

Das Heilige Grab, das Wahre Kreuz, Jerusalem und das Heilige Land.

Wirkung, Wandel und Vermittler hochmittelalterlicher
Attraktoren.

NIKOLAS JASPERT

Seit jeher, vor allem aber in den letzten Jahrzehnten, hat die Kreuzzugsforschung die Frage beschäftigt, was das originäre Ziel des Ersten Kreuzzugs der Jahre 1096 bis 1099 gewesen sei.¹ Diese Frage beschränkt sich nur vordergründig auf die Ereignisse des ausgehenden 11. Jahrhunderts, denn ihre Implikationen gehen viel weiter, hat sie doch Auswirkungen auf die Definition der Kreuzzüge selbst. Diejenigen nämlich, die unter Kreuzzügen jene Kriege verstehen, die auf Betreiben der Kirche gegen deren Feinde geführt werden, also auch die Kriegszüge, die auf der Iberischen Halbinsel, im Ostseeraum oder sogar in Italien, Böhmen und Frankreich gegen Andersgläubige oder gegen häretisierte Herrscher unternommen wurden, diese Kreuzzugsforscher weisen Jerusalem und dem Heiligen Grab naturgemäß eine untergeordnete Bedeutung zu. Dass demgegenüber Jerusalem für diejenigen herausragende Bedeutung besitzt, nach deren Dafürhalten Kreuzzüge stets in den Nahen Osten führten und der Eroberung, Verteidigung oder Wiedergewinnung der Heiligen Stätten dienten, liegt ebenfalls in der Natur ebendieser Definition.

Nachdem eine Zeit lang die internationale Kreuzzugsforschung durch das erstgenannte, weitere Verständnis der Kreuzzüge dominiert zu sein schien, betonen jüngere Arbeiten wieder die zentrale Bedeutung des Heiligen Landes für die Kreuzzugsbewegung. In der Tat ist an dessen herausragender Stellung als Ziel der Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs kaum zu zweifeln. Auch wenn die Stadt Jerusalem in den überlieferten Fassungen der Clermonter Rede Papst Urbans II., mit welcher der erste Kreuzzug seinen Anfang nahm, eine untergeordnete Rolle

1 Zu der mittlerweile etwas ermüdenden, von Schulenburg gekennzeichneten Diskussion vgl. E.-D. Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: *HZ* 259 (1994) 297–336; J. Flori, Pour une redéfinition de la croisade, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 42 (2004) 329–349; N. Housley, Contesting the Crusades, Malden [u. a.] 2006, 2–23; H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart, 10. Aufl. 2006 (Urban-Taschenbücher 86), 376–378; G. Constable, The Historiography of the Crusades, in: G. Constable, Crusaders and crusading in the twelfth century, Farnham [u. a.] 2008, 1–43, bes. 17–32. Für Korrekturen und Hinweise bedanke ich mich bei Herrn Wolf Zöllner.

gespielt zu haben scheint,² wurde sie nachweislich auf dem gleichnamigen Konzil des Jahres 1095 thematisiert, wie der einschlägige zweite Kanon zeigt: *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro poenitentia reputetur.*³ Nach Ausweis des Chronisten Robert von Reims soll Papst Urban II. den Versammelten bei seiner Predigt zum Kreuzzug in Clermont im November 1095 zugerufen haben: „Jerusalem ist der Nabel der Welt (...) die königliche Stadt, in der Mitte des Erdkreises gelegen!“⁴ Vor allem aber hat eine Auswertung der Briefe und Testamente der Kombattanten gezeigt, welche zentrale Stellung Jerusalem im Denken der Protagonisten einnahm.⁵

Bei näherer Betrachtung der einschlägigen Forschungsliteratur jedoch wird schnell erkennbar, das hierbei oftmals allzu generisch und undifferenziert vorgegangen wird, wechselnd von Palästina oder Jerusalem die Rede ist und selten danach gefragt wird, welche verehrungswürdigen Orte und Gegenstände im einzelnen hinreichende Anziehungskraft ausstrahlten, um Individuen zum Aufbruch in eine ungewisse Zukunft bewegen zu können. Diese Anziehungspunkte, diese „Attraktoren“ des Heiligen Landes und deren Verhältnis zueinander genauer zu bestimmen, ist ein erstes Ziel dieses Beitrags; weiterhin sollen die Propagatoren dieser *attractoria* identifiziert und in einem dritten Schritt deren wechselhafte Wirkkraft beschrieben werden. Der Aufsatz stellt damit den Versuch dar, Ausprägungen hochmittelalterlicher Frömmigkeit zu identifizieren, zu histori-

2 Vgl. die nicht abgeschlossene Diskussion hierüber: H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (s. Anm. 1) 20–22; H. J. Cowdrey, Pope Urban's II preaching of the First Crusade, in: *History* 55 (1970) 177–188; P. Alphanéry – A. Dupront, La Chrétienté et l'idée de Croisade, 2 Bde., Paris 1954–1959, neu hg. mit einem Nachwort von M. Balard, Paris 1995; S. Schein, Jerusalem – Objectif originel de la première croisade?, in: *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*, hg. von M. Balard, Paris 1996 (*Byzantina Sorbonensia* 14), 119–126; J. Riley-Smith, The first Crusaders, 1095–1131, Cambridge [u. a.] 1997, 7–9; J. France, Le rôle de Jérusalem dans la piété du XIe siècle, in: *Le partage du monde: échanges et colonisation dans la méditerranée médiévale*, hg. von M. Balard – A. Ducellier, Paris 1998 (*Série Byzantina Sorbonensia* 17), 151–162; S. Schein, Gateway to the Heavenly City: crusader Jerusalem and the Catholic West (1099–1187), Aldershot [u. a.] 2005, 9f.

3 G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* Vol. 20: *Anni 1070–1109, Venedig 1775* (Graz 1960), 816.

4 Roberti monachi Historia Jherosolimitana, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Hist. Occ.*, Bd. III, Paris 1866, 717–882, hier 729 A (lib. I, cap. 2): *Jherusalem umbilicus est terrarum (...) civitas regalis, in orbis medio posita.*

5 Etwa H. Hagenmeyer, *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes, quae supersunt aevo aequales ac genuinae. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck 1901, 136f.

sieren und an ihre Trägergruppen zurückzubinden. Er fragt nach der **Attraktivität** von Räumen und Orten und ist dem Spatial Turn verpflichtet, insofern er **Konstruktionen** des Raums in der Vorstellungswelt des Hochmittelalters analysiert. Es soll im Folgenden also nicht allein um die frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung der Grabeskirche, sondern auch um deren Platz innerhalb der Heiliglandverehrung Lateineuropas während des 10. bis 12. Jahrhunderts gehen.

1. Attraktoren des Heiligen Landes

Sichtet man die Quellen der Kreuzzugszeit – seien dies die Kreuzzugschroniken, die Kreuzzugspredigten oder die Briefe und Testamente von Kreuzfahrern – daraufhin, welche Orte und Gegenstände die Gläubigen in den Nahen Osten zogen, so lassen sich vor allem vier solcher „Attraktoren“ bestimmen: zum einen der oftmals zusammenfassend als *loca sancta*, seltener als *terra sancta* bezeichnete Verbund der heiligen Stätten Palästinas; zum zweiten die Heilige Stadt selbst, also Jerusalem; zum dritten das Heilige Grab; und schließlich nach diesem die zweite bedeutende Reliquie der Kreuzfahrerstaaten, das Wahre Kreuz. Alle vier weisen eine lange Wahrnehmungs- und Wirkungsgeschichte auf, die bis in die Spätantike zurückreicht.

Auch wenn die Jerusalemer Reliquie des Wahren Kreuzes erst infolge des Ersten Kreuzzugs wiederaufgefunden wurde und sich zu den anderen drei „Attraktoren“ hinzugesellte, so waren ältere Partikel schon lange vor der Kreuzzugszeit Objekte christlicher Verehrung.⁶ Zum einen entwickelte sich das von Helena, der Mutter Konstantins, aufgefundene Kreuz vom vierten Jahrhundert bis zu seinem partiellen Verlust infolge der islamischen Eroberung im 7. Jahrhundert zu einem zentralen Element der Jerusalemer Liturgie und Frömmigkeit;⁷

-
- 6 Zur Heiligkreuzfrömmigkeit allgemein vgl: A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965 (*Archives de l'Orient Chretien* 8); H. A. Klein, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz: die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004 (*Spätantike – frühes Christentum – Byzanz: Reihe B, Studien und Perspektiven* 17); B. Baert, *A heritage of holy wood: the legend of the True Cross in text and image*, Boston 2004 (*Cultures, beliefs, and traditions* 22).
- 7 G. Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* 87 (1971) 167–205; H. Busse – G. Kretschmar, *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987 (*Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins* 8); S. Borgehammar, *How the Holy Cross was found: from event to medieval legend*, Stockholm 1991 (*kyrkovetenskapliga studier* 47).

zum anderen wies die enge Beziehung zwischen dem Kreuz und seinem ursprünglichen Standort, dem auch als Golgatha bekannten Kalvarienberg, aufgrund der vielfachen Sinngehalte des Kalvarienbergs weit über den engeren topographischen Rahmen Jerusalems hinaus. Die Kreuzfrömmigkeit des frühen Mittelalters ist gut erforscht und hat etwa in den Schriften eines Kyrill von Jerusalem und Hrabanus Maurus beredten Ausdruck,⁸ in den Festen zur Kreuzauffindung (3. Mai) und Kreuzeserhöhung (14. September) ihren klarsten liturgischen Niederschlag gefunden.⁹ Lange vor dem Ersten Kreuzzug kehrten Pilger aus Jerusalem mit Reliquien des Wahren Kreuzes nach Hause zurück; diese trugen unmittelbar zur Verbreitung der Jerusalemfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts bei.¹⁰

Ähnliches ist von zwei weiteren Attraktoren oder Anziehungspunkten, den *loca sancta* und Jerusalem, zu sagen. Das Gelobte Land als geographischer Bezugspunkt erlangte durch die Heilige Schrift und ihre Auslegung bereits im frühen Christentum vielfältige Sinngehalte, die im Verbund auf die hochmittelalterlichen Christen wirkten. Einerseits war die Heilige Stadt der Ort des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Christi, andererseits war er dort gepeinigt und

-
- 8 Rabani Mavri In honorem sanctae crucis, hg. von M. Perrin, Turnhout 2000 (*CCCM 100*); E. Dreyer, *The Cross in Christian tradition: from Paul to Bonaventure*, New York 2000, C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west: from the beginning to 1600*, Oxford [u. a.] 2005, 78f.; M. Embach, *Die Kreuzesschrift des Hrabanus Maurus "De laudibus sanctae crucis"*, Trier 2007 (*Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier 23*). Siehe auch die Gebete aus diesem Anlass: *Corpus orationum T. 1: A–C*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1992 (*CC SL 160*), 83f., vgl. A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the Origins of the First Crusade*, in: *Crusades 7* (2008) 35–57, bes. S. 54.
- 9 J. Szövérfy, *Crux fidelis. Prologomena to a History of the Holy Cross Hymns*, in: *Traditio 22* (1966) 1–41; E. Volgger, *Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzeserhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens*, in: *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Ordens*, hg. von U. Arnold, Marburg 1993 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 49*), 1–50; L. van Tongeren, *Vom Kreuzritus zur Kreuzestheologie: die Entstehungsgeschichte des Festes der Kreuzeserhöhung und seine erste Ausbreitung im Westen*, in: *Ephemerides liturgicae 112* (1998) 216–245; Ders., *Exaltation of the Cross: toward the origins of the Feast of the Cross and the meaning of the Cross in early medieval liturgy*, Leuven [u. a.] 2000 (*Liturgia condenda 11*); B. Baert, *A heritage of holy wood* (s. Anm. 6); C. Heussler, *De cruce Christi: Kreuzauffindung und Kreuzeserhöhung: Funktionswandel und Historisierung in nachtridentinischer Zeit*, Paderborn [u. a.] 2006.
- 10 Vgl. neben den Angaben in Anm. 51 die Zusammenstellung bei J. Riley-Smith, *The first crusaders* (s. Anm. 2) 31f.; C. Morris, *The Sepulchre of Christ* (s. Anm. 8) 128–133, 150–153.

