

# Stauferzeit – Zeit der Kreuzzüge

Mit Beiträgen von

Alexander Beihammer

Ekkehard Eickhoff

Christian Friedl

Knut Görich

Jürgen Hilse

Hubert Houben

Nikolas Jaspert

Christian Jostmann

Wolfgang Stürner

Peter Thorau

Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst Band 29

Herausgegeben von der

Gesellschaft für staufische Geschichte e.V.

Redaktion  
Karl-Heinz Rueß

Umschlagbild  
Kaiser Friedrich I. Barbarossa als Kreuzfahrer  
Petrus de Ebulo, Liber ad honorem Augusti  
Burgerbibliothek Bern, Cod. 120.II, f.107r

© Gesellschaft für staufische Geschichte e.V.  
Göppingen 2011  
Alle Rechte vorbehalten  
Buchgestaltung: Frieder Kerler, Göppingen  
Druck: Bechtel Druck GmbH & Co. KG, Ebersbach a. d. Fils  
Auslieferung durch das Stadtarchiv Göppingen  
ISBN 978-3-929776-21-8

Vorwort / 6

*23. Göppinger Staufertage – Die Vorträge*

Nikolas Jaspert

Die Kreuzzüge und ihre Deutungen: Mythen und Motivationen / 10

Knut Görich

Schmach und Ehre: Konrad III. auf dem Zweiten Kreuzzug / 42

Ekkehard Eickhoff

Friedrich Barbarossa in Anatolien / 58

Alexander Beihammer

„Der König der Deutschen – Gott verfluche ihn – brach auf mit einer gewaltigen Streitmacht.“ Die Wahrnehmung abendländischer Herrscher in den arabischen Quellen zum Dritten Kreuzzug / 86

Peter Thorau

Der Kreuzzug Ludwigs des Heiligen.  
Planung – Organisation – Durchführung / 124

Wolfgang Stürner

Der Kreuzzug Kaiser Friedrichs II. / 144

*8. Verleihung des Wissenschaftspreises der Stauferstiftung Göppingen  
Laudationes und Festvorträge*

Jürgen Hilse

Verleihung des wissenschaftlichen Förderpreises der Stauferstiftung Göppingen  
an Stefan Burkhardt / 160

Hubert Houben

Laudatio auf Christian Friedl / 164

Wolfgang Stürner

Laudatio auf Christian Jostmann / 168

Christian Friedl

Friedrich, Philipp und kein Ende?

Bemerkungen zur neuen Aktualität der Staufer / 174

Christian Jostmann

Vivit, non vivit. Kaiser Friedrich II. und die Paradoxie der Prophetie / 182

Die Autoren / 188

Bildnachweis / 193

## Die Kreuzzüge und ihre Deutungen: Mythen und Motivationen

Für viele heutige Menschen ist die Frage, was die Kreuzfahrer des Mittelalters zum Aufbruch in den Vorderen Orient bewog, schnell beantwortet: religiöser Fanatismus, Mordlust, rassistische Überheblichkeit oder sogar der Wunsch nach „neuem Lebensraum im Orient“ werden als Gründe angeführt.<sup>1</sup> Doch bei genauerem Hinsehen erweisen sich diese Erklärungsversuche – wie die Wortwahl schon verrät – stärker dem 20. Jahrhundert als einer genauen Kenntnis der mittelalterlichen Texte oder Mentalitäten verpflichtet. Hier muss man sich vor bequemen, einfachen Erklärungsmustern hüten und sich der Mühe unterziehen, Geschehnisse aus ihrer Zeit und deren Denken heraus historisch zu erklären. Diese beiden Facetten des Themas vor Augen zu führen – die Zeitgebundenheit aktueller Bilder von den Kreuzzügen und den Kreuzzugsmotivationen einerseits und die in aller Regel merklich anders gelagerten Beweggründe der mittelalterlichen Zeitgenossen andererseits – ist das Anliegen dieses Beitrags. Ein erster Abschnitt wird den Bildern gewidmet sein, die man sich in den letzten 200 Jahren von den Kreuzzügen gemacht hat, ein zweiter Teil wird vor diesem Hintergrund die Motivationen der Kreuzzugsteilnehmer vorstellen, wie sie die jüngere Forschung herausgearbeitet hat. Dabei wird in einem dritten Teil auch die Frage zu beantworten sein, welche Motivationen bis zum Untergang der Kreuzfahrerherrschaften des Vorderen Orients, also bis zum Ende des 13. Jahrhunderts ihre Wirksamkeit behielten.

