

Der Erste Kreuzzug als Pilgerfahrt: eine Militarisierung der Wallfahrt oder eine Sakralisierung der Ritterschaft?

Ein Beitrag zur Spiritualität der Kreuzfahrer

von *Nicole Priesching*

The article examines the relation between crusade and pilgrimage using the example of the First Crusade. Was the self-image of a crusader that he was a pilgrim or was this aspect of minor importance? Both positions will be mainly controlled on the basis of the central source *Gesta Francorum*. The contribution of Urban II. to the idea of a crusade will be discussed. Finally, the First Crusade will be investigated as part of the development of the pilgrimage movement. The article concludes that the fusion of killing in a war and piety were not the result of a theoretical further stage of the idea of pilgrimage, but the interference of partly contradictorily concepts, which were formed in keeping with a new image. Both, the idea of crusade and the idea of pilgrimage, keep on existing independently of each other. To examine the spirituality of crusaders a perspective of development would be desirable.

«... Als aber unsere Pilger die Stadt betraten, verfolgten und töteten sie die Sarazenen bis zum Tempel Salomos, wo diese sich versammelten und den Unseren den ganzen Tag über einen sehr großen Kampf lieferten, so dass ihr Blut durch den ganzen Tempel floss ... Als bald liefen sie durch die ganze Stadt und brachten Gold und Silber, Pferde und Maultiere und ganze Häuser mit allen Gütern an sich. Danach aber kamen alle Unsrigen jubelnd und vor übergroßer Freude weinend zum Grab unseres Erlösers Jesus, um zu beten, und kamen so ihm gegenüber ihrer eigentlichen Pflicht [gemeint ist die Pilgerpflicht] nach ...».¹

Dies ist ein Auszug aus einem Augenzeugenbericht über die Eroberung Jerusalems am 15. Juli 1099, schriftlich festgehalten in den sogenannten *Gesta Francorum*.² Auffällig ist hier die Bezeichnung «unsere Pilger» für die Kreuzfahrer. Der Bericht schildert, wie die Kreuzfahrer Jerusalem einnahmen und dort ein Blutbad anrichteten. Etwas weiter heißt es: «... dort [am Tempel Salomos] fand ein so großes Morden statt, dass die Unseren mit ihren Füßen bis zu den Knöcheln in deren Blut wateten».³ Nach diesem Morden machten sie sich über die Beute her, um anschlie-

¹ Zitiert nach P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, München 2004, S. 9 f. Original in R. HILL (ed), *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum. The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, Edinburgh 1962, S. 91 f.

² Zur *Gesta Francorum* siehe Anm. 1.

³ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 10.

End ihrer Pilgerpflicht nachzukommen und am Grab des Herrn – das wichtigste Pilgerziel in Jerusalem – zu beten. Was hier also aufscheint, ist eine Vermischung von Kriegszug und Pilgerfahrt im Selbstverständnis der Teilnehmer am Ersten Kreuzzug. Diese Synthese erscheint allerdings erklärungsbedürftig. Schließen sich diese beiden Motivationen für einen Zug ins Heilige Land nicht aus? Schließlich sollte ein Pilger unbewaffnet sein. Hier scheint ein innerer Widerspruch zu bestehen, der nach der Konstruktion dieser Synthese fragen lässt.

Darüber hinaus ist eine Gewichtung des Pilgeraspekts für das Kreuzzugsverständnis vorzunehmen. Hier bietet die Forschung zwei gegensätzliche Modelle an: Bei einer schwachen Gewichtung wird der Kreuzzug insgesamt nicht als Pilgerfahrt verstanden. Es zeigen sich zwar auch Motive der Pilgerfahrt, aber die Spiritualität der Kreuzfahrer unterscheidet sich grundlegend von der eines Pilgers. Es hob den Kreuzfahrer über den Pilger hinaus, sich in Nachfolge und *imitatio Christi* mit seinem eigenen Leben für seinen Nächsten einzusetzen und sich nicht nur um sein Seelenheil zu kümmern. Diese Position vertritt vor allem Ernst Dieter Hehl.⁴ Im Licht dieser Deutung wäre die eingangs zitierte Textstelle als Ausnahmesituation zu verstehen, die nicht repräsentativ für das Selbstverständnis der Kreuzfahrer ist.

Bei einer starken Gewichtung werden die Kreuzfahrer als besondere Pilger charakterisiert, denen man abweichend von der älteren Tradition erlaubt hatte, Waffen zu führen und zu gebrauchen. Der Kreuzzug ist nach diesem Verständnis gleichsam eine bewaffnete Wallfahrt. Es ist gerade die Synthese von Krieg und Pilgerfrömmigkeit, welche ein Spezifikum der Kreuzzüge ausmacht. Diese Position vertritt zum Beispiel Norman Housley: «Zweifellos hielten sich die ersten Kreuzfahrer für Jerusalem-Pilger».⁵ Im Licht einer solchen Interpretation wäre die eingangs zitierte Textstelle ein repräsentativer Beleg für das Selbstverständnis der Kreuzfahrer als Pilger.

Diese verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten geben Anlass, nochmals genauer auf die *Gesta Francorum* einzugehen und nach dem Kreuzzugsverständnis des Autors, der selbst ein Teilnehmer des Ersten Kreuzzuges war, zu fragen.

Mit der Überprüfung der erwähnten Forschungsthesen soll ein Beitrag zum besseren Verständnis der Frömmigkeit der Kreuzfahrer geleistet werden, für welche der Pilgergedanke nur einen Aspekt darstellt. Das eingangs beschriebene Blutbad erscheint zum Beispiel weder vereinbar mit der christlichen Lehre der Feindes- und Nächstenliebe noch mit einer bußfertigen Pilgergesinnung. Gerade im Hinblick auf die Gewalttätigkeit⁶

⁴ E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, in M. MATHEUS (ed), *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit*, Stuttgart 1999, S. 35-51.

⁵ N. HOUSLEY, *Die Kreuzritter*, Stuttgart 2004, S. 15.

⁶ Die Glaubwürdigkeit der begangenen Gewaltexzesse kann nicht durch den von Kaspar Elm geführten Nachweis relativiert werden, dass es sich bei ihren Schilderungen um Topoi aus dem Alten Testament oder aus Josephus Flavius handelte (K. ELM, *Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung, Beurteilung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, in

stellt sich die Frage nach der Spiritualität der Kreuzfahrer besonders drängend. Dies berührt auch die Debatte, ob es sich bei den Kreuzzügen um «heilige Kriege» gehandelt habe.⁷ Es geht dabei nicht nur um die kirchenrechtliche Legitimation des Krieges als gerechten Krieg (*bellum iustum*),⁸ sondern auch um die Frage nach dem Anteil des Religiösen an der Kreuzzugsbegeisterung und an der Kampfmoral. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Gewaltpotenzial der Religion ist deshalb auch ein Blick auf die Kriegsführung zu werfen.

Die Frage nach der Gewichtung des Pilgeraspekts für den Ersten Kreuzzug lässt sich auf mehreren Ebenen diskutieren: Da ist erstens das Selbstverständnis der Kreuzfahrer. Eine besonders wichtige Quelle ist hierfür die eingangs zitierte *Gesta Francorum*. Sie soll im Zentrum der Betrachtungen stehen, bevor noch weitere Quellen von Teilnehmern des Ersten Kreuzzuges hinzugenommen werden. Diese Schwerpunktsetzung erscheint insofern gerechtfertigt, als gerade die *Gesta Francorum* für die Vertreter beider Forschungspositionen von zentraler Bedeutung ist. Methodisch ist ferner auf die heterogene Zusammensetzung der Kreuzfahrer hinzuweisen. Deshalb soll wenigstens ein kurzer Blick auf die Kreuzzugsdarstellung des Albert von Aachen geworfen werden, die in dieser Debatte bisher nicht berücksichtigt worden ist.⁹ Zudem ist in Betracht zu ziehen, dass sich das Selbstverständnis der Kreuzfahrer im Laufe des Zuges entwickelt und verändert hat.

Eine zweite Untersuchungsebene im Hinblick auf das Kreuzzugsverständnis sind die Organisatoren und ihre Legitimationsstrategien, wofür vor allem der Kreuzzugsaufruf von Urban II. 1095 im Kontext der mittelalterlichen Kanonistik zu betrachten ist. Nach Housley habe gerade Urban mit diesem Aufruf die «Verschmelzung von Kriegsführung und Frömmigkeit», welche den Kreuzzug zu einer bewaffneten Pilgerschaft gemacht habe, geleistet.¹⁰ Diese These wird zu überprüfen und mit dem Befund aus den *Gesta Francorum* in Beziehung zu setzen sein.

D. BAUER - K. HERBERS - N. JASPERT [edd], *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* [Campus Historische Studien, 29], Frankfurt a.M. - New York 2001, S. 31-54). Auch in das kollektive Gedächtnis der muslimischen Welt hat sich die Eroberung Jerusalems als traumatisches Erlebnis eingegraben (vgl. *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*. Aus den arabischen Quellen ausgewählt und übersetzt von F. GABRIELI, Zürich - München 1973; A. MAALOUF, *Der heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*, München 2001³).

⁷ Vgl. A. HOLZEM, *Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des Religionskrieges*, in D. BEYRAU - M. HOCHGESCHWENDER - D. LANGEWIESCHE (edd), *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Paderborn 2007, S. 371-413; E.-D. HEHL, *Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts*, in A. HOLZEM (ed), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, S. 323-340.