getötet worden. Daher erlangte Jerusalem in den Schriften der frühen christlichen Theologen das doppelte Antlitz einer sowohl geheiligten als auch verworfenen Stadt.¹¹ Zudem lässt sich bereits im Neuen Testament das Bestreben beobachten, die Deutungen Jerusalems von der historischen in die symbolische Sphäre zu rücken. Jerusalem wurde daher einerseits als Wiege der neuen Religion und andererseits als Versinnbildlichung des kommenden Reiches Gottes verstanden. Diese unterschiedlichen und sogar widersprüchlichen Vorstellungen von Jerusalem überlagerten und ergänzten sich im mittelalterlichen Denken. Es ist nicht nötig, hier ausführlich auf die Werke zum Lobe Jerusalems und auf die christliche Jerusalemallegorese einzugehen, auf Kirchenlehrer und andere Theologen wie Origenes († 253/4),¹² Eusebius von Caesarea († 339),¹³ Kyrill von Jerusalem († c. 386),¹⁴

- 11 S. Mähl, Jerusalem in mittelalterlicher Sicht, in: *Die Welt als Geschichte* 22 (1962) 11–26; N. Brox, ‚Das ‚irdische Jerusalem‘ in der altchristlichen Theologie, in: *Kairos* 28 (1986) 152–173; F. Niehoff, Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und -karten, Kreuzzügen und Reliquiaren, in: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, Bd. III*, hg. von A. Legner, Köln 1985, 53–72; *City of the great king. Jerusalem from David to the present*, hg. von N. Rosovsky, Cambridge, Mass. [u. a.] 1996; *The centrality of Jerusalem. Historical perspectives*, hg. von M. Poorthuis, Kampen 1996; Y. Prawer, Jerusalem in the Christian perspective of the early Middle Ages, in: *The history of Jerusalem I: The early Muslim period, 638–1099*, hg. von Y. Prawer, Jerusalem 1996, 249–282; J. France, Le rôle de Jérusalem dans la piété du XIe siècle (s. Anm. 2); O. Limor, The Place of the End of Days: Eschatological Geography in Jerusalem, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art: Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of His 70th Birthday*, hg. von B. Kühnel, Jerusalem 1998, 13–22; Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam, hg. von L. I. Levine, New York 1999; *The Holy Land, holy lands, and Christian history. Papers read at the 1998 summer meeting and the 1999 winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, hg. von R. N. Swanson, Woodbridge [u. a.] 2000 (*Studies in church history* 36), bes. B. Bolton, ‚Serpent in the Dust: Sparrow on the Housetop‘. Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Circle of Pope Innocent III, in: ebd. 154–180; C. Morris, Memorials of the holy places and blessings from the East: devotion to Jerusalem before the crusades, in: ebd. 90–109; L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo: atti del Convegno internazionale, hg. von W. Brandmüller, Città del Vaticano 2003 (*Atti e documenti* 12), vgl. auch H. Kaufhold, Die Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche, in: ebd. 132–163; C. Morris, The Sepulchre of Christ and the medieval west (s. Anm. 8) 1–90.
- 12 Com. in Ioh. 10,18 und Homilien zu Jeremia 5,13, vgl. *Homelies sur Jeremie*, hg. von P. Husson/P. Nantin, Paris 1976 (*SC* 232), 311–315.
- 13 Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini*, 33,1–3 – Eusebius Caesariensis, Über das Leben des Kaisers Konstantin, hg. von F. Winkelmann (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 1,1), Berlin 1991, 99.
- 14 Kyrill von Jerusalem, *Katechese* 4,10; 10,19, vgl. *The Works of Saint Cyrill of Jerusalem* 1, transl. L. P. McCaulay und A. A. Stephenson, Washington 1969 (*The Fathers of the Church* 61), 124. 207–210.

Hieronymus († 420),¹⁵ Augustinus († 430)¹⁶ und vor allem Cassian († 435),¹⁷ die Jerusalem in Anwendung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn verschiedene Auslegungen zuerkannten. Sie alle trugen ihren Teil dazu bei, dass nicht nur das himmlische Jerusalem der Apokalypse, sondern auch das irdische der Leiden Christi und schließlich das zwischen diesem und jenem angesiedelte Jerusalem der Parusie auch zu den Zeiten im Bewusstsein der Christen präsent blieb, in denen der Zugang zum Nahen Osten und zu den Heiligen Stätten durch die islamische Herrschaft über Palästina erschwert war. Von der Attraktivität Jerusalems im frühen Mittelalter zeugen nicht nur die seit dem vierten Jahrhundert, wenn gleich in sehr wechselhafter Dichte belegbaren Pilgerfahrten lateinischer Christen.¹⁸ Dies gilt ebenso für die einschlägigen Feste des Kirchenjahres, unter denen das Fest Lätare (Rosensonntag) und mehr noch die Osterfeierlichkeiten herausragen: Ihr zyklischer Charakter bedingte, dass Jerusalem und die Heiligen Stätten periodisch den Gläubigen in Erinnerung gerufen wurden.

-
- 15 Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae 1, hg. von I., Wien 1996 Hilberg (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54), S. 329–345, Ep. 46 – den auffälligen Wandel in der Bewertung Jerusalems durch Hieronymus (Ep. 58, 129 – ebd., S. 527–241, Bd. 3, S. 163–175) beschreiben L. Perrone, ‘The mystery of Judaea’ (Jerome, Ep. 46): the Holy City of Jerusalem between history and symbol in early Christian thought, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam (s. Anm. 11), S. 221–239, 234–236 und M. C. Paczkowski, The Centrality of Jerusalem in the Reflections of the Fathers of the Church, in: Jerusalem. House of prayer for all peoples in the three monotheistic religions, hg. von A. Niccacci, Jerusalem 2001 (*Studium Biblicum Franciscanum: Analecta* 52), 115–134.
- 16 Augustinus, Ennarrationes in Psalmos, 64,1, vgl. Sancti Amelii Augustini Ennarrationes in Psalmos LI–C, hg. von E. Dekkers – I. Fraipont, Turnhout 1990 (*CC SL* 39), 822–824; Confessiones 9,13 und 12,16, vgl. Sancti Augustini confessionum libri XIII, ed. L. Verweij, Turnhout Turnhout 1990 (*CC SL* 27), 152–154. 227f. Dazu: B. Bitton-Ashkelony, The attitudes of Church Fathers toward pilgrimage to Jerusalem in the fourth and fifth centuries, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam (s. Anm. 11) 188–203, hier: 189–194 und M. C. Paczkowski, The Centrality of Jerusalem (s. Anm. 15) 132.
- 17 Cassian, Collationes 14, 8, vgl. Jean Cassien, Conferences, ed. E. Pichery, Paris 1958 (*SC* 54), 189–192.
- 18 J. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims Before the Crusades, Warminster 1977; H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert), Stuttgart 1979; B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche, 2. Aufl. Münster 1980 (*Forschungen zur Volkskunde* 35); E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460, Oxford 1982; H. Busse – G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen (s. Anm. 7).

Der vierte Attraktor schließlich, das Heilige Grab, konnte zum Zeitpunkt seiner Zerstörung durch al-Ḥākīm¹⁹ auf eine ähnlich lange und prominente Wirkungsgeschichte zurückblicken wie das Wahre Kreuz, die *loca sancta* und die Heilige Stadt.²⁰ Vor allem zwei Faktoren trugen zu Dauer und Tiefe der Heiliggrabverehrung im frühen Mittelalter bei: erstens die bereits erwähnten Pilgerfahrten nach Palästina, die Nachrichten über Gestalt und Maße der Grabeskirche beziehungsweise der Anastasis in den Westen brachten; so erlangte etwa die Beschreibung der Heiligen Stätten aus der Hand des Adamnanus, Abt von Iona, nicht zuletzt über die einschlägige Darstellung des Beda Venerabilis weite Verbreitung im lateinischen Europa.²¹ Zweitens wurde die Heiliggrabverehrung durch die vor allem in karolingischer Zeit aufblühenden und in ganz Europa belegbaren paraliturgischen Spiele verstärkt, wie sie insbesondere zur Osterzeit gepflegt wurden. Diese, nach der Frage des Engels an die drei Marien oftmals als *Quem queritis* bezeichneten und in aller Regel in oder vor den Kirchen aufgeführten Osterspiele vergegenwärtigten das Grab und Golgatha, sie waren auch ein Element der karolingischen Stationsliturgie, wie sie insbesondere die Osterfeierlichkeiten prägte.²² Von der frühmittelalterlichen Heiliggrabfrömmigkeit

-
- 19 Zu al-Ḥākīm und die Gründe für die Zerstörung von 1009 siehe neben den einschlägigen, in ihren Wertungen jedoch gegensätzlichen Darstellungen von Josef van Ess und Heinz Halm – J. van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥākīm (386–411 H.)*, Heidelberg 1977 (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 1977,2); H. Halm, *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, 167–303 – die Beiträge in diesem Sammelband.
- 20 C. Capizzi, *La venerazione del Santo Sepolcro da Costantino a Giustiniano*, in: *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni. Atti del colloquio internazionale tenuto presso la Pontificia Università del Laterano, 10–12 aprile 1996*, hg. von K. Elm – C. D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, 115–140; J. E. A. Kroesen, *The Sepulchrum Domini through the ages: its form and function*, Leuven [u. a.] 2000 (*Liturgia condensata* 10); C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8).
- 21 Adamnanus de Iona, *De locis sanctis*. Adamnan's *De locis sanctis*, hg. von D. M. Meehan, Dublin 1958 (*Scriptores Latini Hiberniae* 3); Beda Venerabilis: *De locis sanctis*, hg. von J. Fraipont, in: *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1965 (*CC SL* 175), 244–280; D. Woods, *Arculf's luggage: the sources for Adomnán's 'De locis sanctis'*, in: *Ériu* 52 (2002) 25–52; O'Loughlin Thomas, *Adomnán and the holy places: the perceptions of an insular monk on the locations of the biblical drama*, London [u. a.] 2007.
- 22 Egeria, *Itinerarium – Reisebericht*, übers. und eingeleitet von G. Röwekamp, New York 1995 (*Fontes Christiani* 20), 89–98; J. Bärsch, *Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte zum Phänomen der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996) 41–66; Ders., *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen: nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert)*, Münster 1997 (*Quellen und Studien/Institut für Kirchengeschicht-*

zeugen auch einschlägige Messen – *missae de sepulcro* – sowie vereinzelte architektonische Nachbildungen des Grabes.²³

Möchte man also – um diese zum Thema hinführende Gedanken zu resümieren – die besondere Anziehungskraft der Heiligen Stätten auf Pilger und Kreuzfahrer des hohen Mittelalters analysieren, so tut man gut daran, stärker zwischen Heiliggrab-, Heiligkreuz-, Jerusalem- und Heiliglandfrömmigkeit zu unterscheiden, als dies gemeinhin geschieht, selbst wenn eine derartige Kategorisierung stets die Gefahr in sich birgt, Schnittfelder und Gemengelagen zu ignorieren. Genauso wichtig ist aber, historische Wandlungen und Schwankungen zu berücksichtigen, denn auch die vier genannten Attraktoren wirkten während des Hochmittelalters keineswegs gleichmäßig auf die lateinischen Christen Europas.

2. Diachrone Entwicklungen

Als ein Mittel, solche diachronen Entwicklungen zu verfolgen, bietet sich unter anderem die vergleichende Untersuchung von Testamenten an. Auch Jerusalem-pilger setzten sie verschiedentlich vor ihrem Aufbruch auf, was uns nicht nur ermöglicht, quantitative Schwankungen der Pilgerzahlen zu beobachten, sondern auch, die Terminologie, mit der das Reiseziel umschrieben wurde, vergleichend im zeitlichen Längsschnitt zu analysieren. Liegen für den nordalpinen Bereich – sei dies England, Frankreich oder Deutschland – wegen der schwächer ausgeprägten Schriftlichkeit und der Überlieferungsverluste nur verhältnismäßig wenige letztwillige Verfügungen hochmittelalterlicher Jerusalem-pilger als Privat-urkunden im Original vor, so ist deren Zahl im Süden Europas größer, wobei sich auch hier Verdichtungszonen wie zum Beispiel Katalonien im Nordosten der Iberischen Halbinsel ausmachen lassen. Dieser Raum steht daher im Zentrum der folgenden Ausführungen.

Testamente sind für die Erforschung des Pilgerwesens heuristisch besonders deshalb wertvoll, weil sie Rückschlüsse auf Motivationen geben können, die auf einen Testator einwirkten. Sie sind also nicht aus retrospektiver Sicht verfasst und

liche Forschung des Bistums Essen 6), 43–67; C. Morris, *The Sepulchre of Christ* (s. Anm. 8), S. 107–115.