### I. Der Kreuzzugsmythos

Befragt man jüngere, gerade historisch interessierte Zeitgenossen, etwa Studenten, nach ihrem Bild der Kreuzzüge, so wurde bis vor wenigen Jahren auffallend häufig das eines brutalen, ausbeuterischen und ungerechten Krieges gegen sowohl kulturell wie allgemein moralisch überlegene Völker gezeichnet. In der Tat ist „das fast schizophrene Nebeneinander von frommer Versenkung und blutrünstiger Grausamkeit“<sup>2</sup>, das manche Handlungen der Kreuzfahrer kennzeichnet, für den modernen Betrachter nur schwer zu begreifen und das ideologische Fundament

dieser Gewalt kaum zu leugnen. Kritik oder zumindest Distanz hat daher schon die Haltung mancher älteren Autoren, von vereinzelt mittelalterlichen Stimmen über Voltaire bis David Hume charakterisiert.<sup>3</sup> Gerade in jüngerer Zeit aber war die Ablehnung der Kreuzzüge zu einem Gemeinplatz geworden. Vor allem drei historische Entwicklungen bzw. Ereignisse des 20. Jahrhunderts scheinen dafür verantwortlich zu sein: erstens die allgemeine Säkularisierung in der westlichen Welt, zweitens die zunehmend kritische Beurteilung der Kolonialzeit des 19. und 20. Jahrhunderts, drittens schließlich die Massenmorde an die europäischen Juden während der Zeit des Nationalsozialismus.<sup>4</sup>

Das hier skizzierte Negativbild ist erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu breiter Wirksamkeit gelangt. In den dreißiger und vierziger Jahren war dies noch ganz anders. Damals besaß der Kreuzzugsbegriff eine derartig positive Wirkungskraft, dass er in den unterschiedlichsten Parteilagen und politischen Lagern als Schlagwort eingesetzt wurde. Mit ihm wurden nicht mehr die mittelalterlichen, sondern auch moderne Kriegszüge umschrieben. Hier war ein Kreuzzug durchaus im breitesten Sinne positiv konnotiert, nämlich als selbstloser Kampf für höhere Ideale gegen einen bösen, scheinbar übermächtigen Gegner.

Die Alliierten führten einen „Crusade in Europe“, um den Titel eines berühmten Buches des amerikanischen Präsidenten Eisenhower zu zitieren, einen Kampf gegen das Böse an sich.<sup>5</sup> Und ihre Kontrahenten? Auch sie meinten, einen Kreuzzug gegen das Schlechte zu führen. Adolf Hitler ließ keinen Zweifel daran, dass er sich in der Nachfolge des Deutschen Ordens sah, jenes 1245 mit einem immerwährenden Kreuzzugsablass ausgestatteten geistlichen Ritterordens, als er den sogenannten „Drang nach Osten“ mit Waffengewalt durchzusetzen begann. Er schickte unter dem vielsagenden Codenamen „Unternehmen Barbarossa“ die Wehrmacht in den Osten und in den Untergang.<sup>6</sup>

Eine besonders eigentümliche Nutzung des Kreuzzugsbegriffes in den politisch-militärischen Auseinandersetzungen der Weltkriegszeit lässt sich in Spanien beobachten. Denn auch Francisco Franco führte einen Kreuzzug, eine „cruzada“. Ebenso wie die „Spanier“ des Mittelalters zum Wohle des Christentums gegen die Muslime kämpften, stritten nach Ansicht der Aufständischen die nationalen Truppen gegen die Armee der Republikaner.<sup>7</sup> Der Kreis schließt sich mit den Worten eines Mitglieds der Internationalen Brigaden. In seiner Beschreibung des Bürgerkriegs, der er wiederum den Titel „Crusade in Spain“ gab, formulierte Jason Gurney kategorisch: „der Krieg ging gegen die Faschisten, die Sarazenen unserer Generation“<sup>8</sup>

