der göttlichen Autorität in dieser Kriegsdeutung nicht zweifeln.

Es ist dieser alttestamentliche Gotteskrieg, der den Historiographen als wirkungsgeschichtlicher Bezugspunkt für ihre Kreuzzugsgeschichten dient.<sup>284</sup> Dass es sich beim Jahwe-Krieg keineswegs um eine genuin jüdische Deutung handelt, sondern sich ähnliche Deutungsmuster auch in anderen altorientalischen Kulturen finden<sup>285</sup> – weshalb sich ebenso vom Assur-, Ishtar- Kemosch-Krieg etc. sprechen lässt<sup>286</sup>, war auch dem theologisch geschulten Kreuzzugshistoriographen ebenso unbekannt, wie weitere Erkenntnisse der modernen Exegetik: Etwa die Tatsache, dass die deuteronomistische Kriegstradition keine präsentische Kriegsideologie bzw. -theologie ist, sondern „kontrapäsentische Geschichtskonstruktion“.<sup>287</sup> Für die Historiographen spiegeln die alttestamentlichen Texte die heilsgeschichtliche und damit realhistorische Wirksamkeit

---

282 Flaig: „Heiliger Krieg“: Auf der Suche nach einer Typologie, S. 278. Zu Flaigs Typologisierungsvorschlag eines „Heiligen Krieges“ in Israel vgl. Schmitt: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 28–30.

283 Flaig: „Heiliger Krieg“: Auf der Suche nach einer Typologie, S. 278. Neben diesem Typus soll die alttestamentliche Tradition jedoch noch eine weitere Form des „Heiligen Krieges“ aufweisen: Diese kommt ohne eine göttliche Offenbarung aus und legt die Entscheidung über den Jahwe-Krieg in die Hände einer organisierten Priesterschaft. Ebd., S. 279 f.

284 Insofern besteht doch eine, allerdings indirekte, Verbindung zwischen dem augustinischen *bellum Deo auctore* und dem Kreuzzug, da der Jahwe-Krieg beiden Konzepten als Bezugspunkt dient. Augustinus konzeptualisierte den *bellum Deo auctore* vor dem Hintergrund der manichäischen Kritik an den Kriegen Israels, weshalb ihm die Kriege von Mose und Josua als Beispiel für einen durch Gott gerechtfertigten Krieg dienten. Vgl. Gilchrist: *The Papacy and the War against the ‘Saracens’*, S. 178. Ob jedoch erst Augustinus den „Rückgriff auf die Vorstellungswelt des Alten Bundes“, erlaubte, wie Bronisch konstatiert, also Augustinus als wirkungsgeschichtliches Vehikel für die konzeptionelle Ausrichtung des Kreuzzugs am Jahwe-Krieg diene, erscheint mir fraglich. Vgl. Bronisch: *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 25.

285 Oppenheimer, Aharon: Heiliger Krieg im antiken Judentum. Monotheismus als Anlaß zum Krieg?, in: Klaus Schreiner/Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78), S. 31–43, hier S. 31; Groß, Walter: Keine „Heiligen Kriege“ in Israel. Zur Rolle Jhwh’s in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2Kön, in: Andreas Holzem (Hg.): *Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn [u. a.] 2009, S. 107–127, hier S. 112.

286 Weippert, Manfred: „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972), S. 460–493, hier S. 96 f.; Groß, Walter: Richter. Übersetzt und ausgelegt (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg [u. a.] 2009, S. 276; Ders.: Keine „Heiligen Kriege“ in Israel, S. 111; Schmitt: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 216.

287 Schmitt: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 209.

Gottes in der Welt wider, als deren typologische Erfüllung sie den Kreuzzug deuten.<sup>288</sup>

Die Söhne Israels präfigurierten (*prefigurauerunt*) den Kreuzzug, wie es bei Balderich von Dol ausdrücklich heißt, als sie sich das Gelobte Land *lesu duce* unterwarfen.<sup>289</sup> Um den typologischen Bezug zu akzentuieren, wird hier Jahwe, der Gott Israels, kurzerhand mit Jesus Christus identifiziert. Exodus und Kreuzzug werden hier in bemerkenswerter Weise verschränkt. Zwar sind beide zeitlich voneinander getrennt, da aber beide denselben Urheber, Jesus Christus, aufweisen, sind sie über die Zeit hinweg verbunden. Beides sind Manifestationen von Gottes Wirksamkeit in der Welt; beides sind Gotteskriege nach demselben Muster. Diese Identifikation von Vater und Sohn ist selbst nach der hochmittelalterlichen Trinitätslehre bemerkenswert, da Gottvater und Sohn zwar der Substanz nach identisch, der Person nach jedoch zu unterscheiden sind. Auch der mittelalterliche Exeget wusste demnach zwischen der Wirksamkeit der jeweiligen Personen der Trinität zu unterscheiden.

Der Kreuzzug gilt dem Chronisten jedoch nicht als bloße Neuauflage des alttestamentlichen Geschehens, sondern als dessen Erfüllung.<sup>290</sup> Der biblische Gotteskrieg ist die Präfiguration des Kreuzzugs. Mit dem Begriff *praefigurare* verwendet der Chronist einen Terminus technicus der typologischen Exegese. Wesensmerkmal der Typologie ist eine Superiorität des Antitypus über den Typus, da der Typus den Antitypus zwar ankündigt und vorherbestimmt, jedoch erst durch dessen Eintreten erfüllt wird.<sup>291</sup> Keiner der Historiographen bringt diese Überzeugung so selbstbewusst zum Ausdruck wie Guibert von Nogent. Während die Israeliten für irdischen Gewinn aus Ägypten auszogen und sich dabei im Geiste oft nach Ägypten zurückgesehnt hätten, seien die Kreuzfahrer *absque ullius terrenae spei solatio*, gespeist einzig durch das himmlische *manna*, ausgezogen, ohne sich jemals umzusehen.<sup>292</sup> Raimund von Aguilers ist diesbe-

---

288 Auch Alexander P. Bronisch hat hervorgehoben, dass die Historizität der alttestamentlichen Kriege trotz der Deutungsmöglichkeit des vierfachen Schriftsinnes von den mittelalterlichen Theologen niemals in Zweifel gezogen worden seien. Die Jahwe-Kriege hätte vielmehr als „historische Tatsache“ gegolten. Vgl. Bronisch: *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 225. Zum Realitätsgehalt der Offenbarungstexte jüerst auch: Skotti: *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug*, S. 117.

289 *Filii Israel ab Egiptus educti, qui, Rubro Mari transito <uos>, prefigurauerunt, terram illam armis suis, Iesu duce, sibi uindicauerunt; Iebuseos et alios conuenas inde expulerunt; et instar Ierusalem celestis, Ierusalem terrenam incoluerunt.* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Bidlecombe, S. 8.

290 Die These von Elizabeth Lapina, dass die Kreuzzugshistoriographen die Kreuzfahrer als „the exact opposites of the Jews“ definiert hätten, verkennt das typologische Denken jener Geschichtsschreiber, das eben nicht auf einem dichotomischen Schema basiert, sondern der Logik von Verheißung und Erfüllung folgt. Vgl. Lapina, Elizabeth: *Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade*, Pennsylvania 2015, S. 144.

291 Green, Dennis Howard: *The Millstätter Exodus: A crusading epic*, Cambridge 1966, S. 265; Jantsch, Heinz Gerhard: *Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur*, München 1960, S. 17.

292 *Si filii Israel miraculis quae ante eos egerit dominus michi inferuntur obiectis, his ego multo mirabilius astruam mare confertissimae gentilitatis apertum, his interdiu ex columpna nubem divini timoris, noctu*

züglichen vorsichtiger: Selbst wenn ihm die Taten der Kreuzfahrer denjenigen der Makkabäer überlegen erscheinen, dürfe man den Ruhm nur Gott zuschreiben, der beiden den Sieg schenkte.<sup>293</sup>

Die typologische Einordnung des Kreuzzugs ins Heilsgeschehen, die den Kreuzzug als Steigerung und Erfüllung des alttestamentlichen (Gottes-)Kriegs bewertet, lässt sich in den weiteren Kontext christlicher Exegese einordnen. Bereits in den paulinischen Texten ist der Gedanke nachweisbar, dass der neue Bund den alten Bund an Wertigkeit übersteigt und das neue Gottesvolk, die Christen, das alte Gottesvolk, das Judentum, nicht bloß abgelöst, sondern übertrifft hätte, was zum Gemeinplatz mittelalterlich-christlicher Theologie überhaupt wurde.

Die Bezüge zwischen dem Kreuzzug und den Kriegen Israels im Alten Testaments sind der Forschung spätestens seit Paul Alphandérys Arbeit zu dem Thema bekannt.<sup>294</sup> So fasst etwa jüngst Nikolas Jaspert den Forschungsstand zutreffend zusammen: „Die Kreuzfahrer selbst stellen sich als neues Volk Israel in biblische Tradition, ähnlich taten es die Chronisten“. <sup>295</sup> Umso bemerkenswerter ist es, dass die Forschung die gemeinsamen Strukturprinzipien beider Kriegsdeutungen nicht weiterverfolgt hat. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass

---

*lumen divinae spei perhibebo prebitum, quibus Christus, ipse columpna rectitudinis ac fortitudinis, inspiravit exempla, quos verbi dei acsi manna celeste absque ullius terrenaespeis solatio solum confortavit edulium. Illi pabula celitus ministrata fastidiunt, Egyptum derelictam crebro mentibus et voce revisitunt, isti sicut nichil unquam retrogradum moliantur, ita quicquid penuriae ac necessitatis ingruerit vivacibus animis amplectuntur.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 22, ed. Huygens, S. 308.

293 *Auderem inquam nisi arrogans iudicaret bellum hoc Machabaeorum bellis preferre. Quoniam si Machabeus in tribus milibus hostium .xl et viii milia prostravit, hic plus quam .lx. milia hostium ope .cccc.<sup>torum</sup> militum in fugam versa sunt. Sed nos neque Machabaeorum contempnimus, nec virtutem militum nostrorum predicamus. sed tunc Machabeum mirabilem, in nostris mirabilem annuntiamus.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. John Hugh Hill/Laurita Lyttleton Hill (*Documents relatifs à l’histoire des croisades* Bd. 9), Paris 1969, S. 53. Ähnlich zurückhaltend fällt auch der Vergleich bei Fulcher von Chartres aus. Nachdem auch er dem Vergleich zwischen Kreuzzug und alttestamentlicher Heilsgeschichte zunächst eine rhetorische Absage erteilt hat, stellt er den Kreuzzug anschließend dann doch auf eine Stufe mit den Taten der Israeliten und Makkabäer: *licet autem nec Israeliticae plebis nec Machabaeorum aut aliorum plurium praerogatioae, quos Deus tam crebis et magnificis miraculis illustravit, hoc opus praelibatum aequiparare non audeam, tamen haut longe ab illis gestis inferius aestimatum, quoniam Dei miracula in eo noscuntur multipliciter perpetrata, scriptis commendare curavi; quin immo in quo disparatur hi postremi ab illis primis vel Israeliticis vel Machabaeis, quos quidem vidimus in regionibus eorum saepe apud nos aut audivimus longe a nobis positos, pro amore Christi embrari, crucifigi, excoriari, sagittari secari et diverso martyrii genere consummari, nec minis nec blanditiis aliquibus posse superari, quin potius, si non deesset percussoris gladius, multi nostrum pro Christi amore perimi non recusassent.* Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, Prologus, ed. Hagenmyer, S. 116 f.

294 Alphandéry, Paul: *Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade*, in: *Revue de l’histoire des religions* 99 (1929), S. 139–157, hier S. 139 ff. Zum alttestamentlichen Bezug auch Thorau, Peter: *Die Kreuzzüge* (Beck’sche Reihe), München 2004, S. 69; Kaufhold, Martin: *Die Kreuzzüge* (marixwissen), Wiesbaden 2013, S. 62 f.; Jaspert, *Die Kreuzzüge*, S. 42. Zuletzt: Lapina, Elizabeth/Morton, Nicholas (Hg.): *The Uses of the Bible in Crusader Sources* (*Commentaria* 7), Leiden 2017.

295 Jaspert: *Die Kreuzzüge*, S. 42.

die Historiographen ihre Kreuzzugsgeschichten bis ins Detail an den Strukturen der alttestamentlichen Erzählung ausrichten. Hier kann keine erschöpfende Analyse aller Parallelen beider Kriegsdeutungen aufgezeigt werden. Es soll allein auf die deutungsstrukturellen Parallelen zwischen der Eroberung Jerichos (Jos 6) – die „rezeptionsgeschichtlich wirkmächtigste Kriegserzählung im Alten Testament“<sup>296</sup> – und der Eroberung Jerusalems im Jahr 1099 eingegangen werden.

Wie bei der Eroberung Jerichos soll die Eroberung Jerusalems nicht aus menschlicher Kraft gelungen sein, sondern Gott habe den Kreuzfahrern, gleichwie Jahwe dem Volk Israel, den Sieg erst nach einer rituellen Symbolhandlung geschenkt. Wie Raimund von Aguilers und die *Gesta Francorum* berichten, offenbarte der verstorbene Kreuzzugslegat Adhémar von Le Puy dem Visionär Petrus Desiderius in einer Vision, dass Gott den Kreuzfahrern die Stadt, die sie bisher vergeblich und unter großen eigenen Verlusten belagerten, erst nach einer Fastenzeit und einer Bußprozession um die Ringmauern in die Hand geben werde.<sup>297</sup> Da man, wie die Historiographen berichten, im Heer von der Authentizität der göttlichen Botschaft überzeugt war, habe man diese sogleich umgesetzt. Eine dreitägige Fastenzeit sei eingehalten worden und am Freitag, den 8. Juli 1099, habe das ganze Heer eine feierliche Bußprozession um die Stadt vollzogen. Die Spitze der Prozession bildete der Kreuzzugsklerus mit seinen Kreuzen und Reliquien, dem sich der Adel und die Ritter als eigentlicher Kern der *militia Christi* anschlossen, gefolgt wiederum vom Volk und den Pilgern. Der Abschluss und Höhepunkt der Prozession stellt der Aufstieg zum Ölberg dar, wo Peter der Eremit, ein weiterer Charisma des Kreuzzugs, zum Gottesheer gepredigt habe.<sup>298</sup> Erst diese rituelsymbolische Handlung, durch die sich das Kreuzheer mit Gott aussöhnt, ermöglicht die Eroberung Jerusalems. Gott gibt die Stadt den Kreuzfahrern acht Tage nach ihrer Demütigung am 14. Juli 1099 mitsamt seinen Feinden in die Hand, wie bereits die Kreuzfahrer die Dinge in ihrem Siegesbrief vom September 1099 deuten.<sup>299</sup> Die rituelsymbolische Handlung der Kreuzfahrer muss insofern als sichtbare performative Realisierung des göttlichen Beistandes interpretiert werden.

Diese rituelle Bußprozession hat ihren Bezugspunkt in einer performativen Symbolhandlung des Volks Israel, die ebenfalls die göttliche Präsenz realisiert.<sup>300</sup>

---

296 Schmitt: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 98.

297 *Gesta Francorum*, X, 38, ed. Hill, S. 90; Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 126 f.

298 *Gesta Francorum*, X, 38, ed. Hill, S. 90; Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 126 f.; Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 6, ed. Huygens, S. 276; Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, VI, 8, ed. Edgington, S. 470 f.

299 [...] *maxime propter aquae inopiam, habito consilio, episcopi et principes circinandum esse ciuitatem nudis pedibus praedicauerunt, ut ille, qui pro nobis in humilitate eam ingressus est, per humilitatem nostram pro se ad iudicium de suis hostibus faciendum nobis eam aperiret. placatus itaque hac humilitate Dominus, VIII die post humiliationem nostram ciuitatem cum suis hostibus nobis tribuit, [...]*. Epistola Dagoberti Pisani archiepiscopi ad papam, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 170 f.

300 Vgl. Schmitt, Rüdiger: *Magie im Alten Testament* (*Alter Orient und Altes Testament* 313), Münster 2004, S. 138 ff.; Ders.: *Magie in den biblischen Schriften: Ein Überblick*, in: Gabriele

Israel umrundet Jericho an sieben aufeinanderfolgenden Tagen, wobei die Priester Widderhörner blasen und die Bundeslade mitgeführt wird (Jos. 6, 4). Insbesondere durch das Mitführen der Lade kommt es zu einer erheblichen Sakralisierung der Kriegsdarstellung, da in der Lade die unmittelbare Präsenz Jahwes gegenwärtig ist.<sup>301</sup> Wie die Eroberung Jerusalems ist die Eroberung Jerichos ebenfalls das Ergebnis eines Zusammenwirkens von göttlicher Autorität und menschlichem Gehorsam, deren Ausdruck die performative Symbolhandlung ist. Beide Kriegshandlungen sind mithin von demselben deutungsstrukturellen Prinzip gekennzeichnet: dem Synergismus zwischen Gott und den Menschen. Diese Beobachtung lässt sich auf die Kriegsdeutung insgesamt ausdehnen, hat doch Rüdiger Schmitt den Synergismus zwischen Gott und Israel jüngst als „wesentlichen Faktor“ der deuteronomistischen Kriegskonzeptualisierung herausgestellt,<sup>302</sup> eine These, die sich, wie gezeigt, ebenso für das Kreuzzugnarrativ aufstellen lässt.<sup>303</sup>

Damit sind die deutungsstrukturellen Parallelen zwischen Jahwe-Krieg und Kreuzzug aber noch nicht erschöpft. Ebenso wie Israel nach der Eroberung der Stadt an der gesamten Bevölkerung und allen Lebewesen die Vernichtungsweihe vollzieht (Jos. 6, 21), kommt es auch während der Eroberung Jerusalems im Juni 1099 zu einem Gewaltexzess an der Bevölkerung. Die Kreuzfahrer, so bezeugen die Historiographen, schonten weder Geschlecht noch Alter oder soziale Stellung.<sup>304</sup> Die Qualität wie das Ausmaß der Gewalt, die offensichtlich auf die völlige Auslöschung der Bevölkerung abzielte, wird insbesondere in der Tempelszene deutlich. Bohemunds Neffe Tankred hatte während der Eroberung der Stadt als erster der Kreuzzugsfürsten den Tempelbezirk mit dem Felsendom und der Aqsa-Moschee erreicht und nach kurzem Gefecht erobert. Dabei hatten sich ihm die dort befindlichen Muslime ergeben. Als Zeichen seines Besitzanspruchs auf das Gebiet mitsamt der Menschen hatte Tankred seine Fahne auf die Aqsa-Moschee gesetzt, die den Kreuzfahrern als Tempel des Salomon galt.<sup>305</sup> Damit war Tankred entsprechend dem gewohnheitsmäßigen Kriegs- und Erobererrecht der Besitzer des Tempels einschließlich der Muslime, die nun unter dem Schutz

---

Lademann-Priemer/Rüdiger Schmitt/Bernhard Wolf (Hg.): *Alles fauler Zauber? Zur heutigen Attraktivität von Magie* (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 41), Münster 2007, S. 11–36.

301 Vgl. Schmitt: *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, S. 99.

302 Ebd., S. 210.

303 Siehe oben. S. 49.

304 Zum Gewaltexzess während der Eroberung Jerusalems vgl. *Gesta Francorum*, X, 38–39, ed. Hill, S. 90–92; *Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers*, ed. Hill/Hill, S. 150 f.; *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana*, I, 27–28, ed. Hagenmeyer, S. 299–303; *Guibert von Nogent: Dei Gesta per Francos*, VII, 7–10, ed. Huygens, S. 278–284; *Albert von Aachen: Historia Ierosolimitana*, VI, 20–30, ed. Edgington, S. 428–442.

305 *At qui Templi suprema conscenderant, vulgi promiscui infinita frequentia, Trancredi et Gastoni pro signo sibi interim pacis indultae vexilla suscipiunt*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 8, ed. Huygens, S. 281; *Super Templum uero Salominis est maxima paganorum congregatio urtiusque sexus, quibus Tancredus et Gaston de Beert dederunt sua uexilla*. *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 91 f.

seiner Fahne standen.<sup>306</sup> Diese an sich durch das Erobererrecht der Zeit abgedeckte Handlung des Normannen rief jedoch eine heftige Reaktion unter den übrigen Kreuzfahrern hervor. Am nächsten Morgen nach der Eroberung des Tempelbezirks erzwang sich eine größere Gruppe an Kreuzfahrern den Zutritt zum *Salomonis templum* und tötete dort alle befindlichen Muslime, wobei die Kreuzfahrer weder Frauen noch Kinder verschonten, wie Fulcher von Chartres berichtet.<sup>307</sup> Raimund von Aguilers, der selbst an der Eroberung Jerusalems teilgenommen hatte – allerdings im Gefolge des Grafen Raimund IV. von Toulouse – reflektiert die Ereignisse in der Rückschau in apokalyptischer Dimension (Offb. 14, 20): Bis zu den Knien und den Zügeln der Pferde ritten Kreuzfahrer im Tempel Salomos und dessen Vorhalle im Blut der Feinde.<sup>308</sup> Auch die anderen Christen wissen zu berichten, dass die Gewalt während der Eroberung an diesem speziellen Sakralraum kulminierte.<sup>309</sup>

Die Gewalteskalation der Szene hat den modernen Beobachter angesichts der Explizität und Detailliertheit des Geschilderten immer wieder in Erstaunen und Grauen versetzt.<sup>310</sup> Warum diese regelrechte Gewalteruption? Hierauf hat die Forschung sehr unterschiedliche Antworten gegeben. Dass es sich um einen mit dem Sieg einhergehenden Bluttausch gehandelt habe, bei dem sämtliche ansonsten geltende Schranken vergessen worden seien, kann jedenfalls für die geschilderte Szene ausgeschlossen werden.<sup>311</sup> Der Gewaltexzess erfolgte erst am Tag nach der eigentlichen Eroberung des Bezirks, war also wohlüberlegt und geplant. Auch der sich laut Adolf Waas nach der Bluttat einstellende Ekel über die vermeintlich im Affekt begangene Tat lässt sich jedenfalls bei Raimund von Aguilers nicht festmachen.<sup>312</sup> Für Raimund stellt es ein gerechtes Urteil (*iustum iudicium*) dar, dass der Ort das Blut derer empfing, deren Gotteslästerungen er so

---

306 Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 332. Zum Eroberungsrecht auf dem Ersten Kreuzzug vgl. Buisson, Ludwig: Heerführertum und Erobererrecht auf dem ersten Kreuzzug, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung 112 (1995) S. 316–344; Ders.: Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug (Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 2, 7), Hamburg 1985, S. 27–49.

307 Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 27, 13, ed. Hagenmeyer, S. 301.

308 *Sed tantum sufficiat, quod in templo et porticu Salomonis equitabatur in sanguine ad genua, et usque ad frenos equorum.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 150.

309 Gesta Francorum, ed. Hill, S. 91–92; Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 27, ed. Hagenmyer, S. 301; Albert von Aachen: Historia Ierosolimitana, VI, 25, ed. Edgington, S. 436; Orderici Vitalis Historia Æcclesiastica, IX, 15, ed. Chibnall, S. 172. Vgl. Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 332.

310 Vgl. Runciman, Steven: Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 1: Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem, München 1957, S. 273 f.; Waas, Adolf: Geschichte der Kreuzzüge, Freiburg i. Br. 1956, S. 153 f.; Tibi, Bassam: Kreuzzug und Dihad: der Islam und die christliche Welt, München 1999, S. 113–133.

311 So deutet etwa Runciman die Gewalt: „Die Kreuzfahrer, nach so viel Leiden und Entbehrungen völlig von Sinnen über einen so großen Sieg, rasten wie Besessene durch Straßen, Häuser und Moscheen und machten jedermann nieder, der ihnen in den Weg kam, Männer, Frauen und Kinder ohne Unterschied.“ Runciman: Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 1, S. 273 f.

312 Vgl. Waas: Geschichte der Kreuzzüge, S. 23 f.

lange Zeit ertragen musste.<sup>313</sup> Zwar lassen sich auch Vermutungen über die politischen Motive hinter der Gewalttat anstellen – etwa der Widerstand gegen eine normannische Vorherrschaft –<sup>314</sup>, für die Historiographen jedenfalls steht vor allem ein religiöser Antrieb hinter dem Gewaltexzess.

Wie für Raimund von Aguilers ist die Bluttat für die Chronisten das Ergebnis religiösen Eifers (*zelus*) etwas, was im zeitgenössischen Verständnis, anders als sein modernes Funktionsäquivalent Fanatismus, durchaus positiv besetzt war. Man wird der religiösen Dimension des Phänomens nicht gerecht, wenn man die religiösen Begründungen der Historiographie lediglich als Deckmantel für die politische Motivik bewertet.<sup>315</sup> Der tiefere Sinn hinter dieser Gewaltszene erschließt sich dem modernen Betrachter erst durch den Vergleich mit dem biblischen Narrativ. Dass es Parallelen zwischen beiden Narrativen gerade in der Gewaltschilderung gibt, ist der Forschung seit längerem bekannt.

Fraglich ist jedoch der Realitätsgehalt der Gewaltsprache. Stilisieren die Historiographen das an sich nicht exzeptionelle Verhalten der Kreuzfahrer bei der Eroberung Jerusalems entsprechend biblisch-narrativer Muster, handelt es sich also um Topoi, oder war diese Deutung bereits bei den historischen Akteuren, den Kreuzfahrern, vorherrschend und damit wirkmächtig?<sup>316</sup> Ein Hinweis bietet ein Selbstzeugnis der Kreuzfahrer, das noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Eroberung im September 1099 an den Papst und alle Christen adressiert wurde.<sup>317</sup> Wie Raimund von Aguilers schildern die Kreuzfahrer den Gewaltexzess im Tempel des Salomo mit Bezug zur Offenbarung des Johannes. Bis zu den Zügeln der Pferde, so berichten auch die Kreuzfahrer, seien sie auf dem Vorplatz und im Tempel Salomos im Blut der Feinde geritten.<sup>318</sup> Zwar

---

313 *Iusto nimirò iudicio, ut locus idem eorum sanguinem exciperet, quorum blasphemias in Deum tam longo tempore pertulerat.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 150 f.

314 Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 332 f.

315 Ebd., S. 333.

316 John France versteht die Eroberung als Ausdruck gängiger Kriegspraxis: „However horrible the massacre at Jerusalem: it was not far beyond what common practice of the day meted out to any place which resisted.“ France, John: *Victory in the East. A military history of the First Crusade*, Cambridge [u. a.] 1994, S. 355. Vgl. auch: Elm: *Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099*, S. 44; Jaspert: *Die Kreuzzüge*, S. 42. Elm hat insbesondere auf die Stilisierung des Geschehens auf der Basis alttestamentlicher Narrativmuster hingewiesen. Ebd., S. 50. Vgl. auch Angenendt: *Toleranz und Gewalt*, S. 426; Jaspert: *Die Kreuzzüge*, S. 42.

317 *Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 167–174.

318 *et si scire desideratis, quid de hostibus ibi repertis factum fuerit, scitote: quia in porticu Salomonis et in templo eius nostri equitabant in sanguine Saracenorum usque ad genua equorum.* *Epistula (Dagoberti) Pisani archiepiscopi et Godefridi ducis et Raimundi de S. Aegidii et uniuersi exercitus in terra Israel ad papam et omnes Christi fideles*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 171. Luigi Russo hat aufgrund der Parallelen zwischen Raimunds Darstellung der blutigen Ereignisse im Tempelbezirk und der zitierten Schilderung im Kreuzfahrerbrief jüngst auf eine Abhängigkeit beider Texte geschlossen, was bereits von Heinrich Hagenmeyer diskutiert wurde, dem beide Texte als das Werk eines Autors galten, nämlich Raimunds von Aguilers. Vgl. Russo, Luigi: *The Sack of Jerusalem in 1099 and Crusader Violence Viewed by Contemporary Chroniclers*, in: Elizabeth Lapina/Nicholas Morton (Hg.): *The Uses of the Bible in Crusader Sources*

richten die Kreuzfahrer ihre Handlung hier nach neutestamentlichen Vorbildern aus, allerdings verdeutlicht das Selbstzeugnis nichtsdestoweniger die Handlungsrelevanz der biblischen Gewaltsprache auf der Akteursebene. Außerdem wird hierdurch einmal mehr evident, dass sich das Gewaltpotential der Bibel nicht auf das Alte Testament und damit das jüdische Erbe des Christentums beschränkt und man mit stereotypen Dichotomien von gewalttätigem Alten und friedliebendem Neuen Testament nicht weiterkommt. Die Kreuzfahrer empfanden ihr Handeln ganz offensichtlich im Einklang mit dem Neuen wie dem Alten Testament.

Auch der Historiker Gerd Althoff hat jüngst die These vertreten, dass während der Eroberung Jerusalems das Gewaltpotential insbesondere alttestamentlicher Texte aktiviert wurde. Wenn Althoffs Argumentation auch an einigen Stellen anfechtbar ist, so berechtigt erscheint sein Ansatz, die Gewalteskalation als Ausdruck alttestamentlicher Bannideologie zu erklären.<sup>319</sup> Althoff vermutet, dass Psalm 79 die zentrale Funktion in der Aktivierung der alttestamentlichen Bannideologie zukam, wo es heißt: „Herr, die Heiden sind in dein Erbe eingedrungen, sie haben deinen heiligen Tempel entweiht.“<sup>320</sup> Dass jedoch ein einziger Psalm als Aktivator der alttestamentlichen Bannideologie wirkte, wie Althoff behauptet, ist wenig wahrscheinlich. Insbesondere die Parallelen zwischen der Eroberung Jerichos und der Tempelszene legen nahe, dass beide Texte an demselben deutungsstrukturellen Prinzip ausgerichtet wurden: Dem deuteronomistischen Kriegsgesetz (Dtn. 20).<sup>321</sup> Dies ist umso wahrscheinlicher, als es sich hierbei einerseits um den „Dreh- und Angelpunkt der biblischen Konzeptualisierung des Krieges“ handelt und dem Kriegsgesetz in der Rezeptionsgeschichte als Gotteswort andererseits ein „präsentischer Gültigkeitsanspruch“ zukommt, wie jüngst der Theologe Rüdiger Schmitt deutlich gemacht hat.<sup>322</sup> Umso bemerkenswerter ist es, dass seine wirkungsgeschichtliche Relevanz in der Kreuzzugshistoriographie trotz der seit längerem bekannten Bedeutung alttestamentlicher Bezugspunkte für das Selbstverständnis der Kreuzfahrer bisher

---

(Commentaria 7), Leiden 2017, S. 63–73, hier S. 69f.; Hagenmeyer (Hg.): Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100, S. 108–110, 389f.

319 Althoff belegt seine Kernthese, dass bereits Papst Urban II. das alttestamentliche Gewaltpotential aktivierte und damit dem Massaker den Weg geebnet habe, lediglich auf der Grundlage der historiographischen Reflexion von Urbans Kreuzzugspredigt, ohne die Selbstzeugnisse des Papstes zu berücksichtigen, die einer solchen Interpretation entgegenstehen. Vgl. Althoff, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“: Päpste und Gewalt im Hochmittelalter (WBG historische Bibliothek), Darmstadt 2013, S. 123. Kritisch hierzu: Ohst, Martin: Rezension zu: Althoff, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart 2013, in: H-Soz-Kult, <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-20730> (letzter Zugriff 01.09.2019); Skotti: Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, Anm. 462, S. 114.

320 Althoff: „Selig sind die Verfolgung ausüben“, S. 141; Ders.: Päpstliche Autorität im Hochmittelalter, in: Hubertus Seibert/Werner Bomm/Verena Türck (Hg.): Autorität und Akzeptanz. Das Reich im Europa des 13. Jahrhunderts, Ostfildern 2013, S. 253–266, hier S. 261.

321 Zum deuteronomistischen Kriegsgesetz im Speziellen und der deuteronomisch-deuteronomistischen Kriegstradition im Allgemeinen vgl. Schmitt: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 51–147.

322 Ebd., S. 209.

noch überhaupt nicht analysiert wurde.<sup>323</sup> Zwar kann der Frage an dieser Stelle nicht abschließend nachgegangen werden, insbesondere was die Handlungsrelevanz des biblischen Kriegsgesetzes betrifft. Alexander P. Bronisch hat sicherlich Recht, dass sich kein Automatismus unterstellen lässt, der zur Aktivierung des alttestamentlichen Erklärungsmodells führt.<sup>324</sup> Es ist jedoch plausibel, dass die Historiographen ihre Geschichtskonstruktionen an dem göttlichen Gesetz ausrichteten, das derselbe Gott erlassen hatte, von dem sie glaubten, dass er auch der Urheber des Kreuzzugs sei, um die Eroberung des Gelobten Landes zu regeln, also desjenigen Sakralraums, der auch im Fokus des Kreuzzugs stand. Dass es sich beim Kriegsgesetz wie bei der deuteronomistischen Kriegstradition insgesamt keineswegs um tatsächlich vom Volk Israel praktizierte Kriegsgesetzgebung handelte, sondern um ein „Produkt exilischer Reflexion“ wahrscheinlich auf assyrische, babylonische oder archämidische Kriegsführungspraxis, war den Kreuzfahrern und Historiographen dabei nicht bekannt.<sup>325</sup>

Das Kernstück des Kriegsgesetzes ist dabei die Vernichtungsweihe (חרם/ḥerem), man spricht in der Forschung auch von der Bannideologie.<sup>326</sup> Das deuteronomistische Normativ sieht vor, dass Israel an allen eroberten Städten, die sich innerhalb des Gelobten Landes befinden, die Vernichtungsweihe vollzieht, d. h. nicht nur alle Männer und Frauen tötet, sondern jegliches Leben darin auslöscht (Deut. 20, 15–18). Hierbei handelt es sich um eine Radikalisierung der ursprünglichen Fassung des Kriegsgesetzes, das „nur“ die Tötung der Männer vorsieht, wohingegen Israel alle Frauen, Tiere und Dinge einer eroberten Stadt in seinen Besitz nehmen darf (Deut. 20, 12–14). Der deuteronomistische Redaktor hat diese ursprüngliche Maxime nicht gänzlich aufgehoben, sondern auf die Städte eingeschränkt, die außerhalb des Gelobten Landes liegen. Warum die deuteronomistische Tradition diese Radikalisierung des Kriegsgesetzes durch die Einführung des חרם/ḥerem vornahm, kann hier nicht diskutiert werden.<sup>327</sup>

---

323 Alexander Bronisch hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass das „alttestamentliche Modell“ als Vorlage für die Feinbildkonstruktion der Heiden als Gottesfeinde gedient habe. Auf die Handlungsrelevanz solcher alttestamentlicher Modelle für den Kreuzzug bzw. die Relevanz des deuteronomistischen Kriegsgesetzes geht Bronisch jedoch nicht ein. Vgl. Bronisch: *Reconquista und Heiliger Krieg*, S. 225.

324 Vgl. ebd., S. 226.

325 Schmitt: *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, S. 52 f. Zur Kontextualisierung der biblischen Gewaltsprache in den altorientalischen Erfahrungshorizonten und Vorstellungswelten vgl. Otto, Eckart: *Das Deuteronomium: politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin 1999; Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2009, S. 22 ff.

326 Zur Vernichtungsweihe und der Bannideologie im deuteronomistischen Kriegsgesetz vgl. Zenger, Erich: *Ein Gott der Rache?: Feindpsalmen verstehen* (Biblische Bücher 1), Freiburg i. Br. 1994; Ders.: *Gewalt im Namen Gottes – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus?*, in: Alfons Fürst (Hg.): *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg i. Br. 2006, S. 13–44.; Schmitt: *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, S. 56–61.

327 Vgl. Nelson, Richard D.: *Deuteronomy: a commentary* (Old Testament library), Louisville 2002, S. 247.

Entscheidender ist an dieser Stelle der Erkenntniswert der biblischen Norm für die Bluttat im Sommer 1099.

Der Eifer der Kreuzfahrer auf dem Tempelberg korreliert nämlich in auffälligem Maße mit der Bannideologie des deuteronomistischen Kriegsgesetzes. Dies wird durch ein blutiges Detail deutlich. Insbesondere in diesem Sakralraum, so betonen die Historiographen ausdrücklich, hätten die Kreuzfahrer weder Frauen noch deren Kinder verschont.<sup>328</sup> Zur besonderen Kulmination der Gewalt im Tempelbezirk trug offenbar die besondere Sakralität des Raumes bei. Der Tempelbezirk mit dem Felsendom, der al-Aqsa-Moschee und der Grabeskirche galt den Kreuzfahrern als *locus sacrosanctus*<sup>329</sup> und als Zentrum der Gottesverehrung in Jerusalem.<sup>330</sup> Die heidnische Präsenz in diesem speziellen Sakralraum wurde als Kontamination des Heiligen, die Texte sprechen von *pollutio*<sup>331</sup>, aufgefasst, was einen mit dem Blut des Frevlers zu vollziehenden Reinigungsakt notwendig machte.<sup>332</sup> Wie tief derartige Vorstellungen im kulturellen Gedächtnis der lateinischen Christenheit verankert waren, belegt Wilhelm von Tyrus, der die Bluttat noch Mitte des 12. Jahrhunderts als Reinigungsakt des Sakralraums rechtfertigt: „Dies [sc. der Gewaltexzess] hat sich sicher nach dem gerechten Urteil Gottes ereignet, damit die, die das Heiligtum des Herrn mit ihren heidnischen Riten entweiht und den gläubigen Völkern entfremdeten, dies mit dem Verlust ihres eigenen Blutes sühnten und die Schandtät mit dem eigenen Tod bezahlten.“<sup>333</sup>

Insofern hat der Gewaltexzess eine Doppelbedeutung: Er ist einerseits Vernichtungsweihe der Gottesfeinde und andererseits Reinigungsakt des verun-

328 Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 27, ed. Hagenmeyer, S. 301.

329 Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 28, ed. Hagenmeyer, S. 303.

330 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 150.

331 Zur Bedeutung von *pollutio*-Vorstellungen im religiösen Feld: Douglas, Mary: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Danger, London 1996; Girard, René: La violence et le sacré, Paris 1972; Remensnyder, Amy G.: Pollution, Purity, and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076, in: Thomas F. Head/Richard A. Landes (Hg.): The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000 (Cornell paperbacks), NY [u. a.] 1992, S. 280–307; Maier, Bernhard: Art. Reinheit (religionsgeschichtlich), in: TRE 28 (1997), S. 473–477; Bahr, Petra: Art. Reinheit, in: Metzler-Lexikon Religion 3 (2005), S. 150–153; Angenendt, Arnold: Art. Pollutio, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 52 (2010), S. 52–93. Mit konkretem Bezug auf die Kreuzzüge: Cole, Penny J.: „O God, the heathen have come into your inheritance“ (Ps. 78.1). The theme of religious pollution in crusade documents, 1095–1188, in: Maya Shatzmiller (Hg.): Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria (The Medieval Mediterranean 1), Leiden 1993, S. 84–111, hier S. 91; Dies.: Christians, Muslims, and the „Liberation“ of the Holy Land, in: The Catholic Historical Review 84 (1998) S. 1–10; Elm: Die Eroberung Jerusalems im Jahr 1099, S. 52 f.; Angenendt: Die Kreuzzüge: Aufruf zum „gerechten“ oder zum „heiligen“ Krieg?, S. 330 ff.; Althoff: Päpstliche Autorität im Hochmittelalter, S. 262 f.

332 *Tanto siquidem odio persequebantur eos, quia templum domini et Sancti Sepulcri ecclesiam et templum Salomonis et alias ecclesias suis usibus illicitis peculiauerant ac indecenter contaminauerant.* Balderich von Bourgueil: Historia Ierosolimitana, IV, ed. Biddlecombe, S. 106.

333 *Iustoque dei iudicio id certum est accidisse, ut qui supersticiosi ritibus domini sanctuarium profanauerant et fidelibus populis reddiderant alienum, id proprii cruoris luerent dispendio et morte interueniente piaculare soluerent flagicium.* Wilhelm von Tyrus: Chronicon, VIII, 20, ed. Huygens, S. 412.

reinigten Sakralraumes. Inwiefern „zumindest den Klerikern“ im Kreuzheer hätte bewusst sein müssen, dass derartige Reinigungs- und Sühneopfer der christlichen Lehre widersprechen, sei einmal dahingestellt.<sup>334</sup>

Zumindest lässt sich somit erklären, warum das Eroberungsrecht von Tankred im Tempelbezirk unbeachtet blieb. Der Normanne hatte, wie bereits erwähnt, den gesamten Tempelbezirk als erster erobert und alle darin befindlichen Muslime unter den Schutz seiner Fahne gestellt. Dieser symbolisch kommunizierte Besitz- und Herrschaftsanspruch wurde jedoch durch einen kollektiven Gewaltakt der Kreuzfahrer zunichte gemacht, bei dem alle Muslime im Sakralraum getötet wurden – sehr zum Missfallen des Normannen, wie mehrere Chronisten berichten.<sup>335</sup> Der Grund für diese regelrechte Gewalteruption bleibt in den zeitgenössischen Berichten jedoch im Dunkeln. Nur ein Chronist erwähnt, dass Tankreds Tat ein Frevel (*nefas*) gewesen sei.<sup>336</sup> Die Hintergründe dieses schwerwiegenden Vorwurfs und der damit einhergehenden blutigen Vergeltungstat erschließen sich dem modernen Betrachter jedoch nicht auf Anhieb. Denn Tankreds Tun entsprach durchaus dem geltenden Eroberungsrecht des Ersten Kreuzzugs,<sup>337</sup> welches, so heben die Chronisten ausdrücklich hervor, auch während der Eroberung Jerusalems grundsätzlich beachtet wurde.<sup>338</sup> Wenn man die Handlung des Normannen jedoch in Zusammenhang mit einer anderen Norm, eben dem biblischen Kriegsgesetz, bringt, dann wird der Sinn der Bluttat nachvollziehbar. Denn Tankreds Tat war nicht allein aus machtpolitischen Gründen heikel,<sup>339</sup> sondern er hatte durch die Inbesitznahme des Sakralraums sowie der dort befindlichen Menschen und Dinge gegen das biblische Gebot der Vernichtungsweihe verstoßen. Er hatte etwas vom Banngut für sich beansprucht, was ihn dem Vorwurf des Sakrilegs aussetzte. Indem die Fürsten das drohende Sakrileg verhindern, erweisen sie sich aus historiographischer Perspektive nicht

---

334 Elm: Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099, S. 53.

335 Gesta Francorum, ed. Hill, S. 92; Albert von Aachen: Historia Ierosolimitana, VI, 29, ed. Edgington, S. 440; Guibert von Nogent: Dei Gesta per Francos, VII, 10, ed. Huygens, S. 283.

336 *Tancredus autem Templum dominicum festino cursu ingressus, multa aurea et argentea, quod erat nefas rapiendum, lapides etiam pretiosos adripuit.* Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 28, ed. Hagenmeyer, S. 302. Jener Vorwurf findet sich jedoch nur in der ersten Fassung der Historia Hierosolymitana. In der zweiten Redaktion hat Fulcher die Passage getilgt. Vgl. Ebd.

337 *Etenim mos erat in exercitu, ut si signum alicuius Franci in civitate aut castello reperiretur, a nullo postea expugnabatur.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 107; *Quicumque uero domum aut palatium prior inuadebat, cum omni suppellectili, frumento, ordeo, uino et oleo, pecunia aut ueste, aut qualibet re pacifice obtinebat, et sic possessores totius ciuitatis facti sunt.* Albert von Aachen: Historia Ierosolimitana, VI, 23, ed. Edgington, S. 432.

338 *Et post stragem tantam ingressi sunt domos civium, rapientes quaecumque in eis reppererunt: ita sane, ut quicumque primus domum introisset, sive diues sive pauper esset, nullatenus ab aliquo alio fieret iniuria, quin domum ipsam aut palatium et quodcumque in ea repperisset, ac si omnino propria sibi adsumeret, haberet et possideret. hoc itaque ius inuicem tenendum stabilierant. unde multi inopes effecti sunt locupletes.* Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 29, ed. Hagenmeyer, S. 304. Auch Guibert von Nogent merkt im Zusammenhang der Eroberung Jerusalems an, dass das Eroberungsrecht *proculdubio* beachtet worden sei. Guibert von Nogent: Dei Gesta per Francos, VII, 8, ed. Huygens, S. 281.

339 Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 332 f.

nur als besonders gottesfürchtig und gesetzestreu, sondern sie versichern sich durch ihr Tun gleichzeitig der fortwährenden Unterstützung Gottes, da ein Zuwiderhandeln gegen das göttliche Gesetz unweigerlich den Gotteszorn nach sich zieht, wie das alttestamentlich Narrativ ebenfalls zu berichten weiß: Weil Achan etwas vom Banngut für sich beansprucht hatte, scheiterte der erste Eroberungsversuch der Stadt Ai (Jos. 7). Wohl nicht zuletzt um Tankred zu entlasten, stellt es ein Chronist so dar, als habe Tankred selbst den Angriff auf die Muslime befohlen, die er vorher unter den Schutz seiner Fahne gestellt hatte.<sup>340</sup>

Bemerkenswerterweise überlagerte das göttliche Kriegsgesetz jedoch nicht in der ganzen Stadt das Recht des Eroberers. Fulcher von Chartres berichtet, dass die Kreuzfahrer das Eroberungsrecht prinzipiell beachteten. Wer auch immer ein Haus zuerst betreten, d. h. erobert habe, sei zu seinem Besitzer geworden und dieses Besitzrecht soll später von keinem anderen Kreuzfahrer in Frage gestellt worden sein und zwar ungeachtet der sozialen Stellung des neuen Besitzers.<sup>341</sup> Offenbar wendeten die Kreuzfahrer die radikalere Form des Kriegsgesetzes (Deut. 20, 15–18), das die Vernichtungsweihe allen Lebens sowie Besitzes vorschreibt, nur im Sakralraum der Stadt an. Diese Beobachtung macht deutlich, dass das Handeln der Kreuzfahrer nicht monokausal zu erklären ist, sondern ihr Tun vielmehr durch unterschiedliche Handlungs- und Deutungsschemata beeinflusst wurde, die zueinander auch in Konkurrenz treten konnten. Dieser Umstand ermöglichte den Akteuren einerseits gewisse Handlungsspielräume, konnte andererseits jedoch auch Spannungen erzeugen, was anhand der Causa Tancredi sinnfällig wird.

Aufschlussreich ist diesbezüglich ein wohl stilisierter Bericht Radulfs von Caen. Der normannische Chronist geht in seinem Geschichtswerk, das den Titel *Tancredvs* trägt, auch auf einen Streitfall ein, der sich an Tankreds Handeln im Sakralraum entzündete.<sup>342</sup> Laut Radulf soll es nach der Eroberung Jerusalems nämlich zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Protagonisten und Namensgeber seiner Geschichte, eben Tankred, und jenem Mann gekommen sein, dem seine Historiographie gewidmet ist: dem ersten lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Arnulf von Chocques († 1118). Obwohl oder gerade weil der Chronist beiden Männern sehr eng verbunden war, dürfte sein Bericht keineswegs neutral sein. Diese Annahme wird bereits durch den Umstand plausibel, dass Radulf erst nach Tankreds Tod am 12. Dezember 1112 zur Feder griff, wie er in seinem Widmungsschreiben selbst hervorhebt, wohingegen sein ehemaliger Lehrer Arnulf von Chocques zu diesem Zeitpunkt offensichtlich noch lebte.<sup>343</sup> Wenngleich man Radulfs Bericht also keineswegs als Tatsachenbericht lesen darf

340 *Mane autem facto, fecit preconiare Tancredus, ut omnes irent ad templum occidere Sarracenos.* Petri Tudebodi *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill/Hill, S. 141.

341 Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 29, ed. Hagenmeyer, S. 304.

342 Radulf von Caen: *Tancredvs*, ed. Edoardo D'Angelo (CCCM 231), Turnhout 2011.

343 Damit lässt sich zugleich der Entstehungszeitraum des *Tancredvs* auf den Zeitraum nach Tankreds Tod am 12. Dezember 1112 und vor dem Tod des Patriarchen Arnulf im April 1118 eingrenzen. Zur Datierungsfrage vgl. Bachrach, Bernard S./Bachrach, David S. (Bearb.): *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade* (Crusade Texts in Translation 22), Woodbridge 2005, S. 1–5.

– was bekanntlich für alle vormodernen wie modernen Geschichtswerke gilt –, so ist doch bemerkenswert, wie der Chronist die Kontroverse darstellt und welche Legitimationsstrategien er den beiden Kontrahenten zuschreibt.

Arnulf von Chocques soll Tankred wegen seines Verhaltens im Tempelbezirk vor dem Fürstenrat öffentlich angeklagt haben. Zunächst habe der Patriarch in seinem Plädoyer auf die besondere Heiligkeit des *Templum Domini* abgestellt, womit der Felsendom gemeint ist, den Gott selbst errichtet habe (*ipse Dominus fundauit eam*)<sup>344</sup> und der gleichsam der Himmel auf Erden sei (*quasi in terris celo*)<sup>345</sup>. Daran anschließend wird Tankred mit einer Reihe von Anschuldigungen konfrontiert, die im Vorwurf des Sakrilegs kulminiert: „Väter, oh Nachkomme des Guiscards, wusstest Du nicht, dass ich der Diener des Hauses Gottes bin, oder hast Du mich absichtlich, wissentlich verächtlich gemacht, das Recht mit Füßen getreten, einen Frevel begangen, das Heiligtum entweiht?“<sup>346</sup> Tankred soll diesen als rhetorische Frage gekleideten Vorwurf unter Rückgriff auf das Eroberungsrecht gekontert haben. Jenes Recht, daran soll Tankred die anwesenden Großen erinnern haben, hätte sein Ankläger, also Arnulf von Chocques, einst selbst verbürgt, als man ihn in der Frage als Richter angerufen habe. Und dieses Recht stehe eindeutig auf seiner Seite, so lautet die Pointe von Tankreds Verteidigungsplädoyer. Er sei es nämlich gewesen, so soll der Normanne erklärt haben, der als erster in den Tempel eingedrungen und die Tore aufgebrochen habe, was das ganze Heer bezeugen könne: *Ego primus irruí, primus portas fregi*.<sup>347</sup> Der Bericht lässt trotz aller Stilisierung den Schluss zu, dass in der Causa Tancredi auf zwei völlig unterschiedliche Handlungsnormen und Deutungsmodelle rekurriert wurde und die Argumentationslinien daher auf unterschiedlichen Ebenen verliefen.

Von einem zwingenden Zusammenhang, einem Kausalnexus zwischen dem physischen Gewalthandeln der Kreuzfahrer und der „Gewaltssprache“ (Assmann) der Bibel kann daher keine Rede sein. Vielmehr lässt sich jener Zusammenhang im Anschluss an Hans Kippenberg als kontingent bezeichnen.<sup>348</sup> Jene

---

344 *Templum, inquam, Domini non ab heri et nudiustertius constructum, non quolibet dispensante circumactum, non ubiuis, non quando, non quomodo, non a quouis fundatum: haec est enim domus Domini firmiter edificata, ipse Dominus fundauit eam.* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 390, ed. D'Angelo, S. 112.

345 Ebd., S. 112f.

346 *Pape, o Wiscardida, nesciebas me domus Dei ministrum, an prudens, sciens, contempto me, conculcato iure, prolato scelere, sanctuarium prophanasti?* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 391, ed. D'Angelo, S. 113.

347 *Nobis adhuc forinsecus, extorribus, hunc ipsum iudicem elegi, super hac questione consului: 'Suumne singulorum, quod quisque occuparet, siue domus siue curia foret?'. Ab interrogato sic accipi: 'Decretum est' inquit 'atque uniuersaliter sancitum, id suo iuri cuique, quodcumque sit, relinquendum fore, cuius post ingressum urbis primus fieret occupator'. [...] Quod si fortasse primos aditus sibi usurpat, in hac quoque parte uictus succumbit. Testatur ei forsitan miles unus; sed exercitus michi, qui audierit, sed mille, qui uiderunt. Ego primus irruí, primus portas fregi; quo sequi non auderet, ego precessi; quos nec a tergo spectare, ego a fronte debellaui.* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 397, ed. D'Angelo, S. 115.

348 Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, S. 22. Zur grundsätzlichen Situativität religiösen Gewalthandelns vgl. auch Joas, Hans: *Religion und Gewalt. Bedingungen für die Friedensfähigkeit von Religionen*, in: Christian

Kontingenz wird zumal durch den Blick auf den theologischen Diskurs der Zeit deutlich. Auch in der mittelalterlichen Theologie gab es eine Strömung, die sich um eine Spiritualisierung und damit Entschärfung der biblischen Gewaltsprache bemühte.<sup>349</sup> Als *locus classicus* wurde dabei auf Origenes von Alexandria (ca. 185–254) rekurriert, der eine spirituelle Lesart der alttestamentlichen Kriege ange-mahnt hatte: Wären die im Alten Testament erzählten schrecklichen Kriege nicht geistlich zu deuten, so hätten die Apostel niemals die jüdischen Geschichtsbücher den Jüngern Christi, der da gekommen ist Frieden zu lehren, zur Lesung in den Kirchen übergeben.<sup>350</sup> Über die Kirchenrechtssammlungen war jene Position auch dem Mittelalter bekannt.<sup>351</sup> Tatsächlich findet sich in den bekanntesten Bibelkommentaren des Früh- und Hochmittelalters eine spirituelle Ausdeutung der fraglichen Bibelstellen.<sup>352</sup> Außerdem relativierten mittelalterliche Theologen und Kanonisten das Gewaltpotential der alttestamentlichen Rechtsvorschriften durch eine Strategie, die sich als Temporalisierung umschreiben lässt. So argumentierte etwa Thomas von Aquin, dass die Normen des Alten Bundes mit der Ankunft Christi hinfällig seien.<sup>353</sup> Auch im Mittelalter standen also durchaus Entschärfungs- bzw. Bewältigungsstrategien für die biblische Gewaltsprache bereit.

Insofern ist wenig dadurch gewonnen dem biblischen Kriegsgesetz ein „fundamentalistisches Element“ zu attestieren, oder es als „ungutes Gesetz“ zu

---

Peters/Roland Löffler (Hg.): Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?, Freiburg i. Br. 2010, S. 82–101, hier S. 85: „Wir müssen deshalb das Handeln religiöser Individuen und Gemeinschaften in konkreten Situationen studieren und dürfen nicht so tun, als könnten wir aus einer Religion deduktiv ableiten, was sie für dieses Handeln bedeutet.“

349 Zur Methode der Allegorese mit ihrem vierfachen Schriftsinn vgl. Lubac, Henri de: Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, hg. v. Rudolf Voderholzer (Theologia Romanica 23), Einsiedeln 2007. Mit Bezug zum Kreuzzug vgl. Buc, Philippe: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums, Darmstadt 2015, S. 76–114; Skottki: Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 179 f.; Lapina: Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade, S. 99 ff.

350 *Nisi bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent, nunquam, opinor, Iudaicarum historiarum libri discipulis Christi, qui venit pacem docere, legendi in ecclesiis fuissent ab apostolis traditi [...]*. Origenes: In Jesu Nave hom. 15, zitiert nach: Harnack, Adolf von: Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten 3 Jahrhunderten, Darmstadt 1905 (ND 1963), S. 102. Die Übersetzung findet sich ebd. S. 27.

351 Diese Traditionslinie wurde bereits von Harnack aufgezeigt und jüngst von Philippe Buc ausgeleuchtet. Vgl. Harnack: Militia Christi, S. 25 ff.; Buc: Heiliger Krieg, S. 76–114.

352 Vgl. etwa die Kommentare von Rabanus Maurus und Rupert von Deutz zum deuteronomistischen Kriegsgesetz. Rabanus Maurus: Enarrationes super Deuteronomium libri quatuor, II, 23, ed. MPL 108, Sp. 911; Rupert von Deutz: In Deuteronomium, I, 8, ed. MPL 167, Sp. 926. Auch die Glossa Ordinaria postuliert eine spirituelle Lesart der alttestamentlichen Kriege, wenn sie auch keinen direkten Bezug auf das Deuteronomistische Kriegsgesetz nimmt. Glossa Ordinaria: In Deuteronomium, ed. MPL 113, Sp. 472.

353 *Respondeo dicendum quod iudicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi*. Thomas von Aquin: Summa Theologiae, q. 104, a. 3.

charakterisieren.<sup>354</sup> Die Aufgabe des Historikers ist es vielmehr, die Situationen, Konstellationen und Kontexte aufzuzeigen, in denen das Gewaltpotential der Texte aktiviert wurde und in physische Gewalt umschlug, oder um es mit Jan Assmann zu formulieren, in denen das „semantische Dynamit“<sup>355</sup> der biblischen Gewaltsprache zündete – und in welchen eben nicht.<sup>356</sup> Ein solcher Moment war offenbar die Eroberung Jerusalems im Sommer 1099.

## 2. Kapitel: Papst Urban II. – Der *maximus auctor* des Ersten Kreuzzugs

Wie die Untersuchung gezeigt hat, ist der Kreuzzug in der zeitgenössischen Wahrnehmung Gotteskrieg. Gott selbst habe den Kreuzzug veranlasst, er selbst habe ihn geleitet und er selbst habe ihn zum Erfolg geführt, so liest man bei vielen zeitgenössischen Chronisten. Diese mittelalterliche Wirklichkeitskonstruktion mag dem modernen Beobachter fremd anmuten – obwohl fraglich bleibt, wie fremd sie der modernen Welt tatsächlich ist –, es ist jedoch wenig damit gewonnen, sie deswegen als „archaisch“, „primitiv“ oder schlicht „naiv“ abzutun.<sup>357</sup> Vielmehr gilt es, sich auf eine „entsagungsvolle Andacht zum Detail“ einzulassen, worauf jüngst der Theologe Friedrich Wilhelm Graf hingewiesen hat: „Wer das spezifisch ‚Heilige‘ am ‚Heiligen Krieg‘ erkennen will, muß sich offenkundig auf die entsagungsvolle Andacht zum Detail einlassen, also erkunden, wer wann aus welchen Motiven und mit welche Argumenten seinen (oder einen) Krieg als ‚heilig‘ qualifiziert hat. Denn selbst wenn etwa ‚Gott‘, das ‚Göttliche‘ oder ein Gott unter mehreren Göttern als Subjekt eines Krieges bezeichnet, vorgestellt wird, ist es ja nicht diese Divinalautorität selbst, die den Krieg zu einem ‚heiligen‘ macht. Vielmehr sind es bestimmte menschliche Akteure, etwa politische Machthaber, Parteipolitiker, Militärs, Mobilisierungsideologen, Dichter, Wissenschaftler, religiöse Virtuosen oder Religionsintellektuelle, die einen Krieg als ‚heilig‘ qualifizieren. Ihre Strategien des ‚Sakraltrans-

354 Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Peter Walter (Hg.): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (Quaestiones disputatae 216), Freiburg i. Br. 2005, S. 18–38, hier S. 32; Ders.: Exodus: die Revolution der Alten Welt, München 2015, S. 117.

355 „Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Eiferer, der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Die Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf mißbraucht, um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewußtsein zu schüren. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungssituation zurückführt. Es gilt ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken.“ Assmann: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, S. 38.

356 Diese Frage scheint die eigentliche Crux der Gewaltforschung zu sein, da sie bisher keine zufriedenstellende Antwort darauf gegeben hat, „warum sich religiöse Gewalt nicht ereignet.“ Vgl. Weltecke, Dorothea: Bemerkungen zur Geschichte der religiösen Gewalt im Mittelalter, in: HZ 305 (2017), S. 621–656, hier S. 628.

357 Siehe oben Anm. 197, S. 51.

fers' muß erkennen, wer trotz der Emotionsmacht des Numinosen heilsam-kritische Distanz zu den vielen schnellen Ideologisierung des Krieges, speziell der Kriegs begründung, wahren will.<sup>358</sup>

Wenn der Kreuzzugforscher jenes Diktum beherzigt und aus kritischer Distanz nach den menschlichen Akteuren bzw. Autoritäten des Ersten Kreuzzugs fragt, dann fällt der Blick schnell auf Papst Urban II. Wie bereits einleitend gezeigt wurde, gilt jener historische Akteur den meisten Forschern als zentrale Autorität des Ersten Kreuzzugs.<sup>359</sup> Doch gilt dies im gleichen Maße für die Zeitgenossen – entsprechen sich also modernes und vormodernes Kreuzzugsbild in diesem Punkt? Doch bevor jener Frage nachgespürt werden soll, gilt es den Blick zunächst auf Urbans Legitimationstechniken und Kommunikationsstrategien zu richten. Es gilt, mit anderen Worten, zu dechiffrieren, wie Papst Urban seine Autorität im Kreuzzug legitimierte.

## 2.1 Das Konzil von Clermont als archimedischer Punkt des Kreuzzugs

Um zu ergründen, wie Urban II. seine Autorität im Kreuzzug legitimierte, muss insbesondere seine Kreuzzugspredigt am 27. November 1095 auf dem Konzil von Clermont in den Blick genommen werden.<sup>360</sup> Während das Konzil an den übrigen Sitzungstagen in der Kathedralkirche von Clermont abgehalten wurde, soll der Papst nach dem Zeugnis der Chronisten seine Predigt im Freien gehalten haben, da die Kirche der Masse der Zuhörer keinen Platz bot. Da sich von der Kreuzzugspredigt – mit Ausnahme des sehr kurzen Kreuzzugskanons –<sup>361</sup> keine Aufzeichnung in den Konzilsakten erhalten hat, muss die Analyse auf die Historiographie zurückgreifen. Die Rede ist in vier zeitgenössischen Berichten überliefert, wovon immerhin drei Augenzeugen des Konzils und damit der päpstlichen Kreuzzugspredigt waren: Robert der Mönch und Balderich von Bourgueil (bzw. Dol) waren laut eigenen Angaben in Clermont anwesend, als Urban den Kreuzzug predigte,<sup>362</sup> während selbiges auch von Fulcher von Chartres angenommen wird.<sup>363</sup> Nur die Anwesenheit des vierten zeitgenössischen Berichterstatters, Guiberts von Nogent, gilt als unwahrscheinlich.<sup>364</sup>

358 Graf: Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, S. 6 f.

359 Siehe oben S. 51.

360 Zum Konzil von Clermont vgl. Somerville, Robert: The Council of Clermont (1095) and Latin Christian Society, in: Archivum Historiae Pontificiae 12 (1974), S. 55–90.

361 *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia ei reputetur.* The councils of Urban II, 1: Decreta Claromontensia, ed. Robert Somerville (Annuaire de l'histoire des conciles. Supplementum 1), Amsterdam [u. a.] 1972, S. 74.

362 *Precepit igitur michi ut, qui Clari Montis concilio interfui, acephale materiei caput preponerem et lectoris eam accuratiori stilo componerem.* Robert der Mönch: Historia Iherosolimitana, apologeticus sermo, ed. Kempf/Bull, S. 3; [...] *in eodem concilio, nobis uidentibus, [...].* Balderich von Bourgueil: Historia Ierosolimitana, I, ed. Biddlecombe. S. 10.

363 Vgl. Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolimitana, ed. Hagenmeyer, S. 2; Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 394; Riley-Smith: The Crusades, S. 41; Epp, Verena: Fulcher von Chartres.

Befragt der Historiker nun die genannten Texte daraufhin, was Urban in Clermont gesagt und getan haben soll, dann erfährt er, dass der Papst offenbar das ganze Repertoire der symbolischen und non-verbalen Kommunikation bemühte.<sup>365</sup> Im ersten Teil seiner Predigt beklagte und beweinte der Papst zunächst ostentativ die vermeintlich elende Lage der Kirche von Jerusalem sowie der orientalischen Christen, um das Publikum anschließend umso nachdrücklicher zu den Waffen zu rufen.<sup>366</sup> Besonders deutlich wird dieses in allen Texten anklingende, jedoch unterschiedlich akzentuierte Wechselspiel zwischen skandalisierender Wehklage und enthusiastischer Kriegserklärung bei Robert dem Mönch. Diesem Bericht zufolge soll sich der Papst zunächst mit einer regelrechten Liebe zum Detail über alle nur erdenklichen Schandtaten ausgelassen haben, welche die Muslime den Christen angeblich zufügen würden: „Ihr sollt wissen, welcher traurige Anlass uns in eure Gegend geführt hat, was eurer sowie aller Gläubigen dringender Aufmerksamkeit bedarf. Von Jerusalem und der Stadt Konstantinopel her ist ein schlimmer Bericht aufgetaucht, der bereits oft an unser Ohr gedungen ist, dass nämlich das Volk aus dem Reich der Perser, ein fremdes Volk, ein Gott völlig entfremdetes Volk, eine Generation, die weder mit dem Herzen noch mit dem Geist an Gott glaubt, in die Länder jener Christen eingefallen ist und sie mit Schwert, Raub und Feuer verheert, die Gefangenen teils in ihr Land verschleppt, teils auch elendiglich abschlachtet, die Kirchen Gottes entweder von Grund auf zerstört oder für den Ritus ihrer eigenen Götzen in Beschlag nimmt. Altäre besudeln sie mit Unrat, sie beschneiden die Christen und das Blut der Beschneidung gießen sie auf den Altar oder in die Taufbecken. Bei manchen Leuten gefällt es ihnen, sie mit einem besonders schimpflichen Tod zu quälen: Sie durchbohren den Nabel, reißen das Ende der Eingeweide heraus und binden sie an einen Baumstamm und treiben sie so unter Schlägen herum, bis sie mit heraushängenden Eingeweiden zusammenbrechen.“<sup>367</sup> Jenem

---

Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges (Studia humaniora 15), Düsseldorf 1990, S. 25.

- 364 Boehm, Laetitia: Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs. Guibert von Nogent, [Universität München] 1954, S. 68 ff.; Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 394.
- 365 Zum symbolischen und non-verbalen Aspekten von Urbans Kommunikationsstrategie vgl. Maier: Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II., S. 13–31.
- 366 Vgl. Balderich von Bourgueil: Historia Ierosolimitana, I, ed. Biddlecombe, S. 6–10; Robert der Mönch: Historia Iherosolimitana, I, ed. Kempf/Bull, S. 5–7; Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 3, 2–8, ed. Hagenmeyer, S. 132–138; Guibert von Nogent: Dei Gesta per Francos, II, 4, ed. Huygens, S. 111–117.
- 367 *Scire vos volumus que lugubris causa ad vestros fines nos adduxerit, que necessitas vestra cunctorumque fidelium attraxerit. A Iherosolimatorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit, et sepiissime iam ad aures nostras pervenit, quod videlicet gens regni Persarum, gens extranea, gens prorsus a Deo aliena, generatio scilicet que non direxit cor suum et non est creditus cum Deo spiritus eius, terras illorum Christianorum invaserit, ferro, rapinis, incendio depopulaverit, ipsosque captivos partim in terram suam abduxerit, partimque nece miserabili prostraverit, ecclesiasque Dei aufunditus everterit, aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria suis feditatibus inquinata subvertunt, Christianos circumcidunt, cruoremque circumcisionis aut super altaria fundunt, aut in vasis baptisterii immergunt; et quos eis placet turpi occubitu multare, umbilicum eis perforant, caput vitaliorum abstrahunt, ad stipitem*

Schreckensszenario folgt der eigentliche Aufruf: „Macht euch auf den Weg zum Heiligen Grab, entreißt den frevelhaften Völkern dieses Land, macht es euch untertan, jenes Land, das von Gott den Söhnen Israels gegeben wurde, wie die Schrift sagt, wo Milch und Honig fließt. (Ex. 3, 8)“<sup>368</sup>

Dass Urban hier ein stereotypes Feindbild beschwört – bzw. Robert von Reims dem Papst ein solches in den Mund legt –, darf angesichts zahlreicher aktueller Studien zur Thematik als bekannt vorausgesetzt werde und braucht an dieser Stelle nicht erneut im Detail aufgeschlüsselt zu werden.<sup>369</sup> Die folgende Untersuchung wird hingegen den Blickpunkt auf die Legitimationsstrategien von Urbans Predigt legen und danach fragen, wie der Papst seine Führungsrolle im Kreuzzug rechtfertigte und begründete.

Wenn man die historiographischen Berichte aus diesem Blickwinkel betrachtet, dann ist zunächst der Verweischarakter seiner Autorität bemerkenswert. Entsprechend der Version von Balderich von Bourgueil habe Urban in Clermont Jesus Christus als den eigentlichen *dux* des proklamierten Kreuzzugs benannt, unter dessen Führung sich die unbesiegbare *acies Christiana* zur Befreiung Jerusalems aufmachen solle.<sup>370</sup> Seine eigene Position innerhalb dieses gottgelenkten Unterfangens soll Urban gemäß der historiographischen Darstellung, als die eines Propheten Gottes bestimmt haben. Laut Fulcher von Chartres, dessen Bericht in der Zeitspanne von 1100 bis 1106 entstand, soll sich der Papst den Anwesenden als *monitionis divinae legatus* vorgestellt haben<sup>371</sup> und sich in seiner Predigt als Sprachrohr Gottes inszeniert haben: „In dieser Sache ermahne ich euch mit demütiger Bitte – nicht ich, sondern der Herr –, dass ihr als Herolde Christi alle jedwedem Standes, sowohl Reiterkrieger als auch Fußsoldaten, Reiche wie Arme, durch wiederholte Bekanntmachungen überzeugt, den Christusgläubigen darin beizustehen, dieses nichtswürdige Volk aus unseren Gebieten zu vertreiben, bevor es zu spät ist. Ich sage dies allen Anwesenden, ich trage es allen Abwesenden auf, aber Christus befiehlt es.“<sup>372</sup>

---

*ligant, et sic flagellando circumducunt, quoadusque extractis visceribus solo prostrati corruunt.* Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 5.

368 *Viam sancti Sepulchri incipite, terram illam nefarie genti auferte, eamque vobis subicite. Terra illa filiis Israel a Deo in possessionem data fuit, sicut Scriptura dicit que lacte et melle fluit.* Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 6. (Sperrung im Original)

369 Zum Feindbild der Kreuzfahrer zuletzt: Vökl: *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, S. 167–214; Skottki: *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug*, S. 252–420; Brandt, Niels: *Gute Ritter, böse Heiden: das Türkenbild auf den Kreuzzügen (1095–1291)*, Köln 2016.

370 *et sub Iesu Christo, duce nostro, acies Christiana, acies inuictissima, melius quam ipsi ueteres Iacobite, pro uestra Ierusalem decertetis; [...].* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddecombe, S. 9.

371 *Dilectissimi fratres, inquit, apostolatus apice, Dei permissu orbi terrae praelatus, occasione necessaria supereminente, tamquam monitionis divinae legatus, ad vos Dei seruos has in partes descendendi Vrbanus.* Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 2, 1, ed. Hagenmeyer, S. 123f.

372 *[...] qua de re supplicii prece hortor, non ego, sed Dominus, ut cunctis cuiuslibet ordinis tam equitibus quam peditibus, tam diuitibus quam pauperibus, edicto frequenti vos, Christi praecones, suadeatis, ut ad id genus nequam de regionibus nostrorum exterminandum tempestive Christicolis opitulari satagant. praesentibus dico, absentibus mando, Christus autem imperat.* Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 3, 2–5, ed. Hagenmeyer, S. 134f.

Auch in der Predigtversion Balderichs von Bourgueil inszeniert sich Urban II. als Medium des göttlichen Willens, wenn er die Versammelten *auctoritate prophetica* zum Kreuzzug ermahnt: „Und so sprechen wir jetzt mit prophetischer Autorität: ‚Gürtet‘, ein jeder von Euch, ‚euer Schwert um eure Hüften, ihr Helden‘ (Ps. 44,4).“<sup>373</sup> Diese Selbstinszenierung als Prophet kulminiert in der Identifikation mit dem Protopropheten schlechthin: Der Papst soll sich am Ende seiner Kreuzzugspredigt als zweiter Mose inszeniert und den Kreuzzug gleichzeitig mit dem Krieg Israels gegen die Amalekiter assoziiert haben. Die Aufgabe der Kreuzfahrer sei es, gegen Amalek zu kämpfen, während er die Hände wie Mose unermüdlich betend gen Himmel strecken werde.<sup>374</sup>

Dieser performative Gestus des Moses, auf den Urban rekurriert haben soll, wurde von der Forschung lange Zeit als magische Handlung missverstanden, stellt nach dem neusten Forschungsstand hingegen die „sichtbare, performative Realisierung einer göttlichen Intervention durch seinen autorisierten Mittler“ dar.<sup>375</sup> In der alttestamentlichen Szene antizipiert erst diese performative Symbolhandlung den Sieg Israels gegen Amalek, nicht die eigentliche von Josua geleitete militärische Aktion. Immer wenn Mose seine Hände sinken lässt, unterliegt Israel dem Feind, hebt er sie hingegen wieder, siegt Israel (Ex. 17, 8–16). Grundlage für diese Funktion des Propheten ist seine besondere Gottesnähe. Indem Urban den von ihm ausgerufen Krieg nun in diesen Sinnzusammenhang stellt, konzipiert er den Kreuzzug nicht nur als Spiegelbild des alttestamentlichen Geschehens, also als Gotteskrieg, sondern beansprucht über die Identifikation mit Mose zugleich dieselbe Funktion, die Mose im Kampf gegen die Amalekiter ausgeübt hatte.

Anscheinend wurde die zeittypische Sichtweise, dass der Kreuzzug von keinem Menschen, sondern von Gott selbst initiiert worden sei, bereits von Papst Urban II. in Clermont vorgegeben.<sup>376</sup> Diese Sakralisierungsstrategie versprach einerseits eine große propagandistische Wirkung für den von Urban propagierten Krieg.<sup>377</sup> Gleichzeitig ließ sich somit Urbans nicht unproblematische Rolle als Urheber eines Krieges legitimieren. Denn bekanntermaßen wurden Theologen, Konzilsväter und Kanonisten im Früh- und Hochmittelalter nicht müde den Grundsatz einzuschärfen, dass die Kirche vor dem Blut zurückschrecke (*Ecclesia abhorret a sanguine*). Zahlreiche Konzilsbeschlüsse und Papstdekrete verboten es

373 *Iam nunc igitur auctoritate loquamur prophetica. Accingere, o homo unusquisque, gladio tuo super femur tuum, potentissime.* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddlecombe, S. 9.

374 *Vos autem qui ituri estis, habebitis nos pro uobis oratores; nos habeamus uos pro populo Dei pugnatores. Nostrum est orare, uestrum sit contra Amalechitas pugnare. Nos extendemus cum Moyse manus indefessas, orantes in celum; uos exerite et uibrate intrepidi preliatores in Amalech gladium.* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddlecombe, S. 10.

375 Schmitt: *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, S. 86.  
376 Vgl. oben S. 45.

377 Die propagandistische Wirkung jenes Deutungsmusters hat Christoph Maier folgendermaßen zusammengefasst: „Die Charakterisierung des Kreuzzugs als Kriegszug Gottes konnte allen Teilnehmern plausibel machen, daß der gewalttätige Akt des Kampfes, entgegen aller Tradition, als Bußleistung gelten konnte, handelte es sich doch um einen Krieg für die Sache Gottes.“ Maier: *Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II.*, S. 25.

Geistlichen, am blutigen Handwerk des Krieges Anteil zu nehmen.<sup>378</sup> Und so nimmt es nicht Wunder, dass es auch kritische Töne hinsichtlich der päpstlichen (Führungs-)Rolle in der Kreuzzugsbewegung gab. So äußerte etwa Siegbert von Gembloux deutliche Zweifel hinsichtlich der Legitimität der Kreuzzugsbewegung. In einer um 1103 verfassten Streitschrift fragt der Parteigänger Heinrichs IV. rhetorisch, woher der Papst die Autorität habe, neben dem spirituellen Schwert noch ein anderes Schwert zu führen, nämlich das Schwert des Mordes: *unde haec auctoritas apostolico, ut praeter spiritualem gladium exerat in subiectos alterum occisionis galdium?*<sup>379</sup> Indem sich Urban als Diener einer höheren Macht inszenierte, immunisierte er sich gegen den naheliegenden Vorwurf, dass er in Clermont als Kriegsherr in Erscheinung getreten sei und damit gegen das Kirchenrecht verstoßen habe. Nicht er, sondern Gott selbst, sei der eigentliche Urheber des proklamierten Kreuzzuges, dem er lediglich als Sprachrohr dienen würde, so will der Papst sein Auditorium glauben machen lassen. Freilich war diese Argumentationsweise nicht völlig neu,<sup>380</sup> noch kam sie für das in Clermont versammelte Auditorium wohl überraschend.<sup>381</sup> Vielmehr konnte Urban an einen längeren Militarisierungsprozess der Kirche anknüpfen, dessen Konturen insbesondere Carl Erdmann aufgezeigt hat.<sup>382</sup> Das Papsttum hatte die Laien im Früh- und Hochmittelalter immer wieder zu den Waffen gegen seine jeweiligen Kontrahenten gerufen – die Liste ist bekanntlich lang, sie umfasst Schismatiker, Simonisten, Normannen und Sarazenen – und dafür zuweilen auch geistigen

---

378 Vgl. Poggiaspalla, Ferminio: La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle decretali di Gregorio IX, in: *Rivista di storia del diritto italiano* 32 (1959), S. 233–247; Prinz, Friedrich: *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2)*, Stuttgart 1971; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 62–64, 75–78; Gübele: *Deus vult, Deus vult*, S. 119–123.

379 *Epistola Leodicensium adversus Paschalem papam*, ed. Ernst Sackur (MGH Ldl 2), Hannover 1892 (ND 1956), S. 449–464, hier S. 461. Der Hintergrund jener Kritik ist, dass Urbans Nachfolger, Papst Paschalis II., einen der Anführer des Ersten Kreuzzugs, Robert von Flandern, nach dessen Rückkehr aus der Levante dazu aufgefordert hatte, den Kampf zur Vergebung der Sünden nun gegen einen inneren Feind der Kirche, nämlich gegen Kaiser Heinrich IV. und dessen Anhänger in der Kirche von Lüttich, fortzusetzen. Zur Kreuzzugskritik im Allgemeinen vgl. Siberry, Elizabeth: *Criticism of Crusading, 1095–1274*, Oxford 1985.

380 Es wurde bereits erwähnt, dass sich bei dem im Mittelalter vielzitierten Augustinus von Hippo eine solche Interpretation nachweisen lässt, die später auch Aufnahme in Gratians berühmte Rechtssammlung finden sollte: *Quod deus iubet loquens ad lesum, ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus [...] sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat. In quo bello ductor exercitus vel ipse populus non tam auctor belli quam minister iudicandus est.* Augustinus: *Quaestio-nium in Heptateuchum*, VI, 10, ed. Zycha (CCL 28,2), S. 428 f. Vgl. dazu oben Anm. 257, S. 60.

381 Dass Urban II. sein Kreuzzugsvorhaben im Vorfeld durch einen mehrmonatigen Aufenthalt in Frankreich vorbereitet hat, wurde von Alfons Becker nachgewiesen. Vgl. Becker: *Papst Urban II. (1088–1099)*, Bd. 2, S. 281 ff.; Riley-Smith: *Aufruf von Clermont*, S. 51 f.; Althoff: „Selig sind die Verfolgung ausüben“, S. 121 f.

382 Erdmann: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, passim.

Lohn in Aussicht gestellt.<sup>383</sup> Besondere Parallelen zu Urbans Kreuzzugsprojekt weist der Orientplan Papst Gregors VII. aus dem Jahr 1074 auf.<sup>384</sup> Über dieses nicht realisierte Vorhaben von Urbans Amtsvorgänger sind wir durch einige Briefe jenes Papstes unterrichtet. Anscheinend fasste Gregor aufgrund von alarmierenden Nachrichten aus dem Osten, rund zwanzig Jahre bevor Urban in Clermont den Kreuzzug predigte, den Plan, einen Kriegszug als *dux et pontifex* persönlich ins Heilige Land zu führen, um die Christenheit im Allgemeinen und das Heilige Grab im Speziellen vom angeblichen Joch der Heiden zu befreien.<sup>385</sup> Dem Autor des *Liber pontificalis* gilt dieser Plan gar als Ursache für Urbans Kreuzzugsaufruf.<sup>386</sup> Wenngleich eine direkte Kausalität zwischen beiden Ereignissen wohl unwahrscheinlich ist, so muss doch konstatiert werden, dass Urbans Kreuzzugsplan offenbar nicht *ex nihilo* entstand, sondern vielmehr das Resultat eines längeren kommunikativen Prozesses war.

Dass der Verweis auf die göttliche Autorität ein zentrales Element der päpstlichen Argumentations- und Legitimationsstrategie in Clermont war, wird auch durch die überlieferte Antwort des Auditoriums bestätigt. Die Zuhörer der Kreuzpredigt, worunter sich neben dem Klerus auch zahlreiche Laien befanden, sollen auf die Worte des Papstes hin, *Deus vult! Deus vult!* intoniert haben, wie Robert der Mönch überliefert.<sup>387</sup> Dass dieser Ausruf, der zum Schlachtruf des ganzen Unternehmens avancierte, zentrale Bedeutung für den Kreuzzug hat, ist hinlänglich bekannt.<sup>388</sup>

Dennoch wurde meines Erachtens die Funktion dieses Ausrufs bisher nicht hinreichend untersucht. Die in Clermont Anwesenden führten mit ihrem Ausruf nämlich keine bloße sprachliche Repräsentationshandlung durch, bildeten also eine bereits gegebene Wirklichkeit ab, sondern sie schufen diese Wirklichkeit erst durch ihre Akklamation. Jener für die Schaffung gesellschaftlicher Phänomene konstitutive Vorgang lässt sich im Anschluss an den amerikanischen Sprechakttheoretiker John Searle als performative Äußerung bezeichnen.<sup>389</sup> Zwar sind

383 Vgl. ebd. Boris Gübele ist jüngst den Fußspuren von Erdmann gefolgt und hat der Genese des Heiligen Krieges nachgespürt, dabei jedoch wenig Neues aufzeigen können. Vgl. Gübele: *Deus vult, Deus vult*, passim.

384 Zu Gregors Orientplan vgl. Erdmann: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, S. 149f.; Cowdrey, Herbert Edward John: *Pope Gregory VII's „Crusading“ Plans of 1074*, in: Benjamin Zeev Kedar/Hans Eberhard Mayer/Raimund Charles Smail (Hg.): *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, Jerusalem 1982, S. 27–40; Gübele: *Deus vult, Deus vult*, S. 269–274.

385 Vgl. Gregor VII.: *Reg. II, Ep. 31*, ed. Erich Caspar (MGH Epp. sel. 4, 2,1), Bd. 1, Berlin 1920, S. 166.

386 *Le Liber pontificalis*, ed. Louis Duchesne, Bd. 2, Paris 1892, S. 293.

387 Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 7.

388 Zuletzt: Völkl: *Märtyrer – Muslime – Militia Christi*, S. 85; Gübele: *Deus vult, Deus vult*, S. 313–318.

389 Searle, John: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Hamburg 1997, S. 64. In seiner neuen Arbeit spricht Searle anstelle von performativen Äußerungen auch von „Deklarativa“. Searle, John: *Wie wir die soziale Welt machen: die Struktur der menschlichen Zivilisation*, Berlin 2012, S. 26. Die besondere konstitutive Kraft von performativen Sprechakten hat Searle jüngst folgendermaßen erklärt: „Sie [die Deklarativa] verändern die Welt, indem sie das Bestehen eines Sachverhalts proklamieren und eben dadurch dafür

derartige Sprechakte für die Schaffung sozialer Tatsachen nicht zwingend notwendig, aber sie kommen Searle zufolge besonders oft bei bedeutsamen Phänomenen vor, wozu auch der Krieg zählt.<sup>390</sup> Bei dem Ausruf „Gott will es“ handelt es sich just um einen solchen performativen Sprechakt, mit dem eine neue soziale Wirklichkeit geschaffen wird. Eine Besonderheit besteht jedoch in dem Umstand, dass der performative Akt in Clermont kollektiv vorgenommen wurde. Damit besitzt er eine besondere konstitutive Kraft, da soziale Tatsachen nicht allein aufgrund singulärer Sprechakte existieren. Für deren andauernde Existenz ist vielmehr gesellschaftliche Anerkennung ausschlaggebend.<sup>391</sup> Auch einem Historiographen ist die besondere Kraft der Akklamation nicht entgangen, die er jedoch auf das unmittelbare Wirken Gottes zurückführt. Wenn Gott nicht unter euch gewesen wäre, hättet ihr nicht alle mit einer Stimme sprechen können, so soll Papst Urban der Masse geantwortet haben.<sup>392</sup>

Urban stellte sich laut den Chronisten in Clermont also als Repräsentant, als Mittler einer höheren Macht dar, in deren Namen er handelt und befiehlt. Dieser Verweischarakter ist typisch für charismatische Autorität. Denn Charisma lässt sich mit Max Weber als eine Machtform bestimmen, welche das Resultat eines sozialen Zuschreibungsprozesses ist, nämlich der Anerkennung einer als „außeralltäglich geltenden Qualität einer Persönlichkeit“.<sup>393</sup> Als eine solche charismatische Qualität gilt Weber auch die Gottgesandtschaft.<sup>394</sup> Ausgehend von dieser Beobachtung lässt sich eine genauere Klassifikation der päpstlichen Autorität im Ersten Kreuzzug versuchen. Mit dem Rekurs auf die göttliche Autorität sowie der Selbstinszenierung als Prophet Gottes bemühte Urban II. typische charismatische Legitimationstechniken. Insofern lässt sich seine Autorität als charismatisch bezeichnen. Jedoch wird nirgends erwähnt, dass Urban für sich eine göttliche Offenbarung beansprucht hätte, wie sie Mose im Pentateuch zuteil wird. Offenbar war es kein persönlicher Kontakt mit dem Numinosen – sei es in Gestalt eines Engels, einer göttlichen Vision oder einer Heiligenerscheinung –, der Urban als göttliches Medium für den Gotteskrieg qualifizierte.<sup>395</sup> Dies mar-

---

sorgen, daß dieser Sachverhalt besteht.“ Searle: *Wie wir die soziale Welt machen*, S. 26. Das konstitutive Potential von Sprache wurde bereits von George H. Mead vorweggenommen: „[...] Language does not simply symbolize a situation or object which is already there in advance; it makes possible the existence and appearance of that situation or object, for it is part of the mechanism whereby the situation or object is created.“ Mead, George H.: *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, S. 78.

390 „Ein allgemeines Prinzip ist folgendes: Je größer die Bedeutung des neuen institutionellen Status ist, desto eher sind wir geneigt zu fordern, daß er durch explizite, nach strikten Regeln zu vollziehende Sprechakte geschaffen wird. Und diese Sprechakte sind selber institutionelle Tatsachen. So herrscht Krieg weil er *erklärt* worden ist [...]“ Searle: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, S. 126.

391 Vgl. ebd., S. 126.

392 *Nisi Dominus Deus mentibus vestris affuisset, una omnium vestrum vox non fuisset*. Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 7.

393 Siehe oben Anm. 87, S. 30.

394 Siehe ebd.

395 Dass Urban II. dem genuesischen Chronisten Cafarus zufolge von einem Engel zum Kreuzzug animiert wurde, wie Penny Cole konstatiert, ist so nicht korrekt. Nicht Urban II., sondern Petrus

kiert einen Unterschied zum charismatischen Idealtypus, welcher sich durch ein persönliche Berufung auszeichnet. Urbans Charisma ist offensichtlich anderer Art. Er beansprucht seine Machtposition im Kreuzzug nicht aufgrund eines persönlichen Naheverhältnisses zu Gott, sondern qua Amt.

Horst Fuhrmann hat in einer Arbeit zur „Heiligkeit des Papstes“ darauf hingewiesen, dass es während des Pontifikats Papst Gregors VII. (1073–1085) zu einer Sakralisierung des Papsttums kam. Jener Sakralisierungsprozess wird im dreiundzwanzigsten Leitsatz des berühmten *Dictatus Papae*<sup>396</sup> sinnfällig: „Dass der römische Bischof, vorausgesetzt er ist kanonisch ordiniert, wegen der Verdienste des seligen Petrus zweifelsfrei zum Heiligen bewirkt, zum Heiligen erhoben wird.“<sup>397</sup> Wie Fuhrmann gegen Ignaz von Döllinger feststellte, ist mit dieser Sanctitas des Papstes keineswegs eine persönliche Heiligkeit gemeint, sondern die Heiligkeit rührt vom Amte des Petrusnachfolgers her, ist „Amtsheiligkeit“.<sup>398</sup> Diese amtsgebundene Heiligkeit lässt sich mit Webers Kategorie des Amtscharisma erfassen, das Weber als „Glauben an die spezifische Begabung einer sozialen Institution als solcher“ definiert.<sup>399</sup> Das Amtscharisma gilt Weber als eine mögliche Versachlichung des außeralltäglichen genuinen Charisma, nämlich als die „institutionelle Wendung des Charisma“.<sup>400</sup> Bereits Weber hat dabei auf das Papsttum als den Archetypus des institutionalisierten Charisma, des Amtscharisma, verwiesen.<sup>401</sup>

---

Bartholomäus wird Cafarus zufolge von einem Engel aufgesucht, der dem Charismaten aufträgt, den Papst zum Kreuzzug zu veranlassen. Petrus Bartholomäus erhält damit eine ähnliche Funktion, die Peter der Eremit bei Albert von Aachen einnimmt. Vgl. Cafari de liberatione civitatum Orientis, ed. Pertz (MGH SS 18), S. 40 f.; Cole, Penny J.: *The Preaching of the Crusades to the Holy Land: 1095–1270* (Mediaeval Academy Books Bd. 98), Cambridge 1991, S. 8.

396 Vgl. zum *Dictatus Papae*: Fuhrmann, Horst: Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des *Dictatus Papae*, in: Alphons Maria Stickler (Hg.): *La Riforma Gregoriana e l'Europa*. Bd. 1: Congresso Internazionale, Salerno, 20–25 maggio 1985. Relazioni (Studi gregoriani per la storia della Libertas Ecclesiae 13), Rom 1989, S. 123–149; Ders.: „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae“. Randnotizen zum *Dictatus Papae*, in: Kurt-Ulrich Jäschke/Reinhard Wenskus (Hg.): *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1977, S. 263–287; Schieffer, Rudolf: Rechtstexte des Reformpapsttums und ihre zeitgenössische Resonanz, in: Hubert Mordek (Hg.): *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4), Sigmaringen 1986, S. 50–69, hier S. 56–60.

397 *Quod Romanus Pontifex, si canonicè fuerit ordinatur, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus*. Gregor VII.: Reg. II, Ep. 55, ed. Caspar, S. 207. Übersetzung: Fuhrmann, Horst: Über die Heiligkeit des Papstes, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1980) S. 28–43, hier S. 33. Dieser Sakralisierungsprozess des Papsttums wurde jedoch nicht nur vom Amtsinhaber selbst bestimmt, sondern maßgeblich von Kirchenreformern, wie etwa Mangold von Lautenbach und Petrus Daminani, konturiert. Vgl. hierzu Fuhrmann: Über die Heiligkeit des Papstes, S. 37 f.

398 Fuhrmann: Über die Heiligkeit des Papstes, S. 38.

399 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Nachlaß; Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. von Hanke, S. 527.

400 Ebd., S. 526.

401 Ebd., S. 526 f.

Entscheidend für den Kreuzzug und die Ereignisse von Clermont ist, dass dem Papst aufgrund dieses neuen Amtsverständnisses bzw. Amtsscharisma neue Funktionen zugeschrieben wurden. In der Forschung wurde insbesondere auf die Binde- und Lösegewalt und die neue Hierarchisierung des kanonischen Rechts zugunsten der päpstlichen Dekretalen verwiesen.<sup>402</sup> Ausdruck des Amtsscharisma scheint jedoch auch die Mittlerfunktion des Papstes im Kreuzzug zu sein. Sein spezifisches Amtsscharisma, die päpstliche Heiligkeit, qualifiziert Urban II. als Medium eines transzendenten Kriegsbefehls, machte ihn in den Augen der Zeitgenossen zum Vermittler im Gotteskrieg.

Dass Urban von Amtswegen und nicht aufgrund einer persönlichen Offenbarung Gottes zum Kreuzzug aufrief, wird noch deutlicher, wenn man die Primärtexte des Papstes zum Kreuzzug berücksichtigt. Neben dem sehr kurzen Kreuzzugskanon des Konzils von Clermont<sup>403</sup> hat sich Urban insbesondere in drei Schreiben geäußert: den Briefen an die Gläubigen Flanderns, den Klerus und das Volk von Bologna und die Mönche von Vallombrosa.<sup>404</sup>

In seinem Kreuzzugsschreiben an die Bürger Bolognas vom 19. September 1096 verkündet er den Kreuzzugsablass kraft seines apostolischen Amtes.<sup>405</sup> Dabei hebt der Papst jedoch nicht nur auf seine eigene, die apostolische Autorität, ab, sondern verweist außerdem auf die Autorität des französischen Episkopates (*tam nostra quam omnium paene archiepiscoporum et episcoporum qui in Galliis sunt auctoritate*).<sup>406</sup> Der Kreuzzug ist keineswegs Ausdruck päpstlicher Autokratie, sondern wird hier als Resultat eines konsensualen Herrschaftsprinzips dargestellt. Im Verbund mit der bischöflichen Autorität wird der Kreuzzug veranlasst.<sup>407</sup>

Demgegenüber tritt das charismatische Moment der Kreuzzugspredigt – die Selbstinszenierung als Prophet Gottes – in den Kreuzzugsbriefen Urbans II. erkennbar zurück. Wegen des großen Leids der Kirchen im Osten sei er nach Gallien aufgebrochen, wie der Papst den Gläubigen Flanderns Ende Dezember 1095 mitteilt, wo er den Fürsten des Landes und deren Untertanen auf einem Konzil in der Auvergne einen Kriegszug zur Vergebung der Sünden aufgetragen

402 Fuhrmann: Über die Heiligkeit des Papstes, S. 37 f.

403 Siehe oben Anm. 361, S. 80.

404 Urban II.: JL 5608 (*Fraternitatem uestram iam*), in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 2, S. 136; Urban II.: JL 5670 (*Bonitati uestrae gratias*), in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 3, S. 137 f.; Urban II.: Ep. (*Audiuimus quosdam uestrum*), in: *Papsturkunden in Florenz*, ed. Wilhelm Wiederhold, in: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* (1901), S. 306–325, hier S. 313.

405 *sciatis autem eis omnibus, qui illuc non terreni commodi cupiditate sed pro sola animae suae salute et ecclesiae liberatione profecti fuerint, paenitentiam totam peccatorum, de quibus ueram et perfectam confessionem fecerint, per omnipotentis Dei misericordiam et ecclesiae catholicae preces tam nostra quam omnium paene archiepiscoporum et episcoporum qui in Galliis sunt auctoritate dimittimus, [...]*. Urban II.: JL 5670 (*Bonitati uestrae gratias*), in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 3, S. 137.

406 Ebd., S. 137.

407 Vgl. zum Konzept der konsensualen Herrschaft: Schneidmüller, Bernd: *Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter*, in: Paul-Joachim Heinig/Sigrid Jahns/Hans-Joachim Schmidt [u. a.] (Hg.): *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw*, Berlin 2000, S. 53–87.

habe.<sup>408</sup> Dass er hiermit einen Befehl Gottes umsetzte bzw. im göttlichen Auftrag handelte, sagt er nicht. Auch in den beiden anderen Kreuzzugsbriefen und dem Konzilskanon geriert sich der Papst, anders als in der historiographischen Darstellung, nirgends als Medium des göttlichen Willens bzw. als Prophet eines transzendenten Kriegsbefehls.<sup>409</sup> Wie lässt sich diese Diskrepanz hinsichtlich des charismatischen Moments erklären?

Immerhin möglich wäre es, dass Urban II. in Clermont schlicht etwas anderes predigte, als er in seinen Briefen schrieb. Diese Annahme wird sich mangels offizieller Aufzeichnungen über Urbans Kreuzzugspredigt weder abschließen noch evident machen lassen. Deutlich plausibler ist es jedoch, die Unterschiede auf eine retrospektive Umdeutung zurückzuführen.<sup>410</sup> Die Historiographen schildern das Ereignis, die päpstliche Kreuzzugspredigt, alle retrospektiv. Sie geben mitnichten ein genaues Abbild der päpstlichen Predigt, sondern sie deuten, interpretieren und konstruieren das von ihnen erinnerte Ereignis entsprechend ihrer eignen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster.<sup>411</sup> Wie bereits deutlich wurde, kam es während des Ersten Kreuzzugs zu einer Akzentuierung der Wahrnehmung des Kreuzzugs. Der Kreuzzug wurde mit jedem Sieg, den die Kreuzfahrer gegen ihre Feinde in Outremer errungen, immer stärker zum Gotteskrieg stilisiert.<sup>412</sup> Für die Exponenten dieses Deutungsmusters stand zugleich fest, dass Gott selbst und kein Mensch den Kreuzzug veranlasst hatte. Die Folge dieser zunehmenden Sakralisierung des Kreuzzugs war offenbar eine Neubewertung der maßgeblichen irdischen Autorität des Unternehmens. Diese wurden entsprechend des Deutungsmusters folgerichtig als Mittler Gottes interpretiert. Insbesondere die Assoziation des Papstes mit Mose dürfte Ausdruck dieser retrospektiven Interpretation sein. Papst Urban II. handelte in Clermont, wie einst Mose, im Auftrag Gottes; der Kreuzzug ist von Beginn an Gotteskrieg, so lautet die zentrale Aussage der Szene.

Der Unterschied zwischen den Primärtexten und der historiographischen Reflexion ist jedoch nur ein gradueller, kein grundsätzlicher. Der Kreuzzug wurde bereits von Urban II. als gottgefälliges Werk konzeptualisiert. Alfons Becker hat im zweiten Band seiner grundlegenden Urban-Biographie, dessen

---

408 *cui calamitati pio contuitu condolentes Gallicanas partes uisitauimus eiusque terrae principes et subditos ad liberationem Orientalium ecclesiarum ex magna parte sollicitauimus et huiusmodi procinctum pro remissione omnium peccatorum suorum in Aruernensi concilio celebriter eis iniunximus et carissimum filium Ademarum, Podiensem episcopum, huius itineris ac laboris ducem, uice nostra constituimus, [...]. Urban II.: JL 5608 (Fraternitatem uestram iam), in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 2, S. 136.*

409 Vgl. The Councils of Urban II, ed. Somerville, S. 74; Urban II.: JL 5670 (Bonitati uestrae gratias), in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 3, S. 137 f.; Urban II.: Ep. (Audiuimus quosdam uestrum), in: Papsturkunden in Florenz, ed. Wiederhold, S. 313.

410 Vgl. Riley-Smith: The First Crusade and the idea of crusading, S. 16 f., 27–30, 99 f. Kritisch hierzu: Maier: Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufwurf Urbans II., S. 21.

411 Zum komplexen Prozess der Wahrnehmung und Deutung eines Ereignisses und daraus resultierenden textuellen Darstellung vgl. Goetz: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft, S. 19–32.

412 Siehe oben S. 56 ff.

dritter Band jüngst posthum erschien, überzeugend dargelegt, dass Urban II. seinen Kreuzzug in ein geschichtstheologisches Schema – Becker spricht auch von einem „theologischen Konzept“<sup>413</sup>, einem „ideellen Schema“<sup>414</sup> – einordnete, als er in Clermont zum Kreuzzug aufrief. Dieses Schema hatte Urban jedoch bereits lange vor seinem Kreuzzugaufwurf, nämlich im Kontext der Reconquistakämpfe auf der Iberischen Halbinsel und Süditalien entwickelt, weshalb Becker von einem „inneren Zusammenhang zwischen Reconquista-Idee und Kreuzzugsgedanken“ spricht.<sup>415</sup> Grundlage dieses Schemas, in das Urban auch den Kreuzzug einordnete, ist der Gedanke einer heilsgeschichtlichen Zeitenwende, in der sich Gott den Menschen nach einer vorhergehenden Zeit der Verwerfung wieder zuwendet. Insbesondere die Rückeroberung der von den Gottesfeinden in Spanien, Italien und im Heiligen Land besetzten Gebiete wird als Ausdruck dieser göttlichen Zuwendung interpretiert.<sup>416</sup> Immer wieder hat Urban als theologische Exemplifizierung dieser Zeitenwende auf eine Danielstelle (Dan. 2, 2) rekurriert: *Omnipotentis Dei dispositione mutantur tempora, transferuntur regna.*<sup>417</sup> Der Kreuzzug wird in der Arenga der Bulle *Miserationibus Domini*, die Urban am 11. Mai 1098 an den Bischof Petrus von Huesca adressierte, in dieses Schema gestellt.<sup>418</sup> Darin spricht der Papst Gott zunächst seinen Dank für das vielfache Erbarmen aus, da er die gegenwärtige Zeit für würdig erachte, die langjährige Bedrückung des christlichen Volkes zu lindern und den Glauben zu erhöhen. Denn Gott habe mittels der christlichen (Streit-)Kräfte in Asien die Türken und in Europa die Mauren besiegt und in einstmals berühmten Stätten die Ausübung des christlichen Glaubens durch seine geneigte Gnade wieder möglich gemacht.<sup>419</sup> Gott nimmt in Urbans theologischem Schema mithin die

---

413 Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 352.

414 Ebd., S. 352.

415 Ebd., S. 334.

416 Becker hat das „heilsgeschichtliche Schema“ in vier Punkten zusammengefasst: „(1) Einst, schon in antiker Zeit, Blüte, reiche Entfaltung christlichen Lebens und bedeutender Kirchen, (2) dann aufgrund der Sünde die Auslieferung an die sarazenische Eroberung und Gewaltherrschaft mit Untergang des Glaubens und der Kirche in frühmittelalterlicher Zeit des 7. und 8. Jahrhunderts, (3) schließlich *nostris temporibus* die große Zeitenwende der Reconquista und (4) Restauratio durch die Wiederzuwendung des göttlichen Erbarmens und durch die heilsgeschichtliche Fügung Gottes; der Papst erscheint dabei als *cooperator* dieser Restauration.“ Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2., S. 352 f.

417 So etwa programmatisch im Incipit der Arenga JL 5710 (*Omnipotentis Dei*), in: *Italia Pontificia* 10. Calabria – Insulae, Nr. 9, ed. Dieter Girgensohn, Zürich 1975, S. 264. Vgl. Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2., S. 349 f. und die Festschrift für Becker: Hehl, Ernst-Dieter/Seibert, Hubertus/Staab, Franz (Hg.): *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters.* Festschrift für Alfons Becker zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag, Sigmaringen 1987.

418 Urban II.: JL 5703 (*Miserationibus Domini*), in: *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104)*, Nr. 20, ed. Antonio Durán Gudiol (Publicaciones del Instituto Español de Estudios eclesiásticos en Roma, Monografías 6), Rom 1962, S. 192; ed. MPL 151, Nr. 237, Sp. 504–506. vgl. Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 348 f.

419 *Miserationibus Domini multiplices a nobis gratiarum habentur actiones, quia post multa annorum curricula nostris potissimum temporibus Christiani populi pressuras relevare, fidem exaltare dignatus est. Nostris siquidem diebus in Asia Turcos, in Europa Mauros Christianorum viribus debellavit, et urbes*

Gestalt eines Welten- und Zeitenlenkers an, der den Christen nach der Zeitenwende wieder den Sieg schenkt und die Reiche überträgt. Entscheidend ist, dass die Christen aktiv an dieser Zeitenwende mitwirken, so wie sie auch ihre Verwerfung durch ihre Sündhaftigkeit selbst verschuldet hätten.<sup>420</sup> Wie in der Kreuzzugshistoriographie beobachtet, lässt sich auch in Urbans Schema der Zeitenwende mithin ein Synergismus von Gott und Mensch nachweisen. Dass Urban den Kreuzzug bereits in Clermont als Gotteskrieg konzipierte, ist vor diesem Hintergrund zumindest plausibel.<sup>421</sup>

## 2.2 Anerkennung und Grenzen der päpstlichen Autorität

Mit der Analyse von Urbans Legitimationsstrategien ist jedoch nur eine Seite der päpstlichen Autorität im Kreuzzug bestimmt. Autorität weist, wie einleitend dargelegt wurde, einen gleichsam komplementären Charakter auf, da das Phänomen nicht nur vom Autoritätsanspruch her bestimmen wird, sondern seine Geltung maßgeblich von der sozialen Anerkennung bedingt wird.<sup>422</sup> Es bleibt mithin kritisch zu hinterfragen, inwieweit die päpstliche Autorität im Kreuzzug auf Anerkennung stieß und wo ihre Grenzen liegen.

Wenn man die Testamente und Briefe der Kreuzfahrer betrachtet, ist auffällig, dass hier allein Urban II. als maßgebliche Autorität des Kreuzzugs genannt wird. So findet sich in der Urkunde eines gewissen Hugo Dalmacius aus dem Jahr 1096 aus Marcigny-sur-Loire die Zeitangabe „in dem Jahr nämlich, als Papst Urban II. nach Aquitanien kam und das Heer der Christen dazu veranlasst, die Raserei der östlichen Heiden zu unterdrücken“.<sup>423</sup> Noch expliziter ist ein Testa-

---

*quondam famosas religionis suae cultui gratia propensiore restituit.* Urban II.: JL 5703 (Miserationibus Domini), ed. MPL 151, Nr. 237, Sp. 504–506.

420 Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 354.

421 „Von Anfang an stand diese Interpretation im Zeichen einer von Gott gefügten Zeitenwende, unter dem Motto „Gott will es“ unter der Devise „Taten Gottes durch die Christen“. Zusammen mit der Reconquista im Westen und im Zentrum war dann der Kreuzzug im Osten der einzigartige, moralisch und kanonisch unbedenkliche, ja verdienstvolle und heilbringende Krieg, der wahrhaft gerechte Krieg, *bellum Deo auctore*.“ Ebd., S. 352.

422 Siehe oben S. 32.

423 [...] *eo videlicet anno que Urbanus papa secundus in Aquitania veniens, Christianorum exercitum movit at [sic] comprimendam feritatem orientalium paganorum.* Le Cartulaire de Marcigny-sur-Loire (1045–1144). Essai de reconstitution d'un manuscrit disparu, ed. Jean Richard, Nr. 119, Dijon 1957, S. 89. Fast dieselbe Formulierung findet sich auch in einer zweiten Charta im Cartulaire de Marcigny-sur-Loire: [...] *eo videlicet anno quo Urbanus papa secundus, Aquitaniam veniens, Christianorum exercitum movit ad comprimendam feritatem orientalium paganorum.* Le Cartulaire de Marcigny-sur-Loire (1045–1144), ed. Richard, Nr. 118, S. 87. Ebenso findet sich in einer auf das Jahr 1098 zu datierenden Charta die Zeitangabe, [...] *quando Urbanus papa primum commovit orbem ire Jerusalem.* Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin de'Angers, ed. Eugène Lelong, Bd. 1, Nr. 354, Paris 1903, S. 407. Ferner erwähnt eine Charta aus Sauxillanges, dass ein Dekret des höchsten Bischofs (*decretum a summo pontifice*) die ganze Kraft und den ganzen Glauben der abendländischen Völker zur Hilfe der zugrundegerichteten Religion aufgefordert habe. Cartulaire de Sauxillanges publié par l'academie des sciences, belles-lettres & arts de Clermont-Ferrand, avec des notes et des Tables, ed. Henry Doniol, Nr. 697, Clermont [u.a.] 1864, S. 502f.

ment aus dem Jahr 1098 aus Cahors, in dem berichtet wird, Graf Raimund von Toulouse sei auf Befehl und aus Gehorsam gegenüber Papst Urban sowie vielen weiteren Bischöfen und Erzbischöfen (*jussu et obedientia Urbani Romani pontificis et multorum archiepiscoporum aliorumque pontificum*) zum Kreuzzug aufgebrochen.<sup>424</sup> Wie in Urbans Kreuzzugsurkunde (JL 5670) klingt hier ein konsensuales Herrschaftsprinzip an. Auch ein weiterer bekannter Kreuzfahrer, Graf Robert II. von Flandern, konstatiert in einem Testament aus dem Jahr 1096, dass er durch Papst Urban zum Kreuzzug veranlasst worden sei – wobei eine für den Gotteskrieg typische Verschränkung zwischen irdischer und himmlischer Autorität anklingt. Im Testament heißt es nämlich wörtlich, dass Roberts Entscheidung eine Reaktion auf die „Eingebung der göttlichen Ermahnung“ sowie auf „den bekanntgegebenen Beschluss des apostolischen Stuhls“ sei.<sup>425</sup> Dies ist meines Wissens der früheste Text, der einen Synergismus zwischen päpstlichem Befehl und göttlicher Autorität herstellt.<sup>426</sup>

Ebenso schreiben die frühesten historiographischen Berichte, die meist nur sehr knapp über den Kreuzzug berichten, dessen Veranlassung Papst Urban II. zu. So berichtet das bereits um 1096<sup>427</sup> verfasste *Fragmentum Historiae Andegavensis*, das dem Grafen Fulko IV. von Anjou zugeschrieben wird, Papst Urban sei im Jahr 1095 nach Angers gekommen und habe dort zum Kreuzzug aufgerufen.<sup>428</sup> Besonders deutlich wird die päpstliche Autorität von einem Benediktinermönch aus dem süddeutschen Reformkloster St. Blasien betont: „Zu diesen Zeiten begann eine sehr große Menge aus Italien und ganz Frankreich sowie Deutschland nach Jerusalem gegen die Heiden zu ziehen, um die Christen zu befreien. Der maßgebliche Urheber dieser Heerfahrt war der Herr Papst.“<sup>429</sup>

424 Histoire générale de Languedoc, ed. Claude/Vaissete, Bd. 5, Nr. 321, Sp. 753.

425 *Ego igitur, instinctu divinae admonitionis, auctoritate apostolicę sedis promulgato, iturus Jherusolimam, ad liberandam Dei ecclesiam diu a feris nationibus conculcatam, ut Deus omnipotens exercitio mei laboris effectum preberet, quo et honor nominis ejus sanctificatus dilataretur, et michi indeficientis denarii donativum restitueretur.* Actes des Comtes de Flandre 1071–1128, ed. Vercauteren, Nr. 20, S. 63.

426 Das Zusammenwirken zwischen der apostolischen und göttlichen Autorität wird auch in einem Testament des miles Wido, einem Vasall der Abtei Saint-Vincent von Le Mans, notiert: *Notum sit omnibus futuris et presentibus, quod anno incarnationis Dominice MXCVI, eo videlicet anno quo Urbanus papa adventu suo occiduas illustravit partes, quoque etiam innumerabiles turbas populorum admonitione sua, immo vero Dei suffragante auxilio, Jerosolimitanum iter super paganos adire monuit, [...].* Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans, Bd. 1: Cartulaire 572–1188, ed. Charles Menjot d'Elbenne, Nr. 317, Le Mans 1913, Sp. 190.

427 Paul, Nicholas L.: The Chronicle of Fulk le Réchin: a Reassessment, in: The Haskins Society Journal 18 (2007), S. 19–35.

428 *In fine cujus anni [sc. 1095], appropinquante quadragesima, venit Andegavim papa Romanus Urbanus et ammonuit gentem nostram ut irent Jerusalem expugnaturi gentilem populum qui civitatem illam totam terram christianorum usque Constantinopolim occupaverant.* Fragmentum Historiae Andegavensis, in: Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Ambroise, ed. Louis Halphen, Paris 1913, S. 206–245, hier S. 237.

429 *His temporibus maxima multitudo de Italia et omni Gallia et Germania Ierosolimam contra paganos, ut liberarent christianos, ire cepit. Cuius expeditionis dominus papa maximus auctor fuit.* Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054–1100, ed. und übers. Ian S. Robinson (MGH SS rer. Germ. N.S. 14), Hannover 2003, S. 527 f.

Da Bernold die Jahreseinträge von 1083 bis 1100 zeitgleich mit den berichteten Ereignissen verfasste, handelt es sich um einen der frühesten historiographischen Texte, die die Autorität des Papstes im Kreuzzug belegen.<sup>430</sup>

Auch Gaufredus Malaterra, der Historiograph der beiden Hauteville-Brüder, Roger I. von Sizilien und Robert Guiscard, berichtet ebenfalls sehr knapp, aber dafür recht zeitnah, noch im Jahr 1098, vom Zustandekommen des Kreuzzugs.<sup>431</sup> Der Historiograph erzählt, dass sich Bohemund von Tarent in dem Jahr, als sich auf Befehl Papst Urbans von allen Ländern her eine enthusiastische Heerschar in Richtung Jerusalem auf den Weg gemacht habe, an die Spitze eines durch Apulien ziehenden, jedoch führungslosen Kreuzfahrerheeres stellen wollte. Zu diesem Zweck soll der Normanne bereitwillig das Zeichen des Unterfangens, das Kreuz, an seine Kleidung geheftet haben.<sup>432</sup>

Papst Urban II. wird also in den frühesten Texten, die vom Kreuzzug berichten, als Urheber und maßgebliche Autorität des Kreuzzugs bezeichnet. Wenn man die Texte nach ihrem Entstehungsraum systematisiert, zeichnet sich ein Resonanzraum der päpstlichen Autorität ab. Die Texte stammen aus Frankreich, Burgund, Süddeutschland und Süditalien.

Das eindeutigste Zeugnis für die Resonanz der päpstlichen Autorität bei den Kreuzfahrern findet sich jedoch nicht in deren Testamenten, sondern unter den Kreuzfahrerbriefen. Es handelt sich dabei um das Schreiben, das die Kreuzzugsfürsten – von denen insbesondere der neue Fürst von Antiochia, Bohemund, in der ersten Person Singular in Erscheinung tritt – am 11. September 1098 aus Antiochia an Papst Urban II. adressierten.<sup>433</sup> Der Kreuzzug wird darin ausdrücklich als Krieg des Papstes ausgewiesen, *bellum, quod tuum proprium est*.<sup>434</sup>

---

430 Ebd., S. 86.

431 Kenneth B. Wolf nennt als *terminus post quem* den 5. Juli 1098, da Gaufredus seine *Historiographie* mit der Abschrift einer auf diesen Termin datierte Bulle Papst Urbans II. beendet. Als *terminus ante quem* nennt er die Eroberung Antiochias (Juni 1098) und Jerusalems (Juli 1099) während des Ersten Kreuzzugs, da Gaufredus zwar von der Kreuznahme Bohemunds berichtet, nicht aber von den beiden späteren Ereignissen. Vgl. Wolf, Kenneth Baxter (Bearb.): *The deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of his brother Duke Robert Guiscard by Geoffrey Malaterra*, Ann Arbor 2005. S. 9 f.; Ders.: *Making History. The Normans and Their Historians in Eleventh-Century Italy (The Middle Ages Series)*, Philadelphia 1995, S.146 f. Wenn man die Zeit miteinrechnet, die diese Information brauchte, um nach Sizilien und an das Ohr des Historiographen zu gelangen, erscheint eine Datierung in das Jahr 1098/1099 am plausibelsten. Damit zählt die *Historiographie* Malaterras zu den wenigen Texten, die vor der Eroberung Jerusalems entstanden sind.

432 *Ipsa anno, ex edictu Urbani papae expeditio versus Jerusalem ab undique terrarum ferventissima erat. Boamundus autem, qui jam dudum cum Guiscardo patre Romaniam pervaserat et semper eam sibi subjugare cupiens erat, videns plurimam multitudinem per Apuliam, (sed sine principe), illorsum accelerare, princeps exercitus, sibi eos alligando, fieri volens, signum eiusdem expeditionis, crucem videlicet, vestibus suis apponit.* Gaufredus Malaterra: *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, IV, 24, ed. Ernesto Pontieri (*Rerum Italicarum scriptores* Bd. 5,1), Bologna 1928, S. 102.

433 *Epistula Boemundi, Raimundi comitis S. Aegidii, Godefridi ducis Lotharingiae, Roberti comitis Normanniae, Roberti comitis Flandrensis, Eustachii comitis Boloniae ad Urbanum II papam, in: Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 161–165, hier S. 162.

434 Ebd., S. 164.

Die Kreuzfahrer gerieren sich dabei als gehorsame Söhne des Papstes, die ihren geistigen Vater anflehen, persönlich zu ihnen zu kommen und den Krieg, den er mit seiner Predigt selbst veranlasst habe, zu vollenden.<sup>435</sup> Diese persönliche Präsenz des Papstes sei deswegen notwendig, da Bischof Adhémar von Le Puy, den Urban als seinen Legaten entsandt habe, in Antiochia verstorben sei und sie, die Kreuzfahrer, gleichsam verweist seien. Die Demutsbezeugung der Kreuzfahrer geht jedoch noch weiter: Sie rufen den Papst als Vikar des Heiligen Petrus dazu auf, den Thron Petri in Antiochia in Besitz zu nehmen und versprechen Urban zugleich Gehorsam.<sup>436</sup> Abschließend wird der Kreuzzug von den Kreuzfahrern gar als hierokratisches Machtmittel stilisiert: Wenn der Papst den Kreuzzug persönlich vollende, würde ihm die ganze Welt gehorchen.<sup>437</sup>

Wenn man dieses Schreiben ganz unhinterfragt als Ausdruck realer Autoritäts- und Machtverhältnisse bewerten würde, dann müsste man zu dem Schluss kommen, dass der Kreuzzug tatsächlich vor allem eines war: Papstkrieg.<sup>438</sup> Nicht nur die Veranlassung, sondern auch die Durchführung des Kreuzzugs wird hier gänzlich der päpstlichen Autorität unterstellt. An dieser Sichtweise sind jedoch erhebliche Zweifel angebracht. Der Brief der Kreuzzugsfürsten verdeutlicht gerade in seinem expliziten Gehorsamsduktus die Notwendigkeit, die päpstliche Autorität kritisch zu hinterfragen. Hier kann und soll keine vollständige und abschließende Analyse der päpstlichen Autorität in der Kreuzzugsbewegung gegeben werden. Nur soviel sei angemerkt, dass der Autorität des Kreuzzugslegaten, Adhémar von Le Puy, bekanntermaßen Grenzen gesetzt waren.<sup>439</sup> Zwar ernannte Urban seinen Stellvertreter zum *dux* des Kreuzzugs, dessen Befehlen alle Kreuzfahrer Folge zu leisten hätten.<sup>440</sup> Adhémar von Le Puy war jedoch mitnichten der unumstrittene Führer des Kreuz-

435 Ebd., S. 164.

436 [...] *et remandamus tibi, carissimo patri nostro, ut tu pater et caput ad tuae paternitatis locum uenias, et qui beati Petri es uicarius, in cathedra eius sedeas et nos filios tuos in omnibus recte agendis oboedientes habeas, et omnes haereses, cuiuscumque generis sint, tua auctoritate et nostra uirtute eradicet et destruas.* Epistula Boemundi, Raimundi comitis S. Aegidii, Godefridi ducis Lotharingiae, Roberti comitis Normanniae, Roberti comitis Flandrensis, Eustachii comitis Boloniae ad Urbanum II papam, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 164.

437 [...] *si enim ad nos ueneris et uiam per te inceptam nobiscum perfeceris, totus mundus tibi oboediens erit.* Epistula Boemundi, Raimundi comitis S. Aegidii, Godefridi ducis Lotharingiae, Roberti comitis Normanniae, Roberti comitis Flandrensis, Eustachii comitis Boloniae ad Urbanum II papam, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 165.

438 Vgl. Riley-Smith, Jonathan: *Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge*, Berlin 2003, S. 49 f.

439 Zur Autorität des päpstlichen Legaten Adhémar von Le Puy zuletzt: Somerville, Robert: *Adhemar of Le Puy, Papal Legate on the First Crusade*, in: Kenneth Pennington/Melodie Harris Eichbauer (Hg.): *Law as profession and practice in medieval Europe: Essays in honor of James A. Brundage*, Farnham [u. a.] 2011, S. 371–386.

440 [...] *et carissimum filium Ademarum, Podiensem episcopum, huius itineris ac laboris ducem, uice nostra constituimus, ut quibus hanc uiam forte suscipere placuerit, eius iussionibus tamquam nostris pareant atque eius solutionibus seu ligationibus, quantum ad hoc negotium pertinere uidebitur, omnino subiacent.* Epistula Urbani II papae ad omnes fideles in Flandria commorantes, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 2, S. 136

zugs, wie dies die Kreuzfahrer suggerieren. Offenbar spiegelt das Schreiben der Kreuzzugsfürsten keine realen Machtverhältnisse auf dem Kreuzzug wider, sondern der Gehorsamsduktus ist Strategie, um von einer Entwicklung des Kreuzzugs abzulenken, die nicht im Interesse Papst Urbans II. liegen konnte. Insbesondere die Errichtung eines normannischen Fürstentums in Antiochia musste der päpstlichen Verständigungspolitik mit Byzanz zuwiderlaufen.<sup>441</sup> Die päpstliche Kreuzzugskonzeption zielte, wie Alfons Becker überzeugend dargelegt hat, nicht auf Eroberung, sondern auf Restituierung der lokalen Macht, d. h. von Byzanz, ab. Es ging dem Papst darum, mittels des Kreuzzugs zu einer Annäherung von West- und Ostkirche zu gelangen. Tatsächlich führte die Eroberung Antiochias aber zu einer Vertiefung der Kluft zwischen den beiden Kirchen.

Wie der Brief von Urban II. aufgenommen wurde, ist nicht überliefert. Allerdings scheint die von den Kreuzzugsfürsten geforderte persönliche Leitung des Papstes auf einem Konzil in Bari, das im Oktober 1098 stattfand, ernsthaft erwogen worden zu sein.<sup>442</sup> Näheres ist hierzu leider nicht bekannt. Immerhin zeigt die Tatsache, dass der Brief in Bari eine Diskussion auslöste, wie stark auch die päpstliche Autorität Interaktionsprodukt ist und nicht allein von einer Seite bestimmt wird.

Wenn man nach den Grenzen von Urbans Autorität als Haupturheber (*maximus auctor*) des Kreuzzugs fragt, muss der Fokus auf das Wibertinische Schisma gerichtet werden. Als Papst Urban II. 1095 auf dem Konzil von Clermont zum Kreuzzug aufrief, hatte das Reformpapsttum bereits seit fünfzehn Jahren mit einem Antagonisten auf dem apostolischen Stuhl zu kämpfen: dem Gegenpapst Clemens III. (1080–1100).<sup>443</sup> Erzbischof Wibert von Ravenna war bereits 1080 von der heinricianischen Partei zum Papst gegen Gregor VII. erhoben worden. In vielen modernen Kreuzzugsgeschichten wird das wibertinische Schisma, wenn überhaupt, dann nur kurz erwähnt. Für die Reichweite der päpstlichen Autorität im Kreuzzug ist das Schisma jedoch von zentraler Bedeutung. Gemäß eines neuen Forschungsansatzes, stellt das Phänomen „Gegenpapst“ einen „Prüfstein universaler Autorität im Mittelalter“ dar, das sich als „Autoritätskrise“ analysieren lässt.<sup>444</sup> Es bleibt insofern zu prüfen, inwieweit das Schisma der Anerkennung von Urbans Autorität Grenzen setzte.