23 *Corpus orationum T. 4: E–H*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1994 (*CC SL 160 C*), 241; *Corpus orationum T. 5: I–O*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1994 (*CC SL 160 D*), 49; *Corpus orationum T. 6: O–P*, hg. von E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1995 (*CC SL 160 E*), 87; *Corpus orationum 9: S–V, Orationes 5539–6121*, ed. E. E. Moeller – B. Coppieters 't Wallant, Turnhout 1996 (*CC SL 160 H*), 136 – vgl. A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem* (s. Anm. 8) 55.

durch die Erfahrungen der Reise kontaminiert. Zwar ist nicht in allen Fällen gesichert, dass der Testator oder die Testatorin tatsächlich nach Jerusalem aufbrach, aber für unsere Fragestellung nach der Wichtigkeit und Ausstrahlung der Heiligen Stätten im zeitgenössischen Denken ist dies von untergeordneter Bedeutung. Auch ist in Anschlag zu setzen, dass die Wortwahl der Urkunden stark vom Schreiber abhängen konnte und verschiedentlich mehr über deren Heiliglandfrömmigkeit als über diejenige der Testatoren aussagen dürfte. Aber auch dies ist für die hier verfolgte frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellung kein substantielles Hindernis.

Eine im Rahmen eines Forschungsprojekts angelegte Sammlung mehrerer hundert Pilgertestamente des 10. bis 13. Jahrhunderts aus den katalanischen Gebieten erlaubt eine Quantifizierung der Pilgerreisen sowie einen Vergleich der in den Urkunden genannten Gründe für den Aufbruch des Testators in den Osten.²⁴ Die Auszählung der Testamente bestätigt mit harten Fakten die berühmten Worte des Radulf Glaber, wonach zu Beginn des 11. Jahrhunderts die Zahl der Pilger sprunghaft zunahm (er spricht von einer *innumerabilis multitudo*).²⁵ In der Tat stieg die Zahl der einschlägigen Testamente seit den dreißiger Jahren deutlich an: Konkret liegen aus dem katalanischen Raum für die ersten zwei Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts vier Pilgertestamente vor, für die Dreißigerjahre allein sind dies schon sechs. Ähnliche Spitzen stellen sich erst wieder in den achtziger und neunziger Jahren ein. Für das gesamte 11. Jahrhundert verfügen wir über 75 Urkunden, die aus Anlass einer Jerusalemfahrt aufgesetzt wurden, eine exzeptionelle Zahl, wenn wir sie mit der Überlieferung anderer europäischer Regionen vergleichen.²⁶ Die Quellen zeigen zum einen, dass die Zerstörung von

24 Bislang zur Jerusalemwallfahrt in Katalonien: J. Gudiol, *De peregrins i peregrinages religiosos catalans*, in: *Analecta sacra tarraconensia* 3 (1927) 93–120; N. Jaspert, *Stift und Stadt. Das Heiliggrabpriorat von Santa Anna und das Regularkanonikerstift Santa Eulàlia del Camp im mittelalterlichen Barcelona, 1145–1423*, Berlin 1996 (*Berliner historische Studien* 24, *Ordensstudien* 10), 69–79; P. Ponsich, *Roussillonais, cerdans et catalans du haut moyen-âge sur les routes des grands pèlerinages*, in: *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 31 (2000) 85–96; P.-V. Claverie, *La dévotion envers les Lieux saints dans la Catalogne médiévale*, in: *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris 2004 (*Byzantina Sorbonensia* 20), 127–137.

25 Radulfus Glaber, *Historiae. Rodvlfii Glabri Historiarvm libri qvinqve* = *The five books of the histories*, hg. von J. France, Oxford 1989, 132–134, 198–200 (Lib. III, cap. 7; IV, cap. 18).

26 Siehe etwa die Zahlen bei J. France, *The Destruction of Jerusalem and the First Crusade*, *The Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 1–17; die Zusammenstellung bei J. Riley-Smith, *The first crusaders* (s. Anm. 2), 26–39 und die Tabelle „Wallfahrten nach Jerusalem nach Jahrzehnten, 940–1099“ bei M. Biddle, *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen*, überraschende

1009 nicht sofort zu einer Reaktion seitens der Gläubigen führte,²⁷ und sie scheinen zum anderen die neueste Datierung des Wiederaufbaus der Grabeskirche durch Martin Biddle zu unterstützen: Nicht erst zur Zeit Konstantins IX. Monomachos (1042–1055), sondern bereits zur Regierungszeit seiner Vorgänger Romanos' III. (1028–1034) und Michaels IV. Paphlagonios (1034–1041) setzte sich die *multitudo innumerabilis* in Bewegung.²⁸ Und diese nahm keineswegs ausschließlich die Gestalt punktueller und großer Pilgerfahrten wie diejenigen der Bischöfe bzw. Äbte Richard von Verdun (Abt von Saint-Vanne) im Jahre 1027, Lietbert von Cambrai 1054 oder Günther von Bamberg 1064 an, sondern man kann durchaus von einem steten Strom sprechen, wie nicht nur der katalanische Befund, sondern auch andere Untersuchungen zur Jerusalemwallfahrt des 11. Jahrhunderts zeigen.²⁹

Erkenntnisse Giessen [u. a.] 1998 (*Biblische Archäologie und Zeitgeschichte* 5), 97; vgl. auch die von Colin Morris genannten Fälle: C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (s. Anm. 8), S. 134–179.

- 27 Über die Zerstörung berichten – neben Radulf Glaber und Adhémar von Chabannes: *Chronique de Saint Pierre le Vif de Sens*, hg. und übers. von R. H. Bautier, Paris 1979, 107. Die vermeintliche Enzyklika Papst Sergius' IV., die ebenfalls auf die Geschehnisse hinweist, wurde lange als Fälschung aus der Zeit um 1095 abgetan – A. Gieysztor, *The Genesis of the Crusades: The Encyclical of Sergius IV (1009–1012)*, in: *Medievalia et humanistica* 5 (1948) 3–23; Ders., *The Genesis of the Crusades: The Encyclical of Sergius IV (1009–1012)*, in: *Medievalia et humanistica* 6 (1950) 3–34; allerdings wird dem Text mittlerweile zumindest ein historischer Kern attestiert: H. M. Schaller, *Zur Kreuzzugszyklika Papst Sergius' IV*, in: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, hg. von H. Mordek, Tübingen 1991, 135–153; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8), 137.
- 28 R. Ousterhout, *Rebuilding the temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1989) 66–78; M. Biddle, *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen* (s. Anm. 26), 93–104; M. Biddle – M. Zabé – R. Zerbst, *Die Grabeskirche in Jerusalem*, Stuttgart 2000, 46. Bei seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem im Jahre 1026–1027 scheint Richard von Saint-Vannes Ostern in der Grabesbasilika gefeiert zu haben, was auf ihren Wiederaufbau schließen lässt: H. von Flavigny, *Chronicon II*, in: *MGH SS 8*, Hannover 1848, 39–96. Vgl. A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem* (s. Anm. 8).
- 29 *Vita Altmanni episcopi Pataviensis*, hg. von W. Wattenbach, in: *MGH SS 12*, Hannover 1856, 226–243, bes. S. 230; *Annales Altahenses maiores*, hg. von W. von Giesebrecht – E. L. B. von Oefele, Hannover 1891 (*MGH. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 4), 66–71; *Vita Lietberti episcopi Cameracensis. Auctore Rodulfo monacho Sepulcri Cameracensis*, hg. von A. Hofmeister, in: *MGH SS 30,2*, Hannover 1934, 838–866; W. Schröder, *Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach der Auswahl von Albert Waag*, Tübingen 1972 (*Altdeutsche Textbibliothek* 71), Bd. 1, S. 1–26; *Ademar Cabannensis: Chronicon*, hg. von P. Bourgain, Turnhout 1999 (*CCCM* 129), 166–168 (Lib. 3, cap. 47–48), 184–187 (Lib. 3, cap. 65–67). E. Joranson,

Auch mit Blick auf die Begrifflichkeit, unserem zweiten Untersuchungsgegenstand, zeitigt die vergleichende Untersuchung der Testamente markante Ergebnisse. In den wenigen Belegen des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts gilt die Reise gleichermaßen der Stadt Jerusalem und dem Heiligen Grab. Für das Jahr 972 etwa liegt die Testamenausführung des Ervigius vor, *qui fuit in peregrinatione usque in civitate Iherusalem et ibi migravit in seculo*,³⁰ und im Jahre 989 erfahren wir vom Presbyter Vives, *qui pergit ad Iherusalem*;³¹ im Jahre 1002 wiederum trat ein Priester ein *iter peregrinationis Sanctum Domini sepulcrorum et beatorum apostolorum Petri et Pauli et aliorum sanctorum* an.³² Es dürfte kein Zufall sein, dass der Frauenname Ierosolima gerade im 9. und 10. Jahrhundert in Dokumenten des katalanischen Raums verschiedentlich bezeugt ist.³³

Mit der Zunahme des Pilgerstroms im 11. Jahrhundert änderten sich die Angaben. Nun wurde als Ziel ganz überwiegend das Heilige Grab angegeben. Im März 1005 rief Erzbischof Ermengol von Narbonne seine Suffraganbischöfe

-
- The great German Pilgrimage of 1064–1065, in: *The Crusades and other historical essays*. Presented to Dana C. Munro, hg. von L. J. Paetow, New York 1928, 3–43; Hartmut Freytag, Ezzos Gesang und die Jerusalemwallfahrt von 1064/65, in: *Auslandsbeziehungen unter den salischen Kaisern. Geistige Auseinandersetzung und Politik. Referate und Aussprachen der Arbeitstagung vom 22.–24. November 1990 in Speyer*, hg. von F. Staab, Speyer 1994, 41–64 (Diskussion: S. 65–67); E. Rotter, Mohammed in Bamberg: Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts, in: *Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters*, hg. von A. Hubel – B. Schneidmüller, Ostfildern 2004 (*Mittelalter-Forschungen 16*), 283–344, bes. 314–320. Vgl. allg. L. Lallanne, Des pèlerinages en terre sainte avant les croisades, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes 7* (1845) 1–31, bes. 28–31; R. Röhrich, Die Pilgerfahrten nach den Heiligen Stätten vor den Kreuzzügen, *Historisches Taschenbuch 5. Folge 5* (1875) 321–396, bes. 390–396; E. R. Labande, Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XII siècles, in: *Cahiers de Civilisations Médiévale 1* (1958) 159–169, 339–347; R. A. Landes, Relics, apocalypse, and the deceits of history: Ademar of Chabannes, 989–1034, Cambridge, Mass. [u. a.] 1995 (*Harvard historical studies 117*), 154–158; A. Graboïs, Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge, Paris [u. a.] 1998 (*Bibliothèque du Moyen Âge 13*), 35–38; J. Riley-Smith, The first crusaders (s. Anm. 2), 26–39.
- 30 Diplomatari de la Catedral de Barcelona 1: Documents dels anys 844–1000, hg. von A. Fàbrega i Grau, Barcelona 1995, S. 300–302, Nr. 102.
- 31 A. Fàbrega i Grau, Diplomatari de la Catedral de Barcelona (s. Anm. 30), S. 394–395, Nr. 187.
- 32 A. M. Udina i Abelló, La successió testada a la Catalunya altomedieval (*Fundació Noguera. Textos i documents 5*), Barcelona 1984, S. 209–210, Nr. 57.
- 33 L. Becker, Hispano-romanisches Namenbuch: Untersuchung der Personennamen vorrömischer, griechischer und lateinisch-romanischer Etymologie auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (6.–12. Jahrhundert), Tübingen 2009 (*Patronymica Romanica 23*), 589.