Es gibt auch aktuelle Beispiele für die Aktivierung des Schlagworts vom Kreuzzug. Damit ist nicht die unreflektierte Benutzung des Begriffs in Werbung, Medien und Politik gemeint, gewissermaßen als Synonym für jede konzertierte Aktion für einen übergeordneten Zweck. Die Beispiele für diese Anwendung des Schlagworts sind Legion. Ich meine vielmehr das Schlagwort vom Kreuzzug als Kennzeichnung aktueller militärischer Konflikte durch die kriegführenden Parteien. Es ist nicht lange her, dass in einem der letzten großen militärischen Konflikte des 20. Jahrhunderts der Befehlshaber einer der beiden kriegführenden Parteien, Saddam Husein, mit Worten und Bildern, die unmittelbar auf die Kreuzzüge rekurrierten, direkt zum Heiligen Krieg, oder, wie er es ausdrückte, zur „Mutter aller Kriege“ aufrief. Und die Ereignisse der letzten Jahre haben gezeigt, dass dem Schlagwort vom Kreuzzug noch immer eine mobilisierende oder legitimierende Wirkung zugesprochen wird. George W. Bush, die Taliban und Osama Bin Laden haben vielfach auf Kreuzzug und Dschihad des Mittelalters Bezug genommen.<sup>9</sup> Es dürfte deutlich geworden sein: Seit der Weltkriegszeit ist dieses Instrument immer wieder eingesetzt worden. Aber dieser Rekurs war nur möglich, weil bereits zuvor die mittelalterlichen Kreuzzüge als historisches Phänomen wieder stärker ins kulturelle Gedächtnis Europas gerückt worden waren.

Dies geschah auf verschiedenen Wegen. Zum einen im Zuge der allgemeinen, durch die Romantik verstärkten Begeisterung für das Mittelalter und den Orient sowie durch die Propagierung eines christlichen Abendlandes, wie sie Novalis und andere Autoren des beginnenden 19. Jahrhunderts betrieben.<sup>10</sup> Eine gewisse Hochschätzung zumindest einzelner muslimischer Helden der Kreuzzugszeit, insbesondere Saladins, lässt sich bereits an der Wende zum 19. Jahrhundert, etwa bei Lessing oder Sir Walter Scott feststellen und fällt sicherlich nicht zufällig mit dem faktischen Machtverlust des osmanischen Reiches zusammen.<sup>11</sup> Der edle Muslim verwandelte sich sukzessive in eine literarische Figur, was nicht unwesentlich zur Mythenbildung beitrug. Erinnerung sei nur an den Besuch Kaiser Wilhelms II. an Saladins Grab im Jahre 1898, bei dem der Kaiser einen Lorbeerkranz mit der arabisch verfassten Aufschrift „von einem großen Kaiser dem anderen“ zurückließ.<sup>12</sup> Zeitgleich sah man die Kreuzzüge zunehmend als Gemeinschaftsunternehmen der vereinten Christenheit, und in Kreuzfahrern wie Friedrich Barbarossa oder Richard Löwenherz meinte man idealtypische ritterliche Helden wiederzuentdecken. Autoren wie Sir Walter Scott oder August von Kotzebue trugen dazu bei, die Kreuzzüge als heroisches Epos erscheinen zu lassen, Historienmaler wie Eugen Delacroix, Carl Friedrich Lessing und viele andere schufen Bilder einer romantischen Welt männ-

licher Tugenden und orientalischer Reize, Musiker wie Verdi und Meyerbeer ließen den Ruhm der mittelalterlichen Kreuzfahrer besingen.<sup>13</sup>

Ebenso wichtig wie die künstlerische und literarische Aufwertung dürfte die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder einsetzende wissenschaftliche Beschäftigung gewesen sein. Die neue Kreuzzugsforschung war keineswegs lediglich ein Nebenprodukt des allgemeinen Aufstiegs der Geschichtswissenschaft zu jener Zeit. Sie war ganz unmittelbar von den politischen Rahmenbedingungen einer durch den europäischen Nationalismus und die wachsende Konkurrenz um die Kolonien gekennzeichneten Epoche mitgeprägt. Nicht zufällig waren es vor allem englische und französische Historiker, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Geschichte der Kreuzfahrerstaaten jenseits des Mittelmeeres, in „Outremer“, untersuchten.<sup>14</sup> Hier wurden auch Herrschaftsansprüche historisch legitimiert, denn waren diese Gebiete nicht seit alters her im Grunde französisch? Die kolonialen Kreuzzugsmythen des 19. Jahrhunderts schufen die Voraussetzungen für die anti-kolonialen Negativ- und Gegenmythen des 20. Jahrhunderts.