Der Obödienzraum Urbans II. erstreckte sich 1095 im Kern auf das normannische Süditalien, Süddeutschland, Spanien und insbesondere auf Burgund

441 Vgl. hierzu Becker: Papst Urban II. (1088–1099), 2. Bd., S. 414–434.

442 [...] *notum quoque uobis facimus, quod dominus papa Urbanus apud Barum tenet concilium, tractans et disponens cum multis terrae senatoribus ad Ierusalem profecto tendere*. Epistula cleri et populi Lucensis ad omnes fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 17, S. 167; Vgl. Becker: Papst Urban II. (1088–1099), 2. Bd., S. 427.

443 Zum Gegenpapst Clemens III. vgl. Ziese, Jürgen: Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100) (Päpste und Papsttum Bd. 20), Stuttgart 1982.

444 Müller, Harald: Gegenpäpste – Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter, in: Ders./Brigitte Hotz (Hg.): Gegenpäpste: ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen, Wien [u. a.] 2012, S. 13–54.

und Frankreich.<sup>445</sup> Der Obödienzbereich Wibert-Clemens III. lag demgegenüber insbesondere in Deutschland, Reichsitalien und Oberlothringen.<sup>446</sup> Inwieweit beeinflusste nun dieser kirchenpolitische Antagonismus zwischen Urban und Clemens den Kreuzzug?

Eine Antwort bietet die anonyme Fortsetzung von Frutolfs Weltchronik. Der Michelsberger Anonymus weiß zu berichten, dass dem *populus Theutonicus* die Botschaft Urbans II. aufgrund des Schismas (*scisma*) kaum ins Ohr gedungen sei, weshalb die Deutschen sich lange in Unkenntnis über die Ursachen des Kreuzzugs befunden hätten. Anfänglich sollen sie gar die durchziehenden Kreuzfahrer verhöhnt haben, da sie den Kreuzzug für eine, so wörtlich, unerhörte Dummheit (*inaudita stulticia*) gehalten hätten. Doch schließlich sollen sich auch die Deutschen für den Kreuzzug begeistert haben, nachdem sie von den Kreuzfahrern eines Besseren belehrt worden seien, wie der Chronist berichtet.<sup>447</sup>

Was der Frutolf-Fortsetzer hier beschreibt, ist für die Autoritätsfrage von größter Relevanz. Offensichtlich gab es Räume, die außerhalb der Obödienz Urbans II. lagen, die jedoch ebenfalls von der Dynamik der Kreuzzugsbewegung erfasst wurden. Die Grenzen von Urbans Obödienz sind also keineswegs mit den Grenzen der Kreuzzugsbewegung deckungsgleich. Dass sich die Kreuzzugsbewegung derart dynamisierte, dass sie sogar imstande war, Obödienzen im Schisma zu überwinden, hängt ursächlich mit der Struktur des Kreuzzugsdiskurses zusammen. Zwar hatte Urban in Clermont den Episkopat mit der Predigt beauftragt, allerdings entglitt die Predigt schon bald der kirchlichen Kontrolle.<sup>448</sup> Vor allem Wanderprediger spielten eine zentrale Funktion bei der Verbreitung der Kreuzzugsbewegung.<sup>449</sup> Insbesondere im *regnum* war dieser Umstand für die

445 Zum Obödienzraum Urbans II. vgl. Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 113–254.

446 Vgl. Ziese: Wibert von Ravenna, S. 215–228.

447 *Orientalibus autem Francis, Saxonibus et Thuringis, Baioariis et Alamannis hec bucina minime insonuit propter illud maxime scisma, quod inter regnum et sacerdotium a tempore Alexandri pape usque hodie tan nos Romanis quam Romanos nobis invisos et infestos iam, heu! confirmavit. Inde est, quod omnis pene populus Theutonicus in principio projectionis huius causam ignorantes per terram suam transeuntes tot legiones equitum, tot turmas peditum totque catervas ruricularum, feminarum ac parvulorum quasi inaudita stulticia delirantes subsannabant, utpote qui pro certis incerta captantes terram nativitatis vane relinquerent, terram repromissionis incertam certo discrimine appeterent, renunciarent facultatibus propriis, inhiarent alienis. Sed quamvis nostra gens ceteris multo sit insolentior, respectu tamen miserationis divine, inclinatur tandem ad verbum eiusdem renunciationis furor Theutonicus, a comeantium scilicet turbis rem ad integrum edoctus.* Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 26 f. Vgl. Ekkehardi chronica, Recensio I, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 140.

448 *Vos, inquit, fratres et coepiscopi, uos consacerdotes et coheredes Christi, per ecclesias uobis commissas id ipsum annuntiate, et uiam in Ierusalem toto ore uiriliter predicate.* Balderich von Bourgueil: Historia Ierosolimitana, I, ed. Biddlecombe, S. 10; Ebenso Wilhelm von Tyrus: Chronicon, I, 15, ed. Huygens, S. 135.

449 Zur Bedeutung der Laienprediger in der Kreuzzugspredigt vgl. Duncalf, Frederic: The Councils of Piacenza and Clermont, in: Marshall Whitehead Baldwin (Hg.): A History of the Crusades. Bd. 1: The first hundred years, Madison [u. a.] 1969, S. 220–254, hier S. 251; Runciman: A History of the Crusades, 3. Bde., Cambridge 1953–1955, hier Bd. 1, S. 113, 115; Mayer: Geschichte der Kreuzzüge, S. 42; Zerfaß, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt: eine pastoraleschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert

Dynamik der Bewegung entscheidend. Hier konnte die Predigt nicht in den Händen der Bischöfe liegen, da der Reichsepiskopat größtenteils zur Obödienz Clemens III. gehörte und daher nicht das Projekt Urbans II. – aus ihrer Sicht des Gegenpapstes – unterstützte. Es waren jene Räume, die außerhalb der Obödienz Urbans II. lagen, jedoch von der Dynamik der Kreuzzugsbewegung ergriffen wurden, die einen Handlungsspielraum für andere Akteure eröffneten.

### 3. Kapitel: Peter der Eremit – Der *primus auctor* des Ersten Kreuzzugs

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, dass nicht wenige zeitgenössische Texte das moderne Kreuzzugsbild bestätigen, ja die moderne Sichtweise die vormoderne Darstellung geradezu spiegelt – et vice versa. Wie den meisten modernen Beobachtern, so gilt auch vielen Zeitgenossen Papst Urban II. als Urheber und maßgebliche Autorität des Ersten Kreuzzugs.

Es gibt jedoch eine andere zeitgenössische Version der Geschichte, die Fragen an dem gängigen Metanarrativ aufkommen lässt. Albert von Aachen erzählt in seiner *Historia Ierosolimitana*, deren ersten sechs Bücher noch vor 1102 entstanden, nämlich eine gänzlich andere Geschichte, wie und durch wen der Erste Kreuzzug veranlasst wurde.<sup>450</sup> Anders als die übrigen zeitgenössischen Kreuzzugsgeschichten beginnt Alberts *Historia* nicht auf einem Kirchenkonzil in der Auvergne, sondern in Jerusalem und der *primus auctor*<sup>451</sup> des Kreuzzugs ist in seiner Geschichte auch nicht Papst Urban II., sondern ein anderer Protagonist: Peter der Eremit.<sup>452</sup> Auf Ermahnung jenes Akteurs hin, sollen Bischöfe, Äbte,

---

(Untersuchungen zur praktischen Theologie Bd. 2), Freiburg i. Br. [u. a.] 1974, S. 193; Riley-Smith: *What Were the Crusades?*, S. 43; Becker: *Papst Urban II. (1088–1099)*, Bd. 2, S. 392; Hiestand, Rudolf: *Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern*, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47)*, Sigmaringen 1999, S. 153–208, hier S. 197. Skeptisch hinsichtlich des Einflusses der Laienprediger auf die Kreuzzugsbewegung: Walter, Johannes von: *Die ersten Wanderprediger Frankreichs: Studien zur Geschichte des Mönchtums*, Bd. 1: Robert von Arbrissel (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 9, 3, 1), Berlin 1903 (ND 1972), S. 119 f. Vgl. hierzu auch Cole: *The Preaching of the Crusades to the Holy Land*, S. 33 ff.

450 Die ersten sechs Bücher seiner Kreuzzugsgeschichte hat Albert von Aachen gemäß der Herausgeberin Susan Edgington noch vor 1102 verfasst, also sehr zeitnah zum Ereignis und zudem unabhängig von den anderen zeitgenössischen Texten. Vgl. Edgington (Hg.): *The Historia Ierosolimitana of Albert of Aachen*, S. XXIV. Auch Peter Knoch und Jean Flori haben sich für eine frühe Datierung ausgesprochen. Vgl. Knoch, Peter: *Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik Bd. 1)*, Stuttgart 1966, S. 89; Flori, Jean: *Pierre l'ermite et la première croisade*, Paris 1999, S. 62.

451 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 4.

452 *Sacerdos quidam Petrus nomine, quondam heremita, ortus de ciuitate Amiens, que est in occidente de regno Francorum, omni instinctu quo potuit huius uie constantiam primum adhortatus est; in Beru regione prefati regni factus predicator in omni admonitione et sermone. Huius ergo admonitione assidua et inuocatione episcopi, abbates, clerici, monachi, deinde laici nobilissimi diuersorum regnorum principes,*

Kleriker, Mönche sowie die Fürsten der verschiedenen Reiche und schließlich das ganze Volk das Kreuz genommen haben.<sup>453</sup>

Jener Peter soll während einer ersten Pilgerfahrt nach Jerusalem in der Grabeskirche Verbotenes und Gottloses gesehen habe: Die heiligen Stätten würden von Heiden und gottlosen Menschen entweiht, die Opfergaben der Gläubigen geraubt, Kirchen als Ställe missbraucht, Christen geschlagen und heilige Pilger durch zahlreiche Gewalttaten der Ungläubigen bedrängt. Tief bewegt durch diese Beobachtung habe Peter der Eremit den Patriarchen von Jerusalem aufgesucht, um ihn bezüglich dieser Frevel zur Rede zu stellen.<sup>454</sup> Der Patriarch habe sich durch seine Schwäche und die aussichtslose Lage der orientalischen Christen entschuldigt und Peter dazu aufgefordert, als Bote in den Westen zu gehen, um die Christen dort um Hilfe zu bitten.<sup>455</sup> Der Angesprochene soll die ihm angetragene Mission auch sogleich angenommen und seine Absicht kund getan haben, zuerst den Papst und anschließend alle Fürsten der Christenheit aufzusuchen, um sie über die unerträgliche Not der Kirche von Jerusalem in Kenntnis zu setzen.<sup>456</sup>

Es ist evident, dass die *Historia Ierosolimitana* signifikant von den anderen, bisher analysierten Kreuzzugshistoriographien abweicht. Nicht allein der Ort, an dem die Geschichte beginnt, sondern auch der Veranlasser der Ereignisse ist ein anderer. Zwar ist Peter der Eremit, der in der Forschung auch als Petrus von Amiens firmiert, auch in den anderen zeitgenössischen Kreuzzugsgeschichten kein Unbekannter.<sup>457</sup> Der Eremit ist eine kontroverse Gestalt, die in allen Chro-

---

*totumque uulgus, tam casti quam incesti, adulteri, homicide, fures, periuri, predones, uniuersum scilicet genus Christiane professionis, quin sexus femineus penitentia ducti ad hanc letanter concurrerunt uiam.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 2 f.

453 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 2, 4.

454 *Hic uero sacerdos aliquot annis ante huius uie initium, causa orationis Ierosolimam profectus est, ubi in oratorio dominici sepulchri presentatus uisa quedam illicita et nefanda tristi animo accepit, et infremuit spiritu; ipsum Deum uindicem super uisis iniuriis appellat. Tandam super nefariis operibus motus, patriarcham sancte Ierosolimitane ecclesie appetit, cur pateretur gentiles et impios sancta inquinare et ab hiis fidelium oblationes asportari requirit, ecclesia uti pro stabulis, Christianos colaphizari, peregrinos sanctos iniusta mercede spoliari et multis oppressionibus ab hiis angustiari.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 4.

455 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 3, ed. Edgington, S. 4.

456 *Cui Petrus in hoc modo respondit: 'Venerande pater, satis comperimus et nunc intelligimus ac uidemus quam inualida manus Christianorum sit tecum hic inhabitantium; quantis obpressionibus subiaceatis gentilium. Qua de causa ob Dei gratiam et uestram liberationem, et sanctorum emundationem, Deo comite, uita sospite, rediens imprimis domnum apostolicum requiram, deinde omnes primates Christianorum, reges, duces, comites, et principatum regni tenentes, iugum seruitutis uestre reserans et angustiarum uestrarum intolerantiam. Iam omnia inter se hec nuncia eque uidentur ut fiant.'* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 3, ed. Edgington, S. 4.

457 Zu Peter dem Eremiten vgl. Hagenmeyer, Heinrich: Peter der Eremit: ein kritischer Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges, Leipzig 1897; Kugler, Bernhard: Peter der Eremit und Albert von Aachen, in: *HZ* 44 (1880), S. 22–41; Blake, Ernest Oscar/Morris, Colin: A Hermit Goes to War: Peter and the Origins of the First Crusade, in: *Studies in Church History* 22 (1985), S. 79–107; Epp, Verena: Art. Petrus von Amiens, in: *TRE* 26 (1996), S. 281–283; Flori, Jean: Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermite? Une réévaluation des sources de la Première Croisade?, in: *Cahiers de civilisation médiévale* Bd. 38 (1995), S. 35–54; Ders.: Pierre l'Ermite et sa croisade ou faut-il réhabiliter Pierre

niken eine mehr oder weniger tragende Rolle spielt: Als charismatischer Führer des sog. Volkskreuzzugs, als Deserteur in Antiochia, als Diplomat der Kreuzfahrer und Aufseher der Prozessionen und Gebete in Jerusalem. Albert von Aachen ist jedoch der einzige zeitgenössische Chronist, der dem Eremiten die Rolle eines *primus auctor* zuschreibt. Besonders deutlich wird dieser Kontrast durch eine Gegenüberstellung der beiden Historiographien von Albert von Aachen und Bernold von Konstanz. Während Letzterem Papst Urban II. als *maximus auctor*<sup>458</sup> des Ersten Kreuzzugs gilt, bezeichnet Albert von Aachen Peter den Eremiten mit fast denselben Worten, nämlich als *primus auctor*<sup>459</sup>.

Dieser Umstand gab den Anlass für eine bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichende Forschungsdebatte. Bis zur Veröffentlichung der Arbeiten von Heinrich von Sybel (1841) und Heinrich Hagenmeyer (1879) habe die Welt der Darstellung Alberts von Aachen glauben geschenkt und Peter dem Eremiten als alleinigen Veranlasser des Kreuzzugs gerühmt, wie es bei Sybel heißt: „Der Ruhm Peter’s des Eremiten ist ein weltgeschichtlicher geworden. Jahrhunderte lang hat kein Mensch es bezweifelt, daß er dem Abendlande den entscheidenden Impuls zu den Kreuzzügen gegeben. Die Gelehrten haben es bezeugt, die Dichter haben es gefeiert, die Völker haben es angenommen, noch in der Galerie von Versailles hat er demgemäß seine Stelle erhalten.“<sup>460</sup> Angeregt durch die „historischen Uebungen“<sup>461</sup> seines Lehrers, Leopolds von Ranke, so heißt es im Vorwort der „Geschichte des ersten Kreuzzugs“, sei er, Sybel, veranlasst worden, jene *Communis Opinio* zurechtzurücken, d.h. Papst Urban II jenen „Ruhm“ zuzusprechen, „dem ihm der Einsiedler von Amiens bis auf unsere Tage zur größeren Hälfte streitig gemacht hat.“<sup>462</sup> Alberts Darstellung wurde hierfür erst von Sybel und später dann ausführlicher von Hagenmeyer in einer komparatistischen Analyse mit den übrigen zeitgenössischen Kreuzzugstexten verglichen, mit dem Ergebnis, dass Peters Urheberschaft des Ersten Kreuzzugs von beiden Forschern als Geschichtsklitterung verworfen wurde.<sup>463</sup> Urban und nicht Peter der Eremit sei der Urheber des Ersten Kreuzzugs. Jene Position ist bis heute die dominierende Forschungsmeinung. Allerdings ist sie nicht unumstritten.

---

l’Ermite? Histoire et idéologie, in: Art et histoire: de l’Occident médiéval à l’Europe contemporaine; dix années d’activités de Malmedy, Malmedy 1997, S. 149–156; Ders.: Pierre l’ermite et la première croisade, Paris 1999; Morris, Colin: Peter the Hermit and the chroniclers, in: Jonathan Phillips (Hg.): The First Crusade. Origins and Impact, Manchester [u. a.] 1997, S. 21–34; Rubenstein, Jay C.: How, or how much, to reevaluate Peter the Hermit, in: Susan J. Ridyard (Hg.): The Medieval Crusade, Woodbridge [u. a.] 2004, S. 53–69; Glasheen, Charles R.: Provisioning Peter the Hermit: from Cologne to Constantinople, 1096, in: John H. Pryor (Hg.): Logistics of warfare in the Age of the Crusades, Burlington 2006, S. 119–130.

458 Siehe oben Anm. 429, S. 92.

459 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 4.

460 Sybel, Heinrich von: *Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, Leipzig <sup>2</sup>1881, S. 200. Jedoch hat erst Heinrich Hagenmeyer in seiner Monographie zu Peter dem Eremiten den bibliographischen Nachweis für jene von Sybel in Zweifel gezogene *Communis Opinio* nachgeliefert. Vgl. Hagenmeyer: *Peter der Eremit*, Anm. 1, S. 1 f.

461 Sybel: *Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, S. III.

462 Ebd., S. 201.

463 Ebd., S. 238; Hagenmeyer: *Peter der Eremit*, S. 71.

1985 haben Ernest Oscar Blake und Colin Morris eine Neubewertung der Quellen hinsichtlich der Rolle Peters des Eremiten im Kreuzzug vorgenommen und sind zu einem von der vorherrschenden Forschungsmeinung abweichendem Urteil gelangt: Die Geschichte von Peters Rolle als *primus auctor* des Kreuzzugs sei nicht das Resultat retrospektiver Legendenbildung bzw. Geschichtsklitterung, sondern basiere vielmehr auf einer zeitgenössischen Tradition, die bis in den unmittelbaren zeitlichen Horizont des Ersten Kreuzzugs zurückreiche.<sup>464</sup>

Die Evidenz dieser Tradition leiten die Forscher neben dem Zeugnis Alberts von Aachen aus anderen, nicht zeitgenössischen Texten ab, in denen beide Forscher heute verschollenes zeitgenössisches Material verarbeitet sehen. Vor allem die zwischen 1170 und 1184<sup>465</sup> entstandene Chronik des Wilhelm von Tyrus,<sup>466</sup> das gegen Ende des 12. Jahrhunderts<sup>467</sup> verfasste Chanson d'Antioche<sup>468</sup> sowie eine um 1130<sup>469</sup> in Montecassino geschriebenen Kreuzzugsgeschichte, die jüngst unter dem Namen *Hystoria de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusalymarum* neu ediert wurde,<sup>470</sup> diente den Forschern dabei als Grundlage. All diese Texten erzählen bezüglich der Veranlassung des Ersten Kreuzzugs eine sehr ähnliche Geschichte wie Albert von Aachen. Im Fokus steht dabei immer Peter der Eremit als Urheber des Kreuzzugs. Anders als Heinrich Hagenmeyer, der aufgrund der Schnittmenge der Texte von einer textuellen Abhängigkeit des Materials von Albert von Aachen ausging, sehen Blake und Morris in Albert

464 „It follows from these re-assessments that a tradition which ranks Peter as *primus auctor* or 'the true beginning' of the Jerusalem Way was current in the regions of the Lower Rhine and Flanders, not only, respectively, in the times of Albert (1119–40) and Graindor (from 1180), but at the time of the crusade itself before it could be exposed to the creation of legend.“ Bake/Morris: A Hermit Goes to War, S. 93.

465 Edbury, Peter W./Rowe, John G.: William of Tyre. Historian of the Latin East (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Bd. 4, 8), Cambridge [u. a.] 1988, S. 26.

466 Wilhelm von Tyrus: Chronicon, ed. Huygens, Turnhout 1986.

467 Duprac-Quioc datiert das Chanson in das Jahr 1177. Während Cook und Sunberg den Text in die Zeitspanne 1180–1190 datieren, ordnet Susan Edgington den Text zeitlich nach dem ältesten erhaltenen Manuskript in das frühe 13. Jahrhundert ein. Vgl. Duprac-Quioc, Suzanne (Hg.): La Chanson d'Antioche (Documents relatifs à l'histoire des croisades Bd. 11), 2. Bde., Paris 1976–1978, S. 132–139; Sumberg, Lewi: La Chanson de'Antioche: étude historique et littéraire, une chronique en vers français de la première croisade par le Pèlerin Richard, Paris 1968, S. 357–364; Cook, Robert Francis: Les épopées de la croisade, in: Hans van Dijk/Willen Noomen (Hg.): Aspects de l'épopée romane: Mentalités – idéologies – intertextualités, Groningen 1995, S. 93–110; Edgington, Susan B./Sweetenham, Carol (Bearb.): The Chanson d'Antioche: An Old-French Account of the First Crusade (Crusade Texts in Translation 22), Farnham [u. a.] 2011, S. 36.

468 La Chanson d'Antioche, ed. Duprac-Quioc, Paris 1976–1978.

469 Knoch: Studien zu Albert von Aachen, S. 45. Zur Datierung und Überlieferungssituation vgl. auch Blake/Morris: A Hermit Goes to War, Anm. 17, S. 85; France, John: The Use of the Anonymous Gesta Francorum in the Early Twelfth-Century Sources for the First Crusade, in: Alan V. Murray (Hg.): From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies 1095–1500 (International Medieval Research 3), Turnhout 1998, S. 29–42.

470 *Hystoria de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusalymarum*, ed. Edoardo D'Angelo, Florenz 2009. In der älteren Forschung wurde jener Text hingegen als *Historia belli sacri* bezeichnet. Vgl. *Historia belli sacri*, ed. RHC. Hist. Occ. 3, Paris 1866, S. 166–229.

nicht den Urtext jener fraglichen Überlieferung. Sie gehen von der Existenz mehrerer zeitgenössischer Texte aus, die sowohl Albert wie auch den anderen Historiographen als Vorlagen dienten. Dabei griffen die beiden Historiker eine These von Peter Knoch auf, der aufgrund eines Textvergleichs ausgeschlossen hatte, dass Wilhelm von Tyrus von Albert von Aachen abschrieb. Als Vorlage habe vielmehr beiden Historiographen eine zeitgenössische, jedoch nicht überlieferte Chronik gedient: die sog. „lothringische Kreuzzugschronik“. <sup>471</sup> Ebenso wurde schon für das *Chanson d'Antioche* in Anspruch genommen, dass es auf ein älteres *Chanson de geste* zurückgeht, das vermutlich noch während des Kreuzzugs im Lager von Antiochia entstand und einem Richard Le Pèlerin zugeschrieben wird. <sup>472</sup>

Die Evidenz für die frühe Verbreitung der Urheberschaft Peters wird durch ein zwar ebenfalls nicht zeitgenössisches, dafür aber unabhängiges griechisches Zeugnis erhärtet: die Alexias der Anna Komnena (1083–1154). <sup>473</sup> Die griechische Prinzessin berichtet von einer früheren Pilgerfahrt des Eremiten, die jedoch aufgrund der muslimischen Herrschaft über das Heilige Land unvollendet geblieben sei. Um sein Vorhaben dennoch zu verwirklichen, habe der Eremit die göttliche Sendung erfunden, um die Masse der Kelten, wie Anna sich ausdrückt, zu einer militärischen Lösung zu drängen. <sup>474</sup> Durch die Kombination des griechischen Textes und der verschollenen lateinischen Texte sahen es Blake und Morris als erwiesen an, dass Alberts Bericht keineswegs allein steht, sondern Teil einer zeitgenössischen Tradition ist, deren Hauptverbreitungsgebiet sie in Lothringen und Flandern verorteten. <sup>475</sup>

Nach dem Urteil der beiden Historiker lassen sich mithin zwei zeitgenössische Traditionen differenzieren, die einen jeweils anderen Urheber des Kreuzzugs präsentieren: Der französisch-normannischen Historiographie gilt Papst Urban II. als Urheber, wohingegen für die lothringisch-flämische Tradition Peter der Eremit der *primus auctor* ist. Und letztere Darstellung müsse der französischen Tradition als gleichwertig gegenübergestellt werden. <sup>476</sup>

Zudem suggerieren beide Historiker aufgrund des chronologischen Ablaufs zwischen dem Konzil von Clermont (27. November 1095) und der Ankunft von Peters Kreuzfahrerheer am 12. April 1096 in Köln, zwischen denen nur vier Monate liegen, dass Peter den Kreuzzug schon *vor* dem Konzil gepredigt haben muss. <sup>477</sup> Damit legten sie nahe, dass Peter auch faktisch eine größere Bedeutung bei der Veranlassung des Kreuzzugs spielte, als dies in der Forschung seit Hagenmeyer angenommen wird. <sup>478</sup>

471 Knoch: Studien zu Albert von Aachen, S. 29–63; Blake/Morris: A Hermit Goes to War, S. 91 f.

472 Ebd., S. 92.

473 Annae Comnenae Alexias, ed. Diether R. Reinsch/Athanasios Kambylis (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 40/1: Series Berolinensis), Berlin 2001.

474 Annae Comnenae Alexias, X, 5, 4–6, ed. Reinsch/Kambylis, S. 297.

475 Blake/Morris: A Hermit Goes to War, S. 93. Zur Texttradition vgl. Hagenmeyer: Peter der Eremit, S. 56.

476 Ebd., S. 96.

477 Ebd., S. 84 f.

478 Vgl. Riley-Smith: Wozu heilige Kriege?, S. 49.

An die Arbeit von Blake und Morris anknüpfend, stellte sich zuletzt auch der französische Mediävist Jean Flori in mehreren Arbeiten die Frage: „Faut-il réhabiliter Pierre l’Ermite?“<sup>479</sup> Auch seine Antwort fällt, wenn auch mit letzten Zweifeln besetzt, positiv aus.<sup>480</sup> Floris Beitrag zu der Diskussion basiert letztlich auf einem *argumentum ex silentio*. Flori stellt sich die Frage, warum die französische Kreuzzugshistoriographie – also die *Gesta Francorum*, Robert von Reims, Balderich von Bourgueil und Guibert von Nogent – zu Peters Rolle als *primus auctor* des Kreuzzugs schweigen würden. Das Schweigen der meisten zeitgenössischen Texte gilt ihm als „choix idéologique“.<sup>481</sup> Die größtenteils französischen Chronisten hätten die Rolle des Eremiten aus ideologischen Gesichtspunkten absichtlich verschwiegen, um den Papst als alleinigen Urheber hinzu stellen.<sup>482</sup> Zudem habe der Eremit durch seine klägliche Rolle während des sog. Volkskreuzzugs, welcher bekanntermaßen im militärischen Fiasko endete, einen Großteil seiner Reputation eingebüßt, weshalb die Chronisten seine Rolle als Initiator des Kreuzzugs stillschweigend übergangen hätten. Diese These scheint auf den ersten Blick plausibel, insbesondere wenn man die Bewährungspflicht charismatischer Autorität bedenkt.<sup>483</sup> Trotzdem erweist sich die Argumentation Floris bei näherem Hinsehen als problematisch. Zum einen nennt auch keiner der frühen Kreuzzugstexte – kein Testament, kein Kreuzfahrerbrief und kein historiographischer Text – den Eremiten als Urheber des Kreuzzugs. Alle diese Texte sind aber *vor* dem Bekanntwerden der Niederlage des sog. Volkskreuzzuges entstanden und können daher nicht von einem Prestige- bzw. Charismaverlust beeinflusst worden sein.<sup>484</sup> Außerdem macht es bereits die schiere Masse der Texte, die Urban und nicht Peter als maßgebliche Autorität des Kreuzzugs erwähnen, unwahrscheinlich von einem intentionalen „Verschweigen“ auszugehen – zumal einige dieser Texte, etwa Guibert von Nogent, ansonsten nicht mit Kritik am Eremiten geizen, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Es nimmt daher nicht Wunder, dass jene Rehabilitierungsversuche zugunsten des Eremiten nicht nur Zuspruch erfahren haben. Jonathan Riley-Smith hat die Ergebnisse der jüngeren Forschung zu Peter dem Eremiten etwa schlicht mit dem Hinweis abgetan, dass es sich dabei um eine zeitgenössische Mindermeinung handeln würde: „In jüngerer Zeit hat es die Tendenz gegeben, dem Wanderprediger Peter dem Einsiedler die Idee zu dem Ersten Kreuzzug zuzuschreiben, doch war die Mehrheit der damals lebenden Menschen nicht der Ansicht, daß er der Initiator dieser Kampagne war.“<sup>485</sup>

---

479 Flori: Faut-il réhabiliter Pierre l’Ermite?, S. 35–54; Flori: Pierre l’Ermite et sa croisade ou faut-il réhabiliter Pierre l’Ermite? Histoire et idéologie, S. 149–156.

480 Flori: Faut-il réhabiliter Pierre l’Ermite?, S. 154.

481 Flori: Pierre l’Ermite et sa croisade, S. 153.

482 Vgl. Flori: Faut-il réhabiliter Pierre l’Ermite?, S. 54.

483 Siehe oben S. 31.

484 Zur Auswirkung der Niederlage auf Peters charismatische Autorität siehe die Ausführungen unten S. 143 ff.

485 Riley-Smith: Wozu heilige Kriege?, S. 49. Und an anderer Stelle heißt es sinngemäß: „Welche Rolle auch immer der Wanderprediger Peter der Einsiedler in dieser frühen Phase gespielt haben mag – die in neuester Zeit erfolgten Versuche, ihn als Anstifter darzustellen, sind nicht sehr

Wenngleich Riley-Smith darin zuzustimmen ist, dass die meisten Zeitgenossen nicht in Peter dem Eremiten, sondern in Papst Urban II. den *auctor* des Kreuzzugs sahen, bleibt der Einwand, dass die fragliche Mindermeinung zumindest die Gemüter einiger Zeitgenossen erregte – und zumal in der *longue durée* eine große Wirkung entfaltete. Ein Indiz für diese Annahme findet sich im Jenaer Codex (UB Jena, Ms. Bos. q. 19).<sup>486</sup> Dieser historiographische Text, der eine Weltchronik enthält, welche die Geschichte von der Schöpfung bis in das Jahr 1106 erzählt, wurde von der Forschung als Autograph Frutolfs von Michelsberg identifiziert.<sup>487</sup> Jedoch lässt der Text vor allem in den späteren Jahreseinträgen starke Überarbeitungsspuren durch (mindestens) eine andere Hand erkennen.<sup>488</sup> Die letzte Seite der Frutolf-Chronik wurde sogar vollständig radiert und das Geschichtswerk, das ursprünglich mit einem Jahreseintrag zu 1098 endete, bis in das Jahr 1106 fortgeschrieben. Dabei handelt es sich, anders als die Forschung lange annahm, wohl nicht um das Werk Ekkehards von Aura, sondern um das Gemeinschaftswerk eines dreiköpfigen Schreiberteams aus dem Michelsberger Scriptorium.<sup>489</sup> Hier ist eine Überarbeitung von Interesse, die an Frutolfs Geschichte in puncto Peters des Eremiten vorgenommen wurde. Während Frutolf von Michelsberg Peter den Eremiten als Mönch charakterisiert, der später vielen als Heuchler (*hypocrita*) galt,<sup>490</sup> wurde just dieser Relativsatz aus dem Frutolf Autographen durch Unterstreichen getilgt: *Primi namque Petrum quendam mo-*

---

überzeugend – so war es doch der Papst selbst, der von seinen Zeitgenossen als „Urheber der heiligen Reise [...] von Jesus Christus, die wir begannen und du predigtest; der Krieg, der dein eigener ist“ bezeichnet wurde [...].“ Riley-Smith, Jonathan: Der Aufruf von Clermont und seine Folgen, in: Hans-Jürgen Kotzur (Hg.): Die Kreuzzüge: kein Krieg ist heilig, Mainz 2004, S. 50–63, hier S. 52.

- 486 Der Codex befindet sich heute in der Sammlung von Johann Andreas Bose der Universitätsbibliothek Jena und wird dort unter der Signatur MS Bos. q. 19 geführt.
- 487 Zur Textkritik vgl. Bresslau, Harry: Die Chroniken des Frutolf von Bamberg und des Ekkehard von Aura, in: DA 21 (1895), S. 197–234. Zuletzt McCarthy: The continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle, S. 88–98.
- 488 Auch in diesem Punkt legen die Ergebnisse von McCarthy eine Relativierung des bisherigen Forschungsstandes nahe. Bisher ging die Forschung davon aus, dass auch die fraglichen Überarbeitungsspuren das Werk Ekkehards von Aura seien, der den Frutolf-Autographen während eines Aufenthaltes auf dem Michelsberg im Jahr 1105 oder zu Beginn des Jahres 1106 zunächst überarbeitet und ab dem Jahreseintrag von 1098 dann eigenständig fortgesetzt haben soll. Da die Fortsetzung der Chronik aber tatsächlich von drei unterschiedlichen Händen geschrieben wurde, wie die paläographische Untersuchung von McCarthy ergeben hat, kann es sich bei dem Fortsetzer und Überarbeiter der Chronik nicht um Ekkehard von Aura handeln, sondern wahrscheinlich um das Gemeinschaftswerk eines dreiköpfigen Schreiberteams aus dem Michelsberger Scriptorium. Welcher dieser drei Schreiber aber für die Streichungen in dem Frutolf-Autographen verantwortlich ist, lässt sich jedoch nur schwer ausmachen. Vgl. McCarthy: The continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle, S. 83; Marxreiter (Hg.): Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, S. XXXIII f.
- 489 McCarthy: The continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle, S. 88–89. Allerdings wird jenes Schreiberteam nicht der Autor der Continuatio sein, sondern die Geschichte von einer Vorlage abgeschrieben haben. Vgl. ebd.
- 490 Frutolfi chronica, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 48–121, hier S. 106.

*nachum sequentes, quem tamen postea multi hypocritam fuisse dicebant.* [...] <sup>491</sup> Es deutet also einiges darauf hin, dass hier eine zeitgenössische Kontroverse sichtbar wird, die sich an Peters Autorität im Kreuzzug entzündete. Mit anderen Worten: Die Frage, welche Rolle der Eremit im Kreuzzug spielte, scheint nicht nur moderne Historiker zu polarisieren, sondern bewegte bereits die Zeitgenossen. <sup>492</sup>

Die Frage, wer der Urheber des Ersten Kreuzzugs war, Papst oder Eremit, ist aber nur eine, wenn auch wichtige Frage, die sich im Hinblick auf Peter den Eremiten stellt. Worauf basierte seine Rolle als *primus auctor*, sein Erfolg als Kreuzzugsprediger und – wenn auch weniger erfolgreich – seine Autorität als Kreuzzugsführer? Anders gefragt: Was waren die Konstituierungs- und Möglichkeitsbedingungen seines Einflusses? Wie lässt sich Peters Rolle im Kreuzzug erklären, welcher doch als *proprium* des Papstes galt und bis heute gilt? Diesen Fragen gilt es im Folgenden nachzugehen.

### 3.1 Peters Charisma – Heiligkeit als Machtressource

Der Schlüssel, um Peters Einfluss in der Kreuzzugsbewegung aufzuschließen, ist sein Charisma. Selbst diejenigen Chronisten, die Peter kritisch gegenüberstehen, bezeugen indirekt dessen enormes Ansehen. Guibert von Nogent kann sich schlichtweg an niemanden erinnern, der in solchen Ehren gehalten worden sei,

---

491 UB Jena, MS Bos. q. 19, fol 183r. Digitalisat einsehbar unter: [https://archive.thulb.uni-jena.de/hisbest/rsc/viewer/HisBest\\_derivate\\_00013187/Frutolfus\\_0183r.tif](https://archive.thulb.uni-jena.de/hisbest/rsc/viewer/HisBest_derivate_00013187/Frutolfus_0183r.tif) und [http://dfg-viewer.de/show/?id=8071&tx\\_dlf%5Bid%5D=https%3A%2F%2Farchive.thulb.uni-jena.de%2Fhisbest%2Fservlets%2FMCRMETSServlet%2FHisBest\\_derivate\\_00013187%3FXSL.Style%3Ddfg&tx\\_dlf%5Bpage%5D=365](http://dfg-viewer.de/show/?id=8071&tx_dlf%5Bid%5D=https%3A%2F%2Farchive.thulb.uni-jena.de%2Fhisbest%2Fservlets%2FMCRMETSServlet%2FHisBest_derivate_00013187%3FXSL.Style%3Ddfg&tx_dlf%5Bpage%5D=365) (letzter Zugriff am 01.09.2019). Leider ist die Edition von Schmale an diesem Punkt nicht zufriedenstellend, da hier die Unterstreichung bzw. Tilgung der relevanten Passage (*quem tamen postea multi hypocritam fuisse dicebant*) nicht hinreichend kenntlich gemacht wird. Die Überarbeitung wird hier nur durch den Vergleich der beiden Editionstexte deutlich. Vgl. Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 106 und 124. Die ältere und in zentralen Punkten überholte Edition von Georg Waitz ist in dieser Hinsicht eindeutiger. Waitz vermerkt, dass jene Passage durch unterstreichen getilgt wurde. Vgl. Ekkehardi Uraugiensis Chronica, ed. Georg Waitz (MGH SS 6), Hannover 1844, S. 33–231, hier S. 208. Allerdings galt Waitz seinerzeit noch der ganze Jenaer Codex als Autograph Ekkehards, weshalb ihm nicht aufging, dass sich der Autor an der fraglichen Stelle nicht selbst korrigierte. In der Vorab-Edition zweier Frutolf-Fortsetzungen wurde jüngst die These vertreten, dass die fragliche Streichung von einer frühneuzeitlichen Hand vorgenommen wurde. Vgl. Marxreiter (Hg.): Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, Anhang Nr. 2, <http://www.mgh.de/Bamberger-Weltchronistik> (letzter Zugriff 01.09.2019). Dieser Annahme steht jedoch der Umstand entgegen, dass sich der getilgte Passus auch nicht in den frühen Abschriften und Fortsetzungen der Frutolf Chronik findet, was verwunderlich wäre, wenn der Relativsatz tatsächlich erst durch einen frühneuzeitlichen Redaktor getilgt worden sein sollte.

492 Das Diktum des Wiener Historikers Philippe Buc zeigt, dass die Frage, wer der Urheber des Ersten Kreuzzugs war, Papst oder Eremit, bis heute ebenso relevant wie umstritten ist: „The debate (Pope or hermit) is far from uninteresting or unimportant.“ Buc, Philippe: Crusade and Eschatology: Holy War fostered and inhibited, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 125 (2017), S. 304–339, hier S. 309.

wie Peter der Eremit.<sup>493</sup> Alles was dieser getan oder gesagt habe, hätte bei seinen Anhängern, einer riesigen Menschenschar, als *subdivinum* gegolten, ja sogar die Haare seines Maultiers sollen von seinen Anhängern wie Reliquien verehrt worden sein.<sup>494</sup> Aufgrund dieses Prestiges sei es dem Eremiten nicht nur gelungen, die Menschen zu einem anderen Lebenswandel zu veranlassen und in seinem Wirkungsbereich *paces et federa* zu stiften, wie Guibert von Nogent berichtet,<sup>495</sup> sondern sich an die Spitze eines großen Kreuzzugsheeres zu stellen.<sup>496</sup>

Auch wenn der Abt von Nogent hier nicht von Charisma spricht, so entspricht das von ihm kritisch beäugte Phänomen doch offenkundig jener analytischen Kategorie, welche die Forschung im Anschluss an Max Weber als charismatische Autorität bezeichnet.<sup>497</sup> Es sei daran erinnert, dass Charisma laut Weber das Resultat einer sozialen Zuschreibung ist, nämlich die Anerkennung einer außeralltäglichen Qualität einer Person. Anders als die traditionale und rationale Herrschaftsform ist die charismatische Autorität nach Weber also – zumindest im Idealtypus – eine personengebundene Macht.<sup>498</sup> Guiberts Darstellung lässt erkennen, dass der Einfluss Peters des Eremiten offenbar jener von Weber beschriebenen Logik charismatischer Autorität entspricht. Seine (Macht-) Position im Kreuzzug war nicht die Folge eines geistlichen oder weltlichen Amtes, sondern basierte laut dem kritischen Urteil des Abtes von Nogent einzig auf Peters Ruf der Heiligkeit. Dass Peters Machtstellung die Konsequenz eines sozialen Zuschreibungsprozesses war, wird auch bei Robert von Reims deutlich. Der Chronist führt Peters großes Prestige, das sogar das Ansehen der höchsten geistlichen Würdenträger überschattet habe, nämlich ursächlich auf dessen Ruf (*fama*) als strenger Asket zurück.<sup>499</sup>

Peter der Eremit entspricht damit geradezu idealtypisch dem Charisma-Konzept, so dass es nicht weiter überrascht, dass Peter der Eremit bereits von mehreren Forschern als Charisma bezeichnet wurde.<sup>500</sup> Erstaunlich ist vielmehr, dass eine systematische und theoretisch reflektierte Analyse seines Charisma

493 [...] *neminem meminerim simili honore haberi*: [...]. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

494 *Quicquid agebat namque seu loquebatur quasi quiddam subdivinum videbatur, presertim cum etiam de eius mulo pili pro reliquiis raperentur*, [...]. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121. Ähnliches findet sich auch bei Robert dem Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9.

495 Ebd.

496 *Is itaque vir partim opinione, partim suo monitu cum immanem conflasset exercitum, per Hungarorum terram delegit abire*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

497 Siehe dazu oben S. 31.

498 Siehe oben S. 30.

499 *Erat in illis diebus quidam qui heremita extiterat, nomine Petrus, qui apud illos qui terrena sapiunt magni estimabatur, et super ipsos presules et abbates apice religionis efferebatur, eo quod nec pane nec carne vesceretur, sed tamen vino aliisque cibis omnibus fruebatur, et famam abstinentie in deliciis querebat*. Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9. Zur ironischen Spitze dieser Aussage siehe unten S. 120.

500 Coupe: *Peter the Hermit – A Reassessment*, S. 45; Blake/Morris: *A Hermit Goes to War*, S. 79; Dickson: *The Children's Crusade*, S. 60f.

bisher ausgeblieben ist.<sup>501</sup> An dieser Stelle setzten die nachfolgenden Ausführungen an.

Zunächst gilt es der Frage nachzugehen, worauf Peters Charisma basierte. Viele Historiographen heben Peters rhetorisches Geschick hervor. Albert von Aachen betont an mehreren Stellen seiner *Historia Ierosolimitana* die kommunikative Kompetenz des Eremiten als Redner und Prediger<sup>502</sup> und kontrastiert diese Rednergabe mit Peters geringen Körpergröße.<sup>503</sup> Derselbe topische Kontrast von geringer physischer Gestalt und herausragender Rhetorik findet sich auch bei Wilhelm von Tyrus. Zwar sei Peter nur von kleiner Gestalt gewesen, habe dafür aber über herausragende Tugenden verfügt, von denen der Bischof Peters durchdringenden Blick und seinen eloquenten Redefluss hervorhebt.<sup>504</sup>

Es wäre jedoch verkürzt, Peters Charisma nur auf sein rhetorisches Geschick zurückzuführen. Wie Charisma im Allgemeinen so geht auch Peters Charisma nicht in verbaler Kommunikation auf. Denn neben seiner Predigtstätigkeit scheint nicht zuletzt sein Auftritt, sein Erscheinungsbild die Massen in den Bann gezogen zu haben. Peter sei bärtig und barfüßig aufgetreten, bekleidet nur mit einem einfachen Habit aus Wolle, einem Kapuzenumhang und kurzen Hosen, womit er die Neugier des Volkes bedient habe, so berichtet es Guibert von Nogent.<sup>505</sup> Was sich für den Abt von Nogent als bloße Effekthascherei darstellt, ist für den Forscher von zentraler Relevanz: Der kritische Hinweis des Benediktinerabtes ist nämlich insofern aufschlussreich, als hier zentrale körperliche Features aufgezählt werden, die offensichtlich konstitutiv für Peters Charisma waren.

Auch andere zeitgenössische Historiographen stellen in puncto Charisma auf das körperliche Erscheinungsbild des Eremiten ab und greifen dabei auf dieselben Merkmale zurück wie der Abt von Nogent. Radulf von Caen porträtiert Peter den Eremiten als einen Mann von dunkler Hautfarbe (*color ater*), starkem Geist (*spritus acer*), kleiner Statur (*statura brevis*) und schmalem Gesicht (*facies macilenta*), der barfüßig (*pes nudus*) einherging und nach Art der Eremiten ein schlichtes Gewand getragen habe: *Petrum more heremi uilissima cappa tegebat.*<sup>506</sup>

501 Das Weber'sche Charisma-Konzept wurde m. W. überhaupt erst von Gary Dickson mit Peter dem Eremiten in Verbindung gebracht. Weil aber der Fokus dieser Monographie auf dem Kinderkreuzzug von 1212 liegt, wird Peter der Eremit nur beiläufig erwähnt. Vgl. Dickson: *The Children's Crusade*, S. 60f.

502 *Sacerdos quidam Petrus nomine, [...] in Beru regione prefati regni factus predicator in omni admonitione et sermone.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 2.

503 *Petrus uero statura pusillus, sed sermone et corde magnus, [...].* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 15, ed. Edgington, S. 28.

504 *Erat autem hic idem statura pusillus et quantum ad exteriorem hominem persona contemptibilis, sed maior in exiguo regnabat corpore virtus: vivacis enim ingenii erat et oculum habens perspicacem gratumque et sponte fluens ei non deerat eloquium.* Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 11, ed. Huygens, S. 124.

505 [...] *quod nos non ad veritatem, sed vulgo referimus amanti novitatem. Lanea tunica ad purum, cucullo super, birro desuper utebatur, brachis minime, nupides autem; [...].* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

506 *Petrum, cuius erant color ater, spiritus acer, pes nudus, statura brevis, facies macilenta. Instar asellus equi phalerae sibi sicut aselli: Petrum more heremi uilissima cappa tegebat; scemate sub tali trabeati adit*

Obgleich Peters Charisma hier an bestimmten körperlichen Features festgemacht wird, wäre wenig damit gewonnen, seine Machtposition als etwas schlicht Gegebenes vorauszusetzen und damit gleichsam zu ontologisieren.<sup>507</sup> Selbst vermeintlich natürliche „Gaben“ und angeborene Eigenschaften sind auf historische Kontexte und Diskurse zu beziehen. Denn welche körperlichen Merkmale in einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort als charismatisch gelten, ist vom historischen Kontext und zeitgenössischen Diskurs abhängig. Charisma erscheint somit nicht (mehr) als persönliche Gabe, sondern vielmehr als das „Körper gewordene Soziale“, um eine berühmte Wendung von Pierre Bourdieu aufzugreifen.<sup>508</sup> Die Aufgabe des Historikers ist es folglich, die historischen Konstituierungsbedingungen des charismatischen Habitus zu dechiffrieren.<sup>509</sup> Auf den hier im Fokus stehenden Fall bezogen bedeutet dies konkret zu hinterfragen, in welchem diskursiven Zusammenhang Peters charismatischer Habitus steht.

Zwar weiß Guibert von Nogent zu berichten, dass Peter der Eremit bei seinen Zeitgenossen deswegen großes Aufsehen erregte, weil sein Lebenswandel die Neugier des Volkes bediente.<sup>510</sup> Jedoch zeigt der komparatistische Blick, dass Peters charismatischer Habitus keineswegs exzeptionell war, sondern in Verbindung mit einer charismatischen Bewegung der Zeit steht: den Wanderpredigern.<sup>511</sup>

- 
- ora tyranni. Radulf von Caen: Tancredvs, 261, ed. D'Angelo, S. 72. Dieselben stereotypen Features finden sich auch in der Kreuzzugsgeschichte aus Montecassino: Tempore quo Alexius imperii Constantinopolitani regebat abenas, quo et beatae recordationis Urbanus papa secundus Romanae <Ecclesiae> pontificium administrabat, fuit quidam heremi accola in Galliarum regione, Petrus nomine. Uir quidem summae religionis, sanctisque deditus actibus, ac omnis uitae huius extremitate contentus. Cuius nimirum color penitus incultus erat, spiritus feruens, pedes nudi, statura breuis, facies macilenta, tegimen uilissima cappa. Qui non equi, non muli mulaeue, sed asini tantum uehiculo, quocumque pergebat, utebatur. Hystoria de via et recuperatione Antiochiaae atque Ierusolymarum, ed. D'Angelo, S. 3.*
- 507 Gewissermaßen hat Weber dieser ontologischen Schiefelage des Charisma-Konzeptes selbst Vorschub geleistet, wenn er in seiner Religionssystematik schreibt, dass das Charisma eine „[...] schlechthin an dem Objekt oder der Person, die es nun einmal von Natur besitzt, haftende, durch nichts zu gewinnende, Gabe“ sei. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen. Nachlaß. Teilband 2: religiöse Gemeinschaften (MWG I/22–2)*, hrsg. v. Kippenberg, S. 122. Vgl. auch die Ausführungen oben. S. 29.
- 508 Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1996, S. 161.
- 509 Damit soll keineswegs unterstellt werden, dass charismatische Attribute und Fähigkeiten von jedweden Menschen durch bestimmte (auto-)didaktische Techniken angeeignet werden können, also im konventionellen Sinn „erlernt“ oder „eingepägt“ werden können, worauf bereits Weber hingewiesen hat. Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 504. Vielmehr wird man die Einverleibung bzw. Inkorporierung charismatischer Qualitäten als Prozess der (nicht-reflexiven) Habitualisierung voraussetzen haben. Zum Konzept des charismatischen Habitus vgl. Kraemer: *Charismatischer Habitus*, S. 173–187.
- 510 [...] *quod nos non ad veritatem, sed vulgo referimus amanti novitatem*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.
- 511 Vgl. Blake/Morris: *A Hermit Goes to War*, S. 82f. Grundlegend zu den französischen Wanderpredigern immer noch: Walter, Johannes von: *Die ersten Wanderprediger Frankreichs: Studien zur Geschichte des Mönchtums*, Bd. 1: Robert von Arbrissel (Studien zur Geschichte der

Wie Peter der Eremit verbanden auch die anderen Vertreter dieser charismatischen Bewegung – etwa Robert von Arbrissel, Johannes Gualbertus, Vitalis von Savigny, Bernhard von Tiron, Stephan von Muret, Stephan von Obazine, Bruno von Köln und Nibert von Xanten, um nur die bekanntesten Repräsentanten der Bewegung zu nennen –, das Ideal der apostolischen Wanderpredigt mit der evangelischen Armut und übten damit einen großen Einfluss auf ihre Zeitgenossen aus.<sup>512</sup>

Besonders deutlich wird der Zusammenhang durch eine Gegenüberstellung von Peter dem Eremiten und Robert von Arbrissel (1060–1115). Auch von Letzterem wird berichtet, dass er nach einer Zeit der Weltabgeschiedenheit den Eremiten der unzugänglichen französischen Wälder verließ und eine große soziale Wirksamkeit als Wanderprediger entfaltete. Laut Gottfried von Verdôme habe Robert von Arbrissel gleichsam einen Berg in der Welt erklommen, d. h. eine herausragende Position in der Gesellschaft eingenommen.<sup>513</sup> Ganz wie bei Peter dem Eremiten basierte auch Roberts Einfluss auf seinem Charisma. Balderich von Dol, von dem nicht nur eine Kreuzzugsgeschichte sondern auch eine Auftragsvita über Robert von Arbrissel überliefert ist, schreibt Roberts Ansehen dessen einmaligen Rednergabe zu.<sup>514</sup> Roberts Rede habe sich kaum jemand entziehen können, da er, so Balderich wörtlich, allen alles (*omnibus omnia*) gewesen sei: Nachsichtig mit den Reumütigen, streng mit den Bösen, mild und zugänglich für die Traurigen, ein Knüppel gegen die Respektlosen, ein Stab für die Alten und Schwachen.<sup>515</sup> Neben seiner großen Rednergabe scheint Roberts Charisma jedoch, wie bei Peter dem Eremiten, auf seinem charismatischen Ha-

---

Theologie und der Kirche Bd. 9, 3, 1), Berlin 1903 (ND 1972); Vgl. auch Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Historische Studien 267), Berlin 1935 (ND 1977); Zerfaß, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie Bd. 2), Freiburg i. Br. [u. a.] 1974, S. 134–145; Oberst, Jörg: Ketzerei und Inquisition im Mittelalter (Geschichte kompakt), Darmstadt 2007, S. 41 f.

512 Vgl. Oberste, Jörg: Prediger, Legaten und Märtyrer: Die Zisterzienser im Kampf gegen die Katharer, in: Reinhardt Butz/Jörg Oberste (Hg.): *Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter*, Gert Melville zum 60. Geburtstag (Vita regularis. Abhandlungen 22), Münster 2004, S. 73–92, hier S. 76.

513 *Tu quidem in mundo quasi montem excelsum ascendisti, ac per hoc in te linguas et oculos hominum convertisti.* Goffridi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages, ed. Jacques Dalarun/Geneviève Giordanengo/Armelle Le Huërou [u. a.] (Disciplina Monastica 4), Turnhout 2006, S. 568–574, hier S. 572.

514 *Redolebat in eo quodammodo odor divinae facultiae, nam rarus erat <vir> similis eloquentiae.* Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 125–186, hier S. 152.

515 *Sermo ejus non poterat esse non efficax, quia, ut ita dixerim, omnibus omnia erat: poenitentibus lenis, austerus vitiosis, lugentibus blandus et facilis, virga irreverentium, baculus senum et vacillantium, pectore gemebundus, oculo madidus, consilio serenus.* Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 166, 168.

bitus zu fußen. Denn auch von Robert von Arbrissel wird berichtet, dass er die allgemeine Aufmerksamkeit vor allem durch die Exzentrik seines neuartigen *habitus* auf sich gelenkt habe.<sup>516</sup> Dieser *Habitus* weist bemerkenswerte Schnittmengen mit Peters Erscheinungsbild auf – ebenso wie die sich daran entzündende Kritik. Wie Peter der Eremit soll auch Robert von Arbrissel mit löchrigem Gewandt, halbnackten Beinen, wildem Haar- und Bartwuchs sowie barfuß aufgetreten sein, um beim Volk ein *novum spectaculum* zu erregen, so heißt es in einem Brief des Bischofs Marbod von Rennes.<sup>517</sup> Um den Auftritt des Mond-süchtigen bzw. Epileptikers zu vervollständigen, so fügt der Bischof in einem sarkastischen Kommentar hinzu, würde Robert eigentlich nur noch ein Stab fehlen.<sup>518</sup> Auch Balderich von Dol berichtet, dass Robert ein Hemd aus Schweinehaaren getragen, seinen Bart ohne Wasser rasiert und strenge Askese und Nachhoffizien gehalten habe.<sup>519</sup> Außerdem weiß der Chronist zu berichten, dass Robert für geraume Zeit weder ein Packpferd noch Schuhe besessen und auch keinen Wein oder gewürzte Speisen zu sich genommen habe, bis er auf Anraten des Klerus und aufgrund körperlicher Notwendigkeit schließlich doch ein Lasttier und Schuhe benutzte.<sup>520</sup>

In beiden Fällen ist es also ein bestimmtes Erscheinungsbild, ein bestimmter *Habitus*, welcher die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen erregte und den Wanderpredigern Ansehen und Einfluss, aber auch Kritik einbrachte. Der Brief des Bischofs Marbod von Rennes lässt zudem erkennen, an welchem Idealtypus dieser *Habitus* angelehnt war. Der Bischof ermahnt Robert von Arbrissel, doch bitte zuerst die Leistung der Bekenner und Apostel zu erbringen, bevor er Johannes den Täufer (äußerlich) imitiere.<sup>521</sup> Roberts habitueller Auftritt entsprach also dem Vorbild des Apostels und Propheten, insbesondere des Täufers. Just dieses Bild bediente, richtiger: inkorporierte auch Peter der Eremit.

---

516 *Decet autem professionem tuam, karissime, qui ipsa insoliti habitus novitate omnium in te oculos convertisti* [...]. Marbodi Epistola, 3, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 526–556, hier S. 528.

517 *Quo igitur tibi, abstracto habitu regulari, oportuit, ad carnem cilicio, cum attrito pertusoque birro, seminudo crure, barba proluxa, capillis ad frontem circumcisis, nudipedem per vulgus incedere et novum quasi spectaculum praebere videntibus, ut ad ornatum lunatici solam tibi jam clavam deesse loquantur?* Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 544.

518 Ebd.

519 *Nam praeter ea quae extrinseca videbantur – uti pilis porcorum cilicium induere, barbam sine aqua radere, lectisternium praeter humum vix nosse, vinum omnino cibosque lautos et saginatos nescire, somnum permodicum naturali fragilitate compellente raro capere –*, [...]. Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 152.

520 Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 164–166.

521 *Quod si imitandum tibi proposuisti Johannem Baptistam, imple prius confessorum, imple apostolorum mensuram, ut ad eum quo in natis mulierum nemo major surrexit consequenter possis ascendere.* Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 544, 546.

Offenbar war dieser charismatische Habitus äußerst machtvoll: Laut Balderich von Dol hätten sich Robert von Arbrissel viele Sünder und Sünderinnen aufgrund seines Lebenswandels angeschlossen und ihm – und das ist hier entscheidend – in allem gehorcht, *atque toto posse obedierint*.<sup>522</sup> Der Bischof von Rennes urteilt diesbezüglich deutlich kritischer: Er konfrontiert Robert von Arbrissel damit, dass sein Habitus ihm vielleicht bei den einfachen Menschen *au-toritas* verschaffe, bei den Weisen jedoch den Verdacht des Wahnsinns (*furoris suspicio*) einbringe.<sup>523</sup> Derselbe Zusammenhang zwischen Autorität und Habitus lässt sich auf für Peter den Eremiten aufzeigen. Dass Guibert von Nogent die Machtstellung des Eremiten auf dessen charismatische Aura zurückführt, wurde bereits deutlich. Laut Robert von Reims soll der Eremit infolge seines asketischen Rufs, also seines Charisma, zum *apex religionis* avanciert sein.<sup>524</sup>

Jedoch scheint von den beiden Wanderpredigern nur Peter der Eremit sein Charisma in den Dienst des Kreuzzugs gestellt zu haben.<sup>525</sup> Offenbar griff Peter dabei auf ein besonderes Medium zurück, um sich als Kreuzzugsprediger zu autorisieren: Laut dem Rosenfelder Annalisten habe Peter der Eremit nämlich einen Brief umhergezogen, von dem er behauptet habe, dass er vom Himmel gefallen sei, *quandam circumferens cartulam, quam de celo asserebat lapsam*. In diesem himmlischen Brief soll gestanden haben, dass die gesamte Christenheit in Waffen nach Jerusalem pilgern müsse, um die Heiden von dort zu vertreiben und Jerusalem mit den angrenzenden Regionen für immer in Besitz zu nehmen.<sup>526</sup> Wenngleich die Wortwahl des Annalisten eine Distanz zum Berichteten erzeugt, so wird hier doch ein weiteres zentrales Element von Peters Charisma greifbar. Peter der Eremit scheint sich bei seiner Kreuzzugspredigt offenbar als Mittler eines göttlichen Kriegsbefehls ausgegeben und autorisiert zu haben.<sup>527</sup> Auch in

---

522 Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 166.

523 *Hoc tibi non tam apud simplices, ut dicere soles, auctoritatem, quam apud sapientes furoris suspicionem comparat*. Marbodi Epistola, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 544.

524 Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9.

525 Zwar wurde Gegenteiliges lange Zeit für Robert von Arbrissel angenommen, aber bereits Johannes von Walter hat darauf hingewiesen, dass es für eine Kreuzzugsaktivität Roberts von Arbrissel keine Grundlage gibt. Vgl. Walter: *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Bd. 1: Robert von Arbrissel, S. 119f.

526 [...] *quidam cui Petrus nomen erat, in finibus emersit Hispanie, qui ut ferebatur primum reclusus, in claustris exiens, predicatione sua totam commovit Provinciam, et non solum viros plebeios, verum etiam reges[,] duces ceterasque mundi potestates. Ad maiora veniam, episcopos, monachos reliquosque ecclesie ordines, ut se sequerentur, persuasit, quandam circumferens cartulam, quam de celo asserebat lapsam, quaque continebatur uniuersum de cunctis [sic] mundi partibus christianitatem Iherusalem armis instructam migrare debere, indeque paganos propulsantem, eam cum finibus suis in perpetuum possidere*. *Annales Rosenveldenses*, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 99–104, hier S. 101.

527 Auch Ekkehard von Aura setzt bei seinem Leser das Wissen um einen Brief voraus, den Gott selbst durch den Erzengel Gabriel an die Kirche von Jerusalem übermittelt habe und von dort aus an alle Kirchen geschickt und so auch in Ekkehards eigene Hände gelangt sei. Zwar deutet Ekkehard den Inhalt des Briefs nur an und verweist in diesem Zusammenhang auch nicht auf

den anderen Kreuzzugsgeschichten finden sich Hinweise darauf, dass Peter für sich eine göttliche Sendung reklamierte. Die Rede ist von Peters Vision in der Jerusalemer Grabeskirche.

### 3.2 Peters Vision – Von Fabeln und Legenden

Bekanntlich findet sich in der *Historia Ierosolimitana* Alberts von Aachen eine Szene, in der die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz – wenn auch nur situativ – aufgehoben bzw. durchbrochen wird und sich der göttliche Wille unmittelbar offenbart. Diese Schlüsselszene ist eingebunden in den Bericht über Peters erste Jerusalem-pilgerfahrt, von der bereits die Rede war. Weil diese Szene eine Schlüsselfunktion für Peters charismatische Autorität besitzt, ist es an dieser Stelle angebracht, näher auf sie einzugehen: „Weil aber inzwischen die Nacht hereingebrochen war, kehrte Peter zum Heiligen Grab zurück, um dort zu beten. Als der von Gebeten und Vigilien dermaßen erschöpft vom Schlaf überkommen wurde, offenbarte sich ihm die *maiestas Domini Iesu* in einer Vision und befand den schwachen und gebrechlichen Menschen für würdig folgendermaßen anzusprechen: ‚Peter, geliebtester Sohn unter den Christen, erhebe Dich und begib dich zu unserem Patriarchen und fordere von ihm einen mit dem heiligen Kreuz gesiegelten Brief als Beweis unserer Sendung und begib Dich so schnell wie möglich ins Land deiner Herkunft und berichte vom Elend und Unrecht, welches unserem Volk und der Heiligen Stätte zugefügt worden ist und entflamme das Herz der Gläubigen zur Reinigung der Heiligen Stätte Jerusalem sowie zur Wiederherstellung des Gottesdienstes. Für diese Gefahren und verschiedenartige Prüfungen steht den Aufgerufenen und Erwählten ab jetzt das Tor zum Himmelreich offen.“<sup>528</sup>

Es ist wenig verwunderlich, dass die klassische Mediävistik, die in der Tradition der Ranke'schen Geschichtsphilosophie und ausgerüstet mit der historisch-kritischen Methode der Frage nachging, „wie es eigentlich gewesen“,<sup>529</sup> der

---

Peter den Eremiten, jedoch wird der Kreuzzug in beiden Fällen in Verbindung mit einem himmlischen Brief gebracht: *Venit etiam in manus nostras, quod jam per totum orbem disseminatum credimus, exemplar cuiusdam epistolae, quam Gabrielem archangelum ex persona Salvatoris nostri ipsi ecclesiae, et per illam omnibus ecclesiis missam, referunt attulisse, quae sicut multos praevaricatoribus intemat minarum terrores, ita conversis solitas divinae clementiae non denegat consolationes.* Ekkehard von Aura: *Hierosolymitana*, XXXVI, ed. RHC Hist. Occ. Bd. 5, Paris 1895, S. 1–40, hier S. 40.

528 *Interim tenebris celo circumquaque incumbentibus, Petrus orandi causa ad sanctum sepulchrum rediit, ubi sicut orationibus et uigiliis fatigatus somno decipitur. Cui in uisu maiestas Domini Iesu oblata est, hominem mortalem et fragilem sic dignata alloqui: 'Petre dilectissime fili Christianorum, surgens uisitabis patriarcham nostrum, ab eo sumes cum sigillo sancte crucis litteras legationis nostre, et in terram cognationis tue quantocius iter accelerabis, calumnias et iniurias populo nostro et loco sancto illatas reserabis, et suscitabis corda fidelium ad purganda loca sancta Ierusalem et ad restauranda officia sanctorum. Per pericula enim et temptationes uarias paradisi porte nunc aperientur uocatis et electis.'* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 4, ed. Edgington, S. 6.

529 Der Einfluss des Ranke'schen Erkenntnisziels auf die klassische Kreuzzugsforschung wird vor allem bei Rankes Schüler, Heinrich von Sybel, sinnfällig, der in der zweiten Auflage seiner Kreuzzugsdarstellung konstatiert: „Ein historischer Bericht kann uns für's Erste nicht als ein Bild

fraglichen Offenbarungsszene wenig abgewinnen konnte: Laut Sybel hat die Szene nicht den „mindesten Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit“.<sup>530</sup> Ähnlich fiel auch das Urteil Hagenmeyers aus: Auf der Grundlage einer synchronen Quellenanalyse gelangte er zu dem Schluss, dass die Vision des Eremiten „als ein historisches Ereigniss [sic] nicht angesehen werden darf und in das Gebiet der Sage zu verweisen ist.“<sup>531</sup>

Überraschender als diese Position aus dem vorletzten Jahrhundert ist der Umstand, dass diese Forschungsmeinung bis heute vorherrscht. So heißt es etwa im Lemma der Theologischen Realenzyklopädie zu Peter vom Amiens: „Die Berichte, denen zufolge er [sc. Peter] bis Jerusalem gekommen sei, am Heiligen Grabe gebetet und dort eine Vision erlebt habe, in der Christus ihm den Auftrag erteilte, mit einem Hilfesuch des Patriarchen Simeon zu Papst Urban II. zu reisen und ihn sowie danach seine Landsleute dafür zu gewinnen, die Stadt von den Ungläubigen zu befreien, sind ins Reich der Fabel zu verweisen“.<sup>532</sup>

Sicherlich hat die Historikerin Verena Epp damit den Forschungsstand zu Petrus von Amiens korrekt zusammengefasst.<sup>533</sup> Es ist jedoch mehr als fraglich, ob man mit jener Position auch der Bedeutung des fraglichen Phänomens gerecht wird. Heinrich Hagenmeyer hielt es nach der historischen Dekonstruktion der Szene nicht einmal mehr für notwendig, sich mit den Details und Differenzen der Vision aufzuhalten: „Wie der Einsiedler aber diesen Auftrag vollziehen sollte, wird verschieden erzählt, auf welchen Unterschied wir übrigens kein Gewicht legen.“<sup>534</sup>

Dass ein Umdenken angeraten erscheint, wird bereits durch den Umstand evident, dass die Historiographen keinen Zweifel an dem Realitätsgehalt der vermeintlichen „Sage“ aufkommen lassen wollen. Besonders deutlich wird dies im *Chanson d'Antioche*, dessen Autor der Visionsszene eine Wahrheitsbekundung voranstellt: *Segnor, n'a point de fable ens en nostre cançon, / Mais pure verité et saintisme sermon. / Ci commence la geste de la mute Pieron, / Com il vint au Sepucre et i*

---

der Tatsache gelten; er zeigt uns nur seinen Verfasser und den Eindruck, den dieser von den Tatsachen empfangen. Das Licht, das von den Dingen ausströmt, erscheint uns nicht unmittelbar, wir sehen seine Strahlen reflectirt oder gebrochen, und vielleicht nach der Natur des Mediums in bestimmter Weise gefärbt. Dieses Medium kennen zu lernen, ist also der einzige Weg, überhaupt nur von dem Dasein einer ursprünglichen Reinheit Kunde zu erlangen, oder, unbillig gesprochen, da wir einmal angewiesen sind, durch fremde Augen zu sehen, so müssen wir das Wesen des Erzählers begreifen, um aus seinen Worten die Tatsachen zu gewinnen.“ Sybel, Heinrich von: *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, Leipzig 21881, S. 4.

530 Sybel: *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, S. 195.

531 Hagenmeyer: *Peter der Eremit*, S. 71.

532 Epp: *Art. Petrus von Amiens*, S. 281.

533 Vgl. Kugler: *Peter der Eremit* und *Albert von Aachen*, S. 30; Hiestand: *Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda* und bei den *Kreuzzugspredigern*, Anm. 35, S. 159; Coupe: *Peter the Hermit – A Reassessment*, S. 42; Riley-Smith: *Wozu heilige Kriege?*, S. 49; Edgington, Susan B.: *The First Crusade: reviewing the evidence*, in: Jonathan P. Phillips (Hg.): *The First Crusade. Origins and Impact*, Manchester [u. a.] 1997, S. 55–77, hier S. 63; Dies./Sweetenham, Carol (Bearb.): *The Chanson d'Antioche: An Old-French Account of the First Crusade*, Anm. 40, S. 110.

534 Hagenmeyer: *Peter der Eremit* S. 63.

*fist s'orison./ Diex s'aparut a lui dormant, en avison,/ Dist li: „Reva arriere en ta grant region.“*<sup>535</sup>

Offensichtlich ist „Sage“ oder „Legende“ nicht die richtige analytische Kategorie, um Phänomene wie die Vision des Eremiten zu klassifizieren. Hans-Werner Goetz hat jüngst den Begriff der „Geschichtskonstruktion“ für derartige historiographische Erzeugnisse vorgeschlagen, die als subjektive Wahrheit des Autors immer auch Wirklichkeitsproduktion sind und daher einer Teilmenge der historischen Realität entsprechen.<sup>536</sup> Entscheidender noch als die Frage der Begrifflichkeit erscheint mir aber die Notwendigkeit eines analytischen Perspektivwechsels. Neue Ansätze der historischen Wunderforschung legen es nahe, sich als Historiker der Frage nach dem Realitätsgehalt solcher Phänomene wie der Vision des Eremiten zu enthalten und stattdessen nach den Vorstellungen, Praktiken und Funktion jener Phänomene zu fragen.<sup>537</sup> Dabei gilt es zwei Dimensionen zu unterscheiden. Zunächst gilt es die Bedeutung der Vision als Legitimations- und Machtressource zu ergründen, um anschließend die narrative Funktion der Visionsszene zu hinterfragen. Mit letzterem Aspekt rückt die Frage in den Mittelpunkt, welche Bedeutung die Szene für die Erzählabsicht der Historiographen spielt.<sup>538</sup>

Dass Visionen bzw. Offenbarungen und Charisma in einem Naheverhältnis stehen, wurde bereits von Weber betont: „Über die Geltung des Charisma entscheidet die durch *Bewährung* – ursprünglich stets: durch Wunder – gesicherte freie, aus Hingabe an Offenbarung, Heldenverehrung, Vertrauen zum Führer

535 La Chanson d'Antioche, Laisse 3, ed. Duprac-Quioic, S. 21.

536 Vgl. Goetz, Hans-Werner: Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsbewußtsein und „Fiktionalität“ in der hochmittelalterlichen Chronistik, dargestellt am Beispiel der „Annales Palidenses“, in: Johannes Laudage (Hg.): Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung (Europäische Geschichtsdarstellungen 1), Köln [u. a.] 2003, S. 225–258, hier S. 232 f.

537 „Die Grenzen zwischen Kultur und Natur verschoben sich im Verlauf der Jahrhunderte bekanntermaßen ständig. Nicht zuletzt deshalb ist die häufig gestellte Frage, ob ein Wunder echt ist oder nicht, für den Historiker die falsche Herangehensweise. Es ist nicht an ihm, Wunder zu verifizieren oder zu falsifizieren. Unsere Untersuchungsgegenstände sind die Vorstellungen und Praktiken, die im Wunder in Text- oder Bildform zur Darstellung gelangen.“ Vgl. Signori, Gabriela: Wunder: eine historische Einführung (Historische Einführungen 2), Frankfurt a. M. [u. a.] 2007, S. 10. Bedauerlicherweise ist die hier im Fokus stehende Vision in der Monographie von Elizabeth Lapina unberücksichtigt geblieben, ebenso wie die in der historischen Wunderforschung umstrittene Frage nach dem richtigen methodischen Umgang mit Phänomenen, wie dem hier zur Disposition stehenden. Beides überrascht, nimmt sich die Autorin in ihrer Arbeit doch den zahlreichen Wundern, Visionen und Epiphanien in der Kreuzzugshistoriographie an. Vgl. Lapina: Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade, passim.

538 Jene Analyseeinstellung orientiert sich an dem von Martin Clauss entwickelten und von Christine Grieb operationalisierten narratologischen Ansatz, der die Erzählabsicht und -wirkung in den Mittelpunkt der Analyse stellt. Vgl. Clauss, Martin: Kriegsniederlagen im Mittelalter: Darstellung – Deutung – Bewältigung (Krieg in der Geschichte 54), Paderborn 2010, S. 58–67; Ders.: Die Schlacht als narratives Konstrukt. 841: Zweimal Fontenoy, in: Marian Füssel (Hg.): Kulturgeschichte der Schlacht, Paderborn 2014, S. 53–78, hier S. 61; Grieb: Schlachtenschilderungen, passim.

geborene, *Anerkennung* durch die Beherrschten.<sup>539</sup> Anders formuliert: Offenbarung und Wunder sind zentrale Legitimationsressourcen bzw. Machtgrundlagen für charismatische Akteure. Und tatsächlich ist auch Peters Autorität im Kreuzzug eng mit seiner Offenbarung in Jerusalem gekoppelt – jedenfalls zu folge derjenigen Chronisten, denen er als *primus auctor* des Kreuzzugs gilt.

Denn folgt man dem Narrativ Alberts von Aachen, dann gelang es dem Eremiten nicht, jedenfalls nicht hauptsächlich, aufgrund seines Rufs als strenger Asket bzw. Jerusalempilger oder kraft seiner herausragenden Rednergabe die gesamte Christenheit zum Kreuzzug zu veranlassen. Ausschlaggebend für seinen Erfolg ist laut Albert von Aachen vielmehr Peters göttliche Sendung. Denn das nächste Kapitel der *Historia Ierosolimitana*, welches sich an die Wunderszene anschließt, erzählt davon, wie sich zunächst der Patriarch von Jerusalem und sodann der Papst in Rom und schließlich alle weltlichen und geistlichen Machthaber der göttlichen Botschaft gefügt hätten.<sup>540</sup> Als der Patriarch von Jerusalem von der *uisio Dei* erfahren habe, so berichte Albert von Aachen, soll er sogleich *cum gratiarum actione* allen Forderungen des Eremiten entsprochen haben. Ähnlich sei auch die Reaktion des Papsts ausgefallen. Auch der *apostolicus* verspricht sofort den Befehlen und Bitten der Heiligen in allem zu gehorchen.<sup>541</sup> Schließlich wird auch die große Resonanz auf dem Konzil von Clermont nicht nur als Folge der päpstlichen Ermahnung, sondern der allgemeinen Akzeptanz der *legatio diuina* präsentiert.<sup>542</sup>

Dass Peters Vision den Nukleus seines Charisma bildet und ausschlaggebend für seine charismatische Autorität als Kreuzzugsprediger ist, wird auch durch die anderen Chronisten bezeugt, denen der Eremit als Initiator des Kreuzzugs gilt. Angefangen mit Albert von Aachen, über die anonyme *Hystoria* aus Montecassino, Wilhelm von Tyrus, bis zu dem mehr fiktionalen denn faktualen Chanson d'Antioche, agiert der Eremit im Auftrag Gottes.<sup>543</sup> Sender,

---

539 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 492. (Sperrung im Original) Auch an anderer Stelle hat Weber die Bedeutung des Wunders für die Geltung des Charisma hervorgehoben: „Der charismatische Held leitet seine Autorität nicht wie eine amtliche ‚Kompetenz‘ aus Ordnungen und Satzungen [...] ab, sondern er gewinnt und behält sie nur durch *Bewährung* seiner Kräfte im Leben. Er muß Wunder tun, wenn er eine Prophet, Heldentaten [,] wenn er ein Kriegsführer sein will. Vor allem aber muß sich seine göttliche Sendung darin ‚bewähren‘, daß es denen, die sich ihm gläubig hingeben, wohlergeht.“ Weber 2005: *Wirtschaft und Gesellschaft, Teilband 4: Herrschaft* (MWG I/22–4), S. 466. (Sperrung im Original)

540 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6–8.

541 *Hec uero apostolicus aure uoluntaria et intenta ut accepit, in omnibus se promisit mandatis parere sanctorum et precibus*. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6.

542 *Deinde ad Clarum Montem in Aluernas proficiscitur [sc. Apostolicus]. Vbi audita legatione diuina et admonitione apostolica, episcopi totius Francie, ducesque et comites, magnique principes, cuiusque ordinis et gradus, expeditionem ex proprio sumptu ad ipsum sepulchrum Deo annuerunt*. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6–8.

543 *Interim tenebris celo circumquaue incumbentibus, Petrus orandi causa ad sanctum sepulchrum rediit, ubi sicut orationibus et uigiliis fatigatus somno decipitur. Cui in uisu maiestas Domini Iesu oblata est, hominem mortalem et fragilem sic dignata alloqui: ‘Petre dilectissime fili Christianorum, surgens uisitabis patriarcham nostrum, ab eo sumes cum sigillo sancte crucis litteras legationis nostre, et in terram*

Empfänger und Kommunikationsmedium jener Szene sind dabei immer identisch. In allen Texten ist es Jesus Christus (Adressant), der sich an den Eremiten (Adressat) mittels einer Vision (Kommunikationsmedium) wendet.<sup>544</sup> Und in allen diesen Texten ist Peters großer Erfolg als Kreuzzugsprediger letztlich immer eine Folge der Anerkennung jener göttlichen Mission.

Dieser Eindruck wird auch durch eine griechische Quelle, die Alexias der Anna Komnena, bestätigt. Auch die Tochter Kaiser Alexios I. Komnenos (1057–1118) weiß von Peters Vision zu berichten, die ihr jedoch anders als den lateinischen Chronisten keineswegs als Wahrheit gilt, sondern als, so wörtlich, schlauer Plan des Eremiten. Denn nachdem der Eremit seine erste Pilgerfahrt nach Jerusalem wegen der Muslime habe abbrechen müssen, ließ Peter die Dinge nicht auf sich beruhen, so berichtet Anna, sondern habe sich die Geschichte von der göttlichen Vision ausgedacht, um in einem zweiten Anlauf doch noch bis nach Jerusalem zu gelangen. Hierfür habe Peter in allen Ländern der Lateiner verkündet, ihm sei von einer göttlichen Stimme aufgetragen worden, alle Barone Frankreichs dazu aufzufordern zum Heiligen Grab zu pilgern und Jerusalem aus der Hand der Agarenen, d. h. der Muslime zu befreien.<sup>545</sup> Hierdurch soll es Peter gelungen sein, die Kelten in sämtlichen Ländern dazu zu bringen, sich mit Waffen und Pferden zu versammeln und ihre Reise zu beginnen, was Anna

---

*cognationis tue quantocius iter accelerabis, calumnias et iniurias populo nostro et loco sancto illatas reserabis, et suscitabis corda fidelium ad purganda loca sancta Ierusalem et ad restauranda officia sanctorum. Per pericula enim et temptationes varias paradisi porte nunc aperientur uocatis et electis.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 4, ed. Edgington, S. 6; *Accidit enim quadam die, dum predictus dei famulus pro reditu ad propria et pro implenda legatione assumpta amplius solito esset sollicitus, quod ad fontem misericordiarum tota devotione recurrrens ecclesiam Dominice Resurrectionis ingressus est. Ubi cum pernoctans orationibus et vigiliis fatigatus esset impendio, labore victus in pavimento decubuit ut somno satisfaceret irruenti, cumque sopor ut solet se infudisset altius, visus est ei dominus noster Iesus Christus quasi coram positus astitisse et eandem inuinxisse legationem, dicens: 'Surge, Petre, propera et que tibi sunt iniuncta intrepidus perage: ego enim tecum ero. Tempus est enim ut pergentur sancta et seruis meis subueniatur.'* Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 12, ed. Huygens, S. 127. *Factum est autem, cum nocturnae quietis tempus redisset, Petrus consuete naturae membra dedit. Qui etiam in uisu Iesum Christum Dominum uidit, talia dicentem sibi: 'Petre, surge citiusque reuertere, Urbanum papam aditurus, cui ex mei parte dicatur, quatenus fratres meos cunctos commouens eis precipias, ut huc quantocius properantes et Ierusalem, immo meum Sepulchrum a profanae gentis huius inuasionem atque spurcicia, aliaque sacra loca per circuitum, me quoque adiuuante, liberare festinent. Nam et regni celestis ianua mei amore uenturis ad istud peragendum nunc omnibus patet.'* *Hystoria de via et recuperatione Antiochiaae atque Ierusalymarum*, ed. D'Angelo, S. 4. *Segnor, n'a point de fable ens en nostre cançon, / Mais pure verité et saintisme sermon. / Ci commence la geste de la mute Pieron, / Com il vint au Sepucre et i fist s'orison. / Diex s'aparut a lui dormant, en auison, / Dist li: 'Reva arriere en ta grant region. / S'enportast son seel que mius le creïst on! / Et desist a son pule qu'il jetast de prison! / Les saintismes reliques que tienent li felon; / Puis si l'alast vengier par tel condition, / Ki i sera ocis qu'il ait remission, / En paradis celestre ara remansion. [...].* *La Chanson d'Antioche*, Laisse 3, ed. Duprac-Quioc, S. 21 f.

544 Eine bemerkenswerte Variante der göttlichen Veranlassung des Kreuzzugs findet sich bei Cafarus. Auch dem genesischen Chronisten gilt der Kreuzzug als Gotteskrieg, nur ist hier nicht der Eremit Adressat jenes göttlichen Befehls, sondern ein anderer Visionär: Petrus Bartholomäus. *Cafari de liberatione civitatum Orientis liber a. 1095–1109*, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 18), Hannover 1863, S. 40–48, hier S. 40 f.

545 *Annae Comnenae Alexias*, X, 5, ed. Reinsch/Kambylis, S. 297.

explizit als Ursache<sup>546</sup> des Kreuzzugs nennt.<sup>547</sup> Indem Anna Komnena die Vision als bloße Fiktion des Eremiten bloßstellt, trifft sie sowohl Peters charismatische Autorität als auch das Deutungsmuster vom Kreuzzug im Kern.

Neben dem griechischen Text bezeugt auch ein in der Forschung wenig beachteter hebräischer Text Peters Legitimationsstrategie. Der hebräische Kompilator des „Laufs der Verfolgung“, Salomon bar Simson, der seinen Text um 1140 verfasste, berichtet im Kontext seines Berichts über die Trierer Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs, dass ein Bote Jesu namens Pedron (של ישו ופידרון שמו) auf seinem Weg des Irrtums nach Trier gekommen sei.<sup>548</sup> Aus hebräischer Perspektive wird hier belegt, dass sich Peter der Eremit auch in Trier als gottgesandter Prophet Jesu Christi ausgab. Da der Kompilator Salomon bar Simson bei seiner Chronik auf zeitgenössische Berichte zurückgriff,<sup>549</sup> was er im Fall des Trierer Geschehens sogar ausdrücklich erwähnt, kann an der Historizität dieser Darstellung kaum Zweifel bestehen.<sup>550</sup>

Bleibt noch die Frage, welche narrative Funktion jener Szene in der Historiographie zukommt. Diese Frage verspricht zugleich Aufschluss darüber zu geben, warum die Szene von so vielen späteren Historiographen und Dichtern aufgegriffen wurde.

Trotz intensiver Debatten um Peter den Eremiten und der als Sage abgetanen Visionsszene wurde der narrativen Funktion der Offenbarung von der Forschung bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die Position, dass es sich bei Albert um ein „trübes Medium“ handele, das zu Fantastereien und Legendenbildung neige,<sup>551</sup> ist ebenso unbefriedigend wie die Erklärungsansätze jüngerer Datums.

Susan Edgington hat jüngst das Schisma als Erklärungsversuch in die Debatte eingebracht.<sup>552</sup> Weil die *Historia Ierosolimitana* im Einflussbereich von Urbans Gegenspieler, Clemens III., entstanden sei, habe Albert aus kirchenpolitischem Kalkül versucht, die Rolle des Reformpapstes, eben Papst Urbans II., in seiner Geschichte zu relativieren. Zu diesem Zweck soll er die „tale“ von Peters

546 Annae Comnenae Alexias, X, 5, 4, ed. Reinsch/Kambylis, S. 297.

547 Annae Comnenae Alexias, X, 5, 6, ed. Reinsch/Kambylis, S. 297.

548 Salomon bar Simson, Chronik I, ed. Haverkamp, S. 471.

549 Abulafia, Anna Sapir: The Interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade, in: *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), S. 221–239.

550 Zur Datierungsfrage des Trier-Berichts bei Salomon bar Simson: Haverkamp, Eva: „Persecutio“ und „Gezerah“ in Trier während des Ersten Kreuzzugs, in: Alfred Haverkamp (Hg.): *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47)*, Sigmaringen 1999, S. 35–72, insb. S. 41–43 und 56–59. Laut Haverkamp erhöht die Trier-Quelle die „Glaubwürdigkeit der Darstellung Alberts und seiner lothringischen – christlichen – Quellen.“ Ebd., S. 58. Auch Friedrich Lotter konstatiert, dass Salomon bar Simson die zeitgenössischen Berichte seiner Chronik „[...] teilweise wohl kaum verändert übernommen [...]“ habe. Lotter, Friedrich: „Tod oder Taufe“. Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs, in: Alfred Haverkamp (Hg.): *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47)*, Sigmaringen 1999, S. 107–152, hier S. 110f.

551 Kugler: Peter der Eremit und Albert von Aachen, S. 29.

552 Edgington: *The First Crusade: reviewing the evidence*, S. 63.

Urheberschaft erfunden haben.<sup>553</sup> So plausibel Edgingtons Erklärungsversuch auf den ersten Blick erscheinen mag, einer eingehenden Kritik hält auch dieser nicht stand. Der Aachener Chronist verschweigt nämlich die Bedeutung der Papstrede auf dem Konzil von Clermont keineswegs. Peter soll sich nach den Ereignissen in Jerusalem nämlich zuerst nach Rom begeben haben, um dort den Papst über seine göttliche Mission in Kenntnis zu setzen.<sup>554</sup> Als Reaktion soll der Papst daraufhin die Alpen überquert und in Clermont zum Kreuzzug aufgerufen haben.<sup>555</sup> Wenn der Aachener Geschichtsschreiber den Eremiten tatsächlich aus kirchenpolitischen Gründen zum *primus auctor* seiner Kreuzzugsgeschichte gemacht hätte, dann wäre es nur schwer nachvollziehbar, warum die erste Anlaufstation des gottgeleiteten Propheten ausgerechnet Papst Urban II. ist – der Gegenpapst aus Sicht der Heinricianer.<sup>556</sup>

Noch deutlicher als für Albert von Aachen lässt sich für Wilhelm von Tyrus eine kirchenpolitische Spitze gegen Urban II. ausschließen. Er ist der einzige Historiograph, der Peters Vision und die Veranlassung des Kreuzzugs explizit in den Kontext des Schismas einordnet. Er schiebt zwischen Peters Besuch in Rom und den Bericht über die Kreuzzugspredigt des Papstes in Clermont einen Exkurs über das Schisma.<sup>557</sup> Darin berichtet er, dass Kaiser Heinrich IV. ein Kirchenverfolger gewesen sei, der mit Erzbischof Wibert von Ravenna einen Gegenpapst, Clemens III., aufgestellt habe.<sup>558</sup> Der Erzbischof von Tyrus lässt also keinen Zweifel daran aufkommen, wer für ihn der rechtmäßige Papst ist.

Offenbar hat Albert von Aachen ebenso wenig wie der Erzbischof Wilhelm von Tyrus den Eremiten aus kirchenpolitischem Kalkül zum *primus auctor* seiner Kreuzzugsgeschichte gemacht. Vielmehr ging es beiden Historiographen darum, eine plausible Antwort auf eine zentrale Frage des Kreuzzugsdeutungsmusters zu geben: Auf welche Art und Weise veranlasste Gott seinen Krieg?

Bei der göttlichen Veranlassung handelt es sich um den kritischsten Punkt des Gotteskrieges. Wie erschließt sich dem Menschen der Wille des transzen-

553 Edgington (Hg.): Albert of Aachen: *Historia Ierosolimitana*, S. XXVIII; Dies.: *The First Crusade: reviewing the evidence*, S. 63f.

554 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6.

555 *Hec uero apostolicus aure uoluntaria et intenta ut accepit, in omnibus se promisit mandatis parere sanctorum et precibus. Qua de causa sollicitus, uenit ad ciuitatem Verzellaus transactis Alpibus, et conuentum totius occidentalis Francie, et concilium apud Podium ciuitatem sancte Marie fieri decreuit. Deinde ad Clarum Montem in Aluernas proficiscitur.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6, 8.

556 Zwar nennt Albert in Kap. 5 Papst Urban II. nicht namentlich, er macht jedoch direkt zu Beginn des nächsten Kapitels deutlich, dass Urban während des Ersten Kreuzzugs auf dem Stuhl Petri saß: *Anno Dominice incarnationis millesimo nonagesimo sexto, indicatione quarta, Henrico quarto rege, ac tercio imperatore Romanorum augusto, anno regni sui quadragesimo tercio, imperii uero eius tercio-decimo, Urbano secundo (qui et Odardus) apostolico, [...].* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 6, ed. Edgington, S. 8.

557 Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 13, ed. Huygens, S. 127–129.

558 *Quod factum nimis indigne ferens imperator Romanam cepit ecclesiam persequi et domino pape Guibertum Rauenatensem archiepiscopum, virum litteratum et locupletem nimis, suscitavit aduersarium.* Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 13, ed. Huygens, S. 128.

denten und daher inkommensurablen Gottes?<sup>559</sup> Jene Frage, der sich erst Nikolaus von Kues systematisch gestellt hat, erweist sich für den Gotteskrieg als besondere Herausforderung. Woher weiß der Mensch, dass ein Krieg tatsächlich gottgefällig ist? Die Visionsszene hält genau diesen Moment fest. Mit der Vision in der Grabeskirche ist der von Augustinus geforderte ausdrückliche Befehl Gottes gegeben, ist der Kreuzzug *bellum Deo auctore*.<sup>560</sup> Zwar ist das Konzil von Clermont auch bei Albert von Aachen wichtig für die innerweltliche Verbreitung der Kreuzzugsidee. Das entscheidende Moment der Geschichte, gleichsam ihr archimedischer Punkt, ist jedoch die Visionsszene in der Grabeskirche von Jerusalem. Die Szene stellt darauf ab, dem Leser plausibel zu machen, dass der Kreuzzug kein Menschen- sondern Gotteswerk ist. Es ist bemerkenswert, dass für Albert offenbar weder Clermont als Ort noch Papst Urban II. als Empfänger des transzendenten Kriegsbefehls in Betracht kam. Er schaltet mit Peter dem Eremiten vielmehr eine charismatische Instanz in den Kommunikationsprozess zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Gott und Menschheit ein. Anscheinend besaß Peter der Eremit nicht nur für Albert von Aachen, sondern ebenso für andere Historiographen eine besondere Plausibilität als Empfänger einer göttlichen Sendung, wohl nicht zuletzt deswegen, weil sein charismatischer Habitus geradezu idealtypisch dem Typus des Propheten entsprach. Als Referenzrahmen dürfte auch in diesem Zusammenhang das Alte Testament gedient haben. Im Jahwe-Krieg haben Propheten eine zentrale Funktion bei der Veranlassung der Kriege Gottes.<sup>561</sup> Bekanntermaßen offenbart sich Jahwe im Alten Testament diversen Propheten, etwa Mose und Josua, um einen Krieg gegen seine und die Feinde Israels zu initiieren. So erzählt das Buch Josua unmittelbar vor der Eroberung Jerichos von einer Begegnung des Propheten mit einem Befehlshabers der himmlischen Heerscharen, die Vulgata bezeichnet diesen als *princeps exercitus Domini* (Jos 5:13–15). Mit dem himmlischen Heerführer, der in der späteren Traditionsbildung mit Jahwe selbst identifiziert wurde, steht Gott selbst am Beginn der Kriegshandlung gegen Jericho.<sup>562</sup> Gleichzeitig erfährt dadurch Josua eine nicht unwesentliche Akzentuierung: Zum einen wird ihm durch die Begegnung mit der transzendenten Gestalt eine eigene Offenbarung zuteil, die ihn als Propheten aufwertet,<sup>563</sup> andererseits ist Josua, indem er sich dem himmlischen Führer unterwirft, nicht mehr *auctor* des Krieges, sondern erweist sich, wie Augustinus die Szene auslegt, als *minister*.<sup>564</sup> Das Wissen um die Funktion der alttestamentlichen Propheten im Jahwe-Krieg

---

559 Zum Problemkomplex der Inkommensurabilität des verborgenen Gottes vgl. Beierwaltes, Werner: Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius (Trierer Cusanus Lecture 4), Trier 1997; Leppin, Volker: Deus absconditus und Deus revelatus: Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“, in: Berliner theologische Zeitschrift 22 (2005), S. 55–69.

560 *Sed his exceptis, quos Deus occidi iubet siue data lege siue ad personam pro tempore expressa iussione*, [...] Augustinus: De civitate Dei, I, 21, ed. Dombart/Kalb, S. 23.

561 Flaig: „Heiliger Krieg“: Auf der Suche nach einer Typologie, S. 278.

562 Schmitt: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk, S. 97.

563 Ebd., S. 97.

564 Vgl. Anm. 257, S. 60.

dürfte maßgeblich dazu beigetragen haben, dass Peter der Eremit zum *primus auctor* von Alberts Kreuzzugsgeschichte avancierte.<sup>565</sup>

Und selbst wenn es sich dabei um eine Mindermeinung gehandelt haben sollte, so war diesem Erzählelement doch in der *longue durée* ein großer kommunikativer Erfolg beschieden. Angefangen mit Albert von Aachen, über die *Hystoria* aus Montecassino, Wilhelm von Tyrus, bis hin zum Chanson d'Antioche wird der Kreuzzug durch einen Propheten veranlasst. Dahinter lässt sich die Darstellungsabsicht erkennen, den Kreuzzug als Gotteskrieg plausibel zu machen.

### 3.3 Kritik an Peter dem Eremiten

So klar die zeitgenössische Historiographie das große Ansehen herausstellt, das Peter der Eremit unter seinen Anhängern genoss, so deutlich distanzieren sich viele der Chronisten von jenem Charisma und der damit einhergehenden Machtposition. Dass Frutolf von Michelsberg zu berichten weiß, dass Peter der Eremit später, d. h. nach dem Kreuzzug, vielen als Heuchler (*hypocrita*) galt, wurde bereits erwähnt.<sup>566</sup> Auch der Rosenfelder Annalist berichtet mit erkennbarer Distanz von dem himmlischen Brief, von dem Peter, so wörtlich, behauptet habe (*asserebat*), dass er vom Himmel gefallen sei.<sup>567</sup> Als größter Kritiker des Eremiten muss aber Guibert von Nogent gelten. Bei keinem anderen zeitgenössischen Historiographen ist die Kritik so scharf und der Spott so beißend wie bei dem Autor der *Dei Gesta per Francos*. Zwar macht Guibert keinen Hehl aus Peters Reputation als Charisma. Ganz im Gegenteil: Guibert überspitzt Peters Charisma sogar noch durch den Kommentar, dass selbst die Haare seines Esels wie Reliquien verehrt worden seien und jedes seiner Worte und seiner Taten unter seinen Anhängern fast wie die eines Gottes gegolten hätte.<sup>568</sup> Diese Übertreibung stellt freilich darauf ab, den Eremiten der Lächerlichkeit preiszugeben

---

565 Außerdem verfügt wohl auch der Raum der Visionsszene über eine besondere Plausibilität. Jerusalem wurde von den meisten Zeitgenossen und späteren Beobachtern als Ziel des Unterfangens vorausgesetzt. Ferner wurde die Präsenz Jesu Christi an seinem Grab von Christen zu allen Zeiten als besonders gegenwärtig wahrgenommen. Zu Jerusalem als Ziel des Ersten Kreuzzugs vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 306–309; Brundage, James A.: Medieval Canon Law and the Crusader, Madison [u. a.] 1969, S. 122–138; Cowdrey, Herbert Edward John: Pope Urban II's preaching of the First Crusade, in: History. The Journal of the Historical Association 55 (1970), S. 177–188; Riley-Smith: The First Crusade and the idea of crusading, S. 21 f.; Housley, Norman J.: Jerusalem and the development of the crusade idea, 1099–1128, in: Benjamin Zeev Kedar (Hg.): The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East: Jerusalem and Haifa 2–6 July 1987, Jerusalem [u. a.] 1992, S. 27–40.

566 Frutolfi chronica, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 106. Eine andere Hand hat allerdings just diese Passage in der Michelsberger Chronik durch Unterstreichen getilgt. Siehe dazu oben S. 104.

567 [...] *quandam circumferens cartulam, quam de celo asserebat lapsam*, [...]. Annales Rosenveldenses, ed. Pertz (MGH SS 16), S. 101.

568 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

und sein Charisma zu dekonstruieren. Der Historiograph lässt dann auch keinen Zweifel daran aufkommen, was er von Peters Heiligkeit hält. Die Reputation des Eremiten führt Guibert auf die Neugier des Volks zurück, welche der Eremit mit seinem Auftritt bedienen würde.<sup>569</sup> Als ironische Spitze muss auch der Kommentar gelesen werden, dass sich Peter der Eremit nur von Fisch und Wein ernährt habe, jedoch kaum Brot und Wasser zu sich nahm.<sup>570</sup> Jene Passage zielt auf eine zentrale Legitimationsgrundlage von Peters Charisma ab: seine Askese. Indem Guibert von Nogent die Askese des Eremiten ironisiert bzw. karikiert, zieht er ein Kernelement von dessen charismatischen Habitus in Zweifel. Denn die Askese fungiert im zeitgenössischen Diskurs, wie gezeigt, als nach außen sichtbares Zeichen eines bestimmten, als charismatisch qualifizierten Habitus. Damit erfüllt sie die für charismatische Autorität zentrale Bewährungsfunktion.<sup>571</sup> Wenn diese Bewährung bzw. Bestätigung ausbleibe, habe „[...] charismatische Autorität die Chance, zu schwinden“, wie Weber konstatiert.<sup>572</sup> Indem der Abt von Nogent Peters Askese der Lächerlichkeit preisgibt, trifft er dessen charismatische Autorität somit im Kern.<sup>573</sup>

Ebenfalls eine deutliche Spitze gegen den Eremiten lässt der Hinweis erkennen, Peter habe ehemals als Mönch gelebt (*sub habitu monachico vitam duxisse*), hätte später jedoch das Kloster verlassen und sei unter dem Vorwand predigen zu wollen umhergezogen.<sup>574</sup> Jenes Porträt des Eremiten stellt gemessen an dem Wissens- und Erfahrungshorizont des anvisierten monastischen Publikums eine klare Kritik dar – deren Schärfe sich dem modernen Beobachter indes erst vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Debatte um die Laienpredigt und Wanderprediger erschließt. Denn im zeitlichen Horizont des Ersten Kreuzzugs wurde eine intensive Kontroverse um die Predigtstätigkeit von Mönchen und nicht regulierter Wanderprediger geführt. Die Frage, wer das *fas praedicandi* besitze und ausüben dürfe, hatte bereits im Reformstreit des 11. Jahrhunderts erheblich an Virulenz gewonnen. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung des Reformklosters Vallombrosa und des Stadtklerus von Florenz sah sich Papst Alexander II. (1061–1073) dazu veranlasst, in der Frage eine Grundsatz-

---

569 Ebd., S. 121.

570 *pane vix aut numquam, vino alebatur ac pisce*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121. Diese Lesart der Passage wurde erstmals von Jay Rubenstein gegen Norman Cohn stark gemacht, der die Textstelle fälschlicherweise als Evidenz für den „genuine asceticism“ des Eremiten verstand. Vgl. Cohn: *The Pursuit of the Millennium*, S. 62; Rubenstein: *How, or how much, to reevaluate Peter the Hermit*, Anm. 37, S. 61.

571 Zum grundsätzlichen Bewährungsbedarf charismatischer Autorität siehe oben S. 31.

572 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 492.

573 Auch bei Robert dem Mönch findet sich der ironische Hinweis, dass Peter der Eremit bei Fleisch und Wein gefastet habe: [...] *nec pane nec carne vescatur, sed tamen vino aliisque cibis omnibus fruebatur, et famam abstinentie in deliciis querebat*. Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9.

574 *Quem ex urbe, nisi fallor, Ambianensi ortum in superiori nescio qua Galliarum parte solitariam sub habitu monachico vitam duxisse comperimus, unde digressum, qua nescio intentione, urbes et municipia predicationis obtentu circumire vidimus, [...]*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

entscheidung bzw. -urteil zu fällen. Der Papst, der selbst eine Zentralfigur der Reformpartei war, hielt den vallombrosanischen Mönchen in einem Brief vor, dass sie mit ihrer Predigtkampagne, die sie seit 1062 gegen die Simonie und den Nikolaitismus des florentinischen Stadtklerus führten, gegen mehrere Normen der Kirche verstoßen hätten. Unter Rückgriff auf das Konzil von Chalcedon (451) und die Regula Benedicti verbietet Alexander den Mönchen grundsätzlich die Predigt vor dem Volk und schärft ihnen zugleich ein, dass Mönchen jedwede Aktivität außerhalb der Klostermauern untersagt sei, womit der Papst freilich auf den Grundsatz der *stabilitas loci* anspielt.<sup>575</sup> Neben dem altkirchlichen Kanon und der Benediktsregel konfrontiert der Papst die Vallombrosaner zudem mit einem Brief seines Amtsvorgängers. Papst Leo d. Gr. habe bestimmt, dass niemand außer den Priestern des Herrn das Predigtamt zustehe, „weder den Mönchen noch den Laien und seien sie noch so gebildet.“ Jenes Diktum des Papstes wurde später von Gratian in seine berühmte Rechtssammlung aufgenommen.<sup>576</sup>

Vor diesem Hintergrund überrascht es dann nicht (mehr), dass der Benediktinerabt Guibert von Nogent wenig Sympathie für einen wandernden und – schlimmer noch – predigenden Ex-Mönch hegte, der mit seiner Predigt und seinem Vagantentum sowohl gegen einen altkirchlichen Kanon als auch gegen einen Grundsatz der benediktinischen Mönchsregel, die *stabilitas loci*, verstieß – eben jener Regel, an die sich auch der Abt von Nogent mit seinem Profess gebunden hatte.

Es wäre jedoch verkürzt, die Kritik des Benediktinerabtes nur als normative Reaktion auf ein vom Kirchenrecht abweichendes Verhalten zu interpretieren. Denn bekanntermaßen befand sich das Kirchenrecht zu Beginn des 12. Jahrhunderts allenfalls in *statu nascendi*. Die Kritik ist zuvorderst Ausdruck einer Machtfrage, die im Zusammenhang mit dem Auftreten der französischen Wanderprediger steht, eben jener charismatischen Bewegung, der auch Peter der Eremit zuzurechnen ist.

Es wurde bereits deutlich, dass Peters charismatischer Habitus in Verbindung mit anderen charismatischen Wanderpredigern der Zeit steht.<sup>577</sup> Auch an diesen Wanderpredigern schieden sich die Geister der Zeitgenossen. Während sie, wie Peter der Eremit, einen „unerhörten Einfluß“<sup>578</sup> auf die Laien ausübten, stießen die Wanderprediger insbesondere bei Angehörigen des Klerus auf Kritik.

575 *Iuxta Calcedonensis tenorem optimi concilii monachis quamvis religiosis ad normam S. Benedicti intra claustrum morari precipimus; uicos, castella, ciuitates peragrarare prohibemus, a populorum predicatione omnino cessare censuimus, nisi forte quis, de suae animae salute sollicitus, ut eorum habitum assumat eos intra claustrum consulere uoluerit.* Decretum Magistri Gratiani, C. 16, q. 1, c. 11, ed. Emil Friedberg (Corpus iuris canonici Bd. 1), Graz 1879, Sp. 763. Vgl. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. Joannes Dominicus Mansi [u. a.], Bd. 19, Paris [u. a.] 1912, S. 979C. Zum Entstehungszusammenhang jenes Textes vgl. Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 124–131.

576 Decretum Magistri Gratiani, C. 16, q. 1, c. 11, ed. Friedberg, Sp. 763.

577 Grundlegend zu den französischen Wanderpredigern noch immer: Walter: Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. 1: Robert von Arbrissel, passim. Vgl. auch Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, passim; Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 134–145.

578 Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 135.

Aufschlussreich ist diesbezüglich ein Brief, den der Bischof Marbod von Rennes (1035–1123) an den Bußprediger und Wandereremiten Robert von Arbrissel adressierte.<sup>579</sup> In jenem zwischen 1098 und 1100<sup>580</sup> verfassten Brief konfrontiert der Bischof den späteren Gründer von Fontevraud mit den gegen ihn erhobenen Vorwürfen. Neben dem Vorwurf, dass Robert mit Frauen zusammenlebe und schlafe,<sup>581</sup> soll laut dem Zeugnis des Bischofs vor allem Roberts *habitus* bei den Zeitgenossen Anstoß erregen.<sup>582</sup> Denn mit seinem barfüßigen, zerlumpten und ungepflegten Auftritt errege er beim Volk zwar ein *novum spectaculum*<sup>583</sup>, mache sich aber in den Augen der Weisen lächerlich<sup>584</sup> und – schlimmer noch – verstoße mit seinem Erscheinungsbild sowohl gegen den Dresscode der *canonica professio* als auch des *ordo sacerdotalis*.<sup>585</sup> Abschließend schärft der Bischof von Rennes dem Wanderprediger ein, dass es einen dem jeweiligen Stand und Ordo angemessenen *habitus* gebe<sup>586</sup> und fordert Robert rhetorisch dazu auf, zum *sensus communis* zurückzukehren und nicht in einer beispiellosen Art nach Heiligkeit zu streben: *Redi igitur, quaeso te, ad sensum communem nec sine exemplo in sanctitate solus esse contendas, [...]*.<sup>587</sup> Die Parallele zu Guiberts Kritik an Peter dem Eremiten ist augenfällig: Auch der Abt von Nogent setzte für die Dekonstruktion von Peters Charisma bei dessen charismatischen Habitus an. Einerseits verhöhnte er Peters strenge Askese und andererseits stellte er, wie bereits gezeigt, den Auftritt des Eremiten, der erstaunliche Parallelen zu Roberts Habitus aufweist, als schiere Effekthascherei bloß, die nur darauf aus sei, die Neugier des Volkes (*vulgo amanti novitatem*) zu bedienen.<sup>588</sup> Beide Kritiker setzten also bei dem charismatischen Habitus der Wanderprediger an, um deren Charisma zu diskreditieren.

Der Brief des Bischofs von Rennes führt jedoch noch einen weiteren Kritikpunkt auf, der hier von besonderem Interesse ist. Die Kritik an Robert von Arbrissel soll sich nämlich an dem Umstand entzündet haben, dass sein persönli-

---

579 Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 526–556.

580 Zur Datierungsfrage und Überlieferungsgeschichte vgl. Jacques Dalarun (Hg.): Les deux vies de Robert d'Arbrissel fondateur de Fontevraud, S. 503–525.

581 Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 530–540. Eben jener Vorwurf bildet auch den Hauptanklagepunkt von Gottfried von Verdôme gegen Robert. Vgl. Goffridi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 568–576.

582 *Ceterum de pannosi habitus insolentia plurimi te non immerito redarguendum putant, [...]*. Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 540.

583 Ebd., S. 540.

584 *Hoc tibi non tam apud simplices, ut dicere soles, auctoritatem, quam apud sapientes furoris suspicionem comparat.* Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 544.

585 Ebd.

586 *Est enim singulis quibusque ordinibus ac professionibus apta quaedam et congruens distinctio habitus, [...]*. Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 540.

587 Ebd., S. 544.

588 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

ches Charisma das Ansehen der kirchlichen Amtsträger übertraf und – und das ist entscheidend – in Konkurrenz zum Klerus trat. Denn in seiner Predigt würde Robert nicht nur die Sündhaftigkeit der Laien, sondern auch die Laster des Klerus, ja sogar der höchsten kirchlichen Würdenträger anprangern, wodurch er – ob wissentlich oder unwissentlich – dem Ortsklerus die Laien abspenstig mache, so lautet der Vorwurf des Bischofs von Rennes.<sup>589</sup> Die Kritik kulminiert in der rhetorischen Frage, ob es nicht in Roberts Interesse sei, dass der gesamte Klerus vom Volk gering geschätzt werde, da somit nur er, Robert von Arbrissel, und seine Gefolgsleute in Ehren gehalten würden: *At enim tibi forte conducit ut, cum vulgari opinione omnis Ecclesiae ordo viluerit, tu solus cum tuis habearis in pretio.*<sup>590</sup> Doch selbst wenn Robert diese Intention abstreiten sollte, so führt der Bischof sein Anklageplädoyer fort, könne der Angesprochene nicht abstreiten, dass sein Wirken doch zumindest eben diesen Effekt zeitigen würde: „Wir sehen überall verarmte, von ihren Gemeinden verlassenene Presbyter, als seien sie jenen verächtlich, denen sie die Sakramente spenden, die Fürbitten sprechen, die Buße auferlegen und von denen sie den Zehnten empfangen. [...] Überall kann man Menschenmassen sehen, die zu dir strömen und dir und den deinen die Ehre erweisen, die sie ihren Priestern schulden.“<sup>591</sup>

---

589 *Porro quod in sermonibus quibus vulgares turbas et imperitos homines docere soles, non tantum praesentium, ut decet, vitia reprehendis, sed absentium quoque, ecclesiasticorum non solum ordinum, sed etiam dignitatum crimina, [...]. Hoc enim non est praedicare, sed detrudere. [...] At enim tibi forte conducit ut, cum vulgari opinione omnis Ecclesiae ordo viluerit, tu solus cum tuis habearis in pretio. [...] Quod si te id captare negaveris, hoc tamen consecutum esse negare non potes. Videmus egentes presbyteros, a suis desertos gregibus, velut indignos quibus offerant, quorum se commendat orationibus, a quibus accipiant injunctionem poenitentiae, quibus decimas solvant vel primitias; qui omnes tuo se quaerunt praepudicio condemnatos.* Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 546–548. Die Kritik von Ivo von Chartres entzündet sich hingegen an dem Umstand, dass sich die Wanderprediger aus den Wäldern anmaßen würden, die Spreu vom Weizen unterscheiden zu können und zumal die Herde Christi in apokalyptische Verwirrung stürzen würden. Ivo von Chartres, Ep. 92, ed. MPL 162, Sp. 198–202, hier Sp. 200f.

590 Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 548.

591 *Videmus egentes presbyteros, a suis desertos gregibus, velut indignos quibus offerant, quorum se commendat orationibus, a quibus accipiant injunctionem poenitentiae, quibus decimas solvant vel primitias; [...] Videmus ad te turbas undique confluentes, tibi tuisque honores quos propriis debebant sacerdotibus impendentes; [...].* Marbodi Epistola, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 548. Dass der enorme Einfluss, den Robert von Arbrissel über die Laien ausübte, nicht zuletzt auf einem Kontrast seines Lebenswandels und dem der Amtskirche fußte, macht auch Balderich von Dol zumindest implizit deutlich. Während Robert als mustergültiges Beispiel der Christusnachfolge porträtiert wird, der seine Heimat und Familie hinter sich ließ und Christus in Armut gefolgt sei, entwirft der Bischof von Dol ein durchaus kritisches Bild des zeitgenössischen Klerus: *Contemporanei nostri, nos quoque, pontifices et abbates, clerici et sacerdotes, in labores alienos introivimus, et de eorum quam priores pertulerunt penuria impinguati sumus, et forsitan parum profecimus.[...] Robertus iste, iste inquam Robertus, omnimodo pro Christo pauperatus, exul a patria et a propriis cognationibus, turbis quibus praedicaverat circumseptus, [...].* Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 180.

Dass Roberts Predigt tatsächlich eine kirchenkritische Spitze aufwies, wird durch eines der wenigen Selbstzeugnisse des Wanderpredigers evident. In jenem im Jahr 1110<sup>592</sup> an die Gräfin Ermengard von der Bretagne adressierten Brief malt Robert ein düsteres Bild von dem gesellschaftlichen Umfeld der Gräfin und bezieht in jene Gesellschaftskritik auch den Klerus ausdrücklich mit ein.<sup>593</sup> Denn neben räuberischen und unzüchtigen Fürsten warnt der Wanderprediger die Gräfin zudem vor simonistischen Doktoren, Bischöfen, Äbten und Priestern<sup>594</sup> und desavouiert die Kleriker an späterer Stelle zumal als Heuchler (*hipocrite*), die lange Gebete vortäuschen würden, um den Menschen zu gefallen.<sup>595</sup>

Auch bei den anderen charismatischen Wanderpredigern scheint nicht zuletzt der Umstand Stein des Anstoßes gewesen zu sein, dass ihr Personalcharisma die Amtsautorität des Klerus übertraf und in Konkurrenz zu dieser trat.<sup>596</sup> Dies klingt in dem bereits oben angeführten Hinweis des Abtes von Nogent an, der sich an niemanden erinnere, der in solchen Ehren gehalten worden sei, wie Peter der Eremit.<sup>597</sup> Dass Peters Charisma damit auch das Ansehen des Klerus überbot, lässt sich aus der Passage zumindest implizit ableiten. Ausdrücklich wird dieser Umstand von Robert dem Mönch hervorgehoben: Der Historiograph berichtet, dass Peter der Eremit von seinen Anhängern als *apex religionis* sogar über Bischöfe und Äbte gestellt worden sei.<sup>598</sup> Peters charismatische Autorität, so lässt sich der Passage entnehmen, übertraf und überschattete also das Prestige der kirchlichen Hierarchie bzw. das Amtsautorität der kirchlichen Würdenträger. Dass dies zu Spannungen mit der Amtskirche führte, ist naheliegend, wengleich der Rosenfelder Annalist zu berichten weiß, dass sich auch der Hochklerus dem Charisma des Eremiten nicht habe entziehen können. Peters Ruf soll nicht nur das gemeine Volk und der Adel, sondern auch Bischöfe, Mönche und der übrige Klerus gefolgt sein: *Ad maiora veniam, episcopos, monachos reliquosque ecclesie ordines, ut se sequerentur, persuasit, [...]*.<sup>599</sup> Die hier deutlich

---

592 Zur Datierung des sich als Sermo ausgehenden Briefes vgl. Jacques Dalarun [u. a.] (Hg.): *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, S. 442–459.

593 *Sermo Domini Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 466–478.

594 *Simoniaci sunt doctores, episcopi et abbates et sacerdotes, principes iniqui et raptores, adulteri et incestuosi, populi ignorantes legem Dei*. *Sermo Domini Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 466.

595 *Clerici sunt multi hipocrite; monachi et heremite, ut placeant hominibus, longas orationes simulant, ut videantur ab hominibus* (Matth. 6, 5). *Sermo Domini Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 474. (Hervorhebung im Original)

596 Vgl. Oberste: *Prediger, Legaten und Märtyrer*, S. 76 f.

597 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, ed. Huygens, S. 121.

598 *Erat in illis diebus quidam qui heremita extiterat, nomine Petrus, qui apud illos qui terrena sapiunt magni estimabatur, et super ipsos presules et abbates apice religionis efferebatur, eo quod nec pane nec carne vescebatur, sed tamen vino aliisque cibis omnibus fruebatur, et famam abstinentie in diliciis querebat*. Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9.

599 *Ut ergo hec manifesta fierent, que signa portenderant, quidam cui Petrus nomen erat, in finibus emersit Hispanie, qui ut ferebatur primum reclusus, inde claustris exiens, predicacione sua totam commovit*

werdende Durchbrechung der Machtarchitektonik der mittelalterlichen Gesellschaft dürfte indessen nicht nur Anklang gefunden haben. Die zuweilen beißende Kritik Guiberts von Nogent, aber auch Roberts von Reims deutet vielmehr darauf hin, dass sich die Amtskirche durch den charismatischen Eremiten herausgefordert sah.

Jenes Konkurrenzverhältnis zwischen Peter dem Eremiten bzw. den charismatischen Wanderpredigern einerseits und der kirchlichen Hierarchie andererseits, ist angesichts der Charisma-Theorie nicht weiter verwunderlich, geradezu erwartbar, ja typisch. Denn die Beziehung zwischen Propheten und Priestern bzw. zwischen Amts- und Personalcharisma ist laut der Weber'schen Religionssystematik durch ein grundsätzliches Spannungsfeld gekennzeichnet, kurzum: kompetitiv.<sup>600</sup> Pierre Bourdieu hat diesen Gegensatz, daran sei an dieser Stelle erinnert, sogar zum „wirkmächtigsten“ Prinzip des religiösen Feldes erklärt.<sup>601</sup>

Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass der empirische Befund nicht ganz so eindeutig ist, wie der Idealtypus bzw. die Theorie – was von Max Weber allerdings durchaus berücksichtigt wurde, ja beabsichtigt war. Idealtypen sind laut Weber, dies wurde bereits einleitend gezeigt, rein analytische Kategorien, die in der empirischen Realität niemals „rein“ auffindbar sind.<sup>602</sup> Der Blick auf die mittelalterliche (Kreuzzugs-)Historiographie zeigt nämlich, dass die Beziehung zwischen den charismatischen Akteuren einerseits und der Amtskirche andererseits, nicht zwingend dichotom bzw. gegensätzlich ist – oder vorsichtiger formuliert: zumindest von den Historiographen nicht als Dichotomie bzw. Gegensatz konstruiert wurde.

Die eingehende Untersuchung des *Œuvre* Guiberts von Nogent zeigt etwa, dass die Position des Benediktinerabtes ambivalenter ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. In seinem um 1085 verfassten *Liber quo ordine sermo fieri debeat* hat sich Guibert nämlich bemerkenswerterweise auch zugunsten der charismatischen Verkündigung ausgesprochen. So konstatiert er in dieser an Bischof Bartholomäus von Laon gewidmeten Schrift – bei dem es sich bekanntlich um einen Förderer des Wanderpredigers Norberts von Xanten handelt –, dass jeder Christ, selbst wenn er weder Bischof, Abt noch irgendeine andere *potestas* besitze, sich gemäß des augustinischen Diktums, darum bemühen solle, den Namen Christi sowohl in sich selbst als auch gegenüber seinen Mitmenschen zu verherrlichen.<sup>603</sup> Und an anderer Stelle heißt es, dass sich derjenige schuldig mache, der es versäume zu predigen, obwohl er predigen könnte.<sup>604</sup> Bereits Rolf

---

*Provinciam, et non solum viros plebeios, verum etiam reges[,] duces ceterasque mundi potestates.* *Annales Rosenveldenses*, ed. Pertz (MGH SS. 16), S.101.

600 Siehe oben S. 36.

601 Bourdieu: Eine Interpretation der Religion nach Max Weber, S. 18.

602 Siehe oben Anm. 155, S. 41.

603 *Licet ergo non sit episcopus, aut abbas, seu qualibet potestate praemineat, agat tamen iuxta beatum Augustinum pro persona quam portat. Christianus est; si Christiane vivere vult, sicut in se, ita quoque in aliis Christianum nomen clarificet.* Guibert von Nogent: *Liber quo ordine sermo fieri debeat*, ed. MPL 156, S. 21–32, hier: S. 23.

604 Ebd., S. 21.

Zerfaß erkannte, dass sich der Abt von Nogent damit „ganz im Sinne der Wanderprediger“ aussprach.<sup>605</sup>

Jedoch nicht nur die Position des Benediktinerabtes ist hinsichtlich der Wanderprediger ambivalenter, als es zunächst den Anschein hat. Denn eine eingehende Untersuchung der zeitgenössischen Geschichtsschreibung ergibt, dass die Chronisten und Vitenschreiber keinen Gegensatz zwischen den Charismaträgern und der kirchlichen Hierarchie erwähnen, sondern ganz im Gegenteil sichtlich darum bemüht sind, die charismatischen Akteure als „Männer der Kirche“ hinzustellen.<sup>606</sup> Die Historiographen stellen ihre Protagonisten einerseits als Kleriker bzw. Priestermonche dar und betonen zumal die Autorisierung des jeweiligen Wanderpredigers durch den Ortsbischof, oder – unter Umgehung der Diözesanstruktur – direkt durch den Papst. So soll Robert von Arbrissel im Februar 1096, also nur drei Monate nach dem Konzil von Clermont, in Angers durch Papst Urban II. mit der Predigtvollmacht (*praedicationis officium*) ausgestattet worden sein, wie Balderich von Dol berichtet.<sup>607</sup> Bevor er den Charismaten jedoch autorisiert habe, soll der Papst dessen Charisma auf die Probe gestellt haben. Hierfür habe Urban dem Wanderprediger vor einer großen Menschenmenge, die sich wegen einer Kirchenweihe in Angers versammelt hätte, das Wort erteilt. Erst nachdem der Papst erkannte, dass der, so wörtlich, Heilige Geist Roberts Mund geöffnet habe, soll er Robert als seinen Stellvertreter mit der Predigtvollmacht ausgestattet und ihn zum *Dei seminiverbium* ernannt haben.<sup>608</sup> Entscheidender als die Frage, ob es sich bei Letzterem um einen Ehrentitel oder ein spezielles Amt handelt,<sup>609</sup> ist hier eine andere Beobachtung: In der Geschichte fällt bemerkenswerterweise dem Papst die Funktion zu, die

605 Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 138.

606 Ebd., S. 141. Ähnlich: Meersseman, Gilles Gérard: Erematismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII, in: L'Erematismo in Occidente nei secoli XI e XII: atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto -6 settembre 1962 (Miscellanea del Centro di studi medievali 4), Mailand 1965, S. 164–179, hier S. 167 f.

607 Balderich von Dol: *Historia Domini Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 156. Viele Forscher sahen in jener Passage ein Indiz dafür, dass Robert von Arbrissel vom Papst zum Kreuzzugsprediger ernannt worden sei. Doch bereits Johannes von Walter hat darauf hingewiesen, dass es für eine solche Annahme letztlich keine Grundlage gibt. Vgl. Walter: *Die ersten Wanderprediger*, Bd. 1: Robert von Arbrissel, S. 119 f.