⁸ Darin sind sich Holzem und Hehl einig, dass die Begriffsbildung *bellum sanctum/sacrum* im lateinischen Mittelalter keine Rolle spielt – im Unterschied zu *bellum justum*. *Ibidem*.

⁹ ALBERT OF AACHEN, *Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, hrsg. und übers. von S.B. EDINGTON, Oxford 2007.

¹⁰ N. HOUSLEY, *Die Kreuzritter*, S. 12.

1. *Das Selbstverständnis der Kreuzfahrer am Beispiel der «Gesta Francorum» und anderer Quellen von Teilnehmern am Ersten Kreuzzug*

Bei den *Gesta Francorum* handelt es sich um einen Bericht über den Ersten Kreuzzug. Sein Verfasser ist nicht bekannt.¹¹ Auch die Gattung ist nicht eindeutig. Handelt es sich um eine Art Tagebuch eines Teilnehmers¹² oder stellt es vielmehr eine Propagandaschrift für die Anliegen Bohemunds dar?¹³ In beiden Fällen ist die Schrift für das Selbstverständnis der Kreuzfahrer von großem Interesse, ob nun im Sinne verarbeiteter Erfahrung oder im Kontext einer Werbeschrift für den Kreuzzug.

Bereits die Interpretation des vollen Titels *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* liefert einen Hinweis auf die Gewichtung des Pilgergedankens. So übersetzt ihn Rosalind Hill mit «The Deeds of the Franks and other Pilgrims to Jerusalem».¹⁴ Statt *peregrini* (Pilger) steht hier allerdings *aliorum hierosolimitanorum*, was mit der deutschen Ausgabe des Buches von Norman Housley besser zu übersetzen wäre mit: «Die Taten der Franken und der anderen, die nach Jerusalem gingen».¹⁵ Ob damit wirklich Pilger gemeint waren oder nicht vielleicht andere Völker, denn die *aliorum Hierosolimitanorum* stehen hier den Franken gegenüber, ist allerdings fraglich.

Mehr Rückschlüsse auf das Kreuzzugsverständnis des Autors lassen sich aus der Einleitung zum ersten Buch gewinnen. Hier gibt Jesus selbst mit Verweis auf Mt 16,24 den Auftrag, das Kreuz zu nehmen.¹⁶ Der Kreuzzug wird somit als Nachfolge Christi gedeutet.¹⁷ Ferner wird auf die Forderung des Papstes in seinem Kreuzzugsaufruf von 1095 hingewiesen, dass man den Kreuzzug *sola devotione* beginnen solle, um einen Ablass zu erhalten.¹⁸

¹¹ Nach Rosalind Hill handelte es sich um einen Laien, der sich als Ritter im Gefolge Bohemunds befunden haben soll. Ihm habe er bis zur Eroberung Antiochias gedient. Danach habe er ihn verlassen und sei nach Jerusalem gezogen (R. HILL, *Gesta Francorum*, S. XIII). Die These, dass es sich um zwei Bearbeiter gehandelt haben soll, einen Laien und einen Kleriker, ist aufgrund der Einheitlichkeit des Stils fallen gelassen worden (hierzu H. OEHLER, *Studien zu den Gesta Francorum*, in «Mittelalterliches Jahrbuch», 6 [1970], S. 58-97, hier S. 59). Nach Collin Morris könnte es sich statt um einen Ritter auch um einen Kleriker gehandelt haben (vgl. S. EDGINGTON, *The First Crusade: Reviewing the Evidence*, in J. PHILLIPS [ed], *The First Crusade. Origins and Impact*, Manchester - New York 1997, S. 55-77, hier S. 55 f.).

¹² Vgl. R. HILL, *Gesta Francorum*, S. XIV.

¹³ Vgl. H. OEHLER, *Studien zu den Gesta Francorum*, S. 81. Der Normannenfürst Bohemund (1050/58-1111) war einer der Anführer des Ersten Kreuzzuges. Er eroberte 1097 Antiochia und blieb als Fürst dort, während die übrigen Kreuzfahrer weiter nach Jerusalem zogen.

¹⁴ R. HILL, *Gesta Francorum*.

¹⁵ N. HOUSLEY, *Die Kreuzritter*, Stuttgart 2004, S. 8.

¹⁶ In Mt 16,24 heißt es: «Darauf sagte Jesus zu seinen Jüngern: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.» In der Einleitung der *Gesta Francorum* wird diese Stelle zitiert: «Cum iam appropinquasset ille terminus quem dominus Iesus cotidie suis demonstrat fidelibus, specialiter in evangelio dicens: 'Si quis vult post me venire abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me', ...»; R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 1.

¹⁷ Ferner werden zu Beginn der *Gesta Francorum* auch die Bibelstellen Apg 9,16, 2 Tim 1,8, Lk 21,15 und Mt 5,12 zitiert, die alle den Gedanken der Nachfolge beinhalten.

¹⁸ So interpretierte E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, S. 40, die folgende Stelle in den *Gesta Francorum*: «... facta est igitur motio valida per universas Galliarum regiones, ut

Als Ziel der Reise wird das Heilige Grab (*Sanctus Sepulchrus*) angegeben. Wer diesen Weg auf sich nimmt und somit Christus nachfolgt, der kann von Gott Lohn erwarten.¹⁹ So ist Hehl zuzustimmen, dass die Reise nach Jerusalem als elementarer Akt der Christusbefolgung, als *imitatio Christi*, dargestellt wird, was einen gravierenden Unterschied zu einer Pilgerfahrt ausmacht.²⁰ Dieses stellt kein Handeln im Auftrag Gottes dar.

Ein weiteres wichtiges Merkmal für das Kreuzzugsverständnis des Anonymus ist die Idee des *miles Christi* für den Kreuzfahrer, zum Beispiel im Hinblick auf das Zitat von 2 Tim 1,8:

«Schäme dich also nicht, dich zu unserem Herrn zu bekennen; schäme dich auch meiner nicht, der ich seinetwegen im Gefängnis bin, sondern leide mit mir für das Evangelium».²¹

Während das neutestamentliche Motiv des *miles Christi* ursprünglich den geistigen Kampf für Christus meinte, treten in der *Gesta Francorum* die *milites Christi* als kämpfende Ritter auf.²² Eine wichtige Identifikationsfigur für die Kreuzfahrer, quasi der *miles Christi* par excellence, der sich unter Gefährdung seines Lebens bis hin zum Tod zu Christus bekannte, war der heilige Georg.²³ In seiner Gestalt verschmolzen Märtyrer- und Kreuzrittertum.²⁴ Auch diese Nachfolge bis hin zum Martyrium unterscheidet den Kreuzritter vom Pilger, da letzterer sich zwar Gefahren aussetzte, aber nicht vor hatte, sein Leben aufs Spiel zu setzen.²⁵

In den *Gesta Francorum* wird beim Auszug der Franken deren Aufteilung in drei Gruppen geschildert. Hätten sich die Kreuzfahrer als Pilger verstanden, könnte man erwarten, dass an dieser Stelle auch Pilger erwähnt werden. Es ist jedoch nur von «*isti potentissimi milites*» und «*alii plures quos ignoro*» die Rede, also von den mächtigsten Rittern und den vielen anderen – vermutlich auch Ritter – die der Anonymus nicht kennt.²⁶ Im Folgenden wird das Verhalten des jeweiligen Gefolges von Peter dem Einsiedler, Herzog Gottfried und seinem Bruder Balduin sowie Balduin von Hainault geschildert und vernichtend kritisiert, da es nicht dem Ideal des *miles Christi* entspreche.²⁷ Diese Stelle spricht für den Charakter der

si aliquis Deum studiose puroque corde et mente sequi desideraret, atque post ipsum crucem fideliter baiulare vellet, non pigritaretur Sancti Sepulchri viam celerius arripere»; R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 1.

¹⁹ Vgl. R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 2.

²⁰ E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, S. 40.

²¹ Vgl. E.D. HILL, *Gesta Francorum*, S. 2: «Nolite erubescere loqui ante facies hominum; ego vero dabo vobis os et eloquium.»

²² Zum Beispiel in folgender Stelle: «Seniores et fortissimi milites Christi, ecce modo bellum angustum est undique circa nos. Igitur omnes milites eant viriliter obviam illis, et pedites prudenter et citius extendant tentoria»; R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 18 f.

²³ M. SCHWARZ, *Der heilige Georg – Miles Christi und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Köln 1972.

²⁴ *Ibidem*, S. 110.

²⁵ E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, S. 41.

²⁶ R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 2.

²⁷ Vgl. *ibidem*, S. 2 f.