Die anderen europäischen Mächte überließen es Frankreich keineswegs, den Kreuzzugsmythos national einseitig zu besetzen. Sie alle strickten jeweils eigene, ebenso perspektivisch verkürzte wie wirkungsvolle Kreuzzugsbilder. Damit war und ist der Kreuzzugsmythos durchaus ein gesamteuropäisches Phänomen. Hatte England etwa nicht den größten aller Kreuzzugshelden, Richard Löwenherz, hervorgebracht? War dieser etwa nicht durch den Verrat des französischen und des deutschen Königs in Gefangenschaft gekommen? Richard wurde die Ehre zuteil, als bronzener Kreuzfahrer, hoch zu Ross vor den Houses of Parliament auf den Sockel der Geschichte erhoben zu werden.<sup>15</sup> Da konnte Belgien nicht nachstehen. Auf der Grande Place zu Brüssel errichtete Louis Eugene Simonis seine Statue Gottfrieds von Bouillon, stolz reckt noch heute der Herzog von Niederlothringen seine Fahne in die Höhe. Kaum anders in Frankreich, wo Ludwig der Heilige als zwar nicht erfolgreichster, aber frommster Kreuzfahrer besungen und Versailles mit einer eigenen Salles des croisades ausgestattet wurde.<sup>16</sup>

Und Deutschland? Das Reich hatte natürlich seinen Barbarossa, den mächtigen, aber glücklosen Kaiser, dem zweifellos das Ziel eines jeden Kreuzfahrers, die Eroberung Jerusalems, geglückt wäre, hätte ihm ein böses Schicksal am Flusse Saleph nicht die ihm zustehende Krone des Erfolgs jäh aus den Händen gerissen;<sup>17</sup> und es hatte Kaiser Friedrich II., dem es gelang, sich gegen eine internationale, vom Papsttum und Frankreich angeführte Verschwörung durchsetzen und im Jahre 1229 die Heiligen Stätten dem Christentum wieder zuzuführen – so verzerrt sah

es zumindest manch national oder konfessionell geprägter Historiker der ausgehenden Bismarckzeit.<sup>18</sup>

Fast jede der großen europäischen Mächte pflegte liebevoll und selbstredend nicht immer historisch akkurat das Bild ihres jeweiligen Kreuzzugshelden. Summiert man alle nationalen Mythen, die mittelbar oder unmittelbar mit den Kreuzzügen in Verbindung stehen, so dürfte es kaum ein Ereignis der mittelalterlichen Geschichte geben, das im 19. Jahrhundert in stärkerem Maße als fundierender Mythos der europäischen Nationen gewirkt hat.<sup>19</sup> Die Kreuzzüge können daher mit Recht als ein gesamteuropäischer Mythos bezeichnet werden. Dieses Merkmal lässt sich noch weiter fassen, wenn man die Wirksamkeit des Kreuzzugsmythos nicht nur über die Länder-, sondern auch über die Religionsgrenzen hinweg untersucht.

Die jüdischen Chroniken aus dem Rheinland, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasst wurden, sind ihrerseits schon Teil eines jüdischen Kreuzzugsmythos, der lange nachwirkte.<sup>20</sup> Zu Beginn unseres Jahrhunderts war bei Deutschen jüdischen Glaubens das Wissen um die Pogrome des Ersten und Zweiten Kreuzzugs durchaus Teil des kollektiven Bewusstseins, im Religionsunterricht vermittelt und wach gehalten. Noch heute wird das Jerusalemer Massaker vom Juli 1099 in der Geschichte einer Religion, aber auch in der langen Leidensgeschichte eines Volkes verortet.<sup>21</sup> Vor allem aber haben die Pogrome der Kreuzfahrer, denen die Judengemeinden des Rheinlands zum Opfer fielen, durch Erzählung und Überlieferung einen mythischen Charakter als Sinnbild der aschkenazischen Leidensgeschichte der neuesten Zeit erhalten.