608 *Contigit in illis diebus, ut Romanus pontifex Urbans secundus, urgente temporis necessitate, in Gallias deveniret, et ad Andegavos declinaverit. Audivit de Roberto: non enim abscondi debebat tanta lucerna sub modio. Accersiri eum mandavit, ejusque colloquium desideranter cupivit. Celebrare ibi habuit solemnem cujusdam ecclesiae dedicationem, ad quam confluisse putares totam orbis amplitudinem. In tanto conventu Robertum loqui praecipit et non insolitis mandat sermonibus uti. Locutus est ergo luculenter ad populum, cujus verba valde domino papae placuerunt. Intellexit enim quod Spiritus sanctus os ejus aperuerit. Imperat denique et injungit ei praedicationis officium, et, aliquantulum renitenti, ei talis obedientiae commendat ministerium. Secundum a se eum statuit Dei seminiverbium, atque, ubique discurrat, adhortatur ad hujusmodi studium.* Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 156.

609 Zu dieser älteren Forschungsfrage vgl. Walter: *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Bd. 1: Robert von Arbrissel, S. 118.

Authentizität des Charisma als eine vom Heiligen Geist ausgehende Gnadengabe zu bestätigen. Der theoretische Gegensatz zwischen Personal- und Amtscharisma spiegelt sich in Balderichs Vita also nicht wider, sondern wird hier vielmehr als ein komplementäres Verhältnis konzipiert.

Ausschlaggebend für die Konstruktionen war offenbar die bereits erwähnte Erzählabsicht den Eremiten als Mann der Kirche hinzustellen.<sup>610</sup> Dies deutet darauf hin, dass sich die kirchliche Akzeptanz charismatischer Akteure, wie Peter der Eremit oder Robert von Arbrissel, offenbar an deren Bereitschaft entschied, sich in die kirchliche Hierarchie zu fügen. Herbert Grundmann hat in einer klassischen Studie zur Thematik gezeigt, dass die Ordensgründung und Regulierung oftmals das Distinktionskriterium zwischen Häresie und Orthodoxie war: „Nur solche apostolische Wanderprediger haben im Gefüge der kirchlichen Ordnungen die Anerkennung ihre Wirkens gefunden, die – sei es auf Weisung der Kirche, sei es aus eigenem Entschluß – durch die Begründung von Klöstern, Kongregationen, Orden für ihre Anhänger eine neue stabile Lebensform schufen.“<sup>611</sup> Und Rolf Zerfaß hat daran anknüpfend die *stabilitas loci* als ausschlaggebenden Faktor herausgestellt: „Für eine auf der Basis territorialer Gliederung organisierte und sich in erster Linie als Ordnungsmacht verstehende Kirche, ist die *stabilitas loci* eine unentbehrliche Kategorie.“<sup>612</sup> Nicht zufälligerweise wurden die orthodoxen Vertreter jener Bewegung zu Ordensstiftern. Robert von Arbrissel begründet bekanntlich die Kongregation Fontévrault, Vitalis von Mortain wurde zum Gründer von Savigny und Norbert von Xanten begründet den Prämonstratenserorden, wobei Girald von Salles sogar neun Klostergründungen zugeschrieben werden.<sup>613</sup>

Neben der Klostergründung war für die kirchliche Akzeptanz aber offenbar das geistliche Amt der Wanderprediger ausschlaggebend. Denn das *fas praedicandi* war kirchenrechtlich an die Priesterweihe gekoppelt und in seiner Ausübung durch die Diözesan- und Parochialstruktur limitiert.<sup>614</sup> Insofern erklärt es sich, warum sich in den Viten der französischen Wanderprediger die Tendenz abzeichnet, ihre Protagonisten als Kleriker bzw. Priestermonche darzustellen und zumal die Autorisierung des jeweiligen Wanderpredigers durch den Ortsbischof oder direkt durch den Papst hervorzuheben. Dass Robert von Arbrissel laut Balderich von Dol im Februar 1096 durch Papst Urban II. mit der Predigtvollmacht ausgestattet wurde, ist bereits erwähnt worden.<sup>615</sup>

Selbige Tendenz lässt sich auch in Bezug auf Peter den Eremiten beobachten. Albert von Aachen charakterisiert Peter nicht nur als ehemaligen Eremiten (*quondam heremita*), sondern auch als Priester (*sacerdos*).<sup>616</sup> Auch Wilhelm von

610 Siehe dazu oben S. 126.

611 Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, S. 45.

612 Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 136. (Sperrung im Original)

613 Vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, S. 45; Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 134–145.

614 Vgl. Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 120–145.

615 Balderich von Dol: Historia Magistri Roberti, in: Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, ed. Dalarun/Giordanengo/Le Huërou, S. 156.

616 Albert von Aachen: Historia Ierosolimitana, I, 2, ed. Edgington, S. 2.

Tyrus gilt der Eremit als *sacerdos*.<sup>617</sup> Dies diene offenbar dem Zweck, Peter den Eremiten gegen den Vorwurf der Predigtanmaßung zu immunisieren. Die Historiographen heben jedoch nicht nur das geistliche Amt des predigenden Eremiten hervor, sondern stellen sichtlich darauf ab, eine kooperative Beziehung zwischen dem Eremiten und den kirchlichen Würdenträgern zu konzipieren.

Dies zeigt sich bereits darin, wie Albert von Aachen das Aufeinandertreffen zwischen Peter dem Eremiten und dem griechischen Patriarchen Simeon II. von Jerusalem schildert. An dieser Stelle soll nicht die Historizität jener offensichtlich fiktionalen Szene diskutiert werden, sondern vielmehr dechiffriert werden, wie Albert die Relation zwischen dem Eremiten und dem Patriarchen konzipiert.

Zwar konfrontiert Peter den Patriarchen gleich zu Beginn der Szene mit dem angedeuteten desolaten Zustand der Heiligen Stätten in Jerusalem, so dass es zunächst den Anschein hat, als würde sich eine Eskalation zwischen den beiden Protagonisten abzeichnen.<sup>618</sup> Als der Angesprochene aber auf seine Ohnmacht rekurriert und den Eremiten sodann um Hilfe bittet, entspricht Peter der Bitte des Patriarchen sogleich und gelobt, umgehend in sein Heimatland zurückzukehren und zuerst den Papst und sodann alle christlichen Fürsten, die Könige, Herzöge und Großen über die verheerende Lage der Kirche von Jerusalem in Kenntnis zu setzen.<sup>619</sup> In der Szene findet sich also kein Anhaltspunkt für ein Spannungsfeld zwischen Amtsscharisma und Personalcharisma. Der Historiograph entwirft vielmehr ein kooperatives Verhältnis zwischen dem charismatischen Eremiten und dem Prälaten. Durch die sich anschließende Offenbarungsszene wird dieses Verhältnis dann noch weiter akzentuiert. Peter wird in der göttlichen Vision nämlich aufgetragen, sich erneut zum Patriarchen zu begeben und von diesem einen gesiegelten Brief als Zeichen seiner himmlischen Mission zu erbitten.<sup>620</sup> Diese Bitte soll der Patriarch dann auch bereitwillig erfüllt und Peter unter Dankesbekundungen (*cum gratiarum actione*) den geforderten Brief ausgehändigt haben, wie der Leser im weiteren Verlauf der *Historia Ierosolimitana* erfährt.<sup>621</sup> Die Szene dient offenbar der Darstellungsabsicht, die amtskirchliche Approbation des Wunders evident zu machen.<sup>622</sup> Damit werden aber göttliche Offenbarung und amtskirchliche Approbation bzw. Personalcharisma und Amtsscharisma auf bemerkenswerte Weise verschränkt. Der Prophet bedarf der kirchlichen Beglaubigung. Dieses komplementäre Verhältnis setzt der lothringische Chronist auch für die Begegnung zwischen Peter dem Eremiten und Papst Urban II. voraus.

Der Geschichtsschreiber erzählt nicht nur von einem persönlichen Zusammentreffen beider Akteure in Rom, sondern berichtet von deren einvernehmli-

617 [...] *sacerdos quidam Petrus nomine, de regno Francorum, de episcopatu Ambianensi, qui et re et nomine cognominabatur Heremita*, [...]. Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 11, ed. Huygens, S. 124.

618 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 2, ed. Edgington, S. 4.

619 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 3, ed. Edgington, S. 4.

620 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 4, ed. Edgington, S. 6.

621 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6.

622 Auch Wilhelm von Tyrus stellt die Kooperationsbereitschaft sowohl des Eremiten als auch des Patriarchen von Jerusalem in seiner Kreuzzugschronik heraus. Vgl. Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 11, ed. Huygens, S. 125f.

chen Kooperation. Denn der Papst soll, nachdem er von der göttlichen Mission des Eremiten in Kenntnis gesetzt worden sei, sogleich versprochen haben, den Befehlen und Bitten der Heiligen in allem zu gehorchen.<sup>623</sup> Dieses Versprechen habe der Papst dann auch umgehend in die Tat umgesetzt, zumindest wenn man der Erzählung Alberts von Aachen folgt. Der Chronist berichtet davon, dass Urban als Reaktion auf das Zusammentreffen mit dem Eremiten die Alpen überquert und in Clermont ein Konzil einberufen habe, wo er schließlich den Kreuzzug proklamierte.<sup>624</sup> Papst und Prophet werden in der *Historia Ierosolimitana* also in eine komplementäre Beziehung gesetzt, wobei der Papst gegenüber der himmlischen Mission des Eremiten sogar Gehorsam gelobt.

Die auf das Jahr 1130 zu datierende Kreuzzugsgeschichte aus dem italienischen Reformkloster Montecassino akzentuiert diese komplementäre Relation zwischen Papst Urban II. und Peter dem Eremiten noch durch ein markantes Detail. Peter wird hier nämlich von Jesus selbst aufgetragen, sich zum Papst zu begeben und diesem den Kreuzzug im Namen Gottes zu befehlen.<sup>625</sup> Damit hat der Historiograph den narrativen Bogen zwischen dem Kreuzzugspropheten und dem Kreuzzugspapst geschlossen.

Es war jedoch erst der Chronist und levantinische Erzbischof Wilhelm von Tyrus, der die theologische Ausdeutung für jenes Verhältnis zwischen den beiden historischen Akteuren entwickelt hat. Peter der Eremit habe Papst Urban II. den Dienst eines Vorläufers (*precursoris officium*) erwiesen, wie Wilhelm in seiner Chronik schreibt.<sup>626</sup> Damit verwendet der Erzbischof ein Epitheton, das in der Theologie für Johannes den Täufer gebräuchlich ist, um dessen Verhältnis zu Jesus Christus zu bestimmen: Der Täufer geht Christus zwar zeitlich voraus, wird von diesem aber an Autorität übertroffen.<sup>627</sup> Indem Wilhelm das Verhältnis zwischen Johannes und Jesus auf Peter und Urban überträgt, löst er die Spannung zwischen beiden Autoritäten auf und setzt sie in ein komplementäres Verhältnis.

Der Erzbischof unterstreicht dies sogar noch insofern, als er den Eremiten nicht nur in Rom mit dem Papst zusammentreffen lässt, sondern auch die Anwesenheit des Eremiten auf dem Konzil von Clermont hervorhebt. Laut seiner Version der Geschichte soll der Papst in seiner Predigt sogar persönlich auf den Eremiten Bezug genommen haben: „Denn in welcher Bedrängnis sie [die Christen] sind, das wissen einige von Euch durch den Augenschein, so meldet es der gegenwärtige Brief, den wir durch Peter, den ehrwürdigen Mann, der hier

---

623 *Hec uero apostolicus aure uoluntaria et intenta ut accepit, in omnibus se promisit mandatis parere sanctorum et precibus.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6.

624 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 5, ed. Edgington, S. 6; 8.

625 *Qui etiam in uisu Iesum Christum Dominum uidit, talia dicentem sibi: 'Petre, surge citiusque reuertere, Urbanum papam aditurus, cui ex mei parte dicatur, quatenus fratres meos cunctos commouens eis precipias, ut huc quantocius properantes et Ierusalem, immo meum Sepulchrum a prophanae gentis huius inuasionem atque spurcitia, aliaque sacra loca per circuitum, me quoque adiuuante, liberare festinent. Nam et regni celestis ianua mei amore uenturis ad istud peragendum nunc omnibus patet.'* *Hystoria de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusalem*, ed. D'Angelo, S. 4.

626 Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 13, ed. Huygens, S. 129.

627 Vgl. Blake/Morris: *A Hermit Goes to War*, S. 95.

unter uns anwesend ist, empfangen haben.“<sup>628</sup> Peter wird hier die Funktion eines Kronzeugen zugeschrieben, der die *iusta causa* des Kreuzzugsaufrufs verbürgt.

Wenngleich eine solche päpstliche Autorisierung charismatischer Wanderprediger, sei es nun des hier im Fokus stehenden Peters des Eremiten oder aber Roberts von Arbrissel, nicht ohne jegliches Vorbild ist – Gregor VII. hatte bereits im Reformstreit das Amt des von Rom autorisierten und bevollmächtigten *praedicator publicus* eingerichtet –<sup>629</sup>, so wurden von der Geschichtswissenschaft auch Vorbehalte gegen eine solche Sichtweise angemerkt: „Gewiß ist gegenüber diesen Berichten Vorsicht geboten, denn der Rekurs auf eine päpstliche Lizenz mußte den Vitenschreibern als das verlässlichste Mittel erscheinen, ihren Heiligen den Mantel der Legitimität umzuhängen; [...]“<sup>630</sup>

Im Hinblick auf Peter den Eremiten hat bereits Heinrich Hagenmeyer die Historizität des Zusammentreffens zwischen jenem und Papst Urban II. historisch dekonstruiert.<sup>631</sup> Dieses Argument wurde jüngst von Susan Edgington aktualisiert.<sup>632</sup> Etwas anders haben Ernest Blake und Collin Morris die Dinge gesehen. Beide Historiker haben es für wahrscheinlich befunden, dass der Reformpapst Urban II. den Eremiten zum offiziellen Kreuzzugsprediger bestellt habe, mussten aber eingestehen, dass dies mangels Quellennachweis letztlich Spekulation sei.<sup>633</sup>

Indes deutet die scharfe Kritik, die Guibert von Nogent an Peter dem Eremiten äußert, darauf hin, dass jener Akteur nicht nur außerhalb der kirchlichen Hierarchie stand, sondern mit seinem charismatischen Wirken in Konkurrenz zu ihr trat. Dass dies Spannungen mit der Amtskirche zeitigte, ist naheliegend. Auch Bernold von Konstanz berichtet in seiner Chronik von entlaufenen Mönchen, die das Kreuzfahrerheer verunreinigt hätten: „Es war aber nicht verwunderlich, dass sie den geplanten Zug nach Jerusalem nicht durchführen konnten, weil sie jenen Zug nicht mit der geziemenden Demut und Frömmigkeit angingen. Sie hatten nämlich in ihrem Gefolge mehrere Abtrünnige, welche das Mönchsgewand fortgeworfen hatten und mit ihnen Kriegsdienst zu leisten beabsichtigten. [...] Damit beleidigten sie Gott außerordentlich, wie einst das israelitische Volk.“<sup>634</sup>

---

628 *In quanta enim positi sint afflictione noverunt ex vobis nonnulli, qui hec que loquimur oculata conspexerunt fide, et presens illorum per manum Petri, viri venerabilis, qui presens est, ad nos delata docet epistola.* Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, I, 15, ed. Huygens, S. 135.

629 Vgl. Meersseman: *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XIe XII*, S. 178.

630 Zerfaß: *Der Streit um die Laienpredigt*, S. 143.

631 „Hieraus folgt, dass dieser angebliche Vorläuferdienst des Einsidlers als reine Fiction des Tyrischen Erzbischofs anzusehen ist.“ Hagenmeyer: *Peter der Eremit*, S. 102

632 Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche: An Old-French Account of the First Crusade*, Anm. 40, S. 110.

633 Blake/Morris: *A Hermit Goes to War*, S. 83.

634 *Nam et plures apostatas in comitatu suo habuerunt, qui abiecto religionis habitu cum illis militare proposuerunt. [...] In quo Deum mirabiliter sicut et Israheliticus populus quondam offenderunt.* Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz: 1054–1100, ed. und übers. Ian Stuard Robinson, (MGH SS rer. Germ. N.S. 14), Hannover 2003, S. 383–540, hier S. 528 f.

Wenn auch ohne Bezug auf Peter den Eremiten wird der Kreuzzug hier als Handlungsspielraum für Akteure beschrieben, die sich den Schranken des regulierten (Kloster-)Lebens entziehen wollten. Auch der Einfluss des hier im Fokus stehenden charismatischen Akteurs, eben Peters des Eremiten, basierte offenbar einzig auf dessen persönlichen Charisma – d. h. auf derjenigen Machtposition, die Peter als Prophet Gottes von seinen Anhängern zugesprochen wurde. Diese Beobachtung stellt die Kreuzzugsforschung aber sogleich vor neue Herausforderungen: Wie lässt sich der Handlungsspielraum erklären, den der Kreuzzug offenbar charismatischen Akteuren eröffnet? Diese Frage ist umso dringender, als der Kreuzzug als päpstliches Unterfangen *par excellence* galt und bis heute gilt. Hatte der Papst den Kreuzzug nicht zur „Chefsache“ erklärt, wie es Arnold Angenendt jüngst formuliert hat?<sup>635</sup> Da Charisma ebenso wenig wie andere Machtformen im luftleeren Raum entsteht, sondern sich in konkreten Situationen und Kontexten konstituiert, gilt es den Blick im Folgenden auf die konkreten (Akteurs-)Konstellationen und (Macht-)Strukturen zu richten, in denen Peter der Eremit agierte, um den Erfolg seines charismatischen Wirkens zu erklären.

Es steht zu vermuten, dass Peters Handlungsspielraum mit den Grenzen von Urbans Amtsautorität in Zusammenhang steht. Obgleich sich das Itinerar des Eremiten nicht mehr genau rekonstruieren lässt, so lassen die Quellen doch erkennen, dass sich Peters Predigtstätigkeit auf das Dreieck zwischen Chartres, Trier und Köln konzentrierte.<sup>636</sup> Nimmt man diesen Aktionsraum näher in den Blick, wird schnell deutlich, dass Peters charismatisches Wirken mit dem Wibertinischen Schisma korrelierte. Denn weite Teile des fraglichen Raums unterstanden der Obödienz von Urbans Antagonisten: Papst Clemens III. alias Erzbischof Wibert von Ravenna (†1110). Nur Chartres lässt sich der Obödienz Urbans II. zuordnen. Der Autorität des Reformpapstes waren aber auch hier Grenzen gesetzt. Urban hatte das französische Kronland während seiner Frankreichreise bekanntlich ausgespart, weil er den französischen König Philipp I. wegen seiner nichtkanonischen Ehe mit Bertrada von Montford exkommuniziert hatte. Auch Chartres lässt sich daher der Peripherie von Urbans Einfluss-sphäre zuordnen.<sup>637</sup> Der ganze Aktionsraum des Eremiten entzog sich also mehr oder weniger Urbans direktem Zugriff. Dennoch markierte Urbans Obödienz keineswegs die Grenzen der Kreuzzugsbewegung, wie bereits oben gezeigt wurde.<sup>638</sup> Insbesondere durch den Michelsberger Anonymus sind wir von der enormen Dynamik der Kreuzzugspredigt unterrichtet, die selbst imstande war,

---

635 Siehe oben S. 12.

636 Epp: Art. Petrus von Amiens, S. 281.

637 Peripherie ist in diesem Zusammenhang keineswegs im geographischen Sinn auf Rom zu beziehen, was bereits dadurch evident wird, dass sich Papst Urban II. zur Zeit des Kreuzzugs im französischen Exil befand. Zu Zentrum und Peripherie päpstlicher Autorität vgl. Herbers, Klaus/ Engel, Frank: Das begrenzte Papsttum: Zur Einführung, in: Dies. (Hg.): Das begrenzte Papsttum: Spielräume päpstlichen Handelns; Legaten, delegierte Richter, Grenzen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse NF 25), Berlin [u. a.] 2013, S. 1–12, hier S. 3–5.

638 Siehe oben S. 96.

Obödienzen im Schisma zu überwinden. Der Frutolf-Fortsetzer berichtet, dass die Kreuzzugspredigt dem *populus Theutonicus* aufgrund des Schismas (*scisma*) erst spät ins Ohr gedrungen sei. Erst durch die vorbeiziehenden Kreuzfahrer seien sie über den Sachverhalt in Kenntnis gesetzt und schließlich für den Kreuzzug gewonnen worden.<sup>639</sup> Auch wenn der Anonymus in diesem Zusammenhang weder auf Peter den Eremiten noch andere Wanderprediger zu sprechen kommt, so vermittelt der Hinweis doch zentrale Einblicke in die Handlungs- bzw. Kommunikationsspielräume, die sich infolge des Schismas öffneten.<sup>640</sup> Gerade dort, wo sich die Kreuzzugspredigt der kirchlichen Kontrolle entzog, übernahmen anscheinend Wanderprediger diese Funktion.<sup>641</sup> Einer dieser Prediger, die das Machtvakuum ausfüllten, war Peter der Eremit.

### 3.4 Der Volks- und Bauernkreuzzug – Charisma als soziales Randphänomen?

Da charismatische Autorität – wie Macht insgesamt – ein Kommunikationsprodukt ist, das sich im Spannungsfeld von Anspruch und Anerkennung konstituiert, gilt es im Folgenden nach dem Personenkreis zu fragen, der Peters Ruf folgte. Die Antwort scheint zunächst auf der Hand zu liegen, firmiert das von Peter befehligte Heer doch bezeichnenderweise als ‚Volks- bzw. Bauernkreuzzug‘. Wie bereits der Name verrät, wurde von der älteren Forschung eine soziale Differenz zwischen den Kreuzfahrern, die sich dem Eremiten anschlossen, und jenen Akteuren unterstellt, die im Gefolge Gottfrieds von Bouillon, Raimunds von Saint-Gilles, Bohemunds von Tarent, Roberts von Flandern sowie Roberts von der Normandie den Kreuzzug bestritten. Daher könnte man den – jedoch fälschlichen – Eindruck gewinnen, dass Peters Charisma vor allem in der sozialen Peripherie auf Resonanz stieß, während die Fürsten und Ritter dem Aufruf Papst Urbans II. folgten.<sup>642</sup>

---

639 Vgl. Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 26 f.; Ekkehardi chronica, Rezension I, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 140.

640 Jener Konnex zwischen dem Schisma und dem Phänomen der Laienpredigt ist in der Forschung bisher zu wenig berücksichtigt worden.

641 Zur Rolle der Laienprediger in der Kreuzzugspredigt vgl. Duncalf, Frederic: The Councils of Piacenza and Clermont, in: Marshall Whited Baldwin (Hg.): A History of the Crusades, Bd. 1: The first hundred years, Madison, London 1969, S. 220–254, hier S. 251; Runciman: A History of the Crusades, Bd. 1, S. 113, 115; Mayer: Geschichte der Kreuzzüge, S. 42; Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt, S. 193; Riley-Smith: What Were the crusades?, S. 43; Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug, S. 392; Hiestand: Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern, S. 197. Johannes von Walter äußerte sich angesichts der Quellenevidenz skeptisch bezüglich des Einflusses der Laienprediger auf die Kreuzzugsbewegung. Vgl. dazu: Walter: Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. 1: Robert von Arbrissel, S. 119 f. Ebenso: Cole: The Preaching of the Crusades to the Holy Land, S. 33 ff.

642 Vgl. Schein: Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegungen, S. 119–138, insb. S. 120 f.

Jüngere Forschungsarbeiten legen jedoch ein Umdenken nahe. Denn die Unterscheidung zwischen Volks- und Fürstenkreuzzug ist in den letzten Jahren von unterschiedlicher Seite kritisiert worden.<sup>643</sup> Besonders prägnant wurde die Kritik jüngst von John France zusammengefasst: „It is important to recognize that the title ‘People’s Crusade’ is a gross misnomer. The expeditions to which we give that title were, in reality, no different in their social composition from many other contingent on the crusade.“<sup>644</sup> Im Lichte solcher Forschungsergebnisse erscheint auch die soziale Resonanz von Peters Charisma revisionsbedürftig. Tatsächlich zeigt ein genauerer Blick auf die zeitgenössischen Texte, dass Peters Charisma nicht nur der *vulgus* erlag, richtiger: anerkannte, sondern sein Heer in sozialer Hinsicht deutlich heterogener war.

So unterschiedlich die Chronisten Peter den Eremiten auch bewerten mögen, so belegen sie doch alle den großen Effekt seines Charisma: Infolge seiner Predigt sei es Peter im Frühjahr 1096 gelungen, ein großes Heer aufzustellen, das laut Albert von Aachen, so zahlreich wie der Sand des Meeres gewesen sei.<sup>645</sup> Wenn auch weniger metaphorisch, so stellen doch auch andere zeitgenössische Chronisten auf die schiere Größe von Peters Heer ab.<sup>646</sup> Und dieses Heer umfasste, anders als der in der Forschung gebräuchliche Terminus ‚Volks- bzw. Bauern-

---

643 Nachdem von Frederic Duncalf 1920 erstmals die klassische Differenzierung zwischen dem Fürstenkreuzzug einerseits und dem sog. Volks- bzw. Bauernkreuzzug andererseits in Frage gestellt worden war, indem er auf das hohe Maß an militärischer Professionalität und auf die Anwesenheit von zahlreichen Adeligen und berittener Krieger in jenen Heeren hingewiesen hatte, ist seitdem von unterschiedlicher Seite Kritik an dem Begriff vom Volks- bzw. Bauernkreuzzug sowie seinem englischen Pendant „popular Crusade“ geäußert worden. Vgl. Duncalf, Frederic: *The Peasants’ Crusade*, in: *American Historical Review* 26 (1921), S. 440–453; Lotter: *Tod oder Taufe*, S. 111 ff.; Blake/Morris: *A Hermit Goes to War*, S. 82; Auffarth, Christoph: „Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug. Zum Problem der Herrschaft und Religion, ausgehend von Raymond von Aguilers, in: *Saeculum* 40 (1989), S. 39–55; France: *Victory in the East*, S. 88–95; Hiestand: *Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern*, S. 197 f.; Flori: *Pierre l’ermite et la première croisade*, S. 251 ff.; Bull, Marcus: *The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade*, in: *History. The Journal of the Historical Association* 78 (1993), S. 353–372; Ward, John: *The First Crusade as Disaster: Apocalypticism and the Genesis of the Crusading Movement*, in: Albert Bat-Sheva/Yvonne Friedman/Simon Schwarzfuchs (Hg.): *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltmann (Bar-Ilan Studies in History 4)*, Ramat-Gan 1995, S. 253–292, hier S. 264 ff.; Riley-Smith: *First Crusaders*, S. 19, 197–238; Morris: *Peter the Hermit and the chroniclers*, S. 23; Chazan, Robert: *The Anti-Jewish Violence of 1096: Perpetrators and Dynamics*, in: Anna Sapir Abulafia (Hg.): *Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives*, Basingstoke 2002, S. 21–43; Rubenstein: *How, or how much to reevaluate Peter the Hermit*, S. 65; Kostick, Conor: *The Social Structure of the First Crusade (The Medieval Mediterranean 76)*, Leiden 2008, S. 95–130.

644 France, John: *Two Types of Vision on the First Crusade: Stephen of Valence and Peter Bartholomew*, in: *Crusades* 5 (2006), S. 1–20, hier S. 4.

645 [...] *exercitus illius copiosus, ut harena maris innumerabilis* [...]. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 7, ed. Edgington, S. 12. Eine auffallend ähnliche Formulierung findet sich in der hebräischen Chronik des Salomon bar Simon, der das Kreuzfahrerheer ebenfalls in Anlehnung an 1 Sam. 13, 5 als so zahlreich wie der Sand am Meeresstrand bezeichnet. Salomon bar Simson, Chornik, ed. Haverkamp, S. 487.

646 Vgl. Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9; Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121.

kreuzzug' fälschlicherweise suggeriert, keineswegs nur Mitglieder der ländlichen Bevölkerung und sozialen Peripherie. Die Aussage Fulchers von Chartres, dass sich in Peters Gefolge nur wenige *militēs* befunden hätten, steht wohlge-merkt allein.<sup>647</sup> Die anderen Chronisten betonen hingegen den militärischen Charakter von Peters *exercitus*<sup>648</sup> und weisen ausdrücklich auf die Präsenz des Kriegeradels hin: Neben Graf Walter von Poissy und Walter von Sanz-Avoir sowie weiteren Mitgliedern der Poissy-Sanz-Avoir Adelsfamilie,<sup>649</sup> sollen sich dem Eremiten zahlreiche weitere vortreffliche Reiterkrieger und Waffenträger aus Frankreich angeschlossen haben, so heißt es bei Ordericus Vitalis.<sup>650</sup> In Köln stießen dann noch zwei weitere Grafen und sogar ein Bischof zu Peters Heer.<sup>651</sup> Andere Chronisten heben aus der namenlosen Masse von Peters Heer den

647 *Petrus heremita quidam, multis sibi adiunctis peditibus sed paucis militibus, per Hungariam primitus perrexit, [...]. Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 6, 7, ed. Hagenmeyer, S. 158.*

648 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana, I, 7, ed. Edgington, S. 12.*

649 Ordericus Vitalis nennt neben Walter noch einen Wilhelm, Simon und Matthäus, die später als Brüder der Walter identifiziert werden. Orderici Vitalis *Historia Æcclesiastica, IX, 4, ed. Chibnall, Bd. 5, S. 28, Ebd., S. 346.*

650 *Igitur anno ab incarnatione Domini M<sup>o</sup>XC<sup>o</sup>VI<sup>o</sup> indictione iv mense Martio, Petrus de Acheris monachus doctrina et largitate insignis de Francia peregre perrexit, et Gualterium de Pexeo cum nepotibus suis Gualterio cognomento Sine habere et Guillelmo, Simone et Matheo aliisque preclaris Gallorum militibus et peditibus fere xv milibus secum adduxit.* Orderici Vitalis *Historia Æcclesiastica, IX, 4, ed. Chibnall, Bd. 5, S. 28.* Hagenmeyer hat seinzeit darauf aufmerksam gemacht, dass jene Information durch die Chroniken von Zimmern abgesichert werde. Diese Chronik berichtet, dass die beiden Bischöfe Otto von Straßburg und Konrad von Chur infolge von Peters Kreuzzugspredigt in Köln das Kreuz genommen hätten. Vgl. Hagenmeyer, Heinrich: *Etude sur la chronique de Zimmern. Renseignements qu'elle fournit sur la première croisade*, in: *Archives de l'Orient latin 2* (1884), S. 17–88, hier S. 22 f., 63 f., 79.

651 Orderici Vitalis *Historia Æcclesiastica, IX, 4, ed. Chibnall, Bd. 5, S. 28.* Ob es sich bei jenem Bischof um den Bischof von Chur handelt, der laut Bernold von Konstanz 1100 vom Kreuzzug zurückkehrte, wie Heinrich Hagenmeyer konstatierte, wird sich ebenso wenig belegen lassen, wie die Teilnahme weiterer adeliger Akteure, die Hagenmeyer unter Rückgriff auf die Zimmersche Chronik identifizieren zu können glaubte. Vgl. Hagenmeyer: *Peter der Eremit*, S. 135 f. Tatsächlich nennt jenes aus dem 16. Jahrhundert stammende Geschichtswerk mehrere adelige Kreuzfahrer, die in der Nähe von Nicäa im Kampf gegen die Türken gefallen seien: *Under denen waren baide obristen, pfalzgrave Hugo von Tübingen und herzog Walther von Tegk, und dann der mererthail aller vorbenannten graven und herren, doch namlichen grave Huldreich und grave Rudolf von Sarwerden, herr Conradt und herr Albrecht, gebrüeder, freiherrn von Zimbern, herr Albrecht freiherr von Stöffeln, grave Berchtoldt von Neifen, on andere vil vom adl aus hohen teutschen landen. Die aber aus disem haufen und nemlich darvonkamen, was grave Hainrich von Schwarzenburg, herr Fridenreich von Zimbern, ain freiherr von Brandis, genannt Ruodolf, ain edelman von Embs und ainer von Fridingen, die kamen hart und übel veruundt darvon.* Zimmersche Chronik, 19, ed. Karl August Barack, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1881, S. 91 f. Inwieweit ein auf das 16. Jahrhundert zu datierendes Geschichtswerk jedoch tatsächlich zur Rekonstruktion der adeligen Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs herangezogen werden kann, ist jedoch mit Recht hinterfragt worden. Erschwerend kommt in diesem Fall noch hinzu, dass der Chronist jene bei Nicäa gestorbenen Adelige nicht dem Kreuzfahrerheer Peters des Eremiten, sondern Gottfrieds von Bouillon zurechnet. Kritisch zum Aussagewert der Zimmerschen Chronik für die Geschichte des Ersten Kreuzzugs äußern sich: Meyer von Knonau, Gerold: *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, Bd. 4: 1085 bis 1096, Leipzig [u. a.] 1903, Anm. 47, S. 490 f.; Möhring: *Graf Emicho*, Anm. 74, S. 108.

Bannerträger und Hauptmann Gottfried Burel von Étampes<sup>652</sup> und den Ritter Rainald von Broyes<sup>653</sup> hervor. Schließlich lässt sich in Peters Heer noch ein Mitglied aus der einflussreichen Adelsfamilie der Montlhéry nachweisen, ein gewisser Walter, wobei es sich um den Neffe von Hugo I. von Montlhéry handelt.<sup>654</sup> Laut der Erzählung des rückblickenden Rosenfelder Annalisten, sollen sich Peter dem Eremiten nicht nur gemeine Männer, sondern auch Könige, Herzöge sowie weitere weltliche Machthaber, ja sogar Bischöfe, Mönche und der übrige Klerus angeschlossen haben.<sup>655</sup> Wenngleich diese Aussage offenkundig eine stilistische Übertreibung darstellt, so wird man angesichts des Quellenbefundes dennoch den Schluss ziehen müssen, dass die soziale Differenz zwischen Peters Kreuzfahrerheer und denjenigen Kontingenten, die ihm zeitlich nachfolgten und im Sommer 1099 Jerusalem eroberten, weniger groß gewesen sein dürfte, als die Forschung lange annahm. Denn auch die anderen Kreuzfahrerheere waren keineswegs reine Truppenverbände bzw. Ritterheere, sondern zeichneten sich ebenfalls durch eine große soziale Heterogenität aus, wie jüngere sozialgeschichtliche Studien einmal mehr gezeigt haben.<sup>656</sup>

### 3.5 Pogrom – Plünderung – Untergang: Das Schicksal des sog. Volks- bzw. Bauernkreuzzugs

Der große kommunikative Erfolg von Peters charismatischer Predigt kontrastiert in auffälligem Maße mit dem militärischen Misserfolg seines Kreuzzugs. Bekanntlich erlitt das Heer des Eremiten am 21. Oktober 1096 bei Civitot, wobei es sich um einen byzantinischen Grenzposten am nikomedischen Golf handelt,<sup>657</sup> eine vernichtende Niederlage gegen das Heer des Sultans von Rum, Kilij Arslan I. (1092–1107). In dieser Schlacht hätten die meisten der Kreuzfahrer den Tod gefunden, wie es in den *Dei Gesta per Francos* heißt.<sup>658</sup>

652 [...] *Godefridus quidam, cognomen habens Burel, de Stampis ciuitate ortus, magister et signifer ducentorum peditum*, [...]. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 7, ed. Edgington, S. 14.

653 Ebd., S. 14. Vgl. Riley-Smith: *First Crusaders*, S. 218.

654 Albert von Aachen erwähnt jenen Walter von Montlhéry im Zusammenhang der Verhandlungen mit dem Bulgarenfürsten Nikita. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 8, ed. Edgington, S. 18. Vgl. Riley-Smith: *First Crusaders*, S. 224, 249.

655 [...] *quidam cui Petrus nomen erat, [...] predicacione sua totam commouit Provinciam, et non solum viros plebeios, verum etiam reges duces ceterasque mundi potestates. Ad maiora veniam, episcopos, monachos reliquosque ecclesie ordines, ut se sequerentur, persuasit*, [...]. *Annales Rosenveldenses*, ed. Pertz (MGH SS 16), S. 101. Vgl. *Die Reichschronik des Annalista Saxo*, ed. Klaus Naß (MGH SS 37), Hannover 2006, S. 488.

656 Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 95–130, 131–159. Kostick hat in seiner Arbeit die Bedeutung der unteren sozialen Schichten für die Entscheidungsfindungsprozesse und damit den Verlauf des Ersten Kreuzzugs betont und sich damit gegen eine Forschungsmeinung positioniert, welche die Rolle der Armen nach dem Untergang des sog. popular Crusade als passiv bewertet. Eine vergleichbare Argumentationslinie wurde jedoch bereits von Christoph Auffarth vertreten. Vgl. Auffarth: „Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug, S. 39–55.

657 Das heutige Hersek in der Türkei.

658 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 9–11, ed. Huygens, S. 123–128.

Jene schicksalshafte Schlacht markiert den narrativen Fluchtpunkt, auf welchen der Benediktinerabt Guibert von Nogent den Verlauf von Peters Kreuzzug teleologisch zulaufen lässt. Dabei verfolgt der Historiograph eine klare Erzählabsicht. Die militärische Niederlage wird von ihm auf die Disziplinlosigkeit von Peters Heer zurückgeführt – und somit die Kontingenz der militärischen Situation in Kausalität transformiert. Denn in der vorangehenden Erzählung stellt Guibert immer wieder auf die Undiszipliniertheit von Peters Heer ab. Bereits im christlichen Ungarn und Bulgarien habe Peters Truppe immer wieder geplündert und vergewaltigt.<sup>659</sup> Jenes Verhalten soll das Heer auch in Byzanz fortgesetzt haben, wo die Scharen ebenfalls plünderten und brandschatzten und dabei auch vor Kirchenraub nicht zurückgeschreckt hätten. Die Kreuzfahrer sollen das Blei von den Kirchen geraubt haben, um es anschließend den Griechen zum Kauf anzubieten, wie Guibert von Nogent berichtet.<sup>660</sup> Dieses Verhaltens habe Kaiser Alexios I. Komnenos schließlich dazu veranlasst, Peters Heer über den Hellespont zu schiffen, wo es im Umkreis des befestigten Grenzpostens Civitot an der Peripherie des byzantinischen Machtraums lagerte. Hier soll es zunächst zu Auflösungserscheinungen und schließlich gar zu einem regelrechten Machtwechsel in Peters Heer gekommen sein. Da dem Eremit seine Unfähigkeit aufgegangen sei, sein Heer zu kontrollieren, habe er seine Befehlsgewalt einem militärischen Virtuosen, Walter von Sanz-Avoir<sup>661</sup>, übertragen, was der Chronist in einem Finalsatz als Übergang von einem charismatischen zu einem militärischen Herrschaftsstiel darstellt, *ut quos documentis distinere non poterat, ille saltem militari auctoritate restringeret*.<sup>662</sup> Doch auch durch jenen Machttransfer an der Führungsspitze entgeht Peters Kreuzzug nicht seinem unausweichlichem Schicksal, so stellt es zumindest der Abt von Nogent dar: Es wird in der Schlacht von Civitot vernichtend geschlagen. Jene Niederlage deutet Guibert als kausalnotwendige bzw. folgerichtige Konsequenz der Disziplinlosigkeit und Führerlosigkeit von Peters Kreuzzug: Weil die Kreuzfahrer weder die Strenge eines Königs erfahren, noch Ehrfurcht gegenüber dem göttlichen Gebot empfunden hätten, habe sie der plötzliche Untergang (*repentinus interitus*) ereilt, da Maßlosigkeit und Zügellosigkeit auf Dauer keinen Bestand hätten.<sup>663</sup> Guibert

659 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 8, ed. Huygens, S. 121 f.

660 [...], *sed nimis insolenter agebant, urbis palatia devolvebant, publicis edibus ignes subiciebant et detectis aecclesiis quae plumbo adoperiebantur, plumbum idem Grecis venale prebebant*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 9, ed. Huygens, S. 123. Vgl. *Gesta Francorum*, ed. Hill S. 3; Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddlecombe, S. 13; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9.

661 Walters *cognomen* ist, anders als dies von der Forschung lange angenommen wurde, kein Zeichen für die angebliche Armut Walters. Vielmehr stammt er aus Boissy-sans-Avoir, wie Riley-Smith plausibel nachgewiesen hat. Vgl. Riley-Smith: *The First Crusaders*, S. 93, 100.

662 *Petrus ille interea, qui a nobis supra expositus est, de multa comitum suorum vecordia sepe vexatus et crebra strage confusus, tandem cuidam transsequano et cogniti generis viro, armis quantum ad se strenuo, nomine Gualterio, primatum suae gentis dederat, ut quos documentis distinere non poterat, ille saltem militari auctoritate restringeret*. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 10, ed. Huygens, S. 126.

663 *Dum enim nullius experiuntur severitatem regis, qui iudiciali devios vigore retorqueat, nec divinae reverentiam concipiunt legis, quae mentium levitatem matura recogitatione deprimat, repentino prola-*

beschließt seinen Bericht über den Kreuzzug des Eremiten mit dem reflexiven Kommentar, dass es seine Absicht war aufzuzeigen, dass Peter der Eremit keinen Beitrag zu dem Werk der übrigen Kreuzfahrer geleistet hätte.<sup>664</sup> Damit markiert der Benediktinerchronist einen scharfen Kontrast zwischen dem Kreuzzug des Eremiten und den Taten der anderen Kreuzfahrer, welche ihm bekanntlich als *Dei Gesta per Francos* gelten.

Diese hier ins Blickfeld gerückte Deutung von Peters Kreuzzug steht im zeitgenössischen Diskurs keineswegs allein. Sie findet sich, mehr oder weniger explizit, auch bei anderen Historiographen, insbesondere der französischen Tradition. So stellt auch die weitverbreitete Kreuzzugsgeschichte von Robert dem Mönch einen Kausalnexus zwischen der verlustreichen Schlacht von Civitot und der militärischen Inkompetenz Peters des Eremiten her.<sup>665</sup> Ähnlich deutet auch Balderich von Bourgueil den Ausgang von Peters Kreuzzug.<sup>666</sup> Bekanntlich stehen die Geschichten der drei Benediktinermönche, also Guibert von Nogent, Robert von Reims und Balderich von Bourgueil, in einer engen textuellen Beziehung zueinander, da sie alle dieselbe Vorlage haben, nämlich die anonymen *Gesta Francorum*. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass sich die genannte Deutungsweise auch bei dem normannischen Anonymus nachweisen lässt.<sup>667</sup>

Diese Darstellungsweise der Chronisten hat lange Zeit auch der modernen Sichtweise Vorschub geleistet. Dem disziplinierten Fürsten- bzw. Ritterkreuzzug wurde der undisziplinierte, anarchische Volks- bzw. Bauernkreuzzug kontrastierend gegenüber gestellt, womit die Forschung letztlich die Sichtweise der Chronisten duplizierte.<sup>668</sup> Die Attraktivität jenes Deutungsangebotes bestand darin, dass sich somit jene Aspekte der Kreuzzugsgeschichte, die nicht recht ins Bild vom heroischen und zumal erfolgreichen Ritterkreuzzug zu passen schienen – etwa Pogrom, Plünderung, der Aufbruch des unbewaffneten *vulgus* sowie apokalyptische Erwartungen –, ausklammern ließen, indem man sie dem Volkskreuzzug zurechnete. Der Blick auf die Charisma-Theorie scheint diese Sichtweise ebenfalls zu stützen, definiert Weber das personale Charisma doch als „spezifisch irrational“ und „spezifisch revolutionär“, weshalb es der Disziplin

---

*buntur interitu, quia indiscipulatis mors obviat et quicquid pensi moderatiquē nichil habet, parum durat.*  
Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 11, ed. Huygens, S. 123 f.

664 *Comitiae Petri Heremitaie talis fuit exitus, cuius historiam ideo sine alterius materiae intersticio prosecuti sumus, ut eam aliis nullam impendisse opem sed Turcis addidisse audaciam monstraremus.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 11, ed. Huygens, S. 128.

665 *Sed omnis congregatio hominum que bono auctore non gubernatur, si ei languidum caput principatur, cotidie languescit et a salute elongatur. Propterea et hi, quia prudentem principem qui eorum dominaretur non habebant, reprehensibilia opera faciebant.* Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 9.

666 *Gens etenim illa sine rege, sine duce, uariis aggregata locis, indiscipline uiuentes, in res alienas rapaciter inuolabant, et plumbum, de quo ecclesie cooperte fuerant, absportabant et uendebant; necnon et palatia destruebant, et in omnibus se nequiter agebant.* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddlecombe, S. 13.

667 *Petrus uero Heremita paulo ante ierat Constantinopolim, eo quod nequibat refrenare illam diuersam gentem, quae nec illum nec uerba eius audire uolebat. Irruentes uero Turci super eos occiderunt multos ex eis; [...].* *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 4.

668 Siehe dazu oben S. 133.

„im inneren Wesen“ fremd gegenüberstehe.<sup>669</sup> Aufgrund dieser Irrationalität und anarchischen Tendenz sei der charismatische Idealtypus dann auch labil und kurzlebig, wie Weber weiter ausführt.<sup>670</sup> Insbesondere im Krieg soll sich jener „wechselvolle Kampf zwischen Disziplin und individuellem Charisma“ materialisieren.<sup>671</sup> Im Lichte dieses Theoriegebäudes erscheint die zeitgenössische Deutung der militärischen Niederlage mithin nicht unplausibel, ja muss vielmehr als typische Konsequenz charismatischer Herrschaft bewertet werden. Ein close reading des zeitgenössischen Materials zeigt jedoch, dass es auch andere Deutungsmöglichkeiten gibt.

### 3.6 Militärisches Entscheiden als Kommunikationsprodukt: Die Schlacht von Civitot bei Albert von Aachen

Erste Zweifel an der These, dass die Niederlage eine kausallogische Folge der Disziplinlosigkeit von Peters Heer war, werden durch neuere Erkenntnisse der Pogromforschung geweckt. Bekanntlich ging der sog. Volkskreuzzug mit einem der dunkelsten Kapitel der Kreuzzugsgeschichte einher: den Judenpogromen.<sup>672</sup> Von April bis Anfang Juni 1096 kam es zu massiven Pogromen an zahlreichen jüdischen Gemeinden in Europa, wobei das Epizentrum der Gewalt im Rheinland lag. Während jene Verfolgungen der älteren Forschung als Abirrungen des undisziplinierten Volks- und Bauernkreuzzugs galten, hat die jüngere Forschung jene Sichtweise historisch dekonstruiert. Denn die hebräischen und lateinischen Chronisten lassen erkennen, dass die Pogrome keineswegs ausschließlich oder auch nur hauptsächlich das blutige Handwerk einer undisziplinierten und führungslosen Mordbande waren, sondern militärisch operierender, gut organisierter Gruppen, kurzum: militärischer Spezialisten.<sup>673</sup> Robert

---

669 Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 4: Herrschaft*, hrsg. von Hanke, S. 542–544, insb. S. 543: „Die ‚Disziplin‘ im allgemeinen [...] stellt sich in unbeirrter ‚Sachlichkeit‘ an sich jeder Macht zur Verfügung, welche auf ihren Dienst reflektiert und sie zu schaffen weiß. Das hindert nicht, daß sie [die Disziplin] selbst im innersten Wesen dem Charisma [...] fremd gegenübersteht.“

670 Siehe oben S. 31.

671 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 4: Herrschaft*, hrsg. v. Hanke, S. 545.

672 Zu den Judenpogromen vgl. Chazan, Robert: *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley [u. a.] 1987; Ders.: *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*, Philadelphia 1996; Ders.: *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*, Berkeley 2000; Ders.: *The Anti-Jewish Violence of 1096: Perpetrators and Dynamics*, S. 21–43; Hiestand: *Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern*, S. 153–208; Riley-Smith, Jonathan: *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, in: *Studies in Church History* 21 (1984), S. 51–72; Kedar, Benjamin Zeev: *Crusade Historians and the Massacres of 1096*, in: *Jewish History* 12 (1998), S. 11–31.

673 Vgl. Chazan: *European Jewry and the First Crusade*, S. 64; Riley-Smith: *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, S. 56; Ders.: *First Crusade and the Idea of Crusading*, S. 51; Flori: *Pierre l'ermite et la première croisade*, S. 263; France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 3 f.; Ders.: *Victory in the East*, S. 88–95.

Chazan hat daher zu Recht angemerkt, dass man keine qualitative Differenz zwischen den Judenmördern und den übrigen Kreuzfahrern ziehen dürfe: „Nonetheless these bands should not been seen as qualitatively different from the other armies. They organized themselves in military fashion; they were led by trained knights; they were broadly committed to the exalted goals of the crusade.“<sup>674</sup>

Zwar lassen die meisten lateinischen Historiographen im Dunkeln, ob und inwieweit Peters Heer an den Gewalttaten im Rheinland beteiligt war,<sup>675</sup> jedoch machen die Erkenntnisse der Pogromforschung nichtsdestoweniger einen Revisionsbedarf hinsichtlich der militärischen Professionalität von Peters Heer sinnfällig. Tatsächlich zeigt ein genauerer Blick auf die *Historia Ierosolimitana* Alberts von Aachen, dass Peters Heer nicht von allen Chronisten als undiszipliniert und führungslos dargestellt wird. Dies soll hier an einem Fallbeispiel aufgezeigt werden, das Albert seinem Leser vor Augen stellt: Die Belagerung und Eroberung der Stadt Zemun im heutigen Serbien.

Wenngleich Alberts Darstellung auch Fragen hinsichtlich der Legitimität des Angriffs auf die christliche Stadt aufwirft, so lässt der Chronist doch wenig Zweifel an der militärischen Professionalität von Peters Heer aufkommen.<sup>676</sup> Die Erstürmung der befestigten Stadt schreibt Albert dem koordinierten militärischen Handeln der Kreuzfahrer zu. Zunächst hätten die Pilgerkrieger die Verteidiger der Stadtmauern durch intensiven Pfeilbeschuss dazu genötigt, ihre strategisch wichtige Position aufzugeben, woraufhin es zwei Akteuren gelungen sei, die Stadtmauer zu überwinden. Der erste dieser beiden Kreuzfahrer, ein gewisser Gottfried Burel von Étampes – dem im weiteren Verlauf der Geschichte noch eine tragende Rolle für das Schicksal des Kreuzzugs zugeschrieben wird –, wird an dieser Stelle als Anführer (*magister*) und Bannerträger (*signifer*) einer hundert Mann starken Kriegergruppe eingeführt, die, wie Gottfried selbst, unberitten gewesen sei. Der zweite Akteur repräsentiert hingegen eine andere soziale Gruppe des Kreuzfahrerheeres. Rainald von Broyes lässt sich aufgrund von Alberts Schilderung eindeutig als Reiterkrieger identifizieren. Dem Beispiel dieser beiden Akteure folgend, sei schließlich das gesamte Heer in die Stadt eingedrungen, wobei der Chronist ausdrücklich von Reiterkriegern und Fußsoldaten spricht.<sup>677</sup> Der militärische Sieg wird von Albert von Aachen also als

674 Chazan: *European Jewery and the First Crusade*, S. 64.

675 Nur der Hildesheimer Annalist macht Peter den Eremiten direkt für die Judenverfolgungen verantwortlich. Im Jahreseintrag zu 1096 heißt es: *Populus innumerabilis, 12 fere milia ex diversarum gentium partibus, duce quodam monacho Petro nomine armatus Hierosolimam tendens, Iudeos baptizari compulit, rennuentes immensa cede profligavit*. *Annales Hildesheimenses*, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 3), Hannover 1839, S. 18–116, hier S. 106. Wenngleich die anderen Chronisten die Verantwortung, die Peter der Eremit für diese Verfolgungen trägt, im Dunkeln lassen, lässt Salomon bar Simson durchblicken, dass der Eremit Schutzgeld von den rheinländischen Juden erpresste. Vgl. Salomon bar Simson: *Chronik*, ed. Haverkamp, S. 471.

676 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 7, ed. Edgington, S. 14 ff.

677 *Qui fortiter signis cornicinum intonant, erectis signis ad menia conuolant, muros grandine sagittarum obpugnant, quas tam incessabili et incredibili densitate oculis in menibus assistentium adeo intorquebant, ut nequaquam uirtutem Gallorum inpuignantium Vngarii sufferre ualentes, a muro declinant, si forte*

Resultat einer komplexen Handlungskoordination der unterschiedlichen sozialen Gruppen in Peters Heer beschrieben.

Es nimmt daher nicht Wunder, dass der lothringische Historiograph auch die Schlacht von Civitot in ein anderes Licht rückt als die französischen Chronisten. Zwar verschweigt auch Albert von Aachen keineswegs, dass die Schlacht ein militärisches Fiasko war.<sup>678</sup> Er berichtet detailliert von der Vernichtung von Peters Heer und dem Tod Walters von Sanz-Avoir, den er als Martyrium ausdeutet.<sup>679</sup> Jedoch stellt Albert die Zusammenhänge, die zu jenem Ereignis geführt haben sollen, signifikant anders dar als die übrigen Historiographen.

Während sich die militärische Katastrophe bei Guibert von Nogent bereits im Vorfeld durch den zunehmenden Machtverlust des Eremiten sowie den allmählichen Zerfall seines bei Civitot lagernden Heeres abzeichnet, was schließlich in der völligen Ohnmacht des Eremiten und seiner Flucht nach Konstantinopel kulminiert, entwirft Albert von Aachen ein gänzlich anderes Szenario.<sup>680</sup> Zwar weiß auch Albert davon zu berichten, dass sich Peter der Eremit nach Konstantinopel begeben habe, als sein Heer bei Civitot lagerte, aber diese Tat gilt Albert nicht als Ohnmachtseingeständnis oder Flucht des Eremiten. Vielmehr habe sich der Eremit in einer vermeintlich entspannten Lage zu jener Reise entschlossen, um die – ohnehin schon guten – Handelskonditionen für sein Heer zu verbessern.<sup>681</sup> Nach der Überquerung des Hellespont habe es dem bei Civitot lagernde Kreuzfahrerheer aufgrund der vom Kaiser gewährten Handelsprivilegien nämlich an Nichts gefehlt, wie Albert seinem Leser berichtet.<sup>682</sup> Die Nie-

*infra ciuitatem ante uires illorum remanere ualerent. Ad hec Godefridus quidam, cognomen habens Burel, de Stampis ciuitate ortus, magister et signifer ducentorum peditum, qui et ipse pedes erat, fortis uiribus, intuens fugam Vngariorum procul a menibus muros scala quam forte ibidem reperit transuolat. Reinoldus de castello Breis, eques insignis, opertum habens caput galea, et lorica indutus, pariter menia post Godefridum ascendit, donec uniuersi, tam equites quam pedites, intrare contendunt.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 7, ed. Edgington, S. 14–17.

678 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 19–22, ed. Edgington, S. 38–44.

679 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 21, ed. Edgington, S. 40.

680 *Petrus uero, quem Heremitam agnominant, dum uesaniam eius quam conglomerauerat gentis compescere non ualere, Constantinopolim provide secesserat, quia ipsorum effreni et incircumspecta leuitate involui metuerat.* Guibert von Nogent: *Dei gesta per Francos*, II, 11, ed. Huygens, S. 127. Eine ähnliche Deutung der Ereignisse findet sich auch in den *Gesta Francorum* sowie bei den von jenem Geschichtswerk abhängigen Chronisten. Dem normannischen Anonymus gilt die Tat des Eremiten schlicht als Eingeständnis der militärischen Ohnmacht: *Petrus uero Heremita paulo ante ierat Constantinopolim, eo quod nequibat refrenare illam diuersam gentem, quae nec illum nec uerba eius audire uolebat. Irruentes uero Turci super eos occiderunt multos ex eis; [...].* *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 4. Fast wortgleich kommentiert auch Balderich von Bourgueil die Abwesenheit des Eremiten während der Niederlage: *Petrus enim heremita iam Constantinopolim redierat, quoniam illum auscultare gens litigiosa non aduiescebat, [...].* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddlecombe. S. 15.

681 *Ante hos enim dies Petrus Constantinopolim ad imperatorem migrauerat, pro exercitu suo rogaturus ut illis uenditionem necessariorum alleuiaret.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 18, ed. Edgington, S. 36.

682 *Et post hec ad portum qui uocatur Ciuitot castrametati sunt. Illuc ex precepto imperatoris assidue mercatores admouebant naues onustas cibariis, uini, frumenti, olei et orde, caseorumque habundantia,*

derlage zeichnet sich in Alberts Version der Geschichte also keineswegs lange im Voraus ab, sondern trifft die Kreuzfahrer relativ unvermittelt. Der Historiograph verstärkt diesen Eindruck noch durch den Kommentar, dass sich die Kreuzfahrer in Civitot ganze zwei Monate in Ruhe und Frieden von den Strapazen der Reise erholt hätten und dort in Sicherheit vor jedweden feindlichem Angriff schliefen.<sup>683</sup> Es ist diese trügerische Sicherheit und nicht seine Furcht oder Ohnmacht, die Peter den Eremiten laut Alberts Geschichtsentwurf zu der diplomatischen Reise in die Kaiserstadt bewegt – eine Entscheidung die sich im weiteren Verlauf der Geschichte freilich als fatal herausstellen sollte.

Wenngleich Peters Abwesenheit in Konstantinopel auch in der *Historia Ierosolimitana* nicht gerade glücklich wirkt, so trifft Peter den Eremiten hier nur insofern eine Mitschuld an der militärischen Tragödie, als er durch sein Handeln ein Machtvakuum im Heer erzeugt bzw. einen Kommunikationsspielraum öffnet, der von einem anderen Akteur (aus-)genutzt wird. Dem diplomatischen Handeln des Eremiten ist laut Alberts Geschichtsentwurf sogar die Rettung derjenigen Kreuzfahrer zuzurechnen, die sich nach der verlorenen Schlacht vor den sie verfolgenden Seldschuken in eine Ruine geflüchtet haben sollen.<sup>684</sup> Auf Peters Bitten hin soll der Kaiser nämlich seine Truppen, die Turkopolen, entsandt haben, um die flüchtigen Kreuzfahrer zu retten, was auch gelungen sei.<sup>685</sup> Die Last der Verantwortung trifft in Alberts Darstellung daher auch nicht, jedenfalls nicht vorrangig, den Eremiten, sondern der Hauptverantwortliche für das militärische Debakel ist laut Alberts Darstellung ein anderer.

Gemäß Alberts Version der Geschichte ist es der Anführer der Fußsoldaten, Gottfried Burel von Étampes, von dem bereits oben die Rede war, der das militärische Debakel zu verantworten hat. Jener Akteur erscheint bei Albert als Wortführer einer Interessengruppe in Peters Heer, welche auf die militärische Konfrontation mit den Rumseldschuken drängte, um Rache für kriegerische Maßnahmen der Gegenseite zu nehmen. Der Hintergrund jener Forderung wird von Albert recht ausführlich dargestellt: Entgegen Peters ausdrücklichen Befehl und ungeachtet des kaiserlichen Rates, die Ankunft weiterer Kreuzfahrerkontingente abzuwarten, seien einige Kreuzfahrer in das Herrschaftsgebiet des Sultans Kilij Arslan I. eingedrungen und hätten dort geplündert und gemordet, womit sie eine Gewaltspirale in Gang gesetzt hätten. Denn ihr Verhalten habe den Sultan seinerseits zu einer Vergeltungsmaßnahme veranlasst, bei der zahlreiche Kreuzfahrer den Tod gefunden hätten, was wiederum den Ruf nach Vergeltung auf Seiten der Kreuzfahrer provoziert habe.<sup>686</sup>

Laut Alberts Darstellung sollen sich die Anführer von Peters Heer (*primores exercitus Petri*) jedoch zunächst jener Logik der Gewalt widersetzt haben. Der

---

*uendentes omnia peregrinis in equitate et mensura.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 15, ed. Edgington, S. 30.

683 *Et curriculo duorum mensium illic in pace et leticia epulati, moram fecerunt, secure ab omni hostili impetu dormientes.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 15, ed. Edgington, S. 32.

684 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 22, ed. Edgington, S. 44.

685 Ebd., S. 44.

686 Vgl. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 16–17, ed. Edgington, S. 32–36.

Historiograph nennt an dieser Stelle Walter von Sanz-Avoir, Rainald von Broyes, Walter von Breteuil und Fulcher von Orliens, die sich alle dafür ausgesprochen hätten, Peters Rückkehr abzuwarten und die Entscheidung seinem Urteil zu überlassen.<sup>687</sup> Insbesondere Walter von Sanz-Avoir erscheint bei Albert als Gefolgsmann des Eremiten, der sich in der Versammlung dafür stark gemacht habe, auf Peters Rückkehr zu warten, dessen Urteil alle zu befolgen hätten, *cuius consilio omnia acturi essent*.<sup>688</sup> Peter wird hier also als zentrale Autorität seines Kreuzzugs hingestellt, ohne dessen Urteil sich die übrigen *primores* nicht handlungs- und entscheidungsfähig sehen. Dies markiert einen signifikanten Unterschied zu Guiberts Darstellung, der zufolge Peter der Eremit seine Macht kurz vor dem militärischen Debakel an Walter von Sanz-Avoir abgeben habe, als ihm seine eigene Ohnmacht aufgegangen sei.<sup>689</sup> In der *Historia Ierosolimitana* finden sich hingegen keine Anhaltspunkte, dass Peter im Vorfeld der Niederlage von den anderen Anführern seines Heeres entmachtet worden sei. Ganz im Gegenteil. Peter und Walter werden vielmehr in ein kooperatives Verhältnis gesetzt. In Konstantinopel soll es nämlich zu einer Allianz zwischen den beiden Akteuren gekommen sein, deren Heere bis dato autonom operiert hätten. Durch dieses Bündnis seien Peter und Walter zu *socii* geworden, wie es bei Albert heißt, die fortan Proviant, Waffen und alle anderen Dinge geteilt hätten.<sup>690</sup>

Die Schlacht von Civitot erscheint in der *Historia Ierosolimitana* also nicht als eine unabweisliche Folge von Peters Ohnmacht. Denn in dieser Geschichte wird die militärische Niederlage eben nicht durch eine zunehmende Erosion von Peters Autorität hergeleitet und damit kausallogisch erklärt.<sup>691</sup> Ausschlaggebend dafür, dass die Führer von Peters Heer schließlich trotz ihres anfänglichen Widerstandes und entgegen Peters Befehl die militärische Konfrontation mit dem Feind suchen, ist laut Alberts Geschichtsentwurf vielmehr eine bemerkenswerte kommunikative Strategie von Gottfried Burel. Denn dem Akteur spielten offenbar nicht nur die besonderen Rahmenbedingungen in die Hände – d. h. das

---

687 *Interea ueritate comperta, exoritur tumultus in populo et unanimiter pedites conueniunt, Reinoldum de Breis, Walterum Senzauohir, Walterum quoque Bretol, Folkerum Aureliensem, qui erant primores exercitus Petri, quatenus ad uindictam fratrum consurgerent, aduersus Turcorum audaciam. Sed hii prorsus ituros se negant, donec Petri presentiam et consilium haberent.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 19, ed. Edgington, S. 38.

688 *Consilium autem inter se habentibus, Walterus Senzauoir omnino se in ultionem fratrum ire contradixit, donec euentus rei planius innotesceret, et Petri presentia adesset, cuius consilio omnia acturi essent.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 18, ed. Edgington, S. 36.

689 Siehe oben S. 136.

690 [...] *et predio Constantinopolys, ubi simul Walterus Senzauehor sua locauit tentoria, socii facti ab ipso die et deinceps, admixtis copiis, armis, et uniuersis usui necessariis.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 15, ed. Edgington, S. 30.

691 Ähnlich wie Guibert von Nogent, dessen Darstellung der Niederlage bereits oben beschrieben wurde, berichten auch die *Gesta Francorum*, dass es zu einer Auflösung von Peters Heer kam, als jenes den Hellespont überquerte. Hier sollen sich die Lombarden, Langobarden und Deutschen von den Franzosen getrennt und jeweils eigene Führer gewählt haben: *Tandem peruenerunt Nicomediam, ubi diuisi sunt Lombardi et Longobardi, et Alamanni a Francis, quia Franci tangebant superbia. Elegerunt Lombardi et Longobardi seniore[m] super se, cui nomen Rainoldus, Alamanni similiter. Et intrauerunt in Romaniam [...].* *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 3.

Machtvakuum, das Peter durch seine Abwesenheit erzeugte –, sondern er erwies sich in der Situation auch als der überlegene Kommunikator. Laut Albert desavouierte Gottfried Burel die anderen Anführer öffentlich, indem er ihren Widerstand gegen die militärische Konfrontation als Anzeichen von Feigheit und Schwäche auslegte – eine kommunikative Strategie, die sich als äußerst effektiv herausstellen sollte.<sup>692</sup> Dem Angriff auf ihre Ehre hätten sich die *primores* von Peters Heer nicht entziehen können und sollen schließlich der militärischen Konfrontation zugestimmt haben.<sup>693</sup>

Was die anderen Historiographen als kausale Notwendigkeit der militärischen Inkompetenz eines einzelnen historischen Akteurs deuten, erscheint bei dem lothringischen Geschichtsschreiber mithin als das Resultat eines spannungsvollen Aushandlungsprozesses unter den *primores* von Peters Heer, kurzum: als Kommunikationsprodukt. Und als solches erweist sich die Niederlage nicht als kausalnotwendig, sondern vielmehr als kontingent.

### 3.7 Peters Karriere nach der Schlacht von Civitot – Reputations- und Machterosion infolge der militärischen Niederlage?

Weber zufolge sehen sich charismatische Akteure einem enormen Erfolgs- und Bewährungsdruck ausgesetzt.<sup>694</sup> Bleibt diese Bewährung dauernd aus, so schwindet deren Charisma. Gemessen an jener Prämisse, hätte die Niederlage von Civitot eigentlich einen destruktiven Effekt auf Peters Charisma haben müssen. Tatsächlich scheint die negative bis feindliche Haltung, mit der einige Geschichtsschreiber das Schicksal von Peters Kreuzzug quittieren, jene Annahme zunächst zu bestätigen. Es sei an dieser Stelle nur an die zuweilen beißende Kritik Guiberts von Nogent erinnert sowie an den Kommentar Frutolfs von Michelsberg, dass Peter der Eremit später, also nach dem Kreuzzug, vielen als Heuchler gegolten habe.<sup>695</sup> Doch jener zunächst eindeutig erscheinende Befund stellt sich deutlich komplexer dar, wenn man die Historiographie hinsichtlich der Karriere des Eremiten nach der militärischen Niederlage befragt. Denn jene Perspektive zeigt, dass die militärische Niederlage keineswegs den völligen Bedeutungsverlust für Peter den Eremiten bedeutete.

Die Situation, in deren Zusammenhang die meisten Historiographen das erste Mal nach den Ereignissen von Civitot auf Peter den Eremiten zu sprechen kommen, ist abermals eine militärische Krise. Bekanntermaßen befand sich der Kreuzzug nach der Eroberung Antiochias im Juni 1098 zunächst in einer kriti-

---

692 *Godefridus autem Burel, magister peditum, illorum responsis auditis, timidos et minime in bello ualere tam egregios equites asserens, sepius sermone aspero improperebat uiris hiis, qui Turcos persequi in ultione fratrum ceteros socios prohibebant.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 19, ed. Edgington, S. 38.

693 *E contra primores legionis contumelias et impropria illius suorumque sequacium, ultra ferre nun ualentes, ira et indignatione grauiter moti, ituros se pollicenter aduersus Turcorum uires et insidias, etiam si mori illos contingat in prelio.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 19, ed. Edgington, S. 38.

694 Zum grundsätzlichen Bewährungsdruck charismatischer Herrschaft siehe oben S. 31.

695 Siehe hierzu oben S. 103.

schen Situation. Denn nach der entbehrungs- und verlustreichen Belagerung der Stadt am Orontes wurden die Kreuzfahrer ihrerseits von einem Entsatzheer in der Stadt belagert. Jene Situation gilt den Historiographen und vielen Forschern gleichermaßen als kritischster Punkt des Ersten Kreuzzugs.<sup>696</sup> In diesem entscheidenden Moment schickten die Kreuzfahrer nun Peter den Eremiten als Gesandten in das feindliche Lager, um mit den Feinden zu verhandeln. Zwar variieren die historiographischen Berichte bezüglich Peters diplomatischer Mission nicht unwesentlich und dürften zumal stilisiert sein.<sup>697</sup> Dennoch lässt der Quellenbefund kaum Zweifel daran zu, dass Peter mit jener wichtigen diplomatischen Funktion betraut wurde.<sup>698</sup> Ausgerechnet Peters schärfster zeitgenössischer Kritiker gibt in seiner Kreuzzugsgeschichte einen Anhaltspunkt, warum die Kreuzfahrer Peter den Eremiten mit jener Funktion beauftragten. Weil Peters Name aufs engste mit den Anfängen des Kreuzzugs verbunden sei (*Petro, huius operis initiis non incognito*), habe man den Eremiten zu dem heidnischen Fürsten gesandt, so berichtet Guibert von Nogent.<sup>699</sup> Auch Albert von Aachen verweist in diesem Zusammenhang auf Peters Rolle als *principium huius uie*<sup>700</sup>. Es zeigt sich also, dass die Niederlage von Civitot keineswegs das Aus für Peters charismatischen Einfluss im Kreuzzug bedeutete.

Gegen den Bedeutungsverlust des Eremiten infolge der militärischen Niederlage spricht zudem die Art und Weise, wie die Historiographen die Begegnung zwischen dem muslimischen Herrscher und dem Eremiten darstellen. Im *Tancredvs* Radulfs von Caen wird der Eremit als absolut unerschrockener, da auf Gottes Beistand vertrauender Held portraitiert, der, obzwar gering an Statur, sich dem Tyrannen unerschrocken stellt und diesen gar im Namen Gottes und des Apostelfürsten dazu auffordert, das Land zu verlassen – was bemerkenswerte Parallelen zur päpstlichen Predigt in Clermont aufweist: [...] *iubeo sub nomine Christi, sub Petri, discede suis de finibus et cito!*<sup>701</sup> Auch Wilhelm von Tyrus lässt den Eremiten in seiner deutlich später entstandenen Version der Geschichte ohne jegliche Anzeichen von Furcht oder Ehrerbietung durch das feindliche Lager vor den Tyrannen treten, wobei auch er denselben topischen Kontrast zwischen körperlicher Schwäche und geistiger Stärke bemüht.<sup>702</sup> Hinter beiden

696 Zur Krise von Antiochia siehe unten S. 184 ff.

697 Vgl. Morris: Peter the Hermit and the chroniclers, S. 26 ff.

698 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, IV, 44–47, ed. Edgington, S. 316–322; *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 65–67; Petrus Tudebodus: *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill, S. 108–110; Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 79; Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 21, ed. Hagenmeyer, S. 274 f.; Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VI, 1–3, ed. Huygens, S. 234 ff.; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, VII, ed. Kempf/Bull, S. 70–72; Balderich von Bourgueil: *The Historia Ierosolimitana*, III, ed. Biddlecombe, S. 39–41; Radulf von Caen: *Tancredvs*, 261–264, ed. D’Angelo, S. 72 f.

699 *Accito igitur illo Petro, huius operis initiis non incognito, Heremita et adhibito illi quodam Herluino, utriusque linguae perito, interprete, pariter ambos ad prophanum principem dirigunt eisque materiam sermonis imponunt.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VI, 1, ed. Huygens, S. 234.

700 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, IV, 44, ed. Edgington, S. 316.

701 Radulf von Caen: *Tancredvs*, 263, ed. D’Angelo, S. 72.

702 [...] *sicuti vir magnanimus erat, licet statura pusillus esset, munus iniuncte legationis strenue et fideliter procuravit. Accedens enim ad prefatum Persarum satrapam nullamque ei omnino exhibens reverentiam,*

Darstellungsweisen lässt sich die Erzählabsicht erkennen, den Eremiten als gottgesandten Propheten des Kreuzzugs dazustellen, der selbst im kritischsten Moment des Kreuzzugs, in dem bereits andere Akteure, wie Stephan von Blois, aus der Stadt geflohen waren, auf Gott vertraut.

Neben Peters diplomatischer Mission wird die Persistenz seines Charisma sodann im Zusammenhang mit der Schlacht von Ascalon sinnfällig: Während das Kreuzfahrerheer den fatimidischen Truppen entgegengilte, sei der in Jerusalem zurückgebliebene Eremit mit der Überwachung der Prozessionen, Gebete und Almosen beauftragt worden. Es wurde bereits an anderer Stelle erwähnt, dass solchen rituellen Praktiken und Symbolhandlungen von den Historiographen eine schlachtentscheidende Bedeutung zugeschrieben wurde: Gott sollte hierdurch dazu bewegt werden, seinem Volk den Sieg zu schenken, wie es in den *Gesta Francorum* heißt.<sup>703</sup> Hinter dieser Deutung stand die Überzeugung, dass nicht militärische (Truppen-)Stärke über Sieg und Niederlage entscheiden, sondern einzig der Beistand Gottes. Selbst Guibert von Nogent verschweigt die Wichtigkeit jener dem Eremiten anvertrauten Aufgabe nicht.<sup>704</sup>

Der Eremit scheint in der beschriebenen Situation jedoch nicht allein mit einer enormen „Kommunikationsmacht“ (Reichertz) ausgestattet gewesen zu sein, also mit der Fähigkeit auf die Wirklichkeit gestaltend einzuwirken, sondern Peter soll zu diesem Zweck auch Autorität über den griechischen und lateinischen Klerus übertragen worden sein, wie es bei mehreren Chronisten heißt.<sup>705</sup> Robert von Reims deutet an, dass dem Eremiten jene Macht vom jüngst ernannten Patriarchen von Jerusalem, Arnulf von Chocques, übertragen wurde. Während seiner Abwesenheit in der Schlacht habe der Patriarch Peter dem Eremiten seine Aufgaben anvertraut, nämlich die Messen anzuordnen, die Gebete auszurichten und die Prozessionen zur Grabeskirche zu organisieren, um somit den Beistand Gottes in der Schlacht zu erwirken.<sup>706</sup> Bei Albert von Aachen wird dem Eremiten in der zum Schicksalsmoment des Kreuzzugs stilisierten Schlacht sogar die Hochreliquie der Kreuzfahrerherrschaften anvertraut: das

---

*constanter et inperterrita verba proposuit, dicens: [...].* Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, VI, 15, ed. Huygens, S. 327.

703 Dieser Sinnzusammenhang wird von mehreren Chronisten hergestellt: *Petrus uero Heremita remansit Hierusalem, ordinando et precipiendo Grecis et Latinis atque clericis, ut fideliter Deo processionem celebrarent, et orationes elemosinasque facerent, ut Deus populo suo uictoriam daret.* *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 94. Tudebodus ist an dieser Stelle (fast) wortgleich. Vgl. Petrus Tudebodus: *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill, S. 143f. Zur performativen Bedeutung solcher Symbolhandlungen siehe oben S. 50f.

704 *At Petrus Heremita, pii huiusque operis exequutor, cum clericis Grecis pariter ac Latinis in civitate remansit, ordinando processiones, dictando letanias, instituendo orationes, submonendo elemosinas, ut deus hac quasi suprema dignetur populi sui cumulare victorias.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 17, ed. Huygens, S. 295.

705 *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 94. Vgl. Petrus Tudebodus: *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. Hill, S. 143f. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 17, ed. Huygens, S. 295; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, IX, ed. Kempf/Bull, S. 103.

706 *Patriarcha quidem dereliquit vices suas Petro Heremite, ut missas ordinaret, orationes constitueret, et processiones componeret ad Sepulchrum, ut Deus homo, qui in eo iacuit, populo suo fieret in presidium.* Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, IX, ed. Kempf/Bull, S. 103.

Heilige Kreuz.<sup>707</sup> Auch wenn es sich dabei wohl eher um ein fiktionale denn faktuale Sequenz der *Historia Ierosolimitana* handeln dürfte – dass Peter der Eremit die Kreuzreliquie in die Schlacht führte, wird zumindest von keinem anderen zeitgenössischen Historiographen gestützt –, so spricht die Passage doch für die Persistenz von Peters Charisma. Negativ formuliert: Die genannten Funktionen des Eremiten sprechen gegen einen völligen Bedeutungsverlust seines Charisma infolge der militärischen Niederlage. Wie lässt sich dieser Umstand erklären? Diese Frage wird durch ein weiteres Detail der Kreuzzugshistoriographie noch komplexer. Viele der Chronisten wissen nämlich von einem gescheiterten Fluchtversuch des Eremiten zu berichten, den dieser zusammen mit Wilhelm Carpentarius während der Belagerung Antiochias unternommen haben soll. Besonders spöttisch kommentiert wiederum Guibert von Nogent jene Begebenheit.<sup>708</sup> Er kontrastiert den etymologischen Ursprung des Namen Petrus, der auf das Wort Stein (*petra*) zurückgehe und damit Standhaftigkeit symbolisiere, mit der Flucht des Eremiten.<sup>709</sup> Wenn auch weniger spöttisch, so erwähnen auch viele andere Historiographen den Fluchtversuch des Eremiten.<sup>710</sup> Die *Hystoria de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusalymarum* berichtet, dass sich der glücklose Deserteur von Bohemund von Tarent eine beschämende Standpauke habe anhören müssen, nachdem er von Tankred zurück ins Lager gebracht worden sei.<sup>711</sup> Es drängt sich also die Frage auf, wie es sein kann, dass Peter der Eremit nur kurz nach seinem Fluchtversuch mit diplomatischen Funktionen betraut wurde. Anders gefragt: Wie gelang es dem Eremiten sein ramponiertes Ansehen in so kurzer Zeit wiederherzustellen?

Eine Antwort auf diese Frage bietet Radulf von Caen. Laut jenem Historiographen ist Wilhelms Fluchtbegleiter nämlich gar nicht Peter der Eremit, sondern Guido II. von Montlhéry.<sup>712</sup> Jean Flori hat daher die Historizität von Peters Flucht

---

707 *Petrum uero heremitam et Arnolfum quem cancellarium ac custodem dominici sepulchri statuerant, cum ligno Domini adesse monuerunt ad Askalona in occursum infidelium turmis sine aliqua dilatione.* Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, VI, 41, ed. Edgington, S. 456.

708 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, IV, 8, ed. Huygens, S. 179 f.

709 *Ad hoc ut stellae quoque, iuxta Apocalipsim, de celo cadere viderentur, Petrus ille, de quo supra actum est, celeberrimus Heremita, et ipse in desipientiam versus excessit: Quo geris, Petre, consilio? Cur nominis immemor extas? Si petra constat origo Petri, solidum quid denique signat, quid tibi vis meminisse fugae? Faciles nescit petra motus!* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, IV, 8, ed. Huygens, S. 179 f.

710 Vgl. *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 33 f.; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, IV, ed. Kempf/Bull, S. 40 f.; Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, II, ed. Biddlecombe, S. 22 f.

711 *Hystoria de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusalymarum*, ed. D'Angelo, S. 44 f. In den *Gesta Francorum*, deren Text der Kreuzzugsgeschichte aus Montecassino ansonsten als Vorlage dient, gibt es genau in diesem Punkt einen signifikanten Unterschied. Hier gilt Bohemunds Tadel nicht Peter dem Eremiten, sondern seinem Fluchtbegleiter Wilhelm dem Zimmermann. Vgl. *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 33–34.

712 Radulf von Caen: *Tancredvs*, 211, ed. D'Angelo, S. 58. Bei dem genannten Guido II. von Montlhéry handelt es sich um den Neffen des gleichnamigen Grafen von Rochefort. Offensichtlich verwechselt Radulf hier die beiden Guidos aus der Montlhéry-Familie, wenn er den Deserteur als Guido den Roten bezeichnet. Guido der Rote, also der Onkel des bei Radulf genannten Akteurs, nahm erst als Reaktion auf die Flucht seines Neffen das Kreuz und schloss

zu Recht angezweifelt.<sup>713</sup> Die Darstellung des *Tancredvs* ist an dieser Stelle nicht nur deswegen plausibler, weil sich der Historiograph bekanntlich im Gefolge von Tankred befand und daher gut informiert gewesen sein dürfte, wenn er nicht sogar ein Augenzeuge des Geschehens war. Entscheidender ist noch, dass Radulfs Aussage von anderer – von ihm unabhängiger – Seite gestützt wird. Suger von Saint-Denis berichtet ebenfalls von der Flucht des französischen Adligen, also Guidos II. von Montlhéry, und beschreibt sodann den enormen Effekt, den die Handlung sowohl für den Akteur selbst, als auch für seine Familie hatte. Der Ansehensverlust des nach Frankreich zurückgekehrten Deserteurs sei derartig groß gewesen, dass sich sowohl sein Vater als auch sein gleichnamiger Onkel genötigt sahen, selbst das Kreuz zu nehmen.<sup>714</sup> Die soziale Ächtung scheint sich jedoch nicht erst in Frankreich eingestellt zu haben, sondern traf den Akteur unmittelbar, was durch ein – im eigentlichen Wortsinn – schmutziges Detail des *Tancredvs* evident wird: Guidos Zelt soll auf Geheiß Bohemunds zur öffentlichen Latrine umfunktioniert worden sein.<sup>715</sup>

Jener Ansehensverlust des französischen Adligen kontrastiert signifikant mit der Persistenz von Peters Ansehen, der bereits kurz nach seiner angeblichen Flucht mit diplomatischen Funktionen betraut wurde. Tatsächlich ist die Zeitspanne zwischen beiden Ereignissen denkbar kurz für einen Ansehensrückgewinn.<sup>716</sup> Deutlich plausibler ist es mithin, die Flucht des Eremiten als fiktionales Element der Geschichtsschreibung zu bewerten.

Damit dürfte zwar geklärt sein, warum die angebliche Flucht des Eremiten nicht denselben destruktiven Effekt zeitigte, wie er sich etwa bei Guido II. von Montlhéry oder auch Graf Stephan von Blois nachweisen lässt. Es bleibt jedoch die Frage offen, warum die militärische Niederlage bei Civitot nicht zu einer Machterosion bzw. einem Bedeutungsverlust des Eremiten führte. Zumindest die Historizität jener Schlacht dürfte ja unstrittig sein. Die bemerkenswerte Kontinuität von Peters Charisma dürfte wohl dem Umstand geschuldet sein, dass der Kreuzzug als Ganzes nicht scheiterte. Ganz im Gegenteil: Aus der Perspektive der Akteure wie Historiographen offenbarte sich mit der Eroberung Jerusalems und der siegreichen Schlacht von Ascalon vielmehr die göttliche Fügung und Lenkung des Kreuzzugs.<sup>717</sup> Kurzum: Der Kreuzzug wurde im Sommer 1099 als Gotteskrieg evident. Gemäß jenem sich retrospektiv verfestigenden Deutungsmuster ließ sich nicht nur die militärische Niederlage von Civitot ebenso wie die anderen Rückschläge der Kreuzfahrer erklären bzw. bewältigen – nämlich als temporäre Prüfung bzw. Strafe Gottes. Entscheidend ist

---

sich zusammen mit seinem Bruder, Milon I. von Montlhéry, wobei es sich um den Vater des Flüchtigen handelt, dem Kreuzzug von 1101 an. Vgl. Riley-Smith: *First Crusaders*, S. 209.

713 Vgl. Flori: *Pierre l'ermite et la première croisade*, S. 482–492.

714 Suger von Saint-Denis: *Vita Ludovici Grossi*, VIII, ed. Henri Waquet (*Les classiques de l'histoire de France au moyen âge* 11), Paris 1929 (ND 1964), S. 34–43, insb. S. 36.

715 „*Et quam*“ inquit „*uobis requiem queritis, nichil de communi labore solliciti? Nobiles estis, patet uia: ast hic tentoria manebunt, ad eternam nominis, immo generis uestri, infamiam publicae reseruanda cloacae!*“. Radulf von Caen: *Tancredvs*, 211, ed. D'Angelo, S. 58.

716 Vgl. Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 127.

717 Siehe oben S. 56 ff.

hier, dass damit auch Peter der Eremit trotz seines eigenen militärischen Versagens als Prophet und *primus auctor* entlastet wurde – was die Überarbeitung der Michelsberger Weltchronik eindrucksvoll belegt. Durch einen späteren Überarbeiter der Chronik wurde der Hinweis, dass Peter nach dem Kreuzzug vielen als Heuchler galt, aus dem Manuskript getilgt.<sup>718</sup> Offenbar erfüllte sich in den Augen nicht weniger Zeitgenossen *ex post* die göttliche Sendung des Eremiten. Dies wird insbesondere bei Wilhelm von Tyrus deutlich: Laut dem Erzbischof von Tyrus sollen die Einwohner Jerusalems Peter den Eremiten im Sommer 1099 wiedererkannt und dem Veranlasser des Kreuzzugs höchste Ehren erwiesen haben.<sup>719</sup> Jener offensichtlich fiktionalen Passage kommt die Funktion zu, den narrativen Bogen zwischen der göttlichen Veranlassung des Kreuzzugs und dessen gottgewolltem Ausgang zu schließen. Mit anderen Worten: Peter der Eremit bestand in den Augen vieler – wenn auch nicht aller – Zeitgenossen die finale Bewährungsprobe als Prophet.

### 3.8 Charisma im Prozess der Geschichtsschreibung und Geschichtsdichtung – Vom historischen Akteur zur literarischen Figur

Wie der Blick auf die zeitgenössischen Texte des Ersten Kreuzzugs zeigt, gewichten die Chronisten die Bedeutung Peters des Eremiten in ihren Geschichten sehr unterschiedlich. Das Tableau der Deutungsangebote reicht von Albert von Aachen, der Peter dem Eremiten die zentrale, ja tragende Rolle eines *primus auctor* in seiner Geschichte zuschreibt, bis hin zu Guibert von Nogent, für den der vagabundierende Eremit keinen Beitrag zur Kreuzzugsgeschichte geleistet habe, außer durch sein militärisches Fiasko den Hochmut der Feinde zu mehren. Entsprechend deutlich gehen auch die Meinungen der Forscher auseinander. Je nachdem, welchem Text mehr historisches Gewicht, Historizität, beigemessen wurde, wurde Peter entweder als (Mit-)Verursacher des Ersten Kreuzzugs gewertet bzw. rehabilitiert oder aber jene Sichtweise als legendäre Geschichtsklitterung verworfen bzw. als Mindermeinung abgetan.<sup>720</sup> Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit wurde bisher hingegen der Frage geschenkt, welche Bedeutung Peter dem Eremiten in der *longue durée* der Geschichtsschreibung und -dichtung zugeschrieben wurde. Dies soll im Folgenden exemplarisch anhand zweier Fallbeispiele untersucht werden. Anders als in der bisherigen Untersuchung kann dabei die Historizität nicht das ausschlaggebende Kriterium sein. Ausschlaggebend ist vielmehr die Frage, inwieweit sich die Rolle des Eremiten im historiographischen Reflexions- und Konstruktionsprozess akzentuierte und transformierte.

---

718 Siehe oben S. 104.

719 Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, VIII, 3, ed. Huygens, S. 415 f.

720 Zu diesen Forschungspositionen siehe die Ausführungen oben S. 97–102.

## 3.8.1 Der Annalista Saxo – Innovation durch Kompilation

Die Bedeutung des Annalista Saxo<sup>721</sup> für die Erforschung des Ersten Kreuzzugs erschließt sich dem Historiker nicht sogleich. Der Mitte des 12. Jahrhunderts schreibende Annalist kann zumindest hinsichtlich des Ersten Kreuzzugs nicht als Zeitgenosse, geschweige denn als Augen- und Ohrenzeuge des historischen Ereignisses gelten.<sup>722</sup> Erschwerend kommt noch die geringe wirkungsgeschichtliche Relevanz des Autors hinzu, dessen Reichschronik keine nennenswerte Anschlusskommunikation erzeugte. Der Text ist in nur einer einzigen mittelalterlichen Handschrift, dem Codex Parisinus (B.N. lat. 11851), überliefert.<sup>723</sup> Die Resonanz des Textes wird daher räumlich wie zeitlich äußerst gering zu veranschlagen sein. Nach der Einschätzung des Herausgebers soll die Chronik in Nord- und Mitteldeutschland „nicht einmal gelesen worden sein“.<sup>724</sup>

Sodann scheint die Sächsische Reichschronik in puncto Erster Kreuzzug – zumindest auf den ersten Blick – nicht mehr als eine bloße Reproduktion des separaten Kreuzzugsberichtes zu sein, welcher sich unter dem Namen *Hierosolymita* am Ende der Weltchronik Ekkehard von Aura findet.<sup>725</sup> Doch selbst diejenigen Passagen, die der Annalista Saxo nicht aus dieser (Leit-)Quelle entnommen hat, sind kein „Eigentum“<sup>726</sup> des Chronisten. Denn neben dem *Hierosolymita* hat der Kompilator, vor allem für die Datierung, auf die *Gesta Francorum*

721 Der Name des Annalista Saxo als Bezeichnung für den anonymen Kompilator der Sächsischen Reichschronik wurde von G. W. Leibnitz wegen der annalistischen Darstellungsform geprägt und hat sich mit der Erstedition von 1723 in der Forschung allgemein durchgesetzt. Aus moderner Forschungsperspektive handelt es sich dabei jedoch lediglich um einen Konventionsnamen, da er für den Reichschronisten wenig passend ist, wie der Herausgeber der maßgeblichen Edition hervorgehoben hat. Vgl. Naß, Klaus: Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert (MGH Schriften 41), Hannover 1996, S. 47, 341.

722 Zur Datierungsfrage vgl. Naß, Klaus (Hg.): Die Reichschronik des Annalista Saxo (MGH SS 37), Hannover 2006, S. X.

723 Zur Pariser Handschrift vgl. Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 4–43.

724 Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo, S. XVIII. Vgl. Ders.: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 376–380; Althoff, Gerd: Heinrich der Löwe und das Stader Erbe. Zum Problem der Beurteilung des „Annalista Saxo“, in: DA 41 (1985), S. 66–100, hier S. 73.

725 Laut Franz-Josef Schmale hat Ekkehard seine Kreuzzugsgeschichte im Zeitraum zwischen 1113 und 1117 geschrieben. Leider ist die Schmale'sche Ausgabe jedoch in puncto Hierosolymita nicht vollständig, weshalb hier auf die Edition der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres zurückgegriffen werden muss. Ekkehardi Abbatis Uraugiensis Hierosolymita, ed. RHC Hist. Occ. 5, Paris 1895, S. 1–40. Außerdem gilt es in Anbetracht der jüngsten Forschungsergebnisse von McCarthy zu bedenken, dass auch Ekkehard's *Hierosolymita* keineswegs eigenständig ist, sondern vornehmlich auf der anonymen Frutolf-Fortsetzung basiert und daher ebenfalls als Kompilation bzw. Neuordnung anzusehen ist. Vgl. McCarthy: The continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle, S. 136–162.

726 Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 345.

zurückgegriffen sowie weitere Vorlagen verwendet, etwa die vierte Fortsetzung von Frutolfs Weltchronik und die *Annales Rosenveldenses*.

Der Annalista Saxo arbeitet dabei nach „dem Prinzip der Leitquelle“<sup>727</sup>, d. h. ein Text dient dem Kompilator „[...] als Nachrichtengerüst, das aus anderen Vorlagen ergänzt und erweitert wird.“<sup>728</sup> Wie der Herausgeber der Sächsischen Reichschronik, Klaus Naß, in mühevoller Detailarbeit aufschlüsseln konnte, griff der Annalista Saxo bei seinem Geschichtswerk insgesamt auf mehr als 100 Quellen zurück.<sup>729</sup> Dabei lassen sich, wie Naß nachweisen konnte, nur fünf Prozent des Chroniktextes nicht „[...] aus erhaltenen oder noch erschließbaren Vorlagen wörtliche herleiten“.<sup>730</sup> Das Ausmaß dieser kompilatorischen Leistung erschließt sich durch den Vergleich mit andern Chroniken des 12. Jahrhunderts. So wurden in der bereits erwähnten Michelsberger Weltchronik nur 27 Vorlagen identifiziert, und Otto von Freising griff für seine Chronik sogar nur auf 11 historiographische und hagiographische Texte zurück.<sup>731</sup> Naß hat daher resümierend konstatiert, dass es im 12. Jahrhundert in Deutschland „[...] wohl kaum einen zweiten Geschichtsschreiber [gab], von dem so viele Quellen so systematisch zusammengetragen worden sind, wie vom Ann(alista) Saxo.“<sup>732</sup>

Das „sklavische Ausschreiben der Vorlage“ dürfe indes nicht als „Unfähigkeit des Autors mißdeutet werden, den historischen Stoff zu durchdringen und mit eigenen Worten dazustellen“, wie der Herausgeber erklärt. Es sei vielmehr der Versuch, „[...] durch wortgetreue Wiedergabe der Vorlagen deren Wahrheitsgehalt zu wahren.“<sup>733</sup> Gegenüber jener Darstellungsabsicht, trete jedoch die „[...] Interpretation und Bewertung des historischen Stoffs [...] fast vollständig in den Hintergrund.“<sup>734</sup>

---

727 Naß gelang es vier solcher Hauptquellen zu identifizieren, aus denen der Annalista Saxo insgesamt rund 59 % seines Chroniktextes entlehnt hat: Thietmar von Merseburg, Ekkehard von Aura, Regino von Prüm und Bruno von Magdeburg. Vgl. Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo, S. X; Ders.: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 348 ff.

728 Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo, S. X.

729 Ebd.

730 Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 345.

731 Vgl. ebd., S. 347.

732 Vgl. ebd., S. 347.

733 Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo, S. XI. Auch an anderer Stelle hat sich Naß dafür stark gemacht, dass „[...] wörtliche Ausschreiben der Vorlage nicht ohne weiteres als Unvermögen des Kompilators [...]“ misszuverstehen, „[...] den historischen Stoff selbstständig zu durchdringen und zu interpretieren.“ Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 354 f. mit Verweis auf weitere Literatur in Anm. 65 und 66.

734 Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 355. Bereits Bernhard Schmeidler hatte seinerzeit konstatiert, dass der Kompilator auf „[...] jede persönliche Note der Darstellung [...]“ verzichtet habe und „[...] vollständig hinter dieser grandiosen und mit größter Umsicht zusammengebrachten Zusammenstellung von Quellenstellen [...]“ zurücktrete. Schmeidler, Bernhard: Abt Arnold von Kloster Berge und Reichskloster Nienburg (1119–1166) und die Nienburg-Magdeburgische

Angesichts jener Forschungsmeinung erklärt sich die ambivalente Haltung moderner Historiker hinsichtlich ihres vormodernen Pendant: Zwar wurde von der Forschung der „unersättliche Stoffhunger“<sup>735</sup> des *Annalista Saxo* betont und seine Reichschronik als „Bestandsaufnahme der historiographischen Überlieferung in Sachsen um 1150“<sup>736</sup>, ja als „eine erste Bearbeitung von Jahrbüchern der deutschen Geschichte“<sup>737</sup> gepriesen. Weniger günstig fällt hingegen das Urteil bezüglich der analytischen Kompetenz des Geschichtsschreibers aus: Der *Annalista Saxo* wurde als „ausgesprochen unselbstständiger Historiograph“ charakterisiert.<sup>738</sup>

Im Folgenden soll ein erster Versuch unternommen werden, diese Ein- bzw. Geringschätzung des *Annalista Saxo* als Historiograph exemplarisch anhand seiner Kreuzzugsgeschichte kritisch zu hinterfragen. Bei diesem Versuch einer Neubewertung soll nicht die textkritische Perspektive im Fokus stehen, welche die Bedeutung der Sächsischen Reichschronik aus deren Funktion für die Rekonstruktion und Textkritik der Vorlagen, mithin anderer Texte, ableitet.<sup>739</sup> Vielmehr soll hier die Bedeutung des *Annalista Saxo* als Historiograph selbst zur Disposition stehen. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Frage, inwieweit der *Annalista Saxo* mittels seines kompulatorischen Geschichtswerkes eine neue Erzählung vom Ersten Kreuzzug schuf – wobei das besondere Augenmerk Peter dem Eremiten gilt.

Zwar scheint es auf den ersten Blick so, als wäre die Sächsische Reichschronik eine bloße Reproduktion von Ekkehard's *Hierosolymita*; jedoch wird bei genauerer Betrachtung deutlich, dass der *Annalista Saxo* seine Leitquelle nicht einfach reproduziert, sondern durch die Kompilation und Neuordnung des Materials einen neuen Sinnzusammenhang der Erzählung herstellt und somit eine neue Lesart der Geschichte konstruiert.

Indem der *Annalista Saxo* zunächst all jene ungewöhnlichen Phänomene zusammenträgt, von denen an unterschiedlichen Stellen in seiner Leitquelle, eben jener als *Hierosolymita* betitelten Kreuzzugsgeschichte, die Rede ist, – die Bandbreite reicht von astronomischen Phänomenen, wie einem Kometen, über

Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, in: Sachsen und Anhalt 15 (1939), S. 88–167, hier S. 130.

735 Schmeidler: Abt Arnold von Kloster Berge, S. 118.

736 Naß: Die Reichschronik des *Annalista Saxo* und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 346.

737 Schmeidler: Abt Arnold von Kloster Berge, S. 130.

738 So fiel jüngst das Urteil der Historikerin Martina Giese aus: „Und zweitens handelt es sich beim *Annalista Saxo* um einen ausgesprochen unselbstständigen Historiographen, dessen Arbeitsweise durch Vorlagentreue und konsequente Kompilation nach dem Prinzip der Leitquelle zu charakterisieren ist.“ Giese, Martina: Goslars legendäre Gründung durch Gundelcarl: eine neue Textversion nach der verlorenen Sächsischen Kaiserchronik? in: DA 65 (2009) S. 547–564, hier Anm. 52, S. 563.

739 Jene „[...] Bedeutung der Chronik für die Rekonstruktion und Textkritik der Vorlagen [...]“ könne Naß zufolge, „[...] schon unter rein quantitativen Aspekten kaum hoch genug veranschlagt werden [...]“, wenn er auch Vorsicht hinsichtlich der Suche nach einer vermeintlich „authentischen Urvorlage“ anmahnt. Naß: Die Reichschronik des *Annalista Saxo* und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, S. 345 f.

biologische Anomalien, z.B. einem sprechendem Säugling und zweiköpfigen Lämmern, Naturkatastrophen wie Seuchen und Hungersnöte bis hin zu Stigmata –<sup>740</sup> verstärkt er die narrative Funktion jener Phänomene, die allesamt als prophetische Ankündigung und transzendente Beglaubigung des Kreuzzugs fungieren. Damit akzentuiert der Annalista Saxo die Erzählabsicht seiner Leitquelle, welche Ekkehard von Aura bereits programmatisch in den Anfangssätzen des *Hierosolymita* vorwegnimmt und die auch der sächsische Historiograph rezipiert: „Es drängt das brennende Herz, dem Vorangehenden etwas über die Heerfahrt, die in unseren Zeiten nicht von Menschen, sondern von Gott angeordnet wurde, hinzuzufügen [...]“<sup>741</sup>

Erst nach diesem Sinnabschnitt über die himmlischen Zeichen folgt in der Sächsischen Reichschronik die immanente Dimension des Kreuzzugs: die historischen Akteure. Doch während seine Leitquelle Peter den Eremiten keine exponierte Bedeutung zuschreibt,<sup>742</sup> sondern vielmehr das Konzil von Clermont als Konstitutionsebene des Kreuzzugs hervorhebt,<sup>743</sup> weicht der Annalista Saxo just in diesem Punkt von Ekkehards Erzählung ab.

Denn bevor der Annalist in Übereinstimmung mit seiner Leitquelle vom Konzil von Clermont berichtet,<sup>744</sup> präsentiert er seinem Leser eine Erzählsequenz, die fast wörtlich den Rosenfelder Annalen entlehnt ist.<sup>745</sup> In jenem Passus wird dem Eremiten eine deutlich exponiertere Bedeutung für den Kreuzzug zugeschrieben als im *Hierosolymita*. Peter der Eremit wird hier als Prophet eingeführt, auf dessen Wirken hin nicht allein das gemeine Volk, sondern auch Könige, Herzöge und andere weltliche Machthaber, ja sogar Bischöfe, Mönche und andere Kleriker das Kreuz genommen hätten. Dabei soll sich Peter durch einen Brief authentifiziert haben, von dem er behauptet habe, dass er vom

740 Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 487f. Vgl. Ekkehardi Abbatis Uraugiensis *Hierosolymita*, II, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 11–12, 18–19.

741 *De militiae vel expeditionis causa, quae temporibus nostris non tam humanitus quam divinitus ordinata est, [...] fert animus aestuans aliqua praescriptis adjicere, [...]* Ekkehardi Abbatis Uraugiensis *Hierosolymita*, I, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 11. Auch der Annalista Saxo rezipiert diese Aussage in etwas variiender Form: *Subsecuta est expedicio non tam humanitus quam divinitus ordinata Hierosolimam ex omni pene mundi, sed maxime occidentalium regnorum partibus tendentium*. Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 487.

742 *Primi namque Petrum quemdam monachum sequentes ad quindecim millia aestimati, per Germaniam, indeque per Baioariam atque Pannoniam pacifice transibant, [...]* Ekkehardi Abbatis Uraugiensis *Hierosolyma*, I, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 12.

743 Ekkehardi Abbatis Uraugiensis *Hierosolyma*, VI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 15f. Allerdings differenziert Ekkehard von Aura die konstitutive Bedeutung des Konzils an einer anderen Stelle durch den Hinweis, dass die übrigen Völker neben dem Erlass des Papstes durch weitere Propheten und himmlische Zeichen und Offenbarungen zum Kreuzzug veranlasst worden seien: *Reliquarum nationum plebes vel personae aliae praeter apostolicum edictum, prophetis quibusdam inter se nuper exortis seu signis coelestibus ac revelationibus ad Terram se Repromissionis vocatas, [...]* Ekkehardi Abbatis Uraugiensis *Hierosolyma*, VIII, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 17. Siehe dazu oben Anm. 59, S. 22.

744 Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Klaus Naß (MGH SS 37), S. 488–490. Vgl. Ekkehardi Uraugiensis Abbatis *Hierosolymita*, V–XI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 14–19.

745 Vgl. *Annales Rosenveldenses*, ed. Pertz (MGH SS 16), S. 101.

Himmel gefallen sei, wie der Annalista Saxo in fast wörtlicher Übereinstimmung mit den Rosenfelder Annalen erzählt.<sup>746</sup>

An dieser Stelle muss nicht erneut auf die Funktion jenes himmlischen Briefs für den charismatischen Einfluss des Eremiten hingewiesen werden. Auch die Tatsache, dass Peters Kreuzzug hier nicht als das alleinige Werk von Bauern dargestellt wird, sondern sowohl weltliche als auch geistliche Würden- und Machtträger umfasst, wurde bereits angesprochen.<sup>747</sup> Fraglich ist an dieser Stelle vielmehr, warum der Annalista Saxo jene Passage in seine Erzählung einbindet und welche Akzentuierung sein Narrativ hierdurch erfährt.

Das fragliche Erzählelement zielt darauf ab, eine offene Frage seiner Leitquelle zu schließen: Es wird deutlich, *wer* den Menschen überhaupt die Bedeutung der himmlischen Zeichen erklärte, von denen Ekkehard so ausführlich berichtet. Denn die unterstellte Semantik jener Phänomene ist ja keineswegs offenkundig bzw. selbsterklärend. Um jene Leerstelle des *Hierosolymita* zu schließen, griff der Sächsische Historiograph auf die Rosenfelder Annalen zurück, wo ebenfalls von himmlischen Zeichen berichtet wird, jedoch mit dem signifikanten Unterschied, dass hier auch ein Zeichendeuter genannt wird, der den Menschen den Sinn der kosmischen Phänomene offenbarte, eben Peter der Eremit.<sup>748</sup> Der Eremit fungiert hier also als Verbindungsglied, als narrative Klammer zwischen den transzendenten Zeichen und der innerweltlichen Umsetzung des Kreuzzugs. Anscheinend befand der Kompilator den knappen Bericht über Peter den Eremiten in Ekkehards Kreuzzugsgeschichte nicht (mehr) ausreichend bzw. zufriedenstellend, sodass er ihn mit dem Bericht der Rosenfelder Annalen kombinierte. Hierdurch erlangt die ursprüngliche Erzählung jedoch eine neue Sinndimension. Während der Eremit im *Hierosolymita* keine herausgehobene Bedeutung spielt, sondern als einer von vielen Akteuren präsentiert wird, macht ihn der Annalista Saxo zum Propheten des Kreuzzugs. Anders formuliert: Durch den Einschub wird ein Prophet in die Kreuzzugsgeschichte eingeschrieben.

---

746 *Ut hec ergo manifesta fierent, que signa portenderent, quidam, cui Petrus nomen erat, in finibus emerit Hispanie, qui, ut ferebatur, primum reclusus, inde claustris exiens predicatione sua totam commovit Prouinciam et non solum viros plebeios, verum etiam reges, duces ceterasque mundi potestates, utque ad maiora veniam, episcopos, monachos reliquosque ecclesie ordines, ut se sequerentur, persuasit, quandam circumferens cartulam, quam de celo lapsam, quaque continebatur, [...].* Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 488.

747 Siehe oben S. 139f.

748 *Hoc anno aliquid antea nec visum nec auditum seculis imminere, signis e celo presagabatur frequentibus, de quibus unum ponatur, ut de reliquis fides cercior habeatur. Die quadam adoesperascente, sicut hii qui se videre testati sunt, nulla in aere nubecula parente, diversis in locis globi, ut videbatur, ignei emicuerunt rursumque alia in celi parte se condiderunt. Quod non ignem set angelicas fuisse potestates, animadversum est, vagacione sua eam, que postea totum pene mundum corripuit occidentem, significantes mocionem et de locis suis populi premonstrantes profectionem. Ut ergo hec manifesta fierent, que signa portenderant, quidam cui Petrus nomen erat, in finibus emerit Hyspanie, qui ut ferebatur primum reclusus, inde claustris exiens, predicatione sua totam commovit Prouinciam, [...].* Annales Rosenfeldenses, ed. Pertz (MGH SS 16), S. 101; *Ut hec ergo manifesta fierent, que signa portenderent, quidam, cui Petrus nomen erat, in finibus emerit Hispanie, [...].* Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 488.

Doch nicht nur Ekkehards Erzählung wird somit verändert, sondern auch der Bericht der Rosenfelder Annalen wird durch die Kompilation in einen anderen Interpretationszusammenhang gestellt. Denn während der Rosenfelder Annalist im Zusammenhang der Ereignisse von 1096 mit keinem Wort auf Papst Urban II. und das Konzil von Clermont eingeht, folgt in der Sächsischen Reichschronik unmittelbar nach dem Passus über den Eremiten, ein längerer Abschnitt über das Konzil von Clermont.<sup>749</sup> In dieser Passage, die der Kompilator erneut seiner Leitquelle entnommen hat, wird das Konzil als die zentrale Konstituente des Kreuzzugs beschrieben.<sup>750</sup> Indem der sächsische Annalist die beiden Texte kombiniert, schafft er mithin ein neue Erzählung vom Ersten Kreuzzug, laut derer Papst Urban *und* Peter der Eremit als Veranlasser des Kreuzzugs herausstechen.

Dass sich unter den Kreuzfahrern auch so mancher Pseudoprophet ebenso wie falsche Brüder und unkeusche Frauen befunden hätten, weiß auch der Annalista Saxo in wörtlicher Abhängigkeit von Ekkehard von Aura zu berichten.<sup>751</sup> Ganz anders als bei Ekkehard, der hier nicht auf Peter den Eremiten verweist, wird jener Sinnzusammenhang vom Annalista Saxo zumindest angedeutet, wenn er direkt nach dem Passus über die Pseudopropheten erneut auf Peter den Eremiten zu sprechen kommt. In jener dem *Hierosolymita* entnommenen Textstelle heißt es, dass sich die ersten Kreuzfahrer Peter angeschlossen hätten.<sup>752</sup> Bemerkenswert ist an dieser Ausschreibung nicht zuerst, dass der Kompilator hier aus dem Mönch (*monachus*) einen Eremiten (*heremita*) macht und auch nicht, dass der Annalista Saxo hier wohlmöglich auf eine andere Fassung seiner Leitquelle zurückgriffen hat.<sup>753</sup> Entscheidender ist vielmehr der Umstand, dass Peter der Eremit infolge der Neuordnung des Materials in die Nähe der Pseudopropheten gerückt wird, was bei Ekkehard von Aura so nicht gegeben ist. Der Kompilator hat also die Bedeutung Peters des Eremiten als Prophet des Kreuzzugs nicht nur gegenüber seiner Leitquelle herausgestrichen, sondern jene Pro-

749 Vgl. Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 488.

750 Ekkehardi Abbatis Uraugenis Hierosolyma, VI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 15 f.

751 *Nec moratur inimicus ille generis humani bono illi semini zizania superseminare, pseudoprophetas suscitare, dominicis exercitibus falsos fratres et inhonestas feminei sexus personas intermiscere, sicque per aliorum ipocrisin atque mendatia, per aliorum vero nefarias pollutiones Christi greges adeo turpabantur, ut in errorem mitterentur, si fieri posset, etiam electi.* Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 490. Vgl. Ekkehardi Abbatis Uraugenis Hierosolyma, XI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 19.

752 *Primi quidem Petrum sequentes heremitam ad XV milia estimati [...].* Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Naß (MGH SS 37), S. 490. Vgl. Ekkehardi Abbatis Uraugenis Hierosolyma, I, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 12.

753 Tatsächlich weist der fragliche Passus eine größere Nähe zu einer anderen Fortsetzung von Frutolfs Weltchronik auf, als zu Ekkehards *Hierosolymitana*, welcher der Sächsische Annalist ansonsten folgt, wie Naß zu Recht bemerkt hat. Vgl. Naß: Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert, Anm. 9, S. 490. Allerdings kann es sich dabei nicht um die ursprüngliche Version von Frutolfs Chronik handeln, die uns im Jenaer Codex als Autograph überliefert ist, da sich hier, wie bereits erwähnt, ein Relativsatz findet, der besagt, dass Peter der Eremit nach dem Kreuzzug vielen als Heuchler gegolten habe, was der Annalista Saxo bezeichnenderweise nicht abgeschrieben hat. Siehe oben Anm. 491, S. 104.

phetenschaft sodann mit einem Fragezeichen versehen, wenn er Peter den Eremiten neben die Pseudopropheten des Kreuzzugs stellt.

An dieser Stelle sollte deutlich geworden sein, dass der *Annalista Saxo* durchaus eine eigene Lesart der Kreuzzugsgeschichte entwirft bzw. konstruiert – und dies, ohne viele eigene Worte zu machen. Die Rolle Peters des Eremiten erfuhrt dabei durchaus eine Aufwertung gegenüber der zeitgenössischen Vorlage, wenn auch nicht ohne kritische Untertöne. Jene kompulatorische Praktik der Textproduktion ließe sich als Innovation durch Kompilation umschreiben. Was der Kompilator dabei jedoch offengelassen hat, ist das genaue Verhältnis zwischen Peter dem Eremiten und Papst Urban II. Dieser Frage sollten sich jedoch andere Geschichtsschreiber bzw. -dichter stellen.

### 3.8.2 Das Chanson d'Antioche

Um die Frage, welchen historischen Wert jener gereimte, altfranzösische Text aus dem frühen 13. Jahrhundert für die Kreuzzugsgeschichte besitzt, wird in der Forschung eine lebhaftige Debatte geführt. Insbesondere die These, dass der Autor des Chanson d'Antioche, Graindor de Douai, bei seinem Lied auf einen älteren Ur-Text zurückgegriffen habe, wurde ins Feld geführt, um den historischen Wert des Chanson für den Ersten Kreuzzug zu erweisen. Wie die beiden Historikerinnen Carol Sweetenham und Susan Edgington jedoch jüngst aufgezeigt haben, steht das ganze Argumentationsgerüst auf sehr unsicherem Boden. Dies beginne bereits mit der Autorenschaft: Denn es sei keineswegs ausgemacht, ob es sich bei dem besagten Graindor de Douai tatsächlich um den Autor, ein Autorenkollektiv oder aber den Auftraggeber des Chanson d'Antioche handeln würde.<sup>754</sup> Noch unsicherer sei es, ob und falls ja, inwieweit der Autor auf den vermeintlichen Ur-Text des Pilgers bzw. Kreuzfahrers Richard Le Pèlerin zurückgegriffen habe. Schier unmöglich sei es schließlich, jene von der dichterischen Überarbeitung und Freiheit nicht-kontaminierten Passagen des Ur-Textes aus dem Chanson d'Antioche herauszudestillieren<sup>755</sup> – was, so wird man hinzufügen dürfen, dem Versuch der Exegetik gleichkommt, aus den Offenbarungstexten die *ipsissima verba* Jesu herauszuschälen.<sup>756</sup> Abschließend lasse sich auch die Datierungsfrage nicht aufklären: Wahrscheinlich sei das Chanson zu Beginn des 13. Jahrhunderts verfasst worden – entstand also rund hundert Jahre nach dem berichteten Geschehen.<sup>757</sup> Entsprechend zurückhaltend fällt dann auch das Urteil der beiden Historikerinnen hinsichtlich des Quellenwertes des Kreuzzugsliedes

---

754 Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, S. 36

755 Ebd., S. 49.

756 Zu diesem in den Bibelwissenschaften kontrovers diskutierten Erkenntnisziel vgl. Finnern, Sönke/Rüggemeier, Jan: *Methoden der neutestamentlichen Exegese: Eine Einführung für Studium und Lehre*, Tübingen 2016, S. 259f.; Söding, Thomas: *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg [u. a.] 2011, S. 80–83.

757 Vgl. Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, S. 3 ff.

aus: „[...] the Chanson d'Antioche is at best of limited historical value as evidence for any aspect of the First Crusade.“<sup>758</sup>

Dennoch kann dem Text keineswegs jeglicher historische Wert abgesprochen werden. Das Chanson d'Antioche vermittelt zentrale Einblicke, wie man zu Beginn des 13. Jahrhunderts den Ersten Kreuzzug erinnerte.<sup>759</sup> Denn der Umstand, dass das Chanson in neun Manuskripten, zwei Fragmenten und einer Zusammenfassung überliefert ist, die bisweilen erhebliche Differenzen aufweisen und sich nur grob in vier Textversionen einteilen lassen, spricht für den kommunikativen Erfolg des Textes.<sup>760</sup> Dieser wurde nicht nur reproduziert, sondern auch beständig überarbeitet, weiterentwickelt und transformiert.<sup>761</sup> Anders formuliert: Wenn das Chanson d'Antioche auch nur einen sehr geringen Wert für die Rekonstruktion der Ereignisgeschichte besitzt, so hat es jedoch eine erhebliche Bedeutung für die Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichte des Ersten Kreuzzugs und damit nicht zuletzt für die hier im Fokus stehende Frage bezüglich der Bedeutung des Eremiten in der *longue durée*.

Das besondere Interesse des Chanson für diese Arbeit ergibt sich jedoch noch aus einem weiteren Umstand. Denn das Chanson d'Antioche weist für ein Chanson de geste eine ungewöhnliche, wenn auch nicht unikale Nähe zur Historiographie auf.<sup>762</sup> Insbesondere zu Albert von Aachen und den *Gesta Francorum* bestehen enge textuelle Bezüge.<sup>763</sup> Die fragliche Dichtung bleibt somit an die historische Wirklichkeit rückgebunden und ist damit mehr, richtiger: etwas signifikant anderes als schiere Fiktion. Das Chanson d'Antioche markiert gleichsam die Schnittstelle zwischen faktualer und fiktionaler Erzählung. Damit berührt das Chanson d'Antioche eine zentrale Frage der Geschichtsforschung: Die Unterscheidung zwischen Historiographie und Literatur.

Angestoßen durch die provokante Arbeit von Hayden White wird in der Geschichtswissenschaft um die Frage gerungen, was den Unterschied zwischen Literatur und Historiographie ausmacht. Hayden White galten historiographische Erzeugnisse bekanntermaßen als „verbal fiction“.<sup>764</sup> Demgegenüber wurde von Seiten der Geschichtswissenschaft eingewandt, dass die Narrativität ihrer Erzeugnisse noch kein hinreichender Grund für die Fiktionalität der Historiographie sei: „Die Tatsache, dass eine Geschichte gemacht ist, bedeutet noch nicht,

---

758 Ebd., S. 49.

759 Vgl. ebd., S. 49.

760 Zur textuellen Tradition und Überlieferungsgeschichte des Chansons d'Antioche vgl. Duparc-Quoioc, Suzanne: *La chanson d'Antioche*, Bd. 2: *Etude critique* (Documents relatifs à l'histoire des croisades 11), Paris 1978, S. 43–83; Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, S. 36–39.

761 Vgl. ebd., S. 37.

762 Auch die beiden Übersetzerinnen findet diese Nähe zu Historiographie ungewöhnlich, jedoch nicht „unique“. Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, Anm. 45, S. 15.

763 Ebd., S. 15.

764 White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Topologie des historischen Diskurses* (Sprache und Geschichte 10), Stuttgart 1986.

dass sie erfunden ist.<sup>765</sup> Als kategoriale Differenz zwischen Historiographie und Literatur wurde vielmehr die Fiktionalität bzw. Faktualität eines Textes stark gemacht. Während historiographische Texte grundsätzlich an die historische Wirklichkeit rückgebunden seien, von der sie erzählen, und daher in ihrem Wahrheitsgehalt überprüfbar seien, würden literarische Texte ihre Erzählung unabhängig von der Wirklichkeit erschaffen, weshalb sie folgerichtig als wahrheitsindifferent klassifiziert wurden.<sup>766</sup>

Gemessen an jener Unterscheidung entzieht sich das Chanson d'Antioche der Klassifikation als historiographischer bzw. literarischer Text, da es zwar von historischen Ereignissen erzählt, eben dem Ersten Kreuzzug, und dabei nachweislich auf Historiographie rekurriert; allerdings stellt es dabei die Faktizität hinter die Fiktionalität zurück – oder um es mit den Worten der beiden Übersetzerinnen zu sagen: „[...] in the Antioche, fact takes second lace to literary construction“<sup>767</sup>.

Die strittige Frage, ob das Chanson d'Antioche damit überhaupt noch als Chanson de geste klassifiziert werden kann oder ein literarischer Typus sui generis sei, kann und soll hier nicht weiterverfolgt werden.<sup>768</sup> Diese definitorische Frage ist Sache der Literaturwissenschaften, nicht der Geschichtswissenschaften. Wesentlich ist an dieser Stelle, dass das Chanson d'Antioche aufgrund dieser Besonderheit einen besonderen Erkenntniswert für die hier im Fokus stehende Fragestellung besitzt.

Von Interesse ist, inwieweit der Dichter die Geschichte vom Ersten Kreuzzug umformte, welche kommunikativen Techniken und Strategien er dabei bemühte, um daran anschließend zu klären, inwieweit seine Konstruktion der Historiographie verpflichtet blieb. Mit anderen Worten: Es gilt aufzuzeigen, wo die

765 Zipfel, Frank: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft (Allgemeine Literaturwissenschaft: Wuppertaler Schriften 2), Berlin 2001, S. 177.

766 Vgl. Zipfel: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft, S. 68; Grünkorn, Gertrud: Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200 (Philologische Studien und Quellen 129), Berlin 1994, S. 11. Auf die Problematik jener kategorialen Differenz für mittelalterliche Texte hat zuletzt Grieb hingewiesen. Vgl. Grieb: Schlachtenschilderungen in Historiographie und Literatur (1150–1230), S. 32 f., 68.

767 Edgington/Sweetenham (Bearb.): The Chanson d'Antioche, S. 29.

768 In der Forschung wird bis heute kontrovers darüber diskutiert, inwieweit es sich beim Chanson d'Antioche um ein Chanson de geste handelt oder nicht. Insbesondere Karl-Heinz Bender hat den Unterschied des Chansons d'Antioche gegenüber anderen Chansons de geste betont. Das Chanson sei „une chronique entre l'épopée et l'hagiographie“, wie es Bender bezeichnet. Bender, Karl-Heinz: Les premières épopées de la Croisades: de la chronique au roman chevaleresque épique, in Ders./Hermann Kleber (Hg.): Grundriss der Literatur im Mittelalter, Bd. 3: Les épopées romes, Heidelberg 1986, S. 37–56, hier S. 37. Zur anhaltenden Diskussion um die Kategorisierungsfrage des Chansons d'Antioche vgl. Mickel, Emanuel: Writing the Record: The Old French Crusade Cycle, in: Philip E. Bennet/Anne Elizabeth Cobby/Jane E. Everson (Hg.): Epic and Crusade: Proceedings of the Colloquium of the Société Rencesvals British Branch held at Lucy Cavendish College, Cambridge, 27–28 March 2004 (British Rencesvals Publications 4), Edinburgh 2006, S. 39–64.

Grenze der dichterischen Freiheit verlief. Die Komplexität dieser Frage ergibt sich nicht zuletzt durch den Umstand, dass auch historiographische Schlachterschilderungen keineswegs einfach die historische Realität der Schlacht wiedergeben, also eine mimetische Kopie jener Realität sind, sondern diese Realität narrativ gebrochen spiegeln, wie die Arbeiten von Martin Claus einmal mehr gezeigt haben.<sup>769</sup> Dieser Frage soll hier jedoch nur exemplarisch im Hinblick auf Peter den Eremiten nachgespürt werden. Welche Bedeutung und Funktion nimmt der Eremit in der Erzählung ein und inwieweit bleibt die literarische Figur an den historischen Akteur rückgebunden?