Quelle als einer Werbeschrift für Bohemund. Als die ersten Kreuzfahrer durch Verrat aus den eigenen Reihen in Gefangenschaft gerieten und zum Teil grausam getötet wurden, interpretiert der Anonymus diese Vorgänge als gesegnetes Martyrium im oben dargestellten Sinne.²⁸

Diese Beispiele mögen genügen um festzuhalten, dass in den *Gesta Francorum* das Verständnis des Kreuzfahrers als *miles Christi* dominiert, wobei eine Verschmelzung von Märtyrer- und Rittertum festzustellen ist. Das Motiv einer Pilgerfahrt spielt demgegenüber eine untergeordnete Rolle. Im Gegensatz zur Übersetzung von Hill kommt der Begriff *peregrinatio* im lateinischen Original an keiner Stelle vor.²⁹ Stattdessen ist vom «Weg zum Heiligen Grab» die Rede.³⁰ Norman Housley stellt das Wort *iter* (Weg) im Sinn gleichwertig neben *peregrinatio*, ohne dies jedoch zu begründen.³¹ Auch hier gibt die Interpretation des Kreuzzuges als bewaffneter Pilgerfahrt die Übersetzung vor. Eine eher problematische Stelle ist jene, als eine Stadt sich weigert die Kreuzfahrer zu versorgen, weil ihre Bewohner nicht glauben, dass es sich bei ihnen um Pilger handelt: «... non putantes non esse peregrinos, sed velle populari terram et occidere illos».³² Nach Hehl zeigt die Stelle, dass Ritter und Pilger in den *Gesta Francorum* nicht als Einheit verstanden wurden.³³ Hier wird allerdings eine Außenwahrnehmung auf die Kreuzfahrer beschrieben. Ob dahinter eine Kritik des Autors stand, dass es sich eben doch um Pilger gehandelt hat, ist unklar. Auch die Interpretation von Hans Eberhard Mayer, wonach diese Stelle einen Wandel im Selbstverständnis der Kreuzfahrer vom Pilger zum Glaubenskrieger zeigt, vermag nicht zu überzeugen.³⁴

Für Mayer war «der Kreuzfahrer ... eine Art Vorzugspilger, ein Pilger mit Waffenehre». Er weist darauf hin, dass sich «selbst in der anonymen *Gesta Francorum* ... der Ausdruck *Christi milites peregrini*» findet, was er mit «Pilgerritter Christi» übersetzt.³⁵ An zwei Stellen werden in der Tat Ritter und Pilger gleichgesetzt.³⁶ Dennoch bleibt festzuhalten, dass die

²⁸ Vgl. *ibidem*, S. 4: «Isti primo felix acceperunt martirium pro nomine Domini Iesu.»

²⁹ Es werden nur «peregrini» genannt.

³⁰ Vgl. R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 1 (*Sancti Sepulchri via*) sowie S. 72 (*iter Sancti Sepulchri*).

³¹ N. HOUSLEY, *Kreuzritter*, S. 14.

³² E.D. HILL, *Gesta Francorum*, S. 8. Hans Eberhard Mayer übersetzt die Stelle folgendermaßen: «Sie glaubten nicht, dass wir Pilger seien, sondern dass wir ihr Land verwüsten und sie töten wollten»; H.-E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 2000⁹, S. 33.

³³ «In der *Gesta* findet sich nicht die Gleichsetzung des Kreuzzuges mit einer bewaffneten Pilgerfahrt. So befürchteten die Einwohner des bulgarischen Kastoria, die Kreuzfahrer kämen nicht als *peregrini*, sondern um ihr Land zu entvölkern»; E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, S. 39.

³⁴ Vgl. H.-E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 33: «Erst während des Kreuzzuges, erst im Heer selbst, hat sich offenbar die Wendung vom bewaffneten Pilger zum Glaubenskrieger des Kreuzes vollzogen, aber als man 1096 auszog, geschah es ... ganz in der Tradition der Jerusalemwallfahrt.»

³⁵ *Ibidem*. Es handelt sich allerdings nur um eine einzige Stelle, vgl. R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 73: «Ad hoc castrum ilico ierunt Christi milites peregrini, et undique invaserunt illud, quod continuo ab illis captum est Christ adiutorio.» Die Pilgerritter Christi gingen direkt zur Burg und belagerten sie von allen Seiten, und mit der Hilfe Christi nahmen sie sie sofort ein.

³⁶ Eine weitere Stelle wäre die bei HEHL erwähnte: «... populus Christi peregrini, victores scilicet peregrini»; R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 72. Hehl betont, dass die Identifizierung von Pilgern

Ritter von ihren Anführern mit «*milites Christi*»³⁷ angesprochen und auch häufig vom Anonymus so bezeichnet werden,³⁸ während sie nie eindeutig als *peregrini* angeredet werden. Eine gewisse Betonung des Pilgergedankens findet sich erst bei der eingangs zitierten Eroberung Jerusalems, als die *peregrini* mordend durch die Stadt zogen, um schließlich am Heiligen Grab ihrer Pilgerpflicht nachzukommen. Dies ist jedoch kein Ausdruck einer Militarisation der Wallfahrt. Es scheint vielmehr, als würden die Ritter in jenem Moment, nach der Eroberung Jerusalems, für kurze Zeit zu Pilgern.

Auch andere Quellen zum Ersten Kreuzzug bestätigen diese Interpretation.³⁹ In den Briefen der Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs begegnen die Begriffe *peregrini/peregrinatio* sehr selten.⁴⁰ Nur an fünf Stellen ist von *peregrini/peregrinatio* die Rede,⁴¹ zweimal von *militia Christiana*,⁴² zweimal von *cruce signati*⁴³ und zwölfmal von *iter Hierosolymitanum*.⁴⁴ Dabei lassen sich nach Hehl zwei Tendenzen in der Verwendung feststellen:

«Zum einen wird das ganze Kreuzheer mit den Begriffen *peregrini/peregrinatio* bezeichnet, zum anderen versucht man, den Terminus *peregrini* auf diejenigen zu beschränken, die sich dem Kreuzzug angeschlossen hatten, ohne zu kämpfen, oder auf diejenigen, die als Pilger den Heeren in zeitlichen Abständen folgten».⁴⁵

Eine weitere zeitgenössische Quelle eines Teilnehmers am Ersten Kreuzzug stellt die Chronik des Fulcher von Chartres dar,⁴⁶ «*Francorum*

mit bewaffneten Kreuzfahrern nur «an einzelnen ... Stellen» der *Gesta Francorum* vorkomme (vgl. E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, S. 39).

³⁷ Vgl. R. HILL, *Gesta Francorum*, S. 18.

³⁸ Vgl. *ibidem*, S. 11, 16, 19, 23, 24, 40, 70, 74, 88, 96.

³⁹ Zu den Quellen zum Ersten Kreuzzug: Aus den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts stammen drei Geschichten des Kreuzzugs. Ihre Autoren waren alle französische Benediktiner: Robert von Reims, Balderich von Bourgueil und Guibert von Nogent, die selbst nicht am Kreuzzug teilgenommen hatten. Alle drei haben sich die *Gesta Francorum* zu eigen machten, wobei sie einen Schwerpunkt auf die Betonung der bedeutenden Rolle der französischen Teilnehmer und des Papstes setzten. Insofern sind sie für unser Thema nicht weiterführend. Wichtiger sind jene Autoren, die auf dem Kreuzzug selbst dabei waren wie der Anonymus der *Gesta Francorum*, Fulcher von Chartres und Raimund von Aguilers, der sich im Heer des Raimund von Toulouse bei der Eroberung Antiochias befunden hatte. Eine zweite relevante Quellengattung neben diesen Kreuzzugschroniken stellen die Kreuzzugsbriefe der Teilnehmer dar (vgl. N. JASPERT, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2008⁴, S. 36).

⁴⁰ H. HAGENMEYER (ed), *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck 1901.

⁴¹ Vgl. *ibidem*, IV, 2 (*perigrinationis*); XXII, 6 (*tanti itineris peregrinationem*); V, 3 (*de his autem, quae de peregrinis dicendum est*); XII, 3 (*quod nemini peregrinorum S. Sepulcri contumeliam amplius se inferre conaretur*) und XV, 20 (*falsi peregrinis*).

⁴² Vgl. *ibidem*, XIX, 2 sowie XXII, 1.

⁴³ Vgl. *ibidem*, VI, 5 sowie XVI, 5.

⁴⁴ Vgl. *ibidem*, I, 1; III, 6; IV, 3.6; XV, 20; XVI, 15 (zweimal); VII, 3; IV, 2; IV, 6; XX, 4 (zweimal); X, 4.

⁴⁵ E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi*, S. 38.

⁴⁶ Fulcher von Chartres (geboren vermutlich 1059-1127). Er war seit 1097 Kaplan des Grafen Balduin, des nachmaligen Königs von Jerusalem. Ob er in Clermont dabei war, ist nicht sicher erwiesen, obwohl er viele Einzelheiten dazu berichtet. Wilhelm von Malmesbury bezog sich bei der Papstrede auf Fulcher. Wann und wie bei Fulcher der Entschluss fiel, sich am Ersten Kreuzzug zu beteiligen, ist unklar. Er trat Oktober 1096 im Gefolge des Grafen Stefan von Blois, Robert von Flandern und Robert von der Normandie seine Palästinafahrt an. In Lucca traf die Gruppe auf Urban II. In Rom herrschten Parteikämpfe. Die Gegner Urbans verfolgten seine Anhänger. Viele Pilger kehrten angeekelt wieder

gesta in Domino clarissima, qui Dei ordinatione cum armis Iherusalem peregrinati sunt – die im Herrn hochberühmten Taten der Franken, die auf Gottes Anordnung mit Waffen nach Jerusalem gepilgert sind».⁴⁷ Das entspricht auf dem ersten Blick einer Definition des Kreuzzugs als bewaffneter Pilgerfahrt.⁴⁸ Die Teilnehmer des Kreuzzuges werden jedoch unterschiedlich bezeichnet, zum Beispiel als *iter agentes Hierusalem*,⁴⁹ als *peregrini Dei et Hierusalem*,⁵⁰ als *milites Christi*⁵¹ oder *amici Dei*.⁵² Die Bezeichnung *peregrini* ist wieder nur eine von vielen.⁵³