zusammen, um über die Bitte des Bischofs von Vic zu entscheiden, der seinen Wunsch ausgedrückt hatte, eine Pilgerfahrt anzutreten und das Heilige Grab zu sehen.³⁴ In der Folge geben die allermeisten Testatoren an, das Heilige Grab aufsuchen zu wollen: Der Priester Seniofred aus Urgell ist der erste, dessen Testament aus dem Jahre 1037 eine später wiederkehrende Formel aufweist: *Cupio pergere in servicio domini nostri Ihesu Xristi et eius gloriosissimi sepulcri*;³⁵ bei anderen lautet die Formulierung lapidarer *cupio pergere ad Sanctum Sepulcrum*, so bei Sendredus Agalberti im Jahre 1041.³⁶ Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts wird zudem häufiger der Bußgedanke in Verbindung zum Heiligen Grab gebracht. Bereits im Jahre 1002 hatte der Priester Centull aus Manresa angeführt, wegen seiner Sünden das Heilige Grab aufsuchen zu wollen;³⁷ doch stellt dieser Text noch eine Ausnahme dar. Mit dem Testament des Mir Isarn, Kastellan von Aguilar und Gerb, aus dem Jahre 1061 hingegen beginnt eine Reihe von Stücken, die diesen Gedanken herausstellen: *Ego Mir sum sanus et memoria plena, volo pergere ad Sancti Sepulcri domini nostri Ihesu Xristi propter remedium anime mee, et iussit testamentum meum scribere*,³⁸ andere Testatoren geben ausdrücklich an, am Heiligen Grab beten zu wollen: *Ego Bonucius, sacerdos et canonicus*

-
- 34 *Intimamus etiam vestre sagacitati hunc pontificem Ausonensem nomine Arnulfum, nostre diocesi natum, renatum in Christo, confirmatum, tonsurarum, gradatim ordinatum meisque manibus episcopum factum et in prefatam sedem intronizatum. Agnovimus namque illius voluntatem peregre (!) ac sepulcrum Dominicum invisere atque trans pontum transmeare. Convocavimus pontifices omnes nostre diocese et afatisimus de hoc quid agendum sit. Scimus namque quod sacri proibent kannonces ut episcopus nequaquam absens sit amplius ebdomadibus tribus a sede propria, set mos inolevit in sancta Aecclesia ut pontifices pergerent usque ad sanctorum Petri et Pauli apostolorum limina invisenda, ac per hoc petivit nobis ut ei transitum, relicto in loco suo visitatorem sue aecclesie qui eam visited ac regat usque dum ipse, Domino annuente, redire mereatur, concedamus. Nos quoque adquevimus petitionibus eius et sciatis quia nostra est voluntas licencia atque consensio – R. Ordeig i Mata, Diplomatarium de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 1, Vic 2000, S. 35–37, Nr. 690.*
- 35 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1093–1100, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 8 (1986) 7–149, S. 137–140, Nr. Add. 25; ähnlich: C. Baraut, *Els documents, dels anys 1035–1050, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 5 (1982) 7–158, Nr. 544.
- 36 *Diplomatari de l'Arxiu Capitular de Barcelona. Segle XI, Bd. 2, hg. von J. Baucells i Reig, Barcelona 2006 (Fundació Noguera. Col.lecció Diplomatari 38), S. 1028–1029, Nr. 591.*
- 37 *Wie Anm. 32: nunc cepi in horis et in momentis de miseratione Dei quod est misericors in peccatis hominum et cognoscentem me honestum vinculis compunctus spiratione Dei cepi cogitare iter peregrinationis Sanctum Domini sepulcrorum et beatorum apostolorum Petri et Pauli et aliorum sanctorum.*
- 38 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1051–1075, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 6 (1983) 7–243, S. 107–108, Nr. 736.

*Sancti Petri, quia propter timorem vicine mortis volo ire ultra mare ad Sanctum Sepulcrum Domini causa orationis, ideo facio hunc libellum testationis ...*³⁹ Seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ist verstärkt von der Angst der Testatoren vor den im Jenseits auf sie wartenden Strafen, den *poenae inferni*, die Rede, etwa im Testament des Gisclamundus aus dem Jahre 1086: *Ego Gisclamundus adiuvante Deo volo pergere ad sepulcrum domini, et timeo mortem meam et penas inferni et cupio pervenire ad gaudia paradisi et de meum avere sive de alio hunc testamentum fieri.*⁴⁰ Alle diese und ähnliche Wendungen sind ein klarer Ausdruck einer ausgeprägten, im 11. Jahrhundert stark ansteigenden Heiliggrabfrömmigkeit im lateinischen Westen.⁴¹

Sie auf die vermeintliche Endzeiterwartung zur Jahrtausendwende zurückzuführen kann letztlich nicht ganz überzeugen, denn die Testamente sprechen eine andere Sprache. Nicht Golgatha, wo nach den apokalyptischen Vorstellungen des Pseudo-Methodius und seiner Nachfolger der Endkaiser dem Herrn sein Reich übergeben, seine Krone auf das Heilige Kreuz setzen und dann verscheiden wird, sondern das Grab ist das Ziel, und auch sonst fehlen direkte Hinweise auf apokalyptische Vorstellungen.⁴² Die zunehmende Heiliggrabfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts dürfte eher mit dem zeitgleich anwachsenden Christozentrismus in Beziehung stehen. Die Aufwertung der apostolischen Uhrgemeinde, wie sie seit der Mitte des 11. Jahrhunderts etwa durch die Regularkanonikerbewegung, die sich wandelnde Marienverehrung und die sogenannte Kirchenreform zum Aus-

39 R. Ordeig i Mata, *Diplomatari de la Catedral de Vic*. Segle XI, fascicle 3, Vic 2005, S. 595–596, Nr. 1297.

40 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1076–1092, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell*, in: *Urgellia* 7 (1984) 7–218, S. 141, Nr. 1024.

41 Vgl. B. McGinn, *Iter Sancti Sepulchri: The Piety of the First Crusaders*, in: *Essays on Medieval Civilization*, hg. von B. K. Lackner – K. R. Phillip, Arlington 1978 (*The Walter Prescott Webb Memorial Lectures* 12), 33–71; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (s. Anm. 8), 102–107.

42 Die Bedeutung endzeitlicher Vorstellungen unterstreichen u. a.: A. H. Bredero, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in: *Mélanges offerts à René Crozet (à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire)*, hg. von Y.-J. Riou – P. Gallais, Poitiers 1966, 259–271, bes. 268–270; S. Schein, *Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegungen*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 47 (1991) 119–138; R. A. Landes, *Relics, apocalypse, and the deceptions of history* (s. Anm. 29), 154–158, 304–307, 321, 325f.; C. Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 144). Kritisch: S. Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?*, Paris 1999. Zum anderen sind die Belege zeitlich zu weit gestreut, um konkreten, eschatologisch aufgeladenen Daten überzeugend zugewiesen werden zu können.

druck kommt, wertete in den Augen der Gläubigen die Orte des Lebens und noch mehr diejenigen des Sterbens Christi auf.⁴³ Des Weiteren sind politisch-militärische Veränderungen in Anschlag zu setzen, vor allem die Erleichterung der Pilgerfahrt durch die Christianisierung der Ungarn und die damit einhergehende Öffnung der Landverbindung in den Nahen Osten über den Balkan.⁴⁴ Nun wurde sogar für den vermeintlichen Pilgerzug Karls des Großen nach Jerusalem eine Route bestimmt, die über Ungarn und Konstantinopel ins Heilige Land führte⁴⁵ – auch wenn gerade die katalanischen Pilger wohl eher die Seeroute

-
- 43 M.-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines et mendiants, IVe – XIIIe siècles*, Paris 1963, S. 39–66; G. Olsen, *The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of the Twelfth – Century Canonists*, in: *Traditio* 25 (1969) 61–87; R. Landes, *La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques*, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 46 (1991) 573–593; J. Laudage, *Ad exemplar primitivae ecclesiae. Kurie, Reich und Klerusreform von Urban II. bis Calixt II.*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich*, hg. von S. Weinfurter, Mainz 1992 (*Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte* 68), 47–73; G. Constable, *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge [u.a.] 1995, 143–247, bes. 169–194, G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, in: *Chiesa Gregoriana: ricerca sulla riforma del secolo XI*, hg. von G. Miccoli, 2. Aufl., Roma 1999 (*Italia sacra* 60), 258–390 = erweiterte Fassung von: G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, in: *Studi Medievali 3a serie* 1,2 (1960) 470–498, bes. 323–383; M. Lauwers, *De l'église primitive à l'institution des lieux de culte: autorité, lectures et usages du passé de l'église dans l'occident médiéval (IXe–XIIIe siècle)*, in: *L' autorité du passé dans les sociétés médiévales*, hg. von J.-M. Sansterre, Rom 2004 (*Collection de l'École française de Rome* 333; *Bibliothèque de l'Institut Historique Belge* 52), 297–323. Über die Attraktivität der Vita apostolica in vorangegangenen Jahrhunderten: G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma* (s. oben), 285–309 und D. Ganz, *The ideology of sharing: apostolic community and ecclesiastical property in the early middle ages*, in: *Property and power in the early Middle Ages*, hg. von W. Davies – P. Fouracre, Cambridge [u.a.] 1995, 17–30.
- 44 So schon Radulf Glaber: *Radulfus Glaber, Historiae* (s. Anm. 25), S. 96–97 (Lib. III, cap. 2). F. Micheau, *Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem*, in: *Occident et orient au Xe siècle*, hg. von Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Paris 1979 (*Publications de l'Université de Dijon* 57), 79–104; J. Riley-Smith, *The first crusaders* (s. Anm. 2), 36; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8), 140–141.
- 45 E.-R. Labande, *Eléments d'une enquête sur les conditions de déplacement du pèlerin aux Xe et XIe siècles*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata: 8–11 ottobre 1961, Todi 1963* (*Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale* 4), 97–111, bes. 101f. 107; N. Jaspert, *Von Karl dem Großen bis Kaiser Wilhelm: Die Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge in Mittelalter und Moderne*, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer Wissenschaftliches Kolloquium in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim zur Vorbereitung der Ausstellung ‚Saladin und die Kreuzfahrer‘*, 3 bis 4. November 2004, hg. von H. Gaube – B. Schneidmüller – S. Weinfurter, Mainz 2005, 136–160.

gewählt haben dürften. Darauf deuten mehrere Testamente hin, deren Wortwahl auf eine Seefahrt schließen lassen,⁴⁶ sowie vereinzelte „Testaments sacramentals“, also nach dem Verscheiden des Testators auf die vereidigte Aussage mehrerer Zeugen hin ausgestellte Verfügungen. Das Testament des Isarn aus dem Jahre 1068 zum Beispiel erzählt vom Ableben seines Ausstellers auf der Insel Zypern.⁴⁷ Und der Tod ereilte den Pilger Bernhard im Jahre 1091 sogar auf dem Schiff: *in via qua veniebat per mare in navi vitam finivit*.⁴⁸

Seine Entsprechung findet der aus der Untersuchung der Testamente gewonnene Befund in weiteren Quellengruppen. Eine Untersuchung der Kirchenpatrozinien und Kirchenbauten zum Beispiel zeigt ebenfalls eine Änderung an der Wende zum 11. Jahrhundert. Zwar gab es auch zuvor dem Heiligen Grab geweihte Kirchenbauten, doch zum einen war ihre Zahl relativ begrenzt, und zum anderen treffen wir selten auf wirkliche Nachbildungen des *Sepulcrum Domini*. Die *Quem queritis* – Darstellungen der Karolingerzeit zum Beispiel wurden mit besonderer Häufigkeit in Salvatorkirchen, kaum in Heiliggrabkirchen aufgeführt.⁴⁹ Seit dem beginnenden 11. Jahrhundert hingegen erhöhte sich die Zahl der Bauten, die erkennbar die Jerusalemer Vorlage zitieren, sei es durch ihre Anlage als Zentral- oder gar als Rundbau, sei es durch die architektonische Imitation der Jerusalemer Anastasis.⁵⁰ Besonders stark schlug sich die Heiliggrabverehrung im

46 *Agnovimus namque illius voluntatem peregre (!) ac sepulcrum Dominicum invisere atque trans pontum transmare* – R. Ordeig i Mata, *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 1* (s. Anm. 34), S. 35–37, Nr. 690; *ivit in transmarinis partibus ad sepulcrum Domini* – Ders., *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 4*, Vic 2007, S. 714–715, Nr. 1423; *volo ire ultra mare ad sanctum Sepulcrum Domini causa orationis* – Ders., *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segle XI, fascicle 3* (s. Anm. 39), S. 595–596, Nr. 1297.

47 *Deinde item illus quod desiderabat libens et devotus arripuit et post spacia integri anni ac dimidii socii qui cum eo tenuerunt viam illam in Iherusalem reversi sunt ad nos, qui renunciaverunt nobis pro certo obisse illum in quadam insulam maris que vocatur Ciprum in mense marcio ebdomada tertia, feria quarta, anno VIII et dimidio regante Philippo* – C. Baraut, *Els documents, dels anys 1051–1075* (s. Anm. 38), S. 176–178, Nr. 816.