Fragt man nun, wie der Erste Kreuzzug zu Beginn des 13. Jahrhunderts von Graindor besungen und welche Rolle Peter dem Eremiten dabei zugewiesen wurde, dann fällt zunächst eine bemerkenswerte Parallele zu Alberts *Historia Ierosolimitana* ins Auge. Bereits in der ersten Laisse wird dem Leser bzw. dem Auditorium die narrative Zentralstellung des Eremiten vor Augen und Ohren gestellt: Peter der Eremit wird als Bote Gottes eingeführt, unter dessen Autorität sich ein großes Heer versammelt und in den Osten aufgebrochen sei – wo es schließlich bei Civitot eine vernichtende Niederlage erlitten habe: „Peter führte sie dorthin; Gott machte ihn zu seinem Boten. Sein erstes Unterfangen endete im Desaster, alle wurden getötet oder gefangen genommen und keiner kehrte zurück.“<sup>770</sup>

Damit ist grosso modo bereits die Leitlinie der Erzählung umrissen, die auch dem ersten Buch von Alberts Kreuzzugsgeschichte zugrunde liegt. Wie die *Historia Ierosolimitana* so beginnt auch das Chanson d’Antioche nicht mit dem Konzil von Clermont, sondern mit einer göttlichen Offenbarung in der Jerusalemer Grabeskirche. Hier soll sich Gott dem schlafenden Eremiten in einer Vision offenbart und den Befehl zum Kreuzzug erteilt haben, welchen der Dichter, wie so viele Historiographen vor ihm, in direkter Rede wiedergibt.<sup>771</sup> Zwar lassen sich auch Akzentunterschiede ausmachen – so legt das Chanson d’Antioche gegenüber Albert von Aachen ein stärkeres Augenmerk auf die emotionale Zuneigung des himmlischen Gesprächspartners gegenüber dem Eremiten im Speziellen und der Christenheit im Allgemeinen –<sup>772</sup> jedoch sind die Parallelen zwischen beiden Text nicht zu übersehen. In beiden Fällen wird der Eremit zum Empfänger einer göttlichen Mission: Ihm wird aufgetragen, in seine Heimat

---

769 Vgl. Claus: Kriegsniederlagen im Mittelalter, S. 58–67; Ders.: Die Schlacht als narratives Konstrukt, S. 53–78.

770 *Pieres les en mena dont Diex fist messagier, / Mais se premiere mute avint grant destorbier, / Tot furent mort et pris, ainc n’i ot recovrier, [...].* La Chanson d’Antioche, Laisse 2, ed. Suzanne Duparc-Quioc (Documents relatifs à l’histoire des croisades 11), Paris 1976, S. 20.

771 La Chanson d’Antioche, Laisse 16, ed. Duparc-Quioc, S. 32f. Vgl. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 4, ed. Edgington, S. 6.

772 Laut dem Chanson spricht der göttliche Kommunikationspartner Peter den Eremiten als *fius de me car nés* an und artikuliert den innigen Wunsch, die Anwesenheit seines Volkes zu erleben: *Volentiers les verroie, molt les ai desirés, [...].* La Chanson d’Antioche, Laisse 16, ed. Duparc-Quioc, S. 32f.

zurückzukehren, um dort die Christen zur Befreiung der Heiligen Stätten aufzurufen, wofür ihnen im Gegenzug das Tor zum Himmelreich offen stehe.<sup>773</sup>

Während die Forschung, ausgehend von jener augenfälligen Korrelation zwischen den beiden Texten, deren Relation diskutiert hat,<sup>774</sup> ist hier eine andere Beobachtung festzuhalten. Es wurde bereits deutlich, dass die göttliche Vision nicht nur die zentrale Machtressource von Peters Charisma war, sondern jener Episode eine zentrale Funktion für die Erzählabsicht Alberts von Aachen zukommt, nämlich den Kreuzzug als Krieg Gottes plausibel zu machen. Ungeachtet der Frage, ob Graindor jenen Erzählbaustein nun direkt oder indirekt aus Alberts Historiographie entlehnt hat, ist es bemerkenswert, dass der Dichter dem Wunder ein Authentizitätspostulat voranstellt: „Meine Herren, in unserem Lied gibt keine Legende, sondern nur die reinste Wahrheit und die heiligste Rede.“<sup>775</sup>

Jenes Wahrheitspostulat mag aus der Perspektive des Historikers zunächst überraschen. Denn eben jene Episode der Kreuzzugsgeschichte, welche der Dichter hier performativ als Realität bezeugt, wurde von der Forschung, wie gezeigt, ins Reich der Legende verwiesen bzw. als Fabel abgetan. Dies zeigt einmal mehr, dass der Wahrheitsanspruch als kategoriale Differenz, als Trennlinie zwischen Historiographie und Literatur für das Mittelalter nicht greift.<sup>776</sup> Beide Gattungen verbinden „einen grundsätzlichen Wahrheitsanspruch mit fiktionalen Freiheiten“, worauf zuletzt Christine Grieb hingewiesen hat.<sup>777</sup> Der Umstand verdeutlicht zudem, wie stark sich die Konstruktionsmodi historischer Wirklichkeiten im historischen Prozess verändern können. Was die Forschung heute als Fabel grundsätzlich von der historischen Wirklichkeit scheidet und daher folgerichtig bei der Rekonstruktion jener Wirklichkeit ausklammert, wurde von Graindor de Douai hingegen als zentrales, ja konstitutives Element der Wirklichkeit begriffen. Und dies gilt bezeichnenderweise nicht nur für den Dichter. Der vergleichende Blick auf die *Historia Ierosolimitana*, die *Hystoria* aus Montecassino und die Kreuzzugschronik des Wilhelm von Tyrus verdeutlicht vielmehr, dass sich die Wunder-Episode in der *longue durée* als zentraler Erzählbaustein sowohl in der Geschichtsdichtung als auch der Historiographie verfestigte und Peter der Eremit zugleich zu einer prominenten Erzählfigur

773 Vgl. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 4, ed. Edgington, S. 6; *La Chanson d'Antioche*, Laisse 16, ed. Duparc-Quioç, S. 32f.

774 Die Übersetzerinnen schließen eine direkte Abhängigkeit beider Texte an, sondern nehmen eine indirekte Relation beider Texte an. Graindor soll bei seinem *Chanson* eine Zusammenfassung Alberts *Historia* vor Augen gehabt haben, welche die Historikerinnen als St-Pol-Text bezeichnen. Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche: An Old-French Account of the First Crusade*, S. 24.

775 *Segnor, n'a point de fable ens en nostre cançon, / Mais pure verité et saintisme sermon*. *La Chanson d'Antioche*, Laisse 3, ed. Duparc-Quioç, S. 21.

776 Denn gerade der Wahrheitsanspruch gilt weithin als Trennlinie zwischen Historiographie und Literatur. Erstere sei grundsätzlich an die Realität rückgebunden bzw. verpflichtet, wohingegen Letztere das erzählte Geschehen gänzlich erfinde, mithin fiktional und somit wahrheitsindifferent sei. Zu jener kategorialen Differenz vgl. Grieb: *Schlachtenschilderungen in Historiographie und Literatur (1150–1230)*, S. 32.

777 Ebd., S. 37.

avancierte. Anders formuliert: Das Wunder wurde zum Kernelement der historischen Wirklichkeit. Ausschlaggebend für diesen Prozess war der Erwartungsraum des zeitgenössischen Publikums, wodurch die Grenzen des Sagbaren abgesteckt wurden.<sup>778</sup> Grieb spricht daher auch von der „Kontrollwirkung“ des Publikums.<sup>779</sup> Das Wunder konnte offenbar deshalb zu Wirklichkeit werden, da es innerhalb der Grenzen des Sagbaren lag, oder mit Foucault gesprochen „im Wahren“ war.<sup>780</sup>

Auch die Leitlinie der Erzählung, die sich an die Visionsepisode anschließt, folgt im wesentlichen der *Historia Ierosolimitana*. Peters Reise führt ihn über den Patriarchen von Jerusalem nach Rom, wo er mit Papst Urban II. zusammentrifft. In diesem Punkt gibt es jedoch eine erste signifikante Differenz zwischen beiden Geschichten. Laut Graindor sei der Papst dem Anliegen des Eremiten nämlich sogleich nachgegeben und habe alsbald ein großes Heer, das Chanson spricht von 60.000 Mann, versammelt, als dessen (Ober)Haupt und (An)Führer (*caiaus et guis*) Urban Peter den Eremiten eingesetzt habe.<sup>781</sup>

Während Peters Kreuzzug der Forschung lange als Bauern- und Volkskreuzzug galt, besingt das Chanson d'Antioche insbesondere die adeligen Protagonisten jenes Heeres: Die Teilnehmerliste des Unternehmens liest sich wie das Who's Who der Picardie. Graindor hebt die Anwesenheit des Grafen Eudes Arpin von Bourges, Richard von Caumont, Jean von Alis und Balduin von Beauvais hervor.<sup>782</sup> Dass jene Protagonisten wenig mit den historischen Akteuren des Ersten Kreuzzugs zu tun haben, dürfte hinlänglich bekannt sein.<sup>783</sup> Bei der genannten Adelsgruppe handelt es sich vielmehr um die *Chétifs*, die im Mittelpunkt des zweiten Teils der sog. Antioche-Chétifs-Jérusalem-Trilogie<sup>784</sup> – eben

778 Zum Wahrheitsanspruch mittelalterlicher Literatur und Geschichtsschreibung einerseits sowie zur Kontrollwirkung des Publikums andererseits vgl. Knapp, Fritz Peter: Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 54 (1980) S. 581–635; Johaneck, Peter: Die Wahrheit der mittelalterlichen Historiographen, in: Fritz Peter Knapp/Manuela Niesner (Hg.): Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (Schriften zur Literaturwissenschaft 19), Berlin 2002, S. 9–25; Wolf, Jürgen: Narrative Historisierungsstrategien in Heldenepos und Chronik – vorgestellt am Beispiel von „Kaiserchronik“ und „Klage“, in: Wolfram-Studien 18 (2004), S. 323–346; Grieb: Schlachtenschilderungen in Historiographie und Literatur (1150–1230), S. 32–42.

779 Ebd., S. 32.

780 Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): Ideengeschichte (Basistexte Geschichte 6), Stuttgart 2010, S. 165–186, hier S. 174.

781 *L'apostoile les a sainiés et beneis! „Segnor, jo vos commanc cascuns soit obeis! A dant Pieron l'ermite, quin iert caiaus et guis.* La Chanson d'Antioche, Laisse 17, ed. Duparc-Quioc, S. 35. Dass Peter der Eremit der *sire und maistre* war wird auch an anderer Stelle deutlich: *Lors assamble ses homes de partot son país, / L.X. mile furent, si com dist li escri. / Pieron les commanda qu'il en fust poestis / Et sor eux sire et maistre avoués et baillis.* La Chanson d'Antioche, Laisse 17, ed. Duparc-Quioc, S. 34f.

782 La Chanson d'Antioche, Laisse 17, ed. Duparc-Quioc, S. 35.

783 *Tost le quidierent prandre, mais n'i entrèrent mie, / Ains lor covint souffrir dolerouse hascie.* La Chanson d'Antioche, Laisse 18, ed. Duparc-Quioc, S. 36.

784 Dass es sich bei den drei Chansons um eine Triologie handelt, geht auf Duparc-Quioc zurück. Vgl. Duparc-Quioc, Suzanne: Le cycle de la croisade (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. 4. Section Sciences Historiques et Philologiques 305), Paris 1955, S. 69–74.

des *Chanson des Chétifs* stehen.<sup>785</sup> Zwar hebt Graindor hervor, dass Peters Heer, abgesehen von jener Heldengruppe, nur wenige Ritter umfasste, jedoch erscheint dieses Heer im *Chanson d'Antioche* dennoch nicht als Bauern- und Volkskreuzzug. Denn der Troubadour erwähnt eine größere Anzahl von Klerikern, Bischöfen und Äbten, die sich dem Eremiten angeschlossen hätten: „Er führte nur sehr wenige Ritter an. Um Peter versammelten sich sehr viele andere Menschen: Priester, Bischöfe und Äbte, die ein heiliges Leben führen.“<sup>786</sup> Die Sinndimension eines Bauern- und Volkskreuzzug wurde dem historischen Phänomen also erst durch die moderne Geschichtswissenschaft zugeschrieben. Anfang des 13. Jahrhunderts wurde das Ereignis vielmehr als ein charismatisch geführtes Vorhaben erinnert sowie als Betätigungsfeld einer, wenn auch kleinen, so doch heroischen Adelsclique besungen.

Zwar macht auch das *Chanson d'Antioche* keinen Hehl daraus, dass Peters Kreuzzug bei Civitot militärisch scheiterte. Vielmehr beklagt Graindor die Niederlage als *doloureuse hascie*<sup>787</sup> und stimmt angesichts von Tod und Gefangennahme einen Klageruf an, in dem er Peter den Eremiten rhetorisch anklagt: „Oh, Peter der Eremit, warum hast Du dies getan? Es war sehr töricht von dir, nicht auf die anderen Franzosen zu warten. Dein Heer fand den Tod und deine Gefolgsleute wurde als Gefangene ins Königreich von *Luitis* verschleppt.“<sup>788</sup> Doch ganz anders als die meisten zeitgenössischen Historiographen, denen die militärische Niederlage als kausallogische und damit notwendige Folge der Disziplinlosigkeit der Kreuzfahrer und militärischen Inkompetenz des Eremiten gilt, konzipiert Graindor das fragliche Ereignis als Kristallisationspunkt der Heroik, in dem das Heldentum der Kreuzfahrer sinnfällig wird.<sup>789</sup> Selbst als sich ihre Lage im Tal von Civitot bereits als völlig aussichtslos erwiesen habe und sie dem Tod ins Auge geblickt hätten, sollen die Franken im Kampf ihre Nobilität unter Beweis gestellt haben, wie der Dichter schreibt: *Et François se deffendent a guise de baron, [...]*<sup>790</sup> Dabei wird dem Leser und Hörer insbesondere die Heroik der *Chétifs* vor Augen und Ohren gestellt. Jeder der Heroen soll in der Schlacht einen Gegner im Duell besiegt haben, denen der Dichter jeweils fiktive Namen zuschreibt. Ein besonderes Augenmerk der Szene gilt dabei den Gewalt- und Tötungshandlungen der Kreuzfahrer. Balduin von Beauvais, so erzählt der Dichter, habe erst

---

785 *Les Chétifs*, ed. Geoffrey M. Myers (The Old French Crusade Cycle 5), Tuscaloosa 1981; *La Chanson de Jérusalem*, ed. Nigel R. Thorp (The Old French Crusade Cycle 6), Tuscaloosa 1992. Zu den *Chétifs* vgl. Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, S. 26 ff; Sweetenham, Carol (Bearb.): *The Chanson des Chétifs and Chanson de Jérusalem: Completing the Central Trilogy of the Old French Crusade Cycle* (Crusade Texts in Translation 29), Farnham [u. a.] 2016.

786 *Molt petit en mena de la chevalerie./ Pieres ot autre gent assez aconqueltie./ Clers, vesques et abés qui maint sainte vie.* *La Chanson d'Antioche*, Laisse 18, ed. Duparc-Quioc, S. 36.

787 Ebd.

788 *Hélas! Pieres l'ermites et por coi le fesis ?/ Çou fu molt grans folie que François n'atendis./ Car morte i fu ta gens et tes pules mal mis./ Comme caitif mené el regne de Luitis.* *La Chanson d'Antioche*, Laisse 17, ed. Duparc-Quioc, S. 36.

789 Zur historiographischen Deutung der Niederlage siehe oben S. 137.

790 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 27, ed. Duparc-Quioc, S. 45.

den Schild seines als *Clarien* bezeichneten Gegners gespalten und ihn danach mit seinem Speer durchbohrt. Der Leser erfährt zudem, dass sich auch die anderen *Chétifs* ihrer Antagonisten im Zweikampf entledigt hätten.<sup>791</sup> Die Tapferkeit eines seiner Helden besingt der Troubadour jedoch besonders: Richard von Caumont soll die Formation der fränkischen Barone verlassen haben, die Schulter an Schulter standen,<sup>792</sup> und dem türkischen Sultan Soliman im Zweikampf eine so schwere Wunde zugefügt haben, dass dieser fast vom Pferd gefallen sei.<sup>793</sup> Bei jener Darstellungsweise handelt es sich um eine für die Gattung des *Chanson de geste* typische Heroisierungspraktik.<sup>794</sup>

Dem *Chanson d'Antioche* zufolge sind also weder die militärische Inkompetenz des Eremiten und noch weniger die Disziplinlosigkeit des Heeres für die Niederlage bei Civitot verantwortlich. Ganz im Gegenteil. Im Moment der Niederlage zeigt sich hier vielmehr die Heroik des kreuzfahrenden Kriegeradels. Das *Chanson* präsentiert hingegen andere Faktoren, welche ausschlaggebend für die Niederlage gewesen seien. Die Rumseldschuken sollen nämlich eine Flucht vorgetäuscht und die Kreuzfahrer somit in das Tal von Civitot gelockt haben.<sup>795</sup> Ob jenes Detail, das im *Chanson* unikal überliefert ist, einen Erkenntnisgewinn für die Rekonstruktion der Schlacht von Civitot darstellt, darf stark bezweifelt werden. Die Szene erfüllt offensichtlich den narrativen Zweck beim Publikum eine „Wie-Spannung“ zu erzeugen, also Auskunft darüber zu geben, wie das militärische Debakel zustande kam.<sup>796</sup> Insofern verrät sie mehr über das Wissen und den Erwartungshorizont des anvisierten Publikums als über die historische Wirklichkeit der Schlacht. Denn die Plausibilität jener Erzählsequenz setzt das Wissen um jene im Gedicht beschriebene militärische Taktik voraus, die nach dem Ersten Kreuzzug auch im Okzident Verbreitung fand – was auf ein höfisches Publikum schließen lässt.

Den finalen Angriff auf das im Tal von Civitot liegende Kreuzfahrerheer sollen die Türken an einem Sonntag just in dem Moment geführt haben, als die Pilgerkrieger damit begonnen hätten, die Messe zu feiern.<sup>797</sup> Auch diese Episode

791 *Bauduïns de Bialvais lait corre l'auferrant,/ Vait ferir Clarien sor son escu luisant,/ De l'un cief jusqu'en l'autre le vait tot porfendant,/ Parmi le gros del cuer li mist l'espiel trençant,/ Mort l'abat del ceval parmi un desrubant./ Et Richars de Caumont jeta mort Roboant/ Et dans Jehans d'Alis r'a ocis Estorgant;/ Et Ernols de Biauvais et Fouques de Melant/ Ocisent molt de Turs et le roi Escorfant.* La *Chanson d'Antioche*, Laisse 23, ed. Duparc-Quioc, S. 40.

792 La *Chanson d'Antioche*, Laisse 28, ed. Duparc-Quioc, S. 46.

793 Ebd.

794 Zu Heroisierungsstrategien im *Chanson de geste* vgl. Rychner, Jean: *La chanson de geste: Essai sur l'art épique des jongleurs* (Publications romanes et françaises 53), Genève [u. a.] 1955, S. 139–48.

795 La *Chanson d'Antioche*, Laisse 22–23, ed. Duparc-Quioc, S. 40 f.

796 Zum Konzept der Wie-Spannung vgl. Kortüm, Hans-Henning: *Das Massaker von Ma'arrat al-Nu'mān* (11.–12. Dezember 1098). *Sprache der Gewalt – Gewalt der Sprache*, in: Philipp A. Sutner/Stephan Köhler/Andreas Obenaus (Hg.): *Gott will es: der Erste Kreuzzug – Akteure und Aspekte* (Expansion, Interaktion, Akkulturation 29), Wien 2016, S. 167–187.

797 *Tant atendent li Turc et la gens paienie! Qu'a l'ost Nostre Segnor fu messe commencie./ Çou fu un diemence que l'os fu estormie,/ Dont oïssiés mil grailles soner a la bondie ; [...].* La *Chanson d'Antioche*, Laisse 24, ed. Duparc-Quioc, S. 41 f.

verrät dem Historiker wenig über die historische Wirklichkeit der Schlacht; vielmehr gibt sie Aufschluss über die Darstellungsabsicht des Autors: Die Szene zielt offenbar darauf ab, die Niederlage des Kreuzfahrerheeres auf das gottlose Handeln der Feinde zurückzuführen. Der Troubadour berichtet dabei von einem Priester, der, während er die Messe zelebrierte, von den Feinden erschlagen worden sei. Diese Erzählsequenz findet sich in vielen zeitgenössischen Kreuzzugschroniken, die Graindor jedoch um ein signifikantes Detail ergänzt: Der Priester soll Gott angesichts seines nahenden Todes angefleht haben, das Messwunder (*saint sacrefie*) ohne sein weiteres Zutun zu vollziehen.<sup>798</sup> Tatsächlich habe sich dieses Wunder dann auch prompt ereignet, wie der Dichter anschließend berichtet. Die narrative Funktion dieser Episode ist eindeutig: Das Wunder fungiert als Gottesurteil, um die Gottgefälligkeit des Kreuzzugs zu erweisen – und zwar in dem kritischen Moment der Niederlage, wodurch die göttliche Natur des Unterfangens zur Disposition steht.

Während alle zeitgenössischen Historiographen darin übereinstimmen, dass Peter der Eremit in der Schlacht von Civitot nicht persönlich anwesend war, sondern sich im Schutz der Kaiserstadt befand – wofür sie jedoch unterschiedliche Gründe nennen –, stellt das *Chanson d'Antioche* die Dinge signifikant anders dar. Laut dem Kreuzzuglied war der Eremit in jener Entscheidungsschlacht zunächst bei seinem Heer.<sup>799</sup> Erst auf Anraten des Bischofs von Florenz soll Peter vom Schlachtfeld geflohen sein. Jener Bischof soll den Kreuzfahrern nämlich geraten haben, nachdem sie dem Ansturm der Feinde bereits zwei Tage standgehalten hätten, sich dem Feind zu ergeben, um zumindest die Möglichkeit der Flucht und Befreiung offen zu halten. Dem Eremiten soll in diesem Szenario die Schlüsselrolle zugedacht worden sein: Peter sei regelrecht zur Flucht gedrängt worden, um in Frankreich die Hilfe der Könige, Fürsten und Kastellane zu organisieren.<sup>800</sup> Tatsächlich sei jener Plan dann auch aufgegangen, da die abenteuerliche Flucht des Eremiten gelang. Ausschlaggebend hierfür sei der Umstand gewesen, dass der Eremit die Sprache der Sarazenen fließend beherrscht habe und sein Gesicht und seine Nase mit dem Saft einer Pflanze geschwärzt und verunstaltet haben soll, so dass er als Sarazene durchgegangen sei.<sup>801</sup> Durch den dichterischen Kunstgriff der Fluchtepisode wird die Abwesenheit des Eremiten in der Entscheidungsschlacht revidiert bzw. überschrieben, wodurch auch sein Überleben in einem anderen Licht erscheint – ebenso wie das der anderen Kreuzfahrer. Denn die Überlebenden werden nicht als Apostaten dargestellt, wie es in vielen historiographischen Texten der Fall ist, sondern die Kapitulation der Kreuzfahrer wird als Überlebensstrategie interpretiert. Durch die Flucht wird letztlich die Chronologie der Kreuzzugsgeschichte völlig umgestellt, wodurch der Kreuzzug in einen ganz anderen Kausalzusammenhang gestellt wird.

---

798 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 22, ed. Duparc-Quioc, S. 42.

799 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 29, ed. Duparc-Quioc, S. 48.

800 Ebd., S. 47.

801 *Bien sambloit Sarrazin del viaire et del nés/ Car il estoit d'une herbe noircis et lazerés*. *La Chanson d'Antioche*, Laisse 29, ed. Duparc-Quioc, S. 48.

Denn konträr zur Einschätzung Guiberts von Nogent, für den Peters Kreuzzug keinerlei Beitrag zum Kreuzzug leistete, sondern nur den Hochmut der Heiden genährt habe,<sup>802</sup> hat die Niederlage von Civotot im Chanson d'Antioche eine zentrale Bedeutung für die Kreuzzugsgeschichte: Denn die Flucht führt Peter erneut nach Rom, wo er abermals mit dem Papst zusammentrifft. Erst als Reaktion auf dieses zweite Zusammentreffen soll der Papst die Alpen überquert und das Konzil von Clermont einberufen haben.<sup>803</sup> Durch diesen chronologischen Eingriff des Dichters wird ein neuer Kausalnexus zwischen der Niederlage von Civotot und dem Konzil von Clermont hergestellt, was auch mit einer Transformation des Sinnzusammenhangs einhergeht. Der Kreuzzug wird zu einer Befreiungsaktion der *Chétifs* umgedeutet, die während der Schlacht von Civotot in türkische Gefangenschaft geraten.<sup>804</sup> Dass der Papst mit seinem Konzil auf einen byzantinischen Hilferuf antwortete, welcher ihn auf dem Konzil von Piacenza erreichte, wovon Ekkehard von Aura ausführlich berichtet, findet hingegen keine Erwähnung. Folgerichtig ist der Kreuzzug nach Graindor auch keine „Reconquista im Osten“, was Alfons Becker als Leitmotiv von Urbans Kreuzzugsplan gilt.<sup>805</sup> Mit anderen Worten: Das Konzil von Clermont ist im Chanson d'Antioche die Folge der Niederlage von Civotot – und nicht umgekehrt.

Gemessen an der Rolle, die das Kreuzzugslied Peter dem Eremiten einräumt, fällt die Darstellung des Konzils von Clermont auffällig knapp aus.<sup>806</sup> Jenes für moderne Kreuzzugsdarstellungen so zentrale Ereignis wird im Chanson d'Antioche in nur einer Laisse thematisiert. Offenbar war Graindor daran gelegen, die Bedeutung des Eremiten gegenüber dem Konzil zu akzentuieren.<sup>807</sup> Damit erweist sich die Geschichte in den Händen des Dichters als noch weicherer „Wachs“, als sie in den Händen des Historiographen ohnehin schon ist, um eine Metapher Johannes Frieds aufzugreifen.<sup>808</sup> Jedoch lässt sich die Geschichte auch vom Dichter keineswegs beliebig formen, wie das Beispiel des Chanson d'Antioche ebenfalls sinnfällig macht. Denn auch das Chanson verschweigt die Bedeutung jenes Konzils nicht gänzlich. Das Konzil wird vielmehr als Konstitutionsebene des Kreuzzugs gekennzeichnet, wo sich das Heer Jesu, so wörtlich, gebildet und verschworen habe: *A Clermont en Auvergne fu grans li aünee, / La fu li os Jhesu establie et juree.*<sup>809</sup>

---

802 *Comitiae Petri Heremitaie talis fuit exitus, cuius historiam ideo sine alterius materiae intersticio prosecuti sumus, ut eam aliis nullam impendisse opem sed Turcis addidisse audaciam monstraremus.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, II, 11, ed. Huygens, S. 128.

803 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 35, ed. Duparc-Quioc, S. 53.

804 Vgl. Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, Anm. 90, S. 123.

805 Siehe oben S. 90.

806 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 35, ed. Duparc-Quioc, S. 53f.

807 Vgl. Edgington/Sweetenham (Bearb.): *The Chanson d'Antioche*, S. 72.

808 Fried, Johannes: *Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte*, in: *HZ* 263 (1996), S. 291–316, hier S. 305.

809 *A Clermont en Auvergne fu grans li aünee, / La fu li os Jhesu establie et juree / Par la terre de France et par le grant contree.* *La Chanson d'Antioche*, Laisse 36, ed. Duparc-Quioc, S. 54.

Dieser Umstand deutet darauf hin, dass selbst der Dichter seine Geschichte nicht beliebig interpretieren bzw. formen konnte. Auch die Geschichtsdichtung blieb an den Erwartungshorizont des Publikums bzw. der Leserschaft rückgebunden. Das heißt bestimmte Ereignisse mussten offenbar auch in der Geschichtsdichtung gegeben sein, damit die Erzählung für das Auditorium plausibel war. Offenbar war das Konzil von Clermont ein solches Kernereignis.

Es ist bemerkenswert, dass es genau in diesem Punkt eine Differenz innerhalb der Überlieferungstradition des *Chanson d'Antioche* gibt. Denn während das Manuskript B.N. fr. 12558, auf dem die Duparc-Quioc Edition basiert, das Konzil, wie oben dargestellt, nur sehr kurz anschnidet, räumt eine Version des Kreuzzugsliedes, die im Manuskript B.N. fr. 786 überliefert ist, dem Konzil von Clermont eine weitaus exponiertere Position in der Erzählung ein.<sup>810</sup>

Der erste Unterschied zwischen den beiden Darstellungen besteht darin, dass laut B.N. fr. 786 der Papst explizit an dem Konzil teilnahm, wobei der Papst das Konzil in B.N. fr. 12558 nur einberuft und seine Boten schickt, aber seine persönliche Anwesenheit nicht direkt erwähnt wird.<sup>811</sup> Außerdem liest sich die Liste der Konzilsteilnehmer in B.N. fr. 12558 deutlich internationaler. Neben den Franken, Bretonen und Flamen nennt B.N. fr. 786 zudem noch *Braibençaons, Alemans, Poitevins et Gascons*.<sup>812</sup>

Der signifikanteste Unterschied zwischen den beiden Textvarianten ist aber, dass B.N. fr. 786 eine Version der Kreuzzugspredigt enthält, die in B.N. fr. 12588 keine Erwähnung findet. Der Papst soll seinem Auditorium zunächst den angeblichen Verrat der Juden in Erinnerung gerufen haben, was in keiner der zeitgenössischen Predigtversionen überliefert ist.<sup>813</sup> Sodann habe der Papst die Anwesenden mit der Verunreinigung der Heiligen Stätten durch die, so wörtlich, Perser und Sklaven (*Persant et Esclavon*), konfrontiert, woran sich der eigentliche Kreuzzugsaufruf anschließt: Das Auditorium wird dazu aufgefordert, das Jesu zugefügte Unrecht zu rächen.<sup>814</sup> Das Motiv der Rache tritt insgesamt als Leitmotiv der Predigt in den Vordergrund.

Die Tatsache, dass das *Chanson d'Antioche* an eben dieser Stelle überarbeitet wurde, könnte darauf hindeuten, dass die recht knappe Erwähnung des Konzils von Clermont in der ursprünglichen Version, die uns in B.N. fr. 12558 vor Augen tritt, nicht (mehr) den Erwartungen des Publikums entsprach. Dabei muss freilich offen bleiben, inwieweit das Publikum hier im Sinne einer direkten Kontrollinstanz fungierte, oder ob die Überarbeitung nicht vielmehr die Konsequenz derjenigen Erwartungen ist, die der Redaktor hinsichtlich der Erwartungen seines Publikums angestellt haben mag – ein Phänomen, das in der soziologi-

810 B.N. fr. 786 ist die Grundlage der Nelson-Edition. Vgl. *La Chanson d'Antioche*, Laisse 35–37, ed. Jan A. Nelson (*The Old French Crusade Cycle* 4), Tuscaloosa 2003, S. 71–74.

811 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 35–37, ed. Nelson, S. 72.

812 *Qu'il semoignent Flamens, François et Borgegnons, / Braibençaons, Alemans, Poitevins et Gascons / Qu'a Clermont en Auvergne – isi le coumandons* – [...]. *La Chanson d'Antioche*, Laisse 35, ed. Nelson, S. 72. Vgl. *La Chanson d'Antioche*, Laisse 35, ed. Duparc-Quioc, S. 53: *K'il semoignent François, Flamens et Borgegnons*, [...].

813 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 36, ed. Nelson, S. 73.

814 *La Chanson d'Antioche*, Laisse 37, ed. Nelson, S. 74.

schen Kommunikationstheorie unter dem Schlagort der „doppelten Kontingenz“ (Luhmann) bzw. der „Erwartungserwartungen“ (Goffman) diskutiert wird.<sup>815</sup>

Eine weitere Differenz zwischen den Textversionen besteht darin, dass laut B.N. fr. 786 zuerst der französische König dem Aufruf des Papstes nachgekommen sei.<sup>816</sup> Diese offenkundig fiktionale Episode zielt offensichtlich darauf ab, den französischen König in die Kreuzzugsgeschichte hineinzuschreiben. Denn bekanntermaßen hatte sich der Erste Kreuzzug *sine rege* ereignet, wie es bei vielen zeitgenössischen Chronisten heißt.<sup>817</sup> Dieses Detail der Kreuzzugsgeschichte wurde im Frankreich des 13. Jahrhunderts anscheinend als Manko, ja als Makel für die französische Krone angesehen. Das Chanson d'Antioche begegnet diesem Problem, indem es den König nicht nur persönlich in Clermont anwesend sein lässt, sondern der König ist dieser Version der Geschichte zufolge sogar der erste (*premiers*), welcher der päpstlichen Offerte entspricht. Da es dem König jedoch aufgrund seines Alters und Gesundheitszustandes nicht möglich gewesen sei, das Kreuz persönlich zu nehmen, soll er seinen Bruder, Hugo von Vermandois, als seinen Stellvertreter nominiert haben.<sup>818</sup> Jener narrative Kunstgriff zielt nicht nur auf die Exkulpierung des französischen Königs ab, sondern stellt zugleich die Kreuzzugsteilnahme seines Bruders in einen anderen Sinn- und Kausalzusammenhang. Denn dafür, dass der historische Akteur mit seiner Kreuznahme einem Wunsch des französischen Königs entsprach, dafür findet sich in den zeitgenössischen Texten kein Anhaltspunkt.<sup>819</sup>

Vor dem Hintergrund der Frage, welche narrative Bedeutung und Funktion Peter dem Eremiten im Prozess der Geschichtsdichtung zugeschrieben wurde, ist eine weitere Überarbeitung des Kreuzzugsliedes von Interesse. In drei Ma-

815 Zur doppelten Kontingenz bzw. den Erwartungserwartungen vgl. Esposito, Elena: Doppelte Kontingenz, in: Detlef Horster (Hg.): Niklas Luhmann: Soziale Systeme (Klassiker Auslegen 45), Berlin 2013, S. 49–59; Goffman, Erving: Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a. M. 22014.

816 La Chanson d'Antioche, Laisse 38, ed. Nelson, S. 74.

817 *Quis enim tot principes, tot duces, tot milites, tot pedites sine rege, sine imperatore dimicantes catenus audiuit?* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, Prologue, ed. Biddlecombe, S. 3; *Quid de illis dicam, qui sine domino, sine principe, solo videlicet deo impulsore [...] produxere.* Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, I, 1, ed. Huygens, S. 86; *Mira autem et inaestimabili divinitatis dispensatione tot Christi membra, linguis, tribus et nationibus differentia, subito in unum Christi caritate conglutinati coaluerunt corpus, uno omnes Christo rege, sed singulis singulae gentes procuratae ducibus, [...].* Ekkehardi Abbatis Uraugenis Hierosolyma, VI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 16; *Antiqua nempe miracula Deus Abraham nuper iteravit, dum solo ardore uisendi sepulchrum Messiae occiduos fideles illexit, et sine rege secularique exactione per Urbanum papam commonuit, de finibus terrae et insulis maris uelut Haebreo de Aegypto per Moisen extraxit, et per exteris gentes usque in Palestinam perduxit, ibique reges et principes cum multis nationibus aggregatos superavit, munitissimisque urbibus oppidisque subactis gloriose perdomuit.* Orderici Vitalis *Historia Aeclesiastica*, IX, 1, ed. Chibnall, Bd. 5, S. 4–6.

818 La Chanson d'Antioche, Laisse 38, ed. Nelson, S. 74.

819 Es wäre nichtsdestoweniger ein lohnendes Unterfangen der Frage nachzugehen, inwieweit die Teilnahme des Hugos von Vermandois dem Zweck diene, die kapetingische Präsenz auf dem Kreuzzug zu sichern, dem sich bekanntlich wichtige Vasallen des französischen Königs angeschlossen hatten.

nuskripten (Arsénal 3139; B.N. fr. 12569 und B. Mus. Add. 36615)<sup>820</sup> ist davon die Rede, dass der Eremit zunächst in der Lombardei, in Apulien und Kalabrien und schließlich sogar in Paris vor dem König und dessen versammelten Vasallen gepredigt habe.<sup>821</sup> In dieser Predigt soll Peter den König im Namen des Papstes dazu aufgerufen haben, das Kreuz zu nehmen und alle seine Lehnsleute zur Kreuzfahrt zu verpflichten. Zugleich soll der Eremit die persönliche Leitung des Papstes in Aussicht gestellt haben: *L'apostoles meïsmes tenra le signoraje [...]*.<sup>822</sup> Dieser Aufforderung des Eremiten soll der König dann auch umgehend entsprochen haben, indem er allen seinen Vasallen befohlen habe, sich in Clermont zu versammeln.<sup>823</sup> Jene fiktionale Episode ist derselben Intention verpflichtet, von der bereits die Rede war: den französischen König in die Kreuzzugsgeschichte hineinzuschreiben. Gegenüber B.N. fr. 786 wird hier allerdings die Rolle des französischen Königs akzentuiert. Zugleich betont die Episode den Anteil, den Peter der Eremit für das Zustandekommen des Konzils zukommt. Denn es ist hier letztlich seiner Predigt zu verdanken, dass der König [sic] das Konzil von Clermont einberuft.<sup>824</sup> Der Eremit fungiert also gleichsam als narratives Bindeglied zwischen dem Papst und seinem Auditorium.

Nach diesem exemplarischen Blick auf den Prozess der Geschichtsschreibung und -dichtung gilt es abschließend die Diskrepanz zwischen den modernen und vormodernen Positionen bezüglich Peter dem Eremiten und seinem Kreuzzug festzuhalten. Während Peters Vision vielen modernen Historikern als Fabel gilt und damit grundsätzliche von der historischen Wirklichkeit unterschieden wird, verbürgte sich der Autor des *Chanson d'Antioche* ostentativ für die Authentizität jenes Wunders. Dieser Umstand deutet darauf hin, dass das Wunder im zeitgenössischen Diskurs des 13. Jahrhunderts durchaus innerhalb der Grenzen des Sagbaren lag.<sup>825</sup> Ebenso wenig bestätigt der Befund die These von Riley-Smith, dass die Rolle, die Albert von Aachen dem Eremiten in seiner Kreuzzugsgeschichte zuschrieb, eine zu vernachlässigende Mindermeinung sei.<sup>826</sup> Der exemplarische Blick belegt vielmehr eine gegenläufige Tendenz: Peter der Eremit avancierte im historiographischen und literarischen Reflexionsprozess zu einer zentralen Erzählfigur der Kreuzzugsgeschichte. Selbiges trifft auch für die soziale Struktur von Peters Kreuzzug zu. Was die moderne Forschung bis heute als Bauern- und Volkskreuzzug bezeichnet, erscheint im *Chanson d'Antioche* als das heroische Betätigungsfeld einer als *Chétifs* bekannten Adelsgruppe.

---

820 Der Text wurde als Appendix von Jan A. Nelson ediert: *La Chanson d'Antioche*, Appendix I, ed. Nelson, S. 351–354.

821 Ebd., S. 351 f.

822 Ebd., S. 352.

823 Ebd., S. 353.

824 Ebd., S. 353.

825 Allerdings verdeutlicht das Wahrheitspostulat des Dichters zugleich, dass das Wunder im zeitgenössischen Diskurs offenbar der Legitimation bedurfte.

826 Siehe dazu oben S. 102.

#### 4. Kapitel: Charisma im Disput – Petrus Bartholomäus und der Streit um die Heilige Lanze von Antiochia

Peter der Eremit hat als *primus auctor* sicherlich eine exponierte Bedeutung für die Geschichte des Ersten Kreuzzugs – zumindest nach der Lesart Alberts von Aachen. Jedoch ist der Eremit keineswegs der einzige charismatische Akteur, dem es gelang, Einfluss auf den Verlauf des Ersten Kreuzzugs zu nehmen. Der anonyme Fortsetzer der Michelsberger Weltchronik spricht bezeichnenderweise von Propheten im Plural, durch die die Völker – neben dem Erlass des Papstes – zum Kreuzzug veranlasst worden seien.<sup>827</sup> An anderer Stelle ist zudem von Pseudopropheten die Rede, die der Teufel wie das Unkraut unter den Weizen gestreut habe (Matth. 13, 24–25), um den Kreuzzug zu konterkarieren.<sup>828</sup> Auch wenn der Frutolf-Fortsetzer Peter den Eremiten hier nicht in Verbindung mit jenen Pseudopropheten bringt, so wird doch deutlich, dass der Eremit im Kontext anderer charismatischer Akteure stand.

Tatsächlich lassen sich noch andere Akteure des Ersten Kreuzzugs identifizieren, die wie Peter der Eremit einen unmittelbaren Transzendenzbezug für sich reklamierten. Da wäre etwa der Graf Emicho von Flonheim, der nicht nur als „Bedränger aller Juden“ (צורר כל היהודים)<sup>829</sup> traurige Berühmtheit erlangte, sondern von dem auch berichtet wird, er habe sich – wie ein zweiter Saulus – infolge einer göttlichen Offenbarung vom Tyrannen zum Gläubigen bekehrt und an die Spitze eines großen Kreuzfahrerheeres gestellt.<sup>830</sup> Auch der hebräische Chronist Salomon bar Simson belegt den charismatischen Anspruch des Grafen Emicho.<sup>831</sup> Dieser soll von sich behauptet haben, von einem, so wörtlich, Boten des Gehängten (שליח התלוי)<sup>832</sup> – gemeint ist freilich ein Bote Jesu, d. h. ein Engel, Heiliger o. ä. –, gezeichnet bzw. stigmatisiert worden zu sein, der ihm außerdem

---

827 *Reliquarum nationum plebes vel personę alię preter apostolicum edictum prophetis quibusdam inter se nuper exortis seu signis celestibus ac revelationibus ad terram se repromissionis vocatas, [...] fatebantur.*

Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 29. Vgl. Ekkehardi chronica, Recensio I, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 140.

828 Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 26. Der Chronist präsentiert seinem Leser sogar eine Technik, mittels derer man jene falschen Propheten und Brüder aufdecken könne. Der Frutolf-Fortsetzer schlägt vor, das man sie nach Detailinformationen über den Kreuzzug befragen solle. Vgl. dazu Blake/Morris: A Hermit Goes to War, S. 95 f.

829 Salomon bar Simson, Chronik I, ed. Haverkamp, S. 22 (605).

830 *Surrexit etiam diebus ipsis quidam vir militaris, comes tamen partium illarum, que circa Renum sunt, Emicho nomine, dudum tyrannica conversatione nimis infamis, tunc vero velut alter Saulus revelationibus, ut fatebatur, divinis in huiusmodi religionem advocatus, fere XII signatorum sibimet usurpans ducatum; [...].* Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 31. Vgl. Ekkehardi chronica, Recensio I, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. Schmale, S. 146.

831 Salomon bar Simson, Chronik I, ed. Haverkamp, S. 22 (605).

832 Salomon bar Simson, Chronik I, ed. Haverkamp, S. 22 (605).

prophezeit habe, dass er, Emicho, in Unteritalien von Christus selbst gekrönt werde und alle Feinde Christi besiegt würden.<sup>833</sup>

Sodann wird im Kontext der schwierigen Belagerung Jerusalems im Sommer 1099 von mehreren Chronisten ein Eremit erwähnt, dessen Rat die Kreuzzugsfürsten auf dem Ölberg suchten.<sup>834</sup> Guibert von Nogent berichtet seinem Leser außerdem von Pilgern, die sich selbst Stigmata zugefügt hätten, um sich als göttliches Orakel zu legitimieren.<sup>835</sup> Zwar will Guibert keineswegs das Wunder des Kreuzes grundsätzlich anzweifeln, aber er mahnt doch zur Vorsicht bezüglich jener Wunder. In diesem Zusammenhang kommt Guibert auch auf einen Abt namens Balduin zu sprechen, der sich aus Habgier selbst das Kreuzzeichen auf der Stirn gebrannt habe, jedoch behauptete, ein Engel habe ihm das Mal zugefügt.<sup>836</sup>

Obwohl es sich bei den angeführten Beispielen nur um eine selektive Auswahl charismatischer Akteure des Ersten Kreuzzugs handelt, die sich leicht um weitere *exempla* erweitern ließe – bei Guibert von Nogent findet sich eine regelrechte Anekdotensammlung charismatischer Phänomene,<sup>837</sup> darunter auch so skurrile Geschichten, wie die der heiligen Gans<sup>838</sup> –, so gilt es den analytischen Blick nicht zu erweitern, sondern weiter zu fokussieren, um den Handlungsspielraum charismatischer Akteure im Kreuzzug näher zu bestimmen. Als analytischer Brennpunkt eignet sich insbesondere die Zeitspanne von der Eroberung Antiochias bis zur Belagerung Arqas, weil sich in dieser Zeit das charismatische Moment im Kreuzzug intensivierte.

833 Salomon bar Simson, Chronik I, ed. Haverkamp, S. 22 (605). Vgl. Möhring, Hannes: Graf Emicho und die Judenverfolgungen von 1096, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 56 (1992), S. 97–111, hier S. 108.

834 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, VI, 8, ed. Edgington, S. 412–414; Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 139. Vgl. France: *Victory in the East*, S. 345.

835 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 32, ed. Huygens, S. 330. Auch der Frutolf-Fortsetzer erwähnt das Phänomen der Stigmata, wodurch sich viele für die Heerfahrt verpflichtet gefühlt hätten: *Nonnulli etiam crucis signaculum sibimet in frontibus vel vestibis sive in quolibet corporis loco divinitus inpressum ostendebant ipsoque se stigmatate ad eandem domini militiam prescriptos credebant*. Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Marxreiter, S. 29. Vgl. Ekkehardi chronica, Recensio I, in: *Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum*, ed. Schmale/Schmale-Ott, S. 142.

836 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, IV, 17, ed. Huygens, S. 197.

837 Das Verbindungsglied zwischen dieser auf den ersten Blick disparat erscheinenden Anekdotensammlung im siebten Buch der *Dei Gesta per Francos* ist die Anmaßung der unmittelbaren göttlichen Sendung, die Guibert bloßstellen will. Vgl. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 32, ed. Huygens, S. 329–331.

838 Vgl. Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VII, 31, ed. Huygens, S. 331. Auch Albert von Aachen berichtet davon, dass im Fußvolk (*congregatione pedestris populi*) gewisse Tiere als vom Heiligen Geist beseelt gegolten hätten, was ihm als verabscheuungswürdiger Frevel (*scelus detestabile*) gilt. Jene Tiere, konkret nennt er eine Gans und eine Ziege, hätte die Menge als *duces* auf ihrem heiligen Weg nach Jerusalem angesehen und seien von ihnen in großen Ehren gehalten worden. Auch wenn Albert nur Verachtung für die, so wörtlich, dummen und unvernünftigen Tiere (*quam bruta et insensata animalia*) übrig hat, so lässt sein Bericht doch erkennen, dass im Kreuzzug auch Tieren Charisma zugeschrieben wurde. Vgl. Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, I, 30, ed. Edgington, S. 58.

#### 4.1 Dynamiken charismatischer Autorität – Vom *pauper rusticus* zum Propheten

Max Weber zufolge ist Charisma ein Krisenphänomen.<sup>839</sup> Die Belagerung der stark befestigten Stadt am Orontes, Antiochia, war sicherlich eine kritische, wenn nicht die kritischste Situation des Ersten Kreuzzugs. Zwar war es den Kreuzfahrern in der Nacht vom zweiten auf den dritten Juni 1098 gelungen, das schwer befestigte Antiochia nach sechsmonatiger Belagerung einzunehmen; allerdings wurden die Kreuzfahrer nur zwei Tage nach der Eroberung ihrerseits durch ein Entsatzheer des Atabegs von Mossul, Kerbogha, in der Stadt eingeschlossen. Erschwerend kam noch hinzu, dass es den Kreuzfahrern nicht gelungen war, die Zitadelle der Stadt zu erobern, so dass sie sich einer äußerst prekären Lage ausgesetzt sahen.<sup>840</sup> Tatsächlich trat in jener kritischen Situation im Juni des Jahres 1098, die von einem englischen Forscher als „darkest hour“<sup>841</sup> des Ersten Kreuzzugs bezeichnet wurde, ein neuer Visionär in Erscheinung: Petrus Bartholomäus.<sup>842</sup> Fast alle zeitgenössischen Historiographen kommen im Zusammenhang der Belagerung Antiochias auf diesen charismatischen Akteur zu sprechen, der sich als göttlicher Prophet ausgab und dem Heer den Aufbewahrungsort jener Lanze verkündete, mit der dem Gekreuzigten auf Golgatha die Seite durchbohrt worden sein soll.<sup>843</sup>

Von allen Historiographen räumt Raimund von Aguilers dem Wirken Petrus' Bartholomäus nicht nur den größten Raum ein, sondern das analytische Interesse an Raimunds *Liber* speist sich vor allem aus der privilegierten Beob-

---

839 Charisma ist Weber zufolge „stets das Kind ungewöhnlicher äußerer, speziell politischer oder ökonomischer, oder innerer seelischer, namentlich religiöser Situationen, oder beider zusammen, und entsteht aus der, einer Menschengruppe gemeinsamen, aus dem Außerordentlichen geborenen Erregung und aus der Hingabe an das Heroentum gleichviel welchen Inhalts.“ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*; Nachlaß; Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. v. Hanke (MWG I/22–4), S. 489.

840 Die Kreuzfahrer bezeichnen sich daher als Belagerte (*obsessi*) und Belagerer (*obsidentes*). Epistula II Anselmi de Ribodimonte ad Manassem archiepiscopum Remorum, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 15, S. 159.

841 Asbridge, Thomas: *The Holy Lance of Antioch: Power, Devotion and Memory on the First Crusade*, in: *Reading Medieval Studies* 33 (2007), S. 3–36, hier S. 19. Vgl. auch: France, John: *The Crisis of the First Crusade: From the Defeat of Kerbogah to the Departure from Arqa*, in: *Byzantion* 40 (1970), S. 276–308.

842 Dass Petrus Bartholomäus jedoch der erste Visionär des Kreuzzugs war, wie Asbridge meint, ist freilich nicht zutreffend. Vgl. Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 5.

843 Vgl. Epistula II Anselmi de Ribodimonte ad Manassem archiepiscopum Remorum, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 15, S. 160; Epistula Boemundi et aliorum principum ad Urbanum papam, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 163; Epistula cleri et populi Luccensis ad omnes fideles, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 17, S. 166; Epistula Dagoberti Pisani archiepiscopi ad papam, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 169 f.; *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 59 f.; Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 18, 1–5, ed. Hagenmeyer, S. 236–241; Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, IV, 43, ed. Edgington, S. 316; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, VII, ed. Kempf/Bull, S. 68; Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, III, ed. Biddlecombe, S. 70.

achterposition des Chronisten.<sup>844</sup> Denn laut eigenen Angaben war der Chronist Kanoniker aus Le Puy-en-Velay<sup>845</sup> und zudem Kaplan des Grafen von Toulouse<sup>846</sup>, womit er in engem Kontakt mit den beiden Anführern des provenzalischen Kreuzfahrerkontingentes stand: Graf Raimund IV. von Toulouse und Bischof Adhémar von Le Puy.<sup>847</sup> Aufgrund dieser Position will der Chronist nicht nur zum Augenzeuge der ersten Begegnung des Visionärs und der beiden provenzalischen Anführer am 10. Juni 1098 geworden sein, sondern auf Befehl des Grafen von Toulouse sei Petrus Bartholomäus gar in die Obhut des Chronisten übergeben worden.<sup>848</sup> An vielen Wegmarken von Petrus' Wirken will Raimund von Aguilers daher persönlich anwesend und teilweise sogar selbst beteiligt gewesen sein – etwa an der Schlüsselszene für Petrus' charismatische

844 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. John Hugh Hill/Laurita Lyttleton Hill (Documents relatifs à l’histoire des croisades 9), Paris 1969. Zur Textkritik vgl. Skottki, Kristine: Vom „Schrecken Gottes“ zur Blutaufe. Gewalt und Visionen auf dem Ersten Kreuzzug nach dem Zeugnis des Raimund d’Aguilers, in: Peter Burschel/Christoph Marx (Hg.): Gewalterfahrung und Prophetie, Wien [u. a.] 2013, S. 445–492, hier S. 447–450.

845 Als Kanoniker aus Le Puy bezeichnet sich der Chronist im Widmungsschreiben an den Bischof von Viviers: *Episcopo Vivariensi domino meo et omnibus [ortodoxis], Pontius de Baladuno, et Raimundus canonicus Podiensis salutem, et laboris nostri participationem*. Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 35. Aus der genannten Passage geht außerdem hervor, dass die Chronik ursprünglich als Gemeinschaftswerk des Chronisten, Raimund von Aguilers, sowie eines weiteren Autors, nämlich Pons von Balazun (Pontius de Baladuno), angelegt war. In einem späteren Kapitel erfährt der Leser jedoch, dass jener zweite Autor im Zuge der Belagerung der Stadt Arqa im Jahr 1099 durch einen Katapultstein getötet wurde. Vgl. Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 107f. Aus diesem Umstand hat Beate Schuster geschlossen, dass Raimund bei seiner Chronik auf eine „Art Kriegstagebuch“ zurückgegriffen habe. Auch Kristine Skottki geht von einer „Zusammenarbeit eines weltlichen Ritters und eines geistlichen Kanonikers“ aus. Vgl. Schuster, Beate: Die Stimme des falschen „pauper“. Der Kreuzzugsbericht des Raimund von Aguilers und die Armenfrage, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.): Armut im Mittelalter, Ostfildern 2004, S. 79–126, hier S. 85f.; Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Blutaufe, S. 448. Der Vorteil dieser Interpretation der beiden Historikerinnen besteht darin, dass sich somit die Differenzen im *Liber* erklären lassen, der zwischen einer stilistisch unpräzisen Tatsachenchronologie und sprachlich anspruchsvolleren theologischen Passagen changiert. Ob diese „Doppelredaktion“ (Schuster) aber tatsächlich darauf abstellt, dem Leser den Eindruck zu vermitteln, „[...] daß die Kreuzzugsgeschichtsschreibung einen banalen Plünderungszug nachträglich zu glorifizieren und zu rechtfertigen versucht“ ist nicht überzeugend. Schuster: Die Stimme des falschen „pauper“, S. 86. Überzeugender ist der Ansatz des *theological refinement*, den Jonathan Riley-Smith anhand der Historiographie der drei Benediktinermönche Robert, Guibert und Balderich entwickelt hat. Auch die drei Benediktinermönche griffen für ihre historiographischen Texte auf eine Kreuzzugsgeschichte zurück, die von der Forschung gemeinhin mit den *Gesta Francorum* identifiziert wird. Diese Umschreibung zielt darauf ab, eine Geschichte des Ersten Kreuzzugs zu erzählen, die authentischer als der verwendete Urtext ist, weil die Ereignisse darin nicht nur erzählt, sondern auch theologisch ausgedeutet werden. Zum Konzept des *theological refinements* vgl. Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 135–152.

846 Im Zusammenhang des Lanzenfundes präsentiert sich Raimund als Kaplan des Grafen und Autor der Geschichte: *Raimundi comitis capellanus, qui hæc scripsit*, [...]. Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 75.

847 Vgl. Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Blutaufe, S. 449.

848 *Comes vero ilico [sc. Petro] credidit, et illum qui hoc dixerat capellano suo Raimundo custodiendum tradidit*. Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 72.

Karriere, dem Auffinden der Heiligen Lanze in der Petersbasilika in Antiochia am 14. Juni 1098.<sup>849</sup> Wenngleich sich der Historiograph mithin als Augenzeuge des Berichteten darstellt, darf seine Darstellung keineswegs als mimetische Reproduktion der historischen Wirklichkeit gelesen werden, sondern – wie jede andere Geschichtsschreibung auch – als narratives Konstrukt, das einer bestimmten Erzählabsicht folgt.<sup>850</sup> Raimunds Historiographie zielt darauf ab, den Kreuzzug als gottgeleitetes Unterfangen dazustellen, in das Gott immer wieder selbst mittels Visionen eingreift.<sup>851</sup> Als Instrument und Verkünder seines Willens erwählt Gott laut Raimund jedoch keinen Adeligen oder Bischof aus, sondern erwählte einen, so wörtlich, armen Bauern (*pauper rusticus*).<sup>852</sup>

Die ganze Berufungsszene in Raimunds Darstellung zielt darauf ab, den Gegensatz zwischen Petrus' geringer Position in der sozialen Hierarchie und seiner göttlichen Erwählung herauszustreichen. Denn es bedarf ganzer fünf Visionen des Apostel Andreas – der Petrus stets in Begleitung einer anderen transzendenten Gestalt erscheint, die sich im weiteren Verlauf der Geschichte als Jesus Christus herausstellt –, bis sich der erwählte Bauernjunge dem göttlichen Mandat fügt und den Anführern des provenzalischen Kreuzfahrerkontingentes den Aufbewahrungsort der Lanze verkündet.<sup>853</sup> Als Entschuldigung, warum er seiner göttlichen Mission nicht sogleich nachgekommen sei, soll Petrus Bartholomäus auf seine Armut verwiesen haben, die im Kontrast zur *magnitudo* der adeligen Adressaten seiner Mission stehe,<sup>854</sup> und seinen anfänglichen Widerwillen gegen das Prophetenamt zudem mit der Sorge erklärt haben, dass man ihn für einen Betrüger halten könnte, der nur auf eine Mahlzeit aus sei.<sup>855</sup> Petrus

849 *Fuit autem in illis .xii. sim viris, episcopus Aurasicensis, et Raimundi comitis capellanus, qui hec scripsit, [...] Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 75.*

850 Kristine Skottki hat zu Recht auf die Gefahr hingewiesen, „die autoritative Stimme im Text zu biographisieren und als Aussage über den Autor zu werten, was problematisch erscheint, da auch bei historiographischen Texten damit gerechnet werden muss, dass Erzähler im Text und Autor des Textes keineswegs identisch sind. So ist etwa der Verweis auf den Chronisten als Handelnden oder Augenzeugen im Text, literaturwissenschaftlich gesehen, erst einmal als Versuch zu werten, dem Geschriebenen Autorität und Authentizität durch das Beglaubigungsmittel des Augenzeugnisses zu verschaffen.“ Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Blut- taufe, S. 447.

851 Colin Morris hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Visionen das eigentliche Agens der Geschichte sind. Vgl. Morris, Colin: *Policy and Visions. The case of the Holy Lance at Antioch*, in: John B. Gillingham/James Clarke Holt/Ann Kettle/Leonard E. Scales (Hg.): *War and Government in the Middle Ages. Essays in honour of J. O. Prestwich, Woodbridge 1984*, S. 33–45.

852 *Igitur cum capta esset civitas Antiochię, usus sua potentia et benignitate dominus, pauperem quandam rusticum elegit, provincialem genere, per quem omnes nos confortavit, [...] Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 68.* An anderer Stelle wird Petrus zudem als junger Mann (*iuvenis*) qualifiziert. Ebd., S. 75.

853 Ebd., S. 68–72.

854 *Tunc ego mecum recogitans, et paupertatis meę abitum et vestram magnitudinem, veritus sum ad vos accedere.* Ebd., S. 70.

855 *Rursus paupertatis mee [sic] debilitatem recogitans, timere cepi si ad vos venirem, famelicum me esse et pro victu talia ea referre me proclamaretis, itaque ea vice conticui.* Ebd., S. 71. Auch in einem Kreuzfahrerbrief findet sich der Hinweis, dass der Visionär zunächst versucht habe, sich der göttlichen Mission zu entziehen. Vgl. *Epistula cleri et populi Luccensis ad omnes fideles*, in: *Epistulae et*

soll den Apostel Andreas sogar gebeten haben, einen anderen, einen weiseren (*sapientior*) Mann auszuwählen, der für die Mission geeigneter sei.<sup>856</sup> Zwar lässt der Apostel diese Einwände nicht gelten<sup>857</sup> und Petrus erleidet infolge seines Ungehorsams diverse göttliche Strafen – unter anderem wird er mit Krankheit und Blindheit geschlagen,<sup>858</sup> doch selbst diese Umstände hätten den einfachen Mann laut Raimunds Darstellung nicht dazu bewegen können, sein Prophetenamt anzunehmen. Sogar einen Fluchtversuch soll der widerwillige Prophet unternommen haben, der jedoch scheitert, da das Schiff, mit dem sich Petrus vom Kreuzzug absetzen wollte, durch göttliche Fügung zurück an Land getrieben worden sei<sup>859</sup> – was bemerkenswerte Parallelen zum Jonabuch erkennen lässt. In Letzterem ist ebenfalls von einem widerwilligen Propheten die Rede, der sich dem göttlichen Auftrag durch eine Flucht über das Meer zu entziehen versucht – wobei dieser Fluchtversuch bekanntlich im Inneren eines großen Fisches endet (Jon. 2). Wie in der biblischen Erzählung bewirkt auch in Raimunds Kreuzzugsgeschichte erst das Meerwunder die Wende im Berufungsprozess.<sup>860</sup> Petrus Bartholomäus fügt sich schließlich der göttlichen Mission und tritt vor den Bischof und den Grafen und verkündet ihnen den geheimen Aufbewahrungsort der Heiligen Lanze.<sup>861</sup>

Indem die Berufungsszene den Gegensatz zwischen Petrus' Prophetenamt einerseits und seiner Herkunft vom Rande der Gesellschaft andererseits als gottgewollt darstellt, entkräftet der Historiograph zugleich einen im Heer verbreiteten Vorbehalt gegen den Visionär. Laut Raimund von Aguilers konnten es einige im Heer nicht akzeptieren bzw. glauben, dass Gott die Fürsten und Bischöfe überging und sich einem Bauern offenbarte: [...] *ceperunt quidam dicere quod numquam crederent quod huiuscemodi homini loqueretur Deus et dimitteret principes et episcopus et ostenderet se rustico homini.*<sup>862</sup> Auf die Kritik, die sich an Petrus Bartholomäus entzündete, wird an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen sein. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass es sich bei Petrus Bartholomäus um einen typischen Fall charismatischer Autorität handelt – zumindest in der Darstellung Raimunds von Aguilers. Wie Peter der Eremit steht Petrus Bartholomäus außerhalb der Kirchenhierarchie und avanciert allein durch seine persönliche Berufung durch Gott zum Prophetenamt. Dass es sich dabei um einen charismatischen Musterfall handelt, bedarf an dieser Stelle keiner gesonderten Erklärung mehr.<sup>863</sup>

---

chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 17, S. 166. Dieser Punkt wird auch von Radulf von Caen hervorgehoben. Vgl. Radulf von Caen: *Tancredvs*, 305–307, ed. D'Angelo, S. 85 f.

856 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 71.

857 An späterer Stelle räumt der Apostel die Vorbehalte von Petrus Bartholomäus mit dem Hinweis aus, dass Gott ihn gerade wegen seiner Armut mit dem Prophetenamt betraut habe. Ebd.

858 Vgl. Ebd., S. 70–72.

859 Ebd., S. 71 f.

860 Ebd., S. 72.

861 Ebd., S. 72.

862 Ebd., S. 116.

863 Vgl. dazu die Ausführungen oben S. 27 ff.

Im Hinblick auf die anderen historiographischen Texte der Zeit ist die soziale Herkunft des Visionärs aber keineswegs eindeutig. Vielmehr oszilliert die Herkunft zwischen den Chroniken und unterliegt zudem in diachroner Perspektive einem Transformationsprozess. Während Petrus Bartholomäus in einem Brief des Klerus und des Volks von Lucca, ähnlich wie bei Raimund, als *quidam pauperrimus et omnium fere abiectissimus* qualifiziert wird,<sup>864</sup> machen die *Gesta Francorum*, Robert der Mönch und Balderich von Bourgueil nur vage Angaben über die soziale Herkunft des Visionärs, der nur als *quidam peregrinus* bezeichnet wird.<sup>865</sup> Bei Fulcher von Chartres und Guibert von Nogent wird Petrus ebenfalls nicht näher bestimmt.<sup>866</sup> Albert von Aachen identifiziert Petrus Bartholomäus hingegen als *clericus*, ebenso wie Wilhelm von Tyrus und Ordericus Vitalis.<sup>867</sup> Raimund von Aguilers will den Visionär selbst auf dessen religiöses Wissen hin befragt haben, was ergeben habe, dass Petrus in religiösen Dingen keineswegs gänzlich ungebildet war, wie er zunächst behauptet hätte, sondern das *Pater noster*, das *Credo* und das *Magnificat* sowie *Gloria in excelsis Deo* und *benedictus dominus Deus Israel* auswendig wusste.<sup>868</sup> Tatsächlich wird man dem Visionär also ein gewisses religiöses Wissen attestieren müssen, was bezeichnenderweise auch bei anderen charismatischen Wanderpredigern der Zeit nachweisbar ist. So hatte Robert von Arbrissel, bevor er sich in den Eremus der französischen Wälder zurückzog und schließlich als Wanderprediger tätig wurde, eine scholastische Ausbildung erfahren. Ob man aufgrund der genannten Passage jedoch darauf schließen kann, dass Petrus Bartholomäus ein „ausgebildeter Priester“<sup>869</sup> war, ist nicht nur spekulativ, sondern widerspricht – und das ist hier entscheidend – zumal der genannten Darstellungsabsicht des Historiographen: Gott erwählt seinen Boten nicht aus der hierarchischen Spitze der Gesellschaft, sondern bedient sich eines jungen Mannes der sozialen Peripherie, eben eines *pauper rusticus*.<sup>870</sup>

864 Epistula cleri et populi Luccensis ad omnes fideles, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 17, S. 166.

865 *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 59; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, VII. ed. Kempf/Bull, S. 68; Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, III, ed. Biddlecombe, S. 70.

866 (*quodam homine*) Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 18, ed. Hagenmeyer, S. 235–236; (*cuidam de exercitu*) Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, ed. Huygens, S. 221.

867 Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, IV, 43, ed. Edgington, S. 316; Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, ed. Huygens, S. 324; Orderici Vitalis *Historia Æcclesiastica*, ed. Chibnall, Bd. 5, S. 101. Asbridges Einschätzung, dass Petrus Bartholomäus erst in der retrospektiven Betrachtung Wilhelms von Tyrus und Ordericuss Vitalis zum Priester avancierte, ist also nur bedingt zutreffend. Vgl. Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 25.

868 *Et erat aliquantulum sciens. Sed in ipsa hora ita ignoravit, ut nec litteras cognosceret neque aliquid eorum que litteris didicerat memor esset exceptis Pater noster et credo in Deum, Magnificat et Gloria in excelsis Deo, et benedictus dominus Deus Israel.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 76.

869 So Skottki: Vom „Schrecken“ Gottes zur Bluttauf, S. 458. Anders: Auffarth: „Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug, S. 48; France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 7. Zur Thematik vgl. auch Grundmann, Herbert: *Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: Ders. (Hg.): *Ausgewählte Aufsätze (MGH Schriften XXV, 1–3) Tl. 3*, S. 1–66.

870 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 68.

Es verwundert nicht, dass eine solche Autorität auch auf Widerstand stieß. Laut Raimund von Aguilers glaubte der päpstliche Legat, Bischof Adhémar von Le Puy, dem Visionär nicht und sah in seiner Vision nichts als leere Worte.<sup>871</sup> Dennoch nahm damit Petrus charismatische Karriere keineswegs ihr jähes Ende. Vielmehr avancierte der Visionär – zumindest laut Raimunds Version der Geschichte – zu einer entscheidenden Figur des Ersten Kreuzzugs. Er erlangte eine Machtposition im Kreuzzug, welche die ansonsten geltenden Schranken der sozialen Hierarchie durchbrach. Der Bauer soll sogar Grafen Befehle erteilt und Bischöfe getadelt haben. Ausschlaggebend für diesen Prozess war ein Ereignis, das bis heute zu den umstrittensten Episoden der Geschichte des Ersten Kreuzzugs zählt: Das Auffinden der Heiligen Lanze.<sup>872</sup>

Die Schlüsselszene für Petrus' Charisma erscheint bei Raimund von Aguilers als „carefully orchestrated event“.<sup>873</sup> Vorbereitet wird der Lanzenfund durch ein fünftägiges Bußfasten, womit die Kreuzfahrer die Anweisung eines anderen Visionärs umgesetzt hätten. Denn laut Raimund soll der Priester Stephan von Valence fast zeitgleich mit Petrus Bartholomäus eine Vision gehabt haben, in welcher der am Kreuz hängende Jesus dem Visionär offenbart habe, dass er den Kreuzfahrern nach einer fünftägigen Bußzeit wieder seine Gnade schenken würde.<sup>874</sup> Wenngleich der Chronist den Zusammenhang beider Ereignisse nur durch die Chronologie andeutet, so wird es schwerlich ein Zufall sein, dass sich Petrus Bartholomäus laut Raimund just am letzten Tag der Bußzeit in Begleitung von zwölf Männern in die Petersbasilika begeben habe, um nach der Lanze zu suchen.<sup>875</sup> Namentlich hebt der Chronist von diesen Begleitern den Graf Raimund von Toulouse, den Bischof von Oranges, Farald de Touars, sowie seinen Co-Autor, Pons von Balazun<sup>876</sup> und sich selbst hervor.<sup>877</sup> Diesem Bergungsteam gelingt es jedoch zunächst nicht die Lanze zu finden. Es ist laut Raimunds Geschichte der Verdienst des jungen Visionärs, dass die Lanze schließlich doch noch geborgen wird, als einige Beteiligten die Suche bereits aufgegeben hätten, darunter auch Graf Raimund von Saint-Gilles. Nachdem sich der Visionär bis auf ein

---

871 *episcopus autem nihil esse preter verba putavit*. Ebd., S. 72.

872 Vgl. etwa das Statement von Steven Runciman: „Among the many strange episodes in the history of the First Crusade, there is none so dramatic and so baffling to the historians as the story of the Holy Lance discovered by Peter Bartholomew in the Cathedral of Saint Peter at Antioch.“ Runciman, Steven: *The Holy Lance found at Antioch*, in: *Analecta Bollandiana* 68 (1950), S. 197–209, hier S. 197.

873 Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 7.

874 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 72–75.

875 An späterer Stelle der Erzählung wird der Konnex beider Visionen auch explizit thematisiert, nämlich im Zusammenhang des Konzils von Arqa im April 1099. Auf dem Konzil, das über die Authentizität der Lanze verhandelte, habe Stephan von Valence seine Vision wiederholt, um dadurch die Echtheit der Lanze zu stützen. Vgl. Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 125 f. Zum Zusammenhang beider Visionen vgl. auch Rogers, Randall: *Peter Bartholomew and the Role of 'The Poor' in the First Crusade*, in: Timothy Reuter (Hg.): *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*, London 1992, S. 109–122, hier S. 113; Skottki: *Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf*, S. 454.

876 Siehe zu Pons von Balazun oben Anm. 845, S. 171.

877 Siehe oben Anm. 849, S. 172.

einfaches Gewandt entkleidet und barfüßig in die leere Grabungsstelle hinabgestiegen sei, habe er alle Anwesenden zum Gebet aufgefordert. Man wird jener performativen Symbolhandlungen kaum gerecht, wenn man sie als „theatrical set piece“ abtut.<sup>878</sup> Vielmehr wird jenen Handlungen in der Szenerie eine konstitutive Bedeutung für den Lanzenfund zugeschrieben, wozu auch das Bußfasten gezählt werden muss. Denn erst infolge dieser Handlungen gelingt Petrus Bartholomäus das, was bis dahin keinem anderen möglich gewesen sei, wie uns der Chronist berichtet, der selbst Zeuge der Szenerie geworden sein will.<sup>879</sup>

Nicht zuletzt die Art und Weise, wie Raimund von Aguilers über den Lanzenfund berichtet, hat in der modernen Forschung Zweifel an der Authentizität der Lanze aufkommen lassen.<sup>880</sup> Angefangen mit der Arbeit von Clemens Klein Ende des 19. Jahrhunderts gilt die Lanze vielen Forschern bis heute als „frommer Betrug“ und der Protagonist der Szene, eben Petrus Bartholomäus, als Betrüger und Scharlatan.<sup>881</sup> Vor allem traf das vernichtende Urteil der Historiker aber ihren vormodernen Kollegen: Raimund von Aguilers. Dieser wurde als „gewissen- und skrupelloser Priester“ hingestellt und sein Werk insgesamt als „Lügengeschpinnst“ verworfen.<sup>882</sup> Bis in jüngste Arbeiten gilt Raimund von Aguilers als geradezu tartuff'scher Heuchler,<sup>883</sup> ja selbst über eine klerikale Verschwörung rund um den Chronisten wurde spekuliert, die den bäuerlichen Visionär lediglich benutzt hätte, um Einfluss auf den Kreuzzug zu erlangen.<sup>884</sup>

Zielführender als sich solchen Spekulationen über den vermeintlichen Tathergang des Betrugs<sup>885</sup> oder über die psychische Verfassung des Visionärs an-

878 Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 7.

879 *Cumque a mane usque ad vesperum fodissemus, in vespere desperare quidam de inventionem lancee ceperunt. Discesserat enim comes propter castelli custodiam. Sed loco illius et aliorum qui fodiendo fatigabantur, alios recentes inducebamus qui viriliter operi insisterent. Videns autem iuvenis qui de lancea dixerat nos defatigari, discinctus et discalciatis pedibus in camisia in foveam descendit, atque obtestatus est nos ut Deum deprecaremur, quatinus nobis lanceam suam redderet, in confortationem et victoriam suę plebis. Tandem per gratiam pietatis suę commonitus est Dominus, ut lanceam suam nobis ostendat. Et ego qui scripsi hæc cum solus mucro adhuc appareret super terram, osculatus sum eam.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 75.

880 Verdächtig erschien modernen Historikern vor allem Raimunds Hinweis, dass die Grabung unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfand, da man vorher *omnibus aliis* aus der Basilika ausgeschlossen habe, ebenso wie der Umstand, dass Petrus die Grabungsstelle allein betreten habe. Vgl. ebd.

881 Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 73. Ähnliche Einschätzungen finden sich aber auch bei weiteren Forschern. Vgl. Klein, Clemens: *Raimund von Aguilers: Quellenstudie zur Geschichte des 1. Kreuzzuges*, Berlin 1892, S. 37 ff.; Giese, Wolfgang: *Die lancea Domini von Antiochia (1098/1099)*, in: *Fälschungen im Mittelalter (MGH Schriften XXXIII/1–5)*, Tl. 5, Hannover 1988, S. 485–504, hier S. 495; Schuster: *Die Stimme des falschen „pauper“*, S. 97; Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 137; Rubenstein, Jay C.: *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*, New York 2011, S. 218.

882 Klein: *Raimund von Aguilers*, S. 63, 82.

883 Schuster: *Die Stimme des falschen „pauper“*, S. 104.

884 Hill, John Hugh/Hill, Laurita Lyttleton: *Raymond IV de Saint-Gilles, 1041 (ou 1042)-1105 (Bibliothèque méridionale 2, 35)*, Toulouse 1959, S. 89–92.

885 Vgl. Klein: *Raimund von Aguilers*, S. 52; Runciman: *The Holy Lance found at Antioch*, S. 198; Schuster: *Die Stimme des falschen „pauper“*, S. 81.

zuschließen,<sup>886</sup> erscheint mir ein anderer Ansatz. Viele Historiker haben den Lanzenfund aufgrund moderner Wahrheitskriterien zu schnell als Schwindel abgetan, anstatt zu fragen, warum so viele Zeitgenossen – wie der Chronist selbst – offenbar von der Authentizität der Lanze überzeugt waren. Der Historiograph berichtet nämlich, dass er der geborgenen Reliquie sogleich seine Verehrung erwiesen habe, indem er sie geküsst habe.<sup>887</sup> Mit seiner Einschätzung steht der Chronist keineswegs allein. Zwar gibt es durchaus auch zeitgenössische Kritik an der Lanze, worauf an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen sein wird. Ein Blick auf die zeitgenössischen Texte macht jedoch (über)deutlich, dass nicht nur die meisten Chronisten die Lanze als authentisch betrachteten, sondern dem fraglichen Gegenstand bereits auf der Akteursebene, also von den Kreuzfahrern selbst, große Verehrung entgegen gebracht wurde – was auch dem Ansehen des Visionärs einen enormen Aufschwung verschaffte.<sup>888</sup> Um jene Sichtweise der Zeitgenossen zu erklären, die so deutlich mit der modernen Wahrnehmung der Dinge kontrastiert, gilt es bei der Vorstellungswelt und dem Erwartungshorizont der Zeitgenossen anzusetzen. Einen ersten Anhaltspunkt liefert das Deutungsmuster, in das der Kreuzzug gestellt wurde. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die zeitgenössische Wahrnehmung des Kreuzzugs als Gotteskrieg Visionen ein besonderes Maß an Glaubwürdigkeit verschaffte.<sup>889</sup> Daneben dürfe sich die Authentizitätsfrage vor allem an jenem historischen Ereignis entscheiden haben, das zur zentralen Bewährungsprobe des Kreuzzugs werden sollte. Die Rede ist freilich von der Schlacht von Antiochia am 28. Juni 1098. Denn in den Augen vieler Zeitgenossen wurde die Authentizität der Lanze durch den Sieg bewiesen. Deren göttlicher Kraft schrieben die Kreuzfahrer den für sie wundersam erscheinenden militärischen Erfolg zu. Ausgerechnet einer der größten Kritiker der Lanze, Radulf von Caen, deutet diesen Zusammenhang an: *ante uictoriam quidem instanter, post eam uero multo instantius, quasi trophei gloria prelatae in bellum lanceae, iuxta Prouincialium clamorem, foret adscribenda.*<sup>890</sup>

Zwar haben jüngere Forschungen gezeigt, dass die Lanze wohl kaum das bestimmende Movens war, weshalb die Kreuzfahrer am 28. Juni 1098 die mili-

---

886 Insbesondere Wolfgang Giese hat Petrus Bartholomäus pathologisiert. Er attestiert dem „seelisch hoch erregbare[n] Mann“ eine „Neigung zur Somatisierung psychischer Spannungen.“ Aufgrund dieser Diagnose soll sich dann auch die Vision erklären: „In seinem leicht erregbaren, religiösen Phantasien zugeneigten Gemüt verdichtete sich nach und nach der Gedanke, die Gnade Gottes herbeizuzwingen [...]. Unter Angstgefühlen, Wunschträumen und den erlittenen Entbehungen erwachsen ihm Traumgesichte, die in ihm die Überzeugung reifen ließen, er sei erwählt.“ Giese: Die lancea Domini von Antiochia (1098/1099), S. 503.

887 Siehe oben Anm. 879, S. 176.

888 Vgl. dazu: Morris: Policy and Visions, S. 43.

889 Auch John France hat darauf hingewiesen, dass die fragliche Szene keineswegs völlig abwegig sei – freilich gemessen am Erwartungshorizont der Zeitgenossen und nicht etwa von modernen Historikern: „When Peter Bartholomew revealed the lance it was not an entirely exotic event (as it would be for us) – God was revealing his support on God’s errand. Raymond of Aguilers is the chronicler of an expedition which he saw as the continuation of the divine revelation; he articulates and explains what he sees, because he believed it and lived it.“ France: Two Types of Vision on the First Crusade, S. 20; Vgl. Ders.: The Crisis of the First Crusade, S. 278f.

890 Radulf von Caen: Tancredvs, 309, ed. D’Angelo, S. 87.

tärische Konfrontation mit Kerbogha, dem Atabeg von Mossul, suchten.<sup>891</sup> Wahrscheinlich war die Schlacht schlicht eine Verzweifelungsstat, aus der die Kreuzfahrer aufgrund kontingenter und von ihnen so nicht vorhersehbarer Gründe, insbesondere durch die Rivalitäten und Uneinigkeiten in Kerboghas Heer, als Sieger hervorgingen.<sup>892</sup> Jedoch muss angemerkt werden, dass der Lanze jene von der älteren Forschung sicherlich zu unkritisch übernommene Funktion der Kontingenzbewältigung bereits unmittelbar nach dem Ereignis zugeschrieben wurde. Mit anderen Worten: Die Lanze wurde bereits von den Akteuren selbst zum Siegeszeichen umgedeutet. Schon Anselm von Manasse schrieb seinem Lehnsherrn, dem Erzbischof von Reims, in einem Brief, der auf Juli 1098 datiert wird, dass die wertvolle Perle (*pretiosa margarita*), gemeint ist freilich die Lanze, das Herz aller Kreuzfahrer wiederbelebt habe und man Kerbogha daraufhin vor die Wahl gestellt habe, das Erbland der Christenheit zu verlassen oder zu kämpfen.<sup>893</sup> Auch in dem Brief der Kreuzzugsfürsten ist der Lanzenfund das schlachtentscheidende Moment, denn erst durch den Fund soll die Kampfmoral im Heer wiederhergestellt worden sein.<sup>894</sup> Auch in dem bereits erwähnten Brief des Klerus und des Volkes von Lucca erscheint die Lanze das eigentliche *Movens* zu sein, weshalb sich das Heer zur Schlacht gerüstet habe: *quo facto, uterque ad bellum adarmatur exercitus*.<sup>895</sup> Bemerkenswerterweise gilt die Lanze auch noch in dem Kreuzfahrerbrief, der nach der Eroberung Jerusalems und dem Sieg von Ascalon Mitte September 1099 verfasst wurde – also bereits nachdem erhebliche Zweifel im Kreuzzheer an der Authentizität der Lanze aufgekommen waren,

---

891 Neben der zu langen Zeitspanne, die zwischen dem Lanzenfund und der Schlacht gegen Kerbogha am 28. Juni 1098 liegt, sprechen zumal die diplomatischen Anstrengungen, mittels derer die Kreuzfahrer versuchten eine militärische Entscheidung zu verhindern, gegen eine schlachtentscheidende Bedeutung der Lanze. Vgl. Asbridge, Thomas S.: *The First Crusade: A New History*, London 2004, S. 229–232. Zur älteren Forschungsmeinung, welche einen direkten Kausalnexus zwischen dem Lanzenfund und der Schlacht annahm, siehe den Literaturhinweis bei Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, Anm. 4, S. 27. Allerdings wurde die Kausalität zwischen beiden Ereignissen bereits von Colin Morris mit Verweis auf die dankbar knappe Zeitspanne zwischen dem Lanzenfund und der Schlacht bezweifelt. Vgl. Morris: *Policy and Visions*, S. 41; France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 10. Boris Gübele hat jedoch jüngst die ältere Position wiederholt, wenn er die Lanze als „Motivationsinstrument“ bewertet, wodurch die Kreuzfahrer zu Schlacht bewegt worden seien. Vgl. Gübele: *Deus vult, Deus vult*, S. 332.

892 So Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 20.

893 *inuenta ergo ista pretiosa margarita, cor omnium nostrorum reuixit, et uigilia apostolorum Petri et Pauli, accepto inter se consilio, miserunt nuntios ad Corbaran, qui dicerent: haec dicit exercitus Domini: recede a nobis et ab hereditate beati Petri, alioquin armis fugaberis*. Epistula II Anselmi de Ribodimonte ad Manassem archiepiscopum Remorum, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmyer, Nr. 15, S. 159.

894 *sed interim, clementissima Dei omnipotentis misericordia nobis subueniente et pro nobis uigilante, lanceam Dominicam, qua Saluatoris nostri latus Longini manibus perforatum fuit, S. Andrea apostolo cuidam famulo Dei ter [sic] reuelante, locum etiam ubi lancea iacebat demonstrante, in ecclesia beati Petri apostolorum principis inuenimus. cuius inuentione aliisque multis diuinis reuelationibus ita confortati et corroborati fuimus, ut qui antea adflicti et timidi fueramus, tunc ad proeliandum audacissimi promptissimique alii alios hortabamur*. Epistula Boemundi et aliorum principum ad Urbanum papam, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 16, S. 163.

895 *Epistula cleri et populi Luccensis ad omnes fideles*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 17, S. 167.

worauf noch zurückzukommen sein wird – immer noch als Siegeszeichen (*pignus uictoriae*).<sup>896</sup> Selbige Lesart findet sich auch in den meisten der zeitgenössischen Kreuzzugschroniken.<sup>897</sup>

Es ist nahliegend, dass der Sieg der Kreuzfahrer auch eine Schlüsselfunktion für Petrus' Charisma erfüllte. Denn sein Ansehen als Prophet war auf das engste mit dieser Reliquie verbunden. Insofern musste die Bewährungsprobe der Lanze auch zu seiner eigenen werden. Daher überrascht es nicht, dass es infolge der Schlacht zu einem erheblichen Machtzuwachs des Visionärs kam.<sup>898</sup> Denn mit der als Wunder gedeuteten Schlacht hatte sich Petrus Bartholomäus in den Augen vieler, wenn auch nicht aller Zeitgenossen und Teilnehmer des Kreuzzugs als göttlicher Prophet legitimiert. Ja letztlich bedeutete der militärische Sieg, genauer die retrospektive Deutung jenes Ereignisses, den Nukleus seiner charismatischen Autorität als Visionär.

#### 4.2 Krise als Chance? Möglichkeitsbedingungen von Petrus Bartholomäus

Befragt der Historiker die zeitgenössischen Kreuzfahrerbriefe und Kreuzzugschroniken jedoch nach dem weiteren Schicksal des Visionärs nach dem Sieg der Kreuzfahrer gegen Kerbogha, so findet er meist nur wenige Informationen. Die meisten Chronisten wissen zwar zu berichten, dass Petrus' charismatisches Wirken als Visionär in einem ebenso performativen Akt sein jähes Ende fand, wie es in der Petruskirche in Antiochia seinen Anfang genommen hatte. Bekanntlich unterzog sich der Visionär am 8. April 1099 einem Feuerordal und starb wenige Tage nach der schmerzhaften Symbolhandlung.<sup>899</sup> Was jedoch zwischen beiden Ereignissen geschah, darüber schweigen sich die meisten Quellen aus. Der einzige ausführliche Bericht über Petrus' Handeln in der fraglichen Zeitspanne liegt uns von Raimund von Aguilers vor.

Erwartungsgemäß endete laut Raimund von Aguilers die charismatische Karriere des provenzalischen Bauern Petrus Bartholomäus nach dem Sieg der Kreuzfahrer am 28. Juni 1098 keineswegs. Ganz im Gegenteil: Petrus Bartholomäus stand gemäß dieser Kreuzzugsgeschichte auch nach dem Schlüsselereignis in regem kommunikativem Kontakt mit der Transzendenz. Dem Visionär sollen in einem regelrechten Offenbarungs- bzw. Kommunikationsprozess noch diverse transzendente Gestalten des christlichen Kosmos erschienen sein, um ihm

---

896 *itaque primo quasi pro satisfactione tribulationis lanceam suam, munus non uisum a tempore apostolorum, pignus uictoriae nobis obtulit. deinde corda hominum adeo animauit, ut illis, quibus aegritudo uel fames ambulandi uires negauerat, arma sumendi et uiriliter dimicandi uirtutem infunderet.* Epistula Dagoberti Pisani archiepiscopi ad papam, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 18, S. 169 f.

897 *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 60; Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 75; Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, VII, ed. Kempf/Bull, S. 68.

898 Petrus' Machtzuwachs infolge des Sieges hat auch Kostick notiert. Vgl. Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 131.

899 Siehe dazu die Ausführungen weiter unten S. 188 ff.

Handlungsanweisungen für das Kreuzfahrerheer zu übermitteln. Und diese Visionen gewinnen mehr und mehr eine politische Dimension.<sup>900</sup> Diese Tendenz zeichnet sich bereits in Petrus' erster Vision nach dem Sieg ab. In der Nacht vom 15. auf den 16. Juni 1098 sei dem Visionär erneut der Apostel Andreas erschienen und habe Petrus neben liturgischen Anweisungen offenbart, dass die Lanze nur für den Grafen bestimmt sei, den Gott zum (Banner)Führer seines Heeres (*vexilliferum istius exercitus*) auserwählt habe, solange jener an seiner Liebe zu Gott festhalten werde.<sup>901</sup>

Dieser Führungsanspruch des Grafen von Toulouse wird auch in einer späteren, der insgesamt achten Vision bekräftigt, die sich laut Raimund von Aguilers zwei Tage nach dem Begräbnis Bischof Adhémar von Le Puy, nämlich in der Nacht vom 3. auf den 4. August ereignet haben soll.<sup>902</sup> In jener Vision, in der dem Visionär der Apostel Andreas in Begleitung des kürzlich verstorbenen Kreuzzugslegaten und Christus erscheinen, wird ein regelrechtes politisches Programm entfaltet. Prima facie hat es den Anschein, als ob Petrus Bartholomäus hier lediglich als Sprachrohr der provenzalischen Interessen agiert, insbesondere des Grafen Raimund IV. von Toulouse.<sup>903</sup> Jedoch ergeben sich bei näherer Betrachtung erhebliche Zweifel an einer solchen Sichtweise. Zwar wird der Graf in der Vision als Paladin der Lanze bestätigt,<sup>904</sup> jedoch widersprechen andere Direktiven des Visionärs bzw. Apostels den politischen Zielen des Grafen. Insbesondere die Streitfrage, die sich mit der Eroberung Antiochias zwischen Raimund von Saint-Gilles und Bohemund von Tarent entzündet hatte, wird in der Vision keineswegs im Interesse des Grafen geklärt. Bekanntlich war Raimund nach der Eroberung Antiochias für eine Wahrung der byzantinischen Rechte eingetreten und hatte sich gegen den Herrschaftsanspruch Bohemunds von Tarent stark gemacht, der das *dominium* der Stadt für sich einforderte.<sup>905</sup> Es konnte daher nicht im Interesse des Grafen sein, wenn er in jener kritischen Situation von Petrus im Namen einer höheren Macht dazu aufgefordert wurde, sich mit Bohemund auszusöhnen<sup>906</sup> und die Stadt einem geeigneten Herrscher zu übergeben.<sup>907</sup> Auch wenn der Visionär an dieser Stelle nicht besonders konkret wird und keinen Namen nennt, sondern lediglich die persönlichen Eignung des Prätendenten konkretisiert – dessen *fidelitas* und *iustitia* wird zum Eignungs-

900 Zur politischen Dimension der Visionen vgl. Morris: *Policy and Visions*, S. 33–45.

901 *Ecce Deus donavit comiti quod nulli unquam donare voluit, et constituit illum vexilliferum istius exercitus. Siquidem perseveraverit in amore eius.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 75.

902 Ebd., S. 84–88.

903 Vgl. etwa die Einschätzung von Hans Eberhard Mayer, der die Heilige Lanze als „provenzalische Reliquie“ bezeichnet. Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 79. Ähnlich auch: Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 23; France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 16.

904 *Memor esto comes illius doni, quod tibi tradidit Dominus.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 86.

905 Vgl. France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 291 f.

906 *Inter vos comes et Boiamundus sit concordia et dilectio Dei et proximi. Et si bene vos .ii. concordaveritis, nulla res poterit vos dissipare.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 87.

907 Ebd., S. 86 f.

kriterium erklärt<sup>908</sup>, so wird doch deutlich, dass damit nicht der Basileus Alexios I. Komnenos gemeint sein kann. Der Apostel ermahnt den Visionär nämlich, mit Antiochia keinesfalls wie mit Nicäa zu verfahren, das Gott ebenfalls in die Hände der Kreuzfahrer gegeben habe, die es ihm jedoch wieder entzogen hätten; denn niemand verrichte dort Gottes Werke oder könne ungestraft den Namen des Herrn anrufen.<sup>909</sup> Die Passage bedeutet eine unverhohlene Kritik an der Eroberung Nicäas im Juni 1097. Die Stadt hatte sich bekanntlich infolge einer gemeinsamen militärischen Operation der Kreuzfahrer und der byzantinischen Flotte dem Basileus ergeben, der die Stadt in Besitz nahm. In der Vision wird aber nicht nur dieses Ereignis rückblickend delegitimiert, sondern, indem die Griechen als Häretiker dargestellt werden, wird auch jeder zukünftigen Handlungskoordination zwischen Kreuzfahrern und Griechen die Grundlage entzogen. Eine ähnliche Argumentationsstrategie haben wir bereits in dem Kreuzfahrerbrief beobachtet, den die Kreuzfahrer am 11. September 1098 aus Antiochia an Papst Urban II. adressierten – wobei insbesondere Bohemund von Tarent als Autor in Erscheinung tritt. Auch hier werden die Griechen als Häretiker desavouiert.<sup>910</sup> Dass diese Position nicht im Sinne des Papstes war, dessen Kreuzzugspläne auf eine Aussöhnung mit Byzanz zielten, wurde bereits angesprochen.<sup>911</sup> Inwieweit der Graf von Toulouse in der Antiochiafrage „Urbans Politik“<sup>912</sup> vertrat oder ihm die byzantinischen Vorrechte nur als Vorwand für die eigene Machtpolitik dienten, muss hier offen bleiben.<sup>913</sup>

Zweifelsohne schwächte Petrus' Vision aber den Standpunkt des Grafen in der Streitfrage um Antiochia, ja konterkarierte ihn geradezu. Die Vision musste vielmehr Raimunds Kontrahenten, Bohemund von Tarent, in die Hände spielen.<sup>914</sup> Auch die anderen Anweisungen des Visionärs dürften schwerlich im Interesse des Grafen gewesen sein. So wird Raimund auf Befehl des Apostels aufgetragen, einen lateinischen Patriarchen (*patriarcha qui sit de vestra lege*) in Antiochia einzusetzen<sup>915</sup> und den Kreuzzug nach Jerusalem fortzusetzen.<sup>916</sup> Während Ersteres den Bruch mit Byzanz weiter vertiefen musste, artikulierte der

---

908 Ebd., S. 86.

909 *Prius donum quod vobis contulit Dominus scilicet Nicea est, aversa ab eo, Deus donavit vobis suam civitatem et abstulit eam inimicis vestris et postea non fuit ibi cognitus, et si aliquis nomen Domini invocavit ibi fuit flagellatus, et opera Domini non fuerunt ibi facta, [...].* Ebd., S. 86.

910 Siehe oben Anm. 433, S. 93.

911 Dies ist die Kernthese von Alfons Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug, passim.

912 Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 429.

913 Alfons Becker hat die Hypothese durchgespielt, inwieweit die „byzanzfreundliche Grundhaltung“ Raimunds von Toulouse sowie weiterer Kreuzzugsführer auf Anregungen Papst Urbans II. zurückzuführen sei. Insbesondere in der Antiochia-Frage soll der Graf als Vertreter der päpstlichen Politik gewirkt haben. Vgl. Becker: Papst Urban II. (1088–1099), Bd. 2, S. 422–431. John France hat hingegen konstatiert, dass der Graf von Toulouse vor September 1098 nicht als Verfechter byzantinischer Rechte aufgetreten sei. Vgl. France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 291 f.

914 Morris: *Policy and Visions*, S. 42.

915 Ebd., S. 87.

916 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 86–88.

Visionär mit Letzterem den Willen einer großen Gruppe im Kreuzzug gegen die Interessen vieler Kreuzzugsfürsten. Denn im Spätsommer 1098 war der Kreuzzug wegen der machtpolitischen Ambitionen der Kreuzzugsfürsten ins Stocken geraten, die mit der Errichtung, Konsolidierung und Arrondierung von Herrschaften beschäftigt waren. Demgegenüber positionierte sich eine größere Fraktion im Heer, welche auf die sofortige Fortsetzung des Kreuzzugs nach Jerusalem drängte. Indem sich der Visionär als Wortführer dieser Interessengruppe präsentiert, zielte er offenbar auf eine möglichst breite Resonanz im Heer.<sup>917</sup>

Ein genauer Blick verdeutlicht mithin, dass man Petrus' Visionen nicht vorschnell als Ausdruck der gräflichen Interessen bewerten sollte.<sup>918</sup> Vielmehr macht die Szene deutlich, dass Petrus Bartholomäus nur einen Monat nach seinem ersten Auftreten als Prophet für sich beanspruchte, über alle strittigen Fragen des Kreuzzugs zu entscheiden – und das auch gegen die Interessen des Grafen Raimund von Saint-Gilles.<sup>919</sup> Der Prophet beansprucht damit nicht weniger als die höchste Autorität im Kreuzzug. Dem Grafen wird dabei die Funktion des weltlichen Arms zgedacht, der die Aufgabe hat, die Visionen zu verwirklichen bzw. umzusetzen.<sup>920</sup>

Zwar berichtet Raimund von Aguilers, dass Petrus Bartholomäus mit seinen Forderungen bei den Fürsten kein Gehör fand,<sup>921</sup> und deutet damit eine Diskrepanz zwischen dem charismatischen Machtanspruch des Visionärs und dem tatsächlichen Resonanzraum seines Charisma an. Wie so vielen anderen Akteuren, gelang es offenbar auch Petrus Bartholomäus nicht, die höchste Autorität im Heer zu behaupten, oder gar das militärische Oberkommando an sich zu reißen. Jedoch sollte man Petrus' Autorität und die politische Sprengkraft seiner Visionen deshalb nicht unterschätzen.

Denn auch in der Vision, die sich laut Raimund von Aguilers im September 1098 ereignete, also zu jener Zeit, als das von Graf Raimund befehligte Kreuzfahrerheer bei Castel-Rouge lagerte, artikuliert sich ein unverkennbarer Machtwille des charismatischen Bauernjungen aus der Provence. Der Historiograph will selbst Zeuge dieser Offenbarung geworden sein, da er sich mit Petrus Bar-

917 So auch France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 13.

918 „With Peter Bartholomew's popularity and influence rising in tandem with that of the relic he had uncovered, his continuing visions became increasingly vocal in their support of Raymond's political cause.“ Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 22f.

919 Bereits Colin Morris hat darauf hingewiesen, dass Petrus Bartholomäus keineswegs in „complete sympathy with the count's policy“ gewesen sei. Morris: *Policy and Visions*, S. 42. Ebenso hat sich Rogers gegen die Annahme ausgesprochen, dass es sich bei Petrus Bartholomäus um ein „pliable tool of the crusade policy making“ handelte. Rogers: *Peter Bartholomew and the Role of 'The Poor' in the First Crusade*, S. 113. Auch Wolfgang Giese konstatiert, dass man Petrus nicht vorschnell mit der Partei des Grafen von Toulouse identifizieren dürfe: „Petrus Bartholomäus exponierte sich nicht für die politischen Ziele einer Partei, er stand für sich allein, [...].“ Giese: *Die lancea Domini von Antiochia (1098/1099)*, S. 503.

920 Vgl. France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 13.

921 *De hoc consilio quod acceperunt apud Sanctum Andream principes nichil fuit*. Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 88.

tholomäus ein Zelt geteilt habe.<sup>922</sup> Zwar habe er die göttliche Präsenz nur in Form von hellem Licht gespürt und auch die beiden anderen Anwesenden, der Bischof von Apt und ein gewisser Simon, hätten nur wenig von dem nächtlichem Gespräch des Visionärs mit den transzendenten Gestalten mitbekommen bzw. sich im Nachhinein an kaum etwas erinnern können, jedoch erfüllen diese Zeugen in Raimunds Geschichte nichtsdestotrotz eine zentrale Funktion für Petrus' Offenbarung, da sie deren Echtheit verbürgen.<sup>923</sup> Am nächsten Tag habe der Visionär den Grafen von Toulouse mit dem provokanten Inhalt der Vision konfrontiert: Der Graf solle auf Befehl des Apostels seine Sünden gegenüber dem Visionär bekennen und Buße tun, seine Berater entlassen, und schließlich den Marsch nach Jerusalem unverzüglich fortsetzen.<sup>924</sup> Der Visionär erscheint in dieser Szene mitnichten als Sprachrohr des Grafen bzw. als Hofprophet, sondern als ein eigenständiger Akteur, der die höchste Autorität im Kreuzzug für sich beansprucht: Er ist es, der das Ziel und den Ablauf des Unterfangens vorgibt und überwacht und dem gegenüber andere Akteure, hier der Graf von Toulouse, Rechenschaft für ihr Tun ablegen und Buße tun müssen. Und diese beanspruchte Machtposition, die bezeichnenderweise auch ein zentrales Vorrecht des Klerus umfasst, nämlich die Buße aufzuerlegen, versucht der Visionär hier sogar gegen konkurrierende Interessen und unter Ausschaltung anderer Einflüsse zu erzielen. Es ist offensichtlich, dass in der Szene das traditionelle Machtgefüge der mittelalterlichen Gesellschaft zumindest situativ durchbrochen, ja sogar umgekehrt wird: Ein armer Bauernjunge erteilt hier einem der reichsten und mächtigsten Grafen des Kreuzzugs Handlungsanweisungen.<sup>925</sup> Darin liegt die politische Brisanz der Szene. Umso bemerkenswerter ist es daher, dass der Graf von Toulouse der Forderung des Visionärs zumindest teilweise nachkam. Der Graf soll sich infolge der Vision zu seinen Sünden bekannt und öffentlich Buße getan haben – wengleich er die Schwere seiner Schuld zunächst bestritt, wie Raimund von Aguilers einschränkend hinzufügt.<sup>926</sup> In dieser Szene erscheint der Visionär tatsächlich als die zentrale geistliche Autorität des Ersten Kreuzzugs.<sup>927</sup>

Dass Petrus' charismatische Autorität alle ansonsten geltenden Schranken der sozialen Hierarchie in Frage stellte, wird auch durch den Umstand evident, dass Petrus Bartholomäus den päpstlichen Kreuzzugslegaten und Bischof von Le Puy, Adhémar von Monteil, gleich bei seiner ersten Begegnung im Auftrag des Apostels mit der provokanten Frage konfrontierte, warum er es unterlassen habe, dem Kreuzfahrerheer zu predigen, es zu ermahnen und mit dem Kreuz zu

---

922 Ebd., S. 89.

923 Vgl. Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf, S. 461.

924 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 91.

925 Dies hat auch Conor Kostick festgestellt: „It was an extraordinary encounter, most unusual in any medieval period, that a servile youth would seek to dictate to a prince of great age, dignity and standing.“ Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 137.

926 *Cumque comes se ita graviter peccasse excusaret, Petrus et peccatum sibi narravit, et comes ita confessus est et penitentiam egit.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 91.

927 Vgl. auch Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf, S. 460.

segnen.<sup>928</sup> Es ist offensichtlich, dass diese Frage einen „ungeheuren Affront“ darstellt.<sup>929</sup>

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie sich Petrus' steile charismatische Karriere erklären lässt. Anders gefragt: Wie gelang es einem einfachen Bauernjungen zum mächtigen Visionär zu avancieren, der laut Raimund von Aguilers Grafen befahl und Legaten rügte? Dass die Antwort auf diese Frage mit Petrus' Charisma verbunden ist, ist naheliegend. Das zentrale Medium und letztlich die einzige Legitimationsgrundlage des Visionärs waren seine Offenbarungen und Visionen, was typisch für diese Machtform ist. An der sozialen Akzeptanz jener Machtressource, eben der Offenbarungen, entscheidet sich mithin der Erfolg bzw. Misserfolg dieser charismatischen Autorität. Es wurde bereits deutlich, dass der Kreuzzug für jene Machtform einen besonderen Handlungsspielraum öffnete, weil Visionen in einem Krieg, der von den Zeitgenossen als Gotteskrieg wahrgenommen wurde, ein besonderes Maß an Glaubwürdigkeit besaßen.<sup>930</sup>

Eine weitere Möglichkeitsbedingung charismatischer Akteure war die besondere Machtstruktur des Ersten Kreuzzugs. Denn der Kreuzzug verfügte bekanntermaßen nicht über einen militärischen Oberbefehlshaber, obwohl Graf Stephan von Blois eine solche Funktion zeitweise für sich reklamierte.<sup>931</sup> Auf diesen Umstand haben nicht erst moderne Beobachter,<sup>932</sup> sondern bereits die Zeitgenossen selbst hingewiesen: *sine rege, sine imperatore* sei man in den Osten aufgebrochen, so heißt es in vielen Chroniken.<sup>933</sup>

---

928 *Ego sum Andreas apostolus. Congrega episcopum Podiensem, et comitem Sancti Egidii, et Petrum Raimundum de Altopullo, et hoc dices ad illos: cur negligit episcopus predicare et commonere et cum cruce quam profert cotidie signare populum? Etenim multum prodesset illis, [...].* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 69.

929 Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf, S. 451.

930 Auch Christoph Auffarth hat auf die besondere Regulierungsfunktion von Visionen im Kreuzzug hingewiesen, dabei jedoch den Gegensatz zwischen Herrschaft und Religion zu stark gemacht: „Durch diese Visionen gelingt es, ohne zentrale Gewalt, ohne Herrschaft den Kreuzzug zu einigen und das Ziel festzulegen: Die militärischen Führer sollen nicht auf ihren neuen Kolonien sitzen bleiben, sondern die Pilger auf ihrem Weg nach Jerusalem schützen. [...] Entscheidende Regulierungsfunktion hat hier nicht Herrschaft, sondern Religion: [...]“ Auffarth: „Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug, S. 39.

931 *nam cuncti principes nostri communi consilio totius exercitus me dominum suum atque omnium actuum suorum prouisorem atque gubernatorem, etiam me nolente, usque ad tempus constituerunt.* Epistula II Stephani comitis Carnotensis ad Adelam uxorem, in: Epistulae et chartae, ed. Hagenmeyer, Nr. 10, S. 149. Auch Raimund von Toulouse beanspruchte für sich eine Leitungsposition im Kreuzzug. Vgl. Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, ed. M. Guérard, Paris 1857, S. 802.

932 Vgl. France: The Crisis of the First Crusade, S. 285; Ders.: Victory in the East, S. 332; Kostick: The Social Structure of the First Crusade, S. 254; Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf, S. 483.

933 *Quis enim tot principes, tot duces, tot milites, tot pedites sine rege, sine imperatore dimicantes eatenus audiuit?* Balderich von Bourgueil: Historia Ierosolimitana, Prologue, ed. Biddlecombe, S. 3. Ähnliches findet sich auch bei Guibert von Nogent: Dei Gesta per Francos, ed. Huygens, S. 123; Ekkehard von Aura: Hierosolymitana, VI, ed. RHC Hist. Occ. 5, S. 16.

Die Meinungen zwischen den zeitgenössischen und den modernen Beobachtern gehen jedoch in der Frage auseinander, wie die Kreuzfahrer trotz dieses Machtvakuum handlungsfähig blieben. Laut den Teilnehmern lassen sich ihre militärischen Erfolge nur durch den Umstand erklären, dass Gott selbst sie auf ihrem Weg geleitet hätte, worauf bereits hingewiesen wurde. Moderne Historiker haben demgegenüber betont, dass die wichtigsten Entscheidungen des Kreuzzugs von einer Gruppe von Personen, dem sog. Fürstenrat, getroffen wurden.<sup>934</sup> Da die Entscheidungsprozesse nicht selten von heftigen Machtkämpfen zwischen den unterschiedlichen Fraktionen im Heer begleitet wurden – die wie der provenzalisch-normannische Gegensatz teilweise auch mit physischer Gewalt ausgetragen wurden – scheint hier der Begriff der „konsensualen Herrschaft“ nicht zutreffend zu sein.<sup>935</sup> Vielmehr deutet die Krise, in die der Kreuzzug nach der Eroberung Antiochias geriet, auf strukturelle Defizite der besonderen Machtverhältnisse hin, worauf insbesondere John France hingewiesen hat: „This crisis [...] was provoked by the underlying weakness of the crusader army; the divergent ambitions of its leaders, and the lack of definite structure of command.“<sup>936</sup> Ob man den Kreuzzug jedoch deswegen als „Gesellschaft minimaler Herrschaft“<sup>937</sup> bezeichnen sollte oder gar von einer „strukturellen Anarchie“<sup>938</sup> die Rede sein kann, sei einmal dahingestellt. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass der strukturelle Schwachpunkt des Kreuzzugs – und eben nicht nur des sog. Volkskreuzzugs – eine Möglichkeitsbedingung für charismatische Akteure wie Petrus Bartholomäus darstellte.

Dass Charisma gerade in Krisenzeiten Konjunktur hat, wurde bereits erwähnt. Und tatsächlich dürfte es kein Zufall sein, dass Petrus Bartholomäus gerade in dem Moment als Prophet in Erscheinung trat, als der Kreuzzug in seine bis dato größte Krise geriet. Dem charismatischen Akteur bot der Ausfall bzw. das Nichtvorhandensein einer Zentralgewalt im Kreuzzug die Chance, als Repräsentant einer übergeordneten transzendenten Macht aufzutreten, welche im Interesse des Kollektivs, also aller Kreuzfahrer, sprach. Insbesondere die Situation, die sich nach der Eroberung Antiochias ergeben hatte, bot hierfür eine Möglichkeit. Fast unmittelbar nach dem Sieg der Kreuzfahrer am 28. Juni 1098 brach im Heer eine Streitfrage um die Herrschaft über Antiochia aus.<sup>939</sup> Während Bohemund von Tarent die Herrschaft für sich einforderte, trat Graf Raimund von

---

934 Zum Fürstenrat vgl. die Ausführungen bei Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 256–269.

935 Vgl. Schneidmüller: *Konsensuale Herrschaft*, S. 53–87.

936 France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 276; Ebenso Skottki: *Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttaufe*, S. 483.

937 Auffarth: *Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug*, S. 39.

938 Ebd., S. 50.

939 Der früheste Hinweis auf diese Krise findet sich in einem Vertrag zwischen der Stadt Genua und Bohemund von Tarent, der auf den 14. Juli 1098 datiert wird. In dem Rechtsdokument verpflichten sich die Genuesen als Gegenleistung für bestimmte (Handels-)Privilegien Bohemund im Kampf gegen seine Feinde beizustehen und sich im Kampf zwischen dem Normannen und dem Grafen von Saint-Gilles neutral zu verhalten. *Pactum Genuensium*, in: *Epistulae et chartae*, ed. Hagenmeyer, Nr. 14, S. 156. Vgl. dazu France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 284 f.

Toulouse für die Wahrung der byzantinischen Rechte ein. Die Hintergründe dieser Kontroverse sind in der Forschung hinlänglich bekannt und müssen an dieser Stelle nicht erneut referiert werden. Wesentlich ist an dieser Stelle, dass der Kreuzzug in der zweiten Jahreshälfte von 1098 an dem provenzalisch-normanischen Gegensatz zu zerbrechen drohte, wie John France überzeugend dargelegt hat.<sup>940</sup> Zwar wurden im September und November des Jahres mehrere Versammlungen einberufen, um die Kontroverse beizulegen, jedoch erwiesen sich die Ergebnisse dieser Verhandlungen allesamt als brüchig, weshalb Raimund von Aguilers nicht ohne Ironie von einer *discors pax*<sup>941</sup> spricht.<sup>942</sup> Und da keine Einigung zwischen den konkurrierenden Parteien erzielt werden konnte, rückte auch die Fortsetzung des Kreuzzugs in weite Ferne.

Raimund von Aguilers führt diese kritische Situation auf den Tod Bischof Adhémar von Le Puy am 1. August 1098 zurück. Durch den Tod des Bischofs habe der Kreuzzug seine einheitsstiftende Kraft verloren, sei laut des Chronisten also ein Machtvakuum im Kreuzzug entstanden.<sup>943</sup> Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt, dass diese Darstellung wohl die Autorität des Legaten überzeichnet. Zwar übte der Legat eine „moderating role“ im Fürstenrat aus, aber die Krise wurde wohl nicht durch seinen Tod ausgelöst, noch hätte er diese verhindern können.<sup>944</sup> Welche Bedeutung der Tod des Legaten auch immer für das Machtvakuum des Kreuzzugs gehabt haben mag, entscheidend sind hier die Folgen der Krise: Diese Situation ermöglichte es Petrus Bartholomäus als Sprachrohr einer Gruppierung im Kreuzheer aufzutreten, die auf ein Fortsetzen des Kreuzzugs drängte.<sup>945</sup> Laut Raimund von Aguilers habe der *populus* angesichts des Unvermögens der Fürsten den Kreuzzug fortzusetzen, zuerst unter vorgehaltener Hand und später dann in aller Öffentlichkeit darüber beratschlagt, ob man sich nicht einen Anführer aus der Gruppe der Ritter wählen solle, um unter dessen Führung und Gottes Gnade nach Jerusalem zu gelangen.<sup>946</sup> Offenbar griff Petrus Bartholomäus diese Stimmung im Heer mit seinen beiden Visionen im Spätsommer und Herbst 1098 auf, in denen der Graf mit dem apostolischen Befehl konfrontiert wurde, sich mit Bohemund auszusöhnen und

---

940 Vgl. France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 276–308, insb. S. 291.

941 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 94.

942 Ebd., S. 92–94.

943 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 84.

944 France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 289. Zur Diskussion um Adhémar von Le Puy vgl. Brundage, James Arthur: Adhémar of Puy: the Bishop and His Critics, in: *Speculum* 34 (1959), S. 201–212; Hill, John Hugh/Hill, Laurita Lyttleton: Contemporary Accounts and the Later Reputation of Adhemar, Bishop of Puy, in: *Medievalia et Humanistica* 9 (1955), S. 30–38; Mayer, Hans Eberhard: Zur Beurteilung Adhémar von Le Puy, in: *DA* 16 (1960), S. 547–552.

945 Vgl. Rogers: Peter Bartholomew and the Role of ‘The Poor’ in the First Crusade, S. 118; France: *Two Types of Vision on the First Crusade*, S. 13–14.

946 *Hęc autem cum populus vidisset cepit dicere quisque ad socium suum et ad vicinum deinde palam omnibus: quoniam principes vel propter timorem vel propter iuramenta que imperatori fecerunt nos in Iherusalem ducere nolunt, eligamus de militibus aliquem fortem, cui fideliter seruiendo et tuti esse possimus, et si gratia Dei est eodem milite duce, in Iherusalem perveniamus.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 93 f.

den Kreuzzug nach Jerusalem fortzuführen.<sup>947</sup> Zugleich verlieh der Visionär damit dem Anliegen einer breiten Masse im Kreuzzug eine göttliche Legitimation. Sicherlich sind damit auch die *pauperes*<sup>948</sup> angesprochen: Für diese Gruppe versprach die Fortsetzung des Kreuzzugs neben der Erfüllung des Kreuzzugsgelübdes und der Jerusalemsehnsucht auch die Aussicht auf Beute.<sup>949</sup> Dass Petrus Bartholomäus im Interesse der *pauperes* sprach, wird zudem durch den Umstand plausibel, dass Almosen ein wiederkehrendes Motiv seiner Visionen waren.<sup>950</sup>

Jedoch wäre es verkürzt, Petrus Bartholomäus als bloßen Exponenten der einfachen Kreuzfahrer darzustellen.<sup>951</sup> Denn zumindest Raimund von Aguilers rückt die Dinge in ein anderes Licht. Im Dezember 1098, so berichtet der Chronist, habe der Bischof von Albara den Grafen Raimund von Toulouse in Anwesenheit einiger Adelige und des Volkes zur Rede gestellt und an seine Funktion als Paladin der Heiligen Lanze erinnert, wodurch ihm die Führung des Kreuzzugs aufgetragen sei und die Fortsetzung des Kreuzzugs nach Jerusalem obliege. Andernfalls, so habe der Bischof den Grafen brüsk aufgefordert, solle er dem Volk die Heilige Lanze aushändigen, damit es unter Gottes Führung alleine nach Jerusalem ziehen könne: *alioquin traderet lanceam populo, et iret populus in Iherusalem ipso domino duce.*<sup>952</sup> Zwar wird der Visionär nicht namentlich erwähnt, aber die Szene macht nichtsdestoweniger deutlich, dass es keineswegs nur die *pauperes* waren, die auf eine Fortsetzung des Kreuzzugs nach Jerusalem drängten, sondern es sich dabei um das Anliegen einer sehr großen, sozial heterogenen Interessengruppe handelte.<sup>953</sup> Und zugleich macht die Szene sinnfällig, dass sich jene Gruppierung mit der Lanze identifizierte, was wiederum darauf hindeutet, dass Petrus' Charisma bzw. die Anziehungskraft der Lanze nicht auf die soziale Peripherie beschränkt war, sondern auch Mitglieder des Adels, ja sogar des Klerus ansprach.<sup>954</sup> So erklärt es sich dann auch die exponierte Machtposition des

947 Siehe oben Anm. 906, S. 180.

948 Christoph Auffarth hat einmal mehr aufgezeigt, dass mit den *pauperes* keineswegs eine soziale Gruppe gemeint ist, deren Position am unteren Ende der sozialen Skala liegt und den Gegenpol zu den „Reichen“ bildet. Vielmehr ist hiermit das Ideal der Armutsbewegung angesprochen, welches neben den im sozial-pekuniären Sinne Armen auch diejenigen Akteure meint, die sich der *vita apostolica* und der Christusbefolgung verschrieben hatten. Vgl. Auffarth: „Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug, S. 53.

949 France: *The Crisis of the First Crusade*, S. 292 f.

950 Vgl. Rogers: *Peter Bartholomew and the Role of 'The Poor' in the First Crusade*, S. 109–122.

951 Ebd., S. 118.

952 *Tandem convenerunt episcopus Albariensis et quidam nobiles cum populo pauperum, et comitem evocaverunt. Cunque episcopus predicationem suam complisset procubuerunt milites et omnis populus ante comitem et cum multis lacrimis deprecabantur eum, ut ipse cui Dominus lanceam suam contulerat, ductor et dominus exercitus eiusdem fieret, addentes quod ob hoc lanceam dominicam promeruisset, ut si alii principes defecissent, ipse obnoxius tanto beneficio Domini securus cum populo peregre non formidaret, alioquin traderet lanceam populo, et iret populus in Iherusalem ipso domino duce.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 99.

953 Vgl. Porges, Walter: *The Clergy, the Poor and the Non-Combatants on the First Crusade*, in: *Speculum* 21 (1946), S. 1–23.

954 Vgl. France: *Two types of vision*, S. 19 f.

Petrus Bartholomäus.<sup>955</sup> Eben weil der Visionär den Willen einer großen, wahrscheinlich der größten Interessengruppe im Kreuzzug artikulierte, musste schließlich sogar einer der mächtigsten Fürsten des Kreuzzugs, eben Raimund IV. von Toulouse, den wiederholten Aufforderungen des Visionärs nachgeben und den Kreuzzug nach Jerusalem fortsetzen. Am 13. Januar 1099 begann der Marsch nach Jerusalem.<sup>956</sup>

#### 4.3 Charisma im Feuer: Kritik an Petrus Bartholomäus und das Ordal von Arqa

Es ist naheliegend, dass die steile charismatische Karriere des Petrus Bartholomäus – dem es in der Krise von Antiochia gelang vom *pauper rusticus* zum mächtigen Visionär zu avancieren – bei den Zeitgenossen nicht nur Zuspruch erfuhr, sondern auch auf Kritik stieß. Es wurde bereits erwähnt, dass es laut Raimund von Aguilers einige im Kreuzfahrerheer nicht glauben wollten, dass Gott es vorgezogen haben sollte, einen armen Bauern anstatt eines Adligen oder Prälaten als Prophet auszuwählen.<sup>957</sup> Auch Fulcher von Chartres lässt in seiner Historiographie durchblicken, dass sich von Beginn an die Geister an dem Visionär und dessen Reliquie schieden: Der Chronist erwähnt nämlich, dass viele aus dem Klerus und dem Volk (*multos de clero ac populo*) bezweifelt hätten, ob es sich bei dem geborgenen Objekt tatsächlich um die *dominica lancea* handeln würde, oder nicht vielmehr um eine Täuschung des als Tölpel (*homo stolidus*) bezeichneten Visionärs.<sup>958</sup> Von jenen Zweiflern hebt der Chronist insbesondere den päpstlichen Legaten Adhémar von Le Puy hervor.<sup>959</sup> Dass Adhémar von Beginn an Zweifel an den Visionen des Bauernjungen aus der Provence hegte, berichtet auch Raimund von Aguilers.<sup>960</sup> Doch kein Historiograph betont die Kritik an dem Visionär so stark, wie der normannische Chronist Radulf von Caen.<sup>961</sup> Dass sein historiographischer Bericht über die Lanze und deren Visionär

---

955 Dies verdeutlicht einmal mehr, dass die Charisma-Analyse – ebenso wie jede andere Machtarchäologie auch – mehr sein muss, als eine bloße Analyse der Legitimationsstrategien charismatischer Akteure. Denn der Effekt von Charisma lässt sich nicht, jedenfalls nicht ausschließlich, durch eine bloße Typologie entschlüsseln, vielmehr gilt es, wie hier gezeigt, den Blick auf das relationale Beziehungsgefüge zu lenken, in das der Charismaträger eingebunden ist.

956 Vgl. France: *Victory in the East*, S. 314–16; Asbridge: *The First Crusade: A New History*, S. 269–276.

957 Siehe oben Anm. 862, S. 173.

958 *et cum sic inventa fuisset et episcopo Podiensi atque Raimundo comiti hoc ipse intimasset, id episcopus falsum esse putavit, comes vero verum speravit. sed cum omnis populus hoc audito exsultans Deum proinde glorificasset et per C fere dies ab omnibus in veneratione magna haberetur et a comite Raimundo, qui eam custodiebat, gloriose tractaretur, contigit multos de clero ac populo haesitare, quod non esset illa dominica lancea, sed ab homine illo stolido altera erat fallaciter inventa.* Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 18, 2–3, ed. Hagenmeyer, S. 236–238.

959 Siehe ebd.

960 Siehe oben Anm. 871, S. 175.

961 Zu Radulf von Caen vgl. Bachrach/Bachrach (Bearb.): *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen*, S. 1–17.

sehr kritisch, ja geradezu feindlich ausfällt, ist nicht weiter verwunderlich, handelt es sich bei Radulf von Caen doch um den früheren Schüler Arnulfs von Chocques.<sup>962</sup> Letzterer avancierte nach dem Kreuzzug nicht nur zum Patriarchen von Jerusalem, was bereits erwähnt wurde, sondern Arnulf trat in der Streitfrage um die Lanze auch als Wortführer der Skeptiker (*capud omnium incredulorum*) in Erscheinung, wie es bei Raimund heißt.<sup>963</sup> Bedenkt man zumal, dass der *Tancredvs* eben jenem Akteur gewidmet ist, dann erklärt sich die negative Darstellungsweise: Der Lanzenfund gilt dem Historiographen als politisch motivierter Betrug, womit der Graf von Toulouse die Führungsposition im Kreuzzug habe an sich reißen wollen.<sup>964</sup> Zu diesem Zweck soll Petrus Bartholomäus, den der Chronist als, so wörtlich, verschlagenen Lügner (*uersutus mendacique commentor*) charakterisiert,<sup>965</sup> eine alte arabische Speerspitze in der Kirche des Heiligen Petrus in Antiochia vergraben haben, da er sich darüber im Klaren gewesen sei, dass sein Betrug beim Auffinden einer Lanze lateinischer Machart sogleich aufgefliegen wäre.<sup>966</sup>

Während das einfache Volk dem Betrug aufgesessen sei, habe Bohemund von Tarent den Betrug laut Radulf jedoch sogleich durchschaut. Der Sohn Roberts Guiscard soll daraufhin die Reputation des Visionärs öffentlich angegriffen haben, indem er Petrus Bartholomäus als Trinker, Herumtreiber und Nichtsnutz bloßstellte. Diese Desavouierung gipfelt in dem ironischen Kommentar, dass der Heilige Apostel wahrlich eine würdige Person auserwählt habe, um sie in das Geheimnis des Himmels einzuweihen: *Honestam elegit sanctus apostolus personam, cui celi panderet archanum!*<sup>967</sup> Der Normanne soll jedoch nicht nur bei der Reputation des Visionärs angesetzt haben, um dessen Charisma zu entzaubern, sondern zu diesem Zweck noch eine andere bemerkenswerte Strategie bemüht haben. Bohemund soll hinterfragt haben, warum ein Christ die Lanze nicht an einem näher gelegenen Ort (als Antiochia) versteckt haben sollte; und, so soll der Normanne gleich nachgesetzt haben, wenn es kein Christ, sondern ein Heide oder Jude gewesen sei, der das fragliche Objekt einst verbarg, warum er dies innerhalb einer Kirche, ja gar unter einem Altar getan haben sollte.<sup>968</sup> Diese bemerkenswerte Falsifikationstrategie gipfelt in einem aus heutiger Perspektive

962 Radulf bezeichnet sich im Prolog seiner Historiographie selbst als ehemaliger Schüler des späteren Patriarchen, Arnulf von Chocques, dem er sein Werk widmet. Vgl. Radulf von Caen: *Tancredvs*, Prologus, 8, ed. D'Angelo, S. 6. Vgl. hierzu auch die Ausführungen oben S. 76 f.