Nach dem Prolog, der freilich eine nachträgliche Interpretation des Kreuzzuges durch Fulcher darstellte, war der Kreuzzug eine Gottestat, weil er auf göttliche Anordnung hin unternommen worden sei. Die Teilnehmer hätten demnach für Gott gekämpft und aus Liebe zu Christus das Martyrium erlitten.⁵⁴ Auch hier zeigt sich die oben erwähnte Verschmelzung von Märtyrer- und Rittertum. Bedeutete diese Verbindung nun, dass es sich um einen «heiligen Krieg» handelte, in welchem die Bedingung eines gerechten Krieges, nämlich die *recta intentio*⁵⁵ der Teilnehmer quasi ausgehebelt worden war? Rechtfertigte diese Frömmigkeit des Ritters seine Schuld, die er sich im Krieg auflud? Fulcher ist hier in seiner Einschätzung sehr eindeutig. So beklagt er die Schrecken des Krieges:

«Oh Krieg, verhasst denen, die das Unrecht verabscheuen und schrecklich für die, welche ihn mitansehen! Nichts Schönes ist an dir, und ein Widersinn ist es, dass man dies 'schön' (bellum) nennt. Ich habe den Kampf mit meinen Augen gesehen und meine Aufmerksamkeit bald dahin bald dorthin gerichtet und die Hiebe gefürchtet. Alle stürzten in den Kampf, als ob sie niemals den Tod fürchteten! Grausames Unheil und nirgends Liebe! Schrecklich ist das Getöse der gegenseitig aufeinander Einhaudenden: der eine wird niedergestoßen, der andere tödlich verwundet; dieser weiß nichts von Mitleid, jener begehrt keines; dem einen wird die Hand abgeschlagen,

heim. In Konstantinopel bekamen sie Hilfe, ohne die es nicht weiter gegangen wäre. Am 21.12.1099 trafen sie in Jerusalem ein. Er verfolgte die Krönung Balduins in Betlehem am 25.12.1100. Er begann wohl Ende 1101 in Jerusalem seine *Historia Hierosolymitana* zu schreiben. 1118-1127 führte er sie fort.

⁴⁷ H. HAGENMEYER (ed), *Fulcheri Carnotensis, Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg 1913.

⁴⁸ Vgl. E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio*, S. 38.

⁴⁹ H. HAGENMEYER (ed), *Fulcheri Carnotensis, Historia Hierosolymitana*, lib. I, cap. V, 12.

⁵⁰ *Fulcheri Carnotensis*, lib. III, cap. XLI, 4.

⁵¹ *Ibidem*, lib. I, cap. III, 7; lib. II, cap. XI, 8, cap. XVIII, 6; lib. I, cap. XXII, 2 (*militia Dei*).

⁵² *Ibidem*, lib. I, cap. II, 8.

⁵³ *Ibidem*, lib. I, cap. II, 11; lib. II, cap. XVII, 4, cap. XXXIX, 2, cap. LI, 2; lib. III, cap. XV, 2, cap. LIV [hier geht es um Jerusalem-pilger, die nicht mit den Kreuzfahrern identisch sind], cap. LVII, 1.

⁵⁴ Vgl. H. HAGENMEYER (ed), *Fulcheri Carnotensis, Historia Hierosolymitana*, Einleitung, S. 52.

⁵⁵ «Nächstenliebe und Friedenswillen und damit die *recta intentio*, die rechte Gesinnung der Krieg führenden Macht wie der einzelnen Kombattanten waren zentrale Voraussetzungen der Sündlosigkeit. Diese Lehre, vermittelt durch Isidor von Sevilla, setzte sich an der Wende zum Hochmittelalter gegen die ältere Idee der Tathaftung durch, der zufolge jedwede Tötung im Krieg unter allen Umständen mit einer Buße zu sühnen war»; A. HOLZEM, *Gott und Gewalt*, S. 374 f. Vgl. E.-D. HEHL, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Stuttgart 1980, S. 1-4, 20.

der andere verliert ein Auge; Abscheu empfindet der menschliche Verstand, wenn er solch ein Elend wahrnimmt».⁵⁶

Selbst wenn der Krieg unter dem Motto «Gott will es» geführt wurde, so wurde das Töten im Krieg nicht als heilbringende Tat, sondern als schrecklich und abscheulich charakterisiert. Nur in einem überzeitlichen heilsgeschichtlichen Kontext bekam dieses «grausame Unheil» einen Sinn: Nach Fulcher lässt Gott es zu, dass Christen zur Vermehrung ihres Heils, die Türken aber zum Verlust ihrer Seele getötet werden.⁵⁷

Schließlich sei noch die umfangreiche Darstellung zum Ersten Kreuzzug und Kreuzfahrerstaat von 1095 bis 1119 des Albert von Aachen genannt, da diese Quelle unabhängig von den *Gesta Francorum* und der Darstellung des Fulchers ist.⁵⁸ Hier findet der Pilgergedanke eine stärkere Gewichtung als bei den übrigen. Nach ihm war es der große Erfolg des Ersten Kreuzzuges, den Pilgern den Weg nach Jerusalem eröffnet zu haben. Seinen Höhepunkt bildete die Befreiung der Heiligen Stätten. Diese Betonung hängt wohl mit der besonderen Perspektive auf den Wanderprediger Peter den Einsiedler⁵⁹ zusammen, also nicht auf die Ritter. Peter «hatte schon vor dem Ersten Kreuzzug als Pilger Jerusalem besucht und dort den Entschluss gefasst, einen Zug zur Befreiung der Heiligen Stadt nach Palästina anzuführen».⁶⁰

Insofern verwundert es nicht, dass dies bei Albert von Aachen als wichtigste Motivation für den Kreuzzug erscheint. Eine eingehende Untersuchung zum Pilgergedanken bei Albert von Aachen wäre allerdings noch wünschenswert.

2. *Der Kreuzzugsaufruf von Urban II.: Verschmelzung von Krieg und Frömmigkeit?*

Haben die bisher besprochenen Quellen das Selbstverständnis von Kreuzzugsteilnehmern widerspiegelt, so beleuchtet der Kreuzzugsaufruf von Urban II., der selbst nicht teilnahm, eine weitere Perspektive, wird ihm doch seit Carl Erdmann die Erfindung des Kreuzzugsgedankens maßgeblich zugeschrieben.⁶¹ Was hatte den Papst zu diesem Aufruf veranlasst? Welches Verständnis hatte er von diesem Kreuzzug?

⁵⁶ Übersetzung H. HAGENMEYER (ed), *Fulcheri Carnotensis, Historia Hierosolymitana*, Einleitung, S. 11 f.; Original: *FULCHERI CARNOTENSIS*, lib. II, cap. XII, 1: «Oh bellum insontibus odiosum ... miseria».

⁵⁷ *Ibidem*, S. 56; Original in *FULCHERI CARNOTENSIS*, lib. I, cap. XVI, 5.

⁵⁸ ALBERT VON AACHEN, *Historia Ierosolimitana*.

⁵⁹ Peter von Amiens oder Peter der Einsiedler (gest. wohl 1115) gehörte zu den Wanderpredigern des ausgehenden 11. Jahrhunderts. «Mit einem vermeintlichen Brief Gottes, der zur Teilnahme am Kreuzzug aufforderte, ritt er auf einem Esel – wie Christus – von Ortschaft zu Ortschaft und rief die Bevölkerung zum Kreuzzug auf. ... Bald hatte er ein großes, bunt zusammengewürfeltes Heer gesammelt»; N. JASPERT, *Die Kreuzzüge*, S. 35.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt 1974² (Stuttgart 1935¹). Nach Erdmann sei das das größte Anliegen Urbans die «Idee des kirchlich-ritterlichen Heidenkrieges»

Papst Urban II. (1035-1099), Sohn eines Adligen aus der Champagne, einst Prior des berühmten benediktinischen Reformklosters Cluny, stand in der Tradition des Reformpapsttums.⁶² Mitten im Investiturstreit war seine Autorität noch in Frage gestellt und regional beschränkt, da Kaiser Heinrich IV. (1056-1106) den Gegenpapst Clemens III. (1084-1100) favorisierte.

«Insofern war es für Urban ein beträchtlicher diplomatischer Erfolg und eine erhebliche Aufwertung seiner angefochtenen Stellung, dass sich der Kaiser des Ostens mit seiner Bitte an ihn wandte und nicht an seinen Konkurrenten auf dem Stuhle Petri. Die mögliche Wiederherstellung der Kirchenunion, verbunden mit einem von ihm initiierten ... Kriegszug zur Befreiung der orientalischen Christen und Kirchen, der sich in den seit langem von der Kirche geförderten Heidenkampf einfügte ... musste ... seinem Anspruch Geltung verschaffen, das spirituelle Oberhaupt der gesamten Christenheit zu sein».⁶³

Er reiste im Sommer 1095 nach Frankreich, wo er ein Konzil einberief, das im November in Clermont tagte. Dort ging es um Anliegen der gregorianischen Kirchenreform wie Laieninvestitur und Priesterehe, sowie um Maßnahmen für den sogenannten «Gottesfrieden». Fehden wurden an bestimmten Tagen verboten, bestimmte Personenkreise geschützt. Am Ende des Konzils hielt Urban schließlich eine öffentliche Ansprache vor einer großen Menge von Klerikern und Laien.⁶⁴ Leider hat niemand diese flammende Rede, die als Initialzündung zum Ersten Kreuzzug gilt, wörtlich mitgeschrieben. Der Aufruf ist nur in vier stark voneinander abweichenden Fassungen überliefert, wovon sie drei Autoren wahrscheinlich selbst gehört hatten: Robert von Reims, Balderich von Bourgeil und Fulcher von Chartres, der als einziger der drei auch am Kreuzzug teilnahm.⁶⁵ Dennoch

gewesen, während der Wallfahrtsgedanke erst im Laufe der Zeit hinzugekommen sei (vgl. *ibidem*, S. 308). Nach Mayer wird der heilige Krieg als mögliche Wurzel der Kreuzzüge von Erdmann überbewertet. Vielmehr sei der Gedanke der Wallfahrt für die Entstehung der Kreuzzüge entscheidend gewesen (vgl. H.-E. MAYER, *Kreuzzüge*, S. 25 u. 19).