Noch deutlicher ist der mythische Gehalt der Kreuzzüge im Islam. Die insgesamt zweihundertjährige christliche Präsenz – oder aus muslimischer Perspektive: Besetzung – hinterließ auch andere, tiefe Spuren im kollektiven Gedächtnis, die nach Ausweis moderner Islamwissenschaftler und Orientalisten bis in die Gegenwart andauern.<sup>22</sup> Schon der osmanische Herrscher Abdülhamit II. (1876–1909) bezeichnete zum Ende des 19. Jahrhunderts die Politik der europäischen Großmächte ganz explizit als „neue Kreuzzüge“, gegen die es sich zu wehren gelte; Sultan Mehmed II., der Eroberer Konstantinopels, und Saladin wurden hierfür zu Vorbildern erhoben.<sup>23</sup> Eine konsequente Indienstnahme dieses Konzeptes für die gegenwärtige politische Situation des Nahen Ostens ist dadurch gelungen, dass der Staat Israel jenseits aller historischer Logik wiederholt als Nachfahre der christlichen Kreuzfahrerstaaten bezeichnet wird – auch dies einer der wichtigsten, da fiktivsten, aktuellsten und zugleich wirkmächtigsten Kreuzzugsmythen. Daher nimmt es nicht Wunder, dass noch im Jahre 1992 der syrische Präsident Hafis al-Assad eine überlebensgroße

Statue Saladins an prominenter Stelle in Damaskus aufstellen ließ oder Saddam Hussein sich als Saladin kostümierte, um sich als Befreier des Islam feiern zu lassen.<sup>24</sup> Im Grunde rekurren viele Feinde Israels auf diese Vorstellung oder diesen Mythos. Von Ayatollah Khomeini, der wiederholt daran erinnerte, dass die Kreuzzüge im Grunde nie aufgehört hätten, über die Hamas, für deren Kampf um Jerusalem der Vergleich mit der Kreuzfahrerzeit immer wieder herangezogen wird, bis zur Islamischen Befreiungsbewegung, nach deren Meinungsführern der Westen seit der Niederlage von Hattin und dem Verlust Jerusalems im 12. Jahrhundert darauf sinne, Rache für die erlittene Schmach zu nehmen.<sup>25</sup>

Mythen trugen bereits zur Entstehung der Kreuzzüge bei, und diese selbst schufen dann neue Mythen im mittelalterlichen Europa. Doch endete die Mythenbildung der Kreuzzüge keineswegs im Mittelalter: Erinnert sei an die mythische Überhöhung der Kreuzzüge im Gefolge der europäischen Expansion des 19. Jahrhunderts und der ideologisch-moralisch geführten Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts sowie schließlich an Kreuzzugskritik als Integrationsmythos und Absetzungsmythos des Islam. Der Kreuzzug lässt sich mit Fug und Recht als ein „Polymythos“ bezeichnen.<sup>26</sup>

## II. Die Motivationen der Kreuzfahrer

Über einen Umweg haben wir uns der Frage der Motivationen genähert. Auch sie ist nicht losgelöst von der jeweiligen Gegenwart beantwortet worden. Im Zuge einer allgemeinen Hinwendung zur Frömmigkeitsgeschichte breiter Bevölkerungsschichten und in Zeiten neuer, religiös sanktionierter Gewalt – sei es in Form der Befreiungstheologie Südamerikas, sei es in der Form des erstarkten islamischen Fundamentalismus und anderer Fundamentalismen – hat man gerade in jüngerer Zeit zu ergründen versucht, was den Einzelnen zur Teilnahme am Kreuzzug bewegte.<sup>27</sup> Was veranlasste also Männer, Frauen und sogar Kinder dazu, ihr gewohntes Umfeld zugunsten der Strapazen und Risiken eines Unternehmens von äußerst ungewissem Ausgang aufzugeben? Diese Frage hat nicht nur die Kreuzzugsforschung seit jeher beschäftigt. In seinen um 1109 abgeschlossenen *Gesta Dei per francos*, einer der wichtigsten Quellen zum Ersten Kreuzzug, beschrieb der französische Abt und Chronist Guibert von Nogent († 1124) offensichtlich etwas ratlos den Aufbruch zur Expedition ins Heilige Land als ein Massenphänomen, das breite Schichten der Bevölkerung ergriff und dem sich nur wenige zu entziehen vermochten. Die Leute

hätten überstürzt ihren Besitz verkauft und seien einzeln oder als Familie aufgebrochen, heute noch von den Nachbarn verlacht wegen ihrer unklugen Verkäufe und ihrer Verblendung, morgen schon von ihnen begleitet, weil auch die Kritiker es daheim nicht mehr aushielten, gleichfalls die Habe verschleuderten und sich anschlossen.<sup>28</sup>