48 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1076–1092* (s. Anm. 40), S. 206–208, Nr. 1089.

49 C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8), S. 126, 153–165.

50 R. Krautheimer, *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942) 1–33; D. Neri, *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971; M. Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form – Funktion – Verbreitung*, Darmstadt 1989; G. Bresc-Bautier, *Partir, prier, donner: les églises fondées en souvenir du pèlerinage en Terre Sainte (Xe–XIe siècles)*, in: *Il cammino di Gerusalemme*, hg. von M. S. Calò Mariani (*Rotte mediterranee della cultura* 2, Bari-Brindisi-Trani 1999, 565–580; C. Péquignot, *Vraies ou fausses imita-*

lateinischen Westen im Transfer einschlägiger Reliquien von Ost nach West, oder besser von Süd nach Nord, nieder. In den 1960er Jahren unternahm der Byzantinist und Kunsthistoriker Anatole Frolow (1906–1972) die Herkulesarbeit, alle verfügbaren Belege über Reliquien und Reliquiare des Wahren Kreuzes zusammenzutragen.⁵¹ Eine ähnliche Arbeit steht für die Reliquien des Heiligen Grabes noch aus, und dies aus gutem Grunde: Sie wäre wohl angesichts der horrenden Zahlen der ehemals oder noch immer in den Kirchenschätzen Europas aufbewahrten Partikel des *Sepulcrum Domini* kaum zu leisten. Zusammen mit anderen Passionsreliquien, aber auch mit gesegneten Andenken des Heiligen Landes – etwa Wasser vom Jordan, Erde Palästinas etc. – transferierten die Heiliggrabreliquien das Heilige Land, Jerusalem und deren heiligste Stätten unmittelbar – sicht- und fühlbar – in den Westen.⁵²

-
- tions de l'Anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles, in: *Les pèlerinages à travers l'art et la société à l'époque préromane et romane: actes des XXXIIe Journées Romanes de Cuxa*, 8–15 juillet 1999, Codalet 2000 (= *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 31), 119–133; C. Morris, *Memorials of the holy places and blessings from the East* (s. Anm. 11), 100–103; P. Piva, Die ‚Kopien‘ der Grabeskirche im romanischen Abendland. Überlegungen zu einer problematischen Beziehung, in: *Die Zeit der Kreuzzüge: Geschichte und Kunst*, hg. von R. Cassanelli, Stuttgart 2000, 97–117; N. Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von D. Bauer – K. Herbers – N. Jaspert, Frankfurt a. M. 2001 (*Campus Historische Studien* 29), 219–270; W. Ehbrecht, *Überall ist Jerusalem*, in: *Die Stadt als Kommunikationsraum: Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, hg. von H. Bräuer – E. Schlenkrich, Leipzig 2001, 129–185; A. Cadei, *Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il Sepolcro di Cristo in Europa nel XII secolo*, in: *Arte Medievale NS* 1 (2002) 51–70; C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the medieval west* (s. Anm. 8); G. Bresc-Bautier, *La dévotion au Saint-Sépulcre de Jérusalem en Occident: imitations, invocation, donations*, in: *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 38 (2007) 95–106.
- 51 A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix* (s. Anm. 6); Ders., *Les reliquaires de la Vraie Croix* (s. Anm. 6).
- 52 F. Molteni, *Memoria Christi: reliquie di Terrasanta in Occidente*, Firenze 1996; A. Benvenuti, *Le legende d'Oultremare: reliquie, traslazioni, culti e devozioni della Terrasanta*, in: *Il cammino di Gerusalemme*, hg. von M. S. Calò Mariani, Bari-Brindisi-Trani 1999 (*Rotte mediterranee della cultura* 2), 529–546; C. Morris, *Memorials of the holy places and blessings from the East* (s. Anm. 11); N. Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems* (s. Anm. 50); P. Dalena, *Gli itinerari delle reliquie della passione*, in: *Militia Sancti Sepulcri. La storia, i luoghi, gli itinerari*, hg. von P. Dalena – C. D. Fonseca, Bari 2006, 63–85; G. Constable, *The Dislocation of Jerusalem in the Middle Ages*, in: *Norm and Krise von Kommunikation: Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, hg. von A. Hahn – G. Melville – W. Röcke, Münster [u. a.] 2006 (*Forschung und Wissenschaft* 24), 355–370.

Aber kehren wir von den allgemeinen Beobachtungen zur Heiliggrabfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts zur diachronen Betrachtung der Heiliglandverehrung anhand der Testamente zurück. Es stellt sich nämlich die Frage, ob sich nach der merklichen Aufwertung des Heiligen Grabes zu Beginn des 11. Jahrhunderts weitere **Wandel**, neue **Phasen** feststellen lassen. Dies war in der Tat der Fall, wie unter anderem die Analyse katalanischer Testamente zeigt. An der Wende zum 12. Jahrhundert, zur Zeit des Ersten Kreuzzugs also, begann sich nämlich die Stadt Jerusalem als Pilgerziel wieder stärker in den Vordergrund zu schieben. Im Juni 1083 gab Pere Bonardell nicht das Heilige Grab, sondern Jerusalem als Ziel an: *Ego Petrus Bonardelli, volens pergere Jherusalem propter remissionem omnium delictorum meorum et timeo ut in hoc itinere mors subveniat me,*⁵³ zwei Jahre später führte Arnal de Malloles beide Stätten gemeinsam an: *Ego Arnallus, propter amorem Dei et remedium anime mee seu omnium parentorum meorum ibi jherosolimam ad sepulcrum filii Dei...*⁵⁴ – eine Kombination, auf die man in der Folge häufiger stößt.⁵⁵ Die Stellung Jerusalems als Marschziel des Ersten Kreuzzugs schlug sich auch in Katalonien in der Formulierung der Testamente nieder, etwa in der letztwilligen Verfügung des Bernat Guillem vom 5. August 1097: *Bernarduis Guillelmus cupiens ire in servicio Dei ad expugnanda iherosolima et ad liberatione Sancti Sepulcri.*⁵⁶

Das ambivalente Verhältnis zu Jerusalem, welches das Christentum seit seinen Anfängen gekennzeichnet hatte, wich nun einer merklichen Hochschätzung.⁵⁷ Dieser Veränderung setzte bereits einige Jahre vor dem Ersten Kreuzzug ein und ist ein untrügliches Zeichen für die wachsende Jerusalemfrömmigkeit, welche den Kriegszug von 1096–1099 prägen sollte. Zwar stand der Erste Kreuzzug noch stark unter dem Zeichen des Heiligen Grabes;⁵⁸ doch dessen Vorrang war nicht mehr so absolut wie noch einige Jahrzehnte zuvor. Immer wieder beto-

53 Col·lecció diplomàtica de la seu de Girona (817–1100), hg. von R. Martí, Barcelona 1997 (*Fundació Noguera. Diplomataris 13*), S. 402, Nr. 384.

54 *Archives des Pyrénées Orientales*, 12 J 24, Nr. 147.

55 Vgl. etwa das Testament des Barceloneser Ritters Humbert Gerbert aus dem Jahre 1089: *volo pergere in partibus Iherusalem et ad sanctum sepulcrum domini et aliorum plurimum sanctorum* – Cartulario de “Sant Cugat” del Vallés, 3 Bde, hg. von J. Rius, Barcelona 1945–1947 (*Textos y estudios de la Corona de Aragón 1–3*), II, S. 393–395, Nr. 731; Diplomatarium de l’Arxiu Capítular de Barcelona. Segle XI, Bd. 5, hg. von J. Baucells i Reig, Barcelona 2006 (*Fundació Noguera. Col·lecció Diplomataris 41*), S. 2342–2344, Nr. 1503.

56 J. M. Marquès i Planagumà, *Esriptures de Santa Maria de Vilabertran (968–1300)*, Figueres 1995 (*Monografies Empordaneses 1*), S. 96–97, Nr. 236.

57 S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 109–140.

58 J. Riley-Smith, *The first crusade and the idea of crusading*, London 1986, 108; S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 11–19.

nen die Quellen, dass die Kreuzfahrer das Land betraten, wo Christus gewandelt sei – oder „wo seine Füße einst standen“ *ubi steterunt pedes eius* (Ps. 132, 7). Auffällig ist eine gewisse Verschiebung der Aufmerksamkeit von Christi Tod zu den Orten seines irdischen Wirkens. Im Jahre 1068 lag beim Testament des Kustos der Kathedrale von Urgell Isarn das Augenmerk noch ganz auf Tod und Auferstehung Christi, also auf das Heilige Grab: *sanus et salvus, desiderio accensus et adire et videre in Iherusalem loca sancta ubi dominus noster Ihesu Kristus fuit crucifixus, mortuus et sepultus*.⁵⁹ Dies sollte sich nun ändern: Das Wissen um die Plätze, wo Jesus u. a. mit den Schriftgelehrten disputierte, die Geldwechsler vertrieb und später das Kreuz trug, tritt mit den Eroberungen durch die Kreuzfahrer deutlicher zutage. Der Christozentrismus des Hochmittelalters wird hier besonders anschaulich. Auch nach Jesu Tod und Auferstehung war die Heilsgeschichte unlösbar mit Jerusalem verbunden: Hier versammelte sich um Maria die Urgemeinde, entstand die *ecclesia primitiva*, wirkten die Christus nachfolgenden Apostel und Jünger⁶⁰.

Die Errichtung der Kreuzfahrerstaaten erhöhte schlagartig die Kontaktfelder zwischen dem Nahen Osten und Latein-Europa: Nun reisten nicht nur Pilger. Siedler ließen sich in den eroberten Territorien nieder, Händler errichteten dort Stützpunkte und verkehrten regelmäßig zwischen den Küsten des Mittelmeerraums, Krieger zogen in den Nahen Osten, Adlige und Kirchenleute machten dort Karriere. Es ist kein Zufall, dass das 11. Jahrhundert, das Jahrhundert des Heiligen Grabes, zwar eine Zunahme der Pilgerströme zeitigte, aber erst im 12. Jahrhundert das Genre der Pilgerführer einen Aufschwung erlebte, vermittelten diese Werke doch gerade umfassendere Informationen nicht nur über das Heilige Grab, sondern auch über Jerusalem und Palästina.⁶¹ Die Siegel mehrerer

59 C. Baraut, *Els documents, dels anys 1051–1075* (s. Anm. 38), S. 176–178, Nr. 816.

60 A. Dupront, *La spiritualité des croisés et de pèlerins d'après les sources de la première croisade*, Spoleto 1963 (*Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale* 4), 72–86; B. McGinn, *Iter Sancti Sepulchri* (s. Anm. 41); N. Jaspert, ‚Wo seine Füße einst standen‘ (*Ubi steterunt pedes eius*) – Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer, in: *Die Kreuzzüge* (Ausstellungskatalog), hg. von H.-J. Kotzur, bearb. von B. Klein – W. Wihelmy, Mainz 2004, 173–185; S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 66–90.