⁶² Zu den Einflüssen des Reformpapsttums auf die Kreuzzugs-idee siehe N. JASPERS, *Die Kreuzzüge*, S. 22-26. Unter Reformpapsttum versteht man eine von Päpsten aus dem 11. Jahrhundert getragene Bewegung, die eine Kirchenreform forderte. Zentrale Anliegen waren der Kampf gegen Simonie, gegen den Nikolaitismus und für die «Freiheit der Kirche» gegen Könige und Kaiser, was zum Investiturstreit führte. «Die Reformpäpste riefen auch zu militärischen Aktionen auf oder gaben diesen ihre ausdrückliche Unterstützung: So forderten sie die Einwohner Mailands auf, sich gegen die 'Simonisten' zu erheben, und der Angriff des normannischen Herzogs Wilhelm auf England im Jahre 1066 erfolgte mit ausdrücklicher Billigung Alexanders II., weil der angelsächsische König Harald einen heiligen Schwur gebrochen hatte. Der Papst ließ dem Herzog eine Petersfahne (*vexillum sancti Petri*) zukommen, unter der die Eroberung vonstattenging. Der Investiturstreit wiederum bedingte eine Distanzierung des Papsttums von seinem traditionellen Beschützer, dem Kaiser. Die Päpste sahen sich daher veranlasst, die Sache des Krieges in die eigene Hand zu nehmen, sich selbst zu Schutzherren der Kirche zu machen» (*ibidem*, S. 25). So beabsichtigte Gregor VII. (1073-1085) nach der Niederlage der Byzantiner gegen die Seldschuken bei Mantzikert 1071, «selbst ein Heer zur Unterstützung der Mitchristen nach Byzanz zu führen, womit zum ersten Mal überhaupt ein Feldzug unter päpstlicher Führung ins östliche Mittelmeer propagiert wurde. Doch der Plan zerschlug sich, weil der Papst sich bald in einen anderen, größeren Konflikt eingebunden sah» (*ibidem*, S. 23).

⁶³ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 25.

⁶⁴ Vgl. *ibidem*, S. 25 f.

⁶⁵ N. JASPERS, *Die Kreuzzüge*, S. 34. Die Chroniken wurden erst nach dem erfolgreichen Ausgang des Kreuzzugs geschrieben, was bei ihrer Interpretation zu bedenken ist.

enthalten die Fassungen so viele Gemeinsamkeiten, dass sich die wesentlichen Gedanken Urbans II. rekonstruieren lassen. Peter Thorau hat sie folgendermaßen beschrieben:

«Nachdem er zunächst offenbar die Konzilsbeschlüsse erläutert und den Klerus zur Unterstützung der Kirchenreform aufgefordert hatte, wandte er sich der Lage der Christenheit im Osten zu. Mit großer Eloquenz ... schilderte er die angebliche Unterdrückung und grausame Verfolgung der christlichen Brüder im Orient durch die Muslime ... Ohne schleunige und entschlossene Hilfe von außen sei die orientalische Christenheit in ihrer Existenz bedroht. Gleichzeitig prangerte er wohl die bürgerkriegsähnlichen Zustände im Abendland an ... Die Ritter sollten besser ihre Energie auf Gott wohlgefällige Werke richten und in seinem Namen gegen die Feinde des christlichen Glaubens zu Felde ziehen. Aus Räufern sollten endlich Ritter werden, die um Christi und des ewigen Lebens willen als Akt der Buße für ihre Sünden gegen die Heiden kämpften. Dafür aber würde jenen, die in diesem gerechten Krieg ihr Leben ließen, in der Stunde des Todes der Nachlass für ihre Sünden (*remissio peccatorum*) gewährt werden».⁶⁶

Ausgerechnet bei Urban II. spielt das Motiv der Pilgerfahrt keine große Rolle. Nur bei der Verkündigung des Kreuzzugsablasses ist von einem Pilgerweg die Rede. Auch in den wenigen erhaltenen Briefen, in denen Urban II. sein in Clermont organisiertes Kreuzzugsprojekt propagierte, hatte er Anklänge an das Motiv der Pilgerfahrt vermieden.⁶⁷ Dieser Befund gibt Anlass, näher auf den Kreuzzugsablass und seine Bedeutung einzugehen. Im Kanon 2 der Beschlüsse von Clermont-Ferrand, als sogenannter «Kreuzzugsablass» bekannt, steht:

«Wer immer aus reiner Hingabe, nicht um Ehre und Reichtum zu erlangen, zur Befreiung der Kirche Gottes in Jerusalem aufgebrochen ist, dem soll dieser Pilgerweg als Abgeltung jeglicher Bußstrafe angerechnet werden».⁶⁸

Nach Arnold Angenendt ist der Charakter dieses Ablasses klar: «Es war eine Redemption, ein Ersatzwerk, wie zuvor die Almosenvergabe und die Sklavenbefreiung».⁶⁹ Redemption bedeutete, dass einem Büßer ein Bußwerk (z.B. Fasten), durch ein anderes Bußwerk (z.B. Armenspeisung) erlassen werden konnte. Gefordert blieben jedoch stets die Bußgesinnung und persönliche Beichte, was auch im Kreuzzugsaufruf bei Urban II. enthalten war. Der verdienstvolle Charakter des Kreuzzugs wurde von ihm an die rechte Gesinnung und die Ablegung eines Sündenbekenntnisses gebunden.⁷⁰

⁶⁶ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 26 f.

⁶⁷ E.D. HEHL, *Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio*, S. 37.

⁶⁸ Zitiert nach *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. II: *Mittelalter*, hrsg. von A.M. RITTER - B. LOHSE - V. LEPPIN, Neukirchen-Vluyn 2001⁵, S. 118.

⁶⁹ A. ANGENENDT, *Die Kreuzzüge. Aufruf zum 'gerechten' oder zum 'heiligen' Krieg?*, in A. HOLZEM (ed), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, S. 341-367, S. 342.

⁷⁰ «Denen, die nicht aus Begierde nach irdischem Gewinn, sondern für ihr Seelenheil und die Befreiung der Kirche ausziehen, erlassen wir durch die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes, durch die Fürbitten der katholischen Kirche und aufgrund unserer Autorität sowie derjenigen aller Erzbischöfe Galliens die gesamte Buße für ihre Sünden, über welche sie ein wahres und vollkom-

Der vollkommene Ablass bestand demnach darin, dass alle Bußwerke in dieses eine, den Kreuzzug, überführt werden konnten. Nach Nikolaus Jaspert reichte dieser Plenarablass sogar noch weiter. Nicht nur hiesige Bußstrafen, sondern auch jenseitige Sündenstrafen, ja sogar die Tilgung aller Sünden überhaupt sei damit versprochen worden.⁷¹ Dagegen ist mit Nikolaus Paulus zu betonen, dass es sich bei dem Ausdruck Sündenerlass (*remissio peccatorum*) nur insofern um eine Nachlassung der Sünden, was die Bußstrafen betrifft, handelte.⁷² Normalerweise konnte ein Christ nicht sicher sein, dass mit der Bußleistung alle Strafen abgegolten waren, so dass eine Angst vor einem Rest blieb, der dann im Fegefeuer zu büßen wäre. Wenn in diesem absoluten Ablass auch jenseitige Sündenstrafen im Fegefeuer eingeschlossen waren, dann musste es den Teilnehmern allerdings wie eine Sündenvergebung und ein sicherer Weg ins Paradies erschienen sein. Zudem ist zu bedenken, dass die Kreuzfahrer überwiegend keine Theologen waren, so dass die Motivation eines Sündennachlasses durchaus eine Rolle gespielt hat, zumal die Kreuzzugspredigten über die Beschlüsse von Clermont hinausgingen.⁷³

Für unser Thema entscheidender ist jedoch: Mit dem Ablass wurde in der Tat ein Bezug zu einer Bußwallfahrt hergestellt. Auch Pilgerreisen konnten als Bußwerk auferlegt werden oder als Redemption für ein anderes Bußwerk dienen. Darin erschöpfte sich der Pilgergedanke aber nicht, wie im Folgenden zu sehen sein wird.

3. *Der Erste Kreuzzug als Höhepunkt der Pilgerbewegung?*

«Der Erste Kreuzzug war der Höhepunkt einer Woge, die zur Verehrung des Heiligen Grabes ins Heilige Land führte und schon während des gesamten 11. Jahrhundert große Pilgerscharen nach Jerusalem gebracht hatte».⁷⁴

Mit diesen Worten charakterisierte Jonathan Riley-Smith den Ersten Kreuzzug als Höhepunkt der Pilgerbewegung. Was war das für eine Bewegung? Welche Entwicklung nahm die Wallfahrt nach Jerusalem bis zum Ersten Kreuzzug?

menes Bekenntnis abgelegt haben» (zitiert nach: *Epistula Urbani II*, Nr. 3, in H. HAGENMEYER (ed), *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*, Innsbruck 1901, S. 137).