963 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 116.

964 Radulf von Caen: *Tancredvs*, 305–314, 326–328, ed. D'Angelo, S. 85–89, 92 f.

965 Radulf von Caen: *Tancredvs*, 305, ed. D'Angelo, S. 85.

966 *Habebat autem ipse clam apud se cuspidis Arabicae ferrum, die cuius inuentione fortuita materiam fallendi sibi assumperat. Scabram quippe intuitus, exesam, annosam, usui nostro forma et quantitate dissimilem, auspicatus est ilico hinc fidem nouis figmentis adhesuram.* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 308, ed. D'Angelo, S. 87.

967 „Pulcre“ inquit „commentum est beatum Andream apparuisse homini, quem audio cauponas frequentare, fora percurere, nugis amicum, triuuis innatum. Honestam elegit sanctus apostolus personam, cui celi panderet archanum!“ Radulf von Caen: *Tancredvs*, 311, ed. D'Angelo, S. 87.

968 *Nam de loco, cui fictus non patet dolus? Si Christianus abdidit, cur altaris proximi latibulum declinauit? Aut si Gentilis seu Iudeus, cur intra parietes ecclesiae, cur secus altare?* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 311, ed. D'Angelo, S. 87.

ungewöhnlich modern, ja geradezu historisch-kritisch anmutenden Argument: Bohemund soll seinen Zweifel nämlich durch die rhetorische Frage untermauert haben, bei welchem *historiographus* sich ausfindig machen lasse, dass Pontius Pilatus nach Antiochia gekommen sei. Was diese Frage mit der Authentizität der Lanze zu tun hat, darüber lässt Bohemund seine Zuhörer nicht lange im Unklaren, bzw. der Chronist seinen Leser. Da es allgemein bekannt sei, dass die Lanze ursprünglich einem Soldaten des Pilatus gehört habe – womit der Chronist freilich auf Longinus anspielt, der Jesus auf Golgatha mit seinem Speer durchbohrt haben soll –, könne es sich bei der fraglichen Lanze nur um eine Fälschung handeln, so lautet die Pointe der Argumentationskette.<sup>969</sup>

Eingedenk der Tatsache, dass der Visionär ein Provenzale war und seine Visionen zumindest teilweise die Position des Grafen von Toulouse im Kreuzfahrerheer stützten, erscheint der von Radulf erwähnte Skeptizismus Bohemunds von Tarent gegenüber Petrus Bartholomäus und der Lanze zunächst stichhaltig. Es ist jedoch bezeichnend, dass sich in dem Kreuzfahrerbrief vom 11. September 1098, in dem Bohemund von Tarent, wie bereits oben erwähnt, in der ersten Person Singular in Erscheinung tritt, kein Hinweis auf jene frühen Zweifel des Hauteville erkennen lässt. Ebenso wenig erscheint Bohemund in den *Gesta Francorum*, deren anonymen Verfasser den Kreuzzug aus einer normannischen Perspektive darstellt, als Kritiker der Lanze.<sup>970</sup> Der normannische Anonymus berichtet lediglich, dass die Kreuzfahrer dem Visionär anfänglich keinen Glauben geschenkt hätten, was sich jedoch geändert habe, als Petrus einen Schwur ablegte.<sup>971</sup> Wie die *Gesta Francorum*, so räumen auch viele andere zeitgenössischen Historiographen der Kritik an der Lanze nur wenig Raum in ihren Geschichten ein – wenn sie die Kontroverse überhaupt erwähnen. Dieses stillschweigende Übergehen der Kontroverse erklärt sich, wenn man die Darstellungsabsicht vieler Historiographen in Rechnung stellt. Da ihnen die Lanze als Siegeszeichen und manifester Beweis der göttlichen Lenkung des Kreuzzugs gilt, erwähnen sie die Zweifel nur selten. Colin Morris hat diese Darstellungsart als „official view“ bezeichnet.<sup>972</sup> Guibert von Nogent, der ebenfalls zu jener Textgruppe gezählt werden muss, lässt jedoch durchblicken, dass nach dem Tod des Legaten im Kreuzfahrerheer Zweifel an der Authentizität der Lanze geäußert worden seien, weshalb sich der Visionär schließlich einem Gottesurteil habe unterziehen müssen.<sup>973</sup>

---

969 *Quod si neutri, sed fortunae, ascribitur, apud quem historiographum uenisse Antiochiam Pilatus inuenitur? Scimus nempe et lanceam fuisse militis, et militem Pilati.* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 311, ed. D'Angelo, S. 87 f.

970 Vgl. dazu Morris: *Policy and Visions*, S. 37.

971 *Petrus uero continuo reuelauit mysterium apostoli hominibus nostris. Populus autem non credebat, sed prohibebat dicens: 'Quomodo possumus hoc credere?' Omnino enim erant pauentes, et protinus mori putabant. Accessit itaque ille, et iurauit hoc totum ueracissimum esse; [...].* *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 60. Von anfänglicher Skepsis gegenüber dem Visionär berichtet auch Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, III, ed. Biddlecombe, S. 70.

972 Morris: *Policy and Visions*, S. 42.

973 Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos*, VI, 22, ed. Huygens, S. 262.

Von einem Feuerordal berichtet auch Radulf von Caen. Zu jenem drastischen Mittel der Wahrheitsfindung – das auch im Mittelalter keineswegs unumstritten war – sollen die Anführer des Kreuzzugs gegriffen haben, weil sich die Kontroverse um die Lanze während der Belagerung von Arqa, einer im heutigen Libanon gelegenen Stadt, derartig zugespitzt habe, dass die Einheit des Kreuzzugs auf dem Spiel gestanden habe.<sup>974</sup> An der Authentizitätsfrage soll sich nämlich das ganze Heer gespalten habe, eine Situation, die der Chronist als *scisma* bezeichnet.<sup>975</sup> Daher hätten die Anführer des Kreuzzugs schließlich beschlossen, dass sich der Urheber des Irrtums (*erroris incitium*), gemeint ist freilich Petrus Bartholomäus, einem Gottesurteil unterziehen müsse.<sup>976</sup>

Doch bevor es so weit kommen sollte, versuchte man die Streitfrage jedoch offenbar auf einem Konzil zu klären.<sup>977</sup> Zunächst habe man den Anführer der Skeptiker, Arnulf von Chocques, angehört, der seine Zweifel an der Lanze unter Rückgriff auf den verstorbenen Legaten legitimierte, der ebenfalls ein Kritiker der Lanze gewesen sei.<sup>978</sup> Die Frage, warum gerade Arnulf von Chocques auf der Versammlung als Wortführer der Zweifler in Erscheinung trat, erschließt sich, wenn man bedenkt, dass Papst Urban II. nicht nur den Bischof von Le Puy, sondern auch den Kanzler Roberts von der Normandie, eben Arnulf von Chocques, mit Legationsvollmachten ausgestattet hatte – was jedoch oftmals übersehen wird.<sup>979</sup> Daher nimmt es nicht Wunder, dass Arnulf eine tragende Rolle in der Streitfrage um die Lanze spielte, da sein Wort als Legat sicherlich großes Gewicht besaß.

Laut Raimund von Aguilers wurde die Haltung Arnulfs von Chocques jedoch durch mehrere Zeugen entkräftet, die sich für den Visionär und die Authentizität der Lanze aussprachen. Der Chronist erwähnt den Bischof von Apt, die beiden Priester Petrus Desiderius und Stephan von Valence sowie einen gewissen Eberardus, der ebenfalls Priester war – und sich selbst.<sup>980</sup> Am bemerkenswertesten ist dabei die Exkulpationsstrategie von Petrus Desiderius, welche Thomas Asbridge als „masterstroke of manipulation“ gilt.<sup>981</sup> Der Priester habe auf dem Konzil von einer Vision des verstorbenen Legaten berichtet, die auch Adhémars Skeptizismus bezüglich der Lanze in ein anderes Licht rückt. Der Legat habe Petrus Desiderius nämlich anvertraut, dass er für die Zweifel, die er zu Lebzeiten hinsichtlich der Lanze gehegt habe, nach seinem Tod im Fegefeuer (*in infernum*) habe büßen müssen.<sup>982</sup> Diese Vision verfolgt ganz offensichtlich den

---

974 Radulf von Caen: *Tancredvs*, 326, ed. D'Angelo, S. 92.

975 Ebd., S. 92.

976 Ebd.

977 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 116 ff.

978 *Et quia litteratus erat credebant ei multi, et quesivimus ab eo quare ipse dubitaret. Cumque diceret quia episcopus Podiensis inde dubitavit?* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 116.

979 Dass Arnulf von Urban zum Legaten ernannt wurde, konstatiert Hans Eberhard Mayer mit Verweis auf die Chronik von St. Pierre-le-Vif. Vgl. Mayer: Zur Beurteilung Adhémars von Le Puy, S. 550.

980 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 117–120.

981 Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 23.

982 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 117.

Zweck, einen ehemaligen Zweifler und Kritiker der Lanze *post mortem* zu einem Befürworter der Lanze umzudeuten.<sup>983</sup>

Raimunds Darstellung macht außerdem deutlich, dass man zur Beilegung der Kontroverse offenbar zunächst auf eine zeitübliche Technik der Wahrheitsfindung zurückgriff, die jedoch ungleich weniger schmerzvoll war als ein Feuerordal: den Reinigungseid. Auch andere Quellen bezeugen, dass Petrus Bartholomäus einen Eid bezüglich seiner Visionen ablegte.<sup>984</sup> Doch offensichtlich versagte das Authentifizierungsinstrument in diesem Fall. Zwar sah es zunächst so aus, als würden die Zweifler angesichts von Petrus' Eideshelfern ihre Position aufgeben, ja Arnulf von Chocques soll gar eine öffentliche Bußleistung für seine Zweifel in Aussicht gestellt haben, so berichtet es Raimund von Aguilers.<sup>985</sup> Als Arnulf seine Buße jedoch später zurückzog, sei Petrus Bartholomäus derart zornig geworden (*iratus nimium*), dass er selbst das Gottesurteil eingefordert habe.<sup>986</sup> Warum der Eid in diesem Fall offenbar nicht ausreichte, um die Kontroverse beizulegen, könnte mit der sozialen Position des Visionärs in Verbindung stehen. Denn der Schwur eines Bauern hatte im Reinigungseid nicht dasselbe Gewicht wie der Schwur eine sozial höher gestellten Person, z. B. eines Adligen oder Klerikers.<sup>987</sup> Zumal deutet der Ereignisverlauf auf eine Taxonomie der Authentifizierungspraktiken hin. Offenbar wurde dem Ordal ein höheres Maß an Verifikations- bzw. Falsifikationspotential zugeschrieben als dem Reinigungseid. Dieser Umstand wird auch in anderen Fällen evident. So signalisiert beispielweise auch Stephan von Valence die Bereitschaft, die Echtheit seiner Vision durch ein Gottesurteil zu beweisen, nachdem er bereits einen Reinigungseid geleistet hatte.<sup>988</sup>

Was auch immer die Gründe gewesen sein mögen, warum andere Techniken der Wahrheitsfindung in der Streitfrage um die Authentizität der Lanze versagten, so lassen die Texte doch keinen Zweifel daran aufkommen, dass man am 8. April 1099 zu einem performativem Ritual griff, um die Kontroverse beizulegen. Der Visionär soll an diesem Tag, nur mit einem Hemd und einer Hose bekleidet, ein großes Feuer durchschritten haben.<sup>989</sup> Für den normannischen

---

983 Auf selbige Strategie griff anscheinend auch Petrus Bartholomäus zurück, zumindest wenn man Raimunds Version der Geschichte glauben schenken will. Ähnlich wie gegenüber Petrus Desiderius soll der verstorbene und durch das ewige Feuer versengte Legat seine Zweifel an der Lanze nämlich auch schon früher gegenüber Petrus Bartholomäus widerrufen haben. Jener Widerruf soll sich bereits in der Nacht vom 3. auf den 4. August zugetragen haben, also bemerkenswerterweise bereits kurz nach dem Tod des Legaten. Vgl. Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 84–86.

984 *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 60.

985 *His atque pluribus aliis auditis, credidit Arnulfus, et confessus est. Promisitque episcopo Albariensi quod coram omni populo pro incredulitate sua veniam faceret.* Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 120.

986 Ebd.

987 Vgl. Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 5.

988 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 74f.

989 *At mox postridie iterum conuenitur: flammascunt ordine gemino spinae; Petrus, tunica et brachis uelatus, nudus cetera, per medium graditur, in exitu ambustus cadit, postridie expirat.* Radulf von Caen: *Tancredvs*, 326, ed. D’Angelo, S. 92.

Chronisten Radulf von Caen besteht kein Zweifel an dem Ausgang dieses Rituals, dessen vermeintlich eindeutige Logik er seinem Leser eindringlich vor Augen stellt: *quatinus hac examinatione aut illesi uera probetur inuentio, aut falsa ustulati*.<sup>990</sup> Da Petrus am Tag nach dem Ordal seinen Verbrennungen erlag, habe das Volk seinen Irrtum erkannt: Ihm sei aufgegangen, dass es sich durch die gerissenen Worte eines Schüler des Simon Magus (*Symonis magi discipulus*) hatten blenden lassen.<sup>991</sup> Auch für Fulcher von Chartres bewirkte das Ordal im Kreuzfahrerheer einen Sinneswandel. Das Gottesurteil habe aus ehemaligen Anhängern Zweifler gemacht, aus *creduli increduli*.<sup>992</sup> Doch ganz so eindeutig, wie die beiden Historiographen die Dinge darstellen, war der Ausgang des Gottesurteils offenbar nicht. Beide Seiten interpretierten das Ergebnis jeweils in ihrem Sinne, d. h. gemäß ihren Wahrnehmungen, Interessen und Darstellungsabsichten. Laut Raimund von Aguilers durchquerte Petrus das Feuer fast unversehrt und bewies somit die Authentizität der Lanze, sei jedoch nach der Feuerprobe von der aufgebrachten Menschenmasse tödlich verwundet worden. Denn die Menschen hätten nicht nur versucht, den Visionär zu berühren und Teile von dessen Kleidung als Reliquie zu erhaschen, sondern sie sollen sogar sein Fleisch begehrt haben, wie Raimund berichtet. Hierdurch soll Petrus mehrere Wunden erlitten haben – wobei sich der Chronist nicht sicher ist, ob es drei oder vier waren – und das Rückgrat gebrochen worden sein.<sup>993</sup> Letztlich wurde der Visionär also ein Opfer seines eigenen Charisma, so zumindest stellen sich die Dinge in Raimunds Geschichte dar.<sup>994</sup> Besonders differenziert fällt die Position Guiberts von Nogent aus, der, wie im Hinblick auf Peter den Eremiten gezeigt wurde, nicht im Verdacht stehen kann, ein Apologet charismatischer Akteure zu sein. Laut seinem Urteil war der Ausgang des Rituals im Heer höchst umstritten. Einige sollen in dem Ritual den Beweis für die Authentizität der Lanze erblickt haben, wohingegen andere das genaue Gegenteil als erwiesen angesehen hätten.<sup>995</sup> In diesem Streit sei Petrus Bartholomäus schließlich von

---

990 Radulf von Caen: Tancredvs, 327, ed. D'Angelo, S. 92.

991 *Videns quid actum est, populus calliditate uerbosa seductum se fatetur, errasse penitet, Petrum Symonis magi discipulum fuisse testatur*. Radulf von Caen: Tancredvs, 327, ed. D'Angelo, S. 92 f.

992 *et quia ob honorem et amorem Dei omnes lanceam illam venerati fuerant, hoc iudicio sic peracto, contristati valde remanserunt increduli, qui prius exstiterant huius rei creduli*. Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I, 18, 5, ed. Hagenmeyer, S. 240 f.

993 *Ut vero Petrus de igne egressus est, ita ut nec tunica eius combusta fuerit, nec etiam pannus ille subtilissimus de quo lancea Domini involuta erat, signum alicuius lesionis habuisset accepit eum omnis populus cum signasset eos tenens manu lanceam ea clamasset alta voce Deus adiua, accepit eum et traxit eum per terram et conculcavit eum omnis pene illa multitudo populi. Dum quisque volebat eum tangere, vel accipere de vestimento eius aliquid, et dum credebatur eum esse quisquam apud alium. Itaque tria vel .iiii<sup>o</sup>. vulnera fecerunt in eius cruribus absidentes de carne eius, et spinam dorsi eius confringentes, crepuerunt eum*. Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 122.

994 Insofern erkennt Elizabeth Lapina den Sinn von Raimunds Darstellung, wenn sie schreibt, dass die Menge dem Visionär laut jener Darstellung „accidentally“ das Rückgrat gebrochen habe. Lapina: Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade, S. 20.

995 [...] *his ita, illis aliter ignis iudicium, quod vir ille subierat, evenisse iactantibus, his exustum, aliis incolumem de flamma prodisse ferentibus, his adversus alios iurgantibus et quia hominem pro nichilo*

seinen Gegnern *pro nichilo* getötet worden, wie Guibert vermerkt.<sup>996</sup> Der Historiograph lässt dann auch keinen Zweifel daran aufkommen, welche der beiden gegensätzlichen Positionen er für die richtige hält. Er konfrontiert die Zweifler der Lanze, deren Position ihm als *sententia vulgaris* gilt, mit dem Umstand, dass der Bischof von Le Puy die *sacrosancta lancea* für höchst verehrungswürdig gehalten habe, ja sogar so sehr, dass man ihn am Ort ihres Auffindens bestattet habe.<sup>997</sup> Auch wenn stark bezweifelt werden muss, dass Bischof Adhémar tatsächlich ein Anhänger der Lanze war,<sup>998</sup> was Guibert hier als bekannte Tatsache voraussetzt (*scimus*), so macht der Historiograph dennoch auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, nämlich die Mehrdeutigkeit des Ordals. Offenbar handelt es sich auch bei jener vormodernen Form der Wahrheitsfindung, eben dem Gottesurteil, keineswegs um einen „epistemological fatalism“, wobei dem Menschen allein die Funktion zukommt, den sich offenbarenden Willen Gottes abzulesen.<sup>999</sup> Am 8. April 1099 erwies sich die Wahrheit als ebenso umstritten und mehrdeutig, wie es auch heutzutage oftmals der Fall ist.

Angesichts der Kontroverse, die im April 1099 im Feuerordal ihren Höhepunkt erreichte, stellten sich viele Kreuzzugshistoriker die Frage, was die Gründe für die Streitfrage sind. Warum polarisierten der Visionär Petrus Bartholomäus und sein Artefakt derartig?

Steven Runciman sah die Zweifel durch die Existenz einer anderen Heiligen Lanze in Konstantinopel begründet: „Many crusaders began to remember that the authentic Lance was at Constantinople.“<sup>1000</sup> Tatsächlich befand sich in den umfassenden Reliquiensammlungen der Metropole auch eine Heilige Lanze, die dort seit den Perserkriegen im 7. Jahrhundert aufbewahrt und ausgestellt wurde.<sup>1001</sup> Ob die Kreuzfahrer jene Lanze in der Kaiserstadt aber überhaupt zu Gesicht bekamen – was keinesfalls für alle Kreuzfahrer vorausgesetzt werden kann, wie auch Runciman eingesteht –<sup>1002</sup> ist ebenso wenig ausgemacht wie die Frage, inwieweit die Kreuzfahrer aufgrund jenes Wissens überhaupt Anstoß an der in Antiochia gefundenen Lanze nahmen. Denn abgesehen von einem schwer zu datierendem Text, der zumal stark von Fulcher von Chartres abhängig ist, führt kein zeitgenössischer Historiograph die Zweifel der Kreuzfahrer auf deren Wissen um eine andere Lanze in Konstantinopel zurück – auch Fulcher von

---

*interemissent improperantibus*. Guibert von Nogen: *Dei Gesta per Francos*, VI, 22, ed. Huygens, S. 263.

996 Ebd.

997 *Sed quocumque modo se sententia vulgaris egisset, illum gloriosum presulem omni sacrosanctam lanceam scimus veneratione complexum, adeo, ut in eo ipso quo reperta fuerat loco sit eiusdem pontificis corpus, ipso precipiente, sepultum. De his ita res sese habuit*. Guibert von Nogen: *Dei Gesta per Francos*, VI, 22, ed. Huygens, S. 263 f.

998 Siehe dazu unten S. 195.

999 McAuley, Finbarr: Canon Law and the End of the Ordeal, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 26 (2006), S. 473–513, hier S. 496.

1000 Runciman: *The Holy Lance found at Antioch*, S. 200. Vgl. auch Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 5; Skottki: *Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf*, S. 453.

1001 Vgl. Runciman: *The Holy Lance found at Antioch*, S. 199 f.

1002 Ebd., S. 199.

Chartres nicht.<sup>1003</sup> Außerdem verdeutlicht ein Blick auf die Religionsgeschichte, dass die Existenz mehrerer Reliquien desselben sakralen Gegenstandes die Zeitgenossen erstaunlich wenig irritierte, da die Reliquien meist nur Fragmente des verehrten Objekts umfassten – an dieser Stelle sei nur an die zahlreichen Kreuzesreliquien erinnert, die über ganz Europa verteilt waren.<sup>1004</sup>

Überzeugender erscheint deswegen ein anderer Erklärungsansatz. Der Historiker Colin Morris hat auf einen politischen Hintergrund der Kontroverse hingewiesen.<sup>1005</sup> Morris konstatierte, dass die Frontbildung in der Streitfrage um die Heilige Lanze den politischen Antagonismus zwischen Nordfranzosen und Normannen einerseits und den Südfranzosen andererseits spiegeln würde: „The separation of the crusade into two factions, now openly for and against the authenticity of the lance and its visions, came to a crisis in the siege of Arqa.“<sup>1006</sup> Mit dem normannisch-provenzalischen Gegensatz hat Morris sicherlich eine zentrale Kausalität der Debatte um die heilige Lanze aufgezeigt. Jedoch greift der Antagonismus zwischen Normannen und Südfranzosen alleine zu kurz, um den Widerstand gegen den Visionär zu erklären. Denn einer der ersten Kritiker der Lanze, der päpstliche Kreuzzugslegat Bischof Adhémar von Le Puy, war bekanntermaßen selbst Provenzale. Seine Diözese gehörte nicht nur zum Herrschaftsbereich des Grafen von Toulouse, sondern Adhémar nahm sogar im Kontingent Raimunds von Saint-Gilles am Kreuzzug teil. Morris' Einwand, dass der Legat gar kein Zweifler der Lanze gewesen sei, ist wenig überzeugend, da es dem Quellenbefund widerspricht.<sup>1007</sup> Nicht nur Raimund von Aguilers, sondern auch Fulcher von Chartres berichten von dem Skeptizismus des Bischofs.<sup>1008</sup> Die Zweifel des Legaten werden sich also nicht so einfach ausräumen bzw. historisch dekonstruieren lassen – auch wenn sie sich gegen den Erklärungsansatz des Historikers sperren.

Besser lässt sich die Kontroverse um die Heilige Lanze und Petrus Bartholomäus nachvollziehen, wenn man den Konflikt nicht nur auf den normannisch-provenzalischen Gegensatz zurückführt, sondern zudem als Ausdruck einer weiteren Konfliktlinie im religiösen Feld bewertet, nämlich der Dichotomie

---

1003 Die Argumentation des britischen Historikers basiert einzig auf dem Zeugnis eines Textes, der in den *Recueil des Historiens des Croisades* unter dem Titel *Gesta Francorum expugnantium Iherusalem* ediert ist. Dort heißt es, dass einige Kreuzfahrer die Authentizität der in Antiochia gefundenen Lanze anzweifelten, weil sie die echte Lanze in Konstantinopel gesehen hätten: *Orta est etiam in obsidione hac contentio de lancea, quae inventa fuerat sub pavimento ecclesiae in Antiochia civitate. Dicebant enim quidam non esse illam qua Longinus latus Salvatoris penetraverat, quoniam eam Constantinopolim dimiserant.* *Gesta Francorum expugnantium Iherusalem*, ed. RHC Hist. Occ. 3, Paris 1866, S. 491–543, hier S. 507.

1004 Vgl. Asbridge: *The Holy Lance of Antioch*, S. 6.

1005 Schon Runciman hat eine politische Dimension der Streitfrage angedeutet, was jedoch erst von Morris systematisiert wurde. Vgl. Runciman: *The Holy Lance found at Antioch*, S. 200; Morris: *Policy and Visions*, passim.

1006 Morris: *Policy and Visions*, S. 43.

1007 Ebd., S. 45.

1008 Le „Liber“ de Raymond d’Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 72; Fulceri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, I, 8, ed. Hagenmeyer, S. 237.

zwischen Amtscharisma und Personalcharisma.<sup>1009</sup> Gemessen an der Weber'schen Charisma-Theorie ist die Haltung des päpstlichen Legaten in der Kontroverse geradezu typisch, ja erwartbar. Denn dem genuinen Charisma des Propheten attestiert Weber eine tendenziell kirchenfeindliche, ja systemsprengende Grundhaltung, da sich genuines Charisma nur mittels einer persönlichen Berufung legitimiere, und damit zwangsläufig das institutionell gebundene und vermittelte Charisma der Priesterschaft, eben das Amtscharisma, in Frage stellen würde.<sup>1010</sup> Offenbar war die Kontroverse zumindest teilweise Ausdruck jenes von Weber beschriebenen Spannungsfeldes. Es wurde bereits thematisiert, dass Petrus Bartholomäus den (rang)höchsten Geistlichen des Kreuzzugs, den Legaten Bischof Adhémar von Le Puy, gleich bei der ersten Begegnung mit der provokanten Frage konfrontierte, warum er es unterlasse, dem Heer zu predigen, es täglich zu ermahnen und mit dem Kreuz zu segnen.<sup>1011</sup> Mehr noch als der Umstand, dass er in Konstantinopel eine Lanzenreliquie gesehen haben mag, dürfte die Spitze des Visionärs ausschlaggebend dafür gewesen sein, dass der Bischof dem Visionär nicht glaubte. Die Worte des Visionärs stellen nämlich nicht nur die Kirchenhierarchie im Allgemeinen, sondern auch den päpstlichen Führungsanspruch über den Kreuzzug im Besonderen in Frage. Denn das Papsttum beanspruchte, wie gezeigt, seine Führungsrolle im Kreuzzug qua Amt, nämlich über das Christusvikariat. Indem der Visionär nun den Legaten im Auftrag eines Apostels tadelt, spricht er dem päpstlichen Stellvertreter die Fähigkeit ab, den Willen Gottes authentisch zu artikulieren, der nur ihm über Privatoffenbarungen bekannt sei. Zugleich beansprucht der Visionär damit implizit die Gesamtleitung des Kreuzzugs, die gemäß der Logik des Gotteskrieges nur dem Propheten als exklusivem und authentischem Vermittler des göttlichen Willens möglich ist. Es verwundert daher nicht (mehr), dass der Legat den Visionen von Petrus Bartholomäus keinen Glauben schenkte – ebenso wenig wie der andere Kreuzzugslegat Arnulf von Chocques.

Anfänglich scheint jenes Spannungsfeld jedoch auf die religiösen Akteure, also den Visionär und die beiden Legaten, selbst beschränkt geblieben zu sein. Erst im Zuge der Belagerung von Arqa im April 1099, also in dem Moment als sich die Kontroverse zuspitzte, scheint der Gegensatz zwischen Personal- und Amtscharisma virulenter geworden zu sein, wie Raimund von Aguilers andeutet. Laut Raimunds Geschichte hätten es zu diesem Zeitpunkt einige im Heer öffentlich bezweifelt, dass sich Gott einem einfachen Bauern offenbart haben könnte und damit die Bischöfe und Fürsten übergangen hätte.<sup>1012</sup> Die Frage, warum Petrus persönliches Charisma gerade in diesem Moment problematisiert

---

1009 Siehe oben S. 34 ff. Dass es in dem Konflikt um unterschiedliche Offenbarungsansprüche und Hierarchien ging, hat auch Kristine Skottki erkannt, die den Gegensatz jedoch mit der Turner'schen Struktur-Antistruktur-Dichotomie zu erklären versucht. Vgl. Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttaufe, S. 445–492.

1010 Siehe oben Anm. 120, S. 36.

1011 Siehe oben Anm. 928, S. 184.

1012 Siehe oben S. 173.

wurde, hängt laut Raimunds Darstellung ursächlich mit Petrus' letzter Vision am 5. April 1099 zusammen.

In dieser Visionen richtet Christus erstmals selbst das Wort an den Visionär, der seine Handlungsanweisungen in allen früheren Visionen stets vermittelt durch den Apostel Andreas oder andere transzendente Gestalten erhielt, worauf Kristin Skottki zu Recht aufmerksam gemacht hat.<sup>1013</sup> Es ist jedoch wenig plausibel, dass sich der Widerstand gegen Petrus Bartholomäus an diesem Umstand entzündete.<sup>1014</sup> Entscheidender für die Eskalation des Konfliktes dürfte der Inhalt von Petrus erstem Zwiegespräch mit Christus gewesen sein, das gleichzeitig auch sein Letztes sein sollte.

In der Vision wird Petrus Bartholomäus nämlich dazu aufgefordert, die Kreuzfahrer einem Test zu unterziehen. Das ganze Heer solle in Schlachtordnung antreten, wodurch es dem Visionär möglich sei, fünf *ordines* zu erkennen. Jeder dieser Gruppen würde jeweils eine der am Passionsgeschehen beteiligten Personen repräsentieren. Der erste *ordo* der Kreuzfahrer verweise durch sein Verhalten auf Christus selbst, während die zweite Gruppe für die Apostel stehe; die dritte und vierte Gruppe sei den Gläubigen und Juden gleich, während die fünfte Kolonne mit Judas Ischariot identifiziert wird. Auf die Frage hin, wie man mit den Letzteren verfahren solle, soll der Gekreuzigte geantwortet haben, dass die Verräter unverzüglich zu töten seien: *Et respondit michi Dominus: Non parcatis eis, sed occidite, quia proditores mei sunt fratres Iude Scarioth.*<sup>1015</sup>

Ob mit den in der Vision genannten *ordines* tatsächlich die fünf Heere gemeint sind, die vor Arqa lagerten, also die Truppen von Raimund von Toulouse, Robert von der Normandie, Robert von Flandern, Gottfried von Bouillon und Trankred, wie John France konstatiert hat, wird sich trotz aller Plausibilität nicht abschließend klären lassen.<sup>1016</sup> Zweifellos zeichnet sich in der Vision aber eine Eskalation der Kontroverse um die Authentizität der Lanze ab. Denn die Vision ist eine unverhohlene Drohung, ja Kampfansage in Richtung aller Zweifler der Lanze. Denn wer zur Gruppe der zu tötenden Verräter, also zur fünften Kolonne, gerechnet werden muss, liegt letztlich im Ermessen des Visionärs.<sup>1017</sup>

Dieser Umstand dürfte für Petrus' Kritiker anstößiger gewesen sein, als die Tatsache, dass sich der Visionär dabei nicht mehr auf die mittlere Transzendenz, sondern die Hochtranszendenz berief. In jedem Fall eskalierte die Kontroverse

---

1013 Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf, S. 466.

1014 So hat zuletzt Kristin Skottki argumentiert: „Bemerkenswert ist, dass es keinen direkten und öffentlichen Widerspruch gab, solange Petrus' Visionen durch Heilige wie Andreas gewirkt wurden, auch wenn schon durch diese früheren Visionen nicht nur liturgische, sondern auch politische und militärische Anweisungen mitgeteilt wurden, wie sie einem einfachen Laien kaum zustanden. Dass nun aber der Heer selbst sich einem ‚Bauern‘ (homo rusticus) offenbart und dabei Fürsten und Bischöfe übergangen habe, war allem Anschein nach ein zu großer Affront.“ Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf, S. 466.

1015 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 115.

1016 France: Two types of vision, S. 17.

1017 Vgl. Morris: Policy and Visions, S. 43.

kurz darauf. Nur drei Tage nach der Vision schritt der Visionär am 8. April 1099 durchs Feuer und starb kurz darauf an den Folgen des schmerzhaften Rituals.<sup>1018</sup>

Der ebenso steile Aufstieg wie jähe Fall des Petrus' Bartholomäus macht mithin zweierlei sinnfällig: Der Kreuzzug bot charismatischen Akteuren wegen seines speziellen Deutungsmusters sowie aufgrund seiner besonderen Herrschaftsverhältnisse, insbesondere des Nichtvorhandenseins eines militärischen Oberkommandos, einen besonderen Handlungsspielraum – der in der mittelalterlichen Gesellschaft normalerweise nicht gegeben war. Sowohl Peter dem Eremiten als auch Petrus Bartholomäus gelang es trotz ihrer geringen sozialen Position – und darüber hinaus wohl als Laien – eine exponierte Machtposition im Ersten Kreuzzug zu erlangen. Zugleich lassen die Ereignisse, die im April 1099 schließlich zu Petrus' Tod führten, erkennen, dass seine charismatische Autorität stark polarisierte. Und mehr noch als bei Peter dem Eremiten zeigt sich dieses Konfliktpotential bereits auf der Akteursebene. Ein genauer Blick auf die Akteurskonstellationen im Konflikt um Petrus Bartholomäus verdeutlicht dabei, dass insbesondere die beiden Legaten, Adhémar von Le Puy und Arnulf von Chocques, Petrus Bartholomäus kritisch bis feindlich entgegentraten. Jener Konflikt ließe sich angesichts der strukturellen Differenz und Ambivalenz zwischen Personalcharisma und Amtsscharisma als fast schon vorprogrammiertes, ja unvermeidbares Spannungsfeld des Kreuzzugs bezeichnen. Wenn man das Augenmerk jedoch auf andere charismatische Akteure des ersten Kreuzzugs richtet, dann differenziert sich das Bild.

#### 4.4 Charisma im Spannungsfeld von Person und Amt: Stephan von Valence und Petrus Desiderius

Bei eingehender Betrachtung zeigt sich, dass die Relation zwischen Personalcharisma und Amtsscharisma in der Geschichte des Ersten Kreuzzugs nicht so eindimensional, d. h. konfrontativ ist, wie es die Theorie vermuten ließe. Denn im Moment der Krise von Antiochia tritt noch ein anderer Visionär in Erscheinung, dessen Offenbarungen anders als die von Petrus Bartholomäus keine Spitze gegen die Kirchenhierarchie aufweisen. Die Rede ist von Stephan von Valence.<sup>1019</sup> Dieser Visionär war entgegen Webers Hypothese, dass Propheten nicht aus der Priesterschaft hervorgehen, selbst Priester.<sup>1020</sup> Daher verwundert es nicht, dass die Visionen jenes charismatischen Akteurs eher systemstabilisierend denn -sprengend wirken. In seiner ersten Vision, auf die im Zusammenhang des Lanzenfundes bereits hingewiesen wurde, antwortet Stephan von Valence auf die Frage Jesu hin, wer der Anführer (*dominus*) des Kreuzzugs sei, dass es einen solchen zwar nicht gebe, da jeder sein eigener Herr sei, jedoch alle dem Bischof

1018 Vgl. Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 116.

1019 Vgl. France: Two types of vision, passim.

1020 Siehe oben S. 35. Zum klerikalen Status von Stephan von Valence vgl. France: Two types of vision, S. 7.

von Le Puy am meisten vertrauen würden.<sup>1021</sup> Folgerichtig wird Stephan von Jesus dazu aufgefordert, dem Bischof die göttlichen Bedingungen mitzuteilen, wie sich das Kreuzfahrerheer durch ein fünftägiges Bußfasten von seinen Sünden reinwaschen und somit mit Gott aussöhnen könne.<sup>1022</sup> Hier haben wir also eine ähnliche komplementäre Konstellation zwischen einem Visionär und der Kirchenhierarchie vorliegen, wie sie Wilhelm von Tyrus für Peter den Eremiten und Papst Urban II. konzipiert.<sup>1023</sup> Es nimmt daher nicht Wunder, dass der Bischof von Le Puy Stephans Vision Glauben schenkte.<sup>1024</sup>

Fast unmittelbar nach dem Ordal hatte Stephan von Valence eine weitere Vision, die bezeichnenderweise das weitere Schicksal der Lanze betraf.<sup>1025</sup> Dem charismatischen Priester wurde offenbart, dass die Lanze fortan nur noch unter bestimmten Bedingungen gezeigt werden solle. Einerseits dürfe sie künftig nur noch von einem Priester getragen werden und müsse zum stets in *sacra vestis* gehüllt sein. Außerdem wird durch die Vision bestimmt, dass die Lanze nur an zweiter Stelle nach der Kreuzreliquie gezeigt werden dürfe, womit jene Reliquie gemeint ist, die Bischof Adhémar von Le Puy mit auf den Kreuzzug geführt hatte.<sup>1026</sup> Hinter der Vision steht offenbar die Intention, die bis dahin geltende Taxonomie der Reliquien umzukehren. Denn bis zu dem Ordal wurde der Lanze zweifelsohne mehr Verehrung entgegen gebracht, als der Reliquie des verstorbenen Bischofs, was bereits dadurch sinnfällig wird, dass die Kreuzfahrer Adhémars Kreuz in Latakia zurückgelassen hatten.<sup>1027</sup> Weiterhin ist die Rückbindung der Lanze an die priesterliche, also amtscharismatische Autorität bemerkenswert, was einer institutionellen Einhegung bzw. Vereinnahmung der Reliquie von Petrus Bartholomäus gleichkommt.<sup>1028</sup>

Tatsächlich kommt es nach Petrus' Tod also zu einer bemerkenswerten Umdeutung der Lanze. Dennoch markiert die Feuerprobe von Arqa nicht den „entscheidenden Wendepunkt“ von Raimunds Geschichte.<sup>1029</sup> Denn fast unmittelbar nach dem umstrittenen Tod von Petrus Bartholomäus übernimmt ein anderer charismatischer Akteur dessen Funktion als „Hauptvisionär“ im Kreuzzug: Petrus Desiderius.<sup>1030</sup> Zwar ist auch jener andere Petrus, ebenso wie Stephan von Valence, Priester, jedoch handelt es sich dabei um einen graduellen, keinen grundsätzlichen Unterschied gegenüber Petrus Bartholomäus. Denn letztlich legitimieren beide Akteure ihre Machtposition im Kreuzzug charismatisch. Ähnlich wie Petrus Bartholomäus beanspruchte nämlich auch Petrus De-

---

1021 *Et quis est dominus in exercitu? Et respondit presbiter: Domine non fuit ibi unus solus dominus umquam, sed magis episcopo credunt.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 73.

1022 Ebd.

1023 Siehe oben S. 129.

1024 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 74; *Gesta Francorum*, ed. Hill, S. 58 f.

1025 France: *Two types of Vision*, S. 20; Skottki: *Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf*, S. 468.

1026 *Precepit mater nostra ut deinceps lancea non monstretur, nisi a sacerdote, et induto sacris vestibus et crux ei preferatur.* Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 128.

1027 Vgl. Kostick: *The Social Structure of the First Crusade*, S. 148.

1028 Vgl. Skottki: *Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttauf*, S. 470.

1029 Ebd., S. 471.

1030 Vgl. France: *Two types of vision*, S. 20.

siderius in unmittelbarem Kontakt mit der Transzendenz zu stehen und somit Einfluss auf den Verlauf des Kreuzzugs nehmen zu dürfen. So ermahnt er etwa den Grafen von Toulouse im Auftrag des Heiligen Andreas, den Kreuzzug schleunigst nach Jerusalem fortzusetzen, als Raimund von Saint-Gilles den Kreuzzug wegen der Belagerung von Tripolis unterbrechen wollte.<sup>1031</sup> Und als die Kreuzfahrer schließlich Jerusalem erreichen, es ihnen jedoch nicht gelingt die Stadt zu erobern, weil man die mahnenden Worte des Petrus Bartholomäus vergessen hatte, sich der Stadt ab einer bestimmten Distanz barfuß zu nähern, bringt erst eine Vision von Petrus Desiderius den entscheidenden Impuls.<sup>1032</sup> Petrus Desiderius fordert die Kreuzfahrer dazu auf, Jerusalem vor dem Angriff in einer Prozession barfüßig zu umrunden, was nicht nur deutliche Anklänge an die Eroberung Jerichos aufweist, sondern auch einer Aktualisierung von Petrus Bartholomäus früheren Vision gleichkommt.<sup>1033</sup> Tatsächlich gibt in Raimunds Geschichte jene performative Symbolhandlung den Ausschlag dafür, dass die Kreuzfahrer Jerusalem am 15. Juli 1099 erobern können. Die Legitimationsgrundlage für Petrus Desiderius' Machtposition ist offenbar nicht, jedenfalls nicht vorrangig, sein kirchlicher Weihegrad, sondern sein Charisma als Visionär. Das verbindet ihn mit Akteuren wie Petrus Bartholomäus und Peter dem Eremiten. Zumindes was den Einfluss charismatischer Akteure anbetrifft, bedeutet die Feuerprobe von Arqa mithin keinen Wendepunkt in der Geschichte Raimunds von Aguilers. Vielmehr lässt sich eine Kontinuität des charismatischen Moments verzeichnen.

Es erscheint daher fraglich, ob Raimund von Aguilers mit seiner Chronik einen päpstlichen Führungsanspruch über künftige Kreuzzüge propagieren wollte, wie Kristin Skottki jüngst konstatiert hat.<sup>1034</sup> Anders als die nordfranzösischen Chronisten schreibt Raimund dem Konzil von Clermont keine exponierte Bedeutung als Initialzündung des Kreuzzugs zu. Deutlicher als die päpstliche Autorität tritt in Raimunds Erzählung hingegen das charismatische Element in den Vordergrund. Die Visionsberichte machen nicht nur die Hälfte der Erzählung aus, sondern sie sind das eigentliche Agens der Geschichte.<sup>1035</sup> Gott bzw. dessen Heilige greifen in dieser Kreuzzugsgeschichte immer wieder mittels Visionen lenkend und korrigierend in den Verlauf des Kreuzzugs ein, was hier am Beispiel von Petrus Bartholomäus aufgezeigt worden ist. Dahinter lässt sich die Darstellungsabsicht erkennen, den Kreuzzug als von Gott gewollten und gelenkten Krieg darzustellen, kurzum: als charismatische Bewegung.

---

1031 Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. Hill/Hill, S. 131.

1032 Ebd., S. 137.

1033 Ebd., S. 144. Vgl. auch France: Two types of vision, S. 20; Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttaufe, S. 473.

1034 Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttaufe, S. 482.

1035 Vgl. Morris: Policy and Visions, passim; Skottki: Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttaufe, S. 448f.

## Teil 2: Der Zweite Kreuzzug

### 1. Kapitel: *Quantum predecessores* und die Kreuzzugsforschung – Eine Kontroverse um den Urheber des Zweiten Kreuzzugs

Data Vetralle, Kal. Decembris.<sup>1036</sup>

Selten hat sich an der Datierung eines päpstlichen Schreibens eine derartige Forschungsdebatte entzündet, wie an der Dezemberausfertigung der berühmten Kreuzzugsenzyklika *Quantum predecessores*. Mit dieser Bulle rief Papst Eugen III. (1145–1153) König Ludwig VII. von Frankreich (1137–1180) zusammen mit den Fürsten sowie allen Gläubigen Frankreichs zum Zweiten Kreuzzug auf.<sup>1037</sup> Lange Zeit galt diese Enzyklika der Forschung als erste ihrer Art, die in ihrem Aufbau den Typus aller weiteren päpstlichen Kreuzzugsbullen bestimmt hätte.<sup>1038</sup> Tatsächlich entfaltete *Quantum predecessores* eine erhebliche wirkungsgeschichtliche Relevanz, gerade für den dreiteiligen Aufbau späterer Bullen, auch wenn sie nicht mehr als die erste päpstliche Kreuzzugsenzyklika gelten kann.<sup>1039</sup>

Die Enzyklika ist dreigliedert: Sie beginnt mit einem narrativen Abschnitt, der *narratio*.<sup>1040</sup> Darin hebt der Papst zunächst die Bedeutung seines Vorgängers, Papst Urbans II., als himmlische Posaune (*tuba caelestis*) für den Ersten Kreuzzug hervor.<sup>1041</sup> Außerdem erinnert der Papst an die Eroberung der Heiligen Stätten

---

1036 Eugen III.: JL 8796 (*Quantum predecessores* I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Georg Waitz/Bernhard Eduard von Simson (MGH SS rer. Germ. 46), Hannover<sup>3</sup>1912, S. 57.

1037 *Eugenius episcopus, serous seruorum Dei, karissimo in Christo filio Lodewico, illustri et glorioso Francorum regi, et dilectis filiis principibus et uniuersis Dei fidelibus per Galliam constitutis salutem et apostolicam benedictionem*. Eugen III.: JL 8796 (*Quantum predecessores* I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 55.

1038 Schwerin, Ursula: Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie (Historische Studien 301), Berlin 1937, S. 75. Auch für Jonathan Phillips ist *Quantum predecessores* eine „landmark in the development of crusading“. Phillips, Jonathan P.: *The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven [u. a.] 2007, S. 37 f.

1039 Riley-Smith hat darauf hingewiesen, dass bereits Calixt II. für den Spanienkreuzzug eine erste, jedoch nicht überlieferte Bulle ausstellte, die viele Elemente von *Quantum predecessores* vorwegnahm. Riley-Smith: *Wozu heilige Kriege?*, S. 50.

1040 Eugen III.: JL 8796 (*Quantum predecessores* I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 55 f.

1041 Ebd., S. 55.

während und unmittelbar nach dem Ersten Kreuzzug. Kontrastierend hierzu stellt Eugen III. den Adressaten den schweren Verlust des Heiligen Landes in jüngster Zeit vor Augen: die Eroberung Edessas. Ähnlich wie in den historiographischen Versionen von Urbans Kreuzzugspredigt steht hier das *pollutio*-Motiv, die Kontamination des Sakralraumes, der Reliquien sowie die Ermordung der Sakraldiener, allen voran des Erzbischofs, durch die Feinde des Kreuzes Christi im Fokus.<sup>1042</sup> Der Übergang zum zweiten Teil der Enzyklika – die als *exhortatio* bezeichnete eigentliche Kreuzzugaufforderung –<sup>1043</sup> wird durch eine äußerst nachdrücklich formulierte Appellation an das Ehrgefühl des Adressatenkreises eingeleitet. Der Papst erklärt die Verteidigung des Heiligen Landes zum Prüfstein des Edelmut und der Rechtschaffenheit der Angesprochenen (*nobilitatis et probitatis indicium*). Wenn es den Söhnen gelingen sollte, das von ihren Vätern eroberte Land zu verteidigen, dann würden sie sich den Verdiensten der Väter als ebenbürtig erweisen, andernfalls würde ihre Mutlosigkeit offenkundig.<sup>1044</sup> Diese Passage ist ein Indiz für das kommunikative Potenzial der Enzyklika, da der Aufruf hierdurch eine besondere Verbindlichkeit für den Adressatenkreis erlangt.<sup>1045</sup>

Den Abschluss der Enzyklika bilden die *statuta*.<sup>1046</sup> Besonders der Kreuzzugsablass erfährt hier eine Akzentuierung gegenüber dem Ersten Kreuzzug, wo der Papst noch unklar gelassen hatte, ob der Ablass nur ein Erlass der kirchlichen Bußstrafen sei oder eine transzendente Wirkung für die zeitlichen Sündenstrafen besitzen würde.<sup>1047</sup> Demgegenüber postuliert Eugen III. in der Kreuzzugsenzyklika die transzendente Wirksamkeit des Kreuzzugsablasses, die er mit der ihm

---

1042 Ebd., S. 55 f.

1043 Ebd., S. 56 f.

1044 *Maximum namque nobilitatis et probitatis indicium fore cognoscitur, si ea quae patrum strenuitas acquisiuit a vobis filiis strenue defendantur. Veruntamen, si, quod absit, secus contigerit, patrum fortitudo in filiis imminuta probatur.* Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 56.

1045 Der Kernsatz der *exhortatio* lautet: *Universitatem itaque vestram in Domino commonemus, rogamus atque precipimus et in peccatorum remissionem iniungimus, ut qui Dei sunt et maxime potentiores et nobiles viriliter accingantur et infidelium multitudini, quae se tempus victoriae super nos adeptam laetatur, sic occurrere et aecclesiam orientalem, tanta patrum vestrorum, ut prediximus, sanguinis effusione ab eorum tyrannide liberatam, ita defendere et multa captivorum milia confratrum nostrorum de ipsorum manibus eripere studeatis, ut Christiani nominis dignitas vestro tempore augeatur et vestra fortitudo, quae per universon mundum laudatur, integra et illibata servetur.* Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 56. Vgl. Phillips: *The Second Crusade*, S. 54 f.

1046 Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 56 f.

1047 Zur Entwicklung des Kreuzzugsablasses vgl. Gottlob, Adolf: *Kreuzablaß und Almosenablaß. Eine Studie über die Frühzeit des Ablasswesens* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 30–31), Stuttgart 1906, S. 107 ff.; Cramer, Valmar: *Kreuzzugspredigt und Kreuzzugsgedanken von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans*, in: *Das Heilige Land 1* (1939), S. 43–204, S. 48; Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 32 ff.; Constable, Giles: *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, in: *Traditio* 9 (1953), S. 213–279, hier S. 249; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 127 f. Anders: Riley-Smith: *The First Crusade and the idea of crusading*, S. 27–29.

von Gott übertragenden Vollmacht des Petrusnachfolgers sanktioniert: „Sündererlaß und Lossprechung erteilen wir nach dem Vorbild unseres erwähnten Vorgängers [d. h. Papst Urbans II.] kraft der uns von Gott übertragenden Vollmacht des allmächtigen Gottes und des seligen Petrus, des Apostelfürsten, dergestalt, daß derjenige, der einen so heiligen Zug fromm begonnen und vollendet hat oder dabei gestorben ist, von allen seinen Sünden, die er zerknirscht und demütigen Herzens gebeichtet hat, Absolution erhalte und von dem Allesvergelter den Lohn ewiger Vergeltung empfangen.“<sup>1048</sup>

Die Bulle liegt in doppelter Ausfertigung vor. Dabei wird die eine Fassung entsprechend des eingangs zitierten Datums meist als Dezemberbulle, seltener auch als *Quantum predecessores* I oder entsprechend ihrer Nummerierung in den Papstregesten als JL 8796 bezeichnet.<sup>1049</sup> Da die andere, im Wortlaut fast identische Ausfertigung der Enzyklika am 1. März in Trastevere ausgestellt wurde, wird sie folglich als Märzbulle, *Quantum predecessores* II oder JL 8876 bezeichnet.<sup>1050</sup> Während über die Datierung der Märzbulle in das Jahr 1146 allgemeine Einigkeit herrscht, hat die Datierung der Dezemberbulle Anlass für eine Forschungsdebatte gegeben, die bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts sehr lebhaft und teilweise polemisch geführt wurde. Strittig war dabei, ob die Dezemberbulle in das Jahr 1145 oder 1146 zu datieren sei. Die Bulle nennt nämlich lediglich den Ausstellungsort (Vetralla) und den Ausstellungsmonat (1. Dezember), nicht aber das entsprechende Jahr.<sup>1051</sup> Bernhard Kugler, Carl Neumann, Hans von Kap-herr und Elphège Vacandard haben die Dezemberbulle auf den 1. Dezember 1146 datiert,<sup>1052</sup> wohingegen sich neben Wilhelm von Giesebrecht und Wilhelm

---

1048 *Peccatorum remissionem et absolutionem iuxta prefati predecessoris nostri institutionem omnipotentis Dei et beati Petri apostolorum principis auctoritate nobis a Deo concessa talem concedimus, ut, qui tam sanctum iter devote inceperit et perfecit sive ibidem mortuus fuerit, de omnibus peccatis suis, quibus corde contrito et humiliato confessionem susceperit, absolutionem obtineat et sempiternae retributionis fructum ob omnium remuneratore percipiat.* Eugen III.: JL 8796 (*Quantum predecessores* I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 57. Übersetzung von Schmidt, Adolf (Bearb.): Ottonis episcopi Frisingensis et Rahewini gesta Frederici seu rectius cronica, ed. Franz-Josef Schmale (FSGA 17), Darmstadt 1965, S. 207.

1049 Eugen III.: JL 8796 (*Quantum predecessores* I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 55–57.

1050 Eugen III.: JL 8876 (*Quantum predecessores* II), ed. Rolf Große: Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876, in: Francia 18 (1991), S. 85–92, hier S. 90–92.

1051 Siehe oben S. 201.

1052 Kugler, Bernhard: Studien zur Geschichte des 2. Kreuzzuges, Stuttgart 1866, S. 87 ff.; Ders.: Analecten zur Geschichte des 2. Kreuzzuges, Tübingen 1878, S. 44; Ders.: Neue Analecten zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges, Tübingen 1883; Neumann, Carl: Bernhard von Clairvaux und die Anfänge des 2. Kreuzzuges, Heidelberg 1882, S. 15–25; Kap-herr, Hans von: Rezension zu: Kugler: Analecten zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 22 (1884), S. 893–904, hier S. 893–899; Vacandard, Elphège F.: Saint Bernard et la seconde croisade, in: Revue des questions historiques 38 (1885), S. 398–457, hier S. 404.

Bernhardi vor allem Georg Hüffer energisch für eine Datierung in das Jahr 1145 ausgesprochen hat.<sup>1053</sup>

Der Grund für diese Kontroverse lässt sich nicht hinreichend durch ein übersteigertes Interesse dieser Historiker an chronologischen Fragen erklären, sondern die Brisanz der Datierung ergibt sich aus einer damit einhergehenden Frage: Wer war der Initiator des Zweiten Kreuzzugs? War es Papst Eugen III. oder König Ludwig VII. von Frankreich? Wenn man die Enzyklika in das Jahr 1146 datiert, dann ist der Kreuzzug auf die Initiative des französischen Königs zurückzuführen, der den Großen seines Reiches seine Kreuzzugsabsichten auf dem Hoftag in Bourges am 25. Dezember 1145 bekanntgab. Datiert man sie hingegen auf den 1. Dezember 1145, dann wurde der erste Schritt vom Papst getan oder, wie es seinerzeit Georg Hüffer formulierte, das „weltbewegende Wort“ gesprochen.<sup>1054</sup>

Für die frühere Datierung, also das Jahr 1145, spricht vor allem die diplomatische Evidenz. Das Itinerar macht die Anwesenheit des Papstes in Vetralla für das Jahr 1145 deutlich wahrscheinlicher als für den 1. Dezember des Folgejahrs. Laut dem Itinerar befand sich Eugen Anfang Dezember des Jahres 1145 nachweislich in Vetralla, wo er am 7. Dezember eine Urkunde ausstellte.<sup>1055</sup> Im Jahr darauf urkundete der Papst von Mitte Mai 1146 bis zum Januar des Folgejahrs hingegen durchgängig in Viterbo, was die Ausfertigung der Kreuzzugsenzyklika im 15 Kilometer entfernten Vetralla zwar nicht unmöglich macht, allerdings ist die Zeitspanne denkbar knapp, für einen solchen Ortswechsel des Papstes mitsamt der Kurie und der päpstlichen Kanzlei. Nur drei Tage vor (28. November) und drei Tage nach (4. Dezember) dem besagten Ausstellungsdatum am 1. Dezember urkundete der Papst nachweislich in Viterbo. Deswegen haben sich die Herausgeber der Papstregesten, Jaffé und Loewenfeld, für eine Datierung auf den 1. Dezember 1145 entschieden.<sup>1056</sup> Aufgrund dieser diplomatischen Evidenz – gepaart sicherlich mit der Vorannahme, dass ein Kreuzzug nach der „Auffassung der Zeit“ die Initiative des Papstes erforderte –<sup>1057</sup> gelangte auch Georg Hüffers zu einem eindeutigen Urteil: „Der Papst hat wirklich das ‚weltbewegende Wort‘ gesprochen, dessen man ihn für unfähig hielt; gleich Urban nimmt Eugen inmitten der großen Völkerbewegung die gebietende Stellung ein, welche dem Haupte der Christenheit gebührt.“<sup>1058</sup>

---

1053 Giesebrecht, Wilhelm von: *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, Bd. 4: Staufer und Welfen, Braunschweig 1875, S. 246–250; Bernhardi, Wilhelm: *Jahrbücher der deutschen Geschichte*: Konrad III., Leipzig 1883, S. 516; Hüffer, Georg: *Die Anfänge des zweiten Kreuzzuges*, in: *Historisches Jahrbuch* 8 (1887), S. 391–429, hier S. 399.

1054 Hüffer: *Die Anfänge des zweiten Kreuzzuges*, S. 414.

1055 Vgl. ebd., S. 397.

1056 JL 6177

1057 Hüffer: *Die Anfänge des zweiten Kreuzzuges*, S. 393.

1058 Ebd., S. 414. Neben dem Itinerar wurde von Hüffer die Anwesenheit des syrischen Bischofs Hugo von Jabala im November 1145 am päpstlichen Hof in Viterbo angeführt, um die Datierung der Dezemberbulle in das Jahr 1145 zu stützen. Dessen Anwesenheit wird durch Otto von Freising bezeugt, der sich zu besagter Zeit an der Kurie aufhielt. Der Bischof soll laut Otto dem Papst nicht nur seine Auseinandersetzung mit dem Patriarchen von Antiochia vorgelegt haben,

Ein ganz anderes Licht wirft hingegen der narrative Befund auf die Datierungsfrage von *Quantum predecessores*. Beide Hauptchronisten des Zweiten Kreuzzugs, Odo von Deuil und Otto von Freising, wissen nichts von einer päpstlichen Initiative zu berichten. Ihren Darstellungen zufolge ging die Initiative vom französischen König Ludwig VII. aus, der zu Weihnachten 1145 mit den Großen seines Reiches in Bourges zu einem Hoftag zusammen gekommen war.<sup>1059</sup> Diesen besonderen Raum karpetingischer Herrschaftsrepräsentation – hier wurde der junge König vom Erzbischof von Reims gekrönt – soll der König dazu genutzt haben, um den versammelten Großen einen, so wörtlich, geheimen Wunsch (*occultum desiderium*)<sup>1060</sup> bzw. ein Geheimnis seines Herzens (*secretum cordis sui*)<sup>1061</sup> mitzuteilen: den Wunsch einen Kreuzzug nach Jerusalem zu unternehmen.<sup>1062</sup> Das Motiv hinter diesem geheimen Wunsch des Königs fällt in den zeitgenössischen Quellen sehr unterschiedlich aus. Sühne für einen Gewaltexzess in Vitry im Jahr 1142, bei dem das königliche Heer über 1000 Men-

---

sondern auch „tränenenden Auges“ Klage über die Lage der jenseits des Meeres gelegenen Kirchen vorgetragen haben. Außerdem habe er dem Papst seinen Entschluss mitgeteilt, über die Alpen zum König der Römer und Franken ziehen zu wollen, um deren Hilfe zu erbitten: *Audivimus eum periculum transmarinae ecclesiae post captam Edissam lacrimabiliter conquerentem et ob hoc Alpes transcendere ad regem Romanorum et Francorum pro flagitando auxilio volentem*. Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, ed. Adolf Hofmeister (MGH SS rer. Germ. 45), Hannover 1912, S. 556. Diese von Otto hier berichtete Begegnung soll den Papst laut Hüffer nun zum Erlass seiner Kreuzzugszyklika veranlasst haben. Dieser Argumentation steht jedoch entgegen, dass Otto gar nicht erwähnt, dass diese Begegnung die Ursache für die Ausfertigung der Zyklika gewesen sei.

1059 Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54; Odo von Deuil: La Croisade de Louis VII roi de France, I, ed. Henri Waquet (Documents relatifs à l'histoire de croisades 3), Paris 1949, S. 21. Neben diesen beiden Hauptchronisten schreibt auch die Chronik von Morigny Ludwig VII. die Initiative zum Zweiten Kreuzzug zu. Allerdings beginnt der Bericht hier nicht auf dem Hoftag von Bourges, sondern dem späteren Hoftag von Vézelay, wo Ludwig das Kreuz nahm. La chronique de Morigny: (1095–1152), II, 7, ed. Léon Mirot (Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 41), Paris 1912, S. 84 ff. Die These von George Ferzoco, dass Ottos Bericht anders als Odos Historiographie vor dem Hoftag in Bourges beginnt, hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt. Vgl. Ferzoco, George P.: The Origin of the Second Crusade, in: Michael Gervers (Hg.): The Second Crusade and the Cistercians, New York 1992, S. 91–99.

1060 *Eugenio in urbe Roma sedente, Conrado in eadem, Lodewico in occidentali Francia regnantibus, imperante in urbe regia Manuel, Hierosolimis Folkone, Lodewicus dum occultum Hierusalem eundi desiderium haberet, eo quod frater suus Philippus eodem voto astrictus morte preventus fuerat, diutius protelare nolens propositum, quibusdam ex principibus suis vocatis, quid in mente volveret, aperuit*. Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1061 *In Natali Domini precedenti, cum idem pius rex Bituricas curiam celebrasset, episcopis et optimatibus regni ad coronam suam generalius solito de industria convocatis, secretum cordis sui primitius revelavit*. Odo von Deuil: La Croisade de Louis VII roi de France, I, ed. Waquet, S. 21.

1062 Da die Semantik an dieser Stelle keineswegs eindeutig ist, bleibt die Frage bestehen, ob Ludwig VII. in Bourges überhaupt einen Kreuzzug ankündigte oder nicht vielmehr eine traditionelle (Buß-)Wallfahrt. Vgl. Grabois, Aryeh: The Crusade of King Louis VII: a Reconsideration, in: Peter W. Edbury (Hg.): Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail, Cardiff 1985, S. 94–104, hier S. 97.

schen in der Kirche verbrannt haben soll,<sup>1063</sup> wird ebenso genannt wie die Einlösung eines unerfüllten (Kreuzzugs-)Gelübdes von Ludwigs verstorbenem Bruder Philipp.<sup>1064</sup> Vor allem aber wird der Fall von Edessa in königsnahen Texten in Verbindung mit dem Entschluss des Königs gebracht.<sup>1065</sup> Welches dieser Motive nun auch immer den Entschluss des Königs bedingt haben mag,<sup>1066</sup> entscheidend ist hier, dass (fast) kein Text die königlichen Kreuzzugsambitionen vom Papst abhängig macht. Beide Chronisten schalten den Papst und dessen Enzyklika erst an späterer Stelle in ihre Geschichten ein. Odo zufolge soll Ludwig den Papst erst deswegen in der Sache angerufen haben, da der erhoffte Zuspruch für sein Kreuzzugsprojekt bei den in Bourges versammelten Fürsten ausblieb. Beim Bischof von Freising gestalten sich die Dinge etwas anders: Hier wird der Papst auf Betreiben des berühmten Zisterziensersabtes Bernhard von Clairvaux in die Frage des Kreuzzugs eingeschaltet, nachdem Bernhard seinerseits von den Fürsten über das Kreuzzugsprojekt des jungen Königs befragt wurde. Trotz dieser Differenz stimmen jedoch beide Berichte in der Antwort der Kurie auf die französische Anfrage überein: Es ist die Kreuzzugsenzyklika *Quantum prede-*

---

1063 Vgl. *Historia Francorum*, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 115–117, hier S. 116.

1064 [...], *Lodovicus dum occultum Hierusalem eundi desiderium haberet, eo quod frater suus Philippus eodem voto astrictus morte preventus fuerat, diutius protelare nolens propositum, quibusdam ex principibus suis vocatis, quid in mente volveret, aperuit*. Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54. Auch Sigebert von Gembloux nennt in seiner *Weltchronik* dieses Motiv als Ursache für den Kreuzzugsentschluss des Königs. Vgl. Sigebert von Gembloux: *Continuatio Praemonstratensis*, ed. L. C. Bethmann (MGH SS 6), Hannover 1844, S. 447–456, hier S. 453.

1065 *Historia gloriosi regis Ludovici VII filii Ludovici grossi*, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 124–133, hier S. 157; *Chronique de Morigny*, ed. Mirot, S. 84 f.; *Anonymi Chronicon*, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 118–121, hier S. 120; *Annales Sancti Dionysii*, ed. Elie Berger, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 40 (1879), S. 261–295, hier S. 277.

1066 Eine ausführliche Analyse der Motivlage des französischen Königs hat Aryeh Grabois vorgelegt. Seiner Untersuchung zufolge reifte nach der Aussöhnung mit dem Grafen Theobald von Blois-Champagne und dem Erzbischof Petrus von Bourges am 11. Juni 1144 in Saint-Denis in König Ludwig VII. der Entschluss, Buße für seine Vergehen in dieser Auseinandersetzung zu suchen, angeregt durch Bernhard von Clairvaux. Vor allem das Massaker von Vitry und sein Gelübde, niemals den Elekten des Erzbistums, Petrus von La Chartre, Eintritt nach Bourges zu gewähren, soll dabei zentral gewesen sein. Daher sollen beide Männer eine zu diesem Zeitpunkt noch geheime Pilgerfahrt des Königs beschlossen haben. Um jedoch nicht das Prestige und die Autorität der kapetingischen Monarchie zu verletzen, sollen der König und der Abt von Clairvaux nach einer Möglichkeit gesucht haben, die nicht die Würde des Königs verletzt. Um von der Schuld des Königs abzulenken, habe man daher einerseits das Gelübde des verstorbenen Bruders vorgeschoben und andererseits soll Bernhard den Fall Edessas als „additional cover“ genutzt haben, um der Bußleistung eine angemessene Form zu geben, nämlich die eines Kreuzzugs. Vgl. Grabois: *The Crusade of King Louis VII: a Reconsideration*, S. 96 f. An Grabois Argumentation ist vor allem die Rolle Bernhards von Clairvaux problematisch: Keine Quelle belegt die Tatsache, dass Bernhard von Clairvaux die einzige Person gewesen sei, die in den geheimen Wunsch des Königs eingeweiht gewesen sei oder diesen gar initiiert habe. Auch nicht der Bischof von Freising, wie Grabois fälschlicherweise unterstellt. Vgl. Grabois: *The Crusade of King Louis VII: a Reconsideration*, S. 95, 97.

*cessores*, die Otto in den *Gesta Friderici* wörtlich kopiert<sup>1067</sup> und Odo paraphrasiert.<sup>1068</sup> Laut beiden Historiographen ist die Enzyklika mithin eine Reaktion auf die Ereignisse von Bourges und nicht deren Ursache, reagierte der Papst also auf eine französische Initiative und nicht *vice versa*. Die narrative Evidenz legt mithin die zeitliche Priorität des Hoftags von Bourges vor der Ausfertigung der Dezemberbulle in Vetralla nicht bloß nahe, sondern beide Texte machen eine solche Chronologie explizit und stellen eine Kausalität zwischen Hoftag und Enzyklika her. Sowohl Odo von Deuil als auch dem unabhängig von diesem schreibenden Otto von Freising gilt mithin Ludwig VII. als Initiator des Zweiten Kreuzzugs.

Es war diese Differenz zwischen narrativer und diplomatischer Evidenz, die eine Beilegung der Kontroverse erschwerte, da beide Positionen über starke Argumente verfügten. Erst die Arbeit von Erich Caspar hat zu einer weitgehenden Beilegung der Debatte geführt. Caspar gelangte aufgrund eines philologischen Vergleichs der Dezemberausfertigung der Enzyklika (JL 8796) mit der Märzredaktion der Bulle (JL 8876) zu dem Schluss, dass die wenigen Abweichungen, die die Märzbulle gegenüber der Dezemberbulle aufweist,<sup>1069</sup> nur

---

1067 Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 55–57. In Ottos *Gesta* wäre daher die Märzausfertigung der Enzyklika zu erwarten, die sich zeitlich passend in den berichteten Ereignisverlauf einfügen würde. Jedoch fügt Otto an dieser Stelle die Dezemberbulle ein. Dieses Datum passt jedoch nicht zur Chronologie der Ereignisse: Weder für das Jahr 1145 noch für das Jahr 1146. Wenn die zitierte Bulle auf den 1. Dezember 1145 datiert, dann wäre sie zu spät in den Bericht eingefügt worden. Wenn sie hingegen erst am 1. Dezember 1146 ausgestellt wurde, dann hätte der Chronist sie zu früh eingeführt, da die Bulle bereits zu Ostern 1146 in Vézelay verlesen wurde, wie Otto berichtet. Die Erklärung die Erich Caspar seinerzeit für dieses Problem gefunden zu haben glaubte, ist wenig überzeugend: „Die Überlieferung bei Otto von Freising erklärt sich gleichfalls ohne Schwierigkeit. Er wollte gerade in diesen Tagen am päpstlichen Hof in Vetralla und lernte dort den syrischen Bischof Hugo von Gabala kennen, dessen Hilfsersuchen den unmittelbaren Anstoß für den Erlaß der Dezemberbulle gab. Mancherlei, was ihm der interessante Fremdling erzählte, fügte Otto alsbald dem letzten Abschnitt seiner Weltchronik ein. Aber auch eine Abschrift der Dezemberbulle muß er damals mit nach Hause genommen haben. Sie blieb zunächst unbenutzt zwischen seinen Papieren liegen, da die Chronik die Zeitereignisse nur bis in den Anfang des Jahres 1146 verfolgt. Erst als Otto zehn Jahre später in den *Gesta Friderici* zur Schilderung des zweiten Kreuzzugs gelangte, holte er die Bulle hervor und reihte sie, ohne das Datum zu beachten, dort ein, wo sie historisch wirksam geworden war, nämlich bei der Kreuzzugspropaganda Bernhards von Clairvaux, der vielmehr mit der Neuausfertigung von März arbeitete.“ Caspar: *Die Kreuzzugsbulle Eugens III.*, S. 288 f.

1068 *Rex interim pervigil in incepto Romam Eugenio pape super hac re nuncios mittit. Qui letanter suscepti sunt letantesque remissi, referentes omni favo litteras dulciores, regi obedientiam, armis modum et vestibus imponentes, jugum Christi suave suscipientibus peccatorum omnium remissionem parvulisque eorum et uxoris patrociniū promittentes, et quedam alia que summi pontificis sancte cure et prudentie visa sunt utilia continentes.* Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21. In der Forschung besteht weiterhin Uneinigkeit darüber, ob Odo an dieser Stelle tatsächlich die päpstliche Kreuzzugsbulle *Quantum predecessores* paraphrasiert oder aber einen anderen heute verlorenen Brief. Meines Erachtens deckt sich Odos Paraphrase jedoch eindeutig mit dem Inhalt der päpstlichen Kreuzzugsbulle. Vgl. Rowe, John Gordon: *The Origins of the Second Crusade: Pope Eugenius III, Bernard of Clairvaux and Louis VII of France*, in: Michael Gervers (Hg.): *The Second Crusade and the Cistercians*, New York 1992, S. 79–89, hier S. 84.

1069 Die einzige inhaltliche Differenz zwischen beiden Ausfertigungen der Bulle, die sich nicht auf Abschreibfehler zurückführen lässt, besteht in der Ausgestaltung der Kleidervorschriften. Die

spätere Interpolationen sein können und die Dezemberbulle deswegen die Ursprungsversion sei und mithin früher, in das Jahr 1145, datiert werden müsse.<sup>1070</sup> Seither gilt die Datierung der Dezemberbulle in das Jahr 1145 als gesichert.<sup>1071</sup> Sowohl in Gesamtdarstellungen als auch in Einzeldarstellungen zum Zweiten Kreuzzug wird die Initiative zum Zweiten Kreuzzug Eugen III. zugeschrieben.<sup>1072</sup>

Zwar spricht weiterhin vieles für die Datierung der Dezemberbulle in das Jahr 1145, vor allem das Itinerar, aber dennoch sind an der Argumentation Caspars zuletzt auch Zweifel laut geworden. Rolf Große hat in seiner Arbeit, in der er auch eine wenig beachtete Neuedition der Märzbulle vorgelegt hat, eine Schwachstelle in der Argumentation Erich Caspars aufgedeckt. Caspar hatte darauf hingewiesen, dass die Interpolationen der Märzbulle, woraus er die Priorität der Dezemberbulle ableitete, erst nachträglich in Frankreich durch die bernhardinische Kanzlei vorgenommen wurden, um die Bulle auf den französischen Adressatenkreis zuzuschneiden.<sup>1073</sup> Große hat richtig erkannt, dass Caspar hierdurch seiner eigenen Argumentation den Boden entzogen hat, denn „wenn die Märzbulle erst später erweitert wurde, dann war sie ursprünglich textidentisch mit der vom Dezember, und eine Datierung auf Grund philologi-

---

ansonsten identische Bestimmung, wurde in *Quantum predecessores II* um eine, hier durch Unterstreichung hervorgehobene, Variation erweitert: *Preterea, quoniam illi, qui Domino militant, nequaquam in uestibus pretiosis nec cultu forme nec canibus uel accipitribus uel aliis, que portant lasciuam, debent intendere, prudentiam uestram in Domino commonemus, ut, qui tam sanctum opus incipere decreuerint, nullatenus in uestibus uariis aut grisiiis siue in armis aureis uel argenteis intendant, sed in talibus armis, equis et ceteris, quibus uehementius infideles expugnent, totis uiribus studium et diligentiam suam adhibeant.* Eugen III.: JL 8876 (*Quantum predecessores II*), ed. Große, S. 91 f.

1070 „Text II charakterisiert sich also deutlich als Erweiterung von I. Die Dezemberbulle ist die frühere. Ihre Datierung zu 1145, also die Richtigkeit der herrschenden Meinung, ist damit auf die einfachste und zugleich sicherste Weise erwiesen.“ Caspar: *Die Kreuzzugsbulden Eugens III.*, S. 288.

1071 Nach Caspars philologischer Untersuchung haben auch Bernhard Kugler und Elphège Vacandard ihre Position überarbeitet: Kugler: *Analekten zur Geschichte des 2. Kreuzzuges*, S. 29; Ders.: *Neue Analekten zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges*, S. 9; Vacandard, Elphège F.: *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris 1910, Anm. 3, S. 265. Caspars Position hat sich vor allem bei späteren Forschungen durchgesetzt: „Vor einem Jahrzehnt hat nun Caspar den eindeutigen Beweis für die Priorität der Dezemberbulle erbracht und sie somit endgültig dem Jahre 1145 zugewiesen. Damit ist zugleich festgelegt, daß Eugen III. den ersten Anstoß zur neuen Kreuzzugsbewegung gegeben hat.“ Gleber, Helmut: *Papst Eugen III. (1145–1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit* (Beiträge zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte 6), Jena 1936, S. 38; Horn, Michael: *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. 1145–1153* (*Europäische Hochschulschriften 3 / 508*), Frankfurt a. M. [u. a.] 1992, S. 101.

1072 Vgl. Gleber: *Papst Eugen III. (1145–1153)*, S. 38.

1073 „Die Märzbulle ist also durch das Medium der bernhardinischen Kanzlei auf uns gekommen. [...] Und endlich: ist einer Kanzlei, die sich bei der Behandlung des bernhardinischen Kreuzzugsmanifestes so selbstständig und stilistisch freibeweglich betätigte, nicht auch zuzutrauen, daß sie den Text der Papstbulle an einer Stelle mit einer Erweiterung versah, die, ohne nach zeitgenössischen Begriffen von Authentizität eine Verfälschung zu bedeuten, die Worte des Papstes in Hinblick auf die französischen Verhältnisse und die Champagne eben der bernhardinischen Reformkreise gegen *vair-gris* spezialisierend interpretierte?“ Caspar: *Die Kreuzzugsbulden Eugens III.*, S. 296 f.

scher Beobachtungen wäre unmöglich.<sup>1074</sup> Die Interpolation der Märzbulle, auf der die ganze Argumentation Caspars aufbaute, war, um es mit anderen Worten auszudrücken, nicht das Produkt der Kurie, sondern der kopiaalen Verbreitung. Während Otto von Freising die Bulle wortgetreu kopierte, nahm die bernhardinische Kanzlei Änderungen vor, um die Bulle für den französischen Adressatenkreis zuzuschneiden. Die Vorlage beider Kopiale (JL 8796 und JL 8876), d. h. die Originalbulle der päpstlichen Kanzlei, waren also bis auf das Ausstellungsdatum textidentisch, womit einer Datierung aufgrund philologischer Differenzen der Boden entzogen ist. Damit ist es immerhin möglich, dass die in Trastevere im März 1146 ausgestellte Bulle (JL 8876), die frühere und die in Vetralla ausgestellte (JL 8796), die spätere ist.

Neben dem berechtigten Einwand von Große gibt es noch ein weiteres Argument für eine Datierung der Dezemberbulle in das Jahr 1146. Im Rahmen der Forschungskontroverse wurde die passive Arbeitsweise der päpstlichen Kurie nicht hinreichend berücksichtigt. Selbst nach der sog. „papstgeschichtlichen Wende“<sup>1075</sup> arbeitete die Kurie auch Mitte des 12. Jahrhunderts noch maßgeblich auf Anfrage, d. h. sie reagierte mit ihren Urkunden auf Ersuche, die von außen an sie herangetragen wurden.<sup>1076</sup> Insofern lag die Initiative meist gar nicht beim

---

1074 „Die genauere Schilderung der Kleidung und der Waffen wurde nach Caspars Meinung [...] erst nachträglich in Frankreich interpoliert. Diese Möglichkeit traute er der bernhardinischen Kanzlei zu, die die Formulierung des Papstes im Sinne der Reformkreise auf die französischen Verhältnisse zuschneiden wollte. Sollte dies zutreffen, so muß die gesamte Argumentation Caspars zusammenbrechen. Denn wenn die Märzbulle erst später erweitert wurde, dann war sie ursprünglich textidentisch mit der vom Dezember, und eine Datierung aufgrund philologischer Beobachtungen wäre unmöglich.“ Große, Rolf: Überlegungen zum Kreuzzugsauftrag Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876, in: *Francia* 18 (1991), S. 85–92, hier S. 86.

1075 Mit dem von Rudolf Schieffer geprägten Begriff der „papstgeschichtlichen Wende“ wird in der Forschung ein Paradigmenwechsel in der Arbeitsweise der Kurie beschrieben, nämlich der Übergang von einem passiven zu einem aktiveren *modus operandi*. Zwar werden die Anfänge dieses Umbruchs mit der Synode von Sutri im Jahr 1046 und dem frühen Reformpapsttum in Verbindung gebracht. Es wird aber angenommen, dass die neue Arbeitsweise die ältere Methode nur langsam ablöste. Zur papstgeschichtlichen Wende vgl. Schieffer, Rudolf: *Motu proprio*. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 27–41; Schrör, Matthias: *Metropolitangewalt und papstgeschichtliche Wende* (*Historische Studien* 494), Husum 2009; Schieffer, Rudolf: *Die Reichweite päpstlicher Entscheidungen nach der papstgeschichtlichen Wende*, in: Klaus Herbers/Frank Engel/Fernando López Alsina (Hg.): *Das begrenzte Papsttum: Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten, delegierte Richter, Grenzen* (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF* 25), Berlin [u. a.] 2013, S. 13–28, hier S. 13–19.

1076 Zur passiven Arbeitsweise der Kurie vgl. Kempf, Friedrich: *Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 16 (1978), S. 27–66; Pitz, Ernst: *Papsteskript im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen* (*Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters* 14), Sigmaringen 1990; Kortüm, Hans-Henning: *Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896–1046* (*Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters* 17), Sigmaringen 1995, S. 21 ff. Zur Fortsetzung dieser passiven Arbeitsweise der Kurie nach der papstgeschichtlichen Wende vgl. Schieffer: *Motu proprio*, S. 25 f.

Papst bzw. der Kurie, sondern bei den Antragstellern. Diese Arbeitsweise ist keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal der Kurie, sondern lässt sich vielmehr als Strukturprinzip mittelalterlicher Herrschaft charakterisieren, weshalb man auch von „rescript government“ spricht.<sup>1077</sup> Diese weitestgehend passive Arbeitsweise deckt sich mit dem beschriebenen Ereignisverlauf der beiden Hauptchronisten, die die päpstliche Bulle als Reskript der Kurie auf die französische Anfrage beschreiben. Auch der Adressat der Bulle fügt sich gut in eine solche Argumentationslinie ein. Diese ist an den König von Frankreich, die Großen seines Reiches sowie dessen Untertanen adressiert, also vornehmlich an die Akteure von Bourges.<sup>1078</sup> Außerdem wäre ein Kreuzzugsaufruf des Papstes

---

1077 „Papal activity was the outstanding example of what has been called ‚rescript‘ government. This means that letters or rescripts were issued in response to petitions from outside the curia, and that they often simply echoed the wording of the request. [...] This administration by response left most of the initiative in the hands of the petitioners and meant that a vast amount of paperwork might imply only a minimum of true policy-making. It was not unique to the papacy: on the contrary, it was a style of government which was emerging rapidly and can be traced in the rise of common law in England. [...] At the heart of what may seem a very active administration the pope or king was passive, responding to applications without, in many cases, any real capacity to assess the situation. A picture of this kind helps us to understand the popes‘ remarkable failure (as it has seemed to historians) to carry through a systematic reform of the western church. This was not mainly because the Roman curia was itself corrupt but because the structure was not designed for the exercise of major initiatives or the application of consistent policies.“ Morris, Colin: *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989, S. 212f. Allgemein zum Papstreskript vgl. Pitz, Ernst: *Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 36), Tübingen 1971; Landau, Peter: *Die Durchsetzung neuen Rechts im Zeitalter des klassischen kanonischen Rechts*, in: Gert Melville (Hg.): *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde* (Norm und Struktur 1), Köln [u. a.] 1992, S. 137–155; Duggan, Charles: *Papal Judges Delegate and the Making of the ‘New Law’ in the Twelfth Century*, in: Thomas Noel Bisson (Hg.): *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe* (The Middle Ages Series), Philadelphia 1995, S. 172–199.

1078 Der Adressat lautet in beiden Ausfertigungen: *Eugenius episcopus, servus servorum Dei, karissimo in Christo filio Lodewico, illustri et glorioso Francorum regi, et dilectis filiis principibus et universis Dei fidelibus per Galliam constitutis salutem et apostolicam benedictionem*. Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 55; Eugen III.: JL 8876 (Quantum predecessores II), ed. Große, S. 90. Auch Michael Horn gibt in seiner Biographie zu Eugen III. zu bedenken, dass es „wenig wahrscheinlich“ sei, dass der Papst den König „[...] ohne vorherige Konsultation am 1. Dezember 1145 zur Führung eines Kreuzzugsunternehmens aufforderte.“ Diese Überlegung führt Horn jedoch nicht zu dem Schluss, die Datierung der Dezemberbulle zu überdenken und die bei Odo und Otto berichteten Verhandlungen zwischen königlichem Hof und Kurie ernst zu nehmen. Er setzt diese Verhandlungen vielmehr zeitlich vor Bourges an. Als Beweis für diese frühen Verhandlungen verweist Horn auf die Anwesenheit des französischen Bischofs Alviso von Arras an der Kurie. Dieser soll einen nicht überlieferten Brief des Königs an den Papst überbracht haben, der „[...] vielleicht auch Hinweise auf den vom König gehegten Wunsch eines Orientzuges“ enthalten habe. Als weiteres Indiz für seine These führt Horn ein Schreiben des Papstes an den französischen König an, als dessen Überbringer der Bischof von Arras ebenfalls fungierte. Dieses (Antwort-)Schreiben des Papstes sei zwar in „allgemeinen Formeln“ gehalten – d. h. von einem Kreuzzugsplan wird nichts berichtet. Im Satzsatz wird jedoch eine mündliche Nachricht des Papstes an den König angedeutet: *Super hoc autem quod ex nostra parte tibi secretius intimabit ipsum tamquam me prae-*

Anfang Dezember 1145, also bevor die Kurie von den Kreuzzugsabsichten des französischen Königs wissen konnte, gemessen an der üblichen Arbeitsweise der päpstlichen Kanzlei, ein unwahrscheinlicher „shot in the dark“.<sup>1079</sup> Beide Historiographen betonen unabhängig voneinander, dass der französische König seine Absichten bis zum Hoftag geheim (*occulte*)<sup>1080</sup> hielt und zumal gibt es für Verhandlungen zwischen der Kurie und dem Kapetinger vor Bourges keine Quellenbasis.<sup>1081</sup>

---

*sentem audias et opere compleas.* Genau dieser Schlusssatz ist Horn zufolge nun der Beweis für Kreuzzugsverhandlungen zwischen der Kurie und dem König im Vorfeld des Hoftages von Bourges. Zuzustimmen ist Horns Theorie nur in der Annahme, dass dem Kreuzzugauftrag Verhandlungen vorausgegangen sein müssen und der Papst den französischen König nicht ohne vorherige Konsultation zum Führer eines neuen Kreuzzugs bestellen konnte. Die Belege, die Horn jedoch für solche Verhandlungen vor Bourges anführt, gehen jedoch nicht über Spekulationen hinaus. Viel besser dokumentiert, und von den Historiographen eindeutig in diesen Zusammenhang gesetzt, sind die Verhandlungen, die in Folge des Hoftags von Bourges zur Ausfertigung der päpstlichen Bulle führten. Vgl. Horn: Studien zur Geschichte Papst Eugens III., S. 100.

1079 Ähnlich argumentiert John Rowe, der jenen Blindschuss jedoch nicht an der passiven Arbeitsweise der Kurie bemisst und folglich auch keinen Anstoß daran nimmt. Rowe: *The Origins of the Second Crusade*, S. 86.

1080 Gerade in diesem Punkt gibt es eine Varianz der Überlieferung. Während in dem der Waitz'schen Edition zugrundeliegenden Manuskript (A) *occultum* steht, liest man in der Pariser Handschrift (C), welche die Grundlage der Schmale'schen Ausgabe darstellt, an dieser Stelle ein Adverb: [...] *Lodewicus dum occulte* [sic] *Hierusalem eundi desiderium haberet*, [...]. *Otonis episcopi Frisingensis et Rahewini gesta Frederici seu rectius cronica*, ed. Franz-Josef Schmale, bearb. Adolf Schmidt (FSGA 17), Darmstadt 1965, S. 200. Vgl. *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54. Dass der französische König seine Kreuzzugspläne bis zum Hoftag verheimlichte bzw. wörtlicher: in seinem Herz einschloss, berichtet auch Odo von Deuil: *In Natali Domini precedenti, cum idem pius rex Bituricas curiam celebrasset, episcopis et optimatibus regni ad coronam suam generalius solito de industria convocatis, secretum cordis sui primitius revelavit*. Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21.

1081 Dennoch haben einige Forscher versucht, solche Verhandlungen im Vorfeld des Hoftages von Bourges zu (re)konstruieren – oder haben diese einfach vorausgesetzt. Jonathan Phillips findet es etwa unwahrscheinlich, dass Ludwig in Bourges völlig unabhängig von Eugen III. gehandelt haben könnte. Dem Hoftag in Bourges sollen laut Phillips bereits Verhandlungen des Königs mit der Kurie vorausgegangen sein, um die päpstliche Autorisation für das Vorhaben des Königs einzuholen. Das Ergebnis dieser Verhandlungen sei die Ausfertigung von *Quantum predecessores* am 1. Dezember 1145 gewesen. Als die Enzyklika aufgrund der winterlichen Verhältnisse nicht rechtzeitig in Bourges vorlag, habe der König im jugendlichen Enthusiasmus vorschnell gehandelt. Vgl. Phillips: *The Second Crusade*, S. 63f. Dieser Interpretation widerspricht der Bericht der beiden Hauptchronisten, wonach die Enzyklika ein Reskript auf die französische Anfrage ist, die nach [sic] dem Hoftag von Bourges erfolgte. Es gibt schlicht keinen Beleg dafür, dass der König bereits vor dem Hoftag von Bourges eine päpstliche Autorisation für sein Vorhaben ersuchte. Zudem lässt sich die These von Verhandlungen vor dem Hoftag in Bourges nur schwer mit der bereits angeführten Kritik Bernhards von Clairvaux in Einklang bringen: Hätte es diese Verhandlungen zwischen Krone und Kurie vor Bourges gegeben, wäre Bernhards Mahnung, die Autorität des Papstes in dieser Frage einzuholen, gegenstandslos. Die Annahme, dass der bestens informierte Zisterzienser von diesen Verhandlungen nichts wusste, scheint eher unwahrscheinlich. Vgl. Horn: Studien zur Geschichte Papst Eugens III., S. 100; Ferzoco: *The Origin of the Second Crusade*, S. 91–99; Phillips: *The Second Crusade*, S. 63f.

Auch wenn mit den oben ausgeführten Argumenten sicherlich keine abschließende Evidenz in der Datierungsfrage erzielt wurde und immer noch genug Einwände gegen eine Datierung der Dezemberbulle (JL 8796) in das Jahr 1146 bestehen bleiben, so verdeutlichen die Ausführungen zumindest soviel, dass die Datierung bzw. Chronologie der Ereignisse nicht mehr länger als ausgemacht gelten kann.<sup>1082</sup> Ob man Papst Eugen III. oder König Ludwig VII. die Initiative zum Zweiten Kreuzzug zuspricht, hängt letztlich davon ab, ob man der diplomatischen oder der narrativen Evidenz die höhere Plausibilität einräumt. Dass sich die meisten Forscher zugunsten einer frühen Datierung der Dezemberbulle ausgesprochen haben, hängt sicherlich auch mit einer verbreiteten (Vor-)Annahme zusammen. Bereits Georg Hüffer hatte festgestellt, dass ein Kreuzzug „nach der Auffassung der Zeit und dem Beispiel der früheren großen Erhebung [d.h. des Ersten Kreuzzugs] die Initiative des Oberhauptes der Christenheit“ erfordere.<sup>1083</sup> Diese Auffassung von der Autorität des Papstes wurde *per definitionem* zum Allgemeingut der Kreuzzugsforschung.<sup>1084</sup> Mit der Initiative Eugens III. am 1. Dezember 1145 scheinen die Dinge in der rechten Ordnung zu stehen.

Hierbei wurde jedoch etwas Wesentliches übersehen: Selbst, wenn man mit der vorherrschenden Forschungsmeinung davon ausgeht, dass Eugen III. am 1. Dezember 1145 zuerst agierte, ist damit noch nicht gesagt, dass der Papst den Zweiten Kreuzzug auch im kausalen Sinne initiierte. Zwar stellt Bernhard von Clairvaux die Dinge in einem Brief so dar, als sei Ludwig VII. mit seinen Kreuzzugsabsichten in Bourges einem päpstlichen Befehl gefolgt, aber an dieser Darstellung sind berechnete Zweifel angebracht.<sup>1085</sup> Zum einen ist die Zeitspanne denkbar kurz, um von einer Kausalität zwischen Enzyklika und Hoftag auszugehen; die Enzyklika hätte in nur 24 Tagen von Vetralla nach Bourges gelangen müssen. Diese Zeitspanne erscheint, zumal, wenn man die winterlichen Verhältnisse im Dezember einkalkuliert, in denen die Botschaft über die

---

1082 Forschungen, die für eine Priorität der Dezemberbulle plädieren, geben eine plausible Antwort auf die schwierige Frage, warum der Papst eine ursprünglich im Wortlaut wohl identische Bulle zweimal ausstellte: Einmal im März in Trastevere und zudem im Dezember in Vetralla (oder in anderer Reihenfolge). Caspar hat an dieser Stelle folgenden Erklärung vorgeschlagen: Der Papst stellte am 1. Dezember 1145 als Reaktion auf den Bericht des syrischen Bischofs Hugo von Jabala eine Bulle aus, gleichzeitig ereigneten sich die Ereignisse in Bourges. Als der Papst dann im März des Folgejahres von dem Entschluss des Königs erfuhr und um Rat und Bestätigung ersucht wurde, kam er der Bitte zwar formell nach, wahrte aber durch einen klugen Schachzug die Priorität des eigenen Kreuzzugsaufrufs: Mit Hilfe einer Neuauflage der Dezemberbulle. Vgl. Caspar: Die Kreuzzugsbulden Eugens III., S. 299.

1083 Hüffer: Die Anfänge des zweiten Kreuzzuges, S. 393.

1084 Siehe oben S. 11 ff.

1085 [...] *bonum, quod vestro hortatu bono et magno animo coepit*. Bernhard von Clairvaux: Ep. 247, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais, Rom 1977, S. 140 f., hier S. 141. Ebenso wird in einigen Annalen eine Kausalität zwischen der päpstlichen Enzyklika und der Kreuznahme Ludwigs VII. vorausgesetzt. Vgl. Anonymi Chronicon, ed. RHGF Bd. 12, S. 120; Chronicon Richardi Pictaviensis, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 411–417, hier S. 415.

Alpen gelangen musste, als zu knapp, um eine Kenntnisnahme der Bulle in Bourges vorauszusetzen.<sup>1086</sup>

Gegen eine Abhängigkeit der Ereignisse von Bourges von der päpstlichen Kreuzzugsbulle spricht jedoch vor allem die Darstellung der beiden Hauptchronisten.<sup>1087</sup> Besonders die Einwände, die Otto von Freising Bernhard von Clairvaux in den Mund legt, sprechen gegen eine Kausalität von Bulle und Hoftag. Bernhard soll nämlich angemahnt haben, dass in einer solch wichtigen Angelegenheit wie dem Kreuzzug das Urteil des Papstes einzuholen sei.<sup>1088</sup> Diese Ermahnung des Abtes ergibt nur Sinn, wenn Ludwigs Entschluss unabhängig von der päpstlichen Enzyklika erfolgte. Der König handelte in Bourges also offenbar eigenmächtig bzw. -initiativ.

Und durch diese Eigeninitiative warf Ludwig VII. offensichtlich eine Frage auf, die einen Kernaspekt des Kreuzzugs betraf. Denn mit seinem Handeln löste der König in Bourges eine Debatte darüber aus, wer das Recht, richtiger: die Autorität besitzt, einen Kreuzzug zu proklamieren. Offenbar war diese nicht unerhebliche Frage – die bezeichnenderweise auch moderne Typisierungsversuche des Phänomens bestimmt – zu Beginn des Zweiten Kreuzzugs alles andere als unstrittig; und das bezeichnenderweise sowohl bezüglich der königlichen als auch der päpstlichen Autorität. Diese zeitgenössische Kontroverse wurde trotz ihrer Relevanz für einen Kernaspekt der Kreuzzüge jedoch bisher von der Forschung kaum berücksichtigt bzw. von der Datierungsfrage von *Quantum predecessores* überschattet. Damit blieb bisher aber ein zentraler, da konstitutiver Aspekt von Autorität unberücksichtigt. Denn Autorität wird nicht maßgeblich durch Priorität bestimmt, sondern konstituiert sich, wie bereits gezeigt wurde, im kommunikativen Spannungsfeld zwischen Anspruch und Anerkennung – wird mithin von Legitimität und Akzeptanz bestimmt. Insofern sollen im Folgenden die zeitgenössischen Texte, die über das Zustandekommen des Zweiten Kreuzzugs berichten, auf dieses Spannungsfeld hin überprüft werden.

## 2. Kapitel: Der Hoftag von Bourges als Autoritätskrise

Nach dem historiographischen Zeugnis reagierten die in Bourges versammelten *episcopi et optimates* nur zögernd bis ablehnend auf die Kreuzzugspläne des französischen Königs Ludwigs VII. Allerdings übergehen die beiden Chronisten

1086 Phillips: *The Second Crusade*, S. 63. Helmut Gleber betrachtet es hingegen als möglich, dass ein Schreiben „unter normalen Umständen [...] in weniger als 24 Tagen von Vetralla nach Bourges gelangen“ konnte. Gleber: *Papst Eugen III. (1145–1153)*, S. 40.

1087 Die Widersprüche zwischen der Darstellungsweise der Quellen – vor allem von Odo und Otto – und einer Abhängigkeit des königlichen Kreuzzugsentschlusses von der päpstlichen Kreuzzugsbulle hat schon Helmut Gleber erkannt. Vgl. Gleber: *Papst Eugen III. (1145–1153)*, S. 41 f.

1088 *Vocatur prefatus abbas, consiliumque ipsius super predicti exposcitur principis voluntate. Ille de tam grandi negotio ex propria auctoritatis arbitrio responsum dare frivolum iudicans, ut ad Romani pontificis audientiam et examen deferatur, optimum esse respondit.* Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

den Grund für diese Zurückhaltung der Fürsten.<sup>1089</sup> Der *Vita Sugerii* zufolge soll Abt Suger von Saint-Denis, einer der wichtigsten Berater des jungen Königs, Ludwigs Wunsch aus Angst vor den Konsequenzen einer langen Karenz des Königs abgelehnt haben.<sup>1090</sup> Tatsächlich hatte die Kreuznahme des französischen Königs insbesondere für Suger selbst weitreichende Folgen. Dem Abt von Saint-Denis wurde die Regentschaft während Ludwigs Abwesenheit übertragen.<sup>1091</sup> Da jene Regentschaft des Abtes kirchenrechtlich alles andere als unproblematisch war, könnte es möglich sein, dass Wilhelm von Saint-Denis den Protagonisten seiner Geschichte, eben Suger, negativ auf Ludwigs Kreuzzugspläne reagieren ließ, um ihn gegenüber dem Vorwurf der Amtsanmaßung zu immunisieren.<sup>1092</sup> Aber ob man der *Vita Sugerii* nun in diesem Punkt glauben schenken will oder nicht, so kann doch zumindest die Haltung der übrigen Fürsten nicht von dem genannten Vorbehalt bestimmt gewesen sein, wie die Ereignisse von Vézelay zu Ostern 1146 verdeutlichen.

Nur vier Monate nach dem Hoftag von Bourges nahmen viele der französischen Fürsten, darunter auch viele der Zögerer von Bourges, zusammen mit dem König auf dem Hoftag in Vézelay das Kreuz.<sup>1093</sup> Aus der *Historia gloriosi regis Ludovici VII*, die um 1165 entstand, sind wir darüber unterrichtet, dass in Vézelay zahlreiche Fürsten anwesend waren: unter ihnen etwa Graf Alphons-Jordan von Toulouse, Graf Thierry von Flandern, Graf Robert von Dreux, Graf Ivo von Soisson, Graf Hugo VII. von Lusignan sowie der Bischof Arnulf von Lisieux.<sup>1094</sup> Der Großteil der Adeligen stammte jedoch aus der unmittelbaren Krondomäne der Kapetinger und dem Herrschaftsbereich der Champagne. Namentlich lassen sich die Herren von Tonerre, Coucy und Châtillon, der Bischof von Langres

---

1089 Sowohl bei Otto von Freising als auch bei Odo von Deuil wird diese Zurückhaltung der in Bourges versammelten Fürsten gegenüber dem Kreuzzugsplan des Königs angedeutet: Bei Otto von Freising stimmen die Fürsten dem geheimen Wunsch des Königs nicht sofort zu, sondern wollen den Abt von Clairvaux wie ein göttliches Orakel in der Sache befragen: *Lodewicus dum occultum Hierusalem eundi desiderium haberet, [...] quibusdam ex principibus suis vocatis, quid in mente volveret, aperuit. Erat illo tempore in Gallia cenobii Clarevallensis abbas quidam Bernhardus dictus, [...]. Hunc principes vocandum, ab eoque, quid de hac re fieri oporteret, tamquam a divino oraculo consulendum decernunt.* Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54. Auch Odos Darstellung lässt durchblicken, dass die in Bourges versammelten Bischöfe und Fürsten den Kreuzzugsenthusiasmus ihres Königs zunächst nicht teilten, da sie die Angelegenheit auf ein späteres Datum verschoben. Vgl. Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21.

1090 Wilhelm von Saint-Denis: *Vita Sugerii*, in: *Oeuvres complètes de Suger*, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1867, S. 239–317, hier S. 393f. Zum Ganzen vgl. Phillips: *The Second Crusade*, S. 62f.

1091 Vgl. Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 121–124.

1092 Auch Graboïs hat sich gegen die Plausibilität der bei Wilhelm von Saint-Denis geschilderten Kritik des Abtes von Saint-Denis gegenüber den Kreuzzugsplänen des französischen Königs ausgesprochen, wohingegen Hehl an deren Historizität festhalten will. Vgl. Graboïs, Aryeh: *Le privilège de croisade et la régence de Suger*, in: *Revue historique de droit français et étranger* 42 (1964), S. 458–465, hier Anm. 17, S. 462; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, Anm. 523, S. 221.

1093 Zum Hoftag von Vézelay vgl. Phillips: *The Second Crusade*, S. 66–68.

1094 *Historia gloriosi regis Ludovici VII filii Ludovici grossi*, ed. RHGF 12, S. 125–127.

sowie zwei Äbte aus Sens identifizieren.<sup>1095</sup> Auch wenn sich, außer für den Bischof von Langres, nicht evident machen lässt, wer genau von diesen Fürsten auch in Bourges anwesend war, so muss insbesondere für die Adligen der Krondomäne angenommen werden, dass sie an beiden Hoftagen teilnahmen.<sup>1096</sup> Ganz anders als in Bourges, scheint es in Vézelay keine Zurückhaltung oder gar Vorbehalte unter den Fürsten gegen den Kreuzzug gegeben zu haben. Ganz im Gegenteil: Bernhard von Clairvaux soll mit seiner Predigt einen regelrechten Begeisterungssturm unter den Anwesenden ausgelöst haben. Laut Odo von Deuil habe der Abt schließlich sogar sein Gewand zerrissen, da man nicht genug Stoffkreuze zur Hand gehabt habe, um dem Enthusiasmus der Menschen zu begegnen.<sup>1097</sup> Auch wenn man die charismatische Kraft von Bernhards Predigt nicht unterschätzen sollte, alleine wird sich der Gesinnungswandel der Großen zwischen den beiden Hoftagen hierdurch nicht erklären lassen. Es steht zu vermuten, dass die Kreuznahme des Königs und der Fürsten keineswegs spontan erfolgte, wie uns der Chronist glauben machen will, sondern sorgfältig inszeniert war.<sup>1098</sup> Doch wenn es nicht Bernhards mitreißendes Charisma (alleine) war, stellt sich unweigerlich die Frage, was dann für den Sinneswandel zwischen den Hoftagen von Bourges und Vézelay verantwortlich war.

Bei Odo von Deuil heißt es etwas nebulös, dass man sich in Bourges darauf verständigte, zu einem späteren Zeitpunkt – nämlich zu Ostern des Folgejahres in Vézelay – einträchtig (*unanimiter*) zusammenzukommen, und zwar in der Hoffnung, dass dann diejenigen, die der Heilige Geist bis dahin inspiriert haben sollte, das Kreuz nehmen würden.<sup>1099</sup> Die Passage belegt, dass die für Vézelay erhoffte Eintracht in Bourges offenbar noch nicht gegeben war und dass man bis Ostern auf einen Sinneswandel hoffte. Dass man hierbei nicht nur auf die göttliche Inspiration setzte, sondern die Zeit zwischen den Hoftagen nutzte, um in der Kreuzzugsfrage an eine andere Autorität zu appellieren, deutet auf eine Autoritätskrise hin, die in Bourges virulent wurde und für die Zurückhaltung der Großen verantwortlich war. Fraglich war in Bourges offenbar, ob der König die notwendige Autorität besitzt, um einen Kreuzzug zu initiieren.<sup>1100</sup> Dass Odo

---

1095 Vgl. Evergates, Theodore: Louis VII and the Counts of Champagne, in: Michael Gervers (Hg.): *The Second Crusade and the Cistercians*, New York 1992, S. 109–117, hier S. 110–112; Grant, Lindy: *Abbot Suger of St-Denis. Church and State in Early Twelfth-Century France (The Medieval World)*, London [u. a.] 1998, S. 80–85.

1096 Die Anwesenheit des Bischofs von Langres in Bourges wird von Odo von Deuil belegt. Vgl. Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21

1097 Ebd., S. 22.

1098 Zum Inszenierungscharakter der Kreuzzugspredigten Bernhards von Clairvaux vgl. Althoff, Gerd: *Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27 (1993), S. 27–50; Schwarzmaier, Hansmartin: *Bernhard von Clairvaux am Oberrhein. Begegnungen und Zeugnisse aus den Jahren 1146/47*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 147 / NF 108 (1999), S. 61–78, hier S. 70 ff.

1099 *Statutus est ergo dies alius Verzeliaco in Pascha, quo in Passione Domini omnes unanimiter convenirent, et in Resurrectione, quibus foret celitus inspiratum, crucis gloriam exaltarent*. Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21.

1100 Dass der Autorität des französischen Königs generell enge Grenzen gesetzt waren, wurde von Ehlers auch für andere Bereiche, jedoch nicht den Kreuzzug gezeigt. Vgl. Ehlers, Joachim:

von Deuil diese Tatsache in seiner Panegyrik auf Ludwig VII. nicht unbedingt betont, ist einleuchtend.

Bemerkenswerterweise variieren die Berichte der beiden Hauptchronisten jedoch in dem Punkt, an welche Instanz man in der Bourges-Frage appellierte, wen man also als maßgebliche Autorität ansah, um über die Kreuzzugspläne des Königs zu entscheiden. Laut Odo appellierte der König direkt nach den Ereignissen von Bourges an Papst Eugen III.<sup>1101</sup> Die Gesandten des Königs sollen von Papst Eugen wohlwollend aufgenommen und mit Briefen zurückgeschickt worden sein. Es sei daran erinnert, dass das beschriebene Verfahren der Praxis der päpstlichen Kanzlei entspricht. Unmittelbar nach der Szene schildert Odo die Ereignisse von Vézelay, wo der König und seine Großen das Kreuz nehmen. Den Unterschied zwischen Bourges und Vézelay macht hier offensichtlich die päpstliche Autorisation aus, die zwischen beiden Ereignissen eingeholt wurde.<sup>1102</sup> Dies deutet auf ein Autoritätsdefizit des französischen Königs in der Kreuzzugsfrage hin.

Bei Otto von Freising stellen sich die Dinge hingegen etwas anders dar. Hier geht die Initiative nicht von König Ludwig VII., sondern von den Fürsten aus und diese appellieren nicht an Papst Eugen III., sondern sie rufen Bernhard von Clairvaux in der Frage an, um diesen, so wörtlich, wie ein göttliches Orakel zu befragen. Erst als dieser es ablehnt, in einer so wichtigen Angelegenheit *ex propriae auctoritatis arbitrio* zu entscheiden und die Autorität des Papstes ins Spiel bringt, wird die ganze Angelegenheit Eugen III. vorgelegt.<sup>1103</sup> Ab diesem Punkt nähern sich die beiden Chroniken wieder an. Wie bei Odo von Deuil erweist sich der Papst auch bei Otto von Freising dem Wunsch des Königs gegenüber als wohlwollend. Eugen habe das Vorbild seiner Vorgänger erwogen, insbesondere Papst Urbans II., weshalb er dem Wunsch des Königs zugestimmt habe.<sup>1104</sup> Anschließend kopiert Otto die Dezemberbulle in seine Chronik und qualifiziert sie damit als Papstreskript.<sup>1105</sup>

Zwar sind beide Historiographen bemüht, das Wohlwollen des Papstes gegenüber dem französischen Anliegen zu betonen, aber wenn man die Enzyklika

---

Ludwig VII. 1137–1180, in: Ders./Heribert Müller/Bernd Schneidmüller (Hg.): Die französischen Könige des Mittelalters: von Odo bis Karl VIII.; 888–1498, München 2006, S. 138–154.

1101 *Rex interim pervigil in incepto Romam Eugenio pape super hac re nuncios mittit.* Odo von Deuil: La Croisade de Louis VII roi de France, I, ed. Waquet, S. 21.

1102 Vgl. Riley-Smith: Wozu heilige Kriege?, S. 52; Phillips: The Second Crusade, S. 63.

1103 *Hunc [sc. Bernhardus] principes vocandum, eb eoque, quid de hac re fieri oporteret, tamquam a divino oraculo consulendum decernunt. Vocatur prefatus abbas, consiliumque ipsius super predicti exposcitur principis voluntate. Ille de tam grandi negotio ex propriae auctoritatis arbitrio responsum dare frivolum iudicans, ut ad Romani pontificis audientiam et examen deferatur, optimum esse respondit. Itaque missa ad Eugenium legatione totum illi negotium aperitur.* Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1104 *Qui [sc. Eugenius] antecessorum suorum exempla revolvens, quod videlicet Urbanus huiusmodi occasione transmarinam aecclesiam duasque patriarchales sedes, id est Antiochiam et Hierosolimam, ab obedientia Romanae sedis scissas in pacis unitatem receperit, votis predicti regis pro dilatando Christianae religionis ritu annuit, [...].* Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1105 Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 55–57.

genauer in den Blick nimmt, lassen sich auch darin Hinweise finden, die auf eine Autoritätskontroverse zu Beginn des Zweiten Kreuzzugs deuten. Die Enzyklika ruft den Adressaten, dem französischen König, den Fürsten und allen Gläubigen Frankreichs<sup>1106</sup> – also den Akteuren des Hoftags von Bourges —, direkt in der Arenga die zentrale Autorität ins Gedächtnis, die Papst Urban II. als Initiator des Ersten Kreuzzugs ausgeübt habe: „Wie viel unsere Vorgänger, die römischen Päpste, für die Befreiung der Kirche im Orient getan haben, wissen wir aus ältesten Berichten und haben wir in den Schriften über ihre Taten gelesen. Unser Vorgänger, Papst Urban seligen Angedenkens, hat gleichsam die himmlische Posaune ertönen lassen und sich bemüht, die Söhne der heiligen römischen Kirche aus den verschiedenen Teilen der Welt zu ihrer Befreiung zu veranlassen. Auf seinen Ruf hin versammelten sich die Menschen nördlich der Alpen, insbesondere die tapferen und wackeren Krieger Frankreichs und auch Italiens, in Liebe entflammt, stellten ein großes Heer auf und befreiten nicht ohne schwere eigene Blutverluste mit Gottes Hilfe jene Stadt, in der unser Heiland für uns leiden wollte.“<sup>1107</sup>

In keinem früheren Schriftstück des Papstes wird die päpstliche Autorität über die Kreuzzugsbewegung so ostentativ herausgestellt, wie in der zitierten Passage. Papst Urban wird als *tuba caelestis* charakterisiert, auf dessen Ruf hin der Kreuzzug seinen Anfang genommen habe. Wenn man den Personenkreis bedenkt, an den dieser Autoritätsanspruch adressiert ist, nämlich an die Akteure von Bourges, dann erscheint die Enzyklika auch inhaltlich als Reaktion auf die Vorgänge des Hoftags. Der Schritt des französischen Königs stellte nämlich die in der Enzyklika so stark betonte Autorität des Papstes in Frage. Besonders deutlich wird dies bei Otto von Freising. Laut den *Gesta Friderici* habe sich der Abt von Clairvaux nämlich gegen die ihm angetragenen Autorität gesperrt und zwar mit dem bezeichnenden Hinweis, dass es *frivolum* sei, in einer solch wichtigen Angelegenheit eigenmächtig entscheiden zu wollen; vielmehr müsse man die Autorität des Papstes in der Sache anrufen.<sup>1108</sup>

Diese Aussage weist auf eine Autoritätskontroverse hin, die in Bourges virulent wurde. Ludwig handelte in Bourges offenbar eigenmächtig und stellte

---

1106 [...] *karissimo in Christo filio Lodewico, illustri et glorioso Francorum regi, et dilectis filiis principibus et universis Dei fidelibus per Galliam constitutis* [...]. Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1107 *Quantum predecessores nostri Romani pontifices pro liberatione orientalis aeclesiae laboraverint, antiquorum relatione didicimus et in gestis eorum scriptum repperimus. Predecessor etenim noster felicitis memoriae papa Urbanus tamquam tuba caelestis intonuit et ad ipsius deliberationem sanctae Romanae aeclesiae filios de diversis mundi partibus sollicitare curavit. Ad ipsius siquidem vocem ultramontani et precipue Francorum regni fortissimi et strenui bellatores et illi etiam de Italia caritatis ardore succensi convenerunt et maximo congregato exercitu, non sine magna proprii sanguinis effusione, divino eos auxilio comitante, civitatem illam, in qua salvator noster pro nobis pati voluit [...]. Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 54. Übersetzung von Schmidt (Bearb.): Die Taten Friedrichs, S. 203.*

1108 *Ille de tam grandi negotio ex propriae auctoritatis arbitrio responsum dare frivolum iudicans, ut ad Romani pontificis audientiam et examen deferatur, optimum esse respondit.* Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

damit die päpstliche Autorität in Frage. Zwar erfolgte am Ende des Prozesses die päpstliche Autorisation des Kreuzzugs mit der Ausfertigung der Enzyklika *Quantum predecessores*; entscheidend ist aber, dass diese Maßnahme erst die Reaktion eines nicht spannungsfreien Aushandlungsprozesses war. Die päpstliche Autorität in der Kreuzzugsbewegung war am Vorabend des Zweiten Kreuzzugs also keineswegs unhinterfragbar.<sup>1109</sup>

### 3. Kapitel: Papst – König – Abt: Der Zweite Kreuzzug im Spannungsfeld der Autoritäten

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass die Veranlassung des Zweiten Kreuzzugs kein punktuellere Ereignis war – wie etwa die Abfassung der päpstlichen Kreuzzugsenzyklika *Quantum predecessores* oder aber der Hoftag von Bourges – sondern ein nicht spannungsfreier Prozess, in den mehrere Akteure eingebunden waren. Wenn man die beiden Hauptchroniken näher in den Blick nimmt, wird jedoch eine signifikante Differenz sichtbar. Bei Odo von Deuil sind nur zwei Instanzen in den Aushandlungsprozess eingebunden: König Ludwig VII. und Papst Eugen III.<sup>1110</sup> Bei Otto von Freising gestalten sich die Dinge noch komplexer. Hier sind drei Autoritäten in die Kontroverse eingebunden. Neben dem französischen König und dem Papst auch ein Abt: Bernhard von Clairvaux.<sup>1111</sup> Diesen drei Akteuren gilt im Folgenden das Interesse. Dabei wird einerseits zu fragen sein, welcher Legitimationsstrategien sich diese Autoritäten bedienten, um Akzeptanz für die beanspruchten Positionen zu erzielen und gleichzeitig gilt es kritisch zu hinterfragen, welche Handlungsspielräume und Einflusszonen die Kreuzzugsbewegung diesen Akteuren bot.

#### 3.1 Papst Eugen III.

Es wurde bereits erwähnt, dass Eugen III. gleich mit den ersten Worten seiner Kreuzzugsenzyklika die päpstliche Autorität in der Kreuzzugsbewegung unterstreicht. Urban II. wird als himmlische Posaune (*tuba caelestis*) bezeichnet, die das ganze Ereignis in Gang gesetzt habe. Als Garant für diese Autorität rekurriert Eugen bezeichnenderweise auf die zeitgenössische Geschichtsschreibung.<sup>1112</sup> Tatsächlich zeigt ein Blick auf die Historiographie des Ersten Kreuzzugs, dass Papst Urban II. vielen Zeitgenossen als zentrale Autorität, als *maximus*

---

1109 Riley-Smith leitet aus den Ereignissen von Bourges hingegen ab, dass die päpstliche Autorisation für einen Kreuzzug unter den Zeitgenossen generell vorausgesetzt wurde. Vgl. Riley-Smith: *Wozu heilige Kriege?*, S. 52.

1110 Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21.

1111 Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54 f.

1112 Eugen III.: JL 8796 (*Quantum predecessores* I), in: Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 54.

*auctor* des Kreuzzugs galt – wenngleich diese Autorität auch nicht allein da steht.<sup>1113</sup> Dabei hatte sich in der historiographischen Reflexion die Auffassung akzentuiert, dass Urban in Clermont als Sprachrohr Gottes gehandelt habe, wobei es sich um eine typische Legitimationsstrategie charismatischer Akteure handelt.<sup>1114</sup> Dieselbe charismatische Machtposition beansprucht nun auch Urbans Amtsnachfolger, eben Eugen III., für sich – womit einmal mehr sinnfällig wird, dass es sich bei dieser Autorität um eine Form des *Amtscharisma* handelt. Diese Autorität wird nicht aus einer persönlichen Qualität abgeleitet, sondern qua Amt beansprucht und ist daher – zumindest vom Anspruch her – von einem an den nächsten Amtsinhaber übertragbar.

Gleichzeitig verdeutlichen die Ereignisse von Bourges aber, dass dieser Autoritätstransfer in der Praxis nicht ganz so evident erschien und damit reibungslos und unhinterfragt verlief, wie dies in der Enzyklika suggeriert wird. Zum einen stellte Ludwig VII. mit seinem eigenmächtigen Handeln auf dem Hoftag die päpstliche Autorität in der Kreuzzugsbewegung in Frage. Ebenso problematisch musste aus päpstlicher Sichtweise jedoch das Handeln der Fürsten erscheinen. Denn diese appellierten nicht sogleich an den Papst, sondern befragten Bernhard von Clairvaux in der Sache als göttliches Orakel. Zwar wies Bernhard die ihm angetragene Autorität umgehend zurück und verwies stattdessen auf die Zuständigkeit des Papstes. Nichtsdestotrotz ist die Entscheidung der Fürsten heikel. Heikel insofern, als sich Autorität maßgeblich durch soziale Anerkennung konstituiert und diese brachten die Fürsten eben nicht Eugen III., sondern Bernhard von Clairvaux entgegen. Dies deutet auf ein generelles Problem des *Amtscharisma* hin. Denn selbst wenn jenes institutionell verfasste Charisma dem Anspruch nach völlig losgelöst von der persönlichen Qualifikation des Amtsinhabers ist, lässt sich eine solche Trennung empirisch oftmals nicht konstatieren. Vielmehr zeigt der historische Befund meist eine Interdependenz zwischen dem Ansehen des Amtes und dem Ansehen der Person.<sup>1115</sup>

Ein Grund, warum Eugen III. nicht dieselbe Autorität bei der Veranlassung des Zweiten Kreuzzugs zugesprochen wurde wie Urban II., wird damit zusammenhängen, dass Eugen erst zu Beginn desselben Jahres, als es zu den Ereignissen in Bourges kam, zum Papst ernannt worden war. Bernardus Paganelli war am 15. Februar 1145 zum Petrusnachfolger gewählt worden. Die Zeitspanne zwischen der Wahl im Februar und dem Hoftag von Bourges zu Weihnachten 1145 war vergleichsweise kurz, um das Petrusamt auszufüllen. Bemerkenswerterweise weist ausgerechnet Bernhard von Clairvaux, Eugens ehemaliger Lehrer, auf das Autoritätsdefizit des neugewählten Papstes hin. Bernhard konfrontiert die Kardinäle in einem Brief, der kurz nach Eugens Amtserhebung verfasst wurde, damit, dass sie einen Kandidaten gewählt hätten, der nicht die persön-

---

1113 Siehe oben Anm. 429, S. 92.

1114 Siehe oben S. 86.

1115 Der dichotomische Gegensatz zwischen Institution und Charisma wurde jüngst auch von mediävistischer Seite hinterfragt, jedoch ohne Bezug auf die Kreuzzugsgeschichte zu nehmen. Vgl. Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hg.): *Institution und Charisma*. Festschrift für Gert Melville, Köln [u. a.] 2009, S. XI-XX.

liche Qualität mitbringe, um das Petrusamt mit der notwendigen Autorität auszufüllen: „Es ist zu befürchten, daß er [d. h. Eugen III.] die Verpflichtungen seines Apostelamtes nicht mit der nötigen Autorität erfüllen wird.“<sup>1116</sup> Dieser Satz ist nicht als bloßer Topos aufzufassen, sondern deutet ein Machtdefizit des neugewählten Papstes an, das offensichtlich auch in der Kreuzzugsfrage virulent wurde. Offenbar zog der französische König aus der Kreuzzugsgeschichte zunächst nicht die Konsequenz, seinen Kreuzzugsplan vom Papst autorisieren zu lassen, sondern handelte eigenmächtig.

### 3.2 Ludwig VII.

Im Hinblick auf die Ereignisse von Bourges zu Weihnachten 1145 ist zunächst fraglich, ob der französische König Ludwig VII. den versammelten Großen tatsächlich einen Kreuzzug ankündigte oder nicht vielmehr eine klassische Bußwallfahrt nach Jerusalem, wie Aryeh Graboïs meinte.<sup>1117</sup> Die These von Graboïs deckt tatsächlich einige Probleme auf, da die Grenzen zwischen klassischer Pilgerfahrt und Kreuzzug in terminologischer Hinsicht auch Mitte des 12. Jahrhunderts noch fließend waren. Begriffsgeschichtlich lässt sich nicht eindeutig entscheiden, ob Ludwig mit seinem geheimen Wunsch nach Jerusalem ziehen zu wollen (*occultum Hierusalem eundi desiderium*), wie Otto von Freising sich ausdrückt, einen Kreuzzug oder doch eine klassische Bußwallfahrt meinte.<sup>1118</sup> Die Differenz zwischen den beiden Phänomenen wurde vor allem durch performative Symbolhandlungen wie die Kreuznahme markiert und hierzu kam es in Bourges nicht. Die Predigt, die der Bischof von Langres nach der Ankündigung des Königs Odo von Deuil zufolge auf dem Hoftag hielt, ist aber ein deutlicher Hinweis, dass der König bereits in Bourges einen Kreuzzug ankündigte. Laut Odo von Deuil soll der Bischof zunächst über die Zerstörung Edessas, die Unterdrückung der Christen und die Arroganz der Heiden gesprochen und sein

---

1116 [...] *timendumque ne non ea auctoritate, qua oportuerit, apostolatus sui officia exsequatur*. Bernhard von Clairvaux: Ep. 237, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 114. Übersetzung von Gerhard Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch, Bd. 3, Innsbruck 1992, S. 269.

1117 Aryeh Graboïs hat die These aufgestellt, dass Ludwig VII. eigentlich gar keinen Kreuzzug geplant habe, sondern eine Bußpilgerfahrt nach Jerusalem habe unternehmen wollen. Auf Anraten des Abtes von Clairvaux soll der junge König im Jahr 1145 den Entschluss gefasst haben, die Schuld, die er in der Auseinandersetzung mit Theobald von Blois-Champagne und Peter von Celle auf sich geladen haben soll, durch eine Bußpilgerfahrt nach Jerusalem zu tilgen. Um jedoch das Ansehen der kapetingischen Monarchie nicht zu verletzen, sei diese Bußpilgerfahrt in einen Kreuzzug umgeformt worden, um von der individuellen Bußleistung des Königs abzulenken. Diese Transformation soll vor allem das Werk der Zisterzienser gewesen sein, allen voran Bernhards von Clairvaux. Der König habe jedoch trotzdem an seinem ursprünglichen Plan einer Bußpilgerfahrt festgehalten, was Graboïs auch durch das Verhalten des Königs während des Kreuzzugs bestätigt sieht. Vgl. Graboïs: *The Crusade of King Louis VII: a Reconsideration*, S. 97 f.