61 Iohannes Wirziburgensis Saewulf; Theodoricus: *Peregrinationes tres*, ed. R. Huygens, Turnhout 1994 (*CCCM* 139); A. Rovetta, *L'immagine di Gerusalemme negli itinerari di pellegrini e crociati e nelle reproduzioni topografiche tra XII e XIV secolo*, hg. von M. S. Calò Mariani, Bari-Brindisi-Trani 1999 (*Rotte mediterranee della cultura* 2), 607–618; J. Folda, *Jerusalem and the Holy Sepulchre through the eyes of Crusader pilgrims*, in: *The real and ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic art studies in honor of Bezalel Narkiss on the occasion of his seventieth birthday*, hg. von B. Kühnel, Jerusalem 1998 (*Jewish art* 23/24), 158–164; J. Richard, *La relation de pèlerinage à Jérusalem, instrument de dévotion*, in: *L'idea di Gerusalemme nella spiritua-*

Jerusalemener Könige wiederum trugen neben der Abbildung des Heiligen Grabes auch diejenige der wichtigsten Festung der Stadt – des sogenannten Davidsturms – und des Felsendoms, der mit dem Tempel und damit mit der Königsherrschaft des Alten Testaments assoziiert wurde.⁶²

All dies trug zu einer Konkretisierung der Heiligen Stadt im Bewusstsein der lateinischen Christen bei und machte sich auch in der Verehrung der *loca sancta* bemerkbar. Die Eroberung Jerusalems im Juli 1099 durch die Kontingente des ersten Kreuzzugs wurde nicht nur in der Heiligen Stadt selbst, sondern auch an verschiedenen Orten des christlichen Europa mit einem eigenen Fest, der *liberatio*, begangen: *Constitutum est itaque ab omnibus atque firmatum, ut praedictum dies captionis, immo liberationis Jerusalem, singulis annis in memoria habitus solemniter celebretur.*⁶³ Damit wurde auch das zeitgenössische Jerusalem der Kreuzfahrer, die Hauptstadt des gleichnamigen Königreiches, liturgisch gefeiert, Teil des Kirchenjahres. Die Erweiterung des Heiliggrabkomplexes von Santo Stefano zu Bologna verdeutlicht diesen Wandel exemplarisch: die Imitation der Anastasis wurde im 12. Jahrhundert um weitere Zitate der Heiligen Stadt wie den Ölberg und das Tal Josaphat erweitert und damit eine auf die gesamte Topographie Jerusalem ausgerichtete Erinnerungslandschaft geschaffen.⁶⁴ Selbstverständlich wurde auch im 12. Jahrhundert das Heilige Grab oft – ja sogar vorwiegend –

lità cristiana del medioevo, Vatikanstadt 1999 (*Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti 12*), 20–28; A. Graboïs, *Le pèlerin occidental en Terre sainte* (s. Anm. 29); A. Bonnery, *Les plus anciennes descriptions du Saint Sépulcre témoins du pèlerinage à Jérusalem*, in: *Les pèlerinages à travers l'art et la société à l'époque préromane et romane: actes des XXXIIe Journées Romanes de Cuxa, 8–15 juillet 1999*, Codalet 2000 (= *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa 31*), 143–148.

- 62 H. E. Mayer, *Das Siegelwesen in den Kreuzfahrerstaaten*, München 1978 (*Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen N.F. 83*). Zu den Vorläufern: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (s. Anm. 18).
- 63 Tudebodius imitatus et continuatus ex codice Bibliothecae Casinensis, qui inscribitur *Historia Peregrinorum euntium Jerosolymam ad liberandum Sanctum Sepulcrum de potestate ethnicorum*, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux III*, Paris 1866, 165–229, hier 224 (Cap. CXXVII). A. Linder, *The Liturgy of the Liberation of Jerusalem*, in: *Medieval Studies 52* (1990) 110–131; Ders., *Individual and Community in the Liturgy of the Liberation of Christian Jerusalem*, in: *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*, hg. von A. Haverkamp, München 1998 (*Kolloquien 40*), 25–40; S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 29–31; A. Winkler, *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XIIe–XIVe siècles): essai sur la littérature des croisades*, Paris 2006 (*Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge 77*), 306–313.
- 64 R. Ousterhout, *The church of Santo Stefano; a "Jerusalem" in Bologna*, in: *Gesta 20* (1981) 311–321; C. Morris, *Bringing the Holy Sepulchre to the West: S. Stefano, Bologna, from the fifth to the twentieth century*, in: *The church retrospective*, hg. von R. N. Swanson, Woodbridge [u.a.] 1997 (*Studies in church history 33*), 31–59.

als Pilgerziel angeführt, wurden Feste zu dessen Ehren vollzogen, wurden Kirchen in seinem Namen errichtet; doch stellt die Bedeutungszunahme der Heiligen Stadt gegenüber dem Heiligen Grab eine markante und unübersehbare Akzentverschiebung dar.⁶⁵

Diese Auswirkungen politischer und militärischer Ereignisse auf die Levantefrömmigkeit fand ihre Fortsetzung zum Ende des 12. Jahrhunderts. Denn der Niedergang des Ersten Königreichs von Jerusalem infolge der verlorenen Schlacht von Hattin und der Eroberung der Heiligen Stadt im Oktober 1187 zeitigte in dieser Hinsicht beachtliche Folgen: Nicht nur, dass dieser Verlust nun ebenfalls liturgisch kommemoriert wurde und somit Aufstieg wie Niedergang der Kreuzfahrerherrschaften zyklisch ins Bewusstsein der Gläubigen zurückkehrten.⁶⁶ Auch mit Blick auf die Objekte christlicher Heiliglandverehrung lässt sich eine Reaktion auf die Ereignisse feststellen. Die ältere, auch zu Beginn der Kreuzzugszeit lebendige und nicht zuletzt im Emblem der Krieger – dem Kreuz – zum Ausdruck kommende Heiligkreuzverehrung⁶⁷ erfuhr nun einen außerordentlichen Aufschwung.

65 Vgl. S. Schein, *Gateway to the Heavenly City* (s. Anm. 2), 79–83; A. Winkler, *Le tropisme de Jérusalem* (s. Anm. 63), 165–187.

66 A. Linder, 'Deus venerunt gentes': Psal, 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem, in: *Medieval studies in honour of Avrom Saltman*, hg. von B.-S. Albert – Y. Friedman – S. Schwarzfuchs, Jerusalem 1995 (*Bar-Ilan studies in history* 4), 145–172; Ders., The loss of Christian Jerusalem in late medieval liturgy, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 393–407. Ders., Raising arms. Liturgy in the struggle to liberate Jerusalem in the late middle ages, Turnhout 2003 (*Cultural encounters in late antiquity and the middle ages* 2); G. Ligato, La cattura di Guido di Lusignano e della reliquia della vera croce ad Hattin (4 luglio 1187) in una miniatura dei 'Chronica majora' di Matteo Paris: una combinazione di testo, immagine e propaganda, in: *Studi ecumenici* 24 (2006) 523–561.

67 J. A. Brundage, Crucesignari: The Rite of Taking the Cross in England, in: *Traditio* 22 (1966) 289–310; J. Szövérfy, *Crux fidelis* (s. Anm. 9); K. Pennington, The Rite of Taking the Cross in the Twelfth Century, in: *Traditio* 30 (1974) 429–435; E. Delaruelle, Le cruxifix dans la piété populaire et dans l'art, du VIe au XIe siècle, in: *Etudes ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, hg. von R. Louis, Auxerre 1975, 133–144; D. Iogna-Prat, La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an mil, in: *Haut Moyen-Âge: culture, éducation et société; études offertes à Pierre Riché*, hg. von M. Sot, Nanterre 1990, 449–475; G. Constable, *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge [u. a.] 1995, 210–217; A. Dupront, *Le Mythe de Croisade*. 4 Bde., Paris 1997, Bd. 3, S. 1302–1309; J. France, *Le rôle de Jérusalem* (s. Anm. 2), 157–158; G. Constable, *Jerusalem and the Sign of the Cross (with Particular Reference to the Cross of Pilgrimage and Crusading in the Twelfth Century)*, in: *Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 371–380;

Der Grund hierfür war sehr konkret: Die nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 1099 zum Vorschein gekommene Reliquie des Wahren Kreuzes hatte sich in der Folge zum Symbol des Königreichs entwickelt und war im Verlauf des 12. Jahrhunderts immer wieder mit Erfolg als Siegesbanner in die Schlacht geführt worden.⁶⁸ Sie bildete auch einen elementaren Bestandteil der Prozessionen, die alljährlich in der Heiligen Stadt abgehalten wurden.⁶⁹ Ohne Zweifel hatte die Jerusalemer Reliquie des Wahren Kreuzes damit unmittelbaren Anteil am Aufschwung der Jerusalemfrömmigkeit des 12. Jahrhunderts. Partikel dieser Reliquie wurden in Heiligkreuzreliquiaren in den Westen entsandt und trugen dazu bei, das Wissen um diesen Schatz unter den Christen zu verbreiten.⁷⁰ Hier-

C. von Braun, The Symbol of The Cross, in: "Holy War" and gender: violence in religious discourses = "Gotteskrieg" und Geschlecht: Gewaltdiskurse in der Religion, hg. von C. von Braun, Berlin [u. a.] 2006 (*Berliner gender studies* 2), 55–74; G. Constable, The Cross of the Crusaders, in: G. Constable, Crusaders and crusading in the twelfth century, Farnham [u. a.] 2008, 45–91; N. Jaspert, Zeichen und Symbole in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters, in: *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX–XIII)*, hg. von G. Andenna, Münster 2010, 293–342.

- 68 D. Gerish, The True Cross and the Kings of Jerusalem, *The Haskins Society Journal* 8 (1996) 137–155; G. Ligato, The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: an example of 1185, in: *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and Latin East*, Paris 1996, 315–330; A. V. Murray, 'Mighty Against the Enemies of Christ': The Relic of the True Cross in the Armies of the Kingdom of Jerusalem, in: *The Crusades and Their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, hg. von J. France – W. Zajac, Aldershot 1998, 217–238; N. Jaspert, Vergegenwärtigungen Jerusalems (s. Anm. 50), F. Caroff, L'affrontement entre chrétiens et musulmans. Le rôle de la vraie Croix dans les images de croisade (XIIIe–XVe siècle), in: *Chemins d'outre-mer: études sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, 2 Bde., hg. von D. Coulon, Paris 2004 (*Byzantina Sorbonensia* 20), 97–112.
- 69 C. Kohler, Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem (XIIe–XIIIe siècle), in: *Revue de l'Orient latin* 8 (1900/01) 384–499, bes. 412–414. 424; A. Schönfelder, Die Prozessionen der Lateinier in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, in: *Historisches Jahrbuch* 32 (1911) 578–598, bes. 584–587. 595f.; C. Dondi, The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem: A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources, Turnhout 2003, 146–175.
- 70 A. Frolov, La relique de la Vraie Croix (s. Anm. 6); Ders., Les reliquaires de la Vraie Croix (s. Anm. 6); G. Bautier, L'Envoie de la relique de la Vraie Croix à Notre-Dame de Paris en 1120, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 129 (1971) 387–397; H. Meurer, Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 48 (1985) 65–76; J. Folda, The Art of the Crusaders in the Holy Land (1098–1187), Cambridge 1995, 68. 83. 99f. 290. 391. 509; B. Hamilton, The Latin church in the crusader states. The secular church, London 1980 (*Variorum publications* 1), 52–55. 61f. 69f. 79. 129; K. Elm, Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden, in: *Die geistlichen Ritterorden*

an tat die Tatsache keinen Abbruch, dass die Byzantiner seit jeher in Konstantinopel eine Kreuzreliquie verehrten, die vor der islamischen Eroberung dorthin gerettet worden war, überstrahlte doch in den Augen der Lateiner die Autorität des Jerusalemer Patriarchats diejenige des griechischen Patriarchen von Konstantinopel. Doch am 4. Juli 1187 ging die Jerusalemer Reliquie des Wahren Kreuzes gemeinsam mit dem Heer des Königreichs auf dem Schlachtfeld von Hattin unter. Die Auswirkungen dieses Verlustes waren enorm, wie eine Vielzahl unterschiedlichster Quellen – von Kreuzzugaufrufen über narrative Quellen zu theologischen Traktaten – belegt. Der Verlust der Jerusalemer Heiligkreuzreliquie wurde bereits in der wegweisenden Kreuzzugsbulle *Audita tremendi* beklagt,⁷¹ und dessen Bedeutung wird an einschlägigen Quellen wie etwa dem einem gewissen Ansbert zugeschriebenen Bericht des Kriegszugs Friedrichs Barbarossa erkennbar: Das Heer wird immer wieder als *exercitus sanctae crucis* oder *exercitus vivificae crucis*, also als Heer des heiligen Kreuzes oder als Heer des lebendigen Kreuzes, bezeichnet,⁷² und auch Friedrich Barbarossa selbst griff diese Bezeichnung in einigen Urkunden auf.⁷³ Während des nun ausgerufenen, so

-
- Europas, hg. von J. Fleckenstein – M. Hellmann, Sigmaringen 1980 (*Vorträge und Forschungen* 26), 141–169; G. Ligato, The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem (s. Anm. 68), bes. 324f.; A. V. Murray, 'Mighty Against the Enemies of Christ' (s. Anm. 58), 217–238, bes. 227f.; D. Gerish, The True Cross and the Kings of Jerusalem (s. Anm. 68), 149–155; N. Jaspert, Vergegenwärtigungen Jerusalems (s. Anm. 50); A. Cadei, Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il Sepolcro (s. Anm. 50); J. Folda, Crusader art in the Holy Land, from the Third Crusade to the fall of Acre, 1187–1291, Cambridge [u. a.] 2005, 48–52; H. Meurer, Andenken und Geschenke der Kreuzfahrer und Jerusalempilger in der Zeit der ersten Kreuzzüge, in: Transfer – Innovationen in der Zeit der Kreuzzüge: Akten der 4. Landauer Staufertagung, 27.–29. Juni 2003, hg. von V. Herzner, Speyer 2006 (*Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften* 101), 39–49.
- 71 A. Chroust, Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I., Berlin 1928 (*MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series* 5), 7: ... *capta est crux dominica* ..., vgl. U. Schwerin, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie, Berlin 1937 (*Historische Studien*. 301), 81–85; Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190: Bericht eines Augenzeugen, eingeleitet, übers. und kommentiert von A. Bühler, Darmstadt 2003, 65–70.
- 72 A. Chroust, Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I (s. Anm. 71), 38, 40, 55, 64, 78, 88, 89, 93.
- 73 A. Chroust, Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I (s. Anm. 71), 40; H. Appelt: Die Urkunden Friedrichs I.: 1181–1190, Hannover 1990 (*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser* X, 4), 301, 303; Der Kreuzzug Friedrich Barba-

genannten Dritten Kreuzzugs und in den darauf folgenden Jahrzehnten trat die Wiedergewinnung des Wahren Kreuzes gleichberechtigt als Kriegsziel neben die Rückeroberung Jerusalems und des Heiligen Grabes, man kann den Dritten Kreuzzug mit gewissem Recht als einen „Heiligkreuz-Kreuzzug“ bezeichnen.