⁷¹ N. JASPERT, *Die Kreuzzüge*, S. 30.

⁷² N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Bd.1, Darmstadt 2000² (1922¹), S. 178: «Zunächst ist nicht richtig, dass mittels des Ablasses die Sündenschuld getilgt werden sollte. Nicht von der Sündenschuld sollte der Ablass befreien, sondern von den Sündenstrafen. Wohl wird in päpstlichen und bischöflichen Ablassbriefen, auch wenn es sich bloß um partielle Ablässe handelt, öfters eine 'Nachlassung der Sünden' (*remissio peccatorum*) verheißen ... Gemeint ist aber damit eine Nachlassung der Sünden, was die Bußstrafen betrifft (*quoad poenam*), oder eine Nachlassung der für die Sünden verdienten Bußstrafen.»

⁷³ Zur Zweideutigkeit des Ablasses und seiner Auslegung siehe H.-E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 37 f.

⁷⁴ J. RILEY-SMITH, *Die Mentalität der Orientkreuzfahrer*, in DERS. (ed), *Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge*, Frankfurt a.M. 1999, S. 83-109, hier S. 95.

Seit der Spätantike war das Wallfahrtswesen immer mehr aufgeblüht.⁷⁵ Der älteste Pilgerbericht stammt vom namenlosen Pilger aus Bordeaux aus dem Jahr 333, nur kurz vor der Reise der Egeria.⁷⁶ Im Heiligen Land wollten die Pilger die Stätten des Wirkens Jesu besuchen.⁷⁷ Auch die Islamisierung Syriens und Palästinas in den 40er Jahren des 7. Jahrhunderts tat der Wallfahrt keinen nennenswerten Abbruch.

«Positiv wirkten sich um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert zudem die diplomatischen Kontakte aus, die Karl der Große – unter anderem im Interesse einer Förderung der Wallfahrten und deren reibungslosen Ablaufs – mit dem abbasidischen Kalifen Harun ar-Raschid in Bagdad unterhielt».⁷⁸

Bis ins 11. Jahrhundert war im christlichen Europa

«ein Netz von Pilgerzentren [entstanden], das jedoch Verdichtungszone und Schwerpunkte aufwies. Europaweite Bedeutung erlangten vor allem drei Orte: Rom, Santiago de Compostela und Jerusalem».⁷⁹

Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts lässt sich eine Zunahme der westlichen Pilgerreisen ins Heilige Land beobachten. Berühmt wurde der sogenannte «Große Zug» von 1064, in dessen Verlauf angeblich über 7000 Pilger nach Jerusalem aufgebrochen sein sollen. Auch wenn solche Zahlenangaben nicht wörtlich zu nehmen sind, handelte es sich hier nicht mehr um einzelne Pilger oder kleinere Gruppen, sondern um ein Massenphänomen und insofern um etwas Neues.⁸⁰ Die Bewertung dieses Großen Zuges ist nicht ganz eindeutig. Nach Jaspert handelte es sich um eine Ausnahmeerscheinung,⁸¹ während er für Thorau eine «zunehmende

⁷⁵ Grundsätzlich ist das Phänomen des Pilgerns in den meisten Weltreligionen anzutreffen. Hier geht es nur um das Pilgern nach Jerusalem im Christentum. Vgl. B. KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg 1950; L. SCHMUGGE, *Die Entstehung des organisierten Pilgerverkehrs*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 64 (1984), S. 1-83; N. ÖHLER, *Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1994.

⁷⁶ Beide Berichte sind ediert in H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jh.)*, Stuttgart 2002².

⁷⁷ L. SCHMUGGE, *Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen*, in G. JARITZ - A. MÜLLER (edd), *Migration in der Feudalgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1988, S. 263-283, hier S. 264.

⁷⁸ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 36 f.

⁷⁹ N. JASPERT, *Die Kreuzzüge*, S. 19. «Im Verlauf des Hochmittelalters wurden auch die rechtlichen Aspekte des Pilgerns geregelt. Der *peregrinus* legte einen besonderen Pilgereid ab, er wurde von der Kirche, aber auch von weltlichen Herrschaftsträgern unter einen besonderen Schutz gestellt: Seine Habe und Familie waren in der Zeit seiner Abwesenheit geschützt, Schulden gestundet. Zum Ausweis ihres Status trugen Pilgerinnen und Pilger ein Zeichen» (*ibidem*, S. 20). P.C. von SAUCKEN (ed), *Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem – Rom – Santiago de Compostela*, Stuttgart 1999.

⁸⁰ *Ibidem*, S. 21. Bischof Gunther von Bamberg hatte diesen Pilgerzug 1064 mit anderen Würdenträgern des Reiches angeführt. Zeitgenössische Quellen wie die Annalen von Niederaltaich und die Chronik Lamperts von Hersfeld (vor 1028 - nach 1081) berichten von der Fahrt und ihren Beschwerden. Der Weg führte über Ungarn, Byzanz und Syrien. Räuber und Wegelagerer setzten den Pilgern zu, die sich wehrten. Die Quellen berichten allerdings auch, dass die meisten Pilger – wie es vorgegeben war – unbewaffnet nach Osten zogen.

⁸¹ *Ibidem*, S. 21.

Popularität der Jerusalemwallfahrt»⁸² belegt. Die grundsätzlich wachsende Beliebtheit der Wallfahrt hing mit Vorstellungen über heilige Orte, der Entstehung von Heiligen- und Reliquienkult sowie mit der Ausbildung der bereits erwähnten Bußwallfahrt zusammen. Nach Mircea Eliade manifestiert sich das Heilige, indem er sich zeigt. Diese Manifestation des Heiligen, die sogenannte «Hierophanie», verwandelt den Ort, an dem es sich zeigte. Die religiöse Erfahrung der Inhomogenität des Raumes – es gibt heilige und profane Orte – stellt nach Eliade eine Urfahrung des Menschen dar.⁸³ Arnold Angenendt hat eindrücklich den Altar als «Konzentration des heiligen Ortes»⁸⁴ beschrieben und gezeigt, wie die Spiritualisierung von Kultgegenständen und Kulthandlungen im Christentum von der griechischen Philosophie und vom Judentum aufgenommen und teilweise radikalisiert wurde.

Für das Wallfahrtswesen in Jerusalem zeigt das sogenannte *Jerusalem Brevier* (um 550), dass dort im 6. Jahrhundert das Reliquienwesen aufblühte. Der *Brevarius* nennt nicht weniger als 13 bedeutende Reliquien, die sich auf drei Stätten verteilen.⁸⁵ Für JerusalemPilger, die Texte nach der Art des *Brevarius* benutzten, war die Kenntnis dieser Gegenstände wesentlich:

«Sie verehrten in ihnen das Heilige gewissermaßen materiell, durch Betrachtung, Berührung und Anbetung. Reliquien ermöglichten mehr noch als die bloße Kenntnis der hl. Stätten den Kontakt mit dem Heiligen».⁸⁶

Das Pilgern konnte auch eine «Metapher für das geistliche Leben schlechthin» sein.⁸⁷ Im Sinne einer *imitatio Christi* verließ der Pilger sein gewohntes Leben und begab sich als Fremder in die Fremde.⁸⁸ Die Kennzeichen des Pilgers sollten entsprechend der *imitatio* «Beten, Fasten, Waffenlosigkeit und Keuschheit»⁸⁹ sein.

Die Vorstellung, «man könne sich durch das Beten an einer geheiligten Stätte von seinen Sünden reinigen und sich gleichsam selbst heiligen» führte «zur Ausbildung der sogenannten «Bußwallfahrt», die dem einzelnen Sünder bei schweren Verfehlungen wie Inzest und Mord immer häufiger von der Kirche als kanonische Strafe auferlegt wurde».⁹⁰

⁸² P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 37.

⁸³ Vgl. M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Köln 2008.

⁸⁴ A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2005³, S. 431.

⁸⁵ Diese 13 Reliquien waren: Im konstantinischen Martyrium das Kreuz des Herrn, die Hl. Lanze, das Rohr und der Schwamm der Passion und der Abendmahlskelch, bei Golgotha die Schlüssel für das Haupt Johannes des Täufers, das Salbungshorn der alten Könige Israels und der Siegelring Salomos, in der Zionsbasilika die Geißelungssäule, der Stephanusstein, die Dornenkrone, die Lampe der Jüngerbelehrung und ein rätselhafter grüner Zweig in einer Säule (vgl. H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*, S. 232-239).

⁸⁶ *Ibidem*, S. 217.

⁸⁷ A. ALBERT, *Untersuchungen zum Begriff peregrinatio bzw. peregrinus in der benediktinischen Tradition des Früh- und Hochmittelalters*, St. Ottilien 1992, S. 30.

⁸⁸ *Ibidem*, S. 29.

⁸⁹ P. THORAU, *Wo jedes Sandkorn heiliger Boden ist. Die großen Pilgerziele: Jerusalem*, in K. HERBERS u.a. (edd), *Pilgerwege im Mittelalter*, Darmstadt 2005, S. 27-56, hier S. 50.