Zweifelsohne sind die Kreuzzüge eingebunden in eine allgemeine Entwicklung, die als „europäische Expansion“ bezeichnet wird und auch in anderen Regionen Europas zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert zu Eroberung und Besiedlung seitens lateinischer Christen führte.<sup>29</sup> Doch die sogenannte Kreuzzugsbewegung bildet – nicht zuletzt wegen ihrer breiten Zustimmung – einen Sonderfall dieser allgemeinen Tendenz. Ein Verbund vieler verschiedener Beweggründe bedingte den „Kreuzzugsgedanken“ und die Sprengkraft der Kreuzzüge. Doch wirkten diese Elemente unterschiedlich stark und in ungleicher Ausprägung auf die einzelnen Kreuzfahrer, und sie taten dies nicht zu jeder Zeit gleich. Eine große Anzahl von Quellen berichtet uns hiervon: Kreuzzugschroniken und Kreuzzugsaufrufe, Predigten und Gedichte, liturgische Texte und Heiligenerzählungen sowie schließlich Urkunden und Briefe von Kreuzfahrern. Wenn man diese Quellen für die frühe Phase der Kreuzzugsbewegung, also für die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, genau untersucht, dann treten vor allem sechs Beweggründe hervor, die zur Teilnahme an einen Kreuzzug führten.

Dem ersten dieser sechs Motivationskomplexe wurde in der Forschung lange besonderes Gewicht beigemessen. Nach Ausweis des französischen Klerikers und Chronisten Robert von Reims habe schon Papst Urban II. auf die wirtschaftlichen Interessen seiner Zuhörerschaft abgezielt, als er diese mit den Worten zu überreden suchte, sie sollten ihre derzeitige ärmliche Heimat für das Land aufgeben, in dem Milch und Honig fließe.<sup>30</sup> Doch ist hier Vorsicht geboten. Diese Motivation wurde vor allem während der vergangenen vierzig Jahre von der Forschung betont. In den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts aber wirkte die Prämisse der Wirtschaft oder besser: des Kapitals, stark auf die Kreuzzugsforschung ein. Da griff eine ganze Historikergeneration bereitwillig die auf einem einzigen Quellenzeugnis beruhende Theorie auf, es seien drittgeborene und folglich unvermögende Niederadlige gewesen, die das Kreuz nahmen, um der Armut zu entgehen. Die in den letzten Jahren betriebene genauere Sichtung der erhaltenen Privaturkunden des 12. Jahrhunderts hat dazu beigetragen, dieses Interpretament zu relativieren bzw. dieses Missverständnis auszuräumen.<sup>31</sup> Der finanzielle Aufwand für die Teilnahme an einen Kreuzzug war enorm, Besitzungen mussten dafür veräußert und Kredite

aufgenommen werden. Dass es sich hierbei um eine Form der Investition handelte, mit der man in der Ferne reichen Gewinn zu machen erwartete, entspricht eher modernem als zeitgenössischem Denken. Die Kreuzfahrer – schon die ersten, noch mehr aber ihre Nachfolger – wussten, dass sie sich auf ein äußerst gefährliches Wagnis einließen, von dem sehr viele nicht zurückkehren würden. Die wenigsten von denen, die tatsächlich Palästina erreichten und die Kämpfe dort überlebten, ließen sich dort nieder.<sup>32</sup> Neueste Forschungen haben denn auch gegen ältere Ansichten gezeigt, dass wirtschaftliche Faktoren wie die Hoffnung auf neue Wohngebiete oder demographischer Druck für die Mehrzahl der Kreuzfahrer von 1095–1101 relativ unbedeutend waren, auch wenn einigen Kreuzfahrerfürsten der Wunsch nach einer eigenen Herrschaft offensichtlich keineswegs fremd war und auch einzelne Kombatanten durchaus Hoffnung auf Gewinn gehegt haben mögen.