1118 [...] *Lodewicus dum occultum Hierusalem eundi desiderium haberet, [...] quibusdam ex principibus suis vocatis, quid in mente volveret, aperuit*. Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

Auditorium anschließend dazu aufgefordert haben, zusammen mit ihrem König für die Christen und den König aller, also Christus, zu kämpfen.<sup>1119</sup> Dieses Szenario entspricht eindeutig dem Kreuzzugsdeutungsmuster und nicht einer klassischen Pilgerfahrt.<sup>1120</sup> Für den Kreuzzugscharakter des königlichen Vorhabens spricht ferner die Tatsache, dass Ludwig nachweislich in Vézelay das Kreuz nahm. Dass er dies nur als Vorwand für eine geheime Bußpilgerfahrt tat, wie Grabois konstatierte, ist nicht überzeugend.<sup>1121</sup> Auch die Reaktionen auf das Vorhaben des Königs, insbesondere die Haltung Bernhards von Clairvaux, deuten daraufhin, dass Ludwig bereits in Bourges einen Kreuzzug ankündigte und zwar eigenmächtig, d. h. ohne päpstliche Autorisation. Dies wirft die Frage auf, wie Ludwig VII. sein Handeln legitimierte.

### 3.2.1 Die Kreuzzüge und das Königtum

In den Kreuzzugshistoriographien Fulchers von Chartres, Walters des Kanzlers und Raimunds von Aguilers, die Ludwig VII. von einem Veteran des Ersten Kreuzzugs, dem Ritter Wilhelm Grasseglas, als Geschenk überreicht wurden und dem jungen König ausdrücklich als Vorbild dienen sollten, konnte Ludwig keinen Anhaltspunkt für sein Handeln in Bourges finden.<sup>1122</sup> Zwar konnte der König durchaus eine genealogische Verbindung zu einigen der Hauptprotagonisten des Ersten Kreuzzugs herstellen: Hugo von Vermandois, der in der Kreuzzugshistoriographie als Hugo Magnus firmiert und bis zur Eroberung Antiochias im Sommer 1098 eine zentrale Funktion in der Führung des Ersten Kreuzzugs, dem Fürstenrat, gespielt hatte, war der Bruder Philipps I. von Frankreich und damit Ludwigs Großonkel. Auch ein anderer sehr prominenter Fürst des Ersten Kreuzzugs stand in verwandtschaftlicher Beziehung zu Ludwig VII.: Bohemund von Tarent und Antiochien hatte 1108 eine Tochter König Philipps I. geheiratet.<sup>1123</sup> Insofern konnten die Kapetinger durchaus auf eine gewisse Kreuzzugstradition ihrer Dynastie verweisen.<sup>1124</sup>

---

1119 *Tunc religiosus vir episcopus Lingonensis de Rohes, que antiquo nomine vocatur Edessa, depopulatione et oppressione christianorum et insolentia paganorum satis episcopaliter peroravit et de flebili materia fletum plurimum excitavit, monens omnes ut cum rege suo ad subveniendum christianis regi omnium militarent.* Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 21.

1120 Weitere Kritikpunkte an Grabois These hat Marcus Bull angemerkt. Vgl. Bull, Marcus: *The Capetian Monarchy and the Early Crusade Movement: Hugh of Vermandois and Louis VII*, in: *Nottingham Medieval Studies* 40 (1996), S. 25–46, hier S. 45 f.

1121 Vgl. ebd.

1122 Vgl. Rubenstein, Jay C.: *Putting History to Use: Three Crusade Chronicles in Context*, in: *Viator* 35 (2004), S. 131–168. Neben diesen drei Historiographien dürfte im unmittelbaren Umfeld des Königs die weit rezipierte Historiographie Roberts von Reims bekannt gewesen sein. Von dieser sind allein 39 Handschriften aus dem 12. Jahrhundert überliefert. Vgl. Bull: *The Capetian Monarchy*, S. 42 f.; Hiestand, Rudolf: *Il cronista medievale e il suo pubblico: alcune osservazioni in margine alla storiografia delle crociate*, in: *annali della Facolta di lettere e filosofia dell'Università di Napoli* 27 (1984), S. 136–227, hier S. 207–227.

1123 Vgl. Bull: *The Capetian Monarchy*, S. 30–36, 43.

1124 Ebd., S. 44 f.

Hieraus ließ sich jedoch schwerlich eine Autorität der französischen Monarchie über die Kreuzzugsbewegung ableiten. Ganz im Gegenteil. *Sine rege, sine imperatore* war man in den Osten aufgebrochen, wie es bei Balderich von Dol ausdrücklich heißt.<sup>1125</sup> Tatsächlich hatten die gekrönten Häupter Europas während des Ersten Kreuzzugs keine Rolle gespielt. Als mögliches Erklärungsangebot lässt sich hierfür zunächst die kirchenpolitische Lage am Vorabend des Ersten Kreuzzugs anführen. Sowohl der salische Kaiser Heinrich IV. als auch die Könige von Frankreich und England, Philipp I. und Wilhelm II. Rufus, standen, als Urban II. im November 1095 in Clermont den Ersten Kreuzzug predigte, unter dem Kirchenbann. Heinrich IV. war bekanntermaßen wegen des wibertinischen Schismas und der Investiturfrage von den Reformpäpsten wiederholt exkommuniziert worden, während der französische König wegen seiner unkanonischen Ehe mit Bertrada von Montfort und Wilhelm II. Rufus wegen seines Kirchenregiments mit dem Bann belegt worden waren. Dennoch lässt sich die Abwesenheit der Könige vom Ersten Kreuzzug nicht hinreichend mit der kirchenpolitischen Lage erklären. Sie ist vielmehr inhärent im Kreuzzugsgedanken angelegt.

Carl Erdmann hat darauf hingewiesen, dass infolge der mit dem Schlagwort ‚Investiturstreit‘ nur unzureichend erfassten Auseinandersetzung zwischen *regnum* und *sacerdotium* das soziale Beziehungsgeflecht zwischen Papsttum und Kaisertum zerbrach.<sup>1126</sup> Infolge dieser Entwicklung musste das Reformpapsttum neue soziale Beziehungen knüpfen, um den Kirchenschutz zu gewährleisten, der traditionell dem Kaiser zugeschrieben wurde.<sup>1127</sup> Zudem gibt Erdmann den „Rückgang der Staatsgewalt“ in den königsfernen Regionen Frankreichs als Grund für eine Umstrukturierung des sozialen Beziehungsgeflechts zu bedenken, was man später versucht hat, unter dem Schlagwort der „feudalen Anar-

---

1125 Siehe oben Anm. 178, S. 48.

1126 Die neuere Forschung zum sog. Investiturstreit hat darauf hingewiesen, dass der Investiturstreit keineswegs von Beginn an ein „Weltanschauungskrieg“ zwischen *regnum* und *sacerdotium* um die Vorrangstellung in der Christenheit war. Die anfänglich wohl relativ begrenzte Auseinandersetzung zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. eskalierte erst im Konfliktverlauf und nahm immer grundsätzlichere Ausmaße an. Insofern muss man die Thesen und Antithesen der sog. Streitschriftliteratur durchaus als Extrempositionen verstehen. Vgl. Körntgen, Ludger: „Sakrales Königtum“ und „Entsakralisierung“ in der Polemik um Heinrich IV., in: Gerd Althoff (Hg.): Heinrich IV. (Vorträge und Forschungen Bd. 69), Ostfildern 2009, S. 127–160.

1127 Das soziale Beziehungsgeflecht zwischen Kirche und Herrscheramt fasst Erdmann folgendermaßen zusammen: „Denn wie man weiß, galt das Reich als solches als christlich, und die oberste Herrscheraufgabe war der Schutz der Kirche, somit also auch der Kampf gegen die benachbarten Heiden, sowie diese eine Gefahr für die Kirche bildeten.“ Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 94. Den Entwicklungsprozess, der schließlich zur Übertragung dieser Herrscheraufgabe an andere Funktionsträger führte, skizziert Erdmann an mehreren Stellen seiner Arbeit. Vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 60, 76f., 123. Erdmanns Erklärung haben sich auch Ian Robinson und Herbert Cowdrey angeschlossen. Vgl. Robinson, Ian Stuart: Gregory VII and the Soldiers of Christ, in: History. The Journal of the Historical Association 58 (1973), S. 169–192; Cowdrey, Herbert Edward John: The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War, in: Thomas Patrick Murphy (Hg.): Holy War, Ohio 1976, S. 9–32.

chie“ zu erfassen.<sup>1128</sup> Das christianisierte Rittertum – womit Erdmann keine lehnsrechtliche Kategorie, sondern ganz allgemein das Kriegertum meint –<sup>1129</sup> soll zuerst als *militia Sancti Petri* unter Gregor VII. und schließlich in Urbans Kreuzzug als *militia Christi* an die Stelle des Königtums gerückt sein, was Erdmann als „wesentliche[s] Moment“ für die Entstehung des Kreuzzugsgedankens bezeichnet.<sup>1130</sup> Entsprechend der Ausführungen Erdmanns, lässt sich in der Formationsphase des Kreuzzugsgedankens von einem konzeptionellen Gegensatz zwischen Kreuzzugsbewegung und Königtum sprechen.<sup>1131</sup>

### 3.2.2 Herrschersakralität und Gotteskrieg

Da die Kreuzzugstradition dem französischen König Ludwig VII. offenbar keine Legitimationsbasis für seinen eigenmächtigen Schritt in Bourges bot, ist es vielversprechend, nach den traditionellen Vorstellungen und Funktionen des Königtums vor den Kreuzzügen zu fragen. Tatsächlich war der königlichen Autorität vor dem skizzierten Zerbrechen der Funktionsgemeinschaft von Kirche und Königtum eine zentrale Rolle im Kirchenschutz zugefallen. Diese Aufgabe wurde dem Herrscher nach dem traditionellen Deutungsmuster jedoch nicht von Seiten der Kirche im Sinne des *brachium saeculare* befohlen, sondern leitete sich aus der Sakralität des Kaiser- bzw. Königtums ab. Was genau das „Wesen“ des Sakralkönigtums ausmacht, wird in der Forschung kontrovers diskutiert.<sup>1132</sup> Von einem „besonderen Nahverhältnis zu Gott“,<sup>1133</sup> einem „Kontakt zum Numinosen“,<sup>1134</sup> einer „sakrale[n] Dimension“<sup>1135</sup> des Königtums oder gar einer „Virtuosität der Macht“<sup>1136</sup> wurde gesprochen.<sup>1137</sup>

---

1128 Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 51 f.

1129 Vgl. ebd., S. 52.

1130 „Denn als das wesentliche Moment der neuen, zu den Kreuzzügen führenden Entwicklung hatten wir die Loslösung der Kriegsethik von der Person des Herrschers und die Übertragung der christlichen Aufgaben auf den Krieger oder das Heer erkannt; [...]“ Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 95.

1131 Marcus Bull geht demgegenüber nicht von einer Dichotomie zwischen Kreuzzugs-idee und Königtum aus. Vgl. Bull: *The Capetian Monarchy*, S. 26. Rudolf Hiestand hat, vor einer monokausalen Erklärung warnend, außerdem darauf hingewiesen, dass einer königlichen Teilnahme am Ersten Kreuzzug auch die lange Karenz entgegenstand. Diese musste einer auf persönlicher Präsenz aufbauenden Herrschaftsordnung schwerwiegende Probleme bereiten. Vgl. Hiestand, Rudolf: *Kingship and Crusade in Twelfth-Century Germany*, in: Alfred Haverkamp/Hanna Vollrath (Hg.): *England and Germany in the High Middle Ages*. In Honour of Karl J. Leyser, London [u. a.] 1996, S. 236–265, hier S. 237 f.

1132 Die Literatur zum Sakralkönigtum ist unüberschaubar geworden. Vgl. Körntgen, Ludger: *Art. Sakralkönigtum*, §19: Ottonen/Salier/frühe Kapetinger, in: Hoops *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* Bd. 26 (2004), S. 266–272; Ders.: *Königsherrschaft und Gottes Gnade*. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit (*Orbis mediaevalis*. Vorstellungswelten des Mittelalters Bd. 2), Berlin 2001, S. 17–23; Erkens, Franz-Reiner: *Herrschersakralität im Mittelalter*. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, S. 27–33.

1133 Erkens: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 29.

1134 Ebd., S. 29.

Ob die Kategorie des sakralen Königtums tatsächlich einen heuristischen Wert für einen diachronen wie transkulturellen Vergleich von teilweise erheblich unterschiedlichen Phänomenen besitzt – es umfasst in der weiteren Definition Franz-Reiner Erkens<sup>1138</sup> Herrschaftsordnungen Altägyptens bis zu den Monarchien der Gegenwart – oder, wie Jens Ivo Engels meint, allein dem Wunsch einiger Wissenschaftler entsprungen sei, unterschiedliche historische und ethnologische Befunde unter einem griffigen Schlagwort zu einer anthropologischen Konstante mit universaler Erklärungspotenz zu amalgamieren, der jeglicher heuristische Wert abgehe,<sup>1139</sup> kann hier nicht entschieden werden. Hier soll nur die lateinisch-christliche Vorstellungswelt im Früh- und Hochmittelalter thematisiert werden. Herrschersakralität meint in diesem Kontext ein unmittelbares Gottnahverhältnis des Herrschers, das aus einem Repertoire an aufrufbaren sakralen Momenten konstruiert wird.<sup>1140</sup> Die Sakralität des Herrschers ist dabei – trotz einer terminologischen Unschärfe der lateinischen Begrifflichkeit – grundsätzlich von persönlicher Heiligkeit zu unterscheiden, da sich jene Sakralität aus dem Amt des Königtums speist, was sinnfällig durch die Salbung und Krönung symbolisiert wird.<sup>1141</sup>

1135 Erkens, Franz-Reiner: *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas*. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 89 (2003), S. 1–55, hier S. 3; Ders.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 33.

1136 Vgl. Nippel, Wilfried: *Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*, München 2000.

1137 Franz-Rainer Erkens hat sich in mehreren Studien mit der Herrschersakralität beschäftigt und konstatiert, dass es „vor allem drei Elemente“ seien, die die Herrschersakralität ausmachen würden: „[...] zunächst die Vorstellung, daß das Königtum von Gott geschaffen und sein Träger von Gott erwählt sei, daß also die Herrschaft *dei gratia* ausgeübt werde, aus der Gnade Gottes [...]; des weiteren der Glaube, daß der Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden wirke; und schließlich die Ansicht, daß der König (oder Kaiser) eine priesterähnliche Verantwortung für die ihm anvertraute Gemeinschaft vor Gott besitzt.“ Erkens: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 29. Die Gültigkeit dieser drei Charakteristika der Herrschersakralität sieht Erkens nicht nur in der christlichen Vorstellungswelt wirksam: „Die drei Kriterien, durch die sich eine Herrschaft sakral legitimieren konnte, sind in den verschiedenen Religions- und Gesellschaftsordnungen zwar unterschiedlich, auch unterschiedlich stark ausgeprägt gewesen, aber vorhanden waren sie in irgendeiner Form offenbar immer. Sie reichen daher aus, um die Sakralität von Königen näher zu bestimmen.“ Erkens: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 30. Jacques LeGoff stellt hingegen vier Charakteristika heraus, um die Herrschersakralität zu bestimmen: Er spricht von der sakralen, religiösen, priesterlichen und wundertätigen Dimension der französischen Monarchie. LeGoff, Jacques: *Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du Xe au XIIIe siècle*, in: Elisabeth Magnou-Nortier (Hg.): *Pouvoirs et libertés au temps des premiers Capétiens*, Mautlevrier 1992, S. 309–322; Ders.: *Ludwig der Heilige*, Stuttgart 2000, S. 728 ff.

1138 Vgl. Erkens: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 27–33.

1139 Zu dieser Grundsatzkritik vgl. Engels, Jens Ivo: *Das „Wesen“ der Monarchie? Kritische Anmerkungen zum „Sakralkönigtum“ in der Geschichtswissenschaft*, in: *Majestas* 7 (1999), S. 3–40, hier S. 24.

1140 Vgl. Erkens: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 29.

1141 Laut Franz-Reiner Erkens wurde die Salbung im abendländischen Europa des Hochmittelalters für das Königtum „[...] zur entscheidenden Vermittlungsinstanz numinoser Bezüge.“ Erkens, Franz-Reiner: *Der „pia Dei ordinatione rex“ und die Krise sakral legitimierter Königsherrschaft in spätsalisch-frühstaufer Zeit*, in: Nicola Karthaus (Bearb.): *Vom Umbruch zur Erneue-*

Entscheidender als die umstrittene Frage, welches der sakralen Momente den substanziellen Kernbestand der Herrschersakralität ausmache, ist an dieser Stelle, dass dem Sakralherrscher eine zentrale Funktion im Gotteskrieg zugeschrieben wurde. Das 881 entstandene Ludwigslied ist ein prominentes Beispiel für diese in der Forschung zum Sakralkönigtum leider wenig beachtete Funktion des sakralen Herrschers. In dem althochdeutschen, endreimenden Lied wird zunächst die besondere Gottnahbeziehung des westfränkischen Herrschers Ludwig III. besungen.<sup>1142</sup> Gott selbst soll an die Stelle des früh verstorbenen Vaters getreten sein und so die Erziehung des verwaisten Königs übernommen haben.<sup>1143</sup> Anschließend wird dann von einer göttlichen Prüfung des Königs durch den Einfall der heidnischen Normannen in sein Reich berichtet, die in dem persönlichen Kriegsbefehl Gottes an den König kulminiert: „Ludwig, mein König, hilf meinen Leuten!/ Es haben sie die Normannen sehr in die Enge getrieben.“<sup>1144</sup> Die besondere Gottesnähe des Herrschers und dessen Autorität im Gotteskrieg werden hier ursächlich verknüpft. Der König tritt durch seine sakrale Dimension an die Schnittstelle zwischen Transzendenz und Immanenz, was ihm eine zentrale Funktion im Gotteskrieg verleiht.<sup>1145</sup>

Es drängt sich die Frage auf, ob Ludwig VII. an diese Vorstellungen von der Sakralität des Königtums anknüpfte, als er in Bourges einen neuen Kreuzzug propagierte. Bedauerlicherweise ist die Verknüpfung von Herrschersakralität und Kreuzzug bzw. Gotteskrieg bisher kaum erforscht worden. Einen ersten Anhaltspunkt für eine mögliche Verbindung zwischen Ludwigs Handeln und den Vorstellungen vom Sakralherrscher ist die Persistenz der Herrschersakralität im 12. Jahrhundert. Insbesondere durch neuere Arbeiten zur Herrschersakralität wurde aufgezeigt, dass es infolge der Ereignisse von Canossa keineswegs zu einer endgültigen „Entsakralisierung“ des Königtums kam, wie Erdmann seinerzeit annahm. Dies gilt sowohl für das römisch-deutsche Königtum im Spe-

---

rung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert; Positionen der Forschung; Historischer Begleitband zur Ausstellung „Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik“ (Mittelalter Studien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 13), München 2006, S. 71–101, hier S. 91.

1142 Das Ludwigslied, in: Althochdeutsches Lesebuch, ed. Wilhelm Braune/Ernst Alfred Ebbinghaus, Tübingen<sup>16</sup>1969, S. 136–138.

1143 *Einan kuning uueiz ih, Heizsit her Hluduig./ Ther gerno gode thionöt: Ih uueiz her imos lönöt./ Kind uuarth her faterlôs. Thes uuarth imo sâr buoz:/ Holôda inan truhtin, Magaczogo uuarth her sîn.* Das Ludwigslied, in: Althochdeutsches Lesebuch, ed. Braune/Ebbinghaus, S. 136.

1144 *'Hluduig, kuning mîn, Hilph mînan litutin! Heigun sa Northman Harto biduuungan'; [...].* Das Ludwigslied, in: Althochdeutsches Lesebuch, ed. Braune/Ebbinghaus, S. 137. Übersetzung von Stephan Müller (Bearb.): Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie, Reclams Universal-Bibliothek 2007, S. 73. Bereits Carl Erdmann hat die Bedeutung des Ludwigsliedes für die „Entstehung des Kreuzzugsgedankens“ erkannt, den Zusammenhang von Herrschersakralität und Gotteskrieg hat Erdmann jedoch nicht berücksichtigt. Vgl. Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 20f.

1145 Der Kirchenschutz wird auch in der Krönungszeremonie als zentrale Herrscheraufgabe hervorgehoben. Vgl. Erkens: Herrschersakralität im Mittelalter, S. 29.

ziellen wie für die europäischen Monarchien im Allgemeinen.<sup>1146</sup> Bei den Kapetingern lässt sich nach dem sog. Investiturstreit sogar eine zunehmende Sakralisierung verzeichnen. Marc Bloch hat den Beginn dieser Entwicklung bereits im 11. Jahrhundert veranschlagt, während Jacques LeGoff den Sakralisierungsprozess in das 13. Jahrhundert verschoben hat.<sup>1147</sup>

Um die Bedeutung dieser Vorstellung für Ludwigs Kreuzzugspläne aufzuzeigen, muss man nach Bezugspunkten im unmittelbaren Umfeld des Kapetingers suchen. Das genannte althochdeutsche Ludwigslied scheidet aufgrund der geringen rezeptionsgeschichtlichen Relevanz in Nordfrankreich wohl aus. Eine plausible Verbindung lässt sich über das Ende des 11. Jahrhunderts entstandene altfranzösische Rolandslied<sup>1148</sup> herstellen, in dem die Taten Karls des Großen und seines Neffen Roland in Spanien besungen werden und das als erstes *Chanson de geste* gilt.<sup>1149</sup> Im unmittelbaren zeitlichen Kontext zum Ersten Kreuzzug bezeugt das Lied die Kontinuität der zentralen Funktion des Sakralherrschers im Gotteskrieg.<sup>1150</sup> Wie im Ludwigslied wird auch im Rolandslied die Gottesnähe Karls des Großen betont und sein Kampf gegen die Muslime als unmittelbare Folge dieser Gottnahbeziehung, eben als Gotteskrieg, besungen. Karl steht laut dem altfranzösischen Lied jedoch anders als der westfränkische König im Ludwigslied nicht im direkten Kontakt mit Gott selbst, sondern zu einem nicht näher benannten Erzengel.<sup>1151</sup> Dieser ist es dann auch, der dem König den Krieg gegen die Heiden befiehlt, gemeint sind freilich die muslimi-

---

1146 Für das römisch-deutsche Königtum vgl. Koch, Gottfried: *Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 16 (1968), S. 596–614; Schweinböper, Berent: *Christus-Reliquien-Verehrung und Politik: Studien über die Mentalität der Menschen des früheren Mittelalters, insbesondere über die religiöse Haltung und sakrale Stellung der früh- und hochmittelalterlichen deutschen Kaiser und Könige*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117 (1981), S. 183–281; Nelson, Janet L.: *Kingship and empire*, in: James Henderson Burns (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought: c. 350–c. 1450*, Cambridge [u. a.] 1988, S. 211–251; Petersohn, Jürgen: *Rom und der Reichstitel „Sacrum Romanum Imperium“* (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main Bd. 32, 4), Stuttgart 1994; Erkens: *Der „pia Dei ordinatione rex“ und die Krise sakral legitimierter Königsherrschaft in spätsalisch-frühstaufer Zeit*, S. 101; Körntgen: *„Sakrales Königtum“ und „Entsakralisierung“ in der Polemik um Heinrich IV.*, S. 127–160.

1147 Bloch, Marc: *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961; LeGoff: *Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du Xe au XIIIe siècle*, S. 309–322; Ders.: *Ludwig der Heilige*, passim; Ehlers, Joachim: *Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters*, in: Paul-Joachim Heinig/Sigrid Jahns/Hans-Joachim Schmidt (Hg.): *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw* (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, S. 3–19.

1148 *La Chanson de Roland*, ed. Cesare Segre (Documenti di Filologia 16), Milano [u. a.] 1971.

1149 Boutet, Dominique: *Die Chanson de geste und die Chanson de Roland als Ausdruck und verbindendes Element einer Gemeinschaft*, in: *Bremisches Jahrbuch* 84 (2005), S. 64–77.

1150 Vgl. Erdmann: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, S. 264.

1151 *La Chanson de Roland*, ed. Segre, S. 457.

schen Mauren.<sup>1152</sup> Anders als im Ludwigslied tritt hier also ein Erzengel als Medium in Erscheinung, während im Ludwigslied dem König der göttliche Appell unmittelbar von Gott selbst mitgeteilt wird. In beiden Texten fungiert der König jedoch als zentrale Autorität im Gotteskrieg: Er ist einerseits Adressat des transzendenten Kriegsbefehls und andererseits weltlicher Vollstrecker des göttlichen Willens. Auch im Kampf zeigt sich der Einfluss Gottes und der Sieg ist damit – bezeichnenderweise wie im Kreuzzug – mehr Gottes-, denn Menschenwerk. Gott vollbringt für *Karlemagne* ein sehr großes Wunder (*vertuz mult granz*), indem er die Sonne für eine Nacht anhält und so den Sieg des fränkischen über das heidnische Heer bewirkt.<sup>1153</sup>

Noch näher an die Vorstellungswelt des Königs und damit die Frage, wie Ludwig seinen eigenmächtigen Schritt in Bourges legitimierte, kommt man über einen Brief des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis.<sup>1154</sup> Dieses Schreiben ist in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Ereignissen von Bourges und Vézelay entstanden und direkt an den französischen König Ludwig VII. adressiert.<sup>1155</sup> Das Hauptanliegen des Abtes besteht darin, die materiellen Forderungen, die im Zuge der Vorbereitungen des Zweiten Kreuzzugs von der Krone an die Klostergemeinschaft gestellt wurden, von Cluny abzuwenden und stattdessen den Juden die Last der Kreuzzugsfinanzierung aufzuerlegen.<sup>1156</sup> Insofern musste der Abt ein Bild von der Autorität des Königs entwerfen, von dem er dachte, dass es beim König Anklang finden würde. Tatsächlich wird Ludwig als zentrale Autorität des Kreuzzugs angesprochen, der auf unmittelbaren Wunsch und Befehl Gottes gegen die Feinde des Kreuzes Krieg führe. Um diese Machtstellung des Königs zu legitimieren, bedient sich der Theologe und Abt einer klassischen mittelalterlichen Denkweise: der Typologie.<sup>1157</sup> Es sind jedoch keine Beispiele der

---

1152 *Ais li un angle ki od lui soelt parler,/ Isnelement si li ad comandét:/ 'Charle, chevalche, car tei ne falt clartét./ La flur de France as perdut, ço set Deus:/ Venger te poez de la gent criminel.'* La Chanson de Roland, ed. Segre, S. 457.

1153 *Pur Karlemagne fist Deus vertuz mult granz,/ Car li soleilz est remés en estant.* La Chanson de Roland, ed. Segre, S. 458.

1154 Petrus Venerabilis: Ep. 130, in: The Letters of Peter the Venerable, ed. Giles Constable (Harvard Historical Studies 78), Bd. 1, Cambridge, MA. 1967, S. 327–330. Zur Haltung des Abtes von Cluny zur Kreuzzugsbewegung vgl. Berry, Virginia G.: Peter the Venerable and the Crusades, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hg.): Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of His Death (Studia Anselmiana 40), S. 141–162. Näher wurde der Brief des Abtes von Cluny an den französischen König nur von Yvonne Friedmann analysiert. Friedmann geht es jedoch um eine Betrachtung der „Anatomie des Antisemitismus“ innerhalb dieses Briefs: Friedman, Yvonne: An Anatomy of Anti-Semitism: Peter the Venerable's Letter to Louis VII, King of France (1146), in: Pinhas Artzi (Hg.): Bar-Ilan Studies in History, Ramat-Gan 1978, S. 87–102. Von der Kreuzzugsforschung wurde der Brief hingegen kaum beachtet. Vgl. Berry: Peter the Venerable and the Crusades, S. 148–150.

1155 Laut dem Herausgeber Giles Constable soll der Brief unmittelbar nach der Kreuznahme des Königs in Vézelay zu Ostern 1146 entstanden sein. Vgl. Constable (Hg.): The Letters of Peter the Venerable, Bd. 2, S. 185.

1156 Vgl. Friedman: An Anatomy of Anti-Semitism, S. 92.

1157 Bei der Allegorie werden – ähnlich wie bei der Typologie – zwei nach kausallogischen Kriterien nicht zu vereinbarende Phänomene in Beziehung gesetzt. Die klassische Form der Allegorie ist

jüngeren Vergangenheit der Kapetinger, die hier bemüht werden, um die Autorität des Königs im Kreuzzug zu stützen, sondern es sind vielmehr alttestamentliche *exempla*. Der Kreuzzug wird von Petrus Venerabilis mit den Kriegen des Volkes Israel assoziiert und die Rolle des Königs mit der von Moses und Josua verglichen.<sup>1158</sup> Wie ehemals die *principes Iudaeorum*<sup>1159</sup>, Mose und Josua, auf Befehl Gottes (*iussu dei*) Kriege gegen die Könige der Amoriter und Kanaaniter geführt hätten, so soll nun der christliche König, gemeint ist freilich Ludwig, einen Krieg auf Wunsch und Befehl desselben Gottes (*nutu iussuque eiusdem dei*) führen.<sup>1160</sup> Durch die typologische Verschränkung des französischen Königs mit den alttestamentlichen Propheten – die hier als Fürsten, als *principes*, firmieren, wohl um die typologische Verbindung zu verstärken – suggeriert Petrus Venerabilis für den französischen König eine vergleichbar innige und unmittelbare Beziehung zu Gott, wie sie im Alten Bund zwischen Jahwe und seinen Propheten vorausgesetzt wird. Gleichzeitig wird dem französischen König damit die zentrale Führungsrolle in der Kreuzzugsbewegung zugeschrieben.

Diese Assoziation des Kapetingers mit den alttestamentlichen Propheten ist bemerkenswert. Auch in den Texten des Ersten Kreuzzugs lässt sich Mose als Referenzpunkt, als Typus, nachweisen. Allerdings wird hier Papst Urban II. und der von ihm eingesetzte Legat, Bischof Adhémar von Le Puy, mit Mose identifiziert. Es wurde bereits erwähnt, dass Robert der Mönch den päpstlichen Legaten als *alter Moyses* bezeichnet.<sup>1161</sup> Radulf von Caen gibt auch den Grund für diese typologische Verschränkung von Mose und Adhémar an: Beide sind von Gott gesandt. Während der eine von Gott selbst berufen wurde, sei der andere über Papst Urban indirekt ebenfalls von Gott bestellt worden.<sup>1162</sup> Bei Balderich von Bourgueil wird die Typologie dahingehend erweitert, dass hier nicht nur Mose als Präfiguration des Legaten, sondern diesem ein zweiter Aaron, der Graf Raimund von Saint-Gilles, zu Seite gestellt wird.<sup>1163</sup> In seiner Version der Papstrede hat Balderich hingegen Papst Urban II. mit Mose identifiziert, worauf

---

das In-Beziehung-Setzen von alttestamentlichen und neutestamentlichen Textstellen im Sinne von Verheißung und Erfüllung. So soll etwa der Brudermord Kains den Verrat des Judas präfigurieren. Ebenso wurde die Durchquerung des Roten Meeres als Präfiguration der Taufe gedeutet. Vgl. Dinzelsbacher, Peter: Europa im Hochmittelalter: 1050–1250: eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Kultur und Mentalität), Darmstadt 2003, S. 111 f.

1158 Petrus Venerabilis: Ep. 130, in: The Letters of Peter the Venerable, ed. Constable, S. 327 f.

1159 Ebd., S. 327.

1160 *Delent illi [sc. principes Iudaeorum] iussu dei, ut bellica prophanos populos, terrasque eorum uendicant deo ac sibi, delebit et iste [sc. rex Christianus] nutu iussuque eiusdem dei, hostes uerae fidei Sarracenos, terrasque eorum subiugare laborabit deo non sibi.* Petrus Venerabilis: Ep. 130, in: The Letters of Peter the Venerable, ed. Constable, S. 327 f.

1161 Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, I, ed. Kempf/Bull, S. 8.

1162 *Ipse Deus Moysen, hunc papa Urbanus, et ipse prece Dei sequitur: misit utrumque Deus.* Radulf von Caen: Tancredvs, 294, ed. D'Angelo, S. 83.

1163 *Ecce, Deo gratias, iam Christianis ituris, duo ultronei processere duces, ecce sacerdotium et regnum, clericalis ordo et laicalis ad exercitum Dei conducendum concordant. Episcopus et comes, Moysen et Aaron nobis reimaginantur.* Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, I, ed. Biddlecombe, S. 11. Ordericus Vitalis hat diese Passage wörtlich in seine *Historia Æcclesiastica* übernommen. Vgl. Ordericus Vitalis *Historia Æcclesiastica*, IX, 2, ed. Chibnall, Bd. 5, S. 18.

bereits hingewiesen wurde. Im Ersten Kreuzzug wird mittels des Typus des Moses mithin die zentrale Führungsrolle des Papsttums im Kreuzzug legitimiert. Bei Petrus Venerabilis ist es jedoch der französische König, der wie Mose im Auftrag Gottes Krieg führt. Damit suggeriert der Abt von Cluny, dass im bevorstehenden Kreuzzug der französische König die Funktion des gottgeleiteten Anführers übernimmt, wohingegen der Papst in dem Brief bezeichnenderweise nicht erwähnt wird.

Während Mose im Kreuzzugsdiskurs ein weitverbreiteter Bezugspunkt war, ist eine solche Assoziation für das Deutungsmuster des Sakralherrschers eher untypisch.<sup>1164</sup> Um die Sakralität des Herrschers zu legitimieren, wurde meist eine Verbindung zu den alttestamentlichen Königen, allen voran König David, hergestellt. Die Reichskrone ist sicherlich das bekannteste Beispiel für solche Bezüge.<sup>1165</sup> Indem Petrus Venerabilis einen aus der Kreuzzugshistoriographie bekannten Typus auf den König bezog, versuchte er offenbar Elemente des neuen Deutungsmusters ‚Kreuzzug‘ mit Elementen des sakralen Königtums zu verbinden.

Die Autorität des französischen Königs im Kreuzzug wird aber nicht nur durch die Assoziation mit den *principes Iudeorum* legitimiert. Darüber hinaus macht der Abt von Cluny Ludwigs zentrale Position im Kreuzzug durch eine Verschränkung des himmlischen und irdischen Königs plausibel. Beide Könige bilden im Kampf gegen die *inimici crucis* eine Funktionsgemeinschaft: Der himmlische König soll nämlich beschlossen haben, seine Ritterschaft durch den irdischen König gegen die Feinde seines Kreuzes in Schlachtordnung zu bringen, wie Petrus Venerabilis dem französischen König gleich im ersten Satz des Briefes mitteilt.<sup>1166</sup> Diese Aussage entspricht der Vorstellung vom Christusvikariat des sakralen Königs. Lange bevor das Papsttum nämlich den Titel des *vicarius Christi* für sich beanspruchte, wurde dem sakralen König diese Funktion zugesprochen.<sup>1167</sup> Es dürfte wohl kein Zufall sein, dass in dem Brief kein einziges Mal Bezug auf den Papst genommen wird. Vielmehr wird der irdische König hier wie ein zweiter Mose von Gott selbst zum Gotteskrieg aufgerufen.

Trotz der zunehmenden Sakralisierung der französischen Könige im 12. Jahrhundert und der Persistenz traditioneller Vorstellungen von der zentralen Funktion des Sakralherrschers im Gotteskrieg, gelang es Ludwig offenbar

---

1164 Dies heißt freilich nicht, dass solche Bezüge völlig fehlen würden, wie Stephan Weinfurter im Hinblick auf Heinrich II. nachgewiesen hat. Vgl. Weinfurter, Stefan: Kaiser Heinrich II. und die Bischöfe: Sakralität und Autorität, in: Eleonora Destefanis/Paola Guglielmotti (Hg.): *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria* (Reti Medievali E-Book 23), Firenze 2015, S. 21–45, hier S. 24–28. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Ubl.

1165 Vgl. Schieffer, Rudolf: *Mediator cleri et plebis. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums*, in: Gerd Althoff/Ernst Schubert (Hg.): *Herrschaftspräsentation im ottonischen Sachsen* (Vorträge und Forschungen 46), Sigmaringen 1998, S. 345–362, hier S. 355 f.

1166 *Licet regis aeterni militiam, quam per te regem terrenum, contra inimicos crucis suae armare disposuit*, [...]. Petrus Venerabilis: Ep. 130, in: *The Letters of Peter the Venerable*, ed. Constable, S. 327.

1167 Vgl. Erkens: *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas*, S. 10–15; Ders.: *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 30–33.

nicht unter den in Bourges Anwesenden Akzeptanz für die von ihm beanspruchte Autorität zu erzielen, nämlich einen Kreuzzug eigenmächtig zu veranlassen. Das alte Deutungsmuster vom sakralen König ließ sich offensichtlich nicht einfach in das neue Kreuzzugsdeutungsmuster integrieren. Dies heißt aber nicht, dass der König wie noch beim Ersten Kreuzzug gänzlich vom *negotium Christi* ausgeschlossen wurde. Wie Marcus Bull gezeigt hat, konnte zwischen dem Ersten und Zweiten Kreuzzug der Graben zwischen Kreuzzugs-idee und Königtum verringert werden.<sup>1168</sup> Auch Papst Eugen III. hat die zentrale Funktion des Königtums im Kreuzzug hervorgehoben. Insbesondere die Fürsten und mächtigen Könige seien zum Kampf gegen die Feinde des Kreuzes Christi aufgerufen, wie er in einer Bulle vom 5. Oktober 1146 verlautbaren ließ.<sup>1169</sup> Allerdings ist diese den Königen zugewiesene Funktion vornehmlich exekutiv. Die zentrale Autorität einen Kreuzzug zu veranlassen bleibt dem Papst vorbehalten, wie Eugen in *Quantum predecessores* ausdrücklich konstatiert. Er allein fungiert wie sein Vorgänger als himmlische Posaune, als *tuba caelestis*, während den Königen die Aufgabe zukommt, diesem Ruf zu folgen und wirkmächtig umzusetzen.<sup>1170</sup> Doch ganz so eindeutig und unumstritten, wie Papst Eugen III. es darstellt, war offenbar auch die päpstliche Autorität am Vorabend des Zweiten Kreuzzugs nicht. Zwar reagierten die versammelten Großen auf das eigenmächtige Vorhaben des Königs zurückhaltend und sprachen ihm damit die notwendige Autorität ab, aber laut Otto von Freising riefen die Fürsten nicht den Papst als maßgebliche Autorität in der Angelegenheit an, sondern appellierten an den Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux, um ihn als göttliches Orakel zu befragen.<sup>1171</sup>

### 3.3 Bernhard von Clairvaux – Das *divinum oraculum*

Wenn man den *Gesta Friderici* folgt, dann kam dem Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux eine zentrale Rolle bei der Veranlassung des Zweiten Kreuzzugs zu. Die auf dem Hoftag in Bourges versammelten Großen sollen, nachdem ihnen Ludwig VII. seine Kreuzzugsabsichten eröffnete, dem Anliegen des französischen Königs nicht sogleich zugestimmt haben, sondern zunächst Bernhard von Clairvaux in der Sache als göttliches Orakel (*divinum oraculum*) befragt haben.<sup>1172</sup>

---

1168 Bull: The Capetian Monarchy and the Early Crusade Movement, S. 27.

1169 *Diuini dispensatione consilii factum est quod karissimus filius noster L. illustris Francorum rex cum principibus aliis quoque potentibus uiris et strenuissimis bellatoribus regni sui ad liberationem orientalis ecclesie et crucis Christi inimicos debellandos potenter accingitur, regnum terreum [sic] pro Christi amore proponit atque propriam personam ultimis periculis et etiam morti exponit.* Eugen III.: JL 9017 (Diuini dispensatione), in: Papsturkunden in Malta, ed. Paul F. Kehr, in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse (1899), S. 369–409, hier Nr. 3, S. 389.

1170 Eugen III.: JL 8796 (Quantum predecessores I), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 36, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1171 Siehe oben Anm. 1103, S. 216.

1172 Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

Nicht an die Autorität des Papsttums wurde in Bourges mithin appelliert. Nach dem Bericht des Bischofs von Freising wurde der Abt eines burgundischen Klosters, der Zisterze Clairvaux, noch vor dem Papst als zuständige Autorität angesehen, um über den Kreuzzugsplan des französischen Königs zu entscheiden. Wie kam es, dass die in Bourges Versammelten offenbar Bernhard von Clairvaux die hierfür notwendige Autorität zusprachen?

Die Antwort auf diese Frage hängt wesentlich mit Bernhards Ruf zusammen, den insbesondere der Bischof von Freising hervorkehrt: „Es lebte zu dieser Zeit in Frankreich als Abt des Klosters Clairvaux ein gewisser Bernhard, hinsichtlich Lebensführung und Sittenreinheit verehrungswürdig, ein ausgezeichnete Mönch, begabt mit Weisheit und hochgebildet und berühmt durch Zeichen und Wunder.“<sup>1173</sup>

Es war ganz offensichtlich eine besondere Qualität des Abtes von Clairvaux, der, wie Otto wenig später konstatiert, bei Deutschen und Franzosen gleichermaßen als Prophet und Apostel (*propheta vel apostolus*) galt, die ihn zur maßgeblichen Autorität in der Kreuzzugsfrage werden ließ.<sup>1174</sup> Kernelement dieser Qualität ist eine besondere Gottesnähe – die von den Zeitgenossen meist als Heiligkeit (*sanctitas*) bezeichnet wurde.<sup>1175</sup> Dass sich diese Form der Autorität als charismatisch bestimmen lässt, dürfte an dieser Stelle nicht mehr überraschen. Anders als etwa beim Sakralkönigtum oder dem Papsttum ist Bernhards Charisma jedoch nicht die Konsequenz eines Amtes, sondern eine ihm persönliche zugeschriebene Qualität, also das, was Max Weber als genuines Charisma bezeichnet hat.

Fraglich ist jedoch, warum Bernhard aufgrund seines Charisma in der in Bourges virulent werdenden Frage Autorität zugesprochen wurde. Kurzum: Wie wurde aus Heiligkeit Macht? Hierfür war offensichtlich eine Kompetenz verantwortlich, die Bernhard aufgrund seiner Heiligkeit attestiert wurde: Bernhard wurde nämlich von den Fürsten zugetraut, den göttlichen Willen zu verkünden. Er wurde, so heißt es bei Otto wörtlich, als göttliches Orakel befragt. Aufgrund dieser mit seinem Charisma ursächlich verbundenen Fähigkeit erlangte Bernhard in Bourges Autorität. Denn der Kreuzzug war gemäß dem zeitgenössischen Verständnis kein profaner Krieg, sondern *negotium Dei*. Im Zusammenhang mit Peter dem Eremiten wurde bereits auf die Einflussmöglichkeit hingewiesen, die jenes Deutungsmuster charismatischen Autoritäten eröffnete.

---

1173 *Erat illo in tempore in Gallia cenobii Clarevallensis abbas quidam Bernhardus dictus, vita et moribus venerabilis, religionis ordine conspicuus, sapientia litterarumque scientia peditus, signis et miraculis clarus.* Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54. Übersetzung: Schmidt (Bearb.): Die Taten Friedrichs, S. 201.

1174 [...] *qui [sc. Bernhardus] apud omnes Galliae ac Germaniae populos ut propheta vel apostolus habebatur,* [...]. Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 55.

1175 Vgl. Dinzelsbacher, Peter: Zum Konzept persönlicher Heiligkeit bei Bernhard von Clairvaux und den frühen Zisterziensern, in: Clemens M. Kasper (Bearb.): Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Ergänzungsband 34), St. Ottilien 1994, S. 101–133.

Dies scheint sich zumal gut in den weiteren Kontext der beträchtlichen Wirksamkeit des Abtes von Clairvaux innerhalb und außerhalb seines Ordens zu fügen. Michaela Diers hat darauf hingewiesen, dass Bernhards Autorität auf dem Ruf seiner Heiligkeit basierte und durch kein Amt legitimiert war.<sup>1176</sup> Vielmehr hat Bernhard die Übernahme selbst der höchsten kirchlichen Ämter konsequent ausgeschlagen.<sup>1177</sup> Diese ‚Ämterflucht‘ ist typisch für charismatische Akteure.<sup>1178</sup> Der Grund hierfür wird weniger in dem von den zisterziensischen Historiographen immer wieder bemühten Bescheidenheitstopos zu suchen sein, als in Bernhards Einsicht, dass ein Amt seinen charismatischen Einflussmöglichkeiten letztlich Schranken gesetzt hätte. Denn indem sich Bernhard mit den Interessen Gottes identifizierte, kannte seine Einflussmöglichkeit letztlich keine (Amts-)Grenzen. Hier kann nur eine Blütenlese seiner Einflussnahme in Kirche und Welt gegeben werden: Sein Einfluss im Schisma, in der Auseinandersetzung mit Abaelard und Gilbert von Poitiers und nicht zuletzt im Kreuzzug. In all diesen Angelegenheiten konnte Bernhard deswegen seine Autorität geltend machen, da es ihm gelang, sein Interesse mit dem Interesse Jesu Christi zu identifizieren.<sup>1179</sup> Genau dies lässt sich auch im Fallbeispiel des Hoftags von Bourges beobachten. Auch hier war es sein Ruf der Heiligkeit, sein Charisma, das ihn zum Entscheidungsträger werden ließ.

Sowohl wenn man Bernhards Kreuzzugsbriefe, die einen guten Einblick in Bernhards Predigtstätigkeit vermitteln, als auch die historiographischen Berichte über seine Predigtmission betrachtet, wird schnell deutlich, dass sein Charisma ein zentrales Moment von Bernhards Autorität war. Immer wieder hat sich der Abt von Clairvaux in seinen Predigten als Sprachrohr Gottes geriert und die Adressaten seiner Predigt explizit im Namen Gottes zum Kreuzzug aufgerufen. So verweist er in seinem Brief an den Klerus Ostfrankens und Bayerns auf die *auctoritas Domini*, um die Unwürdigkeit der sprechenden Person in der Sache Gottes zu entschuldigen.<sup>1180</sup> Mit fast demselben Initium beginnt auch Bernhards Kreuzzugsbrief an den Herzog und das Volk von Böhmen.<sup>1181</sup> In diesem Brief betont er außerdem den göttlichen Ursprung des Kreuzzugs, der von keinem

---

1176 „Bernhards Wirken legitimiert sich nicht aus dem Amt, sondern einer ‚auctoritas‘, die sich zwar als eingebunden in das kirchliche Ordnungsgefüge versteht, ihren gewichtigsten Bezugspunkt jedoch in der persönlichen Begnadung Bernhards besitzt.“ Diers, Michaela: Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 34), Münster 1991, S. 294.

1177 Vgl. Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis*, I, 69, ed. Paul Verdeyen (CCCM 89 B), Turnhout 2011, S. 82. Übersetzung: Sinz, Paul (Bearb.): Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux (Heilige der ungeteilten Christenheit 2), Düsseldorf 1962, S. 96.

1178 Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 494–497.

1179 Diers: Bernhard von Clairvaux, S. 177–294.

1180 *Sermo mihi ad vos de negotio Christi, in quo est utique salus nostra. Haec dico, ut excuset indignitatem personae loquentis auctoritas Domini, [...]*. Bernhard von Clairvaux: Ep. 363, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 311.

1181 *Est mihi sermo ad vos de negotio Christi, in quo est etiam salus vestra. Quod loquor, ut indignitatem personae scribentis excuset apud vos auctoritas Domini, [...]*. Bernhard von Clairvaux: Ep. 458, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 434.

Menschen ausgegangen sei, sondern vom Himmel gekommen, ja dem Herzen der göttlichen Liebe entsprungen sei: *De caelo venit consilium hoc nec ab homine est, sed a corde pietatis divinae processit.*<sup>1182</sup>

Neben seinen Kreuzzugsbriefen, die einen Einblick in das rhetorische Potential Bernhards von Clairvaux vermitteln, wird die charismatische Dimension seiner Autorität als Kreuzzugsprediger insbesondere in einem Zeugnis eines Zeitgenossen deutlich. Der Benediktinerabt Wibald von Stablo und Corvey preist Bernhard in einem Brief, den er im Februar oder März 1149 an Magister Magold von Paderborn schickte,<sup>1183</sup> als den größten Prediger seiner Zeit.<sup>1184</sup> Bernhards Rednergabe führt Wibald auf dessen Bildung, seinen unvergleichlichen Eifer, sein Ausdrucksvermögen und klare Aussprache sowie seine Gestik zurück, die sich jeder Redeweise anpasse. Insgesamt gilt Wibald das rhetorische Talent des Abtes von Clairvaux als göttliche Gnadengabe.<sup>1185</sup> Die rhetorische Brillanz des Abtes von Clairvaux wurde auch von anderen Autoren immer wieder hervorgehoben.<sup>1186</sup> Wichtiger ist jedoch noch eine andere Beobachtung

---

1182 Bernhard von Clairvaux: Ep. 458, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 435.

1183 Wibald von Stablo: Ep. J 167 (Delectatus sum), in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Martina Hartmann (MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 9), Hannover 2012, Nr. 142, S. 290–306. Laut Adrian H. Bredero hat „[...] Wibald weder mit dem Abt von Clairvaux direkte Kontakte gepflegt, noch ihn als Gegner seiner eignen Anliegen als Benediktinerabt empfunden“, weshalb er dessem „umständliche[n] Zeugnis“ besonderes Gewicht beimisst. Vgl. Bredero, Adrian Hendrik: Bernhard von Clairvaux im Widerstreit der Historie (Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge 44), Wiesbaden 1966, S. 80.

1184 *Est tamen interdum in ecclesia quedam rerum oportunitas, in qua dicendi artificium inreprehensibiliter exercetur, et maxime in predicandi officio. In cuius gratie principatu meo quidem iudicio ponitur vir nostrorum temporum valde illustris B(ernadus) Clarevallensis abbas.* Wibald von Stablo: Ep. J 167 (Delectatus sum), in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Hartmann, Nr. 142, S. 302 f.

1185 *Optima ei a deo concessa est natura, eruditio summa, industria incomparabilis, exercitium ingens, pronuntiatio aperta, gestus corporis ad omnem dicendi modum accomodatus.* Wibald von Stablo: Ep. J 167 (Delectatus sum), in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Hartmann, Nr. 142, S. 303.

1186 Besonders Gottfried von Auxerre hebt im dritten Buch der *Vita prima* Bernhards rhetorisches Geschick hervor: *Vocem illi inualido corpore ualidam satis intelligibilemque contulerat, qui in opus praedicationis segregauerat illum ex utero matris suae. Sermo ei, quoties opportuna inueniebatur occasio, ad quascumque personas de aedificatione animarum, prout tamen singulorum intelligentiam, mores et studia nouerat, quibusque congruens auditoribus habebatur. Sic rusticanis plebibus loquebatur ac si semper in rure nutritus, sic ceteris quibusque generibus hominum, uelut si omnem inuestigandis eorum operibus operam impendisset. Litteratus apud eruditos, apud simplices simplex, apud spirituales uiros perfectionis et sapientiae affluens documentis: omnibus se coaptabat, omnes cupiens lucrifacere Christo.* Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi Claraeualis abbatis*, III, 6, ed. Verdeyen, S. 137; *Siquidem diffusa erat gratia in labiis eius, et ignitum eloquium eiusdem uehementer, ut non posset ne ipsius quidem stilus, licet eximius, totam illam dulcedinem, totum retinere feruorem. Mel et lac sub lingua eius; et nihilominus in ore eius ignea lex, iuxta illud Cantici canticorum: Sicut uitta coccinea labia tua, et eloquium tuum dulce.* Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi Claraeualis abbatis*, III, 7, ed. Verdeyen, S. 138. Vgl. hierzu auch Goetz, Elke: Bernhard von Clairvaux und Konrad III., in: Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.): *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, Köln [u. a.] 2009, S. 437–456, hier S. 445 f.

Wibalds: „Sein Antlitz bleich und abgezehrt durch strenges Fasten in der Einöde, läßt ihn in einem Maße vergeistigt erscheinen, daß der Anblick des Mannes seine Hörer überzeugt, bevor er noch ein Wort gesprochen.“<sup>1187</sup>

Dieser Hinweis ist bemerkenswert. Wibald schildert hier ein zentrales Merkmal der charismatischen Autorität. Für die Wirkmächtigkeit charismatischer Autorität ist der Habitus ausschlaggebend, da er mehr noch als der Inhalt der Botschaft die Authentizität des Charismaträgers und seiner Botschaft bezeugt. Bereits im Hinblick auf Peter den Eremiten wurde auf die zentrale Legitimationsfunktion der Askese für charismatische Akteure hingewiesen. Es greift also zu kurz, wenn in der Forschung immer wieder auf Bernhards herausragende Rednergabe verwiesen wird, um seine charismatische Autorität zu belegen.<sup>1188</sup> Entscheidend war das Zusammenspiel von Rhetorik und Habitus.

Dass Bernhard infolge seines Ansehens große Macht erlangte, daran läßt auch Wibald keinen Zweifel zu. Dieser sei sogar in der Lage gewesen, die Schlafenden, ja sogar die Toten zu erwecken.<sup>1189</sup> Dies ist nicht im übertragenen Sinn zu verstehen,<sup>1190</sup> sondern spielt auf ein weiteres für die charismatische Autorität zentrales Element an: das Wunder. Dieses ist mehr noch als der Habitus Legitimationsressource charismatischer Autorität, da es die Authentizität des Charisma sinnfällig macht. Insofern hat bereits Max Weber das Wunder als Legitimationspflicht des Charismaten bezeichnet.<sup>1191</sup> Es ist dieses Zusammenspiel von rhetorischer Überzeugungskraft, charismatischem Habitus und Wunderfähigkeit, das Bernhards Worte in den Augen vieler Zeitgenossen – und so auch in denen des Abtes Wibald von Stablo – zu den Worten Gottes werden ließ. Und so erklärt sich dann auch der enorme Erfolg von Bernhards Kreuzzugspredigt.

### 3.3.1 Der Hoftag zu Speyer – Das *miraculum miraculorum*

Wie die unterschiedlichen charismatischen Elemente in Bernhards Autorität zusammenwirkten, soll im Folgenden am Beispiel des Speyerer Hoftags verdeutlicht werden, auf dem Bernhard den deutschen König Konrad III. in einer Predigt am 27. Dezember 1146 für den Kreuzzug gewinnen konnte. Dabei gilt es

---

1187 *Oratorem eum non immerito dixerim, qui a rethoribus diffinitur: Vir bonus dicendi peritus. Siquidem vir ille bonus, longo heremi squalore et ieiuniis ac pallore confectus et in quendam spiritualis forme tenuitatem redactus, prius persuadet visus quam auditus.* Wibald von Stablo: Ep. J 167 (Delectatus sum), in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Hartmann, Nr. 142, S. 303. Übersetzung von Bredero: Bernhard von Clairvaux, S. 80 f.

1188 Vgl. Zullinger, Jürg: Bernhard von Clairvaux als Redner, in: *Medium Aevum Quotidianum* 27 (1993), S. 56–86, hier S. 56; Bredero: Bernhard von Clairvaux, S. 167; Goetz: Bernhard von Clairvaux und Konrad III., S. 445.

1189 Wibald von Stablo: Ep. J 167 (Delectatus sum), in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Hartmann, Nr. 142, S. 303.

1190 Adrian Bredero scheint eine solche Interpretation der Passage seiner Übersetzung zugrunde zu legen, wenn er übersetzt: „Was Wunder also, daß das Zusammentreffen aller Gaben, die den Redner ausmachen, die Schläfer, ja sogar – geistlich gesprochen – die Toten erweckt.“ Bredero: Bernhard von Clairvaux, S. 80 f.

1191 Siehe oben S. 31.

jedoch zu beachten, dass der Bericht über jenes Ereignis aus der Feder von Gottfried von Auxerre stammt.<sup>1192</sup> Dessen hagiographischer Text stellt erkennbar darauf ab, Bernhards Heiligkeit zu erweisen und dessen Heiligsprechung zu betreiben, weshalb die fragliche Szene wohl stilisiert sein dürfte. Trotz oder gerade wegen dieses hagiographischen Leitmotivs gewährt die *Vita prima Sancti Bernardi* zentrale Einblicke in die Argumentationsweise und Legitimationsstrategien des Abtes von Clairvaux.<sup>1193</sup>

Noch bevor Bernhard in Speyer eintraf, soll ihm der Ruf des Thaumaturgen vorausgeeilt sein, da er im Reich wie schon zu Beginn seiner Reise in Frankreich zahlreiche Wunder gewirkt habe. Die Funktion dieser stets öffentlichkeitswirksam vollbrachten Wunder lässt die *Vita prima Sancti Bernardi* nicht im Ungewissen: Gottfried von Auxerre bezeichnet sie an einer Stelle explizit als Beweis für die Gottgewolltheit des von Bernhard propagierten Kreuzzugs.<sup>1194</sup> Als das Wunder der Wunder, das *miraculum miraculorum*, bezeichnet die *Vita prima* jedoch die Kreuznahme des deutschen Königs, womit die Szene in Speyer die Klimax des hagiographischen Textes darstellt.<sup>1195</sup> Die Kreuznahme des Königs wird von Gottfried von Auxerre ausschließlich auf Bernhards charismatische Autorität zurückgeführt. Zwar wird von vorausgehenden Friedensverhandlungen berichtet, die Bernhard in Speyer zwischen gewissen Fürsten initiiert habe,<sup>1196</sup> aber der Entschluss Konrads III. wird eben nicht kausal mit diesen

---

1192 Vgl. Bredero, Adriaan Hendrik: Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 66 (1958), S. 331–363, hier S. 339 f. Anders: Cosack, Harald: Konrads III. Entschluß zum Kreuzzug, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 35 (1914), S. 278–296, hier S. 285.

1193 Es wurde jüngst eingewandt, dass Bernhard im Lichte der *Vita prima* nicht besonders „appealing“ erscheine, da es seine Biographen nicht verstanden hätten, einen charismatischen Text zu schreiben. Ohne sich hier auf die grundsätzliche Frage einzulassen, inwieweit Texte selbst charismatische Effekte erzeugen, sei nur soviel angemerkt, dass der fragliche Text zumindest in Grundzügen erkennen lässt, worauf die große charismatische Autorität basierte, die der Abt von Clairvaux offenbar auf seine Zeitgenossen ausübte. Vgl. Jaeger, Stephen: The Saint's Life as a Charismatic Form: Bernhard of Clairvaux and Francis of Assisi, in: Bedos-Rezak, Brigitte M./Rust, Martha D. (Hg.): Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West (Explorations in Medieval Culture 9), Leiden 2018, S. 175–198, Zitat auf S. 195.

1194 *Euidenter enim uerbum hoc praedicauit, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Sed quantis et quam multiplicibus signis?* Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis*, III, 9, ed. Verdeyen, S. 140. Auch bei Helmold von Bosau fungiert das Wunder als Prüfstein von Bernhards Heiligkeit (*sanctitatis eius experimentum*). Unter dem kritischen Blick des Grafen Adolf soll Bernhard auf einem Hoftag in Frankfurt seine Heiligkeit demonstriert haben, indem er dort einen lahmen und blinden Jungen heilte, wie Helmold berichtet. Vgl. Helmoldi presbyteri Bozoviensis *Cronica Slavorum*, I, ed. Bernhard Schmeidler (MGH SS rer. Germ. 32), Hannover 1937, S. 114.

1195 [...] *ibi enim factum est, ut ipsius uerbis utar, miraculum miraculorum. Siquidem Rex signatus est praeter spem omnium, qui convenerant: [...].* *Vita prima Sancti Bernardi*, VI, 4, 15, ed. MPL 185, Sp. 381. Gottfried von Auxerre suggeriert hier also, dass es sich bei der Deutung der Ereignisse von Speyer als *miraculum miraculorum* um Bernhards eigene Sichtweise handelt.

1196 *Illuc Pater sanctus advenit, inter principes quosdam pacem cupiens reformare; quorum inimicitiiis ab exercitu crucis Christi multi detinebantur.* *Vita prima Sancti Bernardi*, VI, 4, 15, ed. MPL 185, Sp. 381.

Verhandlungen verknüpft. Insofern kann an dieser Stelle die Diskussion, ob Konrads Kreuznahme tatsächlich so spontan gewesen sei, wie uns die *Vita* glauben machen will,<sup>1197</sup> oder vielmehr die symbolische Inszenierung einer in langen Vorverhandlungen errungenen Entscheidung – wofür sowohl die Kreuznahme von Konrads Antagonisten im Reich, Welf VI. von Bayern<sup>1198</sup> sowie die Beilegung der Fehde zwischen dem Grafen Heinrich von Namur und Erzbischof Albero von Trier angeführt wurde<sup>1199</sup> – zurückgestellt werden. Entscheidend ist hier, wie die *Vita* den Einfluss des Abtes von Clairvaux auf den deutschen König darstellt. Während einer Messfeier am 27. Dezember 1146 soll Bernhard vom Heiligen Geist beseelt worden sein und gegen alle Gewohnheit und ungefragt, so heißt es ausdrücklich, zu einer spontanen Predigt angesetzt haben. Am Ende dieser Predigt habe sich der Abt von Clairvaux an Konrad III. gewandt, der eine persönliche Teilnahme am Kreuzzug bis zu diesem Moment immer wieder ausgeschlagen hatte. In dieser Situation, so erfährt der Leser weiter, soll Bernhard den Herrscher nicht als König, sondern als Mensch (*non ut regem, sed ut hominem*) angesprochen haben, wobei er selbst die Rolle Jesu Christi beim Jüngsten Gericht einnahm. Die Worte, die Bernhard in dieser Schlüssel-szene gewählt haben soll, gibt Gottfried von Auxerre in wörtlicher Rede wieder: *«O homo! quid debui tibi facere, et non feci?»*<sup>1200</sup> Nach dieser rhetorischen Frage, die eine Mahnung aus dem Jesajabuch anklingen lässt (Jes. 5, 4), habe Bernhard, immer noch in der Position des richtenden Christus, den König mit einer Aufzählung der göttlichen Gnadenerweise konfrontiert.<sup>1201</sup> Von dieser Predigt soll der König nun derart überwältigt worden sein, dass er noch während der Predigt zu Tränen gerührt seine Teilnahme am Kreuzzug gelobt habe, um sich dem

---

In der Fassung der Hs. Douai, Bibliothèque municipale 372, fol. 186r werden die Fürsten, zwischen denen Bernhard in Speyer Frieden gestiftet haben soll, namentlich erwähnt: *Causa autem cur Spirensis eo tempore advenit civitatem, reconciliatio fuit inter virum excellentissimum Alberonem Treverorum archiepiscopum et magnum principem comitem Namuroensem. Inter quos inimicitie graves pluribus iam annis exercebantur non sine infinita hominum strage et magnarum populatione terrarum. Nam et propter hanc precipue causam Germanie regnum pacificus noster intraverat.* Zitiert nach: Bredero: Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux, S. 338.

1197 So etwa Dinzelbacher, Peter: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmtesten Zisterziensers, Darmstadt 1998, S. 295.

1198 Cosack: Konrads III. Entschluß zum Kreuzzug, S. 288; Feldmann, Karin: Herzog Welf VI. und sein Sohn, Tübingen 1971, S. 22; Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1996, S. 249 ff.; Ders.: Konrad III. (1138–1152): Mit Heinrich (1147–1150), in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.): Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. (919–1519), München 2003, S. 217–231, hier S. 223 f.; Goetz: Bernhard von Clairvaux und Konrad III., S. 446 f.

1199 Bredero: Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux, S. 335 f.

1200 *Exinde intra Missarum solemniam, beati Patris animum coepit Spiritus stimulare divinus, ut praeter morem, nullo rogante, diceret, non oportere sine sermone praeterire diem. Quid multa? locutus est, et in fine sermonis Regem, non ut regem, sed ut hominem tota libertate convenit. Proponerat enim futurum iudicium, hominem ante tribunal Christi astantem, imperantem Christum, et dicentem: «O homo! quid debui tibi facere, et non feci?»* Vita prima Sancti Bernardi, VI, 4, 15, ed. MPL 185, Sp. 382.

1201 *Ex hoc autem numerans regni culmen, divitias, consilia, virilem animum et corporis robur; [...].* Vita prima Sancti Bernardi, VI, 4, 15, ed. MPL 185, Sp. 382.

Gunsterweis Gottes in Zukunft nicht mehr als undankbar zu erweisen.<sup>1202</sup> Diese zweifelsohne stilisierte Szene verdeutlicht das charismatische Moment von Bernhards Autorität als Kreuzzugsprediger in besonderem Maße. Zum einen bezeugt sie Bernhards rhetorisches Geschick, in der gegebenen Situation die richtigen Worte zu finden. Noch zentraler für seine charismatische Autorität ist jedoch die Position, die Bernhard in seiner Predigt einnimmt. Anders als in seinen Kreuzzugsbriefen bezieht er sich nicht bloß auf die *auctoritas Domini*, sondern er spricht Konrad *als* Christus selbst an. Es ist dieser charismatische Kniff von Bernhards Predigt, der in dieser Szene die Bekehrung des bis dahin unwilligen Königs hervorruft und nicht etwa die Friedensverhandlungen, die Bernhards Predigt vorausgegangen waren. Vielmehr soll sich der deutsche König laut Gottfrieds Schilderung noch mehrere Tage, nachdem der Konflikt zwischen den verfeindeten Fürsten beigelegt worden war, gegen die Kreuznahme gesperrt haben. Erst die Autorität Bernhards von Clairvaux, der auf dem Hoftag mit der Autorität Gottes spricht, soll den Wendepunkt gebracht haben, so jedenfalls will uns Gottfried von Auxerre in dieser Szene glauben machen.<sup>1203</sup>

Wenngleich sehr fraglich bleiben muss, ob die Kreuznahme Konrads III. tatsächlich so spontan abließ, so verdeutlicht die Darstellung trotz oder gerade wegen ihrer stilistischen Überzeichnung die Logik und Legitimationsstrategie von Bernhards charismatischer Autorität. Bernhards Autorität ist durch einen sehr starken Verweischarakter gekennzeichnet, der für charismatische Akteure insgesamt typisch ist. Aber bei Bernhard changiert die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Gott und Mensch noch stärker als bisher beobachtet. Bernhard spricht nämlich nicht nur im Namen Gottes, das haben wir bereits bei mehreren charismatischen Akteuren der frühen Kreuzzugsbewegung gesehen, sondern als Christus selbst. Indem er die Rolle Jesu Christi beim Jüngsten Gericht einnimmt, partizipiert er zugleich an dessen göttlicher Autorität.

Voraussetzung für den Erfolg von Bernhards Predigt ist freilich die Anerkennung seiner Heiligkeit seitens des deutschen Königs. Dass diese Voraussetzung bei Konrad III. tatsächlich gegeben war, geht aus einer Urkunden des deutschen Königs hervor, die auf den 19. Juli 1139 datiert, und in der Bernhard als *magne sanctitatis vir* charakterisiert wird.<sup>1204</sup> Demgegenüber scheint die

---

1202 [...] *his et hujusmodi verbis commovit hominem, ut in medio sermone non sine lacrymis exclamaret: <Agnosco prorsus divina munera gratiae; nec deinceps, ipso praestante, ingratus inveniar: paratus sum servire ei, quandoquidem ex parte ejus submoneor.>* Vita prima Sancti Bernardi, VI, 4, 15, ed. MPL 185, Sp. 382.

1203 Auch Adrian Bredero räumt ein, dass der Text eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Friedensschluss und der Kreuznahme Konrads III. eigentlich nicht zulasse. Daher folgert er, dass der Entschluss des Königs „[...] noch von anderen Umständen abhängig war; es ist nicht ausgeschlossen, daß die Predigt, die Bernhard am 27. Dezember zu Speyer hielt und die keineswegs konventionell gewesen zu sein scheint, den endgültigen Ausschlag gab.“ Bredero: Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux, S. 343.

1204 Die Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich, ed. Friedrich Hausmann (MGH DD K III), Wien [u. a.] 1969, Nr. 32, S. 51–53, hier S. 52.

päpstliche Predigtvollmacht nicht so entscheidend gewesen zu sein, zumindest erwähnt sie Gottfried von Auxerre in der Szene mit keinem Wort.

Indirekt bezeugt Konrad III. dies selbst in seinem vielzitierten Brief an Eugen III., in dem er den Papst von seiner Kreuznahme in Kenntnis setzt. Darin entschuldigt sich der König zunächst dafür, dass er den Papst nicht bereits im Vorfeld über seine Kreuznahme informiert habe, sondern ihm dies nun *ex post* mitteilen müsse. Diese Aussage wurde lange dahingehend missverstanden, dass dem Papst die Kreuznahme des Königs missfallen habe.<sup>1205</sup> Problematisch scheint jedoch weniger die Kreuznahme des Königs per se zu sein, als vielmehr die Art und Weise ihres Zustandekommens. Der König hatte laut eigenen Angaben nämlich keine Zeit Rücksprache mit dem Papst zu halten, so dass die Kreuznahme ohne dessen Kenntnis (*absque vestra conscientia*) zustande gekommen sei.<sup>1206</sup> Das Problem dreht sich im Kern also um die Missachtung bzw. Übergehung der apostolischen Autorität. Dafür entschuldigt sich der König zwar ausdrücklich, aber wesentlich ist, wie er diese Missachtung rechtfertigt: Der Heilige Geist, der, wie der König in Anlehnung an Mk. 13, 35 konstatiert, wehe, wo er wolle und für gewöhnlich plötzlich komme (*spiritus sanctus, qui, ubi vult, spirat, qui repente venire consuevit*), habe seine Willensänderung derart heftig und plötzlich herbeigeführt, dass eine Rücksprache mit dem Papst oder irgendeiner anderen Person unmöglich gewesen sei.<sup>1207</sup> Damit belegt der König nicht nur die Spontanität seines Entschlusses, sondern – und das ist wesentlich – er stellt darüber hinaus eine Kausalverbindung zwischen seiner Entscheidung und der göttlichen Autorität her. Dies ist eine bemerkenswerte Parallele zu der Darstellungsweise der *Vita Prima*. In beiden Fällen ist die transzendente Autorität – hier der Heilige Geist, dort das direkte Wort des richtenden Christus – verantwortlich für die spontane Willensänderung des Königs, die letztlich Bekehrung ist. Zwar nennt der König weder die Anwesenheit Bernhards von Clairvaux in Speyer, noch dessen Einfluss auf seinen Kreuzzugsentschluss, jedoch belegt er indirekt die Kommunikationsstrategie des Abtes.

Noch in weiterer Hinsicht ist die Argumentation des Königs aufschlussreich. Indem er die Missachtung der apostolischen Autorität mit der Autorität des Heiligen Geistes legitimiert, der er sich nicht habe widersetzen können, sobald sie sein Herz berührt habe, ordnet Konrad die apostolische Autorität eindeutig der transzendenten Autorität in der Kreuzzugsfrage unter. Es ist genau diese

---

1205 Vgl. Cosack: Konrads III. Entschluß zum Kreuzzug, S. 290.

1206 *Sane quod dulcedinem vestram movit nos rem tantam, scilicet de signo vivifice crucis et de tante tamque longe expeditionis proposito absque vestra conscientia assumpsisse, de magno vere dilectionis affectu processit.* Konrad III.: Ep. J 33, in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Hartmann, Nr. 3, S. 4–7, hier S. 6.

1207 *Sane quod dulcedinem vestram movit nos rem tantam, scilicet de signo vivifice crucis et de tante tamque longe expeditionis proposito absque vestra conscientia assumpsisse, de magno vere dilectionis affectu processit. Sed spiritus sanctus, qui, ubi vult, spirat, qui repente venire consuevit, nullas in captando vestro vel alicuius consilio moras nos habere permisit, sed mox, ut cor nostrum mirabili digito tetigit, ad sequendum se sine ullo more intervenientis spacio totam animi nostri intentionem impulit.* Konrad III.: Ep. J 33, in: Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Hartmann, Nr 3, S. 4.

Hierarchisierung der Autoritäten, welche einen Handlungsspielraum für charismatische Akteure in der Kreuzzugsbewegung eröffnete.

### 3.3.2 Bernhard und Radulf – Charisma im Spannungsfeld der Hierarchie

Aufgrund seines Rufs der Heiligkeit erlangte Bernhard von Clairvaux mithin eine zentrale Machtposition in der Kreuzzugsbewegung. Gemäß der Darstellung Bischof Ottos von Freising soll Bernhard auf dem Hoftag gar die Entscheidungsgewalt über den Kreuzzugsplan des französischen Königs zugesprochen worden sein. Es ist jedoch von zentraler Bedeutung, dass Bernhard jene Autorität laut den *Gesta Friderici* ablehnte. Stattdessen soll Bernhard auf die Zuständigkeit der apostolischen Autorität verwiesen haben.<sup>1208</sup> Erst auf ein ausdrückliches apostolisches Mandat hin soll Bernhard dann mit der Kreuzzugspredigt begonnen haben und sich mit dem Schwert des Wortes Gottes (*gladius verbi Dei*) gegürtet haben, wie Otto von Freising sich ausdrückt.<sup>1209</sup>

Bernhard von Clairvaux hat die Autorisation in einem Brief, den er Ende April 1146 an den Papst adressierte, ausdrücklich betont, ja zum eigentlichen Movens seiner Predigtstätigkeit erklärt: „Die Autorität des Befehlenden hat meinen Gehorsam fruchtbar werden lassen. ‚Ich habe verkündet und gesprochen, und es sind ihrer so viele geworden, daß ich sie nicht aufzählen könnte‘ (Ps 39, 6) Städte und Burgen werden leer, und beinahe finden schon sieben Frauen nicht einen Mann, den sie haben könnten (Jes 4,1) und überall werden die Frauen zu Witwen, obgleich ihre Männer noch leben.“<sup>1210</sup>

Die päpstliche Autorisation und Predigtvollmacht markiert einen signifikanten Unterschied zum Weber'schen Idealtypus. Typisch für charismatische Akteure ist nämlich, daran sei hier erinnert, die Eigenmächtigkeit, Unmittelbarkeit und Ungebundenheit des Propheten, der nach dem Grundsatz verfare:

---

1208 *Ille de tam grandi negotio ex propriae auctoritatis arbitrio responsum dare frivolum iudicans, ut ad Romani pontificis audientiam et examen deferatur, optimum esse respondit.* Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1209 *Igitur, [...] Bernhardus abbas venerabilis concessa sibi apostolicae sedis auctoritate non abusus gladio verbi Dei fortiter accingitur, ac excitatis ad transmarinam expeditionem multorum animis, [...].* Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 37, ed. Waitz/Simson, S. 58. In diesem Punkt stimmen die *Gesta Friderici* mit dem Bericht eines weiteren zisterziensischen Chronisten überein. Gottfried von Auxerre berichtet ebenfalls, dass Bernhard erst auf den ausdrücklichen Befehl des Papstes hin als Kreuzzugsprediger tätig geworden sei: *Cum enim multorum iam animos permouisset audita necessitas, a rege Francorum semel et iterum propter hoc expetitus, apostolicis etiam litteris monitus, nec sic acquieuit super hoc loqui uel consilium dare, donec per ipsius tandem summi pontificis generalem epistolam iussus ab eo est tamquam Romanae ecclesiae lingua exponere populis atque principibus.* Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernhardi*, III, 9, ed. Verdeyen, S. 139.

1210 *De cetero mandastis, et oboediv, et fecundavit oboedientiam praecipientis auctoritas. Siquidem ANNUNTIAVI ET LOCUTUS SUM, MULTIPLICATI SUNT SUPER NUMERUM. Vacuantur urbes et castella, et paene iam non inveniunt quem apprehendant septem mulieres virum unum, adeo ubique viduae vivis remanent viris.* Bernhard von Clairvaux: *Ep.* 247, in: *S. Bernardi opera*, Bd. 8: *Epistolae*, ed. Leclercq/Rochais, S. 141.

„es steht geschrieben, – ich aber sage Euch“.<sup>1211</sup> Demgegenüber war Bernhard bemüht seine Autorität als Kreuzzugsprediger in ein mittelbares Verhältnis zur päpstlichen Autorität zu setzen. Bernhards Kreuzzugsautorität lässt sich mithin als hybrid charakterisieren. Einerseits ist sie in die Amtshierarchie eingebunden und andererseits genuin charismatischer Natur. Diese komplementäre Dimension von Bernhards Autorität betont vor allem Odo von Deuil. Bernhard von Clairvaux habe in Vézelay gestärkt durch päpstliche Autorisation und eigene Heiligkeit (*apostolica auctoritate et propria sanctitate munitus*) das Kreuz gepredigt.<sup>1212</sup> Insbesondere in seinen Briefen an Papst Eugen hat Bernhard die Mittelbarkeit seiner Autorität aufgrund ihrer apostolischen Autorisation betont. Das charismatische Moment seiner Predigt tritt demgegenüber vor allem in seinen Werbetrieben in den Vordergrund. Offensichtlich muss man bei der Analyse von Bernhards Kreuzzugsautorität, wie in der Interpretation von Bernhards Aussagen generell, eine differenzierte Perspektive wählen, da Bernhard es verstand, seine Argumentation dem Erwartungshorizont des Adressaten anzupassen.<sup>1213</sup>

Diese Bereitschaft des Abtes von Clairvaux, seine charismatische Autorität in das Ordnungsgefüge der Amtshierarchie einzufügen, unterscheidet Bernhard von anderen Akteuren der Kreuzzugsbewegung. Bernhard war mit solch Akteuren jedoch bestens vertraut, beispielsweise während seiner Predigtstätigkeit in Südfrankreich gegen Heinrich von Lausagne. Aber auch im Zusammenhang des Zweiten Kreuzzugs kam Bernhard in Kontakt mit anderen charismatischen Predigern, von denen er sich nicht nur abgrenzte, sondern denen er auch aktiv entgegentrat. Der bekannteste von diesen charismatischen Akteuren ist der Prediger Radulf, der jedoch nicht nur als Kreuzzugsprediger, sondern vor allem als Judenmörder in die Geschichte eingegangen ist.

Über Radulfs Leben ist abgesehen von seinem kurzen, aber für die jüdischen Gemeinden im Rheinland umso verheerenderen Auftreten während der Predigt für den Zweiten Kreuzzug nichts bekannt. Er scheint keine Predigtvollmacht besessen zu haben, wobei einiges darauf hindeutet, dass er seine Autorität von Bernhard von Clairvaux abgeleitet hat.<sup>1214</sup> Auch sein kirchlicher Status bleibt

1211 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Borchardt/Hanke/Schluchter (MWG I/23), S. 494.

1212 Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, I, ed. Waquet, S. 22.

1213 Elke Goetz bezeichnet Bernhard etwa als „Meister des Wortes“, der nicht nur die Fähigkeit besessen habe, sich „[...] auf jeden Hörer oder Adressaten im Stiel einzustellen, sondern sich auch nach Belieben dessen Argumente anzueignen und seiner Sprache“ habe bedienen können. Goetz: *Bernhard von Clairvaux und Konrad III.*, S. 442f. Vgl. hierzu auch Goetz, Elke: „... erit communis et nobis“. Verstetigung des Vergänglichen. Zur Perpetuierung des Charismas Bernhards von Clairvaux im Zisterzienserorden, in: Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Hg.): *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster 2005, S. 173–215, hier S. 177; Diers: *Bernhard von Clairvaux*, S. 239–240.

1214 Dies legt Bernhard in einem Brief an den Klerus Ostfrankens und Bayerns selbst nahe, in dem er die Adressaten davor warnt, jemanden – womit vermutlich Radulf gemeint ist – Gehör zu schenken, der unter ihnen den ersten Rang einnehme und durch seinen Auszug dem Reichsheer zuvorkommen wolle. Diesem dürfe man jedoch keinesfalls gehorchen, auch wenn er vorgeben würde von ihm, also Bernhard, gesandt zu sein, was nämlich keineswegs zutreffe: *Illud quoque admonitos vos esse necesse est, fratres mei dilectissimi, ut si quis forte amans primum gerere inter vos,*

unklar. In den *Annales Rodenses* wird er sowohl als Diakon, als (ehemaliger) Mönch aus Clairvaux und als Eremit bezeichnet.<sup>1215</sup> In den *Annales Colonienses Maximi* firmiert er hingegen als *monachus*.<sup>1216</sup> Trotz dieser unklaren Position in der Amtshierarchie muss Radulf – darin jedenfalls stimmen die Texte überein – eine erhebliche Wirkung als Kreuzzugsprediger entfaltet haben und im Volk als Prophet<sup>1217</sup> und neuer Apostel<sup>1218</sup> verehrt worden sein. Die *Annales Rodenses* führen den unglaublichen Erfolg der Kreuzzugspredigt, durch die der zehnte Teil (*decima pars*) des Landes zur Kreuznahme veranlasst worden sei, dann auch hauptsächlich auf Radulfs Wirken zurück.<sup>1219</sup> In den *Annales Coloniensis Maximi* wird Radulf gar Bernhard von Clairvaux als *auctor* des Kreuzzugs zur Seite gestellt.<sup>1220</sup> Da seine Wunderwirksamkeit anscheinend eine Schlüsselfunktion für dieses Ansehen als Prophet spielte<sup>1221</sup> und aus einer Aussage Bernhards indirekt abgeleitet werden kann, dass Radulf seine Autorität unmittelbar von Gott selbst ableitete,<sup>1222</sup> lässt sich seine Autorität als charismatisch bestimmen.<sup>1223</sup> Es lassen sich demnach gewisse typologische Konvergenzen zwischen Bernhard und Radulf beobachten. Beide beriefen sich in ihrer Predigt unmittelbar auf die Autorität Gottes, wobei dem Wunder eine zentrale Legitimationsfunktion zukam. Umso bemerkenswerter ist es daher, wie Bernhard diesem anderen Charismaten entgegentrat. Zuerst versuchte Bernhard Radulfs Wirken mit Briefen zu begegnen. So schrieb er Ende November 1146 in einem Brief an den Erzbischof von Mainz, dessen Erzdiözese besonders von Radulfs Wirken betroffen war, dass Radulf weder im Auftrag eines Menschen noch im Auftrag

---

*expeditione sua regni voluerit exercitum praevenire, nullatenus audiatur, etiam si a nobis missum se simulet, quod non est verum, aut si ostendat litteras, tanquam a nobis missas quas nolo ut a nobis datas, sed omnino falsas, ne dicam furtivas esse dicatis.* Bernhard von Clairvaux: Ep. 363, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 317.

1215 [...], *egrediente interea diacono nomine Rudolpho ex ulteriore situ Galliae, magna et celebri exhortatione unanquamque animam versus Ierosolimam informare, cum crucis impositione.* [...] *Rodolphus iste fuit ex ordine Clarevallensis aeclesiae, et ferebatur solitarius fuisse.* *Annales Rodenses*, ed. Georg H. Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 688–723, hier S. 718.

1216 *Annales Coloniensis Maximi*, ed. Karl A. F. Pertz (MGH SS 17), Hannover 1861, S. 723–847, hier S. 761.

1217 *Annales S. Iacobi Leodiensis*, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 632–645, hier S. 641.

1218 *Gesta abbatum Lobbiensium*, ed. Wilhelm Arndt (MGH SS 21), Hannover 1869, S. 307–333, hier S. 329.

1219 *Annales Rodenses* ed. Pertz (MGH SS 16), S. 718.

1220 *Huius viae auctores maxime fuerunt Bernardus abbas Clarevallensis et quidam monachus nomine Ruodolfus.* *Annales Coloniensis Maximi*, ed. Pertz (MGH SS 17), S. 761.

1221 So heißt es etwa in den *Annales S. Jacobi Leodiensis: Predicatur populus et [sic] a Rodulpho propheta crucizatur. Visa et signa mendacii creduntur.* *Annales S. Jacobi Leodiensis*, ed. Pertz (MGH SS 16), S. 641.

1222 Auch in diesem Brief nennt Bernhard Radulf nur indirekt. Vgl. Bernhard von Clairvaux: Ep. 365, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 320f.

1223 Vgl. Dinzelsbacher: Bernhard von Clairvaux, S. 289.

Gottes handeln würde.<sup>1224</sup> Damit berührt Bernhard den Kern von Radulfs charismatischer Autorität: die göttliche Sendung – ein Vorwurf, dem sich Bernhard nach dem katastrophalen Ausgang des Zweiten Kreuzzugs selbst ausgesetzt sah, worauf noch zurückzukommen sein wird.<sup>1225</sup>

Interessant ist, dass Bernhards Argumentationsstrategie nicht darauf abzielt, Radulfs charismatische Autorität als Kreuzzugsprediger dadurch zu unterminieren, dass er dessen Lebensführung der Lächerlichkeit preisgibt, wie etwa bei Guibert von Nogent bezüglich Peter dem Eremiten beobachtet. Bernhards rhetorischer Angriff auf Radulf setzt bei dessen mangelnder Predigterlaubnis an: „Wenn er sich brüstet, ein Mönch und Einsiedler zu sein, und sich daraus die Freiheit oder die Pflicht der Predigt anmaßt, so kann und soll er wissen, daß ein Mönch nicht die Aufgabe hat zu lehren, sondern zu trauern, da ihm die Stadt ein Kerker und die Einöde das Paradies sein muß. Dieser aber hält ganz im Gegenteil die Einöde für einen Kerker und die Stadt für das Paradies. O Mensch ohne Herz, o Mensch ohne Schamgefühl! Seine Dummheit ist auf einen Leuchter gesetzt worden, damit sie allen, die im Hause sind, sichtbar werde!“<sup>1226</sup>

Bernhards Argumentationsweise ist an dieser Stelle bemerkenswert: Er spricht Radulf nicht einfach die Predigterlaubnis ab, sondern kontrastiert Radulfs Predigtstätigkeit zu diesem Zweck mit einem Grundsatz der Benediktsregel, der *stabilitas loci*. Letztlich erklärt Bernhard die *Causa Radulphi* zu einem Disziplinar delikt: „Drei Dinge an ihm sind besonders tadelnswert: daß er sich das Recht der Predigt anmaßt, daß er sich über die Autorität der Bischöfe hinwegsetzt und daß er sich die Freiheit nimmt, den Mord gutzuheißen.“<sup>1227</sup> Der Aufruf zum Mord ist also nur das drittstärksten Vergehen des charismatischen Predigers. Schwerer wiegen in Bernhards Urteil die Missachtung der apostolischen Autorität und die Anmaßung der Predigt.

In einem anderen Kreuzzugsbrief, den Bernhard an den gesamten Klerus Ostfrankens und Bayerns adressierte, kommt der Abt von Clairvaux nochmals auf die Frage der Autorität im Kreuzzug zu sprechen. Darin warnt er die Adressaten davor, jemandem Gehör zu schenken, der unter ihnen den ersten Rang einnehmen und durch seinen Auszug dem Reichsheer zuvorkommen wolle. Dieser hier nicht näher identifizierten Person dürfe man keinesfalls gehorchen, auch wenn sie vorgibt, von Bernhard autorisiert worden zu sein, was nicht wahr sei. Als Führer (*duces*) des Kreuzzugs sollen vielmehr kriegstüchtige und kriegskundige Männer gewählt werden und das Heer soll zusammen aufbrechen, damit es dem Feind standhalten könne. Um dies zu belegen, bezieht

1224 *Homo ille, de quo agitur in litteris vestris, neque ab homine, neque per hominem, sed neque a Deo missus venit.* Bernhard von Clairvaux: Ep. 365, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 320 f.

1225 Siehe unten S. 262 ff.

1226 Bernhard von Clairvaux: Ep. 365, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 321. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, Bd. 3, S. 369.

1227 *Tria sane sunt in eo reprehensione dignissima: usurpatio praedicationis, contemptus episcoporum, homicidii approbati libertas.* Bernhard von Clairvaux: Ep. 365, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 321. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, Bd. 3, S. 669.

sich Bernhard bemerkenswerterweise auf Peter den Eremiten, von dem Bernhard annimmt, dass er den Adressaten bekannt sei. Dieser sei, daran erinnert Bernhard seine Adressaten, während des Ersten Kreuzzugs ebenfalls mit einer von ihm geführten Menschenchar, vor den anderen Kreuzfahrern aufgebrochen und habe seine Leute somit in große Gefahr gebracht, so dass nur wenige überlebt hätten. Mit diesem *exemplum* warnt Bernhard die Empfänger seines Briefes davor, dass es ihnen, wenn sie ähnlich handeln würden, auch ähnlich ergehen könnte.<sup>1228</sup>

Diese Passage aus Bernhards Brief ist also nicht nur deswegen aufschlussreich, weil Bernhard die Leitung des Kreuzzugs hier eindeutig in den Händen einer militärischen Führung wissen möchte und das Schicksal des Kreuzzugs von der strategischen Durchführung des Unterfangens abhängig macht, womit er den Handlungsspielraum für charismatische Akteure wie Radulf deutlich einschränkt. Interessant ist ferner, dass Bernhard hier einen Zusammenhang zwischen einem Akteur des Zweiten Kreuzzugs und Peter dem Eremiten herstellt. Damit belegt der Abt von Clairvaux zumindest indirekt, dass Peter der Eremit eine Gedächtnisspur im Kreuzzugsdiskurs hinterlassen hatte.

Gerade in der Abgrenzungsbestrebung gegenüber anderen charismatischen Akteuren der Kreuzzugsbewegung, sei es nun in synchroner (Radulf) oder in diachroner (Peter der Eremit) Hinsicht, wird ein Spezifikum von Bernhards Autorität deutlich. Seine Autorität war nicht ausschließlich charismatischer Natur. Vielmehr war Bernhard darauf bedacht, seine charismatische Autorität im Ordnungsgefüge der Amtshierarchie zu verorten.<sup>1229</sup> Dementsprechend lehnte er es in Bourges ab, in der Kreuzzugsfrage *ex propria auctoritatis arbitrio* zu entscheiden. Es greift daher zu kurz, diese Eingliederung als reinen Versuch zu bewerten, Verantwortung für eigenes Handeln auf das Papsttum abzuwälzen. Erst nachdem der Kreuzzug gescheitert war, bemühte Bernhard das päpstliche Mandat als Verteidigungslinie gegen seine Kritiker. Anfänglich ging es Bernhard

---

1228 *Illud quoque admonitos vos esse necesse est, fratres mei dilectissimi, ut si quis forte amans primatum gerere inter vos, expeditione sua regni voluerit exercitum praevenire, nullatenus audiatur, etiam si a nobis missum se simulet, quod non est verum, aut si ostendat litteras, tamquam a nobis missas quas nolo ut a nobis datas, sed omnino falsas, ne dicam furtivas esse dicatis. Viros bellicosos et gnaros talium duces eligere est, et simul proficisci exercitum Domini, ut ubique habeat robur et non possit a quibuslibet violentiam sustinere. Fuit enim in priori expeditione, antequam Ierosolyma caperetur, vir quidam, Petrus nomine, cuius et vos, nisi fallor, saepe mentionem audistis. Is ergo populum qui sibi crederet habens, solus cum suis incedens tantis eos periculis dedit, ut aut nulli, aut paucissimi eorum evaserint, qui non corruerint, aut fame, aut gladio. Propterea omnino timendum, si similiter et vos feceritis, ne contingat et vobis similiter. Quod avertat a vobis DEUS, qui est super omnia BENEDICTUS IN SAECULA. Amen (Rom 9, 5). Bernhard von Clairvaux: Ep. 363, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 317.*

1229 Auch Michaela Diers hat, allerdings in anderem Zusammenhang, darauf hingewiesen, dass für Bernhard von Clairvaux die „[...] Legitimation durch die Autorität des apostolischen Stuhls [...] keineswegs im Gegensatz zum begnadeten Wirken [...]“ steht, sondern „Zusatz und Rückversicherung“ sei. Sie kommt daher zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich der Beziehung von Charisma und Amtshierarchie: „Sie belegt die für Bernhard selbstverständliche Notwendigkeit, daß sich der aus dem Geist Wirkende in den Rahmen des kirchlichen Ordnungsgefüges eingebunden findet.“ Diers: Bernhard von Clairvaux, S. 287 f.

darum, nicht die Amtsautorität Papst Eugens III. in Frage zu stellen, was nicht wenige charismatische Prediger in der Kreuzzugsbewegung taten. Von solchen hat sich Bernhard jedoch ausdrücklich distanziert und ist ihnen sogar persönlich entgegengetreten. Gleichzeitig zeigt gerade sein Wirken als Kreuzzugsprediger, dass seine charismatische Autorität weit über jede (Amts-)Autorität seiner Zeit hinausging. Dieser Umstand wird nicht zuletzt dadurch evident, dass Bernhard nach der Niederlage des Zweiten Kreuzzugs im Zentrum der Kritik stand. So nennen beispielsweise die Magdeburger Annalen Bernhard explizit als Urheber und Anstifter (*auctor et instigator*) des Kreuzzugs und heben in diesem Zusammenhang bemerkenswerterweise auf sein thaumaturgisches Wirken ab: *Huius expeditionis auctor et instigator exstitit Bernhart Clarevallensis abbas, qui tunc miraculis cosuscare ferebatur.*<sup>1230</sup>

Zusammen mit dem Einfluss, den Radulf als Kreuzzugsprediger besonders im Rheinland entfaltete, zeigt dies den Handlungsspielraum auf, den der Kreuzzug charismatischen Akteuren eröffnete.<sup>1231</sup> Insbesondere Bernhards Wirken in Bourges und Speyer verdeutlicht zudem, dass sich dieser Handlungsspielraum nicht auf die soziale Peripherie eingrenzen lässt. Wenn man Zentrum mit Clifford Geertz nicht im geografischen Sinn versteht, sondern als Raum, in dem es zu einer Verdichtung symbolischer Handlungen kommt, als Raum von „serious acts“, dann hat sich Bernhards charismatische Autorität im Zentrum der kapetingischen Monarchie entfaltet.<sup>1232</sup> Bekanntermaßen wurde Ludwig VII. in Bourges vom Erzbischof von Reims gekrönt. Ebenso lässt sich der Hoftag in Speyer als ein Zentrum staufischer Herrschaft bezeichnen.

Die Ereignisse von Bourges machen jedoch noch etwa anderes augenscheinlich. Autorität lässt sich nicht mit dem Willen einer Person zur Macht

---

1230 *Huius expeditionis auctor et instigator exstitit Bernhart Clarevallensis abbas, qui tunc miraculis cosuscare ferebatur.* Annales Magdeburgenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 105–196, hier S. 188.

1231 Es muss neben Bernhard und Radulf noch weitere charismatische Kreuzzugsprediger gegeben haben, die ihre Autorität durch Wunder legitimierten. So berichtet die *Annales Scheftlarienses Maiores* von einem Pseudopropheten, der in Augsburg auftrat und sich über Wunder legitimierte: *Profanus tunc temporibus quidam pseudopropheta apparuit in civitate Augusta, qui fantastica ludificatione multos sui spectaculo attraxit, qua tandem cassata disparuit.* Annales Scheftlarienses maiores, ed. Philipp Jaffé (MGH SS 17), Hannover 1861, S. 335–343, hier S. 336. Auch die Augsburger Annalen berichten von dem Auftreten eines Propheten in Kontext des Zweiten Kreuzzugs: *Hac tempestate quidam in specie bona, griseorum scilicet habitu, Augustam intrans, zodorum et psalmistam se nominat, et in principe demoniorum multa signa fatiens totam in se convertit Alamanniam.* Annales Augustani minores, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 10), Hannover 1852, S. 8–11, hier S. 8. Zwar kann es sich bei dieser Person nicht um Bernhard von Clairvaux handeln, der sich nicht in Augsburg aufhielt. Ebenso wenig kann eruiert werden, ob jener (Pseudo-)Prophet, der sich selbst *zodor* und *psalmista* nannte, mit Radulf identisch ist. Nichtsdestotrotz wird deutlich, dass sich in der Initiierungsphase des Zweiten Kreuzzugs ein Handlungsspielraum für charismatische Akteure öffnete, die ihre Autorität aus keinem Amt oder einer Legation ableiteten, sondern auf eine unmittelbare Sendung durch Gott selbst zurückführten.

1232 Vgl. Geertz, Clifford: *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, in: Sean Wilentz (Hg.): *Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages* (Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies), Philadelphia 1985, S. 13–38, hier S. 15.

gleichsetzen, sondern diese setzt vor allem Anerkennung voraus. Insofern wird Autorität ebenso von den Beherrschten wie dem Herrscher konstituiert, ist gleichsam Interaktionsprodukt und damit immer auch Fremdzuschreibung. In Bourges wird dieser relationale Aspekt besonders augenscheinlich, da Bernhard die ihm zugewiesene Autorität als Anmaßung zurückweist.<sup>1233</sup> Wie bei Ludwig VII. beobachtet, lässt sich mithin auch für den Einfluss Bernhards von Clairvaux ein Spannungsverhältnis zwischen Anspruch und Anerkennung nachweisen, das sich jedoch diametral zu Ludwigs Autorität verhält. Bei Ersterem findet der Anspruch keine Anerkennung, während bei Letzterem die Anerkennung keinem Anspruch vorausgeht.

#### 4. Kapitel: Das Decretum Gratiani – Die Kodifikation des Kreuzzugsgedankens?

Die auf dem Hoftag von Bourges deutlich werdende Unsicherheit der Zeitgenossen hinsichtlich der Frage, wer über die notwendige Autorität verfügt, um einen Kreuzzug in Gang zu setzen, spiegelt sich auch im kirchenrechtlichen Diskurs der Zeit. Konstitutiv für die Kanonistik als eigenständige und von der Moralthologie zu unterscheidende Disziplin ist das *Decretum Gratiani*.<sup>1234</sup> Während über Gratians Biographie weiterhin wenig bekannt ist, wurde die

1233 Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1234 Die Literatur zu Gratians Decretum ist kaum noch zu überblicken. Insofern soll hier nur ein Überblick über diejenige Literatur präsentiert werden, die sich mit der Kriegsthematik im Decretum befasst: Stickler, Alfons Maria: De ecclesiae potestate coactive materiali apud magistrum Gratianum, in: Salesianum 4 (1942), S. 2–23, 97–119; Ders.: Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum, in: Apollinaris 21 (1948), S. 36–111; Hubrecht, Georges: La „juste guerre“ dans le Décret de Gratien, in: Studia Gratiana 3 (1955), S. 159–177; Chodorow, Stanley: Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century: The Ecclesiology of Gratian's Decretum (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies 5), Berkeley 1972, S. 211–246; Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 55–85; Brundage: Holy War and the Medieval Lawyers, S. 99–140; Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 57–108; Gilchrist: The Erdmann Thesis and the Canon Law, S. 37–45; Ders.: The Papacy and the War against the ‚Saracens‘, S. 174–197; Brundage: Medieval Canon Law and the Crusader, S. 41–48; Hehl: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, S. 297–336; Brundage: The Hierarchy of Violence, S. 670–692; Stumpf: Vom heiligen Krieg zum gerechten Krieg, S. 1–30; Russell, Frederick Hooker: Augustine and Gratian on Religious Coercion: „Augustinus non tamen legum severitatem non observandam docuit“, in: Kenneth Pennington (Hg.): Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law: Syracuse, New York, 13–18 August 1996 (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia 11), Città del Vaticano 2001, S. 861–874; Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 323–340; Nilsson, Bertil: Gratian on Pagans and Infidels – A Short Outline, in: Kurt Villads Jensen (Hg.): Cultural Encounters during the Crusades (University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences 445), Odense 2013, S. 153–164; Münster-Swendsen, Mia: Canons for the Hawks. Some Thoughts on Gratian's Causa 23 and the Legitimation of Warfare within Canon Law, in: Mario Ascheri (Hg.): Montaperti: per i 750 anni dalla battaglia: aspetti della guerra e della pace nel Medioevo: incontro italo-danese, Villa Chigi Saracini, Castelnuovo Berardenga (SI), 5 settembre 2010 (Documenti di storia), Firenze 2010, S. 59–66.

Forschung zum *Decretum* in neue Bahnen gelenkt.<sup>1235</sup> Mit Anders Winroth ist davon auszugehen, dass das *Decretum* in zwei zeitnahen Rezensionen entstand. Die erste Rezension verfasste der Magister wohl kurz nach dem Zweiten Lateranum, also um 1139, während die zweite Rezension erst in den 1150er Jahren fertiggestellt wurde.<sup>1236</sup>

Zwar schuf Gratian das Kirchenrecht nicht *ex nihilo*, sondern griff bei seiner Arbeit maßgeblich auf frühere Kirchenrechtssammlungen zurück, etwa die *Panormia* und die *Collectio tripartita* ebenso wie die Kanonessammlung des Anselm von Lucca.<sup>1237</sup> Dennoch markiert die neue Systematisierung des Materials eine Zäsur für das Kirchenrecht, da hierdurch eine eigenständige, von der Theologie klarer zu differenzierende Disziplin entstand.<sup>1238</sup> Der ursprüngliche Titel, der sich auf vielen der ältesten Manuskripte findet, war dabei Methode: *Concordia discordantium canonum*. Gratian ging es in seiner Arbeit darum, die sich widersprechenden Kanones mittels einer dialektisch-kritischen Methodik zu harmonisieren. Anders als bei früheren kirchenrechtlichen Arbeiten handelt es sich beim *Decretum* mithin nicht nur um eine Kirchenrechtssammlung, sondern um eine Auslegung und Systematisierung der kirchlichen Autoritäten.<sup>1239</sup> Für die neue Methode ist die Auslegung und Interpretation der widersprüchlichen Kanones in den von Gratian selbst stammenden *dicta* zentral. Insbesondere in diesen *Dikta* kommt die Sichtweise des Magisters zum Ausdruck. Das *Decretum Gratiani* lässt sich insofern gleichermaßen als Zusammenfassung der kirchenrechtlichen Tradition wie auch als Grundlage der Kanonistik als wissenschaftliche Disziplin charakterisieren, weshalb Gratian auch als „Vater der Kanonistik“ firmiert.<sup>1240</sup>

Mittels dieser neuen Methode nahm sich Gratian auch der Frage der Gewalt und des Krieges an, der er im zweiten Teil seiner Arbeit eine ganze *Causa* widmete. Diese steht unter der Leitfrage: *an militare peccatum sit?*<sup>1241</sup> Ernst-Dieter

1235 Vgl. Noonan, John T. jr.: Gratian Slept Here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law, in: *Traditio* 35 (1979), S. 145–172.

1236 Vgl. Winroth, Anders: *The Making of Gratian's Decretum* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4, 49), Cambridge [u. a.] 2000, S. 125–145; Ders.: *The Two Recensions of Gratian's Decretum*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 83 (1997), S. 22–31, hier S. 29.

1237 Zu Gratians Vorlagen vgl. Landau, Peter: Gratian and the „*Decretum Gratiani*“, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.): *The History of Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington 2008, S. 22–54, hier S. 30–32.

1238 Zur Bedeutung des *Decretum* für die Formation der Kanonistik als eigenständige Disziplin vgl. Landau: Gratian and the „*Decretum Gratiani*“, S. 22 f.; Brundage: *Holy War and the Medieval Lawyers*, S. 105 f.; Hehl: *Heiliger Krieg – eine Schimäre?*, S. 324.

1239 Zu Gratians Methode vgl. Landau: Gratian and the „*Decretum Gratiani*“, S. 42; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 58; Meyer, Christoph H. F.: *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (*Mediaevalia Lovaniensia* 1, 29), Leuven 2000.

1240 „[...] the *Decretum Gratiani* is both the summary of the development of the law of the Christian Church in the first eleven centuries of its existence and the foundation of canonical jurisprudence until the twentieth century.“ Landau: Gratian and the „*Decretum Gratiani*“, S. 22 f.

1241 *Decretum Magistri Gratiani*, C. 23, q. 1, ed. Friedberg, Sp. 889.

Hehl hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Gratians Ansatz kein ontologischer, sondern ein theologischer ist.<sup>1242</sup> Weniger um den Krieg an sich ging es dem Magister, als um die individuelle Frage nach der Legitimität bzw. Sündhaftigkeit der Kriegsteilnahme.<sup>1243</sup> Dennoch hat sich Gratian in der Causa 23 auch grundsätzlich mit dem Krieg beschäftigt, so fragt er in der zweiten *quaestio* etwa, ob Krieg gerecht sein könne, *quod bellum sit iustum?*<sup>1244</sup> Bei der Behandlung des gerechten Krieges rezipierte Gratian vor allem die Kriegslehre von Augustinus, die James Brundage zufolge als „Matrix“ für die kanonistische Behandlung des Krieges im Mittelalter diene.<sup>1245</sup> So wenig Gratian jedoch bei dieser Autorität eine konzise Behandlung des Themas vorfinden konnte, so wenig lässt sich eine solche im *Decretum* erkennen.<sup>1246</sup> Die Behandlung des gerechten Krieges verteilt sich auf diverse *quaestiones*, *capitula* und *dicta* der Causa 23.

Ausgangspunkt von Gratians Abhandlung ist dabei eine Definition Isidors von Sevilla, die einen gerechten Krieg an ein Edikt und die Rückeroberung von geraubtem Gut und die Zurückschlagung eines Feindes bindet.<sup>1247</sup> Dieser Definition stellt Gratian in einem späteren Abschnitt die Definition des Augustinus gegenüber, der den gerechten Krieg als Bestrafung von Unrecht bestimmt.<sup>1248</sup> Gratian hat diese beiden Definitionen in einem *dictum* zu einer eigenen Definition synthetisiert: *Cum ergo iustum bellum sit, quod ex edicto geritur, uel quo iniuriae ulciscuntur.*<sup>1249</sup> Wichtig ist dabei, dass Gratian die Autorität zur zentralen Kategorie des gerechten Krieges macht, was Frederick H. Russell zufolge nicht nur die gratianische Kriegslehre, sondern alle Theorien des gerechten Krieges

---

1242 Vgl. Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 335.

1243 Vgl. ebd. Auch Hiestand betont die Subjektivität der Heiligkeit des Krieges: „Dass Krieg an sich, selbst wenn er um des Glaubens willen geführt wird, nie ‚heilig‘ ist, war man sich bewusst.“ Hiestand, Rudolf: „Gott will es!“ Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit (Beiträge zur Friedensethik 29), Stuttgart [u. a.] 1998, S. 5. Insofern muss ein grundsätzlicher Vorbehalt gegenüber allen Versuchen bestehen, aus Gratians Werk eine Typologie, Hierarchie oder Taxonomie des Krieges zu rekonstruieren, wie dies James Brundage versucht hat. Vgl. Brundage: The Hierarchy of Violence, S. 683. Im Appendix I findet sich eine schematische Visualisierung dieser Taxonomie der Gewalt. Vgl. hierzu auch Russell: Augustine and Gratian on Religious Coercion, Anm. 3, S. 863.

1244 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 2, ed. Friedberg, Sp. 889. Vgl. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 66; Hubrecht: La „Juste Guerre“ dans le Décret de Gratien, S. 169; Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 60 ff.

1245 Brundage: Holy War and the Medieval Lawyers, S. 102.

1246 Vgl. Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 64 f.

1247 *Iustum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hominum causa.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 2, c. 1, ed. Friedberg, Sp. 894. Vgl. Hubrecht: La „Juste Guerre“ dans le Décret de Gratien, S. 169; Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 60 ff.; Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 66.

1248 *Iusta autem bella solent diffiniri, que ulciscuntur iniurias, sic gens et ciuitas, petenda est, que uel uindicare neglexerit quod a suis inprobe factum est, uel reddere quod per iniurias ablatum est.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 2, c. 2, ed. Friedberg, Sp. 893–895.

1249 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 2, d. p. c. 2, ed. Friedberg, Sp. 895.

kennzeichnet.<sup>1250</sup> Zusammen mit den anderen Kriterien des gerechten Krieges – dem gerechten Grund, der richtigen Gesinnung der Kriegführenden, der absoluten Notwendigkeit des Krieges sowie der richtigen Verhaltensweise im Krieg – gelingt es Gratian, den gerechten Krieg von einer moraltheologischen Kategorie in eine rechtliche zu transformieren.<sup>1251</sup> Offensichtlich ging es dem Magister darum, den Kreis der mit dem Kriegsrecht ausgestatteten Personen einzuschränken. Alle Kriege, die nicht von einer solchen legitimen Autorität veranlasst werden, sind damit *eo ipso* ungerecht.<sup>1252</sup>

Eines der zentralen Elemente der Gratian'schen Kriegslehre ist mithin die legitime Autorität.<sup>1253</sup> Dies ist umso bemerkenswerter, als sich die Kontroverse auf dem Hoftag von Bourges just an dieser Kategorie entzündete. Es soll daher geprüft werden, inwieweit sich anhand des rechtlichen Diskurses um den gerechten Krieg ein Erkenntnisgewinn für die Autoritätskontroverse zu Beginn des Zweiten Kreuzzugs erzielen lässt.

Die Erkenntnisse der neueren Forschung zur Datierung des Decretums, wonach die erste Rezension, die auch Causa 23 enthält, bereits um 1139 fertiggestellt worden ist und sehr schnell im lateinischen Abendland Verbreitung fand, lässt einen Einfluss auf die Ereignisse von Bourges 1145 zumindest chronologisch möglich erscheinen.<sup>1254</sup> Allerdings gilt es sogleich einschränkend hinzuzufügen, dass das Decretum keinen direkten Bezug auf den Kreuzzug nimmt.<sup>1255</sup> Es ist vor allem den Arbeiten von John Gilchrist zu verdanken, dass die Forschung auf diesen wechselseitigen *gulf* zwischen Kreuzzug und Kanonistik aufmerksam wurde, der bis ins 13. Jahrhundert bestand.<sup>1256</sup> Von einer Kodifikation der Kreuzzugs-idee durch das Decretum kann somit ebenso wenig die Rede sein, wie davon,<sup>1257</sup> dass der Kreuzzug „integraler Bestandteil der Lehre Gratians“ war.<sup>1258</sup> Lediglich implizit wird sich also ein Bezug zwischen Kreuzzug und Kanonistik herstellen lassen.

Trotz der Bedeutung der Autorität als zentrale Kategorie des gerechten Krieges hat es Gratian unterlassen, eine genaue Definition dieses Kriteriums zu geben.<sup>1259</sup> Nicht einmal eine einheitliche Bezeichnung findet sich, was auch für

1250 Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 68. Zur Bedeutung der Autorität in Gratians Kriegslehre vgl. Hubrecht: La „*Juste Guerre*“ dans le Décret de Gratien, S. 169; Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 60 ff.; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 66.

1251 Brundage: *Holy War and the Medieval Lawyers*, S. 108 f.

1252 Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 83.

1253 Laut Frederick Russell gilt dies nicht nur für Gratians Decretum, sondern für jede Theorie des gerechten Krieges. Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 68.

1254 Zur Wirkungsgeschichte vgl. Landau: *Gratian and the „Decretum Gratiani“*, S. 22 f.

1255 Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 83; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 87.

1256 Gilchrist: *The Erdmann Thesis and Canon Law*, S. 41.

1257 Hehl: *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?*, S. 308 f.

1258 Ebd., S. 309.

1259 Dies gilt nicht nur für die Kategorie der legitimen Autorität. Auch andere zentrale Kriterien, etwa die *recta intentio* und *iusta causa*, wurden von Gratian nicht präzise definiert. Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 64–68, 71.

die anderen Kategorien des gerechten Krieges zutrifft.<sup>1260</sup> Neben der *legitima potestas*<sup>1261</sup> spricht Gratian auch vom *legitimum imperium*.<sup>1262</sup> Ebenso unbestimmt wie die Begrifflichkeit sind die Bedingungen der legitimen Autorität. Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit eine gegebene Person oder Institution legitimerweise einen Krieg veranlassen kann? Auch eine eindeutige Liste dieser Autoritäten sucht man im Decretum vergeblich. Von der weltlichen Macht werden neben dem Kaiser und König auch deutlich geringere Instanzen der sozialen Hierarchie als legitime Autorität angesehen.<sup>1263</sup> Entscheidend ist hier jedoch, dass Gratian auch die Kirche als legitime Autorität des gerechten Krieges ansieht. Insbesondere in der achten Quaestio von Causa 23 setzt sich Gratian mit der Rolle der Kirche im Krieg auseinander, die er unter die Frage stellt: *an episcopus uel quibuslibet clericis sua liceat auctoritate, uel Apostolici, uel imperatoris precepto arma mouere?*<sup>1264</sup>

Ausgangspunkt der Quaestio ist dabei das berühmte Herrenwort an Petrus, sein Schwert in die Scheide zu stecken (Matth. 26, 52), woraus Gratian zunächst ableitet, dass allen Priestern und Prälaten das Waffenführen verboten sei.<sup>1265</sup> Doch bei diesem eindeutigen Verbot, das Gratian anderswo mit der Unvereinbarkeit des Militärdienstes mit der sakramentalen Funktion des Priesteramtes begründet, ist der Magister nicht stehen geblieben, wohl auch weil es in zu großem Kontrast zu der kirchenpolitischen Wirklichkeit seiner Zeit stand.<sup>1266</sup> In einem späteren Dictum schreibt er der Kirche nämlich das Recht zur Kriegsführung zu; der Kanonist spricht vom *ius ad bellum*.<sup>1267</sup> Diesen auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Rechtssatz begründet der Magister, indem er zwischen dem *ius* und der *executio iuris* unterscheidet.<sup>1268</sup> Gratian legt die genannte Passage des Matthäusevangeliums nämlich dahingehend aus, dass es der Kirche zwar gemäß dem Herrenwort verboten worden sei, das Schwert selbst zu führen, sie aber das Recht über das Schwert besitze, da es laut dem Evangelium Petrus gehöre.<sup>1269</sup> Hieraus leitet Gratian den Rechtssatz ab, dass die Kirche zwar

---

1260 Die in der Forschung gebräuchlichen Begriffe wie *iusta causa*, *recta intentio*, etc. sind erst das Ergebnis der späteren Glossierung und Kommentierung des Dekretums und insofern für Gratian selbst anachronistisch. Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 64f.; Stumpf: *Vom heiligen zum gerechten Krieg*, S. 28.

1261 *Decretum Magistri Gratiani*, C. 23, q. 8, ed. Friedberg, Sp. 953.

1262 *Decretum Magistri Gratiani*, C. 23, q. 1, c. 4, ed. Friedberg, Sp. 892.

1263 Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 71.

1264 *Decretum Magistri Gratiani*, C. 23, pr., ed. Friedberg, Sp. 889.

1265 *Decretum Magistri Gratiani*, C. 23, q. 8, ed. Friedberg, Sp. 953.

1266 Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 77.

1267 In der Forschung finden sehr unterschiedliche lateinische Termini Verwendung, um das Recht zu bezeichnen, einen Krieg erklären zu dürfen: Es wird vom *ius gladii*, *auctoritas/potestas indicendi bellum*, *ius ad bellum*, etc. gesprochen. Vgl. Stickler: *De ecclesiae potestate coactive materiali apud magistrum Gratianum*, S. 97–119; Ders.: *Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum*, S. 97–105.

1268 Vgl. Stickler: *De ecclesiae potestate coactive materiali apud magistrum Gratianum*, S. 112; Chodorow: *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century*, S. 241.

1269 Stickler: *Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum*, S. 100.

das Recht habe, einen Krieg zu erklären, die Exekution dieses Rechtes aber nicht selbst durchführen könne, sondern an die Laien delegieren müsse.<sup>1270</sup>

Das Decretum nennt zwei unterschiedliche Modi, wie die Kirche dieses Recht delegieren kann. Zum einen dürfe die Kirche die weltlichen Machthaber zur Verteidigung des Glaubens und zur Bekämpfung der Feinde der Kirche aufrufen.<sup>1271</sup> Während Gratian an einer Stelle nur vom Kaiser<sup>1272</sup> spricht, fasst er die zum Kirchenschutz aufgeforderte Macht in einem anderen Dictum deutlich weiter: Die Kirche könne sich an alle richten, denen *offitia* übertragen worden sind.<sup>1273</sup> Auch wenn manche der von Gratian in diesem Zusammenhang verwendeten Termini (*exhortare, persuadere* etc.) eine Freiwilligkeit zu implizieren scheinen, trägt diese Aufforderung der Kirche nicht nur einen moralischen, sondern wohl auch einen bindenden Charakter. Das Decretum sieht nämlich in denjenigen Fällen, in denen sich die weltlichen Machthaber ihrer Verantwortung des Kirchenschutzes entziehen, die Exkommunikation vor.<sup>1274</sup>

Es ist jedoch wichtig festzustellen, dass die Kirche militärische Operationen laut Gratians Daführhalten auch Kraft eigener Autorität (*sua auctoritate*) organisieren kann, indem sie beliebigen Laien den Krieg befiehlt. Dies ist der zweite Ausführungsmodus des kirchlichen *ius ad bellum* in Gratians Decretum. Die Kirche kann sich zu ihrem Schutz einerseits an die weltlichen Machthaber wenden, diesen Schutz aber andererseits auch *sua auctoritate*, also „aus der eigenen kirchlichen Rechtstellung heraus“ organisieren.<sup>1275</sup> In einem Dictum nach C. 23, q. 8, c. 18 fasst Gratian die beiden Ausführungsmodi des *ius ad bellum* der Kirche zusammen: *Hoc igitur exemplo et premissis auctoritatibus claret, quod sacerdotes, etsi propria manu arma arripere non debeant, tamen uel his, quibus huiusmodi officia commissa sunt, persuadere, uel quibuslibet, ut ea arripiant, sua auctoritate ualeant inperare.*<sup>1276</sup>

Auch wenn in der Forschung strittig ist, ob ein hierarchisches oder gleichberechtigtes Verhältnis zwischen diesen beiden Formen des kirchlichen *ius ad bellum* besteht,<sup>1277</sup> so dürfte jedoch unstrittig sein, dass Gratian der Kirche das

1270 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 18, ed. Friedberg, Sp. 958. Vgl. Stickler: Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum, S. 101 f.

1271 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 28, ed. Friedberg, Sp. 963.

1272 *Hinc etiam ecclesia auxilium ab imperatore ad sui defensionem petere monetur.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 3, d. p. c. 1, ed. Friedberg, Sp. 896.

1273 *Hoc igitur exemplo et premissis auctoritatibus claret, quod sacerdotes, etsi propria manu arma arripere non debeant, tamen uel his, quibus huiusmodi officia commissa sunt, persuadere, uel quibuslibet, ut ea arripiant, sua auctoritate ualeant inperare.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 18, ed. Friedberg, Sp. 958.

1274 *Preterea, sicut principibus et potestatibus fidem et reuerentiam exhibere cogimur, ita secularium dignitatum amministratoribus defendendarum ecclesiarum necessitas incumbit. Quod si facere contempserint, a communione sunt repellendi.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 5, d. p. c. 25, ed. Friedberg, Sp. 938. Vgl. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anm. 320, S. 72.

1275 Zur Übersetzung von *sua auctoritate* vgl. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anm. 343, S. 77.

1276 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 18, ed. Friedberg, Sp. 958.

1277 Stanly Chodorow konstatiert im Hinblick auf Causa 23, q. 8, d. p. c. 18: „that the ecclesiastical material sword was to be used only when the secular power refused to act promptly on a request

Recht einräumt, Krieg zu erklären.<sup>1278</sup> Da die Kirche jeden beliebigen Laien (*quibuslibet*), also auch über bestehende Lehngrenzen hinweg, zu ihrer Verteidigung auffordern darf, ist das *ius ad bellum* nicht an die Kooperationsbereitschaft der weltlichen Machthaber gebunden. Gleichzeitig lässt der Wortgebrauch hier, anders als bei der Aufforderung an die weltlichen Machthaber, keinen Interpretationsspielraum hinsichtlich des Befehlscharakters zu. Die Kirche hat das Recht, zu ihrem Schutz beliebige Laien zu den Waffen zu rufen.

Als Beleg für dieses eigenständige Kriegsrecht der Kirche kann der Magister allerdings nicht auf die ansonsten in Causa 23 dominante Patristik, insbesondere Augustinus, zurückgreifen.<sup>1279</sup> Dieser kannte kein eigenständiges Kriegsrecht der Kirche. Das Recht *sua auctoritate* war vielmehr die juridische Antwort auf einen vergleichsweise jüngeren Transformationsprozess im Beziehungssystem von Staat und Kirche. Erst durch das Zerbrechen der Funktionsgemeinschaft von *regnum* und *sacerdotium* – auf dessen Ursachen hier nicht näher eingegangen werden soll – war ein solches eigenständiges Kriegsrecht notwendig geworden. Insofern musste Gratian andere Autoritäten und *exempla* anführen, um dieses eigenständige Recht der Kirche auf militärische Gewalt zu legitimieren. Es ist bemerkenswert, dass Gratian an dieser Stelle nicht auf den Kreuzzug verweist, sondern auf ältere Beispiele der Papstgeschichte zurückgreift, etwa auf Maßnahmen von Gregor d. Gr., Hadrian I. und Leo IV.<sup>1280</sup> Nichtsdestotrotz legitimiert Gratian mit dem eigenmächtigen Kriegsrecht der Kirche implizit die von Papst Urban II. vorgegebene Rolle des Papsttums im Kreuzzug. Urban II. hatte sich 1095 mit seinem Kreuzzugsaufruf nicht an einzelne weltliche Machthaber gewendet, sondern alle waffenfähigen Männer waren vom Papst zum Kreuzzug aufgerufen worden. Dieses Vorgehen wurde *ex post* durch das Decretum abgedeckt. Außerdem weist der kirchliche Krieg in seiner Zielsetzung bei Gratian bemerkenswerte Parallelen zu den Kreuzzügen auf. Gerechte Kriege können zur Verteidigung des Glaubens und der Kirche gegen die Gottes- und Glaubensfeinde geführt werden.<sup>1281</sup>

Es bleibt jedoch zu klären, inwieweit sich aus dem Decretum ein päpstliches Vorrecht über den Kreuzzug ableiten ließ. Die auf dem Hoftag von Bourges

---

from a bishop or the pope.“ Chodorow: Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century, S. 245. Ernst-Dieter Hehl sieht hingegen beide „Möglichkeiten, Aufforderung an den Staat oder eigene Organisation der Verteidigung, [...] gleichberechtigt nebeneinander.“ Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 80.

1278 Vgl. Sticker: De ecclesiae potestate coactive materiali apud magistrum Gratianum, S. 113; Brudage: Holy War and the Medieval Lawyers, S. 106; Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 78, 87.