⁹⁰ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 37. So zog zum Beispiel Herzog Robert I. von der Normandie (1027-1035) wegen seiner schweren Sünden nach Jerusalem und erhoffte dadurch Vergebung.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass eine Bußwallfahrt nur eine Form der Wallfahrt nach Jerusalem darstellte. Daneben spielte die Vorstellung, mit dem Heiligen in Berührung zu kommen, eine große Rolle sowie die *imitatio Christi* beim Ziehen in die Fremde. Jerusalem war zwar nicht das einzige beliebte Wallfahrtsziel, übte jedoch eine besondere Anziehungskraft aus, da es erstens der Ort des Wirkens Jesu war und zweitens über eine Vielzahl von symbolischen Rollen verfügte.⁹¹ Auf den zweiten Aspekt soll im Folgenden eingegangen werden.

4. Die besondere Anziehungskraft Jerusalems

Jerusalem war ein Symbol für die jenseitig vollendete Kirche.⁹² Das himmlische Jerusalem war vielfach in der Kunst präsent. Ob man hierbei an den *Coelestiner Evangeliar* (um 850) denkt, auf dem die Vision der Himmelsstadt mit ihren Zinnen, Türmen und Toren zu sehen ist, an die ottonischen und frühromanischen Lichtkronen, die mit kleinen Türmen und Toren besetzt waren, an den Hymnus in der Kirchweihmesse, der zuerst im 10. Jahrhundert nachweisbar den Gedanken ausspricht, dass das christliche Kirchengebäude ein Abbild des himmlischen Jerusalems sei.⁹³ Große Bedeutung hatte das Symbol des himmlischen Jerusalem auch in der monastischen Tradition: Es stand für das von den Mönchen angestrebte Ziel, das zu mystischen Texten beflügelte. Das Kloster war geradezu eine Vorstufe des himmlischen Jerusalem wenn nicht gar bereits das himmlische Jerusalem auf Erden.⁹⁴

Die Vorstellung, dass Jerusalem die Mitte der Welt sei, ist älter und findet sich bereits im Judentum. Im 9. Jahrhundert wird erstmals ein vom Golgothafelsen abgelöster und zwischen Golgotha und heiligem Grab liegender Erdmittelpunkt erwähnt. In der Kreuzfahrerkerche bildet er dann den Mittelpunkt des Chores und wird als runder Stein geschildert. Nach einer apokryphen Erzählung soll Jesus mit dem Finger darauf gezeigt haben mit dem Hinweis: Hier ist der Mittelpunkt der Welt.⁹⁵

Pilgerberichte vermitteln zwar die Vorstellung vom Weltmittelpunkt in Jerusalem. Diese heilsgeschichtliche Mitte stand jedoch in Konkurrenz zur Vorstellung von Rom als Mitte des Erdkreises. Dass Jerusalem auf

⁹¹ N. JASPERT, «Wo seine Füße standen» (*Ubi steterunt pedes eius*). *Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer*, in H.-J. KOTZUR (ed), *Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig*, Mainz 2004, S. 173-185.

⁹² R. KONRAD, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung*, in «Speculum Historiale» (1965), S. 523-540. H. GAUBE, *Die religiöse Bedeutung von Jerusalem für Christen, Muslime und Juden*, in *Kreuzritter. Pilger. Krieger. Abenteurer* (Katalog zur Ausstellung: Kreuzritter. Pilger. Krieger. Abenteurer, Schallaburg 31.3. bis 4.11.2007), hrsg. von M. PFAFFENBICHLER, Schallaburg 2007, S. 145.

⁹³ Vgl. R. KONRAD, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken*.

⁹⁴ Vgl. *ibidem*.

⁹⁵ S. MÄHL, *Jerusalem in mittelalterlicher Sicht*, in «Die Welt als Geschichte», 22 (1962), S. 11-26.

mittelalterlichen Karten den Mittelpunkt einnahm ist eine Entwicklung, die erst im 13. Jahrhundert – vielleicht als Folge der Kreuzzüge – einsetzte.⁹⁶

Eine besondere Rolle spielte Jerusalem in heilsgeschichtlichen Vorstellungen zur Endzeit. Inwiefern eine Endzeitstimmung im 11. Jahrhundert für ein Anwachsen der Pilgerfahrten nach Jerusalem verantwortlich war, wäre noch weiter zu klären. Für einen Pilgerzug aus dem Jahr 1033 scheint dieses Motiv eindeutig zu sein. Für den erwähnten Großen Zug von 1064 wird dies für möglich gehalten. Welche Rolle spielte eine Endzeitstimmung für die Motivation der Teilnehmer am Ersten Kreuzzug? Nach Housley erfuhren

«Prophezeiungen, dass der Jüngste Tag unmittelbar bevorstünde, ... zur Zeit der Predigten für den Ersten Kreuzzug weite Verbreitung. Es gab epidemische Ausbrüche von *Ergotismus* (heiligem Feuer), einer Vergiftung, die durch den Verzehr von aus verschimmeltem Roggen gebackenem Brot verursacht wird, und die in der Vergangenheit Massenpilgerfahrten ausgelöst hatte. Und es gab eine bemerkenswerte Abfolge natürlicher Phänomene, die einige Zeitgenossen zu der Annahme verleiteten, man habe es mit einer Krise in der Geschichte zu tun; dazu zählten ein Meteoritenschauer im April 1095 sowie Mondfinsternisse im Februar und August 1096».⁹⁷

Auch für die Kreuzfahrer war Jerusalem nicht nur die Stätte der Passion Christi, sondern auch der Wiederkehr Christi und des Jüngsten Gerichts.⁹⁸ In diesem Kontext kam auch ein missionarischer Impuls mit der «Überzeugung (auf), dass alle historischen Ereignisse Teil von Gottes vorherbestimmten Plan zur Bekehrung der Heiden und Erlösung der Gläubigen seien».⁹⁹

Eine besondere Anziehungskraft Jerusalems am Ende des 11. Jahrhunderts lag in der Gedankenverbindung von irdischen und himmlischen Jerusalem, so dass auf das irdische immer ein himmlischer Schimmer des Unwirklichen fiel.¹⁰⁰

«Mancher wird so das himmlische Jerusalem mit seinen zwölf Toren aus Perlen ... mit dem irdischen verwechselt und in eins gesetzt haben. Einfachen Gemüts und kindlichen Glaubens, muss so vor allem für die Armen und Ungebildeten, die auf ein besseres Leben im Diesseits hoffen mochten, bereits von dem Namen ‚Jerusalem eine magische Anziehungskraft ausgegangen sein».¹⁰¹

⁹⁶ Vgl. I. BAUMGÄRTNER, *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, in D. BAUER - K. HERBERS - N. JASPERT (edd), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Campus Historische Studien, Bd. 29), Frankfurt a.M. 2001, S. 271-334.

⁹⁷ N. HOUSLEY, *Die Kreuzritter*, S. 14.

⁹⁸ N. JASPERT, «*Wo seine Füße standen*», S. 182.

⁹⁹ N. HOUSLEY, *Die Kreuzritter*, S. 13.

¹⁰⁰ Vgl. S. MÄHL, *Jerusalem in mittelalterlicher Sicht*.

¹⁰¹ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 41.

5. *Der Erste Kreuzzug: Militarisierung der Wallfahrt oder Sakralisierung des Rittertums? Zur Gewichtung der Pilgeridee für das Selbstverständnis der Kreuzfahrer*

Diese Voraussetzungen aus der Entwicklung des Pilgerwesens können erklären, warum eine Pilgerfahrt nach Jerusalem für die Kreuzfahrer besonders attraktiv sein konnte – abgesehen von den weltlichen Motivationen natürlich. Erklärungsbedürftig bleibt jedoch dennoch die Verbindung dieser Frömmigkeitspraxis mit dem Kriegshandwerk. An dieser Stelle muss mit Rudolf Hiestand betont werden, dass der Kreuzzug zunächst auf die waffenfähigen Schichten beschränkt war, auch wenn sich dann zusätzlich eine Volksbewegung entwickelt hat – was von Urban II. jedoch nicht beabsichtigt gewesen war.¹⁰²

Nach dem Papst sollte der Erste Kreuzzug nicht nur den bedrängten Brüdern im Osten Hilfe gegen die muslimischen Feinde bringen, er sollte auch nach innen Frieden schaffen. In diesem Sinne war er eine Fortführung der Gottesfriedensbewegung. Auch der Investiturstreit förderte das Interesse der Kirche an einer allmählichen Verchristlichung des Ritterstandes, hatten doch die Päpste dafür gekämpft, sich dem Zugriff des Adels und der Bevormundung durch weltliche Herrschaftsträger zu entziehen. Ohne eine Verchristlichung des Ritterstandes konnte nicht an dessen Hilfe appelliert werden:

«In Anlehnung an die Mönche, die nach Auffassung der Zeit mit friedlichen Mitteln als Ritterschaft Christi (*militia Christi*) für ihr Seelenheil fochten, bezeichnete Gregor VII. die Krieger, die für ihn ins Feld zogen, als Ritterschaft des Heiligen Petrus (*militia sancti Petri*)».¹⁰³

Insofern war die Existenz einer ritterlichen Laienschicht, die sich dem erzieherischen Einfluss der Kirche gegenüber geöffnet hatte, eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass der Kreuzzugsaufruf in Clermont auf so fruchtbaren Boden fallen konnte.