Diese neue Phase in der Frömmigkeitsgeschichte der lateinischen Christenheit, diese neuerliche Akzentverschiebung währte allerdings nur einige Jahrzehnte, denn trotz allen Hoffens und Bangens wurde bald deutlich, dass die Reliquie endgültig verloren war. Stattdessen lenkte das Bemühen um die Rettung der Kreuzfahrerstaaten die Aufmerksamkeit der Gläubigen stärker auf das Heilige Land, und hier nicht nur auf die Stadt Jerusalem, sondern auf das gesamte Gebiet der neutestamentlichen Heilsgeschichte. Dies gilt erst recht für die Zeit nach dem Verlust der Kreuzfahrerstaaten zum Ende des 13. Jahrhunderts, als eine wahre Flut von Traktaten verfasst wurde, welche die Rückgewinnung des Heiligen Landes, die *recuperatio terrae sanctae*, zum Thema hatten.⁷⁴ Sie, aber auch die Reiseberichte und Pilgerführer dieser Zeit, weiteten den Blick und legten das Augenmerk stärker auf Palästina denn auf die Heilige Stadt.⁷⁵ Es dürfte kein Zufall sein, dass im späten Mittelalter die Zahl der Kirchenpatrozinien und Konvente zunimmt, deren Titel auf die Stätten Bezug nahmen, die außerhalb Jerusalems lagen – sei es Nazareth, Bethlehem oder der Jordan.⁷⁶

Betrachtet man also die Levantefrömmigkeit des 10. bis 14. Jahrhunderts mit Hilfe der Pilgertestamente in diachroner Perspektive, dann kann man in der Tendenz und mit aller Vorsicht eine vierfache Schwerpunktverschiebung feststellen: zu Beginn des 11. Jahrhunderts eine erste Phase der Konzentration auf das Heilige Grab, mit Beginn der Kreuzzüge eine stärkere Präponderanz Jerusalems, an

rossas 1187–1190: Bericht eines Augenzeugen (s. Anm. 71), 95–98. Diese Gedanken werden ausführlicher ausgebreitet in: N. Jaspert, Die Kreuzzüge – Motivationen, Mythos und Missverständnisse, in: Stauferzeit. Zeit der Kreuzzüge, hg. von K.-H. Rueß, Göttingen 2011 (im Druck).

- 74 S. Schein, *Fideles crucis: the papacy, the West, and the recovery of the Holy*, Oxford [u. a.] 1991; A. Leopold, *How to recover the Holy Land. The crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries*, Aldershot [u. a.] c 2000; A. Linder, *Raising arms* (s. Anm. 66).
- 75 W. Paravicini, *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie*, 3 Bde., Frankfurt am Main u. a. 1994–2000; N. J. Housley, *Holy Land or holy lands? Palestine and the Catholic West in the late Middle Ages and Renaissance*, in: *The Holy Land, holy lands, and Christian history* (s. Anm. 11), S. 228–249; A. Winkler, *Le tropisme de Jérusalem* (s. Anm. 63), 427–440.
- 76 Vgl. beispielhaft: N. Jaspert, *Religiöse Institutionen am Niederrhein zum Ende des Mittelalters: Reichtum, Raumordnungen und Reformen*, in: *Der Jülich-Klevische Erbstreit 1609. Seine Voraussetzungen und Folgen*, hg. von M. Groten – C. von Looz-Corswarem – W. Reininghaus, Münster 2011 (im Druck).

der Wende zum 13. Jahrhundert ein kurz währender Aufschwung der Heiligkreuzfrommgkeit und schließlich eine vierte Phase der räumlichen Ausdehnung der Devotion auf das Heilige Land als Ganzes.

3. Träger der Levantefrommgkeit

Der Hinweis auf die Patrozinien und Konvente religiöser Einrichtungen führt zu einer abschließend zu behandelnden Frage: welche Institutionen die Verehrung des Heiligen Grabes und der anderen Heiligen Stätten des Nahen Ostens im lateinischen Westen pflegten und wach hielten. Oder konkreter und mit Blick auf das reziproke Verhältnis von Ordensgeschichte und Frommgkeitsgeschichte: spiegelte sich der gerade umrissene Wandel der Devotion auch in der Gründung und im Wirken religiöser Einrichtungen?

Die Heiliggrabfrommgkeit des 11. Jahrhunderts fand an dessen Ende in der Tat eine institutionelle Ausprägung, und zwar in der Form des Kathedralskapitels von Jerusalem, des so genannten Kapitels vom Heiligen Grab. Um seine Erforschung hat sich vor allem Kaspar Elm verdient gemacht.⁷⁷ Diese um den Patriarchen und den Prior der Grabeskirche als Vorsteher der Gemeinde versammelte Gruppe von Kanonikern leistete nicht nur an der Kathedralskirche selbst den liturgischen Dienst, sondern stand auch einer Vielzahl weiterer Kirchen in den Kreuzfahrerstaaten vor.

Ihre als Stationsgottesdienst gestaltete und damit in besonderem Maße performativ im öffentlichen Raum vollzogene jerosolimitanische Liturgie unterstrich die Vorrangstellung der Kanoniker vom Heiligen Grab unter den geistlichen Institutionen Jerusalems. Denn bei dem letztlich auf griechische Traditionen zurückgehenden Stationsgottesdienst feierten Patriarch und Kapitel das Geburtsfest des Herrn in Bethlehem, seine Darbringung in der ehemaligen Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg, den Einzug in die Hlg. Stadt an der *Porta Aurea*, das Abendmahl im *Coenaculum* auf dem Berg Sion, Passion und Auferstehung in der Grabeskirche sowie die Himmelfahrt auf dem Ölberg.⁷⁸ Für

77 K. Elm, *Umbilicus mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Hlg. Grab in Jerusalem und der Ritterorden, Sint-Kruis 1998 (Instrumenta canonissarum regularium Sancti Sepulcri 7)*.

78 H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, with Liturgical and Paleographical Chapters* by Francis Wormald, Oxford 1957; J. F. Baldwin, *The urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stationary liturgy*, Roma 1987 (*OCA 228*); A.-M. Legras – J.-L. Lemaître, *La pratique liturgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, in: *L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle. Textes en hommage a Lucie Fossier*, hg. von C. Bourlet – A. Dufour, Paris 1991, 77–137;

unsere Frage wichtiger jedoch war ihr Wirken im lateinischen Westen. Denn die Kanoniker vom Heiligen Grab errichteten auch diessseits des Mittelmeeres in allen Ländern der lateinischen Christenheit Niederlassungen – von Polen bis Portugal, von Schottland bis Sizilien. In diesen Häusern feierten sie ihre eigene, Jerusalemer Liturgie, sie hielten durch die ihnen vom Mutterhaus überlassenen Reliquien, durch ihre eigene Präsenz als *canonici Sanctissimi Sepulcri* und durch die Patrozinien und die Gestalt ihrer Kirchen die Verehrung des Heiligen Grabes trotz der beschriebenen Akzentverschiebungen innerhalb der christlichen Levantefrömmigkeit aufrecht.

Auch die zweite Phase in der Heiliglandverehrung des Hochmittelalters, also der Bedeutungszuwachs Jerusalems gegenüber dem Heiligen Grab, fand im Verlauf des 12. Jahrhunderts in weiteren institutionellen Neugründungen seine Entsprechung. Die zwei bedeutendsten Ritterorden der Kreuzfahrerstaaten, die Johanniter und Templer, lassen diesen Wandel paradigmatisch erkennen. Anfangs noch den Patriarchen der Grabeskirche unterstellt, konnten sie sich zwischen 1113 und 1120 aus dessen Vormundschaft befreien und eigenständige Strukturen aufbauen.⁷⁹ Die alte Bindung an die Grabeskirche wird etwa anhand der gemeinsamen Schenkungen an alle drei Institutionen des heiligen Grabes – also an die Heiliggrabkanoniker, die Templer und die Johanniter – erkennbar. Doch bald schon lenkten sowohl Johanniter als auch Templer die Verehrung der Gläubigen

M. Sloomans, *Surrexit dominus de hoc sepulcro*. Liturgie in de kerk van het Heilig Graf in Jeruzalem in de 12de eeuw, Leiden-Oegstgeest 1996; K. Elm, *La liturgie de l'Eglise latine de Jérusalem au temps des croisade*, in: *Les Croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096–1270*, hg. von M. Rey-Delqué, Milano 1997, 243–246; P. F. Bradshaw, *The influence of Jerusalem on Christian liturgy*, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 251–259; C. Dondi, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre* (s. Anm. 69). Siehe auch E. Volgger, *Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens*, in: *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Ordens*, hg. von U. Arnold, Marburg 1993 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 49), 1–50.

- 79 A. Luttrell, *The Earliest Templars*, in: *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*, hg. von M. Balard (*Byzantina Sorbonensia* 14), Paris 1996, 193–203; Ders., *The Earliest Hospitallers*, in: *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, hg. von B. Z. Kedar – J. Riley-Smith – R. Hiestand, Aldershot 1997, S. 37–54; B. Frale, *Cum equis et armis summo regi militantes. Le origini die Templari e degli Ospitalieri nel consortium agostiniano presso il Santo Sepolcro*, in: *La civiltà cavalleresca e l'europa. Ripensare*, hg. von F. Cardini – I. Gagliardi, San Gimignano 2006, 161–188; G. Ligato, *L'Ordine del Santo Sepolcro: Il mito delle origini*, in: *La civiltà cavalleresca e l'europa. Ripensare*, hg. von F. Cardini – I. Gagliardi, San Gimignano 2006, 189–213.

von der Grabeskirche auf andere Stätten Jerusalems, konkret auf das Johannes-spital und das Templum Domini. Gerade im letzten Fall lässt sich die Materialisierung der Erinnerung durch die Errichtung kommemorativer Bauwerke und die Besetzung von Erinnerungsorten gut beobachten.⁸⁰ Die Kreuzfahrer eigneten sich die al-Aqsa-Moschee als Templum Salomonis und den Felsendom als Templum Domini für die Geschichte des Christentums an. Diese „gedächtnisgeschichtliche Usurpation“, die u. a. auf Siegeln und Münzen verbreitet wurde, erhöhte noch die Wirkkraft der Heiligen Stadt auf die Gläubigen im Westen.⁸¹ Ein klares Zeichen für diesen Wandel mag die Schrift Bernhards von Clairvaux zum Lobe der neu gegründeten Templergemeinschaft aus den 30er-Jahren des 12. Jahrhunderts sein: Sie enthält in ihrem zweiten Teil eine ausführliche Beschreibung Jerusalems, die ganz dezidiert der Grabeskirche andere Stätten der Heilsgeschichte an die Seite stellt.⁸² Am Sionsberg vor den Toren der Stadt, auf dem Ölberg und am Tempel entstanden Kanonikerstifte,⁸³ die in den dreißiger Jahren des Jahrhunderts eine Verbrüderung schlossen,⁸⁴ sich allerdings seit der

80 O. Grabar, Space and holiness in medieval Jerusalem, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, hg. von L. I. Levine, New York 1999, 275–286, bes. 279; Y. Friedman, The City of the King of Kings: Jerusalem in the Crusader Period, in: The centrality of Jerusalem. Historical perspectives, hg. von M. Poorthuis, Kampen 1996, 190–216.