1279 Vgl. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anm. 339, S. 77.

1280 Vgl. Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, c. 7–10, 17–18, ed. Friedberg, Sp. 954–955, 957–958.

1281 So heißt es etwa in einem Dictum nach C. 23, q. 8, c. 6: *Sacerdotes propria manu arma arripere non debent; sed alios ad arripendum, ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum Dei oppugnationem eis licet hortari*. Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 6, ed. Friedberg, Sp. 954. Und in einem anderen Dictum: *Licet ergo prelati ecclesiae exemplo B. Gregorii ab inperatoribus uel quibuslibet ducibus defensionem fidelibus postulare. Licet etiam cum B. Leone quoslibet ad sui defensionem contra aduersarios sanctae fidei uiriliter adhortari, atque ad uim infidelium procul arcendam quosque citare*. Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 28, ed. Friedberg, Sp. 963.

angestoßene Debatte wurde ja nicht um die Frage geführt, ob der Papst prinzipiell das Recht hat, einen Krieg zu initiieren, sondern ob auch andere Akteure, etwa der französische König oder der Abt von Clairvaux, über jene Autorität verfügen oder nicht. Ein solches Vorrecht des Papstes über den Kreuzzug kennt Gratian nicht. Hierfür fehlen bereits die Grundlagen. Gratian hat den Krieg der Kirche nicht eindeutig definiert, geschweige denn den Kreuzzug zu einer rechtlichen Kategorie gemacht.<sup>1282</sup> Darüber hinaus behandelt der Magister das *ius ad bellum* schon innerhalb der Kirchenhierarchie nicht als päpstliches Vorrecht. Das Recht, einen Krieg proklamieren zu dürfen, wird vielmehr den *prelati* bzw. *episcopi* insgesamt zugeschrieben.<sup>1283</sup> Gegen ein Prärogativ spricht aber insbesondere, dass das Decretum weiterhin die traditionelle Form des Kirchenschutzes durch die weltlichen Machthaber kennt.<sup>1284</sup> So rezipiert Gratian etwa eine Passage von Isidor von Sevilla, worin die Stellung der Könige innerhalb der Kirche durch ihre Schutzfunktion für die Kirche begründet wird.<sup>1285</sup> Die Frage, ob der Herrscher diese Funktion nur auf Weisung der Kirche hin ausführen darf oder Kraft eigener Autorität, klärt das Decretum nicht eindeutig.<sup>1286</sup> Das eigenmächtige Handeln Ludwigs VII. widersprach also nicht dem aktuellen Kirchenrecht seiner Zeit.

Mit Bernhard von Clairvaux wurde in Bourges jedoch auch eine charismatische Autorität angerufen, um über den Kreuzzugsplan Ludwigs VII. zu entscheiden.<sup>1287</sup> Da Bernhard die ihm angetragene Autorität mit dem Hinweis ablehnte, es sei anmaßend, in einer so wichtigen Angelegenheit wie dem Kreuzzug *ex propria auctoritatis arbitrio* zu entscheiden, liegt die Vermutung nahe, dass Bernhards Vorbehalt eine juristische Grundlage hat.<sup>1288</sup> Doch dem ist bezeichnenderweise nicht so. Denn zumindest implizit wird von dem Decretum auch der Einfluss charismatischer Akteure im Kreuzzug abgedeckt. Entscheidend ist hierfür, dass Gratian neben dem Kriebsrecht der weltlichen und geistlichen Gewalt auch den Gotteskrieg als Form des gerechten Krieges kennt. Zwar rezipiert Gratian gleich im ersten Kanon der ersten Quaestio einen von ihm irrtümlicherweise Gregor d. Gr. zugeschriebenen, tatsächlich jedoch von Origenes<sup>1289</sup> stammenden Grundsatz, dass die Kriege des Alten Testaments den

1282 Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 72.

1283 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 8, d. p. c. 28 und C. 23, q. 8, d. p. c. 20, ed. Friedberg, Sp. 959, 963. Vgl. Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, Anm. 341, S. 77.

1284 Ebd., S. 72f.

1285 Vgl. Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 5, c. 20, ed. Friedberg, Sp. 936f.

1286 Ernst-Dieter Hehl sieht die weltlichen Herrscher bei Gratian hingegen „eindeutig“ an den kirchlichen Willen gebunden. Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 73.

1287 Siehe oben S. 230ff.

1288 *Hunc [sc. Bernhardus] principes vocandum, ab eoque, quid de hac re fieri oporteret, tamquam a divino oraculo consulendum decernunt. Vocatur prefatus abbas, consiliumque ipsius super predicti exposcitur principis voluntate. Ille de tam grandi negotio ex propria auctoritatis arbitrio responsum dare frivolum iudicans, ut ad Romani pontificis audientiam et examen deferatur, optimum esse respondit. Itaque missa ad Eugenium legatione totum illi negotium aperitur.* Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 35, ed. Waitz/Simson, S. 54.

1289 Origenes: *Homiliae in Josuam*, 15, 1, ed. Wilhelm Adolf Baehrens (GCS 30), Leipzig 1920.

Christen nicht als nachzuziehende Vorbilder dienen sollten, sondern spirituell zu deuten seien.<sup>1290</sup> Das heißt jedoch nicht, dass der Gotteskrieg für Gratian lediglich ein Relikt aus den Zeiten des Alten Bundes sei, also einer vergangenen Epoche der Heilsgeschichte angehören würde. Eine solche heilsgeschichtliche Differenzierung lässt sich bei Gratian nicht nachweisen. Ganz im Gegenteil. Gratian rezipiert in Causa 23. q. 2 c. 2 einen Grundsatz von Augustinus, der besagt, dass Kriege auf Gottes Veranlassung *sine dubio* gerechtfertigt seien.<sup>1291</sup> In derartigen Kriegen ist der *ductor exercitus* nicht der *auctor belli*, sondern lediglich Gottes *minister*. In einem sehr langen Dictum im Anschluss an Causa 23 q. 5 c. 45 stellt Gratian fest, dass Gott durch seinen Wink Kriege befehlen könne und die Minister seines Krieges selbst dann sündlos bleiben würden, wenn sie ihre Feinde vernichten und das Land der Besiegten in Besitz nehmen würden.<sup>1292</sup>

In gewisser Hinsicht bietet das *Decretum Gratiani* mit diesem von Augustinus rezipierten Grundsatz des *bellum Deo auctore* tatsächlich die „theologische Exemplifizierung“ der Kreuzzugsidee.<sup>1293</sup> Allerdings bleibt diese Exemplifikation implizit. Auch wenn er das Dictum im Präsens schreibt und damit belegt, dass er den Krieg Gottes auch in seiner Zeit prinzipiell für möglich und gerechtfertigt hält, nimmt er keinen Bezug auf den Gotteskrieg seiner Zeit: den Kreuzzug.<sup>1294</sup> Gratians Perspektive ist mit Augustinus vielmehr alttestamentlich und damit heilsgeschichtlich. Bezugspunkt ist nicht der Kreuzzug, sondern der Jahwe-Krieg. Damit lässt er eine zentrale Frage jener Kriege unberührt, die offensichtlich auch in Bourges virulent wurde: Wie verkündet Gott seine Kriege? Wer kommt als (Ver-)Mittler solcher Kriege in Frage und welche Kriterien gibt es für die Authentizität der göttlichen Inspiration? Die in Bourges versammelten Großen sahen offenbar in Bernhard von Clairvaux eine solche Instanz, wörtlich ein göttliches Orakel.

Auch wenn sich mithin keine direkte Kausalität zwischen der auf dem Hoftag von Bourges angestoßenen Autoritätskontroverse und dem *Decretum Gratiani* nachweisen lässt, so wird durch den vergleichenden Blick dennoch eine bemerkenswerte Korrelation sichtbar. Die Unsicherheiten zu Beginn des Zweiten

1290 Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 1, c. 1., ed. Friedberg, Sp. 890. Vgl. Stumpf: Vom heiligen zum gerechten Krieg, S. 22.

1291 *Sed et hoc genus belli sine dubio iustum est, quod Deus imperat, qui, nouit quid cuique fieri debeat; in quo bello ductor exercitus uel ipse populus non tam auctor belli, quam minister iudicandus est.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 2, c. 2, ed. Friedberg, Sp. 894f.

1292 *Cum ergo sic diuino iussu ad puniendum peccata populi excitantur, sicut populus ille Iudaicus est excitatus ad occupandam terram promissionis, et ad delendas gentes peccatrices, sine culpa noxius sanguis effunditur, et que ab eis male possidentur in ius et dominium rite transeunt bonorum.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 5, d. p. c. 49, ed. Friedberg, Sp. 946.

1293 Hehl: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, S. 307. Vgl. auch Ders.: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 80–89. Jene Schnittmengen zwischen dem Kreuzzugsgedanken und dem augustini-schen *bellum Deo auctore* sind laut Hehl die Erklärung dafür, warum Gratian keine eigene Kreuzzugsdoktrin entwickelt habe. Der Magister soll den Kreuzzug schlicht unter den *bellum Deo auctore* subsumiert haben. Vgl. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anm. 370, S. 83.

1294 Insofern ist es fraglich, inwieweit Gratian „Elemente der Kreuzzugspropaganda in seine Lehre vom Krieg auf Befehl Gottes übernommen“ hat. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 83f.

Kreuzzugs hinsichtlich der Frage, wer einen Kreuzzug veranlassen kann, korrespondiert mit einer Unbestimmtheit der *legitima postestas* im gerechten Krieg. Insbesondere der für den Kreuzzug wie den *bellum iustum* gleichermaßen zentrale Bezug auf die göttliche Autorität war hierfür ausschlaggebend. Denn die Diskussion auf dem Hoftag drehte sich im Kern anscheinend um die Frage, wer einen Gotteskrieg veranlassen darf: König, Abt oder Papst? Gemeinsam war allen Instanzen, dass sie, sei es über ihr Amtsscharisma oder sei es über ihre persönliche Heiligkeit, in einer numinosen Nahbeziehung zu Gott standen. Diese Frage wurde von Gratian nicht beantwortet. Augustinus bzw. der ihn rezipierende Gratian hat keine Verbindung zwischen göttlicher und kirchlicher Autorität im *bellum Deo auctore* hergestellt, geschweige denn der Kirche bzw. deren hierarchischer Spitze, dem Papst, ein Prärogativ über den Gotteskrieg eingeräumt. Die Präzision der modernen Definition, wonach nur der Papst als Stellvertreter Christi einen Kreuzzug veranlassen kann, findet im Decretum Gratiani somit keine Entsprechung. Gemäß dieser Rechtssammlung kann sich letztendlich jedweder Christ, nicht nur die Prälaten der Kirche, auf die göttliche Inspiration berufen und einen *bellum Deo auctore* ausrufen. Gratian selbst hat diese folgenschwere Konsequenz jedoch nicht explizit gezogen, sondern die Frage den Rezipienten und Kommentatoren seiner Kirchenrechtssammlung überlassen.

## Exkurs: Die Dekretistik – Kreuzzug als päpstliches Prärogativ?

Da es Gratian seinen Kommentatoren überließ, die Frage der legitimen Autorität im gerechten Krieg näher zu fassen, lohnt sich ein Blick auf die Dekretistik. Mit diesem Schlagwort wird die schulmäßig organisierte Auseinandersetzung mit Gratians Decretum bezeichnet, deren Produkt die zahlreichen Glossenapparate und Summen sind, die im Zeitraum zwischen 1140 und 1190 entstanden.<sup>1295</sup>

Ausgangspunkt der Erörterung der Dekretistik über den Krieg im Speziellen wie die Gewalt im Allgemeinen ist die Causa 23 von Gratians Kirchenrechtssammlung. Mit Gratian setzten die Dekretisten einige objektive Kriterien für den gerechten Krieg fest. Stärker noch als Gratian machen sie die Autorität zur zentralen Kategorie des *bellum iustum*.<sup>1296</sup> Diese Akzentverschiebung ist wahrscheinlich der Einsicht geschuldet, dass die Autorität gegenüber dem gerechten

---

1295 Zur Dekretistik vgl. Pennington, Kenneth/Müller, Wolfgang P.: The Decretists: The Italian School, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.): The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington 2008, S. 121–173; Weigand, Rudolf: The Transmontane Decretists, in: Hartmann/Pennington (Hg.): The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234, S. 174–210; Weigand, Rudolf: Art. Dekretisten, Dekretistik, in: LexMa 3, München 1986, Sp. 661–664.

1296 Russell: The Just War in the Middle Ages, S. 100, 126; Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 206.

Kriegsgrund ein eindeutigeres Kriterium darstellt, da meist beide Kombattanten einen gerechten Kriegsgrund für sich reklamieren, ganz zu schweigen von den kaum zu ermittelnden individuellen Beweggründen.<sup>1297</sup>

Die legitime Autorität wird von den Dekretisten als *ordinaria potestas*<sup>1298</sup> oder als *potestas principis*<sup>1299</sup> bezeichnet. Nur dem legitimen Inhaber dieser Autorität, der meist als Fürst (*princeps*) bezeichnet wird, wird das Recht zugesprochen, einen Krieg ausrufen zu dürfen: Die Dekretisten sprechen von der *auctoritas* bzw. *potestas indicendi bellum*<sup>1300</sup> oder dem *ius gladii*<sup>1301</sup>. Alle anderen Kriege sind *eo ipso* ungerecht und damit sündhaft. Eine der kürzesten Definitionen, die die Dekretistik über den gerechten Krieg hervorgebracht hat, stellt dann auch ganz auf die Autorität des Fürsten ab: *Iustum bellum est quod geritur ex edicto principis iusto*.<sup>1302</sup>

Bemerkenswerterweise hat keiner der Dekretisten diese zentrale Kategorie, die *auctoritas principis*, genau definiert.<sup>1303</sup> Die Kategorie wird vielmehr über einen hermeneutischen Zirkelschluss als Inhaber der *potestas indicendi bellum* definiert.<sup>1304</sup> Auch eine konsistente Liste dieser Machthaber sucht man bei den Dekretisten vergeblich. Teilweise werden nur der Kaiser und die Könige mit jenem Recht ausgestattet, teilweise umfasste die Liste aber auch sämtliche weltliche Machthaber vom Kaiser bis zum Markgrafen.<sup>1305</sup>

---

1297 Vgl. ebd.

1298 *Iustum bellum dicitur propter indicentem, propter belligerantem, et propter eum, qui bello pulsatur. Propter indicentem: ut ille, qui vi bellum indicit vel permittit, huius rei indulgende ordinariam habeat potestatem; propter belligerantem: ut ille, qui bellum gerit, et bono zelo hoc faciat et talis persona sit, quam bellare non dedecet; propter eum, qui bello fatigatur: ut scil. mereatur bello lacerari vel, si non meretur, iustis tamen presumptionibus mereri putetur. Ubi aliquod horum trium defuerit, absolute iustum bellum esse non potest.* Rufinus: *Summa Decretorum*, C. 23, q. 2, ed. Heinrich Singer, Paderborn 1902 (ND Aalen 1963), S. 405. Dieser Kommentar von Rufinus wurde von mehreren Dekretisten übernommen. Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 3, S. 87.

1299 Sicard von Cremona: *Summa*, C. 23, q. 1, B.N. lat. 14996, fol. 102v, zitiert nach: Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 5, S. 88.

1300 Cram, Kurt-Georg: *Iudicium belli*. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 5), Köln [u. a.] 1955, S. 187–191; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 249.

1301 Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 116f.

1302 Huguccio: *Summa*, C. 14, q. 4, c. 12, B.N. lat. 15397, fol. 5rb, zitiert nach: Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 8, S. 89. An anderer Stelle (zu C. 23, q. 2) macht Huguccio den gerechten Krieg von drei Kriterien abhängig, wobei das erste Kriterium ebenfalls die legitime Autorität ist: [...] *ut si iustum sit, tria sunt necessaria, auctoritas eius qui habet potestatem indicendi bellum et quod indicatur eis quibus licet eis arma movere et quod iustum putetur, tam ab illo qui indicit quam ab illis quibus indicitur*. Huggucio: *Summa*, C. 23, q. 2, B.N. lat. 15397, fol. 47rb, zitiert nach: Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 7, S. 89.

1303 Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 102; Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 206.

1304 *Tertio ostendit quod auctoritas suscipiendi belli penes principes consistit. [...] Penes principes: imperatores, reges et alios principes qui ab imperatore uel rege habent potestatem indicendi bellum*; Huguccio: *Summa*, C. 23, q. 1, c. 4, *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Cod. Vat. lat. 2280 fol. 244ra, zitiert nach: Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, Anhang II, 3d, S. 266.

1305 Ernst-Dieter Hehl schließt aus dieser Unbestimmtheit der *princeps*-Kategorie, dass ihr Inhalt „selbstverständlich“ gewesen sei. Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 206 f.

Wie bereits Gratian zählen die Dekretisten aber auch die Kirche bzw. den Papst zu den *principes*.<sup>1306</sup> Die Kriege der Kirche weisen jedoch eine Besonderheit gegenüber den gerechten Kriegen weltlicher Fürsten auf. Die Kirche, darin folgen die Dekretisten Gratian, dürfe nicht als eigentlicher Kriegsherr in Erscheinung treten, da der Kriegsdienst an sich dem Klerus verboten sei. Dennoch, darin sind sich alle Dekretisten einig, könne die Kirche anderen den Krieg befehlen. Huguccio von Pisa (†1210) – dessen zwischen 1188 und 1190<sup>1307</sup> fertiggestellte *Summa Decretorum* als Höhepunkt der Dekretistik gilt –<sup>1308</sup> hat dieses bei Gratian noch etwas vage bleibende Recht der Kirche ausdifferenziert: Er unterscheidet mit Gratian zwischen der bloßen Gewalt (*potestas nuda*) und ihrer Ausführung (*executio*), wobei er die Lehrmeinung insofern weiterführt, als er die Ausführung in das Ausübungsrecht (*ius executionis*) und den Ausführungsakt (*actus exequendi*) weiter differenziert. Huguccio zufolge besitze der Papst sowohl die Gewalt als auch das Ausübungsrecht, das er jedoch nicht in eigener Person ausführen dürfe: *Set credo quod papa et potestatem talem habeat et executionem i. e. ius executionis set non actum exequendi*.<sup>1309</sup> Insofern muss der Papst den eigentlichen Ausübungsakt anderen übertragen. Diese von der Kirche delegierten Kriege werden jedoch von den wenigsten Dekretisten direkt mit den Kreuzzügen in Verbindung gebracht. Bei Sicard von Cremona klingt dieser Zusammenhang jedoch an, wenn er dem Papst und anderen von diesem autorisierten Prälaten das Recht zuschreibt, die Fürsten sowie jedweden beliebigen Christen zur Verteidigung und zum Kampf gegen die Feinde des Glaubens, des Kirchenfriedens oder des Vaterlandes aufrufen zu dürfen.<sup>1310</sup> Ein noch deutlicherer Bezug zu den Kreuzzügen findet sich in der *Summa Parisiensis* in einer Glosse zu Causa 23 q. 8 c. 7. Darin heißt es, dass es der Kirche erlaubt sei, die Christen *ad resistendum Saracenis* zum Kampf aufzurufen und denjenigen, die dabei sterben sollten, den Sündennach-

1306 Sicard von Cremona schreibt: *Nota quod principem diximus deum, ecclesiam, imperatorem, regem*. Sicard von Cremona: *Summa* zu C. 23, q. 2, Bamberg Msc. Can. 38, fol 99v, zitiert nach: Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anhang II, 2a, S. 263. Auch Huguccio zählt den Papst explizit zu den *principes*, die über das Recht verfügen, einen Krieg zu veranlassen: [...] *set et papa habet potestatem indicendi bellum* [...]. Und später: [...] *principis scilicet imperatoris uel regis uel apostolici est exercenda militia*. Huguccio, *Summa* zu C. 23, q. 1, pr, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 2280 fol. 243ra und 244ra, zitiert nach: Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anhang II, 3c und 3d, S. 266. Zum Ganzen vgl. Stickler, Alphons Maria: „Imperator vicarius Papae“. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 62 (1954), S. 165–212, hier S. 183; Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 249; Stickler: „Imperator vicarius Papae“, S. 183.

1307 Gillmann, Franz: Die Abfassungszeit der Dekretsumme Huguccios (*Archiv für katholisches Kirchenrecht* 94), Kirchheim 1914, S. 233–251.

1308 Pennington/Müller: *The Decretists*, S. 142f.; Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 89.

1309 Huguccio von Pisa: *Summa*, zitiert nach: Stickler, *Der Schwerterbegriff*, Anm. 2, S. 220.

1310 *Respondeo: licere apostolico et aliis eius auctoritate prelati principes postulare et quoslibet exhortari ad defensionem et impugnationem contra adversarios sancte fidei pacis ecclesie et patrie*. Sicard von Cremona: *Summa*, C. 23, q. 8, B.N. lat. 14996, fol. 105v, zitiert nach Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 107, S. 116.

lass zu erteilen.<sup>1311</sup> Ganz offensichtlich wird der Kirche hier das Recht zugeschrieben, einen Kreuzzug proklamieren zu dürfen; eine Macht, über welche sie in der Praxis bereits seit Ende des 11. Jahrhunderts verfügte.

Fraglich ist jedoch, inwieweit hiermit ein Vorrecht des Papsttums kodifiziert wird. Tatsächlich sehen viele Dekretisten nur den Papst bzw. die von diesem autorisierten Prälaten im Besitz der Autorität, die vonnöten ist, um einen Kirchenkrieg zu proklamieren. Damit gehen sie deutlich über Gratian hinaus, der das *ius ad bellum* bereits innerhalb der Kirchenhierarchie nicht als Vorrecht des Papstes bestimmt, sondern allen Prälaten der Kirche zugesteht. Auch hinsichtlich der Zielsetzung weist der gerechte Kirchenkrieg der Dekretistik bereits große Schnittmengen mit den Kreuzzügen auf, auch wenn er nicht eindeutig mit denselben identifiziert wird. Insofern erscheint die Schlussfolgerung zunächst plausibel, dass die Dekretistik dem Papst ein Vorrecht über den Kreuzzug einräumte.<sup>1312</sup>

Bei genauerem Hinsehen differenziert sich dieser Befund jedoch, da die Dekretisten neben dem Kirchenkrieg noch eine zweite Form des gerechten Krieges kennen, die augenscheinliche Parallelen zu den Kreuzzügen aufweist, jedoch nicht als Domäne des Papstes definiert wird: der Gotteskrieg.

Tatsächlich gilt den Dekretisten nämlich Gott vor allen anderen Instanzen, die legitimerweise einen Krieg proklamieren dürfen, sei es nun die Kirche oder aber die weltlichen Herrscher, wie Kaiser und König, als Inhaber des *ius indicendi bellum*. Besonders pointiert hat dies Sicard von Cremona ausgedrückt: *Nota quod principem diximus deum, ecclesiam, imperatorem, regem*.<sup>1313</sup> Wichtig ist nun, dass die Kanonisten dem Papsttum bzw. der Kirche im Allgemeinen keine Deutungshoheit über den von Gott veranlassten Krieg zuschrieben. Ähnlich wie Gratian haben sie das Verhältnis von Gottes- und Papstkrieg nicht näher bestimmt. Der Krieg Gottes einerseits und der Kirchen- bzw. Papstkrieg andererseits sind zwar beides Formen des gerechten Kriegs, gleichwohl werden diese als getrennte Entitäten behandelt.<sup>1314</sup>

Die Perspektive, mit der die Dekretisten das *bellum Deo auctore* glossieren, ist alttestamentlich. So erklärt es sich dann auch, weshalb die Rolle der Kirche in diesen Kriegen unbestimmt bleibt. Von einem Vorrecht des Papstes über den

1311 *Alibi* [C. 23, q. 8, c. 7] *vero dicitur quod etiam ad resistendum Saracenis Christianos hortatur ecclesia eosque qui profecti defensione moriuntur a peccatis absolvit*. Summa Pariensis, C. 16, q. 3, c. 14, ed. Terence P. McLaughlin, Toronto 1952, S. 184.

1312 So argumentieren etwa Frederick Russell und James Brundage, die in den Glossenapparaten und Summen der Dekretistik bereits ein solches Prärogativ – wenn auch nur im Ansatz – zu erkennen glauben. Vgl. Russell: *The Just War in the Middle Ages*, S. 119, 123 f.; Brundage: *The Hierarchy of Violence*, S. 680.

1313 Sicard von Cremona: Summa, C. 23, q. 2, Bamberg Msc. Can. 38, fol. 99v, zitiert nach: Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, Anhang II, 2a, S. 263.

1314 Die Tragweite dieser Trennung ist der Forschung größtenteils entgangen. Ernst-Dieter Hehl hat lediglich darauf hingewiesen, dass die Dekretisten die augustinischen Texte, die geeignet gewesen wären, um auf die Gotteskriege ihrer Zeit Bezug zu nehmen, nicht genutzt hätten und insofern nicht über Gratian hinausgegangen seien. Vgl. Hehl: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*, S. 242.

Gotteskrieg kann keine Rede sein. Ganz im Gegenteil. Huguccio von Pisa hat jenen von Augustinus stammenden Grundsatz, dass Kriege auf Gottes Veranlassung *sine dubio* gerechtfertigt seien (Causa 23 q. 2 c. 1), dahingehend ausgelegt, dass nicht nur die Machthaber das Recht hätten, einen Krieg zu erklären, sondern vielmehr (alle) Christen den Heiden den Krieg erklären könnten, wenn diese die Absicht hätten, den Namen Christi anzugreifen: *Item quod non solus ille qui habet ius imperandi possit bellum indicere, videtur ex eo quod Christiani possunt paganismum bellum indicere, nomen Christi volentibus impugnare.*<sup>1315</sup>

Damit hat Huguccio als erster Kanonist die weitreichende, jedoch folgerichtige Konsequenz aus dem augustinischen Grundsatz des *bellum Deo auctore* gezogen: Jeder Christ kann potentiell zum Kampf gegen die Feinde des Christentums aufrufen, nämlich dann, wenn Gott ihm seinen (Kriegs-)Willen offenbart. Folgerichtig stellt Huguccio der *auctoritas principis* daher auch die *diuina inspiratio* zur Seite.<sup>1316</sup> Huguccio geht in seiner Glossierung von Causa 23 q. 2 c. 1 mithin über Gratian hinaus, allerdings nicht in Richtung eines päpstlichen Prärogativs. Das Vorrecht des Papstes gilt, jedenfalls für Huguccio, nur für den Kirchenkrieg, nicht aber für den Gotteskrieg.

Welche Konsequenz das für die Gotteskriege seiner Zeit, die Kreuzzüge, hat, darauf geht Huguccio nicht näher ein. Es war genau dieser Bezug auf die höchste Autorität, die charismatischen Akteuren einen Handlungsspielraum in der Kreuzzugsbewegung ermöglichte. Es sei hier nur an Peter den Eremiten erinnert, der kraft einer göttlichen Vision zum Kreuzzug aufrief. Gleichzeitig hat Huguccio damit eine schwere Hypothek aufgedeckt, die das *bellum Deo auctore* für die kanonistische Kriegsdoktrin, die *bellum-iustum*-Lehre, bedeutet. Ein Ziel jenes Konzeptes besteht offensichtlich darin, den Kreis derjenigen Personen, die einen Krieg ausrufen dürfen, möglichst klein zu halten.<sup>1317</sup> Das *bellum Deo auctore* stellte genau dieses Prinzip in Frage.

Dies ist umso bemerkenswerter, als Huguccio durchaus die Möglichkeit einräumt, dass es Leute gibt, die zwar im Eifer für Gott Gewalt ausüben, hierzu jedoch nicht von Gott ermächtigt seien. Dies exemplifiziert Huguccio anhand zweier biblischer *exempla*. Einerseits sündigte Petrus *mortaliter* als er, um Christus

1315 Huguccio von Pisa: Summa, C. 23, q. 2, c. 1, B.N. lat. 15397, fol 47rb.

1316 *Ibi patet quod bellum est iustum, quod fit ex causa iusta et animo acquirendi pacem et quietem et non ex cupiditate crassandi uel malum faciendi et auctoritate principis uel diuina inspiratione; quod autem alias fit est iniustum.* Huguccio von Pisa: Summa, C. 23, q. 2 pr., Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 2280 fol. 244rb, zitiert nach: Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, Anhang II, 3e, S. 266.

1317 Ernst-Dieter Hehl hat die limitierende Funktion der *auctoritas principis* folgendermaßen erklärt: „Wie Gratian haben die Dekretisten die These vertreten, daß das Recht zur Einleitung eines Krieges nicht jedem einzelnen, sondern nur dem *princeps* zustehe. Sie haben damit den Fehden und Kriegen des Adels die theoretische Rechtfertigung entzogen. Das Kriegführen auf Befehl des *princeps* bildet das Kernstück der Lehre vom gerechten Krieg. Denn während es in der Praxis oft unmöglich war zu entscheiden, auf welcher Seite die Gründe für einen gerechten Krieg gegeben waren, und eventuelle niederen [sic] Beweggründe noch schwieriger zu erkennen und nur dem einzelnen zuzuschreiben waren, war hier wenigstens ein eindeutiges Kriterium zur Lösung der Frage gegeben, ob ein gerechter Krieg vorlag.“ Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 206.

zu verteidigen, das Schwert zog, da er zwar den Eifer (*zelus*), nicht aber die notwendige *potestas* von Christus erhalten hatte. Andererseits sündigte der Priester Phinehas (Num. 25: 7) nicht, da er eben diese *potestas* besaß. Neben den beiden biblischen Fallbeispielen rekurriert Huguccio auch auf ein zeitgenössisches *exemplum* für unautorisierte Gewalt im Namen Gottes. So gebe es viele, die Häretiker nur aus dem Eifer für Gott verfolgen würden, hierfür jedoch nicht die notwendige Autorität besitzen würden und deswegen gleichwie Petrus sündigen würden.<sup>1318</sup> Es wäre interessant zu wissen, ob Huguccio dieses Problem weiter ausführen wollte, da es auch für den Gotteskrieg eine erhebliche Virulenz besitzt oder ob er gar Kriterien aufstellen wollte, um die Authentizität einer *diuina inspiratio* zu überprüfen. Huguccios Arbeit an der *Summa Decretorum* bricht aber bei Causa 23, q. 4, c. 33 jäh ab und der anonyme Continuator ist dem Problem nicht weiter nachgegangen.<sup>1319</sup>

Allerdings bringt der Continuator das Verhältnis von Gott und Gesetz auf einen allgemeinen Grundsatz. Im Hinblick auf die Polygamie der alttestamentlichen Patriarchen stellt der Fortsetzer der *Summa Decretorum* den allgemeinen Grundsatz auf, dass Gott als oberster Gesetzgeber auch das Recht habe, von dem Gesetz zu entbinden und gegenteiliges Handeln anzuregen oder zu befehlen, wodurch dieses Handeln gut und erlaubt sei.<sup>1320</sup> Dieser Grundsatz hat nicht nur für das *ius ad bellum* eine weitreichende Konsequenz, sondern betrifft die Kriegsdoktrin der Kanonistik insgesamt. Gott kann in seiner Allmacht Dinge befehlen, die an sich gegen die Lehre vom gerechten Krieg verstoßen, durch den göttlichen Befehl jedoch gerechtfertigt sind. Die Dekretisten führen dies nicht systematisch aus. Nur vereinzelt legitimieren sie bestimmte Verhaltensweisen des Volkes Israel, die offensichtlich der Doktrin vom gerechten Krieg widersprechen, mit dem Willen Jahwes: etwa den Diebstahl der Israeliten am Besitz

---

1318 *Nos dicimus quod Petrus peccauit mortaliter quia percutiendi non acceperat potestatem. Quod ergo dicitur in hoc capitulo, tales sunt qui percutiunt hereticos, qualis erat Petrus, etc. Item zelum habebat sed non secundum scientiam sed voluntatem defendendi Christum, secuta est voluntas percutiendi qui mala fuit. Phynees autem non peccauit, qui potestatem habebat, nam sacerdos erat.* Huguccio von Pisa: *Summa*, C. 23, q. 3, c. 4, B.N. Lat. 15397, fol 47ra, zitiert nach: Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 115, S. 118.

1319 Vgl. Kuttner, Stephan: *Repertorium der Kanonistik 1140–1234*. Bd. 1: *Prodromus corporis glossarum (Studi e testi 71)*, Città del Vaticano 1937, S. 155–160; Russell: *The Just War in the Middle Ages*, Anm. 7, S. 89.

1320 *Qui enim fecit legem naturalem et eam inspirauit homini, qui dedit naturalia precepta de non adulterando, de non occidendo, de non furando et huiusmodi, bene potuit in contrarium inspirare et precipere ut sine peccato tales actus exercentur.* Huguccio von Pisa: *Summa*, C. 23, q. 4, c. 3, München StB. Clm 10247, fol. 253vb/254ra, zitiert nach: Weigand, Rudolf: *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (Münchener theologische Studien 3/26), München 1967, Nr. 744, S. 421. Derselbe Grundsatz findet sich noch prägnanter im Glossenapparat *Animal est substantia: Vel potest dici quod dominus dispensauerit cum Iacob contra ius naturale, quia et iuris naturalis lator fuit*. Glossenapparat *Animal est substantia*, C. 23, q. 7, c. 13, Bamberg Staatsbibliothek, Can. 42, fol. 211vb, zitiert nach: Weigand: *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, Nr. 759, S. 426 f.

der Ägypter während des Exodus<sup>1321</sup> ebenso wie die Eroberung der Stadt Ai im Buch Josua.<sup>1322</sup> Welche Konsequenz dieser Grundsatz für einen Krieg haben kann, wird evident, wenn man sich die Ausführungen über die Eroberung Jerusalems während des Ersten Kreuzzugs in Erinnerung ruft. Durch den göttlichen Befehl werden Verhaltensweisen gerechtfertigt, die einen Krieg ansonsten *ipso facto* ungerecht und damit sündhaft machen.<sup>1323</sup>

## 5. Kapitel: Das Scheitern des Zweiten Kreuzzugs als Prüfstein des Kreuzzugsdeutungsmusters

So konstitutiv die Eroberung Jerusalems und der Sieg bei Ascalon im Sommer 1099 für die Wahrnehmung der Zeitgenossen war, dass der Kreuzzug kein gewöhnlicher Krieg, sondern *bellum Dei* sei, so herausfordernd, ja geradezu destruktiv musste das militärische Scheitern des Zweiten Kreuzzugs im Jahr 1148 bei Damaskus für eben jene Sichtweise sein. Der sich im nachhinein als militärischer Fehler herausstellende Plan, die syrische Stadt anzugreifen, war zu Beginn des Kreuzzugs jedoch noch nicht abzusehen. Damaskus rückte erst in den Fokus des Zweiten Kreuzzugs, als sich die beiden bereits stark dezimierten Kreuzfahrerheere unter König Konrad III. und Ludwig VII. im Heiligen Land eingefunden hatten. Ausschlaggebend hierfür war eine Entscheidung des Jerusalemer Kronrates, der *Haute Cour*, an dem auch Vertreter der deutschen und französischen Kreuzfahrerkontingente teilnahmen. Die Versammlung fasste am 24. Juni 1148 in Akkon den Entschluss, in einer gemeinsamen militärischen Operation der Kreuzfahrer und lokaler Kräfte Damaskus anzugreifen. Damit wurde das ursprüngliche Ziel des Kreuzzugs, Edessa, aufgegeben. Auch jene militärische Entscheidung erweist sich bei näherer Betrachtung mithin als Kommunikationsprodukt – und zeigt damit einmal mehr, dass militärisches Entscheiden meist Resultat kommunikativer Prozesse ist.

Dass die Belagerung von Damaskus im Juni 1148 militärisch scheiterte, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Die Ereignisse, die zu jener Niederlage führten, lassen sich in den meisten einschlägigen Handbüchern zur Thematik

---

1321 [...] *sicut Israelite cum de precepto domini et instinctu spoliauerunt Egiptios non peccauerunt, set potius inde meruerunt, si hac intentione fecerunt ut domino parerent, ut xiii. Q. v. Dixit.* Huguccio von Pisa: Summa, C. 23, q. 4, c. 3, München StB. Clm 10247 fol. 253vb/254ra, zitiert nach: Weigand: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten, Nr. 475, S. 420.

1322 Im Decretum Gratiani (C. 23, q. 5, c. 49) heißt es zur Landnahme: *Cum ergo sic diuino iussu ad puniendum peccata populi excitantur, sicut populus ille Iudaicus est excitatus ad occupandam terram promissionis, et ad delendas gentes peccatrices, sine culpa noxius sanguis effunditur, et que ab eis male possidentur in ius et dominium rite transeunt bonorum.* Decretum Magistri Gratiani, C. 23, q. 5, d. p. c. 49, ed. Friedberg, Sp. 946. Vgl. hierzu Weigand: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten, S. 400; Stumpf: Vom heiligen zum gerechten Krieg, S. 15f.

1323 Da dieser Rückgriff auf die göttliche Autorität letztlich geeignet war, um das Prinzip des gerechten Krieges auszuhebeln, spricht Hehl vom „Sieg des Theologen über den Juristen“. Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert, S. 69.

nachlesen: Die Belagerung von Damaskus begann am 24. Juli 1148 an der Westseite der Stadt. Veranlasst durch das Herannahen eines Entsatzheeres unter Nur ad-Din (1118–1174), dem Atabeg von Aleppo und Mosul, verlagerten die Kreuzfahrer jedoch ihre Belagerungsposition in den Südosten der Stadt. Das trockene Gebiet erwies sich dabei als völlig untauglich für eine Fortführung der Belagerung, weshalb sich die Kreuzfahrer und die Truppen des Königreichs Jerusalem gezwungen sahen, die Belagerung nach nur vier Tagen aufzugeben und nach Jerusalem zurückzukehren. Hier soll nicht erneut diskutiert werden, welche Gründe für den Misserfolg des Zweiten Kreuzzugs tatsächlich verantwortlich waren und inwieweit die Entscheidung Damaskus anzugreifen, aus militärischer und politischer Sicht sinnvoll oder „grenzenlos dumm“ war.<sup>1324</sup> Entscheidend ist hier, dass die misslungene Belagerung von den Zeitgenossen fast einhellig als katastrophale Niederlage und der Kreuzzug insgesamt als Fehlschlag bewertet wurde.<sup>1325</sup> Otto von Freising übergeht die Belagerung von Damaskus in seinen *Gesta Friderici* schlicht mit dem Hinweis, dass diese zum einen allgemein bekannt sei und er zum anderen keine Tragödie schreiben wolle.<sup>1326</sup> Angesichts dieser Tragödie mussten sich die Zeitgenossen mit der Frage auseinandersetzen, wie der Ausgang des Kreuzzugs zu erklären sei – was angesichts der Wahrnehmung jenes Krieges umso drängender wurde. Viele Zeitgenossen fragten sich nach dem Zweiten Kreuzzug, wie ein Krieg Gottes scheitern konnte.<sup>1327</sup> Jenem retrospektiven Reflexionsprozess soll im Folgenden das Augenmerk gelten. Denn durch die Niederlage rückte nicht nur das Wahrnehmungs- und Deutungsmuster vom Kreuzzug in den Fokus der Zeitgenossen – was dem Historiker eine eingehendere Beobachtung ermöglicht –, sondern auch die maßgeblichen Autoritäten jenes Krieges standen zur Disposition.

---

1324 Als „grenzenlos dummen Beschluß“ hat Hans Eberhard Mayer die Entscheidung des Kronrates bewertet, Damaskus anzugreifen. Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 96. Demgegenüber hat Martin Hoch darauf hingewiesen, dass ein Angriff vor dem Hintergrund der veränderten bündnispolitischen Gesamtlage in der Levante Mitte des 12. Jahrhunderts keineswegs taktisch unklug war. Vgl. Hoch, Martin: *The Choice of Damascus as the Objective of the Second Crusade: A Re-Evaluation*, in: Michel Balard (Hg.): *Autour de la première croisade: Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the latin East (Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995)* (Publications de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia Bd. 14), Paris 1996, S. 359–369; Ders.: *The price of failure: The Second Crusade as a turning-point in the history of the Latin East?*, in: Jonathan P. Phillips/Martin Hoch (Hg.): *The Second Crusade. Scope and consequences*, Manchester 2001, S. 181–200.

1325 In sehr vielen historiographischen Berichten wird betont, dass der Kreuzzug in einer desaströsen Niederlage endete und die Kreuzfahrer nichts oder fast nichts erreicht hätten. Vgl. *Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium*, ed. Oswald Holder-Egger (MGH SS 13), Hannover 1881, S. 600–635, hier S. 664; *Annales Brunwilarenses*, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 724–728, hier S. 727; *Ex anonymi Blandiensis appendicula ad Sigebertum*, ed. RHGF 14, Poitiers 1877, S. 16–21, hier S. 20; *Ex chronico coenobii S. Medardi Suessionensis*, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 278–279, hier S. 278; *Ex auctario Gemblacensi*, ed. RHGF 13, Paris 1869, S. 271–274, hier S. 274.

1326 *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, I, 47, ed. Waitz/Simson, S. 65.

1327 Zu Glaubenszweifeln im religiösen Feld vgl. Weltecke, Dorothea: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“: Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus historische Studien 50), Frankfurt [u. a.] 2010.

Trotz der relativ einhelligen Deutung der Belagerung von Damaskus als katastrophaler Niederlage führen die Historiographen sehr unterschiedliche Gründe an, um die Niederlage zu erklären. Von der mangelnden militärischen Professionalität der Kreuzzugsführung über den Verrat der Griechen, der lateinischen Christen oder Templer bis hin zur göttlichen Strafe reicht das Tableau der Erklärungen.<sup>1328</sup>

### 5.1 Die Dekonstruktion des Gotteskriegs

Die weitreichendste Umdeutung des Kreuzzugs infolge der Niederlage stammt aus der Feder des Würzburger Annalisten. Für diese konsequente Umdeutung, ja Umkehrung ist offenbar das Wissen um die Niederlage zentral. Es ist der kollektive Untergang (*commune excidium*), in dem der Kreuzzug endet, welches den Annalisten zu der Überzeugung bringt, dass die von vielen Kreuzfahrern anfänglich gehegte Überzeugung mit dem Kreuzzug einen Gottesdienst zu feiern, ein Irrtum (*error*) gewesen sei.<sup>1329</sup> Damit wird der Kern des Kreuzzugsdeutungsmusters, die göttliche Veranlassung, zur Disposition gestellt.

Die Argumentation des Würzburger Annalisten ist jedoch nicht nur destruktiv, sondern er setzt dem Irrtum seiner Zeitgenossen eine eigene Deutung entgegen. Für diesen Geschichtsschreiber ist der Kreuzzug von Beginn an nicht Gottes-, sondern Teufelswerk.<sup>1330</sup> Zwar stellt der Historiograph gleich im ersten Satz seines Kreuzzugsberichts auf Gott ab, der es wegen der Sündhaftigkeit der Christen zugelassen habe, dass die *occidentana ecclesia* niedergeworfen worden sei. Hiermit trägt der Historiograph jedoch nur einem Grundproblem der Theologie Rechnung: der Theodizee. Aufgrund seiner Allmacht könne das Böse nicht ohne den Ratschluss oder die Erlaubnis Gottes geschehen, dessen Urheber er aufgrund seiner Güte jedoch unmöglich sein könne, so ließe sich das Dilemma umschreiben. Die Antwort des Annalisten ist typisch für das (hoch)mittelalterliche Denken. Gott kann die Sündhaftigkeit der Menschen in seiner Gerechtigkeit

---

1328 Giles Constable hat diese Gründe in einer grundlegenden Arbeit systematisiert. Er differenziert nach natürlichen und übernatürlichen Erklärungsmustern. Die immanenten Gründe unterscheidet er nach denen, die innerhalb des Verantwortungsbereichs der Kreuzfahrer liegen, wie die mangelnde militärische Professionalität sowie taktisches und moralisches Fehlverhalten, und jenen, die außerhalb der menschlichen Verantwortung zu verorten sind. Als Beispiel führt er die klimatischen Bedingungen, die Versorgungssituation, aber auch die Stärke des Feindes an. Vgl. Constable: *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, S. 281–292.

1329 *Quorum predicatio [sc. pseudoprophetarum] tam enormiter invaluit, ut votiva quadam concordia omnes fere regionum habitatores velut ad commune excidium sponte se offerrent, et non solum plebei viri, verum etiam reges duces marchiones et relique huius mundi potestates, obsequium se Deo prestare putantes, adiunctis in hunc ipsum errorem episcopis archiepiscopis abbatibus ceterisque ecclesie ministris ac prelati, in immane periculum animarum et corporum se precipitare gestirent.* *Annales Herbipolenses*, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 1–12, hier. S. 3.

1330 Vgl. Glaser, Hubert: Das Scheitern des zweiten Kreuzzuges als heilsgeschichtliches Ereignis, in: Dieter Albrecht/Andreas Kraus/Kurt Reindel (Hg.): *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, S. 115–142, hier S. 132; Constable: *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, S. 283 f.

nicht ungestraft lassen, weshalb er das Wirken des Bösen als Strafe für die Sünder zulässt. Der eigentliche Urheber des Zweiten Kreuzzugs ist dann auch die Personifikation des Bösen: der Teufel. Zwar nennt der Annalist den Teufel nirgends ausdrücklich, aber indem er den Beginn des Kreuzzugs mit dem Auftreten von gewissen Pseudopropheten, Söhnen des Belial und Zeugen des Antichristen in Zusammenhang bringt, wird deutlich, dass der Kreuzzug letztlich Teufelswerk ist.<sup>1331</sup> Diese Deutung des Würzburger Annalisten besticht durch ihre schlichte Konsequenz; sie verhält sich antithetisch zum herkömmlichen Deutung des Kreuzzugs: Nicht Gott, sondern der Teufel ist der Urheber des Kreuzzugs.

Interessant ist nun, wie der Historiograph das herkömmliche Deutungsmuster vom Kreuzzug mit seiner eigenen Deutung verbindet. Um die Christen in ihr Verderben zu stürzen, sollen die Pseudopropheten die Christen mit leeren Worten und eitler Predigt zum Kampf gegen die Sarazenen und zur Befreiung Jerusalems verführt haben, so dass sich diese, in dem Glauben damit einen Gottesdienst zu verrichten, nahezu einhellig und freiwillig in den kollektiven Untergang gestürzt hätten.<sup>1332</sup> Der Kreuzzugsgedanke erscheint beim Würzburger Annalisten mithin als perfides Blendwerk des Teufels, der eigentlich eine entsetzliche Gefahr für Leib und Seele darstellt.<sup>1333</sup> Der Historiograph weist die seinerzeit verbreitete Vorstellung, dass der Kreuzzug ein Krieg Gottes sei, also nicht bloß zurück, sondern er integriert die Vorstellung in ein neues Deutungsmuster und deutet sie somit zu einem Fallstrick des Teufels um.

Diese Umdeutung umfasst konsequenterweise auch die Autoritäten, die zum Kreuzzug aufgerufen hatten. Da sie nicht Gottes Wort verkündeten, sondern dem Teufel dienten, erweisen sich die Propheten des Kreuzzugs als Pseudopropheten.<sup>1334</sup> Die Frage, ob jene Propheten nur unwissentlich zu Werkzeugen des Teufels wurden, oder ob sie willentliche Teufelsdiener waren, lässt der Historiograph offen. Ferner lässt er im Unklaren, wer genau diese Pseudopropheten waren, auch wenn eine Stoßrichtung gegen Papst Eugen III. und Bernhard von Clairvaux nicht zu übersehen ist. Das große Engagement beider Akteure für die Kreuzzugsbewegung versieht der Annalist nämlich durch die Aussage mit einem Fragezeichen, dass er nicht wisse, auf wessen Eingebung der Papst und der Abt tätig geworden seien.<sup>1335</sup>

Eine weitere Interpretation des Zweiten Kreuzzugs, die hier von Interesse ist, stammt von Gerhoch von Reichersberg. Deutlicher als beim Würzburger Annalisten lässt sich anhand dieses Fallbeispiels jedoch die Prozesshaftigkeit der zeitgenössischen Deutung fassen. Denn von Gerhoch ist nicht nur eine retrospektive Deutung des Ereignisses überliefert; vielmehr kommentiert er den

---

1331 *Occidentanam, exigentibus peccatis, Deus affligi permisit ecclesiam. Etenim perrexerunt quidam pseudoprophete, filii Belial, testes antichristi, qui inanibus verbis christianos seducerent, et pro Iherosolymorum liberatione omne genus hominum contra Sarracenos ire vana predicatione compellerent.* Annales Herbipolenses, ed. Pertz (MGH SS 16), S. 3.

1332 Ebd.

1333 Ebd.

1334 Siehe oben Anm. 1331, S. 263.

1335 Vgl. Cole: *The Preaching of the Crusades to the Holy Land*, S. 54 f.

Kreuzzug auch schon in einem früheren Werk, das noch nicht unter dem Eindruck der Niederlage entstand. In seinem Anfang 1148<sup>1336</sup> entstandenen Psalmenkommentar kommt der Historiograph im Zuge seiner Ausdeutung von Psalm 39 auf den Zweiten Kreuzzug zu sprechen.

Die Schilderung im Psalmenkommentar entspricht noch ganz dem herkömmlichen Deutungsmuster, also der Vorstellung, dass Gott den Kreuzzug selbst veranlasst habe. Unter dem Eindruck des Aufbruchs der riesigen deutschen und französischen Kreuzfahrerheere deutet Gerhoch den Kreuzzug als *bellum sanctum*, in dem jeder *vere ac sincere* für Christus kämpfe und mit dem ewigen Leben entlohnt würde, wenn er bereit sei, sein Leben für Christus zu opfern.<sup>1337</sup> Auch die für jene Deutung so typische Assoziation mit den Kriegen des Volkes Israel findet sich in Gerhochs Psalmenkommentar. Wie in den Kriegen von Mose und Josua seien auch im Kreuzzug zwar viele von Gott berufen, jedoch nur wenige der Berufenen tatsächlich erwählt.<sup>1338</sup> Dieser Passus lässt sich durchaus als eine Kritik an den Kreuzfahrern verstehen, bedeutet jedoch noch keine grundsätzliche Infragestellung des Kreuzzugs.

Papst Eugen und Bernhard von Clairvaux werden in Gerhochs praespektiver Deutung der Ereignisse als Sprachrohr Gottes bewertet. Gerhoch bezeichnet sie in Anlehnung an Num. 10, 2 als silberne Trompeten, auf deren Erklingen alle Christen einem Erdbeben gleich zum *bellum sanctum* zusammengelaufen seien.<sup>1339</sup> Damit identifiziert der Theologe die beiden Autoritäten mit jenen Sakralobjekten, denen von Gott im numerischen Geschichtswerk die Funktion zugewiesen wird, das Volk Israel zum Krieg zu versammeln und sich bei Gott in Erinnerung zu rufen, damit er sein Volk vor dessen Feinden rette (Num. 10, 1–10). Die charismatische Dimension der Autorität Bernhards von Clairvaux unterstreicht Gerhoch noch weiter, indem er von zahlreichen Wundern (*miracula nonnulla*) berichtet, die Bernhard von Clairvaux gewirkt habe, um die Christen zum Kreuzzug zu versammeln.<sup>1340</sup>

Diese Deutung des Zweiten Kreuzzugs erfährt in Gerhochs Hauptwerk, dem *Liber de investigatione Antichristi*, der 12 Jahre nach dem Kreuzzug entstand, eine

1336 Vgl. Glaser: Das Scheitern des zweiten Kreuzzuges als heilsgeschichtliches Ereignis, S. 136.

1337 *Certatim curritur ad bellum sanctum cum iubilentibus tubis argenteis papa Eugenio II. [sic] et eius nuntiis, quorum precipuus est Bernhardus, abbas Clarevallensis, quorum predicationibus contonantibus et miraculis nonnullis pariter coruscantibus, terraemotus factus est magnus. [...] Nonne illi est mori lucrum, qui moriendo lucratur Christum? Nonne illi est Christus vivere, qui destinavit non sibi, sed Christo vivere? Et quidem non dubitamus in tanta multitudine quosdam vere ac sincere Christo militare, quosdam vero per occasiones varias, quas diiudicare non est nostrum, sed ipsius qui solus novit corda hominum sive recte, sive non recte militantium. Hoc tamen constanter affirmamus, quod multi ad hanc militiam vocati, pauci vero electi sunt.* Gerhoch von Reichersberg: *Tractatus in psalmos, Commentarius in Psalmum XXXIX*, ed. Ernst Sackur (MGH Ldl 3), Hannover 1897, S. 413–428; 432–532, hier, S. 436.

1338 *Hoc tamen constanter affirmamus, quod multi ad hanc militiam vocati, pauci vero electi sunt. Ita quondam in exitu Israel de Egypto paucis Deo fidem seroantibus multi eum irritaverunt, quorum corpora in deserto prostrata sunt.* Ebd.

1339 Ebd.

1340 Ebd.

signifikante Transformation.<sup>1341</sup> Als der Theologe um das Jahr 1161 auf den Kreuzzug zurückblickte, sah er im Kreuzzug offensichtlich nicht mehr länger ein göttliches Werk. Ursprung und Ursache des Kreuzzugs ist nicht mehr der göttliche Wille, sondern die *avaricia* der lateinischen Christen, die Gerhoch als *Ierosolimitani* bezeichnet. Aus Habgier sollen diese die ganze Welt zum Kreuzzug veranlasst haben, wofür sie sich einer besonderen Strategie bedient hätten. Ihre Boten sollen die Lage der Heiligen Stadt an sämtlichen Königs- und Fürstenthöfen, bei Papst Eugen III. und dem Abt von Clairvaux in den düstersten Farben gemalt haben.<sup>1342</sup> Wegen dieser fingierten Schreckensnachrichten soll schließlich ein riesiges Heer zusammengekommen und ins Heilige Land aufgebrochen sein. Dort angekommen, sei jedoch schnell die wahre Absicht der lateinischen Christen zu Tage getreten, wie Gerhoch berichtet. Die lateinischen Christen sollen die Belagerung von Damaskus nämlich keineswegs wegen der Wahrung des Friedens, den sie bereits vollständig besessen hätte, wie Gerhoch schreibt, sondern einzig zur Vermehrung ihrer Gold- und Silberschätze betrieben haben. Denn bei der ersten Gelegenheit hätten sie sich von den Damaszenern bestechen lassen, was Gerhoch mit dem Verrat des Judas vergleicht.<sup>1343</sup>

Auf den ersten Blick könnte man also meinen, dass Gerhoch den Kreuzzug retrospektiv säkularisiert: Nicht Gott, sondern die Habgier der Menschen ist sowohl für das Zustandekommen wie auch das Scheitern des Kreuzzugs verantwortlich. Die beiden Autoritäten, Eugen III. und Bernhard von Clairvaux, wirken nicht im Namen Gottes, sondern, wenn auch unwissentlich, im Sinne habgieriger Menschen. Doch bereits der Gesamtzusammenhang, in den Gerhoch seine Deutung des Zweiten Kreuzzugs einordnet, lässt Zweifel an einer solchen Sichtweise aufkommen. Gerhoch versucht in seinem Werk, dem Wirken des Antichristen in der (Heils-)Geschichte nachzuspüren. Dabei verfolgt er einen zu seiner Zeit innovativen Ansatz: Den Antichristen versteht er, entgegen der populären Apokalyptik seiner Zeit, nicht als apokalyptisches Tier der Endzeit, sondern versucht dessen Wirken, wie er im Prolog deutlich macht, bereits in der

---

1341 Die kritische Edition des *Liber de investigatione Antichristi* wurde von Ernst Sackur vorgelegt: Gerhoch von Reichersberg: *De investigatione Antichristi*, Liber I, ed. Ernst Sackur (MGH Ldl 3), Hannover 1897, S. 304–395. Zur Datierung vgl. Glaser: *Das Scheitern des zweiten Kreuzzuges als heilsgeschichtliches Ereignis*, S. 134.

1342 Gerhoch von Reichersberg: *De investigatione Antichristi*, I, 59, ed. Sackur (MGH Ldl 3), S. 374.

1343 *In hac demique obsidione claruit, qua intentione Ierosolimitani totum orbem in expeditionem permovissent, [...] non tam pacem sibi, siquidem eam integre possidebant, quam auri et argenti thesauros sibi multiplicare quiesierint. Continuo namque, ut obsidione civitas cincta est, cives intra menia positi de pace et obsidione relaxanda cum Ierosolimitanis tractare ceperunt. Quibus etiam auri plurimum offerentes mox quod petierant impetrarunt. Conventione ita pacti clam firmata pecuniaque copiosa recepta Ierosolimitani persuaso rege Frantie [sic] ab obsidione recesserunt, regem Romanorum solum cum suis in obsidione relinquentes. Qui cum vidisset secum fraudulenter actum, etiam ipse quod reliquum erat ab obsidione recessit. [...] Aut quo usa consiliario es, ut id faceres, ut tantum sanguinem tam vili venderes [pretio], nisi avaricia, qua suadente Iudas quoque in te omnium nostrum Dominum ac magistrum triginta vendidit argenteis?* Gerhoch von Reichersberg: *De investigatione Antichristi*, I, 61–62, ed. Sackur (MGH Ldl 3), S. 377.

Geschichte nachzuweisen.<sup>1344</sup> Das Ergebnis seiner Untersuchung ist eine Historisierung, Spiritualisierung und Entpersonalisierung der Figur des Antichristen, was laut Peter Classen die Folge „einer spiritualen, den Buchstaben überwindenden Exegese“ sei.<sup>1345</sup> Die Habgier (*avaricia*) versteht Gerhoch dabei als einen Kernbestandteil des entpersonalisierten Antichristen.<sup>1346</sup> Insofern ist der Kreuzzug, auch wenn er kein Gotteswerk ist, ebenso wenig bloßes Menschenwerk. Hinter der Habgier der *Ierosolimitani* deckt Gerhoch das verborgene Wirken des Antichristen auf.<sup>1347</sup> Ähnlich wie der Würzburger Annalist vertauscht Gerhoch von Reichersberg in seiner retrospektiven Deutung des Kreuzzugs also die eine transzendente Autorität (Gott) durch eine andere (Antichrist). Dies hat zur Folge, dass der Kreuzzug für den Theologen seine heilsgeschichtliche Relevanz behält, jedoch mit umgedrehten Vorzeichen.

Der Unterschied zwischen dem Deutungsangebot des Würzburger Annalisten und Gerhochs Interpretation besteht in der Subtilität von Gerhochs Deutung. In dem gesamten Abschnitt über den Zweiten Kreuzzug wird der Antichrist nicht einmal namentlich erwähnt, noch werden die Boten der lateinischen Christen als Pseudopropheten, Zeugen des Antichristen, o. ä. bezeichnet, auch wenn der Einschub, dass die Gesandten (nur) dem Aussehen und dem Alter nach ehrwürdig waren (*personae vultu et etate venerabiles*), bereits eine unterschwellige Spitze darstellt.<sup>1348</sup> Auch die Delegitimation der beiden Kreuzzugsinitiatoren, d. h. Papst Eugen III. und Bernhard von Clairvaux, ist weniger direkt als in den *Annales Herbipolenses*. Zwar lässt Gerhoch keinen Zweifel daran aufkommen, dass Eugen und Bernhard den Erdkreis nicht *Deo auctore* zum Kreuzzug aufriefen, sondern hierzu durch den Betrug der lateinischen Christen verführt wurden. Dennoch werden die beiden Akteure nicht als Pseudopropheten hingestellt, sondern als verehrungswürdige Personen erinnert, ja Bernhard gilt nach wie vor als *columna ecclesiae*.<sup>1349</sup> Das Wirken des Bösen suggeriert Gerhoch nur durch den Gesamtkontext, in den er seine Abhandlung über den Kreuzzug stellt. Nur an einer Stelle deutet Gerhoch eine transzendente Macht hinter dem Kreuzzug an. Da viele Christen nämlich nicht die Liebe zur Wahrheit gehabt

---

1344 *Totus vero sermo noster ad hoc tendit, ut demonstret preterita ecclesiae et inimicorum eius contra eam gesta sufficientia esse ad impletionem scripturarum de Antichristo loquentium, etiam si non veniat talis bestia, qualis vulgo estimatur venturus Antichristus, [...].* Gerhoch von Reichersberg: De investigatione Antichristi, Praefatio, ed. Sackur (MGH Ldl 3), S. 308. Vgl. Classen, Peter: Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960, S. 233; Glaser: Das Scheitern des zweiten Kreuzzuges als heilsgeschichtliches Ereignis, S. 136 f.

1345 Classen: Gerhoch von Reichersberg, S. 223, 227; Glaser: Das Scheitern des zweiten Kreuzzuges als heilsgeschichtliches Ereignis, S. 136 f.

1346 Vgl. ebd., S. 137.

1347 Vgl. ebd., S. 142.

1348 *Exierunt a civitate Ierosolima frequentes nuntii, personae vultu et etate venerabiles, adiere curias regum ac principum, ipsum quoque pie memorie querimoniis suis papam sollicitabant Eugenium necnon at abbatem Clarevallis, columnnam aecclisiae ac luminare fulgidum, episcopos ac episcoporum adiere concilia calamitates sancte illius civitatis lacrimabili querimonia deponentes, [...].* Gerhoch von Reichersberg: De investigatione Antichristi, I, 59, ed. Sackur (MGH Ldl 3), S. 374.

1349 Vgl. ebd., S. 374.

hätten, soll Gott ihnen den Irrtum (*operatio erroris*) geschickt haben, damit sie auf die Lüge vertrauend gerichtet würden.<sup>1350</sup> Wie beim Würzburger Annalisten ist der Kreuzzug also eine (indirekte) Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit der Menschen. Zudem berichtet Gerhoch von zahlreichen Pseudowundern vor und während des Kreuzzugs, welche die Christen in ihrem Irrtum bestätigt und bereitwillig in den Tod gelockt hätten.<sup>1351</sup> Gerhoch zweifelt also nicht die Existenz der Wunder per se an, sondern deutet sie zum trügerischen Blendwerk um, was ebenfalls eine Parallele zum Würzburger Annalisten darstellt. Allerdings ordnet er die Ereignisse in einen größeren heilsgeschichtlichen Interpretationsrahmen ein als die Stadtannalen von Würzburg. Für Gerhoch sind die besagten Vorkommnisse rund um den Zweiten Kreuzzug nämlich ein unzweifelhaftes Indiz für das Nahen des Antichristen, dessen Ankunft sich in trügerischen Wundern und Zeichen manifestiere.<sup>1352</sup>

Trotz erkennbarer Differenzen lassen beide Deutungen mithin ein Muster erkennen. In beiden Fällen wird der Ausgang des Kreuzzugs zum Bewertungs- bzw. Deutungsmaßstab für das ganze Ereignis. So wie der siegreiche Ausgang des Ersten Kreuzzugs als Beweis und Bestätigung dafür angesehen wurde, dass dieser Krieg kein Menschen-, sondern Gotteswerk gewesen sei, so wird auch der Zweite Kreuzzug an seinem militärischen Resultat bemessen. Weil jener Krieg anders als sein Vorläufer im Massensterben und der totalen militärischen Niederlage endet, entpuppt er sich gemäß dieser Interpretationslogik in Nachhinein als Werk des Antichristen, das Gott zugelassen habe, um die Sündhaftigkeit der Menschen zu richten. Zwar wird Gott damit letztlich als Urheber beider Ereignisse hingestellt, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass ersteres Ereignis ein Ausdruck seiner Gnade ist, wohingegen letzteres seinem Zorn entspringt. Die Logik, die hinter dieser Sichtweise steht, ist auch den Zeitgenossen nicht entgangen. Bernhard von Clairvaux charakterisiert die Kritiker des Zweiten Kreuzzugs als Leute, die die Taten nur nach ihrem Erfolg beurteilen würden (*qui facta ex eventibus aestimant*).<sup>1353</sup>

Die Kritik, die infolge des Ausgangs des Zweiten Kreuzzugs aufkam, traf die Autoritäten, die den Kreuzzug initiiert hatten, in besonderem Maße. Diese hatten den Kreuzzug propagiert und den Teilnehmern nicht nur ewigen Gewinn, sondern auch irdischen Ruhm versprochen, was im Nachhinein auf sie zu-

---

1350 *Nam quia sepe multumque euuangelica imbuti doctrina, quatenus sobrie ac iuste et pie viverent, non receperant caritatem veritatis, ut salvi fierent, ideo misit eis Deus operationem erroris, ut crederent mendatio et iudicarentur omnes qui non crediderant veritati, sed consenserant iniquitati.* Gerhoch von Reichersberg: *De investigatione Antichristi*, I, 66, ed. Sackur (MGH Ldl 3), S. 383.

1351 Ebd., S. 383.

1352 [...] *ut mirum non sit, si filius ille perditionis, cuius est adventus secundum operationem Sathanae in omni virtute et signis ac prodigiis mendacibus inter hec adventare vel advenisse putetur.* Gerhoch von Reichersberg: *De investigatione Antichristi*, I, 66, ed. Sackur (MGH Ldl 3), S. 383.

1353 Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam*, II, 4, in: *S. Bernardi opera*, Bd. 3: *Tractatus et opuscula*, ed. Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais, Rom 1963, S. 379–493, hier, S. 413.

rückfallen musste, als sich diese Versprechen als *error* herausstellten.<sup>1354</sup> Dass man sich in Rom dieser Gefahr sehr wohl bewusst war, verdeutlicht eine Aussage Papst Hadrians IV. Eugens Nachfolger warnte Ludwig VII. noch zehn Jahre nach dem Zweiten Kreuzzug in einem Schreiben, das auf den 18. Februar 1159 datiert wird, vor einem neuen Kreuzzugsprojekt in Spanien. Er begründet dies unter anderem damit, dass der Heiligen Römischen Kirche und der gesamten Christenheit durch den letzten Kreuzzug (*Hierosolymitanum iter*) ein sehr großer Schaden entstanden sei. Viele Leute hätten nämlich Klage gegen die Kirche geführt, da sie diese für die Urheberin (*auctrix*) eines so großen Wagnisses hielten.<sup>1355</sup>

Insbesondere Bernhard von Clairvaux stand als Hauptverantwortlicher der Kreuzzugspredigt in der Kritik. Bernhards persönlicher Notar und Biograph, Gottfried von Auxerre, konstatiert in der *Vita prima sancti Bernardi*, dass gewisse Leute infolge des traurigen Ausgangs des Kreuzzugs einfältiger oder boshafter Weise Anstoß (*scandalum*) an Bernhard nahmen.<sup>1356</sup> Auch Bernhard spiegelt die Kritik an seiner Person, wenn er in seiner Apologie über den Ausgang des Zweiten Kreuzzugs rhetorisch fragt: „Wie beschämt stehen nun die Füße der Boten da, die Frieden verkündigten, die eine gute Nachricht brachten. Wir sagten ‚Friede‘, doch es gibt keinen Frieden, wir versprachen Gutes, doch ach, nur Schrecken gab es, so als ob wir bei diesem Werk unüberlegt oder leichtfertig vorgegangen wären.“<sup>1357</sup>

Der von Bernhard hier rhetorisch gegen sich selbst erhobene Vorwurf der Unüberlegtheit und Leichtsinnigkeit ist sicherlich noch beschönigt. Der Würzburger Annalist hat, wenn auch nicht mit Bezug auf Bernhard, andere Charakterisierungen für die Initiatoren des Kreuzzugs gefunden: Er bezeichnet diese,

---

1354 *Habes nunc, fortis miles, habes, vir bellicose, ubi dimices absque periculo, ubi et vincere gloria, ET MORI LUCRUM. Si prudens mercator es, si CONQUISITOR HUIUS SAECULLI, magnas quasdam tibi nundinas indico, vide ne te praetereant.* Bernhard von Clairvaux: Ep. 363, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 315.

1355 *Debet enim serenitatis tuae celsitudo recolere, et ad memoriam revocare, qualiter alio tempore, cum tam Conradus bonae memoriae quondam rex Romanorum, quam tu ipse, inconsulto populo terrae, Hierosolymitanum iter minus caute aggressi estis, speratum fructum et optatum commodum non perceperitis, et quantum Ecclesiae Dei et universo fere populo Christiano detrimentum exinde provenerit et jactura. Sanctae quoque Romanae Ecclesiae, quia vobis super hoc consilium praestiterat et favorem, in ipso facto fuit non modicum derogatum; et omnes adversus ipsam ex multa indignatione clamabant, dicentes, eam auctricem tanti periculi exstitisse.* Hadrian IV.: JL 10546 (Satis laudabiliter et), ed. MPL 188, Nr. 241, Sp. 1616. Auch Eugen III. hat den Kreuzzug später als die größte Erschütterung (*gravis iactura*) bezeichnet, die die Kirche in seiner Zeit erlitten habe. Vgl. Eugen III.: JL 9385, ed. MPL 180, Nr. 382, Sp. 1414.

1356 *Nec tacendum quod ex praedicatione itineris Ierosolymitani graue contra eum (sc. Bernardum) quorundam hominum uel simplicitas uel malignitas scandalum sumpsit, cum tristior sequeretur effectus.* Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi*, III, 9, ed. Verdeyen, S. 139.

1357 *Quam confusi pedes annuntiantium pacem, annuntiantium bona! Diximus: 'Pax', et non est pax; promissimus bona, et ecce turbatio, quasi vero temeritate in opere isto aut levitate usi simus.* Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam*, II, 1, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: *Tractatus et opuscula*, ed. Leclercq/Rochais, S. 411. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, Bd. 1, S. 662.

wie bereits erwähnt, als Pseudopropheten, Söhne des Belial und Zeugen des Antichristen.

Dass die Kritik Bernhard von Clairvaux in besonderem Maße traf, ist bemerkenswert. Offensichtlich wurde gerade er und nicht Papst Eugen III. oder König Ludwig VII. rückblickend als maßgebliche Autorität des Kreuzzugs wahrgenommen – und daher für die Tragödie verantwortlich gemacht. Dies macht ein Strukturprinzip charismatischer Autorität sinnfällig. Da die wichtigste, wenn auch nicht zwingend die einzige Legitimation dieser Machtform das persönliche Naheverhältnis zu Gott ist, sieht sie sich einem besonderen Erfolgs- und Bewährungsdruck ausgesetzt.<sup>1358</sup> Wenn diese Bewährung dauernd ausbleibt, oder wie im Fall des Zweiten Kreuzzugs sich in ihr Gegenteil verkehrt, kann die Autorität schwinden. Deutlicher noch als bei Peter dem Eremiten lässt sich dieser Effekt anhand von Bernhard von Clairvaux beobachten. Dieser galt nach der militärischen Niederlage vielen Zeitgenossen als Pseudoprophet. Bernhard selbst spiegelt uns diesen Legitimationsdruck in seiner Apologie, wenn er seinen Kritikern die Frage in den Mund legt: „Woher wissen wir, daß dieser Auftrag von Gott ausgegangen ist? Welche Zeichen (*signa*) tust du, damit wir dir glauben.“<sup>1359</sup> Wie Bernhard und sein Umfeld auf diese drängende Frage reagierte, wird im Folgenden zu klären sein.

## 5.2 Die Verteidigung des Kreuzzugs

In der Gesamtschau der rückblickenden Texte stellen die Interpretationen des Würzburger Annalisten und Gerhochs von Reichersberg die Ausnahme dar. Die meisten Geschichtsschreiber, Theologen und Kommentatoren hielten trotz des Scheiterns des Zweiten Kreuzzugs an der herkömmlichen Deutung fest. Für sie war der Kreuzzug nach wie vor der Niederlage ein Krieg Gottes. Dies könnte den Eindruck erwecken, dass die Kritik eine zu vernachlässigende Mindermeinung gewesen sei. Doch dies wäre sicherlich verfehlt. Das Ausmaß der Kritik muss im zeitgenössischen Gesamtdiskurs erheblich breiter gewesen sein, als uns die Überlieferungslage suggeriert.<sup>1360</sup> Nur so lässt sich nämlich der erhebliche argumentative Aufwand erklären, den die Historiographen betrieben, um den Ausgang des Kreuzzugs mit seinem göttlichen Ursprung zu vereinbaren.

1358 Zur Bedeutung des Wunders für charismatische Akteure siehe oben S. 31, 111 ff.

1359 *Sed dicunt forsitan isti: 'Unde scimus quod a Domino sermo egressus sit? Quae signa tu facis, ut credamus tibi?'* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 3, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412 f. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, Bd. 1, S. 665, 667.

1360 Otto von Freising berichtet von einigen kleingläubigen Brüdern der Kirche, die wegen des Ausgangs des Kreuzzugs Anstoß genommen hätten. Auch Gottfried von Auxerre berichtet, dass Bernhard wegen seiner Kreuzzugstätigkeit bei einigen Leuten in Verruf geraten sei: *Nec tacendum quod ex praedicatione itineris Ierosolymitani graue contra eum [sc. Bernhardum] quorundam hominum uel simplicitas uel malignitas scandalum sumpsit, cum tristior sequeretur effectus.* Gottfried von Auxerre: Vita prima Sancti Bernardi, III, 9, ed. Verdeyen, S. 139.

Viele Autoren lösen die Spannung, die der Ausgang des Kreuzzugs potenziell für seine Deutung als Gotteskrieg bedeutete, dadurch auf, indem sie erklären, Gott habe sich von den Kreuzfahrern wegen deren Sündhaftigkeit abgewandt und sie als Strafe der Vernichtung preisgegeben.<sup>1361</sup> Insbesondere von Otto von Freising wird diese Sichtweise vertreten: Der Bischof will keinen Widerspruch darin erkennen, dass die Kreuzfahrer erst vom, so wörtlich, Geist Gottes erfüllten Abt von Clairvaux zum Kreuzzug aufgerufen worden seien, dann aber wegen ihres Hochmuts und ihrer Zügellosigkeit verdienstermaßen Verlust an Sache und Person erlitten hätten.<sup>1362</sup> Zu welchem Zeitpunkt Gott seinem Krieg jedoch die Gunst entzog und durch welche Sünden diese Abwendung verschuldet wurde, darin gehen die Berichte weit auseinander. Dies gilt gleichermaßen für die Frage, ob hierfür die Sündhaftigkeit der Kreuzfahrer, der Griechen, der lateinischen Christen oder aber der ganzen Christenheit verantwortlich sei. Grundlage für dieses Deutung war die Idee, dass Gott den Kreuzfahrern nur beisteht, solange sie seine Gesetze nicht übertreten und auf ihn allein vertrauen. Wenden sie sich jedoch von Gott ab, dann entzieht er ihnen seine Unterstützung und straft sie durch Verfolgung und Niederlage. Letztlich steigert diese Sichtweise die transzendente Dimension des Kreuzzugs sogar noch, da Gott nicht nur die Siege der Kreuzfahrer, sondern auch deren Niederlagen zugeschrieben werden. Vorbilder für diese Deutung bzw. Bewältigungsstrategie finden sich bereits in der Historiographie des Ersten Kreuzzugs. Das Leid der Kreuzfahrer während der Belagerung von Antiochia wurde von den Historiographen als Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit, den Hochmut und die Untreue der Kreuzfahrer gedeutet.<sup>1363</sup> Im Gegensatz zum Zweiten Kreuzzug war der Erste Kreuzzug aus der Perspektive der Kreuzfahrer und ihrer Chronisten jedoch insgesamt ein Erfolg. Folglich sahen sich erst die Historiographen des Zweiten Kreuzzugs damit konfrontiert, das Paradoxon eines gescheiterten Gotteskrieges grundsätzlich zu klären.

Ein weiterer Interpretationsansatz, um die Niederlage zu verarbeiten und mit dem Deutungsmuster in Einklang zu bringen, bestand darin, die militärische Niederlage in einen spirituellen Sieg umzudeuten. Besonders in einem Brief des Zisterzienserabtes Johannes von Casa Maria, den dieser 1152 als Trosts Schreiben an Bernhard von Clairvaux adressierte, findet sich dieses Motiv.<sup>1364</sup> Zwar ist auch für Johannes die Bosheit der Kreuzfahrer für deren Niedergang verantwortlich.

---

1361 *Verum quia peccatis nostris exigentibus, quem finem predicta expeditio sortita fuerit, omnibus notum est, [...] Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 47, ed. Waitz/Simson, S. 65; Quamvis, si dicamus sanctum illum abbatem spiritu Dei ad excitandos nos afflatum fuisse, sed nos ob superbiam lasciviamque nostram salubria mandata non observantes merito rerum personarumve dispendium reportasse, non sit a rationibus vel antiquis exemplis dissonum; [...] Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 65, ed. Waitz/Simson, S. 93.*

1362 *Quamvis, si dicamus sanctum illum abbatem spiritu Dei ad excitandos nos afflatum fuisse, sed nos ob superbiam lasciviamque nostram salubria mandata non observantes merito rerum personarumve dispendium reportasse, non sit a rationibus vel antiquis exemplis dissonum; [...] Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 65, ed. Waitz/Simson, S. 93.*

1363 Siehe oben S. 56.

1364 Johannes von Casa Maria: *Epistulum ad Bernardum*, ed. MPL 182, Paris 1862, Nr. 386, Sp. 590f.

Im Unterschied zu den anderen Deutungen bewertet er den Tod jedoch nicht als göttliche Strafe, sondern führt ihn auf die Milde Gottes zurück. Gott soll den Kreuzfahrern nämlich deswegen Verfolgungen und Demütigungen geschickt haben, damit sie gereinigt ins himmlische Reich eingehen könnten und sich die göttliche Verheißung trotz ihrer Boshaftigkeit erfülle.<sup>1365</sup> So erklärt sich dann auch das zunächst irritierende Resümee des Abtes: Dieser bewertet den Kreuzzug nämlich insgesamt als, so wörtlich, großen Gewinn (*multus fructus*), wenn auch nicht nach der Art, wie es sich die Menschen erhofft hätten.<sup>1366</sup> Dieses Argument bemüht der Abt auch, um seinen Ordensbruder zu entlasten: Gott, den Johannes explizit als *auctor* bezeichnet, habe den Nutzen (*bonum*) des Kreuzzugs für die Seelen der Menschen vorhergesehen und daher Bernhard mit dem Prophetencharisma ausgestattet, der *exhortandi et operandi gratia*.<sup>1367</sup> Auch bei Gottfried von Auxerre findet sich derselbe Argumentationsansatz. Er fragt die Kritiker des Kreuzzugs rhetorisch, wer es wagen würde, Gott deswegen zur Rede zu stellen, weil es ihm gefiel, zwar nicht die Leiber der östlichen Christen von den Heiden, so doch viele Seelen der westlichen Christen von ihren Sünden zu befreien.<sup>1368</sup>

In dieser Sichtweise ist der Zweite Kreuzzug mithin kein Strafinstrument, sondern erscheint vielmehr als Heilsweg. Bemerkenswerterweise schreibt Johannes von Casa Maria diese Deutung den sterbenden Kreuzfahrern selbst zu. Diese sollen den Tod *libenter* auf sich genommen haben und hätten gar nicht zurückkehren wollen, um sich nicht nach ihrer Rückkehr erneut in Sünde zu verstricken, wie Johannes von den zurückgekehrten Kreuzfahrern bezeugt bekommen haben will.<sup>1369</sup> Diese zynische Argumentationsstrategie, mit der Johannes die gefallenen Kreuzfahrer für seine Deutung des Ereignisses vereinnahmt, besitzt eine Spitze in Richtung der Kritiker des Zweiten Kreuzzugs. Denn Johannes kontrastiert damit die Kritik, die sich gerade am Schicksal der Kreuzfahrer entzündet hatte, mit deren eigener Heilsgewissheit. Damit setzt der Zisterzienserabt die Kritiker des Zweiten Kreuzzugs implizit dem Vorwurf der Glaubensschwäche aus.

---

1365 *Sed quoniam ipsi [sc. viatores] ad mala sunt devoluti, et hoc nequaquam Dominum, qui auctor viae fuerat, a principio latere potuit; ut sua providentia in sui dispositione non falleretur, malitiam eorum in suam convertit clementiam, et immisit eis persecutiones et afflictiones, quibus purgati ad regnum pervenire possent.* Johannes von Casa Maria: Epistulum ad Bernardum, ed. MPL 182, Nr. 386, Sp. 590.

1366 *Videtur itaque mihi, quod omnipotens Deus de hac via multum fructum fecit, non tamen eo ordine, quo ipsi viatores arbitrabantur.* Johannes von Casa Maria: Epistulum ad Bernardum, ed. MPL 182, Nr. 386, Sp. 590.

1367 Ebd., Sp. 590f.

1368 *Quod si placuit Deo tali occasione plurimorum quidem eripere, si non Orientalium corpora a paganis, Occidentalium animas a peccatis, quis audeat dicere illi: Quid fecisti sic?* Gottfried von Auxerre: Vita prima Sancti Bernardi, III, 10, ed. Verdeyen, S. 140.

1369 *Denique confessi sunt nobis qui redibant, quod vidissent multos ibi morientes, qui libenter se mori dicebant, neque velle reverti, ne amplius in peccatis reciderent.* Johannes von Casa Maria: Epistulum ad Bernardum, ed. MPL 182, Nr. 386, Sp. 590. Ähnlich: Gottfried von Auxerre: Vita prima Sancti Bernardi, III, 10, ed. Verdeyen, S. 140.

Doch die Vereinnahmung der Kreuzfahrer ist nicht der einzige bemerkenswerte Ansatz von Johannes' Legitimationsstrategie. Er recurriert ferner auf die transzendente Autorität, um seine Sichtweise zu belegen. Kein Geringerer als die beiden Apostel Johannes und Paulus, die Patrone seines Klosters, sollen Johannes erschienen sein und ihm versichert haben, dass die verstorbenen Kreuzfahrer nun die vielen gefallenen Engel ersetzen würden.<sup>1370</sup> Der Kreuzzug erscheint hier also als ein Instrument, um die durch den Engelssturz ausgedünnten Reihen der himmlischen Heerscharen zu schließen.

Auch Otto von Freising relativiert den Ausgang des Kreuzzugs, allerdings bedient er sich hierfür anders als Johannes von Casa Maria und Gottfried von Auxerre eines philosophischen Ansatzes. Nach seinem knappen Bericht über den katastrophalen Ausgang des Zweiten Kreuzzugs fügt er einen philosophischen Exkurs über das Gute ein.<sup>1371</sup> Laut Otto sei der Ausgang des Zweiten Kreuzzugs zwar nicht für die Ausweitung der Grenzen oder für die körperliche Unversehrtheit der Kreuzfahrer gut, müsse jedoch für das Heil vieler Seelen als sehr nützlich bewertet werden.<sup>1372</sup> Um dies zu belegen, bemüht Otto eine aus heutiger Perspektive irritierende Typologie: Er assoziiert den Untergang des Kreuzzugs mit der Auslieferung und Kreuzigung Christi, was ebenfalls nicht für die Juden oder Judas gut (*bonum*), aber für die Gesamtheit der Christen heilbringend (*bonum*) gewesen sei.<sup>1373</sup>

Auch Papst Eugen III. hat einen Erklärungsansatz für den Ausgang des Zweiten Kreuzzugs entwickelt. In einem an Konrad III. adressierten Brief rät Eugen dem König sein Schicksal als Prüfung Gottes anzunehmen. Ferner versucht der Papst den König mit den Worten zu trösten, dass Gott jene prüfe, die er liebe und man durch die Demütigung von der sündhaften Welt Abstand gewinne. Dies wiederum sei eine wesentliche Voraussetzung für das Seelenheil.<sup>1374</sup> Anders als die Deutung des Abtes von Casa Maria, der den Kreuzzug trotz der Niederlage als Heilsinstrument betrachtet und damit insgesamt als Gewinn verbucht, erscheint der Kreuzzug bei Eugen III. als Prüfung Gottes, die es zu ertragen gelte, um sein Gottvertrauen unter Beweis zu stellen.<sup>1375</sup>

---

1370 *Sed ne in dubium veniat quod dico, quasi patri meo spirituali in confessione aperio, quod patroni loci nostri, beatus Joannes et Paulus, saepius nos visitare dignati sunt: quos ego super hac re interrogari feci, et hujusmodi sententiam responderunt, dicebantque multitudinem angelorum qui ceciderant, de illis qui ibi mortui sunt, esse restauratam, [...].* Johannes von Casa Maria: Epistulum ad Bernardum, ed. MPL 182, Nr. 386, Sp. 590f.

1371 Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 65, ed. Waitz/Simson, S. 91–93.

1372 *Ex quo fit a simili propter eandem causam de predicta nostra expeditione, quod, etsi non fuit bona pro dilatatione terminorum vel communitate corporum, bona tamen fuit ad multarum salutem animarum, sic tamen, ut bonum non pro dato naturae, sed pro utili semper accipias, [...].* Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 65, ed. Waitz/Simson, S. 93.

1373 *Quod etiam ex divinae paginae usu patet. Velut cum dicimus: ‚Non erat bonum Iudeis vel Iude Christum tradere vel crucifigere, etsi nobis esset bonum‘.* Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 65, ed. Waitz/Simson, S. 93.

1374 Eugen III.: Ep. 278 (Cum in hoc), in: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, I, 66, ed. Waitz/Simson, S. 94.

1375 Ebd., S. 94.

Zwar konnten hier nur einige Argumentationsansätze analysiert werden, die versuchen den Ausgang des Zweiten Kreuzzugs mit seinem göttlichen Ursprung in Einklang zu bringen. Dennoch lässt diese Auswahl bereits ein Muster erkennen. Viele Ansätze stammen mehr oder weniger direkt aus dem zisterziensischen Umfeld: Otto von Freising gehörte seit 1132 dem *Ordo Cisterciensis* an. Bernardus Paganelli war, bevor er am 15. Februar 1145 als Papst Eugen III. die Kathedra Petri bestieg, Abt des bei Rom gelegenen Zisterzienserklusters Tre Fontane gewesen und ein ehemaliger Schüler Bernhards von Clairvaux, dem sich Bernhard auch nach seiner Papstwahl in mütterlicher Liebe verbunden fühlte, wie er selbst schrieb.<sup>1376</sup> Auch Johannes von Casa Maria steht in Verbindung mit Clairvaux, da die Zisterze Casa Maria seit 1140 eine Filiation von Bernhards Kloster war.<sup>1377</sup> Gottfried von Auxerre unterhielt von den genannten Zisterziensern sicherlich die persönlichste Beziehung zu Bernhard, da er 1140 auf Bernhards Veranlassung in Clairvaux eingetreten war. Im Leben diente Gottfried dem Abt als persönlicher Sekretär und wurde nach dessen Tod zu seinem Biographen. Die genannten Kommentatoren lassen sich also nicht allein dem Zisterzienserorden zurechnen; sie haben darüber hinaus eine – teilweise sehr enge – Beziehung zu Bernhard von Clairvaux. Der engagierte Versuch von Bernhards Ordensbrüdern, die Logik der Kreuzzugskritiker zu durchbrechen, wurde wohl nicht zuletzt durch persönliche Beziehungen bestimmt.

### 5.3 Die Apologie des Predigers

Für Bernhard von Clairvaux hatte die Kritik, die infolge des tragischen Ausgangs des Zweiten Kreuzzugs aufgekommen war, eine besondere Virulenz. Da der Zweifel an der Wahrnehmung des Kreuzzugs als Gotteskrieg in einer naheliegenden Logik sogleich in Kritik an den Initiatoren des Kreuzzugs umschlug, traf ihn als Hauptverantwortlichen der Kreuzzugspredigt die Kritik in besonderem Maße.<sup>1378</sup> Nicht nur das zisterziensische Umfeld hatte daher ein Interesse an einer stichhaltigen Legitimation des Kreuzzugs; auch Bernhard musste sich der Logik seiner Kritiker stellen. Diesem persönlichen Interesse ist der Abt von Clairvaux besonders im Zweiten Buch seiner Widmungsschrift an Papst Eugen III. nachgekommen, die er noch vor dem Kreuzzug begann, jedoch erst kurz vor seinem Tod im Jahr 1153 fertigstellte. Das erste Kapitel des Zweiten Buchs hat er dabei unter den Titel *Apologia super consumptionem Ierosolymitarum* gestellt.<sup>1379</sup> In Teilen bewegt sich die Selbstverteidigung des Abtes von Clairvaux dabei im Rahmen

---

1376 *Quid enim si cathedram ascendisti? Nec si ambules super pennas ventorum, subduceris affectui. Amor dominum nescit, agnoscit filium et in infulis. [...] Ego, ut verum fateor, matris sum liberatus officio, sed non depraedatus affectu.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, Praefatio, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 393.

1377 Vgl. Migne (Hg.): Patrologia Latina, Bd. 182, Anm. 1003, Sp. 590.

1378 Vgl. Constable: The Second Crusade as Seen by Contemporaries, S. 282.

1379 Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 1–4, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 411.

der Argumentationsstruktur seiner Ordensbrüder, daneben finden sich aber auch zahlreiche Eigentümlichkeiten der bernhardinischen Apologie.

Bereits Bernhards erste Erwiderung auf die Kritik seiner Zeitgenossen ist ein Beweis für die argumentative Überzeugungskraft des Abtes von Clairvaux. Nachdem er den verhängnisvollen Ausgang des Zweiten Kreuzzugs und den Tod der Kreuzfahrer beklagt hat, konstatiert er unvermittelt, dass die Urteile Gottes, so unergründlich sie dem menschlichen Geist auch erscheinen mögen, unzweifelhaft wahr seien. Das Urteil Gottes über den Kreuzzug sieht Bernhard dabei als so unergründlich an, dass man ihm zufolge denjenigen selig nennen müsse, der daran keinen Anstoß nehme.<sup>1380</sup> Giles Constable gilt dieses Argument als Beweis für Bernhard Glaubensstärke, das jedoch derart schwere Kost gewesen sei, dass es für geringere Geister „unverdaulich“ gewesen sei.<sup>1381</sup> Meines Erachtens ist dieses Argument weniger ein Beweis für Bernhards Frömmigkeit als für die kommunikative Brillanz des Abtes von Clairvaux. Indem er den Ausgang des Kreuzzugs zum Gottesurteil erklärt, kann er seinen Kritikern vorwerfen, Anstoß am göttlichen Ratschluss zu nehmen: „Doch wie kann ein Mensch trotz allem so verblendet sein, daß er das anzugreifen wagt, was er nicht zu begreifen vermag?“<sup>1382</sup>

Sein Argument zielte erkennbar darauf ab, den Kreuzzug im Allgemeinen und seine Person im Besonderen dem kritischen Diskurs zu entziehen. Gleichzeitig setzte er seine Kritiker damit implizit dem Vorwurf der Blasphemie aus, da der Anstoß am göttlichen Ratschluss als Gotteslästerung galt. Doch diese Argumentationsstrategie, die sich letztlich jeder Erklärung verweigern musste, hat Bernhard in seiner Apologie nicht konsequent verfolgt. Er zieht selbst zwei alttestamentliche Typologien heran, um das Gottesurteil zu erklären.

Das erste *exemplum*, das Bernhard aufführt, um sein Engagement im Kreuzzug zu rechtfertigen, ist der Exodus.<sup>1383</sup> Der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten musste besonders geeignet für seine Argumentationsstrategie erscheinen. Auch Mose hatte eine göttliche Verheißung verkündet, die sich nicht, jedenfalls nicht sofort erfüllte. Bernhard konstatiert, dass Mose das Volk zwar mit dem Versprechen auf ein besseres Land aus Ägypten herausgeführt habe, weil es ihm andernfalls nicht gefolgt wäre, er das Volk aber entgegen seiner Zusage nicht in das Gelobte Land geführt hätte.<sup>1384</sup> Damit spielt der Abt auf den bekannten Umstand an, dass der Exodus im Pentateuch weder als ein entbeh-

---

1380 *Et quidem IUDICIA DOMINI VERA, quis nesciat? At iudicium hoc abyssus tanta, ut videar mihi non immerito pronuntiare beatum, qui non fuerit scandalizatus in eo.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 1, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 411.

1381 Constable: *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, S. 283.

1382 Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam*, II, 1, 1, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 411.

1383 Ebd., S. 411 f.

1384 *Moyses, educturus populum de terra Aegypti, meliorem illis pollicitus est terram. Nam quando ipsum aliter sequeretur populus, solam sapiens terram? Eduxit; eductos tamen in terram, quam promiserat, non introduxit.* Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam*, II, 1, 2, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 411 f.

rungsfreies noch gradliniges oder kurzweiliges Unterfangen beschrieben wird. Bekanntlich irrt das Volk Israel vor seinem Einzug ins Gelobte Land vierzig Jahre in der Wüste umher, sodass sich Moses Verheißung für eine ganze Generation nicht erfüllt. Dieser „traurige und unerwartete Ausgang“ so Bernhard wörtlich, könne jedoch nicht der „Unbesonnenheit des Anführers zur Last gelegt werden, machte er doch alles unter der Anleitung und Mithilfe Gottes, der das Werk durch die Zeichen, die er geschehen ließ, auch bekräftigte“.<sup>1385</sup> Dies ist die Kernaussage, die Bernhard aus dem biblischen Beispiel für seine Apologie ableitet. Es gebe sehr wohl göttliche Unterfangen, sei es nun der Exodus oder eben der Kreuzzug, deren Verlauf nicht mit der Verheißung übereinstimmen würde. Doch dies dürfe nicht dem Propheten zur Last gelegt werden, der lediglich *Domino imperante* und *Domino cooperante*, mithin als Artikulationsorgan der göttlichen Verheißung fungiere.

Im biblischen Beispiel sei vielmehr die Sündhaftigkeit des Volkes Israel für den Ausgang verantwortlich. Indem Bernhard anschließend das Verhalten der Israeliten mit dem der Kreuzfahrer in Beziehung setzt, kommt er hinsichtlich des Kreuzzugs zu demselben Urteil. Die Kreuzfahrer hätten für das gleiche Verhalten dasselbe Schicksal wie die Israeliten erlitten, aber beide Schicksale, so lautet die eigentliche Pointe dieser Typologie, sollen nicht im Widerspruch zur göttlichen Verheißung stehen.<sup>1386</sup> Mithin ist die Sündhaftigkeit der Kreuzfahrer ursächlich für den katastrophalen Ausgang des göttlichen Vorhabens. Die Last der Verantwortung fällt somit den Kreuzfahrern selbst zu, vor allem den *principes*, die, wie Bernhard in einem Brief an seinen Onkel unmissverständlich sagt, gut darin seien, Böses zu tun, jedoch außerstande, Gutes zu bewirken.<sup>1387</sup> Dieses Argument ließ sich bereits im zisterziensischen Umfeld beobachten.

Doch Bernhard geht über die reine Schuldzuweisung hinaus und liefert auch die theologische Exemplifikation für die Paradoxie von gottgewolltem Aufbruch und gottverlassenen Zusammenbruch des Kreuzzugs. Gottes Verheißung würden nämlich niemals seiner Gerechtigkeit vorgreifen, so lautet die Antwort des

---

1385 *Nec est quod ducis temeritati imputari queat tristis et inopinatus eventus. Omnia faciebat Domino imperante, Domino cooperante et opus confirmante, sequentibus signis.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 2, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, Bd. 1, S. 665. Auch der Abt von Casa Maria sieht in Bernhard den gottgeleiteten Propheten, den Gott zur Erfüllung seiner Aufgabe mit dem Prophetencharisma, der *exhortandi et operandi gratia*, ausgestattet habe. Johannes von Casa Maria: Epistulum ad Bernardum, ed. MPL 182, Nr. 386, Sp. 591.

1386 *Quod si illi ceciderunt et perierunt propter iniquitatem suam, miramur istos eadem facientes, eadem passos? Sed numquid illorum casus adversus promissa Dei? Ergo nec istorum.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 2, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412.

1387 *Vae principibus nostris! In terra Domini nihil boni fecerunt: in suis, ad quas velociter redierunt, incredibilem exercent malitiam, [...]. Potentes sunt ut faciant mala, bonum autem facere nequeunt.* Bernhard von Clairvaux: Ep. 288, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Leclercq/Rochais, S. 203.

Zisterziensers: *Neque enim aliquando promissiones Dei iustitiae Dei praeiudicant.*<sup>1388</sup> Denn Gott sei nur insoweit an seine Verheißungen und Zusagen gebunden, als die Menschen nicht gegen seine Gebote verstoßen und sich in Sünde verstricken würden. Andernfalls, so kann man aus der Argumentation des Abtes schließen, wäre Gott weder allmächtig noch gerecht.

Noch interessanter als diese Typologie ist jedoch ein anderes alttestamentliches *exemplum*, das Bernhard aus dem Buch der Richter heranzieht. Aus dem Beispiel der Kriege des Volkes Israel gegen den Stamm Benjamin leitet Bernhard das Argument ab, dass ein Gott gewollter Krieg, selbst wenn Gott bei den Seinen sei, scheitern könne: „Gerechte Männer beginnen also, zuerst mit Gottes Zustimmung, dann aber sogar auf sein Geheiß, einen gerechten Krieg, – und unterliegen dennoch.“<sup>1389</sup>

Meines Wissens ist dies im Kreuzzugsdiskurs einmalig. Immer wurde die Niederlage als Strafe oder Gotteszorn für Verfehlungen, Ungehorsam oder die Sündhaftigkeit der Gottesdiener gesehen. Bernhard geht jedoch einen Schritt weiter, wenn er grundsätzlich die Möglichkeit einräumt, dass ein Gotteskrieg auch bei gottgefälligem Verhalten mit einer Niederlage enden könne. Doch Bernhard geht es selbstverständlich nicht darum, den Glauben an den Gotteskrieg grundsätzlich ins Wanken zu bringen. Die Moral der Geschichte liegt in der Geisteshaltung der Israeliten: Diese sollen nämlich – kontrastierend zu Bernhards Zeitgenossen – keinen Anstoß am Ratschluss Gottes genommen haben und ein zweites und sogar drittes Mal auf Gottes Befehl gegen die Benjamiten in den Krieg gezogen sein. Erst beim dritten Anlauf erfüllte sich schließlich die göttliche Verheißung und die Israeliten sind siegreich.<sup>1390</sup> Indem Bernhard das Gottvertrauen der Israeliten mit der Geisteshaltung seiner Zeitgenossen kontrastierend vergleicht, wirft er die Kritik auf seine Kritiker zurück. „Wie, meinst Du“, so fragt Bernhard den Papst rhetorisch, „würden die Unsrigen mit mir verfahren, wenn sie auf meine Aufforderung hin erneut aufbrächen und ein zweites Mal geschlagen würden? Wann würden sie auf mich und meine Mahnungen hören, den Weg und die Aufgabe ein drittes Mal auf sich nehmen, bei denen sie schon einmal und ein zweites Mal gescheitert wären?“<sup>1391</sup> Die Kritik seiner Zeitgenossen legt Bernhard hier also als Mangel an Gottvertrauen und -gehorsam aus.

1388 *Neque enim aliquando promissiones Dei iustitiae Dei praeiudicant.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 2, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412.

1389 *Ita Deo primum quidem favente, secundo et iubente, iusti iustum certamen ineunt, et succumbunt.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 3, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412.

1390 Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 3, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412.

1391 *Quid putas de me facerent isti, si meo hortatu iterato ascenderent, iterato succumberent? Quando me audirent monentem tertio repetere iter, repetere opus, in quo semel iam et secundo frustrati forent?* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 3, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, S. 665.

Auch wenn Bernhard in seiner Apologie bemüht ist, sich als Schutzschild Gottes (*clypeus*) zu gerieren, da er die Schmähungen der Verleumder und die Giftpfeile der Lästere, die eigentlich Gott treffen würden, auf sich ziehe, so zielt die ganze Argumentationskette des Abtes doch erkennbar darauf ab, ihn selbst vor dem Vorwurf der Pseudoprophete zu verteidigen.<sup>1392</sup> Seine Selbstverteidigung basiert wesentlich auf der These, dass in einem Gotteskrieg dem Boten der Verheißung, also dem Propheten, die Nichterfüllung seiner Verheißung nicht angelastet werden dürfe, was er gerade am Beispiel Mose, des Prototypen des Propheten schlechthin, expliziert. Die eigentliche Pointe seiner Exodus-Typologie und das Kernstück seiner Apologie ist die subtile, da implizite Assoziation mit Mose. Durch den Analogieschluss von Exodus und Kreuzzug suggerierte Bernhard dem Leser, dass auch er, der Kreuzzugsprediger, wie Mose lediglich *Domino imperante* und *Domino cooperante*, mithin als Artikulationsorgan der göttlichen Verheißung, das Kreuz gepredigt hätte und er folglich wie jener nicht für die Nichterfüllung seiner Kreuzzugspredigt verantwortlich gemacht werden dürfe. Dies ist der entscheidende Punkt. Die gesamte Argumentationskette steht und fällt mit der Evidenz der Gottgesandtschaft des Propheten, beim alttestamentlichen *exemplum* wie beim Kreuzzug. Nur dann kann die weltliche Autorität des Krieges, anders als beim profanen Krieg, nicht für den Fehlschlag verantwortlich gemacht werden, da sie lediglich als *minister* einer höheren Macht wirkt, wie es schon bei Augustinus heißt. Bei Mose war dies unstrittig. Seit den Tagen der manichäischen Kritik bestand in der lateinischen Christenheit kein Zweifel mehr an der göttlichen Sendung des Mose.<sup>1393</sup> Beim Zweiten Kreuzzug sah die Sachlage jedoch anders aus. Der Misserfolg des Zweiten Kreuzzugs bei Damaskus hatte nicht nur erhebliche Zweifel am göttlichen Ursprung dieses Kreuzzugs aufkommen lassen, sondern zeitigte auch einen destruktiven Effekt für dessen Autoritäten. Deren Gottgesandtschaft wurde durch die Niederlage zur Disposition gestellt. Bernhard von Clairvaux war sich dieses gesteigerten Legitimitätsdrucks sehr wohl bewusst, wenn er schreibt: „Vielleicht wenden unsere Leute nun ein: ‚Woher wissen wir, daß dieser Auftrag von Gott ausgegangen ist? Welche Zeichen (*signa*) tust du, damit wir dir glauben.‘“<sup>1394</sup> Um seine Selbstrechtfertigung zu untermauern, musste Bernhard eine stichhaltige Legitimation seiner Gottgesandtschaft vorbringen.

---

1392 *Bonum mihi, si dignetur me uti pro clypeo. Libens excipio in me detrahentium linguas maledicas et venenata spicula blasphemorum, ut non ad ipsum [sc. Deum] perveniant.* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 4, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 413.

1393 Der Zweifel der Manichäer am Alten Testament im Allgemeinen und Moses Gottgesandtschaft im Speziellen ist indirekt über Augustinus überliefert. Siehe oben S. 59.

1394 *Sed dicunt forsitan isti: 'Unde scimus quod a Domino sermo egressus sit? Quae signa tu facis, ut credamus tibi?'* Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 3, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412 f. Übersetzung: Winkler (Bearb.): Bernhard von Clairvaux, S. 665, 667.

#### 5.4 Strategien der Autoritätssicherung: Wunder und Approbation

Wie begegnete Bernhard von Clairvaux dem mit der Niederlage einhergehenden Legitimationsdruck, den er in seiner Apologie als rhetorische Frage verarbeitet: *'Unde scimus quod a Domino sermo egressus sit? Quae signa tu facis, ut credamus tibi?'*<sup>1395</sup> Die rhetorische Frage birgt bereits die Antwort in sich: Es sind Zeichen, *signa*, die der Abt als Legitimation seiner Gottgesandtschaft vorbringt. Damit bedient sich der Abt von Clairvaux einer zentralen Legitimationsressource charismatischer Autorität.

Da es auch Bernhards Biograph und Ordensbruder, Gottfried von Auxerre, darum geht, seinen Abt vor dem *scandalum* zu verteidigen, das einige Leute infolge des traurigen Ausgangs des Kreuzzugs an Bernhard genommen hätten, stellt er die Mirakelberichte ins Zentrum derjenigen Kapitel der *Vita prima Sancti Bernardi*, die von Bernhards Kreuzzugsaktivität handeln.<sup>1396</sup>

„Es ist nicht zu bestreiten, Bernhard predigte den Kreuzzug. ‚Und der Herr wirkte mit und bekräftigte das Wort durch begleitende Wunder.‘ Und wie zahlreich und verschiedenartig waren doch diese Wunderzeichen!“<sup>1397</sup>

Die Wunder dienen der Legitimation von Bernhards retrospektiv in die Kritik geratenem Prophetencharisma. Dies ist der Grund, weshalb Gottfried die fast schon redundant wirkenden Mirakel während Bernhards Kreuzzugspredigt im Reich so ausführlich beschreibt.<sup>1398</sup> In jeder Stadt, in der Bernhard das Kreuz predigte, soll er auch als Thaumaturg in Erscheinung getreten sein. Die Aussage ist klar: Gottfried suggeriert seinem Leser, dass an Bernhards Gottgesandtschaft, an seinem Charisma, überhaupt kein Zweifel bestehe und das Ärgernis der Menschen, so wörtlich, entweder auf Dummheit oder auf Bosheit zurückzuführen sei.<sup>1399</sup> Jedoch stützt Gottfried seine Legitimationsstrategie nicht nur auf Wunder, die Gott *vor* dem Kreuzzug wirkte. Der Zisterzienser weiß außerdem von einem Wunder zu berichten, das Bernhard als Beweis seiner Gottgesandtschaft gewirkt habe, nachdem sich die Kunde von der Vernichtung des Kreuzfahrerheeres in Frankreich verbreitet hatte.<sup>1400</sup> Er soll eine Blindenheilung zur Nagelprobe seiner Gottgesandtschaft erklärt haben: „Wenn meine Predigt von dir ausgegangen ist, wenn mir bei meiner Predigt dein Geist beigestanden ist, so erbarme dich, dies dadurch anzuzeigen, daß dieser das Augenlicht erhält.“<sup>1401</sup>

1395 Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, II, 1, 3, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Leclercq/Rochais, S. 412 f.

1396 Vgl. Gottfried von Auxerre: Vita prima Sancti Bernardi, III, 9, ed. Verdeyen, S. 139 f.

1397 Ebd., S. 139 f.

1398 Vgl. ebd., S. 179–184.

1399 Gottfried von Auxerre: Vita prima Sancti Bernardi, III, 9, ed. Verdeyen, S. 139.

1400 *Accidit autem ubi primum de eiusdem exercitus dissipatione lamentabilis intra Gallias insonuerat rumor, ut illuminandum Dei famulo filium caecum offerens pater, multis precibus uinceret excusantem. Et imponens sanctus puero manum, orabat ad Dominum, quatenus, si ab eo uerbum praedicationis illius exierat, si praedicanti Spiritus adfuerat, in illius illuminatione ostendere dignaretur.* Gottfried von Auxerre: Vita prima Sancti Bernardi, III, 10, ed. Verdeyen, S. 140 f.

1401 Ebd., S. 141. Übersetzung: Sinz (Bearb.): Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux, S. 171.

Nach dem erbrachten Beweis sollen alle Anwesenden sogleich erleichtert gewesen sein, wohl nicht zuletzt unser Chronist selbst.<sup>1402</sup>

Die göttliche Autorisation durch Zeichen und Wunder ist jedoch nur eine Seite der bernhardinischen Legitimationsstrategie. Bernhard stützt seine Apologie zudem auf die päpstliche Autorisation. Gegen den rhetorisch vorgebrachten Vorwurf, er habe leichtfertig zum Kreuzzug aufgerufen, wendet er ein, dass er nicht eigenmächtig vorging, sondern der Papst und durch ihn Gott selbst den Befehl zur Predigt gegeben habe: *Cucurrimus plane in eo, non quasi in incertum, sed te iubente, immo per te Deo.*<sup>1403</sup> Bei dieser Argumentation ging es Bernhard weniger darum, die Verantwortung für den Kreuzzug dem Papsttum zuzuschreiben, als vielmehr darum, sich gegen den Vorwurf der unautorisierten Predigt abzusichern. Bernhard verfolgt bei seiner Apologie also eine Doppelstrategie. Zum einen verwies er auf die Autorität des Papstes und sodann rekurrierte der Abt von Clairvaux auf Gott selbst, der sein Wirken durch Wunder autorisiert habe.

---

1402 Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi*, III, 10, ed. Verdeyen, S. 141.

1403 Bernhard von Clairvaux: *De consideratione ad Eugenium papam*, II, 1, 1, in: *S. Bernardi opera*, Bd. 3: *Tractatus et opuscula*, ed. Leclercq/Rochais, S. 411.

## Ergebnisse und Anschlussmöglichkeiten – Rück- und Ausblick

Der Kreuzzug gilt vielen modernen Beobachtern als „Krieg des Papstes“. Mit dieser Sichtweise dupliziert die moderne Kreuzzugsforschung eine zeitgenössische Lesart des Phänomens. Denn das verbreitete und bis in die jüngsten Publikationen wirkmächtige Metanarrativ spiegelt sich bzw. findet seine Entsprechung in nicht wenigen zeitgenössischen Texten der Kreuzzugszeit, ja es wird letztlich von den Akteuren selbst bemüht. Die Kreuzfahrer bezeichnen Papst Urban II. in einem Brief als ihren geistigen Vater und betrachten den Kreuzzug als dessen eigenen Krieg: *bellum, quod tuum proprium est*.<sup>1404</sup>

Auf die Bedeutung des ersten Kreuzzugspapstes wurde auch von dessen Amtsnachfolgern rekuriert. Um der päpstlichen Autorität in der Kreuzzugsbewegung Geltung zu verschaffen, erinnert Papst Eugen III. an prominenter Stelle seiner Kreuzzugszyklika an das Beispiel seines Amtsvorgängers. Urban II. wurde damit zum Präzedenzfall deklariert. Gleichzeitig wurde die Autorität über die Kreuzzugsbewegung als ein Bestandteil päpstlicher Amtsgewalt festgeschrieben, die über die Petrusukzession von einem Papst an den nächsten übergehe. Ein weiteres Element der päpstlichen Autoritätssicherung bestand in der zunehmenden Institutionalisierung der Kreuzzüge. Nur der Papst war in der Lage die geistigen und weltlichen Privilegien, allen voran den Kreuzzugsablass, zu gewähren. Aufgrund dieser Beobachtungen gilt der Kreuzzug der Forschung *per definitionem* als Krieg des Papstes.

Dennoch sind, wie die vorliegende Arbeit zeigt, durchaus Zweifel gegenüber dieser Großzählung angebracht, die sich durch moderne wie zeitgenössische Kreuzzugsgeschichten gleichermaßen zieht. Denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass der Kreuzzug keineswegs in den Augen aller Zeitgenossen ein reiner Papstkrieg war. Das Papsttum war nur eine, wenngleich die wichtigste Autorität, die über ihr besonderes Naheverhältnis zu Gott, ihr Amtsscharisma, Einfluss über den Kreuzzug erlangte. Im zeitgenössischen Kreuzzugsdiskurs, der uns über die historiographischen Texte und wenige Dokumente der Akteure nur bruchstückhaft und keineswegs lückenlos überliefert ist, war die päpstliche Autorität über die Kreuzzugsbewegung keineswegs so ausgemacht, wie es das moderne Kreuzzugsbild suggeriert. Neben und teilweise auch anstelle des Papstes lassen sich in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung, aber auch in der Kreuzzugsdichtung, andere *charismatische* Akteure nachweisen, die ihren Einfluss in und über die Kreuzzugsbewegung durch ein persönliches Naheverhältnis zu Gott ableiten und legitimieren. Diese Qualität wird zeitgenössisch meist als besondere Heiligkeit bezeichnet und lässt sich, wie in dieser Arbeit, mit der heuristischen Kategorie des Charisma erfassen.

---

1404 Siehe oben, Anm. 434, S. 93.

Diesen charismatischen Akteuren wird von den Chronisten nicht nur eine zentrale Machtposition in der Kreuzzugsbewegung eingeräumt, sondern nicht wenigen zeitgenössischen Beobachtern gilt einer dieser Propheten als Initiator, als *primus auctor* des Phänomens: Peter der Eremit. Dieser Akteur entfaltete in Teilen Frankreichs und des Reichs einen erheblichen Einfluss als Kreuzzugsprediger. Hierzu war er jedoch weder vom Papsttum noch von einer anderen kirchlichen Instanz autorisiert. Sein Einfluss basierte vielmehr auf einer von ihm behaupteten und vielen Zeitgenossen geglaubten persönlichen Begegnung mit Gott. Die *Historia Ierosolimitana* Alberts von Aachen berichtet von einer früheren Pilgerfahrt des Eremiten nach Jerusalem, wo diesem eine göttliche Offenbarung zuteil geworden sei. Christus selbst habe dem Eremiten, so Albert von Aachen, den Kreuzzug als persönliche Mission aufgetragen. Dieser persönliche Kontakt mit Gott bildet gleichsam den Nukleus von Peters charismatischer Autorität als *primus auctor* und Heeresführer.

Zwar sind die Historiographen sichtlich darum bemüht, das von Peter geleitete Kreuzfahrerheer als undisziplinierte Schar darzustellen, um es von den späteren Heeren zu unterscheiden; jedoch hält diese Darstellung einer kritischen Betrachtung nicht stand. Im Modus der dichten Beschreibung zeigt sich nämlich, dass sich Peters Heer in sozialer Zusammensetzung und militärischer Organisation nur wenig von den anderen Kreuzfahrerkontingenten unterschied. Somit wird auch die militärische Niederlage des sog. Bauernkreuzzugs bei Civitot erklärungsbedürftig. Was viele Chronisten als unvermeidliche Folge der Disziplinlosigkeit des Heeres und der Inkompetenz des Eremiten darstellen, erweist sich im Lichte anderer zeitgenössischer Texte, vor allem in der Darstellung Alberts von Aachen, als fatales Resultat eines spannungsvollen Entscheidungsprozesses innerhalb der Führungsriege von Peters Heer, mithin als (kontingentes) Kommunikationsprodukt.

Bemerkenswert ist zudem, dass Peters Charisma – entgegen der Meinung vieler Kreuzzugsforscher und anders als man angesichts der Charisma-Theorie erwarten könnte – nach der militärischen Schlappe keineswegs verbraucht war. Der Eremit wurde auch im weiteren Verlauf des Ersten Kreuzzugs mit wichtigen Funktionen betraut. Er wurde während der Belagerung von Antiochia als Diplomat zu Kerbogha geschickt und fungierte später sogar als spiritueller Leiter des Kreuzzugsklerus. Der ungebrochene Einfluss seines Charisma erklärt sich durch die Gesamtwahrnehmung des Kreuzzugs. Aus Sicht der Zeitgenossen bekräftigte der wunderbare Letzterfolg der Kreuzfahrer auch Peters Charisma: seine göttliche Sendung. Bekanntlich gelang den Kreuzfahrern im Sommer 1099 die Eroberung Jerusalems.

Und Peter der Eremit war keineswegs exzeptionell. Es nahmen noch weitere charismatische Akteure Einfluss auf den Ersten Kreuzzug und leiteten ihre Autorität dabei aus derselben Quelle, richtiger: Legitimationsressource ab, wie der Eremit: Charisma. Einer dieser Visionäre, Petrus Bartholomäus, erlangte zeitweise, bedingt durch eine militärische und machstrukturelle Krise während und nach der Eroberung Antiochias, eine Machtposition im Kreuzzug, welche für einen *homo rusticus* in der mittelalterlichen Gesellschaft ansonsten nicht vorgesehen war. Im Namen eines Apostels befahl Petrus Grafen und tadelte

Bischöfe – womit er zumindest zeitweise zur zentralen geistigen Autorität des Kreuzzugs avancierte. Zugleich macht sein jäher Fall und sein Tod in einem performativen Ritual, einem Feuerordal, die Irritation und Spannungen sinnfällig, die seine charismatische Machtposition hervorrief.

Auch nach dem Ersten Kreuzzug lässt sich der Einfluss charismatischer Akteure in der Kreuzzugsbewegung feststellen. So erlangte etwa der Prediger Radulf während der Initiierungsphase des Zweiten Kreuzzugs den Status eines Propheten und Apostels, obwohl oder gerade weil er außerhalb der Kirchenhierarchie stand und kein Predigtmandat vorweisen konnte. Auf sein charismatisches Wirken hin soll nicht nur der zehnte Teil des Reichs zur Kreuznahme veranlasst worden sein. Auch die Judenpogrome sind zumindest teilweise auf sein Wirken zurückzuführen.

Der vergleichende und systematische Blick macht evident, dass die Kreuzzugsbewegung von Beginn an ein komplexes Betätigungsfeld und Einfluss-sphäre diverser charismatischer Akteure war – und nicht nur die sog. popular Crusades, wie oftmals zu lesen ist.<sup>1405</sup>

Diese Einsicht stellt die Forschung vor eine Herausforderung: Wie lässt sich der Einfluss charismatischer Akteure in einem Unterfangen erklären, das doch als „päpstliche Chefsache“ (Angenendt) gilt? Anders gefragt: Was sind die Möglichkeitsbedingungen des charismatischen Moments? Die Antwort liegt in dem Deutungsmuster vom Kreuzzug begründet.

Der Kreuzzug war in den Augen der Zeitgenossen nämlich nicht vorrangig Menschenwerk, sondern vielmehr Gotteskrieg. Diese Sichtweise wurde scheinbar bereits durch Papst Urban II. selbst proklamiert, so stellen es zumindest die rückblickenden Historiographen dar: Urban soll in Clermont nämlich keineswegs einen päpstlichen, sondern vor allem einen von Gott gewollten Krieg gepredigt haben. Die Antwort des Auditoriums auf die Predigt des Papstes ist nicht bloßer Ausdruck dieses Deutungsmusters, sondern ist in sprechakttheoretischer Hinsicht ihr archimedischer Punkt: *Deus vult! Deus vult!* Indem das Auditorium die Deutung des Papstes in einer kollektiven Akklamation bereitwillig übernahm, wurde eine neue soziale Wirklichkeit geschaffen: Der Kreuzzug ist Gotteskrieg. Nach diesem Verständnis war Urban II. also nicht der eigentliche Urheber des Kreuzzugs, sondern lediglich der Vermittler des göttlichen Willens.

Im Verlauf der Kreuzzugsbewegung kam es zu einer weiteren Akzentuierung dieses Sinnggebungsmusters, wobei die göttliche Autorität zu ihrem zentralen Deutungsfaktor wurde. Mit jedem feindlichen Heer, das die Kreuzfahrer in Outremer besiegten und jeder Stadt, die sie einnahmen, wuchs in ihnen die Überzeugung, dass sie wirklich Teil eines göttlichen Werkes seien. Insbesondere die Eroberung Jerusalems und die Entscheidungsschlacht bei Ascalon 1099 sind konstitutiv für diese Wahrnehmung. Gott avanciert dabei vom Objekt zum handlungsleitenden Subjekt des Krieges. Mit anderen Worten: Der Kreuzzug wurde vom gottgewollten Krieg zum Gotteskrieg im engeren Sinn. Entsprechend dieses Deutungsmusters sahen die Kreuzfahrer hinter allen ihren Taten

---

1405 Siehe oben Anm. 62, S. 23.

die wirkmächtige Hand Gottes. Diesem schrieben sie alle Siege, aber auch alle Niederlagen zu: Wenn sie Gottes Gebote beachteten, seien sie siegreich gewesen; wenn sie sich mit ihrem Tun gegen Gott versündigten, hätten sie Rückschläge und Niederlagen erlitten.

Entscheidend ist nun, dass dieses Wahrnehmungs- und Sinngebungsmuster des Kreuzzugs nicht nur dem Papsttum, sondern auch anderen charismatischen Akteuren die Möglichkeit einräumte, Einfluss auf die Kreuzzugsbewegung zu nehmen, nämlich wenn es ihnen gelang, sich als Mittler des göttlichen Willens zu legitimieren. Anders als die Priesterschaft im Allgemeinen und das Papsttum im Besonderen leiteten die charismatischen Akteure diese Mittlerfunktion jedoch nicht von Amtswegen (*ex officio*), sondern aufgrund eines von ihm behaupteten persönlichen Nahverhältnisses zu Gott, eben ihres Personalcharisma, ab. Der charismatische Einfluss ist damit inhärent im Deutungsmusters des Kreuzzugs, mithin der Wahrnehmung des Phänomens als Gotteskrieg, angelegt.

Bezeichnenderweise postulierte nicht einmal das Kirchenrecht des 12. Jahrhunderts ein päpstliches Prärogativ in puncto Kreuzzug. Bei Huguccio von Pisa lässt sich sogar die Vorstellung nachweisen, dass letztlich jeder Christ einen Krieg gegen die Feinde Christi proklamieren könne. Dieser Umstand könnte damit in Verbindung stehen, dass der charismatische Beginn der Kreuzzugsgeschichte, wie er etwa von Albert von Aachen und Wilhelm von Tyrus erzählt wird, auch in kanonistisch geschulten Kreisen bekannt war. So erinnerte der Theologe und Kanonist Humbert de Romans (†1277) in einer Schrift, die er auf Ersuch Papst Gregors X. als Beitrag und Argumentationsgrundlage für das Zweite Konzil von Lyon (1274) verfasste, an Peter den Eremiten als gottgesandten Propheten und Initiator der Kreuzzugsbewegung – wobei er sich ausdrücklich auf eine ältere *Historia* berief.<sup>1406</sup> Einen solchen Mann suche man in Humberts Zeiten jedoch vergeblich, wie der Ordensgeneral der Dominikaner bedauernd feststellt: *O verecundia nostri temporis! Unus pauper eremita, Petrus videlicet Ambianen(sis) olim discurrens per Christianos, totam fere Christianitatem commovit et accendit ad istud negotium: et in temporibus nostris vix reperitur aliquis magnus, qui incitet alios [...]*.<sup>1407</sup>

Die kirchenrechtliche Unbestimmtheit in der Autoritätsfrage spiegelt sich auch in der Veranlassung des Zweiten Kreuzzugs. Ein genauer Blick auf die zeitgenössischen Texte zeigt, dass es keineswegs ausgemacht ist, wer den Anstoß zu dem zweiten großangelegten Orientkreuzzug in der Mitte des 12. Jahrhunderts gab. Es lässt sich durchaus vertreten, dass nicht der Papst, sondern ein königlicher Hoftag in Bourges den Anstoß gab. Die zentrale Autorität, die hier als Entscheidungsinstanz angerufen wurde, war jedoch weder Papsttum noch Königtum, sondern ein charismatischer Abt: Bernhard von Clairvaux. Dessen

---

1406 *Item notandum, quod, sicut scriptum est in Historia transmarina magistri Jacobi, Dominus apparuit Petro eremitæ in somnis, cum vigilaret in Ecclesia dominicæ resurrectionis, et injunxit sibi legationem, ut iret ad papam Urbanum, et ad principes Occidentales, ut succurrerent Christianis in terra sancta conculcatis a Sarracenis.* Humbert de Romans: *Opusculum Tripartitum*, Cap. 20, in: *Fasciculus rerum expendarum et fugiendarum*, ed. Edward Brown, Bd. 2, London 1690, S. 185–229, hier S. 200.

1407 Ebd.

Urteil holte die Versammlung der französischen Großen gleichsam als göttliches Orakel ein, um über den Kreuzzugsplan zu entscheiden, wie es bei Otto von Freising heißt.