Hiestand hat gegen Carl Erdmann argumentiert, dass es sich beim Ersten Kreuzzug weniger um eine Militarisierung der Wallfahrt gehandelt habe, als vielmehr um «eine Vergeistlichung dieser Solfahrt zu einer mit Ablass versehenen Wallfahrt».¹⁰⁴ Gerade die Verbindung der Gottesfriedensbewegung mit einer Hilfe für den Osten war die eigentliche Leistung Urbans II. gewesen, indem er folgende vorhandene Bausteine zusammenfügte: die seit dem 10. Jahrhundert in Frankreich entstandene *pax*-Idee, den in Südfrankreich vertrauten Kampf gegen die Muslime in Spanien, die Reconquista, den dort von Papst Alexander II. (1061-1073) gewährten und nun wieder aufgenommenen Ablass, die von Gregor VII.

¹⁰² R. HIESTAND, «Gott will es!» – Will Gott es wirklich? *Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit* (Beiträge zur Friedensethik, 29), Stuttgart 1998.

¹⁰³ P. THORAU, *Die Kreuzzüge*, S. 35.

¹⁰⁴ R. HIESTAND, «Gott will es!» – Will Gott es wirklich?, S. 10.

zum ersten Mal zugunsten des Kaisers ins Konstantinopel erwogene, jetzt für die östliche Kirche umformulierte Hilfe. Aus diesen Bausteinen fügte sich nun ein zusammenhängendes System, eben der Kreuzzug.¹⁰⁵

Handelte es sich beim Kreuzzug um eine Militarisierung der Wallfahrt oder um eine Vergeistlichung bzw. Sakralisierung des Rittertums? Gemeinsam ist beiden Positionen, dass die Wallfahrt für das Kreuzzugsverständnis sehr hoch gewichtet wird. Im einen Fall handelt es sich um eine Erweiterung des Pilgergedankens, im anderen um eine Erweiterung des Rittergedankens zum kämpfenden Pilger. Doch wird in diesem Spannungsfeld der Aspekt der Pilgerfahrt nicht insgesamt zu hoch für das Selbstverständnis der Kreuzfahrer eingeschätzt? Der Quellenbefund hat ergeben, dass die Idee des *miles Christi* im Sinne einer Transformation der *imitatio Christi* vom Kampf mit dem Wort zum Kampf mit dem Schwert eine zentrale Bedeutung hatte. Diese Weiterentwicklung des *imitatio*-Gedankens war notwendig, um eine Pilgerfahrt, die ebenfalls das Ideal der Nachfolge beinhaltete, zu einer bewaffneten werden zu lassen. Der Kampf mit dem Schwert führte paradoxerweise zu einer stärkeren Akzentuierung des Märtyrergedankens, also zu einer Umdeutung der Rollen von Täter und Opfer. Der «Gotteskrieger» war als ritterlicher Märtyrer im Stile eines heiligen Georg geboren worden.

Doch war der Kreuzzug damit eine «konsequente Fortbildung der Pilgeridee», da die Wallfahrtstradition nach Jerusalem den Wunsch aufkeimen ließ, die Heiligen Stätten selbst zu besitzen?¹⁰⁶ Hier sind mehrere Ebenen zu unterscheiden: Das Motiv einer Pilgerschaft bei den Teilnehmern, die Legitimation des Krieges zur Rückeroberung der Heiligen Stätten und die Fortbildung der Pilgeridee in eine bewaffnete Wallfahrt. Bei der Kriegsrechtfertigung spielt der Rückeroberungsaspekt im Hinblick auf die Voraussetzung eines gerechten Kriegsgrundes eine Rolle – allerdings nicht gebunden an Jerusalem. Die Argumentation des gerechten Krieges war unabhängig von der Pilgertradition, auch wenn man mit dem Blick auf die Heiligen Stätten den Krieg noch populärer machen konnte. Die Kreuzfahrer wollten, sofern es sich nicht zusätzlich um Pilger als Mitläufer im Zug handelte, in einen Krieg ziehen. Dass sich dieser Kriegszug mit einer Wallfahrt nach Jerusalem verbinden konnte, erhöhte die Attraktivität. Aber theologisch betrachtet war diese Vermischung nicht konsequent. Die Bußwallfahrt führte zwar zum Nachlass der Sündenstrafe, aber nicht zur Aufhebung des Problems, dass Töten im Krieg nur mit der rechten Gesinnung keine Sünde sei. Insofern scheint der Wallfahrtsaspekt bei Urban eher der Eingrenzung der Gewalt gedient zu haben als ihrer zusätzlichen Motivierung. Der Märtyreraspekt war jedoch keine konsequente Ausformung dieser rechten Gesinnung, da der Ritter eigentlich erst dann zum Märtyrer werden konnte, wenn er besiegt wurde. Der Kreuzfahrer hingegen wollte zunächst eindeutig siegen.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ H.-E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 19.

Die Verbindung von Kriegshandwerk und Frömmigkeit kam nicht durch eine theoretische Fortentwicklung einer bestimmten Idee, zum Beispiel der Pilgeridee, zustande, sondern in der Überlagerung sich durchaus widersprechender Konzeptionen, die durch die Praxis zu einem Bild zusammengefügt wurden. Ob von einer Verschmelzung gesprochen werden sollte, ist eher zu bezweifeln, denn immerhin blieb erstens die Wallfahrtsidee unabhängig und unbeeindruckt von den Kreuzzügen bestehen, und Kreuzzüge gab es zweitens später nicht nur nach Jerusalem.¹⁰⁷

Welche Bedeutung hatte die Pilgeridee für die Spiritualität der Kreuzfahrer? Wie erwähnt hielt sie Elemente (Attraktivität Jerusalems, Bußwallfahrt, *imitatio Christi*) bereit, die isoliert und transformiert in die Haltung eines Gotteskriegers eingebunden werden konnten. Darüber hinaus wurde auch die These in die Diskussion eingebracht, dass der Massenaufbruch unter Peter dem Einsiedler von der Idee «einer Reinigung der Heiligen Stätten» her motiviert gewesen sei.¹⁰⁸ Angenendt hat diese These unterstützt und festgestellt:

«Eine wesentliche Motive der Kreuzzüge bildete die Vorstellung der 'Verunreinigung heiliger Orte' und deren zu sühnender 'Reinigung'. Die heute oft kaum mehr verständene 'Blutsprache' wollte zum Ausdruck bringen: Zur Reinigung muss das Blut der Übeltäter vergossen werden».¹⁰⁹

Allerdings ist ausgerechnet der Aufruf von Urban II. in dieser Hinsicht undeutlich, wie Angenendt auch konstatiert, und erst mit den folgenden Aufrufen ab Paschalis II. werden regelmäßig Reinigungs- und Sühnvorstellungen motiviert.¹¹⁰ Insofern könnten diese archaischen Ideen, die im frühen Christentum keine Rolle gespielt hatten, durch den Ersten Kreuzzug selbst erst aktiviert worden sein, um das brutale Vorgehen, das einer Pilgergesinnung widersprach und durchaus auch kritisiert wurde,¹¹¹

¹⁰⁷ Dies hängt freilich mit der Definition eines Kreuzzuges zusammen. Hier trennt sich die Forschung in die sogenannten «Traditionalisten» und «Pluralisten». Der führende Vertreter der Traditionalisten ist bis heute Hans Eberhard Mayer mit seinem Standardwerk *Geschichte der Kreuzzüge*. In der ersten Ausgabe 1965 vertrat er eine enge Definition von Kreuzzug und forderte auf, zu einer klaren, eindeutigen und allseits anerkannten Definition der Kreuzzüge zu kommen, sonst werde sich die Forschung im Kreis drehen (H.-E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, 1. Aufl., S. 258-265, ab 1985 weggelassen, stattdessen in der 9. Aufl. Anm. 108). Die Debatte begann, als Jonathan Riley-Smith 1977 eine sachlich, geographisch und chronologisch weite Definition der Kreuzzüge vorgeschlagen. Seine Schrift «What Were the Crusades» wurde der Katechismus der Pluralisten, die sich nun vor allem in seinem Schülerkreis in Cambridge finden (J. RILEY-SMITH, *What Were the Crusades*, London 1977¹). Man spricht deshalb auch manchmal von der «Cambridger Schule». Zu ihren Vertretern gehören unter anderem Norman Housley und Elisabeth Siberry; N. HOUSLEY, *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*, Oxford 1992; DERS., *The Avignon Papacy and the Crusades 1305-1378*, Oxford 1986; E. SIBERRY, *Criticism of Crusading 1095-1274*, Oxford 1985.

¹⁰⁸ J. FLORI, *Pierre l'Ermite et la première croisade*, Paris 1999, S. 420.

¹⁰⁹ A. ANGENENDT, *Die Kreuzzüge. Aufruf zum 'gerechten' oder zum 'heiligen' Krieg?*, S. 359. Dieser Gedanke «einer Reinigung der Orte, die durch Jesu Blut geheiligt, von den Heiden besudelt und nun durch das Blut der Gottfrevler wieder zu reinigen ist, zeugt zweifellos von einer religionsgeschichtlichen Archaik, die im frühen Christentum überwunden war» (*ibidem*).

¹¹⁰ Vgl. *ibidem*, S. 355.

¹¹¹ So fragten viele Theologen, ob angesichts der Vergehen der Kreuzfahrer die stellvertretenden Ausgleichsleistungen ausreichend seien; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, S. 212-252.

zusätzlich zu legitimieren. Insgesamt erscheint somit für die Spiritualität der Kreuzfahrer eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive wünschenswert, welche die Kriegserfahrungen und ihre Bewältigungsstrategien näher in den Blick nimmt.