Als einflussreicher erwiesen sich, zweitens, die in der Spätantike entwickelte Auffassung vom gerechten Krieg und deren spätere Ergänzung durch die Theorie des Heiligen Krieges.<sup>33</sup> In Auseinandersetzung mit der Häresie der Manichäer definierte der nordafrikanische Bischof Augustinus von Hippo (354–430) in seinem Werk *Contra Faustum Manicheum* Voraussetzungen für einen gerechten Krieg.<sup>34</sup> Da die Wiederherstellung des gestörten Friedens das vordringliche Ziel eines solchen Kampfes gegen Ketzler war, verstand Augustinus Kriegsführung unter diesen Umständen als einen Akt der Nächstenliebe, christliches Handeln blieb damit auch im Kampf gewährleistet. Zwar geriet das augustinische Gedankengebäude im Frühmittelalter weitgehend in Vergessenheit, aber im Zuge neuer Bedrohungen wurden weitere Argumente für den Krieg gegen Andersgläubige entwickelt. Seit dem 9. Jahrhundert wurde in Nordspanien ausdrücklich der Anspruch formuliert, einen Krieg auf Gottes Befehl gegen eine aggressiv auftretende Religion – den Islam – zu führen.<sup>35</sup> Chroniken dieser Zeit zeichnen die Auseinandersetzung nicht nur als gerechten, sondern sogar als geheiligten Kampf: Die iberischen Christen wurden so zum Volk Gottes, das zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplans beitrug.

Auch die Kreuzzüge in den Vorderen Orient waren aus der Sicht der meisten christlichen Zeitgenossen nicht nur gerechte Kriege im augustinischen Sinne, indem sie der Verteidigung gegen einen ungerechten Angriff und der Wiederherstellung des Friedens dienten, sondern sie waren auch geheiligt, denn man kämpfte hier unmittelbar für Gott, war Werkzeug des Herrn. Es waren die Taten Gottes, die das Kreuzfahrerheer in der Sicht der Chronisten vollzog, die *gesta Dei*, wie es im Titel der Kreuzzugschronik Guiberts von Nogent hieß.<sup>36</sup> Der Schlachtruf *Deus [lo] vult* („Gott will es“) und die Anrufung von Schlachtenheiligen während des Zuges

machen diese Einschätzung überdeutlich. Folgerichtig konnten sich die Krieger und ihre Begleiter sicher sein, im Falle ihres Todes mit der Krone der Märtyrer gekrönt zu werden, wie es schon während des Ersten Kreuzzugs formuliert und in der Folgezeit stets wiederholt wurde. Die Teilnahme an einem solchen Krieg war daher eine heilbringende Handlung, wenn man sie nur aus dem rechten inneren Beweggrund (*intentio*) vollzog.<sup>37</sup> Auch hier lohnt die Frage nach dem heutigen Interesse an diesem Motivationskomplex: Es wird kein Zufall sein, dass gerade in den letzten Jahren dieser Aspekt des Martyriums wieder verstärkt ins Zentrum der Forschung gerückt und gerade für muslimische Kämpfer im Zeichen des Dschihad untersucht worden ist.<sup>38</sup> Unausgesprochen oder sogar explizit wird die Frage erörtert, ob Selbstmordattentäter und andere selbsterklärte Glaubenskrieger in den Kreuzfahrern, muslimischen Kriegern oder etwa in den Mitgliedern der mittelalterlichen Ritterorden Vorläufer hatten.