Diese Beobachtungen machen einen Differenzierungsbedarf der gängigen Großzählung vom Kreuzzug sinnfällig. Denn wenn, wie die vorliegende Arbeit zeigt, das charismatische Moment keineswegs ein bloßes Randphänomen der Kreuzzugsbewegung war, sondern ein Charakteristikum der ganzen Bewegung, dann drängt sich der Eindruck auf, dass das vorherrschende Kreuzzugbild im Allgemeinen sowie die gängigen Definitionen des Phänomens im engeren Sinne einer Revision bedürfen. Es wäre jedoch wenig damit gewonnen die päpstliche Autorität einfach ersatzlos aus den Definitionen zu streichen.<sup>1408</sup> Dies käme dem Versuch gleich, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Das Papsttum war sicherlich die wichtigste Instanz, die einen Kreuzzug im Namen Gottes proklamieren, propagieren und Einfluss auf dessen Verlauf nehmen konnte – nur war es eben nicht die einzige Instanz, der die Zeitgenossen diese Autorität zugeschrieben haben. Mit anderen Worten: Die gängigen Definitionen blenden einen Teil der zeitgenössischen Wirklichkeitskonstruktion und damit der Kreuzzugsgeschichte aus.

Abhilfe verspricht hier eine Neubewertung der Kreuzzüge als *charismatische Bewegung*. Denn als Gotteskrieg ermöglichte der Kreuzzug insbesondere die Einflussnahme von solchen Akteuren, denen – sei es aufgrund ihres Amtes oder ihrer Person – ein besonderes Naheverhältnis zu Gott, eben Charisma, zugeschrieben wurde. Damit ist zugleich eine Heuristik gefunden, um die unterschiedlichen charismatischen Akteure der Kreuzzugsbewegung zu klassifizieren, in einen Interpretationsrahmen zu stellen, miteinander zu vergleichen und in Beziehung zueinander zu setzen.

Aufgrund der Gleichzeitigkeit von personalcharismatischen und amtscharismatischen Akteuren ist für die Kreuzzugsbewegung ein Spannungsfeld charakteristisch, das zwei bekannten Soziologen, Max Weber und Pierre Bourdieu, als ein Strukturmerkmal des religiösen Feldes bezeichnet haben, dessen Bedeutung der Kreuzzugforschung bisher jedoch entgangen ist: Der Antagonismus zwischen Personal- und Amtscharisma, bzw. stärker akteurszentriert formuliert: der Gegensatz zwischen Propheten und Priestern. Diese Spannungen drehen sich im Kern um die Beziehung zu Gott.

Dieses spannungsvolle Beziehungsgeflecht zwischen Propheten und Priesterschaft wurde in dieser Arbeit erstmals im Hinblick auf die Kreuzzugsbewegung in den Fokus der Analyse gestellt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich dabei, dass die Relationen zwischen beiden Akteursgruppen im historischen Fallbeispiel nicht so eindeutig konfrontativ sind, wie in der Theorie. Neben spannungsvollen Konstellationen – hier sei etwa an die Kontroverse um Petrus Bartholomäus und die Heilige Lanze erinnert, die schließlich ihren Höhepunkt in

---

1408 So etwa der Vorschlag von Peter Raedts: *The Children's Crusade of 1212*, S. 301. Raedts Definition verzichtet daher auf das Element der Autorität gänzlich: „I shall consider as crusades all expeditions, armed or unarmed, whose participants took a vow and intended to liberate Jerusalem and the other holy places from Moslem rule or to defend them for Christendom.“ Ebd.

einem Gottesurteil fand – beschreiben die Historiographen auch stärker komplementär angelegte Beziehungen zwischen den Propheten und Priestern der Kreuzzugsbewegung. Wie im Fall von Petrus Desiderius und Stephan von Valence waren die Visionäre teilweise sogar selbst Priester. Es vermag daher nicht zu überraschen, dass ihre Visionen keine antiklerikale Stoßrichtung aufweisen.

Am deutlichsten widerspricht aber das Verhalten von Bernhard von Clairvaux dem unterstellten Gegensatz zwischen Charisma und Institution bzw. zwischen Propheten und Priestern. Der Abt von Clairvaux lehnte es nämlich ab, die ihm auf dem Hoftag in Bourges 1145 zugesprochene charismatische Autorität auszuüben und als *divinum oraculum* über den Kreuzzugsplan des französischen Königs zu entscheiden, wie es bei Otto von Freising heißt. Der Abt erteilte der ihm angetragenen Machtposition nicht nur mit dem Hinweis eine Absage, dass es *frivolum* sei, in einer so wichtigen Angelegenheit wie einem Kreuzzug *ex propriae auctoritatis arbitrio* zu entscheiden; er verwies die Fürsten zudem auf die zuständige Instanz, deren Urteil es in der Angelegenheit unbedingt einzuholen gelte: das Papsttum. Damit stellt der Abt von Clairvaux gleichsam ein Bindeglied zwischen den genuin charismatischen Akteuren einerseits und dem Anspruch der Amtskirche andererseits dar. Darüber hinaus macht das Beispiel Bernhards von Clairvaux deutlich, dass sich Charisma nicht zwingend außerhalb der Amtshierarchie bewegen muss und damit per se institutionsfeindlich ist.

Dies gilt es gegen eine verbreitete Forschungsmeinung zu konstatieren, die Charisma am sozialen Rand der Gesellschaft verortet. Auch die Kreuzzugsforschung beschreibt das charismatische Moment als Charakteristikum der sog. popular Crusades und damit der sozialen Peripherie. Zwar scheinen Phänomene wie der Kinderkreuzzug von 1212 und die Schäferkreuzzüge von 1251 und 1320 diese Sichtweise zu bestätigen, jedoch zeigt der hier eingenommene Blickwinkel, der vor allem die beiden großen Orientkreuzzüge von 1095–1099/1101 und 1145–1149 in den Fokus stellt, dass man dem charismatischen Element der Kreuzzugsbewegung mit einem dichotomischen Schema von Zentrum und Peripherie nicht gerecht wird. Der Einfluss Peters des Eremiten betraf, anders als der Name des von ihm initiierten Volks- bzw. Bauernkreuzzugs fälschlicherweise suggeriert, nicht nur Bauern und gemeines Volk. Vielmehr lässt sich auch der Kriegeradel in den Reihen von Peters Kreuzfahrerheer nachweisen, das sich mithin in seiner sozialen Zusammensetzung nicht wesentlich von denjenigen Truppenkontingenten unterschied, die 1099 Jerusalem eroberten.

Bemerkenswert ist: Sowohl der Hoftag in Bourges, wo Bernhard als göttliches Orakel angerufen wurde, als auch der Hoftag in Speyer, wo er den deutschen König Konrad III. zur Kreuznahme veranlasste, sind beides Zentren königlicher Herrschaftsrepräsentation. Der Handlungsspielraum charismatischer Autorität lässt sich demnach nicht einfach, wie vielfach geschehen, an den sozialen Rand der Bewegung schieben und damit aus der eigentlichen Kreuzzugsgeschichte ausklammern.

Ab dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts scheinen charismatische Akteure jedoch nicht mehr in dem gleichen Maße wie in den ersten Dekaden der Kreuzzugsbewegung ein Phänomen der großen Orientkreuzzüge gewesen zu sein – so hat es zumindest auf den ersten (Aus-)Blick den Anschein. Weder der

Dritte noch der Vierte Kreuzzug waren Schauplätze charismatischer Machtentfaltung. Ebenso wenig dominierten hier die päpstliche Autorität und damit das amtscharismatische Moment. Zwar gilt der Forschung das Pontifikat Innocenz' III. gemeinhin als Gipfelpunkt päpstlicher Macht im Mittelalter und zumal wurden die beiden Kreuzzüge von 1187–1192 und 1198–1204 durch päpstliche Enzykliken autorisiert und sanktioniert. Jedoch macht insbesondere der Vierte Kreuzzug die Grenzen päpstlicher Einflussnahme auf die Kreuzzugsbewegung evident. Bekanntlich entwickelte jener Kreuzzug eine Eigendynamik, die vom Papsttum weder beabsichtigt noch zu kontrollieren war – ungeachtet der Exkommunikation des gesamten Kreuzfahrerheeres. Vielmehr waren es andere Akteure, vor allen die Venezianer, Bonifaz von Montferrat sowie eine Gruppe von französischen Adligen, die Einfluss auf den Verlauf des Vierten Kreuzzugs nahmen, der in der Eroberung Konstantinopels und der Errichtung eines lateinischen Kaiserreichs im Jahr 1204 kulminierte.<sup>1409</sup>

Das heißt jedoch nicht, dass das charismatische Element ab dem ausgehenden 12. Jahrhundert aus der Kreuzzugsgeschichte gänzlich verschwunden wäre. Ganz im Gegenteil. Der Kinderkreuzzug von 1212 ist ebenso wie die beiden Schäferkreuzzüge von 1251 und 1320 durch ein starkes charismatisches Element gekennzeichnet.<sup>1410</sup> An der Spitze aller drei Ereignisse stehen jeweils Akteure, die ihre Autorität aus einer direkten göttlichen Berufung ableiten, mithin charismatisch sind. Dass Charisma die Legitimationsgrundlage der beiden Anführer des Kinderkreuzzugs ist, wurde bereits erwähnt. Sowohl Stephan von Cloyes als auch Nikolaus von Köln beanspruchten im Auftrag der Transzendenz' zu handeln, wobei ersterer von Jesus selbst zum Propheten bestellt wurde, so zumindest berichtet es die Weltchronik von Laon, wohingegen letzterer im Auftrag eines Engels handelte. Zudem scheint für Nikolaus Charisma ein Tau-Symbol konstitutiv gewesen zu sein, dass der Schäfer als Zeichen seiner Heiligkeit und Wundertätigkeit (*signum sanctitatis [...] et miraculositatis*) mit sich führte.<sup>1411</sup> Beiden Akteuren gelang es aufgrund jenes charismatischen Anspruchs eine Führungsrolle bzw. Machtposition im Kinderkreuzzug zu erlangen. Von Stephan wird berichtet, dass ihm alle französischen *pueri* als *magister et princeps* folgten und Nikolaus von Köln wird als *dux* und *caput* der rheinländischen *pueri* charakterisiert.<sup>1412</sup>

Auch der Schäferkreuzzug von 1251 weist wie der Kinderkreuzzug ein charismatisches Moment auf. An der Spitze dieses Unternehmens, das vor allem wegen der von seinen Teilnehmern verübten Gewalt gegen Juden und Klerus in Erinnerung blieb, stand ebenfalls eine charismatische Autorität. Der sogenannte Meister von Ungarn, war ganz wie Peter der Eremit im Ersten Kreuzzug ein

1409 Zum Vierten Kreuzzug vgl. Madden, Thomas F. (Hg.): *The Fourth Crusade: Event, Aftermath, and Perceptions* (Crusades: Subsidia 2), Aldershot 2008.

1410 Zum Schäferkreuzzug vgl. Barber: *The Pastoureaux of 1320*, S. 143–166.

1411 *Gesta Treverorum continuata*, ed. Georg Waitz (MGH SS 24), Hannover 1879, S. 368–488, hier S. 398 f.

1412 *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ed. Cartellieri/Stechele, S. 70 f.; *Gesta Treverorum continuata*, ed. Waitz (MGH SS 24), S. 398 f.

ehemaliger Mönch und beanspruchte für sich eine Privatoffenbarung. Dem Charismat will Maria im Gefolge der himmlischen Heerscharen erschienen sein, die ihm einen Brief ausgehändigt haben. In diesem sollen wiederum alle Schäfer dazu aufgefordert worden seien, den französischen König Ludwig IX. bei seinem Bemühen die Heilige Stadt zurückzuerobern zu unterstützen.<sup>1413</sup> Matthew Paris konstruiert gar einen Kausalzusammenhang zwischen dem Schäfer- und dem Kinderkreuzzug. Laut dem Historiographen soll der Meister von Ungarn ein in die Jahre gekommener Anführer des Kinderkreuzzugs gewesen sein.<sup>1414</sup>

Eine göttliche Sendung scheinen auch die *Pastoureaux* für ihr Handeln in Jahr 1320 postuliert zu haben, so jedenfalls schildern es mehrere Chronisten der Zeit.<sup>1415</sup> Ein hebräischer Text berichtet etwa von einem Schäferjungen, der behauptete, ihm habe sich die Mutter Gottes zunächst in Gestalt einer Taube und später als Jungfrau offenbart, die ihm die Kreuzzugspredigt befohlen und den Sieg vorhersagt hätte.<sup>1416</sup>

All diese Akteure lassen sich demselben Typus zuordnen wie Peter der Eremit, Petrus Batholomäus etc. Sie lassen sich als charismatisch klassifizieren. So unerhört die *expeditio puerorum* und die Schäferkreuzzüge vielen zeitgenössischen Chronisten und zuweilen auch den modernen Beobachtern erscheinen mögen, so fügen sich die Phänomene doch in die Kreuzzugsgeschichte, wie diese Untersuchung verdeutlicht.<sup>1417</sup>

Auch der modernen Beobachtern oftmals naiv anmutende Glaube der *pueri*, einzig durch Gottes Hilfe trockenen Fußes durch das Mittelmeer ins Heilige Land gelangen und dort die Heiligen Stätten aus den Händen der Muslime befreien zu können, erweist sich bei genauerer Betrachtung als Ausdruck desjenigen Deutungsmusters, in das bereits der Erste Kreuzzug gestellt wurde, nämlich der Vorstellung, dass der Kreuzzug keine Menschenwerk, sondern vielmehr Gotteskrieg sei.

Wenngleich sich also eine Kontinuität des charismatischen Moments in der Kreuzzugsgeschichte abzeichnet, so lassen sich doch klare Unterschiede zwischen den charismatisch geführten Kreuzzügen des 13. und 14. Jahrhunderts und den früheren Kreuzzügen aufzeigen, die Gegenstand dieser Untersuchung waren. Dies kann hier jedoch nur ausblickartig geschehen. Einerseits unterschieden sich die Kinder- und Schäferkreuzzüge in soziostruktureller Hinsicht erheblich von den früheren und zeitgleichen Orientkreuzzügen. Tatsächlich

1413 Vgl. Barber: *The Crusade of the Shepherds in 1251*, S. 2–4; Cohn: *The Pursuit of the Millenium*, S. 94 f.

1414 Matthaei Parisiensis, *monachi sancti Albani, Chronica majora*, ed. H. R. Luard (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* 57), Bd. 5, London 1880, S. 246 ff.

1415 Vgl. Cohn: *The Pursuit of the Millenium*, S. 103.

1416 Vgl. ebd., S. 103.

1417 *Res vero ista a seculis inaudita multis fuit admirationi, quod ut credimus presagium futurorum fuit.* Sigeberti Auctarium Mortui Maris, ed. L. C. Bethmann (MGH SS 6), Hannover 1844, S. 461–469, hier S. 467; *Fama tam mirabilis facta resonat in civitatis et villis.* Chronicon Ebersheimense, ed. L. Weiland (MGH SS 23), Hannover 1884, S. 431–452, hier S. 450. Von den modernen Forschern äußert vor allem Zacour seine Verwunderung über das Phänomen. Vgl. Zacour: *The Children's Crusade*, S. 332.

beteiligten sich an dem Unternehmen der *pueri* und *pastores* kaum Mitglieder des Kriegeradels und des Klerus. Es wurde daher bereits argumentiert, dass der Kinderkreuzzug aus dem Jahr 1212 der erste popular Crusade gewesen sei.<sup>1418</sup> Außerdem zeichnen sich die beiden Schäferkreuzzüge und im geringeren Maße auch der Kinderkreuzzug durch eine viel stärkere antiklerikale Stimmung aus, als sich dies bei den hier untersuchten Beispielen erkennen lässt.<sup>1419</sup> Im Lichte der Charisma-Theorie, die einen Antagonismus zwischen Priestern und Propheten konstatiert, sind die genannten Spannungen jedoch nicht verwunderlich, sondern sie sind geradezu erwartbar. Erklärungsbedürftig ist vielmehr die Frage, warum die beiden ersten großen Kreuzzugsunternehmen trotz ihrer charismatischen Prägung diese antiklerikale Tendenz nicht in demselben Maße aufweisen. Könnte der Grund hierfür sein, dass hier Priester *und* Propheten noch in einem, wenn auch spannungsvollen, so doch gemeinsamen Handlungsspielraum agierten?

Ob dieser Ausblick jedoch einem *close reading* standhält, muss hier offen bleiben; ebenso wie die Frage, warum das charismatische Moment im 13. Jahrhundert seinen Platz im Zentrum der Kreuzzugsbewegung, dem *passagium generale*, anscheinend einbüßte und ein (Alleinstellungs-)Merkmal der popular Crusades geworden ist. Könnte dieser Umstand damit zusammenhängen, dass sich die Orientkreuzzüge seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stärker als zu Beginn der Bewegung zu einem Eliteunternehmen entwickelten?<sup>1420</sup> Musste dann aber nicht die Erweiterung der Kreuzzugsbewegung durch Papst Innocenz III., der die Kreuznahme mit der Bulle *Quia maior* (1213) wieder für alle Christen ermöglichte, eben jenen Handlungsspielraum für charismatische Akteure wieder eröffnen? Doch liegen all diese Fragen bereits außerhalb des Fragehorizontes der vorliegenden Arbeit. Sie seien hier nur als Anregung für weitere Forschungsarbeiten genannt.

---

1418 „Quite unlike the so-called People’s Crusade of Peter the Hermit, however, the Children’s Crusade marched with no hermits, priests, armed knights, or feudal barons in command; nor, so far as we know, within its ranks. Which means that the first true popular crusade was the peregrinatio puerorum.“ Dickson: *The Children’s Crusade*, S. 84.

1419 Zur antiklerikalen Stimmung der Bewegungen vgl. Cohn: *The Pursuit of the Millenium*, S. 95 f., 98; Zacour: *The Children’s Crusade*, S. 332, 342; Raedts: *The Children’s Crusade of 1212*, S. 305 f.; Menzel: *Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht*, S. 123 f.; Barber: *The Crusade of the Shepherds in 1251*, S. 3.

1420 Vgl. Menzel: *Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht*, S. 143. Ähnlich auch: Schein: *Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegung*, S. 132.

# Verzeichnisse

## 1. Abkürzungsverzeichnis

B.N.	Bibliothèque nationale de France
CCL	Corpus Christianorum. Series latina
CCM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
FSGA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters
HZ	Historische Zeitschrift
JL	Jaffé, Philipp/Loewenfeld, Samuel: Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198
LexMA	Lexikon des Mittelalters
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Epp. sel.	Epistulae selectae
Ldl	Libelli de lite
SS	Scriptores
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
SS rer. Germ. N.S.	Scriptores rerum Germanicarum Nova series
MPL	Jacques Paul Migne: Patrologiae cursus completus. Series Latina
MWG	Max-Weber-Gesamtausgabe
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
RHC Hist. Occ.	Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux
RHGF	Recueil des historiens des Gaules et de la France
TRE	Theologische Realenzyklopädie

## 2. Handschriftenverzeichnis

- Michelsberger Weltchronik, UB Jena, Ms. Bos. q. 19.  
Huguccio von Pisa: Summa Decretorum, Paris B.N. lat. 15396; Paris B.N. lat. 3892; Paris B.N. lat. 15397; Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 2280; München Staatsbibliothek Clm 10247.  
Sicard von Cremona: Summa, Paris, B.N. lat. 14996; Bamberg Msc. Can. 38.  
Glossanapparat Animal est substantia, Bamberg Staatsbibliothek Can. 42 (P II 15).

### 3. Quellenverzeichnis

- Actes des comtes de Flandre 1071–1128, ed. Fernand Vercauteren (Commission royale d'histoire. Recueil des actes des princes belges), Brussel 1938.
- Albert von Aachen: *Historia Ierosolimitana*, ed. Susan Edgington (Oxford medieval texts), Oxford 2007.
- Althochdeutsches Lesebuch, ed. Wilhelm Braune/Ernst Alfred Ebbinghaus, Tübingen 1969.
- Annae Comnenae Alexias, ed. Diether R. Reinsch/Athanasios Kambylis (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 40/1: Series Berolinensis), Berlin 2001.
- Annales Augustani minores, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 10), Hannover 1852, S. 8–11.
- Annales Brunwilarenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 724–728.
- Annales Coloniensis Maximi, ed. Karl A. F. Pertz (MGH SS 17), Hannover 1861, S. 723–847.
- Annales Herbipolenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 1–12.
- Annales Hildesheimenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 3), Hannover 1839, S. 18–116.
- Annales Magdeburgenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 105–196.
- Annales Rodenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 688–723.
- Annales Rosenveldenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 99–104.
- Annales S. Iacobi Leodiensis, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 16), Hannover 1859, S. 632–645.
- Annales Sancti Dionysii, ed. Elie Berger, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 40 (1879), S. 261–295.
- Annales Schefflarienses maiores, ed. Philipp Jaffé (MGH SS 17), Hannover 1861, S. 335–343.
- Anonymi Chronicon, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 118–121.
- Augustinus: *De Civitate dei*: libri 1–10, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb (CCL 47), Turnholti 1955.
- Augustinus: *Epistulae XXXI – CXXIII*, ed. Alois Goldbacher (CSEL 34, 2), Vindobonae 1898.
- Augustinus: *Libri XXIII contra Faustum*, ed. Joseph Zycha (CSEL 25), Vindobonae 1892.
- Augustinus: *Quaestionum in Heptateuchum libri VII.*, ed. Joseph Zycha (CSEL 28,2), Vindobonae 1895.
- Augustinus: *Sermons inédits de S. Augustin pour de fetes de Saints*, ed. Cyrille Lambot, in: *Revue bénédictine* 59 (1949), S. 55–81.
- Balderich von Bourgueil: *Historia Ierosolimitana*, ed. Steven Biddlecombe, Woodbridge 2014.
- Balderich von Dol: *Historia Magistri Roberti*, in: *Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages*, ed. Jacques Dalarun/Geneviève Giordanengo/Armelle Le Huërou [u. a.] (*Disciplina Monastica* 4), Turnhout 2006, S. 125–186.

- Bernhard von Clairvaux: De consideratione ad Eugenium papam, in: S. Bernardi opera, Bd. 3: Tractatus et opuscula, ed. Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais, Rom 1963, S. 379–493.
- Bernhard von Clairvaux: Epistolae, in: S. Bernardi opera, Bd. 8: Epistolae, ed. Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais, Rom 1977.
- Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch übers. von Gerhard B. Winkler, 10 Bde., Innsbruck 1990–1999.
- Cafari de liberatione civitatum Orientis, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 18), Hannover 1863, S. 40–48.
- Cartulaire de l'abbaye de la Trinité de Vendôme, ed. Charles Métais (Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis Bd. 22), 5 Bde., Paris 1893–1904.
- Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin de Angers, ed. Eugène Lelong, 3. Bde., Paris 1896–1903.
- Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, ed. M. Guérard, Paris 1857.
- Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans, ed. R. Charles Menjot d'Elbenne, Bd. 1: Cartulaire 572–1188, Le Mans 1913.
- Cartulaire de Sauxillanges publié par l'academie des sciences, belles-lettres & arts de Clermont-Ferrand, avec des notes et des Tables, ed. Henry Doniol, Clermont [u. a.] 1864.
- Chartes et documents de Saint-Bénigne de Dijon, Bd. 2: 990–1124, ed. Georges Chevrier/Maurice Chaume (Analecta Burgundica), Dijon 1943.
- Chronicon Ebersheimense, ed. L. Weiland (MGH SS 23), Hannover 1884, S. 431–452.
- Chronicon Richardi Pictaviensis, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 411–417.
- Chronicon universale anonymi Laudunensis. Von 1154 bis zum Schluß für akademische Übungen, ed. Alexander Cartellieri/Wolf Stechele, Leipzig 1909.
- Collection des Cartulaires de France, ed. Benjamin E. C. Guérard (Collection de documents inédits sur l'histoire de France), Bd. 8, Paris 1857.
- Das Briefbuch Abt Wibalds von Stablo und Corvey, ed. Martina Hartmann (MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 9), Hannover 2012.
- Das Register Gregors VII., ed. Erich Caspar (MGH Epp. sel. 4, 2), 2. Bde., Berlin 1920–1923.
- Decretum Magistri Gratiani, ed. Emil Friedberg (Corpus iuris canonici Bd. 1), Graz 1879.
- Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, ed. Benedikt Marxreiter (MGH SS 33,2), Digitale-Vorab-Edition: <http://www.mgh.de/Bamberger-Weltchronistik> (letzter Zugriff 01.09.2019)
- Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054–1100, ed. Ian S. Robinson (MGH SS rer. Germ. N.S. 14), Hannover 2003.
- Die Reichschronik des Annalista Saxo, ed. Klaus Naß (MGH SS 37), Hannover 2006.
- Ekkehardi Abbatis Uraugiensis Hierosolymita, ed. RHC Hist. Occ. 5, Paris 1895, S. 1–40.
- Ekkehardi Uraugiensis Chronica, ed. Georg Waitz (MGH SS 6), Hannover 1844, S. 33–231.
- Epistola Leodicensium adversus Paschalem papam, ed. Ernst Sackur (MGH Ldl 2), Hannover 1892 (ND 1956), S. 449–464.
- Epistolae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100: Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges, ed. Heinrich Hagenmeyer, Innsbruck 1901 (ND Hildesheim [u. a.] 1973).

- Eugen III: JL 8796 (*Quantum predecessores II*), ed. Rolf Große: Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876, in: *Francia* 18 (1991), S. 85–92, hier S. 90–92.
- Ex anonymi Blandiensis appendicula ad Sigebertum, ed. RHGF 14, Poitiers 1877, S. 16–21.
- Ex auctario Gemblacensi, ed. RHGF 13, Paris 1869, S. 271–274.
- Ex chronico coenobii S. Medardi Suessionensis, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 278–279.
- Fragmentum Historiae Andegavensis, in: *Chroniques des comtes d’Anjou et des seigneurs d’Ambroise*, ed. Louis Halphen, Paris 1913, S. 206–245.
- Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon anonymi chronica imperatorum, ed. und übers. Franz-Josef Schmale/Irene Schmale-Ott (FSGA 15), Darmstadt 1972.
- Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1059–1127): mit Erläuterungen und einem Anhang, ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913.
- Gaufredus Malaterra: *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, ed. Ernesto Pontieri (*Rerum Italicarum scriptores* Bd. 5,1), Bologna 1928.
- Gerhoch von Reichersberg: *Tractatus in psalmos*, ed. Ernst Sackur (MGH Ldl 3), Hannover 1897, S. 413–532.
- Gerhoch von Reichersberg: *De investigatione Antichristi*, ed. Ernst Sackur (MGH Ldl. 3), Hannover 1897, S. 304–395.
- Gesta abbatum Lobbiensium, ed. Wilhelm Arndt (MGH SS 21), Hannover 1869, S. 307–333.
- Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium, ed. Oswald Holder-Egger (MGH SS 13), Hannover 1881, S. 600–635.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum, ed. Rosalind M. T. Hill, London [u. a.] 1962.
- Gesta Francorum expugnantium Iherusalem, ed. RHC Hist. Occ. 3, Paris 1866, S. 491–543.
- Gesta Treverorum continuata, ed. Georg Waitz (MGH SS 24), Hannover 1879, S. 368–488.
- Glossa Ordinaria, ed. MPL 113, Paris 1859, S. 67–1316.
- Gottfried von Auxerre: *Vita prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis*, ed. Paul Verdeyen (CCCM 89 B), Turnhout 2011.
- Guibert von Nogent: *Dei Gesta per Francos et cinq autres textes*, ed. Robert Burchard Constantijn Huygens (CCCM 127 A), Turnhout 1996.
- Guibert von Nogent: *Liber quo ordine sermo fieri debeat*, ed. MPL 156, S. 21–32.
- Hadrian IV.: *Epistulae et Privilegia*, ed. MPL 188, Sp. 1361–1640.
- Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs, ed. Eva Haverkamp (*Monumenta Germaniae Historica. Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland* Bd. 1), Hannover 2005.
- Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum, ed. Bernhard Schmeidler (MGH SS rer. Germ. 32), Hannover 1937.
- Histoire générale de Languedoc, ed. Joseph Vaissète/Claude De Vic/Edouard Dulaurier, 16 Bde., Toulouse <sup>3</sup>1872–1905.
- Historia belli sacri, ed. RHC Hist. Occ. 3, Paris 1866, S. 166–299.
- Historia Francorum, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 115–117.
- Historia gloriosi regis Ludovici VII filii Ludovici grossi, ed. RHGF 12, Poitiers 1877, S. 124–133.

- Humbert de Romans: *Opusculum Tripartitum*, in: *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, ed. Edward Brown, Bd. 2, London 1690, S. 185–229.
- Hystoria de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusolymarum, ed. Edoardo D'Angelo, Florenz 2009.
- Italia Pontificia 10. Calabria-Insulae, ed. Dieter Girgensohn, Zürich 1975.
- Ivo von Chartres: *Decretum*, ed. Bruce Brasington/Martin Brett, provisorischer Editionstext online: <https://ivo-of-chartres.github.io/decretum.html> (letzter Zugriff 01.09.2019)
- La Chanson d'Antioche, ed. Jan A. Nelson (The Old French Crusade Cycle 4), Tuscaloosa 2003.
- La Chanson d'Antioche, ed. Suzanne Duparc-Quioç (Documents relatifs à l'histoire des croisades 11), 2. Bde., Paris 1976–1978.
- La Chanson de Jérusalem, ed. Nigel R. Thorp (The Old French Crusade Cycle 6), Tuscaloosa 1992.
- La Chanson de Roland, ed. Cesare Segre (Documenti di Filologia 16), Milano [u. a.] 1971.
- La chronique de Morigny: (1095–1152), ed. Léon Mirot (Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 41), Paris 1912.
- La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104) (Publicaciones del Instituto Español de Estudios eclesiásticos en Roma, Monografias 6), ed. von Antonio Durán Gudiol, Roma 1962.
- Le Cartulaire de Marcigny-sur-Loire (1045–1144). Essai de reconstitution d'un manuscrit disparu, ed. Jean Richard, Dijon 1957.
- Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers, ed. John Hugh Hill/Laurita Lyttleton Hill (Documents relatifs à l'histoire des croisades 9), Paris 1969.
- Le Liber pontificalis, ed. Louis Duchesne/Cyrille Vogel (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 2, 3), 4 Bde., Paris 1886–1957.
- Les Chétifs, ed. Geoffrey M. Myers (The Old French Crusade Cycle 5), Tuscaloosa 1981.
- Les deux vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages, ed. Jacques Dalarun/Geneviève Giordanengo/Armelle Le Huërou [u. a.] (Disciplina Monastica 4), Turnhout 2006.
- Matthaei Parisiensis, monachi sancti Albani, *Chronica majora*, ed. Henry Richards Luard (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 57), 7 Bde., London 1872–1883.
- Odo von Deuil: *La Croisade de Louis VII roi de France*, ed. Henri Waquet (Documents relatifs à l'histoire de croisades 3), Paris 1949.
- Orderici Vitalis *Historia Æcclesiastica*, ed. Marjorie M. Chibnall, 6 Bde., Oxford 1969–1980.
- Origenes: *Homiliae in Josuam*, ed. Wilhelm Adolf Baehrens (GCS 30), Leipzig 1920.
- Otonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, ed. Georg Waitz/Bernhard Eduard von Simson (MGH SS rer. Germ. 46), Hannover <sup>3</sup>1912.
- Otonis episcopi Frisingensis *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Adolf Hofmeister (MGH SS rer. Germ. 45), Hannover 1912.
- Otonis episcopi Frisingensis et Rahewini *gesta Frederici seu rectius cronica/Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*, ed. Franz-Josef Schmale, bearb. Adolf Schmidt (FSGA 17), Darmstadt 1965.
- Panormia, ed. Bruce Brasington/Martin Brett, provisorischer Editionstext online: <https://ivo-of-chartres.github.io/panormia>. (letzter Zugriff 01.09.2019)

- Papsturkunden in Florenz, ed. Wilhelm Wiederhold, in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse (1901), S. 306–325.
- Papsturkunden in Malta, ed. Paul Fridolin Kehr, in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse (1899), S. 369–409.
- Petrus Tudebodus: *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. John Hugh Hill (Documents relatifs à l'histoire des croisades 12), Paris 1977.
- Rabanus Maurus: *Enarrationes super Deuteronomium libri quatuor*, ed. MPL 108, Paris 1851, S. 837–998.
- Radulf von Caen: *Tancredvs*, ed. Edoardo D'Angelo (CCCM 231), Turnhout 2011.
- Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198, ed. Philipp Jaffé/Samuel Loewenfeld [u. a.], 2. Bde., Leipzig 1885–1888.
- Robert der Mönch: *Historia Iherosolimitana*, ed. Damien Kempf/Marcus Bull, Woodbridge 2013.
- Rufinus von Bologna: *Summa Decretorum*, ed. Heinrich Singer, Paderborn 1902 (ND Aalen 1963).
- Rupert von Deutz: In *Deuteronomium*, ed. MPL 167, Paris 1854, Sp. 955–1000.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. Joannes Dominicus Mansi [u. a.], 31. Bde., Paris [u. a.] <sup>2</sup>1901–1927.
- Santi Bernardi opera omnia, ed. MPL 182, Paris 1862.
- S. Bernardi opera, ed. Jean Leclercq/Henri-Maria Rochais/Charles Hugh Talbot [u. a.], 8. Bde., Rom 1957–1977.
- Sigeberti *Auctarium Mortui Maris*, ed. L. C. Bethmann (MGH SS 6), Hannover 1844, S. 461–469.
- Sigebert von Gembloux: *Continuatio Praemonstratensis*, ed. L. C. Bethmann (MGH SS 6), Hannover 1844, S. 447–456.
- Stephan Müller (Bearb.): *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie*, Reclams Universal-Bibliothek 2007.
- Suger von Saint-Denis: *Vita Ludovici Grossi*, ed. Henri Waquet (*Les classiques de l'histoire de France au moyen âge* 11), Paris 1929 (ND 1964).
- Summa Pariensis*, ed. Terence Patrick McLaughlin, Toronto 1952.
- The councils of Urban II, 1: *Decreta Claromontensia*, ed. Robert Somerville (*Annuaire historiae conciliorum. Supplementum* 1), Amsterdam [u. a.] 1972.
- The Letters of Peter the Venerable, ed. Giles Constable (*Harvard Historical Studies* 78), 2. Bde., Cambridge in. Ma. 1967.
- Urban II.: *Epistolae*, ed. MPL 151, Paris 1881, Sp. 283–552.
- Wilhelm von Saint-Denis: *Vita Sugerii*, in: *Oeuvres complètes de Suger*, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1867, S. 239–317.
- Wilhelm von Tyrus: *Chronicon*, ed. Robert Burchard Constantijn Huygens (CCM 63) Turnhout 1986.
- Zimmersche Chronik, ed. Karl August Barack, 4. Bde., Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1881–1882.

## 4. Literaturverzeichnis

- Abulafia, Anna Sapir: The Interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade, in: *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), S. 221–239.
- Alphandéry, Paul: La chrétienté et l'idée de croisade (*L'évolution de l'humanité* 38), hg. von Alphons Dupont, 2. Bde., Paris 1954–1959.
- Alphandéry, Paul: Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade, in: *Revue de l'histoire des religions* 99 (1929), S. 139–157.
- Althoff, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“: Päpste und Gewalt im Hochmittelalter (WBG historische Bibliothek), Darmstadt 2013.
- Althoff, Gerd: Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27 (1993), S. 27–50.
- Althoff, Gerd: Heinrich der Löwe und das Stader Erbe. Zum Problem der Beurteilung des „*Annalista Saxo*“, in: *DA* 41 (1985), S. 66–100.
- Althoff, Gerd: Konrad III. (1138–1152): Mit Heinrich (1147–1150), in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.): *Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. (919–1519)*, München 2003, S. 217–231.
- Althoff, Gerd: Päpstliche Autorität im Hochmittelalter, in: Hubertus Seibert/Werner Bomm/Verena Türck (Hg.): *Autorität und Akzeptanz. Das Reich im Europa des 13. Jahrhunderts*, Ostfildern 2013, S. 253–266.
- Althoff, Gerd: *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1996.
- Andenna, Giancarlo/Breitenstein, Mirko/Melville, Gert (Hg.): *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster 2005.
- Angenendt, Arnold: Art. *Pollutio*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* Bd. 52 (2010), S. 52–93.
- Angenendt, Arnold: Die Kreuzzüge: Aufruf zum „gerechten“ oder zum „heiligen“ Krieg? in: Andreas Holzem (Hg.): *Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte Bd. 50)*, Paderborn [u. a.] 2009, S. 341–367.
- Angenendt, Arnold: *Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2009.
- Asbridge, Thomas: *The Crusades: The war for the Holy Land*, London 2010.
- Asbridge, Thomas: *The First Crusade: A New History*, London 2004.
- Asbridge, Thomas: The Holy Lance of Antioch: Power, Devotion and Memory on the First Crusade, in: *Reading Medieval Studies* 33 (2007), S. 3–36.
- Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, München [u. a.] 2003.
- Assmann, Jan: *Exodus: die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
- Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116)*, Wien 2009.
- Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Peter Walter (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (Quaestiones disputatae 216)*, Freiburg i. Br. 2005, S. 18–38.

- Assmann, Jan: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München [u. a.] 1998.
- Assmann, Jan: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, hg. von Heinrich Meier, München<sup>3</sup>2006.
- Auffarth, Christoph: „Ritter“ und „Arme“ auf dem Ersten Kreuzzug. Zum Problem der Herrschaft und Religion, ausgehend von Raymond von Aguilers, in: *Saeculum* 40 (1989), S. 39–55.
- Bachrach, Bernard S./Bachrach, David Steward (Bearb.): *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade (Crusade Texts in Translation 22)*, Woodbridge 2005.
- Backmund, Norbert: *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens (Bibliotheca analectorum Praemonstratensium 10)*, Averbode 1972.
- Bahr, Petra: Art. Reinheit, in: *Metzler-Lexikon Religion* Bd. 3 (2005), S. 150–153.
- Barber, Malcolm C.: The Pastoureaux of 1320, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981), S. 143–166.
- Barber, Malcom C.: *The crusader states*, New Haven 2012.
- Barber, Melcom C.: The Crusade of the Shepherds in 1251, in: J. F. Sweets (Hg.): *Proceedings of the Tenth Annual Meeting of the Western Society for French History*, Lawrence 1984, S. 1–23.
- Becker, Alfons: *Papst Urban II. (1088–1099). 2. Teil: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug (MGH Schriften XIX/2)*, Stuttgart 1988.
- Bedos-Rezak, Brigitte M./Rust, Martha D. (Hg.): *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West (Explorations in Medieval Culture 9)*, Leiden 2018.
- Beierwaltes, Werner: *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius (Trierer Cusanus Lecture 4)*, Trier 1997.
- Bender, Karl-Heinz: Les premières épopées de la Croisades: de la cronique au roman chevaleresque épique, in: Ders./Hermann Kleber (Hg.): *Grundriss der Literatur im Mittelalter*, Bd. 3: *Les épopées romes*, Heidelberg 1986, S. 37–56.
- Berger, Peter L: Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy, in: *American Sociological Review* 28 (1963), S. 940–950.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1972.
- Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas/Soeffner, Hans-Georg: Erscheinungsformen von Charisma – Zwei Päpste, in: Winfried Gebhardt/Arnold Zingerle/Michael N. Ebertz (Hg.): *Charisma: Theorie – Religion – Politik*, Berlin [u. a.] 1993, 121–155.
- Bernhardi, Wilhelm: *Jahrbücher der deutschen Geschichte: Konrad III.*, Leipzig 1883.
- Berry, Virginia Gingerick: Peter the Venerable and the Crusades, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hg.): *Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of His Death (Studia Anselmiana 40)*, S. 141–162.
- Bienfait, Agathe: Heilige in der Katholischen Kirche: Eine an Max Weber orientierte Studie über das Zusammenspiel zwischen Personalcharisma und Amtscharisma, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaella Veit (Hg.): *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008, S. 187–200.
- Blake, Ernest Oscar: The Formation of the 'Crusade Idea', in: *The Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970), S. 11–32.

- Blake, Ernest Oscar/Morris, Colin: A Hermit Goes to War: Peter and the Origins of the First Crusade, in: *Studies in Church History* 22 (1985), S. 79–107.
- Bloch, Marc: *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961.
- Boehm, Laetitia: *Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs*. Guibert von Nogent, [Universität München] 1954.
- Bourdieu, Pierre: Eine Interpretation der Religion nach Max Weber, in: Ders.: *Schriften zur Kulturosoziologie Bd. 5: Religion*, hrsg. v. Franz Schultheis; aus dem Franz. von Andreas Pfeuffer, Konstanz 2009, S. 7–29.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1996.
- Bousset, Wilhelm: *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte*, Halle a. S. 1903.
- Boutet, Dominique: Die Chanson de geste und die Chanson de Roland als Ausdruck und verbindendes Element einer Gemeinschaft, in: *Bremisches Jahrbuch* 84 (2005), S. 64–77.
- Brachtendorf, Johannes: Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik, in: Andreas Holzem (Hg.): *Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn [u. a.] 2009, S. 234–253.
- Brachthäuser, Urs: *Der Kreuzzug gegen Mahdiya 1390 (Mittelmeerstudien)*, Paderborn 2016.
- Brandt, Niels: *Gute Ritter, böse Heiden: das Türkenbild auf den Kreuzzügen (1095–1291)*, Köln 2016.
- Bredero, Adriaan Hendrik: Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 66 (1958), S. 331–363.
- Bredero, Adrian Hendrik: *Bernhard von Clairvaux im Widerstreit der Historie (Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge 44)*, Wiesbaden 1966.
- Bresslau, Harry: Die Chroniken des Frutolf von Bamberg und des Ekkehard von Aura, in: *NA* 21 (1895), S. 197–234.
- Brett, Martin: Creeping up on the Panormia, in: Richard Henry Helmholtz (Hg.): *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, Paderborn [u. a.] 2000, S. 205–270.
- Brett, Martin: The sources and influence of Paris, *Bibliothèque de l' Arsenal MS 713*, in: Peter Landau/Jörg Müller (Hg.): *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law Munich, 13–18 July 1992 (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia Bd. 10)*, Città del Vaticano 1997, S. 149–167.
- Breuer, Stefan: *Der charismatische Staat: Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft*, Darmstadt 2014.
- Breuer, Stefan: *Max Webers Herrschaftssoziologie (Theorie und Gesellschaft 18)*, New York 1991.
- Bronisch, Alexander Pierre: *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis in frühe 12. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft/ Zweite Reihe 25)*, Münster 1998.
- Brown, Peter Robert Lamont: St. Augustine's Attitude to Religious Coercion, in: *The Journal of Roman Studies* 54 (1964), S. 107–116.
- Brundage, James A.: *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison [u. a.] 1969.

- Brundage, James A.: St. Anselm, Ivo of Chartres and the ideology of the First Crusade, in: Raymonde Foreville (Hg.): *Les Mutations socio-culturelles au tournant des 11e – 12e siècles: études anselmiennes (4e session)*; Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin 11–16 juillet 1982 (*Spicilegium Beccense* 2), Paris 1984, S. 175–187.
- Brundage, James Arthur: Adhémar of Puy: the Bishop and His Critics, in: *Speculum* 34 (1959), S. 201–212.
- Brundage, James Arthur: Holy War and the Medieval Lawyers, in: Thomas Patrick Murphy (Hg.): *Holy War*, Ohio 1976, S. 99–140.
- Brundage, James Arthur: The Hierarchy of Violence in Twelfth- and Thirteenth-Century Canonists, in: *The International History Review* 17 (1995), S. 670–692.
- Buc, Philippe: Crusade and Eschatology: Holy War fostered and inhibited, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 125 (2017), S. 304–339.
- Buc, Philippe: *Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums*, Darmstadt 2015.
- Buisson, Ludwig: Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug (Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 2, 7), Hamburg 1985.
- Buisson, Ludwig: Heerführertum und Erobererrecht auf dem ersten Kreuzzug, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung* 112 (1995), S. 316–344.
- Bull, Marcus: Crusade and Conquest, in: Miri Rubin/Walter Simons (Hg.): *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 4: *Christianity in Western Europe, c.1100-c.1500*, Cambridge 2009, S. 340–352.
- Bull, Marcus: The Capetian Monarchy and the Early Crusade Movement: Hugh of Vermandois and Louis VII, in: *Nottingham Medieval Studies* 40 (1996), S. 25–46.
- Bull, Marcus: The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade, in: *History. The Journal of the Historical Association* 78 (1993), S. 353–372.
- Caspar, Erich: Die Kreuzzugsbullen Eugens III., in: *NA* 45 (1924), S. 285–305.
- Cavalli, Luciano: Charisma, Gemeinde und Bewegung. Zwei Paradigmata für den charismatischen Prozeß, in: Winfried Gebhardt/Arnold Zingerle/Michael N. Ebertz (Hg.): *Charisma: Theorie – Religion – Politik*, Berlin [u. a.] 1993, S. 33–46.
- Chazan, Robert: *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley [u. a.] 1987.
- Chazan, Robert: *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*, Berkeley 2000.
- Chazan, Robert: *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*, Philadelphia 1996.
- Chazan, Robert: The Anti-Jewish Violence of 1096: Perpetrators and Dynamics, in: Anna Sapir Abulafia (Hg.): *Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives*, Basingstoke 2002, S. 21–43.
- Chevedden, Paul: Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades, in: *The Historian* 75 (2013), S. 1–46.
- Chodorow, Stanley: *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century: The Ecclesiology of Gratian's Decretum (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies 5)*, Berkeley 1972.
- Classen, Peter: *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*, Wiesbaden 1960.
- Clauss, Martin: Die Schlacht als narratives Konstrukt. 841: Zweimal Fontenoy, in: Marian Füssel (Hg.): *Kulturgeschichte der Schlacht*, Paderborn 2014, S. 53–78.

- Clauss, Martin: *Kriegsniederlagen im Mittelalter: Darstellung – Deutung – Bewältigung* (Krieg in der Geschichte 54), Paderborn 2010.
- Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London<sup>3</sup>1970.
- Cole, Penny J.: „O God, the heathen have come into your inheritance“ (Ps. 78.1). The theme of religious pollution in crusade documents, 1095–1188, in: Maya Shatzmiller (Hg.): *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria (The Medieval Mediterranean 1)*, Leiden 1993, S. 84–111.
- Cole, Penny J.: *The Preaching of the Crusades to the Holy Land: 1095–1270* (Mediaeval Academy Books 98), Cambridge 1991.
- Cole, Penny: Christians, Muslims, and the „Liberation“ of the Holy Land, in: *The Catholic Historical Review* 84 (1998), S. 1–10.
- Constable, Giles: Medieval charters as a source for the history of the Crusades, in: Thomas F. Madden (Hg.): *The Crusades: The Essential Readings* (Blackwell Essential Readings in History), London [u. a.] 2002, S. 130–153.
- Constable, Giles: *The Historiography of the Crusades*, in: Ders. (Hg.): *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*, Farnham [u. a.] 2008, S. 18–22.
- Constable, Giles: *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, in: *Traditio* 9 (1953), S. 213–279.
- Cook, Robert Francis: *Les épopées de la croisade*, in: Hans van Dijk/Willen Noomen (Hg.): *Aspects de l'épopée romane: Mentalités – idéologies – intertextualités*, Groningen (1995), S. 93–110.
- Cosack, Harald: *Konrads III. Entschluß zum Kreuzzug*, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 35 (1914), S. 278–296.
- Coupe, Michael D.: *Peter the Hermit – A Reassessment*, in: *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), S. 37–45.
- Cowdrey, Herbert Edward John: *Pope Gregory VII's „Crusading“ Plans of 1074*, in: Benjamin Zeev Kedar/Hans Eberhard Mayer/Raimund Charles Smail (Hg.): *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, Jerusalem 1982, S. 27–40.
- Cowdrey, Herbert Edward John: *Pope Urban II's preaching of the First Crusade*, in: *History. The Journal of the Historical Association* 55 (1970), S. 177–188.
- Cowdrey, Herbert Edward John: *The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War*, in: Thomas Patrick Murphy (Hg.): *Holy War*, Ohio 1976, S. 9–32.
- Cram, Kurt-Georg: *Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter* (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 5), Köln [u. a.] 1955.
- Cramer, Valmar: *Kreuzzugspredigt und Kreuzzugsgedanken von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans*, in: *Das Heilige Land Bd. 1* (1939), S. 43–204.
- Daniel, Ute: *Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt a. M. 52006.
- Delaruell, Étienne: Rezension zu: Francesco Cognasso: *Storia delle crociate* 1967, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 54 (1971), S. 175 f.
- Dickson, Gary: *Charisma and Revivalism in the Thirteenth Century*, in: Ders. (Hg.): *Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints* (Variorum Collected Studies Series 695), Aldershot [u. a.] 2000, S. 1–17.

- Dickson, Gary: La genèse de la croisade des enfants (1212), in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 153 (1995), S. 53–102.
- Dickson, Gary: The Advent of the Pastores (1251), in: *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 66 (1988), S. 249–267.
- Dickson, Gary: *The Children's Crusade: Medieval History, Modern Mythistory*, Basingstoke 2008.
- Dickson, Gary: The Genesis of the Children's Crusade (1212), in: Ders. (Hg.): *Religious Enthusiasm in the Medieval West: Revivals, Crusades, Saints* (Variorum Collected Studies Series 695), Aldershot [u. a.] 2000, S. 1–52.
- Diers, Michaela: *Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 34), Münster 1991.
- Dinzelbacher, Peter: *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmtesten Zisterziensers*, Darmstadt 1998.
- Dinzelbacher, Peter: *Europa im Hochmittelalter: 1050–1250: eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte* (Kultur und Mentalität), Darmstadt 2003.
- Dinzelbacher, Peter: Zum Konzept persönlicher Heiligkeit bei Bernhard von Clairvaux und den frühen Zisterziensern, in: Clemens M. Kasper (Bearb.): *Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter* (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Ergänzungsband 34), St. Ottilien 1994, S. 101–133.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Danger*, London 1996.
- Duggan, Charles: Papal Judges Delegate and the Making of the 'New Law' in the Twelfth Century, in: Thomas Noel Bisson (Hg.): *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe* (The Middle Ages Series), Philadelphia 1995, S. 172–199.
- Duhm, Bernhard: *Die Gottesgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, Tübingen 1905.
- Duhm, Bernhard: *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn 1875.
- Duhm, Bernhard: *Israels Propheten*, Tübingen 1916.
- Duncalf, Frederic: The Councils of Piacenza and Clermont, in: Marshall Whited Baldwin (Hg.): *A History of the Crusades*, Bd. 1: *The first hundred years*, London 1969, S. 220–254.
- Duncalf, Frederic: The Peasants' Crusade, in: *American Historical Review* 26 (1921), S. 440–453.
- Duparc-Quoioc, Suzanne: *La chanson d'Antioche*, Bd. 2: *Etude critique* (Documents relatifs à l'histoire des croisades 11), Paris 1978.
- Duparc-Quoioc, Suzanne: *Le cycle de la croisade* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. 4. Section Sciences Historiques et Philologiques 305), Paris 1955.
- Edbury, Peter W./Rowe, John G.: *William of Tyre. Historian of the Latin East* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4, 8), Cambridge [u. a.] 1988.
- Edgington, Susan B./Sweetenham, Carol (Bearb.): *The Chanson d'Antioche: An Old-French Account of the First Crusade* (Crusade Texts in Translation 22), Farnham [u. a.] 2011.

- Edgington, Susan S.: The First Crusade: reviewing the evidence: in: Jonathan Phillips (Hg.): *The First Crusade. Origins and Impact*, Manchester [u. a.] 1997, S. 55–77.
- Ehlers, Joachim: Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters, in: Paul-Joachim Heinig/Sigrid Jahns/Hans-Joachim Schmidt (Hg.): *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw* (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, S. 3–19.
- Ehlers, Joachim: Ludwig VII. 1137–1180, in: Ders./Heribert Müller/Bernd Schneidmüller (Hg.): *Die französischen Könige des Mittelalters: von Odo bis Karl VIII.; 888–1498*, München 2006, S. 138–154.
- Elm, Kaspar: Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs, in: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hg.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Campus Historische Studien 29), Frankfurt a. M. 2001, S. 31–54.
- Engels, Jens Ivo: Das „Wesen“ der Monarchie? Kritische Anmerkungen zum „Sakralökognitum“ in der Geschichtswissenschaft, in: *Majestas* 7 (1999), S. 3–40.
- Epp, Verena: Art. Petrus von Amiens, in: *TRE* 26 (1996), S. 281–283.
- Epp, Verena: *Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges* (Studia humaniora 15), Düsseldorf 1990.
- Erdmann, Carl: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935 (ND 1965).
- Erkens, Franz-Reiner: Der „*pia Dei ordinatione rex*“ und die Krise sakral legitimierter Königsherrschaft in spätsalisch-frühstaufer Zeit, in: Nicola Karthaus (Bearb.): *Vom Umbruch zur Erneuerung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert; Positionen der Forschung; Historischer Begleitband zur Ausstellung „Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik“* (Mittelalter Studien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 13), München 2006, S. 71–101.
- Erkens, Franz-Reiner: *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006.
- Erkens, Franz-Reiner: *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 89 (2003), S. 1–55.
- Esposito, Elena: Doppelte Kontingenz, in: Detlef Horster (Hg.): *Niklas Luhmann: Soziale Systeme* (Klassiker Auslegen 45), Berlin 2013, S. 49–59.
- Evergates, Theodore: Louis VII and the Counts of Champagne, in: Michael Gervers (Hg.): *The Second Crusade and the Cistercians*, New York 1992, S. 109–117.
- Feldmann, Karin: *Herzog Welf VI. und sein Sohn*, Tübingen 1971.
- Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hg.): *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, Köln [u. a.] 2009.
- Ferzoco, George P.: The Origin of the Second Crusade, in: Michael Gervers (Hg.): *The Second Crusade and the Cistercians*, New York 1992.
- Finnern, Sönke/Rüggemeier, Jan: *Methoden der neutestamentlichen Exegese: Eine Einführung für Studium und Lehre*, Tübingen 2016.
- Flaig, Egon: „Heiliger Krieg“: auf der Suche nach einer Typologie, in: *HZ* 285 (2007), S. 265–302.
- Flaig, Egon: Der Islam will die Welteroberung, in: *FAZ* vom 15.09.2006.

- Flori, Jean: Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermitte? Une réévaluation des sources de la Première Croisade?, in: Cahiers de civilisation médiévale 38 (1995), S. 35–54.
- Flori, Jean: La croix, la tiare et l'épée: la croisade confisquée, Paris 2010.
- Flori, Jean: La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien (Collection historique), Paris 2001.
- Flori, Jean: Pierre l'ermite et la première croisade, Paris 1999.
- Flori, Jean: Pierre l'Ermitte et sa croisade ou faut-il réhabiliter Pierre l'Ermitte? Histoire et idéologie, in: Art et histoire: de l'Occident médiéval à l'Europe contemporaine; dix années d'activités de Malmedy, Malmedy 1997, S. 149–156.
- Flori, Jean: Pour une redéfinition de la croisade, in: Cahiers de civilisation médiévale 47 (2004), S. 329–349.
- Fonnesberg-Schmidt, Iben: The popes and the Baltic crusades, 1147–1254 (The Northern world 26), Leiden [u. a.] 2007.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): Ideengeschichte (Basistexte Geschichte 6), Stuttgart 2010, S. 165–186.
- Fournier, Paul: Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, in: Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 57 (1896), S. 645–698.
- France, John: Crusades and the Expansion of Catholic Christendom, 1000–1714, London 2005.
- France, John: The Anonymous Gesta Francorum and the Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem of Raymond of Aguilers and the Historia de Hierosolymitano itinere of Peter Tudebode: an analysis of the textual relationship between primary sources for the First Crusade, in: Ders./William G. Zajac (Hg.): The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton, Aldershot 1998, S. 39–69.
- France, John: The Crisis of the First Crusade: From the Defeat of Kerbogah to the Departure from Arqa, in: Byzantion 40 (1970), S. 276–308.
- France, John: The Use of the Anonymous Gesta Francorum in the Early Twelfth-Century Sources for the First Crusade, in: Alan V. Murray (Hg.): From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095–1500. (International Medieval Research 3), Turnhout 1998, S. 29–42.
- France, John: Two Types of Vision on the First Crusade: Stephen of Valence and Peter Bartholomew, in: Crusades 5 (2006), S. 1–20.
- France, John: Victory in the East. A military history of the First Crusade, Cambridge [u. a.] 1994.
- Frankopan, Peter: The First Crusade: the call from the East, London 2012.
- Fried, Johannes: Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte, in: HZ 263 (1996), S. 291–316.
- Friedman, Yvonne: An Anatomy of Anti-Semitism: Peter the Venerable's Letter to Louis VII, King of France (1146), in: Pinhas Artzi (Hg.): Bar-Ilan Studies in History, Ramat-Gan 1978, S. 87–102.
- Fuhrmann, Horst: „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae“. Randnotizen zum Dictatus Papae, in: Kurt-Ulrich Jäschke/Reinhard Wenskus (Hg.): Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1977, S. 263–287.
- Fuhrmann, Horst: Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae, in: Alphons Maria Stickler (Hg.): La Riforma Gregoriana e l'Europa, Bd. 1:

- Congresso Internazionale, Salerno, 20–25 maggio 1985. Relazioni (Studi gregoriani per la storia della Libertas Ecclesiae Bd. 13), Rom 1989, S. 123–149.
- Fuhrmann, Horst: Über die Heiligkeit des Papstes, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (1980), S. 28–43.
- Fulbrook, Mary: *Historical Theory*, London 2002.
- Gäbler, Ulrich: Der „Kinderkreuzzug“ vom Jahre 1212, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 28 (1978), S. 1–14.
- Geertz, Clifford: Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power, in: Sean Wilentz (Hg.): *Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages* (Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies), Philadelphia 1985, S. 13–38.
- Giese, Wolfgang: Die lancea Domini von Antiochia (1098/1099), in: *Fälschungen im Mittelalter* (MGH Schriften XXXIII/1–5), Tl. 5, Hannover 1988, S. 485–504.
- Giesebrecht, Wilhelm von: *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, Bd. 4: Staufer und Welfen, Braunschweig 1875.
- Gilchrist, John Thomas: The Erdmann Thesis and Canon Law, 1083–1141, in: Peter W. Edbury (Hg.): *Crusade and Settlement. Papers read at the first conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, Cardiff 1985, S. 37–45.
- Gilchrist, John Thomas: The Lord's War as the Proving Ground of Faith. Pope Innocent III and the Propagation of Violence (1198–1216), in: Maya Shatzmiller (Hg.): *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria (The Medieval Mediterranean 1)*, Leiden 1993, S. 65–83.
- Gilchrist, John Thomas: The Papacy and the War against the 'Saracens', 795–1216, in: *The International History Review* 10 (1988), S. 174–197.
- Gillmann, Franz: *Die Abfassungszeit der Dekretsumme Huguccios* (Archiv für katholisches Kirchenrecht 94), Kirchheim 1914.
- Girard, René: *La violence et le sacré*, Paris 1972.
- Glaser, Hubert: Das Scheitern des zweiten Kreuzzuges als heilsgeschichtliches Ereignis, in: Dieter Albrecht/Andreas Kraus/Kurt Reindel (Hg.): *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geb.*, München 1969, S. 115–142.
- Glasheen, Charles R.: Provisioning Peter the Hermit: from Cologne to Constantinople, 1096, in: Pryor, John H. (Hg.): *Logistics of warfare in the Age of the Crusades*, Burlington 2006, S. 119–130.
- Gleber, Helmut: Papst Eugen III. (1145–1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit (Beiträge zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte 6), Jena 1936.
- Goetz, Hans-Werner: *Gott und die Welt*, Teil I, Bd. 1: *Das Gottesbild (Orbis mediaevalis 13,1)*, Berlin 2011.
- Goetz, Hans-Werner: Konstruktion der Vergangenheit“. Geschichtsbewußtsein und „Fiktionalität“ in der hochmittelalterlichen Chronistik, dargestellt am Beispiel der „Annales Palidenses“, in: Johannes Laudage (Hg.): *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung (Europäische Geschichtsdarstellungen 1)*, Köln [u. a.] 2003, S. 225–258.
- Goetz, Hans-Werner: *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, Stuttgart 42014.

- Goetz, Hans-Werner: Vorstellungsgeschichte: menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 61 (1979), S. 253–271.
- Goetz, Hans-Werner: Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8 (2003), S. 23–33.
- Goetz, Elke: „... erit communis et nobis“. Verstetigung des Vergänglichen. Zur Perpetuierung des Charismas Bernhards von Clairvaux im Zisterzienserorden, in: Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Hg.): *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster 2005, S. 173–215.
- Goetz, Elke: Bernhard von Clairvaux und Konrad III., in: Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.): *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, Köln [u. a.] 2009, S. 437–456.
- Goffman, Erving: *Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a. M. 2014.
- Gotter, Ulrich: Die Nemesis des Allgemein-Gültigen. Max Webers Charisma-Konzept und die antiken Monarchien, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaella Veit (Hg.): *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008, S. 173–186.
- Gottlob, Adolf: *Kreuzablaß und Almosenablaß. Eine Studie über die Frühzeit des Abblaßwesens (Kirchenrechtliche Abhandlungen 30–31)*, Stuttgart 1906.
- Grabois, Aryeh: Le privilège de croisade et la régence de Suger, in: *Revue historique de droit français et étranger* 42 (1964), S. 458–465.
- Grabois, Aryeh: The Crusade of King Louis VII: a Reconsideration, in: Peter W. Edbury (Hg.): *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, Cardiff 1985, S. 94–104.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Sakraltransfer, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7 (2004), Sp. 748 f.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.): *Max Weber und seine Zeitgenossen (Veröffentlichung des Deutschen Historischen Instituts London)*, Göttingen 1988, S. 313–336.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: Klaus Schreiner/Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78)*, München 2008, S. 1–30.
- Grant, Lindy: *Abbot Suger of St-Denis. Church and State in Early Twelfth-Century France (The Medieval World)*, London [u. a.] 1998.
- Green, Dennis Howard: *The Millstätter Exodus: A crusading epic*, Cambridge 1966.
- Grieb, Christine: *Schlachtenschilderungen in Historiographie und Literatur (1150–1230) (Krieg in der Geschichte 87)*, Paderborn 2015.
- Griese, Martina: Goslars legendäre Gründung durch Gundelcarl: eine neue Textversion nach der verlorenen Sächsischen Kaiserchronik? in: *DA* 65 (2009), S. 547–564.

- Groß, Walter: Keine „Heiligen Kriege“ in Israel. Zur Rolle Jhwh's in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2Kön, in: Andreas Holzem (Hg.): Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn [u. a.] 2009, S. 107–127.
- Groß, Walter: Richter. Übersetzt und ausgelegt (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg [u. a.] 2009.
- Große, Rolf: Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876, in: Francia 28 (1991), S. 85–92.
- Grundmann, Herbert: Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in Ders. (Hg.): Ausgewählte Aufsätze (MGH Schriften XXV/1–3), Tl. 3, S. 1–66.
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Historische Studien 267), Berlin 1935 (ND Darmstadt 1977).
- Grünkorn, Gertrud: Die Fiktionalität des höfischen Romans um 1200 (Philologische Studien und Quellen 129), Berlin 1994.
- Gübele, Boris: Deus vult, Deus vult: Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter (Mittelalter-Forschungen 54) Ostfildern 2018.
- Hagenmeyer, Heinrich: Etude sur la chronique de Zimmern. Renseignement qu'elle fournit sur la première croisade, in: Archives de l'Orient latin 2 (1884), S. 17–88.
- Hagenmeyer, Heinrich: Peter der Eremit: ein kritischer Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges, Leipzig 1879.
- Hansbery, Joseph E.: The Children's crusade, in: Catholic Historical Review 24 (1938), S. 30–38.
- Harnack, Adolf von: Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten 3 Jahrhunderten, Darmstadt 1905 (ND 1963).
- Haverkamp, Eva: „Persecutio“ und „Gezerah“ in Trier während des Ersten Kreuzzugs, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47), Sigmaringen 1999, S. 35–72.
- Hehl, Ernst-Dieter: Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Andreas Holzem (Hg.): Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn [u. a.] 2009, S. 323–340.
- Hehl, Ernst-Dieter: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19), Stuttgart 1980.
- Hehl, Ernst-Dieter: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: HZ 259 (1994), S. 297–336.
- Hehl, Ernst-Dieter/Seibert, Hubertus/Staab, Franz (Hg.): Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift für Alfons Becker zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag, Sigmaringen 1987.
- Herbers, Klaus/Engel, Frank: Das begrenzte Papsttum: Zur Einführung, in: Dies. (Hg.): Das begrenzte Papsttum: Spielräume päpstlichen Handelns; Legaten, delegierte Richter, Grenzen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 25), Berlin [u. a.] 2013, S. 1–12.

- Hiestand, Rudolf: „Gott will es!“ Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit (Beiträge zur Friedensethik 29), Stuttgart [u. a.] 1998.
- Hiestand, Rudolf: Il cronista medievale e il suo pubblico: alcune osservazioni in margine alla storiografia delle crociate, in: *annali della Facolta di lettere e filosofia dell'Universita di Napoli* 27 (1984), S. 136–227.
- Hiestand, Rudolf: Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern, in: Alfred Haverkamp (Hg.): *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47)*, Sigmaringen 1999, S. 153–208.
- Hiestand, Rudolf: Kingship and Crusade in Twelfth-Century Germany, in: Alfred Haverkamp/Hanna Vollrath (Hg.): *England and Germany in the High Middle Ages. In Honour of Karl J. Leyser*, London [u. a.] 1996, S. 236–265.
- Hiestand, Rudolf: Les canons de Clermont et d'Antioche sur l'organisation ecclésiastique des Etats croisés: Authentiques ou faux?, in: Michel Balard (Hg.): *Autour de la première croisade: Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the latin East (Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995)*, Paris 1996, S. 29–37.
- Hill, John Hugh/Hill, Laurita Lyttleton: Contemporary Accounts and the Later Reputation of Adhemar, Bishop of Puy, in: *Medievalia et Humanistica* 9 (1955), S. 30–38.
- Hill, John Hugh/Hill, Laurita Lyttleton: Raymond IV de Saint-Gilles, 1041 (ou1042)- 1105 (*Bibliothèque méridionale* 2, 35), Toulouse 1959.
- Hoch, Martin: The Choice of Damascus as the Objective of the Second Crusade: A Re-Evaluation, in: Michel Balard (Hg.): *Autour de la première croisade: Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the latin East (Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995)* (Publications de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia 14), Paris 1996, S. 359–369.
- Hoch, Martin: The price of failure: the Second Crusade as a turning-point in the history of the Latin East?, in: Jonathan P. Phillips/Ders. (Hg.): *The Second Crusade. Scope and consequences*, Manchester 2001, S. 181–200.
- Hoffmann, Hartmut: *Bamberger Handschriften des 10. und des 11. Jahrhunderts (MGH Schriften 39)*, Hannover 1995.
- Holzem, Andreas: Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des Religionskrieges, in: Dietrich Beyrau (Hg.): *Formen des Krieges: von der Antike bis zur Gegenwart*, Paderborn [u. a.] 2007, S. 371–414.
- Holzem, Andreas: Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung, in: Ders. (Hg.): *Krieg und Christentum: Religiöse Gewalttheorie in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50)*, Paderborn [u. a.] 2009, S. 13–104.
- Horn, Michael: *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. 1145–1153 (Europäische Hochschulschriften 3, 508)*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1992.
- Housley, Norman J.: *Contesting the Crusades (Contesting the past)*, Malden 2006.
- Housley, Norman J.: *Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land*, New Haven 2008.
- Housley, Norman J.: Jerusalem and the development of the crusade idea, 1099–1128, in: Benjamin Zeev Kedar (Hg.): *The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East: Jerusalem and Haifa 2–6 July 1987*, Jerusalem [u. a.] 1992, S. 27–40.
- Housley, Norman J.: *The later crusades, 1274–1580. From Lyons to Alcazar*, Oxford 1992.

- Housley, Norman: *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305–1378*, Oxford 1986.
- Hubrecht, Georges: La „juste guerre“ dans le Décret de Gratien, in: *Studia Gratiana* 3 (1955), S. 159–177.
- Hüffer, Georg: Die Anfänge des zweiten Kreuzzuges, in: *Historisches Jahrbuch* 8 (1887), S. 391–429.
- Hunt, Lynn: Geschichte jenseits von Gesellschaftstheorie, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994, S. 98–122.
- Jaeger, Stephen: *The Saint's Life as a Charismatic Form: Bernhard of Clairvaux and Francis of Assisi*, in: Bedos-Rezak, Brigitte M./Rust, Martha D. (Hg.): *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West (Explorations in Medieval Culture 9)*, Leiden 2018, S. 175–198.
- Janssens, G. de.: Etienne de Cloyes et les Croisades d'enfants au XIIIe siècle (1891–1893), in: *Bulletin de la Société Dunoise* 7 (1891/93), S. 109–149.
- Jantsch, Heinz Gerhard: *Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur*, München 1960.
- Jarausch, Konrad H./Sabrow, Martin: „Meistererzählungen“ – Zur Karriere eines Begriffs, in: Dies. (Hg.): *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Göttingen 2002, S. 9–31.
- Jaspert, Nikolas: *Die Kreuzzüge (Geschichte Kompakt)*, Darmstadt <sup>5</sup>2010.
- Jaspert, Nikolas: Ein Polymythos: Die Kreuzzüge, in: Helmut Altrichter/Klaus Herbers (Hg.): *Mythen in der Geschichte*, Freiburg i. Br. 2004, S. 203–235.
- Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M. 1992.
- Joas, Hans: Religion und Gewalt. Bedingungen für die Friedensfähigkeit von Religionen, in: Christian Peters/Roland Löffler (Hg.): *Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?*, Freiburg i. Br. 2010, S. 82–101.
- Johanek, Peter: Die Wahrheit der mittelalterlichen Historiographen, in: Fritz Peter Knapp/Manuela Niesner (Hg.): *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (Schriften zur Literaturwissenschaft 19)*, Berlin 2002, S. 9–25.
- Jotischky, Andrew: *Crusading and the Crusader States*, Harlow 2004.
- Kap-herr, Hans von: Rezension zu: Kugler: *Analecten zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 22 (1884), S. 893–904.
- Kaufhold, Martin: *Die Kreuzzüge (Marixwissen)*, Wiesbaden <sup>4</sup>2013.
- Kedar, Benjamin Zeev: *Crusade Historians and the Massacres of 1096*, in: *Jewish History* 12 (1998), S. 11–31.
- Kempf, Friedrich: Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 16 (1978), S. 27–66.
- Kintzinger, Martin: De potentia in actum. Mittelalterliches zur Moderne, in: Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.): *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, Köln [u. a.] 2009, S. 305–318.
- Kippenberg, Hans: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.
- Kippenberg, Hans: „Meine „Religionssystematik“, in: Ders./Martin Riesebrodt (Hg.): *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, S. 13–30.
- Klein, Clemens: *Raimund von Aguilers: Quellenstudie zur Geschichte des 1. Kreuzzuges*, Berlin 1892.

- Knapp, Fritz Peter: Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 54 (1980), S. 581–635.
- Knoch, Peter: Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 1), Stuttgart 1966.
- Koch, Gottfried: Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 16 (1968), S. 596–614.
- Kocka, Jürgen (Hg.): Max Weber, der Historiker (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 73), Göttingen 1986.
- Körntgen, Ludger: „Sakrales Königtum“ und „Entsakralisierung“ in der Polemik um Heinrich IV., in: Gerd Althoff (Hg.): Heinrich IV. (Vorträge und Forschungen 69), Ostfilder 2009, S. 127–160.
- Körntgen, Ludger: Art. Sakralkönigtum, §19: Ottonen/Salier/frühe Kapetinger, in: Hoops Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Tl. 26 (2004), S. 266–272.
- Körntgen, Ludger: Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 2), Berlin 2001.
- Kortüm, Hans-Henning: Das Massaker von Ma'arrat al-Nu'mān (11. – 12. Dezember 1098). Sprache der Gewalt – Gewalt der Sprache, in: Philipp A. Sutner/Stephan Köhler/Andreas Obenaus (Hg.): Gott will es: der Erste Kreuzzug – Akteure und Aspekte (Expansion, Interaktion, Akkulturation 29), Wien 2016, S. 167–187.
- Kortüm, Hans-Henning: Kriegstypus und Kriegstypologie: Über Möglichkeiten und Grenzen einer Typusbildung von „Krieg“ im Allgemeinen und von „mittelalterlichem Krieg“ im Besonderen, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hg.): Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart (Krieg in der Geschichte 37), Paderborn [u. a.] 2007, S. 71–98.
- Kortüm, Hans-Henning: Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896–1046 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 17), Sigmaringen 1995.
- Kostick, Conor: The Social Structure of the First Crusade (The Medieval Mediterranean 76), Leiden 2008.
- Kraemer, Klaus: Charismatischer Habitus. Zur sozialen Konstruktion symbolischer Macht, in: Berliner Journal für Soziologie 2 (2002), S. 173–187.
- Kretschmar, Georg: Heiliger Krieg in christlicher Sicht, in: Heinrich von Stietencron/Jörg Rüpke (Hg.): Töten im Krieg, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, S. 297–316.
- Krey, Augustus Charles: A neglected Passage in the Gesta and its bearing on the literature of the First Crusade, in: Louis John Paetow (Hg.): The Crusades and other historical essays presented to Dana C. Munro by his former students (Essay index reprint series), New York 1928, S. 56–78.
- Kroll, Thomas: Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft und die zeitgenössische Charisma-Debatte, in: Edith Hanke/Wolfgang J. Mommsen (Hg.): Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 2001, S. 47–72.
- Kugler, Bernhard, Peter der Eremit und Albert von Aachen, in: HZ 44 (1880), S. 22–41.
- Kugler, Bernhard: Analecten zur Geschichte des 2. Kreuzzuges, Tübingen 1878.
- Kugler, Bernhard: Neue Analecten zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges, Tübingen 1883.

- Kugler, Bernhard: Studien zur Geschichte des 2. Kreuzzuges, Stuttgart 1866.
- Kuttner, Stephan: Repertorium der Kanonistik 1140–1234, Bd. 1: Prodrömus corporis glossarum (Studi e testi 71), Città del Vaticano 1937.
- Landau, Peter: Die Durchsetzung neuen Rechts im Zeitalter des klassischen kanonischen Rechts, in: Gert Melville (Hg.): Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde (Norm und Struktur 1), Köln [u. a.] 1992, S. 137–155.
- Landau, Peter: Gratian and the „Decretum Gratiani“, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.): The History of Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, Washington 2008, S. 22–54.
- Lang, Bernhard: Prophet, Priester, Virtuose, in: Hans Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.): Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001, S. 167–191.
- Lapina, Elizabeth: Warfare and the Miraculous in the Chronicles of the First Crusade, Pennsylvania 2015.
- Lapina, Elizabeth/Morton, Nicholas (Hg.): The Uses of the Bible in Crusader Sources (Commentaria 7), Leiden 2017.
- Leder, Paul. A.: Das Problem der Entstehung des Katholizismus: Kritische Äußerungen zu Harnack und Sohm in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 1 (1911), S. 276–308.
- LeGoff, Jacques: Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du Xe au XIIIe siècle, in: Elisabeth Magnou-Nortier (Hg.): Pouvoirs et libertés au temps des premiers Capétiens, Maulevrier 1992, S. 309–322.
- LeGoff, Jacques: Ludwig der Heilige, Stuttgart 2000.
- Leppin, Volker: Deus absconditus und Deus revelatus: Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“, in: Berliner theologische Zeitschrift 22 (2005), S. 55–69.
- Lotter, Friedrich: „Tod oder Taufe“. Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs, in: Alfred Haverkamp (Hg.): Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen 47), Sigmaringen 1999, S. 107–152.
- Lubac, Henri de: Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, hg. v. Rudolf Voderholzer (Theologia Romanica 23), Einsiedeln 2007.
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002.
- Madden, Thomas F. (Hg.): The Fourth Crusade: Event, Aftermath, and Perceptions (Crusades: Subsidia 2), Aldershot 2008.
- Madden, Thomas F.: Art. Crusades, in: Bjork, Robert E. (Hg.): The Oxford dictionary of the Middle Ages, Bd. 1, Oxford [u. a.] 2010, S. 469–74.
- Maier, Bernhard, Art. Reinheit (religionsgeschichtlich), in: TRE 28 (1997), S. 473–477.
- Maier, Christoph T.: Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II., in: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hg.): Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen (Campus Historische Studien 29), Frankfurt a. M. 2001, S. 13–30.
- Mastnak, Tomaž: Crusading peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order, Berkeley [u. a.] 2002.
- Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart [u. a.] <sup>1</sup>1965.
- Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart <sup>10</sup>2005.

- Mayer, Hans Eberhard: Rezension zu: Riley-Smith: What were the Crusades?, in: *Saeculum* 53 (1978), S. 841 f.
- Mayer, Hans Eberhard: Zur Beurteilung Adhémars von Le Puy, in: *DA* 16 (1960), S. 547–552.
- Mayer, Hans Eberhard: Zwei deutsche Kreuzzugsgeschichten in Züricher Sicht: eine Replik, Kiel 2008.
- McAuley, Finbarr: Canon Law and the End of the Ordeal, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 26 (2006), S. 473–513.
- Mead, George H.: *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934.
- Meersseman, Gilles Gérard: Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII, in: *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII: atti della seconda Settimana internazionale di studio*, Mendola, 30 agosto -6 settembre 1962 (*Miscellanea del Centro di studi medievali* 4), Mailand 1965, S. 164–179.
- Megill, Allan: Grand Narrative and the Discipline of History, in: Frank Ankersmith/Hans Kellner (Hg.): *A New Philosophy of History*, Chicago 1995, S. 151–173.
- Meier, Claudia Annette: *Chronicon pictum: Von den Anfängen der Chronikenillustration zu den narrativen Bilderzyklen in den Weltchroniken des hohen Mittelalters*, Mainz 2005.
- Menzel, Michael: Die Kinderkreuzzüge in geistes- und sozialgeschichtlicher Sicht, in: *DA* 55 (1999), S. 117–156.
- Meyer von Knonau, Gerold: *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., Bd. 4: 1085 bis 1096*, Leipzig [u. a.] 1903.
- Meyer, Christoph H. F.: *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters (Mediaevalia Lovaniensia 1, 29)*, Leuven 2000.
- Miccoli, Giovanni: La crociata ei fanciulli' del 1212, in: *Studi Medievali* 2 (1961), S. 407–443.
- Mickel, Emanuel: Writing the Record: The Old French Crusade Cycle, in: Philip E. Bennet/Anne Elizabeth Cobby/Jane E. Everson (Hg.): *Epic and Crusade: Proceedings of the Colloquium of the Société Rencesvals British Branch held at Lucy Cavendish College, Cambridge, 27–28 March 2004 (British Rencesvals Publications 4)*, Edinburgh 2006, S. 39–64.
- Mitterauer, Michael: Der Krieg des Papstes, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde* 26 (1996), S. 116–128.
- Mitterauer, Michael: Der Krieg des Papstes, in: Philipp A. Sutner/Stephan Köhler/Andreas Obenaus (Hg.): *Gott will es: der Erste Kreuzzug – Akteure und Aspekte*, Wien 2016, S. 11–22.
- Mitterauer, Michael: The War of the Pope, in: Eduard Fuchs/Peter Feldbauer/Ders. (Hg.): *The Islamic World and Europe during the Age of Crusades*, Wien 1998, S. 5–20.
- Mitterauer, Michael: *Warum Europa?: mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 42003.
- Möhring, Hannes: Graf Emicho und die Judenverfolgungen von 1096, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 56 (1992), S. 97–111.
- Mommsen, Wolfgang J.: *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber (Explorations in interpretative sociology)*, Oxford 1974.

- Mommsen, Wolfgang: Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a. M. 1974.
- Morris, Colin: Peter the Hermit and the chroniclers, in: Jonathan Phillips (Hg.): *The First Crusade. Origins and Impact*, Manchester [u. a.] 1997, S. 21–34.
- Morris, Colin: Policy and Visions. The case of the Holy Lance at Antioch, in: John B. Gillingham/James Clarke Holt/Ann Kettle/Leonard E. Scales (Hg.): *War and Government in the Middle Ages. Essays in honour of J. O. Prestwich*, Woodbridge 1984, S. 33–45.
- Morris, Colin: The Gesta Francorum as narrative history, in: *Reading Medieval Studies* 19 (1993), S. 55–71.
- Morris, Colin: *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 1989.
- Motzkin, Gabriel: Das Ende der Meistererzählung, in: Joachim Eibach /Günther Lottes (Hg.): *Kompaß der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2002, S. 371–387.
- Mühlmann, Wilhelm E: *Max Weber und die rationale Soziologie* (Heidelberger Sociologica 3), Tübingen 1966.
- Müller, Harald: Gegenpäpste – Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter, in: Ders./Brigitte Hotz (Hg.): *Gegenpäpste: ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, Wien [u. a.] 2012, S. 13–54.
- Munro, Dana C.: The Children's Crusade, in: *American Historical Review* 19 (1913/14), S. 516–524.
- Münster-Swendsen, Mia: Canons for the Hawks. Some Thoughts on Gratian's Causa 23 and the Legitimation of Warfare within Canon Law, in: Mario Ascheri (Hg.): *Montaperti: per i 750 anni dalla battaglia: aspetti della guerra e della pace nel Medioevo: incontro italo-danese, Villa Chigi Saracini, Castelnuovo Berardenga (SI), 5 settembre 2010* (Documenti di storia), Firenze 2010, S. 59–66.
- Naß, Klaus: *Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert* (MGH Schriften XLI), Hannover 1996.
- Nelson, Janet L.: Kingship and empire, in: James Henderson Burns (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought: c. 350–c. 1450*, Cambridge [u. a.] 1988, S. 211–251.
- Nelson, Richard D.: *Deuteronomy: a commentary* (Old Testament library), Louisville 2002.
- Neumann, Carl: *Bernhard von Clairvaux und die Anfänge des 2. Kreuzzuges*, Heidelberg 1882.
- Nicholson, Helen J.: *The Crusades*, Westport 2004.
- Nilsson, Bertil: Gratian on Pagans and Infidels – A Short Outline, in: Kurt Villads Jensen (Hg.): *Cultural Encounters during the Crusades* (University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences 445), Odense 2013, S. 153–164.
- Nippel, Wilfried: *Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*, München 2000.
- Noonan, John T. jr.: Gratian Slept Here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law, in: *Traditio* 35 (1979), S. 145–172.
- Oberst, Jörg: *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2007.
- Oberste, Jörg: Prediger, Legaten und Märtyrer: Die Zisterzienser im Kampf gegen die Katharer, in: Reinhardt Butz/Jörg Oberste (Hg.): *Studia monastica. Beiträge zum*

- klösterlichen Leben im Mittelalter, Gert Melville zum 60. Geburtstag (Vita regularis. Abhandlungen 22), Münster 2004, S. 73–92.
- O’Callaghan, Joseph F.: *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (The Middle Ages Series), Philadelphia 2003.
- Oexle, Otto Gerhard: *Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers ‘Mittelalter’*, in: Editz Hanke/Wolfgang J. Mommsen (Hg.): *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001, S. 203–222.
- Ohst, Martin: Rezension zu: Althoff, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart 2013, in: *H-Soz-Kult*, <http://www.hsoz-kult.de/publicationreview/id/rezbuecher-20730> (letzter Zugriff 01.09.2019).
- Oppenheimer, Aharon: *Heiliger Krieg im antiken Judentum. Monotheismus als Anlaß zum Krieg?*, in: Klaus Schreiner/Elisabeth Müller-Luckner (Hg.): *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78), S. 31–43.
- Ortega, Juan Fernando: *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano*, in: *Revista espanola de derecho canonico* 20 (1965), S. 5–35.
- Otto, Eckart: *Das Deuteronomium: politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin 1999.
- Paul, Nicholas L.: *The Chronicle of Fulk le Réchin: a Reassessment*, in: *The Haskins Society Journal* 18 (2007), S. 19–35.
- Paviot, Jacques: *La croisade, guerre juste, guerre sainte?*, in: Marie-Francoise Baslez/André Encrevé/Rémi Fabre/Corinne Péneau (Hg.): *Guerre juste – Juste guerre. Les justifications de la guerrereligieuses et profanes de l’Antiquité au XXIe siècle*, Pompignac 2013, S. 81–92.
- Pennington, Kenneth: Rezension zu: Wilhelm Inkamp, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 72 (1986), S. 417–428.
- Pennington, Kenneth/Müller, Wolfgang P.: *The Decretists: The Italian School*, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.): *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington 2008, S. 121–173.
- Petersohn, Jürgen: *Rom und der Reichstitel „Sacrum Romanum Imperium“* (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main 32, 4), Stuttgart 1994.
- Phillips, Jonathan P.: *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades*, London 2009.
- Phillips, Jonathan P.: *The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven [u. a.] 2007.
- Pitz, Ernst: *Papstreskript im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 14), Sigmaringen 1990.
- Pitz, Ernst: *Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 36), Tübingen 1971.
- Poggiaspalla, Ferminio: *La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle decretali di Gregorio IX*, in: *Rivista di storia del diritto italiano* 32 (1959), S. 233–247.
- Porges, Walter: *The Clergy, the Poor and the Non-Combatants on the First Crusade*, in: *Speculum* 21 (1946), S. 1–23.

- Price, Jennifer: Alfonso I and the Memory of the First Crusade: Conquest and Crusade in the Kingdom of Aragón-Navarre, in: Thomas Madden/James Naus/Vincent Ryan (Hg.): *Crusades. Medieval worlds in conflict*, Farnham [u. a.] 2010, S. 75–94.
- Prinz, Friedrich: *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2)*, Stuttgart 1971.
- Purcell, Maureen: *Papal Crusading Policy. The Chief Instruments of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the final loss of Jerusalem to the fall of Acre 1244–1291*, Leiden 1975.
- Raedts, Peter G. J. M.: The Children's Crusade of 1212, in: *Journal of Medieval History* 3 (1977), S. 279–323.
- Ratschow, Carl Heinz: Art. Charisma I, in: *TRE* 7, Berlin 1997, S. 681 f.
- Rauer, Valentin: Magie der Performanz. Theoretische Anschlüsse an das Charisma-Konzept, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit (Hg.): *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008, S. 157–171.
- Remensnyder, Amy G.: Pollution, Purity, and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076, in: Thomas F. Head/Richard A. Landes (Hg.): *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000 (Cornell paperbacks)*, NY [u. a.] 1992, S. 280–307.
- Rexroth, Frank (Hg.): *Meistererzählungen vom Mittelalter: Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (HZ Beiheft 46)*, München 2007.
- Rexroth, Frank: *Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung*, in: Ders. (Hg.): *Meistererzählungen vom Mittelalter: Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen*, München 2007, S. 1–22.
- Riesebrodt, Martin: Art. Robert Ranulph Marett, in: Axel Michaels (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, S. 170–184.
- Riesebrodt, Martin: Charisma in Max Weber's Sociology of Religion, in: *Religion* 29 (1999), S. 1–14.
- Riesebrodt, Martin: Charisma, in: Han G. Kippenberg/Ders. (Hg.): *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, S. 151–166.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher (Hg.): *Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge*, Frankfurt a. M. 1999.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: Art. Kreuzzüge, in: *LexMA* 5 (2003), Sp. 1508–1519.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: Art. Kreuzzüge, in: *TRE* 20 (1990), S. 1–10.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: Der Aufruf von Clermont und seine Folgen, in: Hans-Jürgen Kotzur (Hg.): *Die Kreuzzüge: kein Krieg ist heilig*, Mainz 2004, S. 50–63.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: Erdmann and the Historiography of the Crusades, 1935–1995, in: García-Guijarro Ramos/Luis Beltrán (Hg.): *La Primera Cruzada, novecientos años después; el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*, Madrid 1997, S. 17–32.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: History, the Crusades and the Latin East, 1095–1204: A Personal View, in: Maya Shatzmiller (Hg.): *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, Leiden 1993, S. 1–17.

- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The Crusades, 1095–1198*, in: David E. Luscombe/Ders. (Hg.): *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 4: c. 1024–1198, Tl. 1, Cambridge 2004, S. 534–563.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The Crusades, Christianity, and Islam*, New York 2008.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The Crusades: A Short History*, London 1987.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The Crusading Movement and Historians*, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, London 1995, S. 1–12.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The First Crusade and the idea of crusading*, London 1986.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, in: *Studies in Church History* 21 (1984), S. 51–72.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The First Crusaders, 1095–1131*, Cambridge [u. a.] 1997.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The Idea of Crusading in the Charters of Early Crusaders, 1095–1102*, in: *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995)* (Collection de l'École Française de Rome 236), Rom 1997, S. 155–166.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *The State of Mind of Crusaders to the East, 1095–1300*, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, London 1995, S. 66–90.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *What Were the Crusades?*, Basingstoke [u. a.] 2009.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *What were the Crusades?*, London 1977.
- Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher: *Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge*, Berlin 2003.
- Rist, Rebecca: *The papacy and crusading in Europe: 1198–1245*, London [u. a.] 2009.
- Robinson, Ian Stuart: *Gregory VII and the Soldiers of Christ*, in: *History. The Journal of the Historical Association* 58 (1973), S. 169–192.
- Rogers, Randall: *Peter Bartholomew and the Role of 'The Poor' in the First Crusade*, in: Timothy Reuter (Hg.): *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*, London 1992, S. 109–122.
- Röhrich, Reinhold: *Der Kinderkreuzzug 1212*, in: *HZ* 36 (1876), S. 1–8.
- Rolker, Christoph: *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4, 76), Cambridge 2010.
- Roth, Günther: *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen* 1983, Frankfurt a. M. 1987.
- Rousset, Paul: *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel 1945.
- Rowe, John Gordon: *The Origins of the Second Crusade: Pope Eugenius III, Bernard of Clairvaux and Louis VII of France*, in: Michael Gervers (Hg.): *The Second Crusade and the Cistercians*, New York 1992, S. 79–89.
- Rubenstein, Jay C.: *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*, New York 2011.
- Rubenstein, Jay C.: *How, or how much, to reevaluate Peter the Hermit*, in: Susan J. Ridyard (Hg.): *The medieval crusade*, Woodbridge [u. a.] 2004, S. 53–69.

- Rubenstein, Jay C.: Putting History to Use: Three Crusade Chronicles in Context, in: *Viator* 35 (2004), S. 131–168.
- Runciman, Steven: *A History of the Crusades*, 3. Bde., Cambridge 1953–1955.
- Runciman, Steven: *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 1: Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem, München 1957.
- Runciman, Steven: The Holy Lance found at Antioch, in: *Analecta Bollandiana* 68 (1950), S. 197–209.
- Rüsen, Jörn: Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte, in: Ders./Michael Gottlob/Achim Mittag (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität 4.)* Frankfurt a. M. 1998, S. 13–36.
- Russell, Frederick Hooker: Augustine and Gratian on Religious Coercion: „Augustinus non tamen legum severitatem non observandam docuit“, in: Kenneth Pennington (Hg.): *Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law: Syracuse, New York, 13–18 August 1996 (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia 11)*, Città del Vaticano 2001, S. 861–874.
- Russell, Frederick Hooker: Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution to Saint Augustin, in: *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), S. 108–124.
- Russell, Frederick Hooker: *The Just War in the Middle Ages (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 3, 8)*, Cambridge 1975.
- Russo, Luigi: The Sack of Jerusalem in 1099 and Crusader Violence Viewed by Contemporary Chroniclers, in: Elizabeth Lapina/Nicholas Morton (Hg.): *The Uses of the Bible in Crusader Sources (Commentaria 7)*, Leiden 2017, S. 63–73.
- Rychner, Jean: *La chanson de geste: Essai sur l'art épique des jongleurs (Publications romanes et françaises 53)*, Genève [u. a.] 1955.
- Schein, Sylvia: Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegungen, in: *DA* 47 (1991), S. 119–138.
- Schein, Sylvia: *Fideles Crucis: The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land, 1274–1314*, Oxford 1991.
- Schein, Sylvia: *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099–1187) (Church, Faith, and Culture in the Medieval West)*, Burlington 2005.
- Schieffer, Rudolf: Die Reichweite päpstlicher Entscheidungen nach der papstgeschichtlichen Wende, in: Klaus Herbers/Frank Engel/Fernando López Alsina (Hg.): *Das begrenzte Papsttum: Spielräume päpstlichen Handelns; Legaten, delegierte Richter, Grenzen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 25)*, Berlin [u. a.] 2013, S. 13–28.
- Schieffer, Rudolf: Mediator cleri et plebis. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums, in: Gerd Althoff/Ernst Schubert (Hg.): *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen (Vorträge und Forschungen 46)*, Sigmaringen 1998, S. 345–362.
- Schieffer, Rudolf: Motu proprio. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 27–41.
- Schieffer, Rudolf: Rechtstexte des Reformpapsttums und ihre zeitgenössische Resonanz, in: Hubert Mordek (Hg.): *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4)*, Sigmaringen 1986, S. 50–69.

- Schluchter, Wolfgang: Religion und Lebensführung. Bd. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt a. M. 1991.
- Schmale, Franz-Josef: Art. Ekkehard von Aura, in: Kurt Ruh (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 2, Berlin [u. a.] 1980, Sp. 443–447.
- Schmale, Franz-Josef: Überlieferungskritik und Editionsprinzipien der Chronik Ekkehards von Aura, in: DA 27 (1971), S. 110–134.
- Schmeidler, Bernhard: Abt Arnold von Kloster Berge und Reichskloster Nienburg (1119–1166) und die Nienburg-Magdeburgische Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, in: Sachsen und Anhalt 15 (1939), S. 88–167.
- Schmitt, Rüdiger: Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament (Alter Orient und Altes Testament 381), Münster 2011.
- Schmitt, Rüdiger: Magie im Alten Testament (Alter Orient und Altes Testament 313), Münster 2004.
- Schmitt, Rüdiger: Magie in den biblischen Schriften: Ein Überblick, in: Gabriele Lademann-Priemer/Rüdiger Schmitt/Bernhard Wolf (Hg.): Alles fauler Zauber? Zur heutigen Attraktivität von Magie (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 41), Münster 2007, S. 11–36.
- Schneider, Christoph: Charisma: Sinnproduktion durch Reflexionsanästhesie, in: Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit (Hg.): Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 129–153.
- Schneidmüller, Bernd: Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Paul-Joachim Heinig/Sigrid Jahns/Hans-Joachim Schmidt [u. a.] (Hg.): Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw, Berlin 2000, S. 53–87.
- Schrör, Matthias: Metropolitangewalt und papstgeschichtliche Wende (Historische Studien 494), Husum 2009.
- Schuster, Beate: Die Stimme des falschen „pauper“. Der Kreuzzugsbericht des Raimund von Aguilers und die Armenfrage, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.): Armut im Mittelalter, Ostfildern 2004, S. 79–126.
- Schwarzmaier, Hansmartin: Bernhard von Clairvaux am Oberrhein. Begegnungen und Zeugnisse aus den Jahren 1146/47, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 147 NF 108 (1999), S. 61–78.
- Schwerin, Ursula: Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie (Historische Studien 301), Berlin 1937.
- Schwineköper, Berent: Christus-Reliquien-Verehrung und Politik: Studien über die Mentalität der Menschen des früheren Mittelalters, insbesondere über die religiöse Haltung und sakrale Stellung der früh- und hochmittelalterlichen deutschen Kaiser und Könige, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 117 (1981), S. 183–281.
- Schwinges, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart 1977.
- Searle, John: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: zur Ontologie sozialer Tatsachen, Hamburg 1997.

- Searle, John: *Wie wir die soziale Welt machen: die Struktur der menschlichen Zivilisation*, Berlin 2012.
- Seiwert, Hubert: *The Charisma of the Prophet and the Birth of Religions*, in: Giovanni Filoramo (Hg.): *Charisma profetico: Fattore di innovazione religiosa*, Brescia 2003, S. 291–306.
- Sennett, Richard: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens: die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M. 1998.
- Siberry, Elizabeth: *Criticism of Crusading, 1095–1274*, Oxford 1985.
- Signori, Gabriela: *Wunder: eine historische Einführung* (Historische Einführungen 2), Frankfurt a. M. [u. a.] 2007.
- Sinz, Paul (Bearb.): *Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux* (Heilige der ungeteilten Christenheit Bd. 2), Düsseldorf 1962.
- Skottki, Kristin: *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug: die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie* (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship 5), Münster 2015.
- Skottki, Kristin: *Vom „Schrecken Gottes“ zur Bluttaufe. Gewalt und Visionen auf dem Ersten Kreuzzug nach dem Zeugnis des Raimund d’Aguilers*, in: Peter Buschel/Christoph Marx (Hg.): *Gewalterfahrung und Prophetie*, Wien [u. a.] 2013, S. 445–492.
- Smend, Rudolf: *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 84) Göttingen 1963.
- Söding, Thomas: *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg [u. a.] 2011.
- Somerville, Robert: *Adhemar of Le Puy, Papal Legate on the First Crusade*, in: Kenneth Pennington/Melodie Harris Eichbauer (Hg.): *Law as profession and practice in medieval Europe: Essays in honor of James A. Brundage*, Farnham [u. a.] 2011, S. 371–386.
- Somerville, Robert: *The Council of Clermont (1095) and Latin Christian Society*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1974), S. 55–90.
- Stickler, Alfons Maria: *De ecclesiae potestate coactive materiali apud magistrum Gratianum*, in: *Salesianum* 4 (1942), S. 2–23; 97–119.
- Stickler, Alfons Maria: *Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum*, in: *Apollinaris* 21 (1948), S. 36–111.
- Stickler, Alphons Maria: *„Imperator vicarius Papae“*. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 62 (1954), S. 165–212.
- Stickler, Alphons Maria: *Der Schwerterbegriff bei Huguccio*, in: *Ephemerides iuris canonici* 3 (1947), S. 201–242.
- Stickler, Alphons Maria: *Historia iuris canonici latini: institutiones academicae*; 1. *Historia Fontium*, Augustae Taurinorum 1950.
- Stumpf, Christoph A.: *Vom heiligen Krieg zum gerechten Krieg. Ein Beitrag zur alttestamentlichen und augustinischen Tradition des kanonistischen Kriegsvölkerrechts bei Gratian*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 87 (2001), S. 1–30.
- Sumberg, Lewis A. M.: *La Chanson de’ Antioche: étude historique et littéraire, une chronique en vers français de la première croisade par le Pèlerin Richard*, Paris 1968.

- Sweetenham, Carol (Bearb.): Robert the Monk's History of the First Crusade (Crusade Texts in Translation 11), Aldershot [u. a.] 2005.
- Sweetenham, Carol (Bearb.): The Chanson des Chétifs and Chanson de Jérusalem: Completing the Central Trilogy of the Old French Crusade Cycle (Crusade Texts in Translation 29), Farnham [u. a.] 2016.
- Sybel, Heinrich von: Geschichte des ersten Kreuzzugs, Leipzig <sup>2</sup>1881.
- Thorau, Peter: Die Kreuzzüge (Beck'sche Reihe), München 2004.
- Tibi, Bassam: Kreuzzug und Dihad : der Islam und die christliche Welt, München 1999.
- Tyerman, Christopher J.: Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades, Oxford 2004.
- Tyerman, Christopher J.: God's War: A New History of the Crusades, Cambridge 2006.
- Tyerman, Christopher J.: The debate on the crusades (Issues in Historiography), Manchester [u. a.] 2011.
- Tyerman, Christopher, J.: The Crusades. A very short introduction, Oxford 2005.
- Tyerman, Christopher: The Invention of the Crusades, Basingstoke [u. a.] 1998.
- Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg): Religion als Kommunikation, Würzburg 1998.
- Vacandard, Elphège F.: Saint Bernard et la seconde croisade, in: Revue des questions historiques 38 (1885), S. 398–457.
- Vacandard, Elphège F.: Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux, Paris 1910.
- Vaucher, André: La Sainteté en Occident aux derniers siècles de Moyen Age: D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome), Rom 1988.
- Völkl, Martin: Muslime – Märtyrer – Militia Christi: Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge (Wege zur Geschichtswissenschaft), Stuttgart 2011.
- Waas, Adolf: Geschichte der Kreuzzüge 2. Bde., Freiburg i. Br. 1956.
- Walter, Johannes von: Die ersten Wanderprediger Frankreichs: Studien zur Geschichte des Mönchtums. Bd. 1: Robert von Arbrissel (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 9, 3, 1), Berlin 1903 (ND 1972).
- Ward, John: The First Crusade as Disaster: Apocalypticism and the Genesis of the Crusading Movement, in: Albert Bat-Sheva/Yvonne Friedman/Simon Schwarzfuchs (Hg.): Medieval Studies in Honour of Avrom Saltmann (Bar-Ilan Studies in History 4), Ramat-Gan 1995, S. 253–292.
- Ward, William R.: Max Weber und die Schule Albrecht Ritschls, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hg.): Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen 1988, S. 296–312.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus: Schriften 1915–1920, hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko (MWG I/19), Tübingen 1989.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften (MWG I/22–2), hrsg. von Hans G. Kippenberg, Tübingen 2005.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß; Teilbd. 4: Herrschaft, hrsg. von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll (MWG I/22–4), Tübingen 2009.

- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie: unvollendet 1919–1920*, hrsg. v. Knut Borchardt/Edith Hanke/Wolfgang Schluchter (MWG I/23), Tübingen 2013.
- Weigand, Rudolf: Art. Dekretisten, Dekretistik, in: *LexMa 3*, München 1986, Sp. 661–664.
- Weigand, Rudolf: *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (Münchener theologische Studien 3, 26), München 1967.
- Weigand, Rudolf: The Transmontane Decretists, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.): *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington 2008, S. 174–210.
- Weinfurter, Stefan: Kaiser Heinrich II. und die Bischöfe: Sakralität und Autorität, in: Eleonora Destefanis/Paola Guglielmotti (Hg.): *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria* (Reti Medievali E-Book 23), Firenze 2015, S. 21–45.
- Weippert, Manfred: „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, in: *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft 84* (1972), S. 460–493.
- Wellhausen, Julius: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.
- Weltecke, Dorothea: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“: Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus historische Studien 50), Frankfurt [u. a.] 2010.
- Weltecke, Dorothea: Bemerkungen zur Geschichte der religiösen Gewalt im Mittelalter, in: *HZ 305* (2017), S. 621–656.
- White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses* (Sprache und Geschichte 10), Stuttgart 1986.
- Winroth, Anders: *The Making of Gratian's Decretum* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4, 49), Cambridge [u. a.] 2000, S. 125–145.
- Winroth, Anders: *The Two Recensions of Gratian's Decretum*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 83* (1997), S. 22–31.
- Wolf, Jürgen: *Narrative Historisierungsstrategien in Heldenepos und Chronik – vorgestellt am Beispiel von „Kaiserchronik“ und „Klage“*, in: *Wolfram-Studien 18* (2004), S. 323–346.
- Wolf, Kenneth Baxter (Hg.): *The deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of his brother Duke Robert Guiscard by Geoffrey Malaterra*, Ann Arbor 2005.
- Wolf, Kenneth Baxter: *Making History. The Normans and Their Historians in Eleventh-Century Italy* (The Middle Ages Series), Philadelphia 1995.
- Wolf, Kenneth Baxter: *Crusade and narrative: Bohemond and the 'Gesta Francorum'*, in: *Journal of Medieval History 17* (1991), S. 207–216.
- Zacour, Norman Peter: *The Children's Crusade*, in: Kenneth Meyer Setton (Hg.): *A History of the Crusades*, Bd. 2: *The later crusades 1189–1311*, London 1969, S. 325–343.
- Zenger, Erich: *Ein Gott der Rache?: Feindpsalmen verstehen* (Biblische Bücher 1), Freiburg 1994.
- Zenger, Erich: *Gewalt im Namen Gottes – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus?*, in: Alfons Fürst (Hg.): *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg i. Br. 2006, S. 13–44.

- Zerfaß, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2), Freiburg i. Br. [u. a.] 1974.
- Ziese, Jürgen: Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100) (Päpste und Papsttum 20), Stuttgart 1982.
- Zingerle, Arnold: Max Webers historische Soziologie: Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte, Darmstadt 1981.
- Zingerle, Arnold: Theoretische Probleme und Perspektiven der Charisma-Forschung. Ein kritischer Rückblick, in: Winfried Gebhardt/Ders./Michael N. Ebertz (Hg.): Charisma: Theorie – Religion – Politik, Berlin [u. a.] 1993, S. 249–266.
- Zipfel, Frank: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft (Allgemeine Literaturwissenschaft: Wuppertaler Schriften 2), Berlin 2001, S. 177.
- Zullinger, Jürg: Bernhard von Clairvaux als Redner, in: Medium Aevum Quotidianum 27 (1993), S. 56–86.

# Register

- Adhémar von Le Puy 54, 68, 94, 171,  
175, 180, 183, 186, 188, 191, 195 f.,  
198 f., 228
- Ägypten 66, 274
- Akkon 16, 260
- Albert von Aachen 87, 97, 99 f., 106,  
111, 114, 117–119, 127–129, 133,  
138–140, 144 f., 148, 156, 158 f., 167 f.,  
174, 281, 283
- Alexander II. 120
- Alexios I. Komnenos 115, 136, 181
- Alphons-Jordan von Toulouse 214
- Altes Testament 59, 67, 72, 78, 118,  
252
- alttestamentlich 36, 56, 59, 64–68, 72 f.,  
76, 78, 83, 118, 228 f., 259, 274, 277
- Anna Komnena 101, 115 f.
- Annalista Saxo 149–155
- Antichrist 263, 265–267, 269
- Antiochia 48 f., 54–56, 93, 95, 99 f.,  
143, 146, 169 f., 172, 177, 179–181,  
185, 188 f., 194, 198, 221, 270, 281
- Aqsa-Moschee 69, 74
- Arnulf von Chocques 76 f., 145, 189,  
191 f., 196, 198
- Arnulf von Lisieux 214
- Arqa 169, 171, 175, 188, 191, 195–197,  
199 f.
- Ascalon 56 f., 145, 147, 178, 260, 282
- Augustinus von Hippo 58–61, 64 f.,  
84, 118, 247, 251, 253 f., 258, 277
- Balderich von Bourgueil 46 f., 66, 80,  
82 f., 102, 108–110, 123, 126 f., 137,  
174, 222, 228
- Balderich von Dol → Siehe Balderich  
von Bourgueil
- Bannideologie 69, 72–76
- Bauernkreuzzug → Siehe Volkskreuz-  
zug
- bellum Deo auctore* 58 f., 61–62, 64 f.,  
118, 253 f., 257 f.
- bellum iustum* → Siehe Gerechter  
Krieg
- Benediktsregel 121, 242
- Bernhard von Clairvaux 23, 26, 206,  
211–213, 215–221, 230–245, 252 f.,  
263–271, 273–279, 283, 285
- Bernold von Konstanz 93, 99, 130
- biblich 36, 64, 66 f., 71–75, 78 f., 173,  
259, 275
- Bohemund von Tarent 69, 93, 132,  
146 f., 180 f., 185 f., 189 f., 221
- Bourges 160, 204–207, 210–221, 223,  
225, 227, 230–232, 243–245, 248,  
251–253, 283, 285
- Byzanz 95, 136, 181
- Chanson d'Antioche* 25, 100 f., 112, 114,  
119, 155–167
- Chanson de geste* 101, 156 f., 162, 226
- Charisma passim
- Amtscharisma 23, 36, 38 f., 87 f.,  
127 f., 196, 198, 219, 254, 280, 284
- Charisma-Konzept 26, 31, 37, 39,  
41, 105
- Charisma-Theorie 28, 41, 43, 125,  
137, 196, 281, 288
- Charismatische Akteure 24, 38, 40,  
43, 47, 125, 127, 131, 168 f., 184,  
193, 198, 200, 219, 237, 240,  
243 f., 252, 258, 281–283, 285
- Charismatische Autorität 30 f., 33,  
38, 40, 86, 102, 105, 111, 114, 116,  
120, 124, 132, 173, 183, 198,  
234 f., 237, 240, 242–244, 252,  
269, 278, 281, 285 f.
- Charismatischer Habitus 107, 109,  
118, 121 f., 234
- Personalcharisma 39, 124 f., 127 f.,  
196, 198, 283
- Charismatische Herrschaft → Sie-  
he charismatische Autorität

- Civiotot 135–138, 140–144, 147, 158, 161–164, 281  
 Clemens III. 95–97, 116f., 131
- Damaskus 260–262, 265, 277  
*Decretum Gratiani* 245–254  
 deuteronomistisch 65, 69, 72–74  
 documenta-Ausstellung 11
- Edessa 202, 206, 220, 260  
 Ekkehard von Aura 21, 103, 110, 149, 151–154, 164  
 Emicho von Flonheim 22, 168f.  
 Engel 86f., 110, 168f., 226f., 272, 286  
 Ermengard von der Bretagne 124  
 Erobererrecht 69f., 76  
 Eugen III. 201f., 204, 208, 211f., 216, 218–220, 230, 238, 240, 244, 263–266, 268f., 272f., 280  
 Exodus 64, 66, 260, 274, 277
- Felsendom 69, 74, 77  
 Frutolf-Fortsetzer 22, 40, 45, 96, 104, 132, 168  
 Frutolf von Michelsberg 22, 40, 103, 119, 143, 150  
 Fulcher von Chartres 70, 76, 80, 82, 134, 174, 188, 193–195, 221  
 Fulcher von Orliens 142  
 Fulko IV. von Anjou 92
- Gaufredus Malaterra 93  
 Gerhoch von Reichersberg 263, 265–267, 269  
*Gesta Francorum* 49, 51, 68, 102, 137, 145, 149, 156, 171, 174, 190  
 Gewaltsprache 71f., 77–79  
 Gott 12, 35–37, 45–56, 59–61, 64–69, 73, 77, 79, 81, 83, 86f., 89f., 117f., 130, 145, 152, 158, 163, 172–174, 180f., 185, 188, 196, 199f., 203, 223, 225f., 228f., 237, 241, 247, 253f., 257–259, 262, 264f., 267, 269–272, 276–284  
 Gottesurteil 163, 190–194, 274, 285
- Gottfried Burel von Étampes 135, 139, 141–143  
 Gottfried von Auxerre 235–238, 268, 271–273, 278  
 Gottfried von Bouillon 132, 134, 197  
 Gottfried von Verdôme 108  
 Grabeskirche 74, 98, 111, 118, 145, 158  
 Graindor de Douai 155, 158–161, 163f.  
 Gratian 64, 121, 245–254, 256–258  
 Gregor d. Gr. 251f.  
 Gregor VII. 85, 87, 95, 130, 222f.  
 Gregor X. 283  
 Guibert von Nogent 46f., 66, 102, 104, 106f., 110, 119, 121, 125, 130, 136f., 140, 144–146, 148, 169, 174, 190, 193, 242  
 Guido II. von Montlhéry 146f.
- Hadrian I. 251  
 Hadrian IV. 268  
 Heilige Lanze 49, 55f., 170, 172f., 175–179, 187, 189–199, 284  
 Heiligens  
 Hl. Demetrius 49  
 Hl. Georg 49  
 Hl. Mercurius 49  
 Heiliger Geist 48, 126, 215, 238  
 Heinrich IV. 84, 117, 222  
 Heinrich von Lausagne 240  
 Herrschersakralität 223–225  
*Historia gloriosi regis Ludovici VII* 214  
 Hugo Magnus → Siehe Hugo von Vermandois  
 Hugo VII. von Lusignan 214  
 Hugo von Jabala 204, 212  
 Hugo von Vermandois 166, 221  
 Huguccio von Pisa 256, 258f., 283  
 Humbert de Romans 283  
 Hystoria de via et recuperatione Antiochiaae atque Ierusalymarum 100, 114, 119, 146, 159
- Isidor von Sevilla 247, 252  
 Israel 64–69, 73, 82f., 118, 228, 259, 264, 274–276

- Ivo von Chartres 61–64  
 Ivo von Soisson 214
- Jericho 64, 68 f., 72, 118, 200  
 Jerusalem 15 f., 56 f., 68–72, 74–76, 79, 81 f., 92 f., 97–99, 110–112, 114 f., 117–119, 128, 130, 135, 145, 147 f., 160, 169, 178, 181, 183, 186 f., 189, 200, 205, 220, 260 f., 263, 281 f., 285  
 Jesus Christus 66, 82, 115 f., 119, 129, 172, 197, 232, 236 f., 264  
 Johannes der Täufer 109, 129  
 Johannes von Casa Maria 270–273  
 Josua 60, 64 f., 83, 118, 228, 260, 264  
 Judas 197, 228, 265, 272  
 Juden 116, 139, 165, 168, 189, 197, 227, 272, 282, 286
- Kanonistik 25, 61–64, 84, 121, 245 f., 248, 252, 259, 283  
 Karl der Große 226  
 Kerbogha 48–50, 170, 178 f., 281  
 Kilij Arslan 53, 135, 141  
 Kirchenrecht → Siehe Kanonistik  
 Konrad III. 234–238, 260, 272, 285  
 Konstantinopel 81, 140–142, 194–196, 286  
 Konzil von Chalcedon 121  
 Konzil von Clermont 14, 61, 63, 80–86, 88–91, 95 f., 101, 114, 117 f., 126, 129, 144, 152, 154, 158, 164–167, 200, 219, 222, 282  
 Konzil von Lyon 283  
 Kreuzfahrer 46, 48–50, 52–55, 57 f., 61, 66–77, 83, 89, 91, 94, 96, 99, 132, 135 f., 139, 141, 144, 147, 154, 161–163, 170, 175, 177, 179, 181, 185, 187, 190, 194, 197, 199 f., 243, 260–262, 264, 270–272, 274 f., 280–282  
 Kreuzfahrerheer 22, 50, 53, 55, 57, 93, 101, 130, 133, 135, 139 f., 145, 162 f., 168, 180, 182 f., 188, 190, 193, 199, 260, 264, 278, 281, 285 f.  
 Kreuzfahrerbrief 25, 53, 93, 102, 172, 178 f., 181, 190  
 Kreuzreliquie 146, 199
- Kreuzzug *passim*  
 Erster Kreuzzug 13 f., 17, 24–26, 45, 51, 57, 75, 80, 84, 86, 89, 93, 97, 99 f., 102, 104, 116, 119 f., 134, 144, 148 f., 151, 154–157, 160, 162, 166, 168–171, 175, 183 f., 198, 201 f., 212, 217 f., 221 f., 226, 228 f., 230, 243, 260, 267, 270, 281, 282, 287  
 Fürstenkreuzzug 23, 133  
 Jerusalemkreuzzug 21  
 Kinderkreuzzug 20 f., 24 f., 28, 285–288  
 Kreuzzugsbewegung 14, 18 f., 21–23, 25, 84, 94, 96 f., 104, 131, 217–219, 222 f., 228, 237, 239 f., 243 f., 258, 263, 280–286, 288  
 Kreuzzugsbild 11, 17–19, 23, 80, 97, 280  
 Kreuzzugsbriefe 25, 52, 88 f., 232 f., 237  
 Kreuzzugsdefinition 15 f.  
 Kreuzzugsforschung 17 f., 26 f., 33, 50, 63, 131, 212, 280, 284 f.  
 Kreuzzugsgedanke 57 f., 61, 63 f., 90, 222 f., 253, 263  
 Kreuzzugshistoriographie 25, 45, 49–51, 53, 72, 91, 102, 146, 221, 229  
 Orientkreuzzug 21, 25, 283, 285, 287 f.  
 Schäferkreuzzug 24 f., 285–288  
 Volkskreuzzug 21, 23, 25, 99, 102, 132–134, 137 f., 160, 167, 185, 281 f., 285, 288  
 Zweiter Kreuzzug 24, 201, 204 f., 207 f., 212 f., 217–219, 227, 230, 240, 242–244, 248, 254, 260 f., 263–265, 267–274, 277, 282 f.
- Krieg *passim*  
 Gerechter Krieg 12, 58–60, 247–249, 251 f., 254, 256 f., 259, 276  
 Gotteskrieg 45, 47, 50 f., 53 f., 57–62, 64–66, 79, 83, 86, 88 f., 91 f.,

- 118 f., 147, 159, 177, 184, 223,  
225–227, 229, 252–254, 257–259,  
261, 270, 273, 276 f., 282–284, 287
- Heiliger Krieg 12, 14, 61, 64 f., 79
- Jahwe-Krieg 64 f., 69, 118, 253
- Krieg des Papstes 11 f., 17, 19 f., 93,  
280
- Kriegsgesetz 72–76, 78
- Latakia 199
- Leo IV. 251
- Ludwig III. 225
- Ludwig VII. 201, 204–207, 212 f., 216,  
218–221, 223, 225, 227, 230, 244 f.,  
252, 260, 268 f.
- Ludwig IX. 287
- Magold von Paderborn 233
- Max Weber 25, 27–43, 86 f., 105, 113,  
120, 125, 137 f., 143, 170, 196, 231,  
234, 239, 284
- Meister von Ungarn 286 f.
- Mose 20, 60, 64 f., 83, 86, 89, 118,  
228 f., 264, 274 f., 277
- Muslime 69 f., 75 f., 81, 115, 226, 287
- muslimisch 12, 101, 144, 227
- Neues Testament 58 f., 72
- neutestamentlich 58, 72, 228
- Nicäa 53 f., 181
- Nikolaus von Köln 20, 286
- Nur ad-Din 261
- Odo von Deuil 205–207, 215 f., 218,  
220, 240
- Ölberg 68, 169
- Ordericus Vitalis 134, 174
- Origenes 78, 252
- Otto von Freising 150, 204 f., 207, 209,  
213, 216–218, 220, 230, 239, 261, 270,  
272 f., 284 f.
- Papsttum 19, 25, 84, 87, 196, 222, 229,  
231, 243, 257, 279–281, 283–286
- Paris 167, 261
- Peter der Eremit 22 f., 38, 40, 68, 87,  
97–112, 114–119, 121 f., 124 f., 127–  
133, 135, 137, 139–148, 151–155,  
158–161, 163 f., 166–168, 173, 193,  
198–200, 231, 234, 242 f., 258, 269,  
281, 283, 285–287
- Peters Vision 112 f., 115, 117 f., 128,  
159
- Petrus Bartholomäus 22, 49, 87, 115,  
170–177, 179 f., 182 f., 185–195, 197–  
200, 281, 284
- Petrus Desiderius 22, 68, 191 f., 198 f.,  
285
- Petrus Venerabilis 227, 228 f.
- Petrus von Amiens → Siehe Peter der  
Eremit
- Philipp I. 131, 221 f.
- Pontius Pilatus 190
- Popular Crusade → Siehe Volkskreuz-  
zug
- Prophet 22 f., 31, 33–39, 43, 65, 82 f.,  
86, 88, 109, 116–119, 125, 128 f., 131,  
145, 148, 152–154, 168, 170, 173, 179,  
182, 185, 188, 196, 198, 228, 231, 239,  
241, 263, 275, 277, 281–286, 288
- Prozession 50, 57, 68, 99, 145, 200
- Quantum predecessores* 201, 203, 205,  
208, 211, 213, 218, 230
- Radulf 240–244, 282
- Radulf von Caen 76, 106, 144, 146,  
177, 188, 191, 193, 228
- Raimund von Aguilers 66, 68, 70 f.,  
170 f., 173–176, 179 f., 182, 184, 186–  
188, 191–193, 195 f., 200
- Raimund von Saint-Gilles 92, 132,  
175, 180, 182 f., 186 f., 195, 197, 200,  
228
- Rainald von Broys 135, 139, 142
- Reconquista 90, 164
- Religion 12, 18, 28, 33, 51
- Reliquie 49, 68, 105, 119, 145 f., 177,  
179, 188, 193–196, 199, 202
- Robert der Mönch 45, 80 f., 85, 102,  
105, 110, 124, 137, 145, 174, 228

- Robert Guiscard 93, 189  
 Robert II. von Flandern 53, 92, 132, 197  
 Robert von Arbrissel 108–110, 122 f., 126 f., 130, 174  
 Robert von der Normandie 132, 191, 197  
 Robert von Dreux 214  
 Robert von Reims → Siehe Robert der Mönch  
 Roger I. von Sizilien 93  
 Rolandslied 226  
 Rom 114, 117, 128–130, 160, 164, 268, 273  
 Romuald Karmakar 11
- Sakralkönigtum 223, 225, 231  
 Salomon bar Simson 116, 139, 168  
 Sarazene 84, 163, 263  
 Seldschuken 141  
   Rumseldschuken 141, 162  
 Sicard von Cremona 256 f.  
 Siegbert von Gembloux 84  
 Simeon von Jerusalem 54 f., 112, 128  
 Speyer 234 f., 238, 244, 285  
 Stephan von Blois 52 f., 145, 147, 184  
 Stephan von Cloyes 20, 286  
 Stephan von Valence 22, 175, 191 f., 198 f., 285  
 Suger von Saint-Denis 147, 214  
*Summa Parisiensis* 256
- Tankred 69, 75–77, 146 f.  
 Teufel 168, 262 f.  
 Thierry von Flandern 214  
 Thomas von Aquin 78  
 Trastevere 203, 209  
 Typologie 42, 66, 227 f., 272, 274–277
- Urban II. 13 f., 61–63, 72, 80–97, 99, 101–103, 112, 116–118, 126–132, 154 f., 160, 164, 181, 191, 199, 201–204, 216–219, 222 f., 228, 251, 280, 282
- Vallombrosa 88, 120  
 Vernichtungsweihe → Siehe Bannideologie  
 Vetralla 203 f., 207, 209, 212  
 Vézelay 214–216, 221, 227, 240  
 Visionär 23, 48, 68, 170, 173–176, 179 f., 182–184, 187 f., 190–192, 194–198, 200  
 Viterbo 204
- Walter von Breteuil 142  
 Walter von Poissy 134  
 Walter von Sanz-Avoir 134, 136, 140, 142  
 Wanderprediger 96, 102, 107–110, 120–122, 124–127, 130, 132, 174  
 Welf VI. von Bayern 236  
 Wibald von Stablo 233 f.  
 Wilhelm Carpentarius 146  
 Wilhelm Grasseglas 221  
 Wilhelm II. Rufus 222  
 Wilhelm von Tyrus 74, 100 f., 106, 114, 117, 119, 128 f., 144, 148, 159, 174, 199, 283  
 Wunder 31, 47, 49, 57, 84, 102, 113, 140, 159 f., 163, 167, 169, 179, 191, 199, 227, 231, 234 f., 241, 267, 278 f.  
 Würzburger Annalist 262 f., 266 f., 269
- Zemun 139