81 B. F. Hamilton, Rebuilding Zion: the holy places of Jerusalem in the twelfth century, in: *Studies in church history* 14 (1977) 105–116; H. Busse, Vom Felsendom zum Templum Domini, in: Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident, Referate des 5. interdisziplinären Colloquiums des Zentralinstituts, hg. von W. Fischer – J. Schneider, Neustadt/Aisch 1982, 19–32; S. Schein, Gateway to the Heavenly City (s. Anm. 2), 98–108. Zur jüdischen Reaktion vgl. E. Reiner, A Jewish Response to the Crusades. The Dispute over Sacred Places in the Holy Land, in: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge, hg. von A. Haverkamp, Sigmaringen 1999 (*Vorträge und Forschungen* 47), 209–232. A. J. Boas, Jerusalem in the time of the crusades: society, landscape and art in the Holy City under Frankish rule, London 2001.

82 Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch, Bd. 1, hg. und übers. von G. B. Winkler, Innsbruck 1990, 286–316.

83 Zu den Kanonikerstiften Jerusalems bereitet Wolf Zöllner an der Ruhr-Universität Bochum eine Dissertation vor. Siehe derweil: W. Hotzelt, Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099–1291, Köln 1940 (*Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart* 3; *Palästinahefte des Deutschen Vereins für das Heilige Land* 29–32); H. E. Mayer, Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem, Stuttgart 1977 (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 26); K. Elm, Umbilicus mundi (s. Anm. 77); K.-P. Kirstein, Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem von der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer 1099 bis zum Ende der Kreuzfahrerstaaten 1291, Berlin 2002 (*Berliner historische Studien* 35 = *Ordensstudien* 16), 26–44.

84 C. Kohler, Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre (s. Anm. 69), 434f.; C. Dondi, The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre (s. Anm. 69), 168. 199.

Mitte des 12. Jahrhunderts von der Hegemonie der Grabeskirche zu befreien suchten, wie Konflikte um die Vorrangstellung der Heiliggrabkanoniker bei den städtischen Prozessionen zeigen.⁸⁵ Kirchenschmuck und Gestalt dieser Kirchen, aber auch literarische Werke wie das Gedicht, das Aichard, der Prior des Stiftes vom Tempel, zum Lobe seines Hauses schrieb, bezeugen das Bemühen Jerusalemer Einrichtungen um Herausstellung der eigenen Singularität.⁸⁶ Der Aufschwung Jerusalems in der Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts fand also in dezidiert jerosolimitanischen Einrichtungen mit eigenem Selbstverständnis seinen Niederschlag.

Man kann dieses Experiment noch fortführen und danach fragen, ob die für eine dritte Phase der Heiliglandverehrung als typisch herausgearbeitete, gesteigerte Heiligkreuzverehrung an der Wende zum 13. Jahrhundert nicht ebenfalls kirchliche Neugründungen hervorbrachte. Und man wird in der Tat fündig. Die von der Geschichtswissenschaft und selbst von der Ordensgeschichtsschreibung weitgehend vergessenen Kreuzherrenorden waren nichts anderes als der institutionalisierte Ausdruck dieses Umbruchs.⁸⁷ Ob wir auf die belgisch-niederländischen Kreuzherren, die Kreuzherren von Bologna, die Kreuzherren mit Kreuz und Roten Stern oder die Kreuzherren mit dem Roten Herzen schauen: alle diese

85 Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem, hg. von G. Bresc-Bautier, Paris 1984 (*Documents relatifs à l'histoire des croisades 15*), S. 143–145, Nr. 54.

86 P. Lehmann, Die mittellateinischen Dichtungen der Prioren des Tempels von Jerusalem Acardus und Gaufridus, in: Corona quærnea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht, hg. von E. E. Stengel, Leipzig 1941 (*Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde. Monumenta Germaniae historica 6*), 296–330; H. E. Mayer, Bistümer, Klöster und Stifte (s. Anm. 83); B. F. Hamilton, Rebuilding Zion (s. Anm. 81); Ders., The Impact of Crusader Jerusalem on Western Christendom, in: *The Catholic Historical Review 80* (1994) 695–713; S. Schein, Gateway to the Heavenly City (s. Anm. 2), 74–90.

87 Cornelis Rudolphus Hermans, *Annales canonicorum regularium S. Augustini, ordinis S. Crucis Tom 1: (1211–1496)*, 's-Hertogenbosch 1858; R. Haaß, Die Kreuzherren in den Rheinlanden, Bonn 1932, 42–225; K. Elm, Entstehung und Reform des belgisch-niederländischen Kreuzherrenordens, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte 82* (1971) 291–313; P. van den Bosch, Die Kreuzherrenreform des 15. Jahrhunderts. Urheber, Zielsetzung und Verlauf, in: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hg. von K. Elm, Berlin 1989 (*Ordensstudien 6; Berliner historische Studien 14*), 71–82; A. Rütger, Between International Horizon and Regional Boundary: the Behomeian Crosiers of the Red Star in Silesia, in: *Mendicants, Military Orders and Regionalism in Medieval Europe*, hg. von J. Sarnowsky, Aldershot 1999, S. 103–114; W. Janssen, Zwischen Bettelmönch und Chorberr. Die Kölner Kreuzbrüder im Spätmittelalter, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter 71* (2007) 178–195; W.-R. Schleidgen, Die Kreuzherren in Düsseldorf, in: *Düsseldorfer Jahrbuch 78* (2008) 13–51.

Orden entstanden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, manche von ihnen wie die belgisch-niederländischen Kreuzherren unmittelbar im Gefolge des Dritten Kreuzzugs, des „Heiligkreuz-Kreuzzugs“. Ihre auf die Passion und das Kreuz konzentrierte Verehrung war zugleich Reaktion und Resonanzboden breiter frömmigkeitsgeschichtlicher Strömungen, die sie ihrerseits potenzierten.

Selbst die für das späte Mittelalter beobachtete räumliche Ausweitung der Devotion auf Palästina und damit auf Orte, die außerhalb Jerusalems lagen, findet ihr institutionelles Pendant. Damit sind nicht nur die Kanonikerverbände von Nazareth oder Bethlehem gemeint, von denen letzterer nach dem Verlust der Kreuzfahrerstaaten und über das Ende des Mittelalters hinaus als Bethlehemitenorden fortbestand,⁸⁸ sondern mehr noch der an der Wende zum 13. Jahrhundert gegründete, aber erst seit dem 14. Jahrhundert zu europäischer Bedeutung gelangte Karmeliterorden. Die Karmeliten nämlich wurden nicht müde, die besondere Würde ihres Herkunftsorts, des Berges Karmel bei Akkon, den Gläubigen durch ihre Liturgie und ihre Werke nahe zu bringen.⁸⁹ Zusammen mit den Franziskanern, die seit ihren Anfängen eine besondere Nähe zu den heiligen Stätten des Vorderen Orient pflegten und sich nicht zufällig im 14. Jahrhundert mit Erfolg um die Übertragung der *Custodia Terrae Sanctae* bemühten, sorgten die Karmeliter dafür, dass die spätmittelalterliche Heiliglandfrömmigkeit auch durch

88 G. Rossi, Varazze, residenza dei vescovi di Bethlemme (1136–1414), in: *Archivio storico italiano* 4 (1885) 55–61; P. Riant, Les possessions de l'église de Bethléem en Gascogne, in: *Revue de Gascogne* 28 (1867) 93–106; Ders., Étude sur l'histoire de l'Église de Bethléem, 1: S. Ambroise de Varazze, dépendance de l'église de Bethléem en Ligurie, Genova 1889; R. W. Hamilton, The Church of the Nativity: Bethlehem, Jerusalem 1947; C. Kopp, Nazareth und seine Heiligtümer, in: *Das Heilige Land in Geschichte und Gegenwart* 5 (1950) 63–95; H. E. Mayer, Bistümer, Klöster und Stifte (s. Anm. 83), 40–80; K. Elm, Mater ecclesiarum in exilio. El capítulo del Santo Sepulcro desde la caída de acre, in: La Orden del Santo Sepulcro. Primeras jornadas de estudio (2–5 abril 1991, Calatayud-Zaragoza), Madrid 1991, 13–25, bes. 15; N. C. Vincent, Goffredo de Prefetti and the Church of Bethlehem in England, in: *The journal of ecclesiastical history* 49 (1998) 213–235.

89 E. Friedman, The Latin hermits of Mount Carmel: a study in Carmelite, Roma 1979 origins (*Studia / Institutum Historicum Teresianum* 1); J. Smet – U. Dobhan, Die Karmeliten: eine Geschichte der Brüder U. L. Frau vom Berge Karmel, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1981; A. Jotischky, The perfection of solitude: hermits and monks in the Crusader States, University Park, Pa. 1995; Ders., The Carmelites and antiquity. Mendicants and their pasts in the Middle Ages, New York 2002; A. Rüter, From hermits to mendicant friars: continuity and change in the Carmelite order, in: Varieties of devotion in the Middle Ages and Renaissance, hg. von S. Karant-Nunn, Turnhout 2003 (*Arizona studies in the Middle Ages and the Renaissance* 17), 53–59; F. Andrews, The other Friars: the Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages, Woodbridge [u. a.] 2006.

die Bettelordensbewegung wach gehalten wurde.⁹⁰ Die vier postulierten Phasen der Levantewahrnehmung schlugen sich damit alle in der Gründung eigener, spezifische Formen der Devotion pflegender, diesseits des Mittelmeeres tätiger und oftmals transregional agierender Orden nieder.

Fassen wir zusammen: Der Platz der Grabeskirche in der christlichen Verehrung im Westen ist stets im Verbund mit den anderen Objekten, den anderen Attraktoren christlicher Levantefrömmigkeit zu sehen. Diese durchliefen Phasen besonderer Wirksamkeit, was sich nicht zuletzt in der Errichtung spezifischer kirchlicher Einrichtungen niederschlug, die ihrerseits letztlich zum Fortleben der Heiliglandverehrung beitrugen. Das Heilige Grab bildete nur ein in seiner Bedeutung schwankendes, von den zeithistorischen Umständen abhängiges und durch eigene Institutionen gefördertes Element innerhalb eines komplexen, sich in steter, innerer Wechselwirkung befindlichen Systems von Frömmigkeitsformen und -strömungen.

90 M. Roncaglia, The Sons of St. Francis in the Holy Land. Official Entrance as Custodians of the Basilica of the Nativity in Bethlehem, in: *Franciscan Studies* 10 (1950) 257–85, K. Elm, La Custodia di Terra Santa. Franziskanisches Ordensleben in der Tradition der lateinischen Kirche Palästinas, in: I Francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 16–17–18 ottobre 1986, Assisi 1988, 127–166, S. De Sandoli, The peaceful liberation of the Holy Places in the XIV century, the third return of the Frankish or Latin Clergy to the Custody and Service of the Holy Places through official negotiations in 1333, Kairo 1990 (*Studia orientalia christiana. Monographiae* 3), J. Krüger, Der Abendmahlsaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 92 (1997) 229–247, E. Alliaia, Evoluzione delle memorie storiche in Terra Santa tra la fine del Regno Crociato e l'istruimento dei Francescani a Gerusalemme (1292–1332), in: Il cammino di Gerusalemme, hg. von M. S. Calò Mariani, Bari-Brindisi-Trani 1999 (*Rotte mediterranee della cultura* 2), 211–222, G. Ligato, La croce di Terra Santa, dalle origini alla Custodia francescana, in: Terra Santa: Dalla crociata alla Custodia dei Luoghi Santi, Catalogo della Mostra 2000, Milano, Palazzo Reale, 17 febbraio–21 maggio, 2000, hg. von M. Piccirillo, Milano 2000, 270–279; C. Morris, The Sepulchre of Christ (s. Anm. 8), 302f.; J. Kroesen, The Sepulchrum Domini through the ages (s. Anm. 20), 53–116; F. del Buey – C. Alvi, Orígenes de la custodia de Tierra Santa: ayuda de los Reinos de Aragón, Nápoles y Castilla, *Archivo Ibero-Americano* 65 (2005) 7–96.