Mit den Ritterorden betreten wir bereits den dritten Motivkomplex, denn dieser leitete sich aus dem spezifischen Bewusstsein des hochmittelalterlichen Kriegers, des *miles*, ab. Die Einbindung des vom Treuegedanken geprägten Rittertums in die Kirche und die Ablenkung seiner militärischen Energien in eine auch für ihn attraktive und ehrenhafte Alternative ist eine wesentliche Grundvoraussetzung für den Kreuzzug, ritterliche Wertvorstellungen ein wichtiger Beweggrund der Krieger.<sup>39</sup> Die „Verchristlichung“ des Ritterstands war schon mit der Gottesfriedensbewegung des 11. Jahrhunderts in Gang gesetzt worden; allmählich wurde der Begriff des *miles Christi*, der ursprünglich für den mit geistlichen Waffen zum Wohle Gottes wirkenden Kleriker gebräuchlich war, auf Bewaffnete übertragen und mit der ritterlichen Lebenswelt verbunden. An diese knüpften die päpstlichen Aufrufe und die Kreuzzugsprediger an, indem sie die von den Muslimen bedrohten griechischen Christen als Blutsverwandte bezeichneten, denen es zu helfen gelte.<sup>40</sup> Auch die Lebensverhältnisse der bedrohten oder unterdrückten Mitchristen – zuerst der griechischen Christen des byzantinischen Reichs, später der lateinischen Glaubensbrüder in den Kreuzfahrerstaaten – wurden in Bildern beschrieben, die als besonders entehrend galten. Später, im 12. und 13. Jahrhundert, erlangte dieses Argument dadurch gesteigerte Wirkung, dass manche Ritter tatsächlich Verwandte hatten, die in die Kreuzfahrerstaaten ausgewandert waren, oder Vorfahren, die sich bereits als Kreuzfahrer ausgezeichnet hatten. Der Gedanke an eine Missionierung der Muslime hingegen scheint weder für die Päpste noch für die Krieger eine wesentliche Rolle gespielt zu haben.

Dies führt zum vierten Faktor, nämlich der neuen, aktiven Rolle des Papsttums in der Kreuzzugszeit. Es ist kein Zufall, dass der Erste Kreuzzug durch eine Rede Papst Urbans II. initiiert wurde, und offizielle päpstliche Aufrufe begleiteten auch spätere Züge.<sup>41</sup> Hierfür waren Entwicklungen wie die Aufwertung des Papsttums und der Ausbau der kirchlichen Strukturen in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts verantwortlich, die aus der sogenannten „Gregorianischen Reformbewegung“ hervorgingen.<sup>42</sup> Die neuen kirchlichen Kommunikationsstrukturen gewährleisteten, dass die Botschaft vom geplanten Unternehmen verteilt wurde und Menschen erfasste, die nicht beim eigentlichen Aufruf persönlich zugegen gewesen waren. Geistliche predigten das Kreuz, päpstliche Briefe verbreiteten die Kenntnis vom Kriegszug und von der Haltung der Kirche. Im 11. Jahrhundert hatte der Streit mit dem Kaisertum und andere Gegner die Päpste verschiedentlich dazu veranlasst, die Sache des Krieges in die eigene Hand zu nehmen und sich selbst zu Schutzherren der Kirche zu machen. Damit hatte die höchste geistliche Instanz, ja der Nachfolger des heiligen Petrus selbst explizit den Krieg autorisiert – hier erschien die augustinische Bedingung für einen gerechten Krieg auf Gebot Gottes als gegeben. Dass die Kreuzfahrer den im Zuge des Investiturestreits gewachsenen päpstlichen Autoritätsanspruch allgemein anerkannten, geht aus den Briefen und Urkunden des 12. Jahrhunderts unzweifelhaft hervor, und zu Beginn des 13. Jahrhunderts (1219–21) nahm ein päpstlicher Legat sogar faktisch die Stellung eines Kreuzzugsanführers ein.<sup>43</sup>

Die Gregorianische Reform war nicht der einzige kirchliche Umbruch, der sich auf die Kreuzfahrerheere auswirkte. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ist allenthalben – im Christentum wie in Islam und Judentum – ein Aufbruch religiöser Kräfte festzustellen, unser fünfter Komplex. Auch im lateinischen Westen begannen zur Zeit des Ersten Kreuzzugs gerade neue Formen geistlichen Lebens, das Gesicht der lateinischen Christenheit grundlegend zu ändern.<sup>44</sup> Das 11. Jahrhundert ist stark vom Bestreben der Gläubigen gekennzeichnet, dem Vorbild Christi zu folgen. Diese „Nachahmung Christi“ (*imitatio Christi*) dürfte den Entschluss mancher Männer oder Frauen ausgelöst haben, das Kreuz zu nehmen und damit Christus zu folgen. Sie konnten dabei auf die Worte Christi nach Matthäus 16, 24 verweisen: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“. Während manche andere Voraussetzungen und Motive, die zur Teilnahme am Kreuzzug führten (etwa die hohe Bedeutung der Ehre oder der Vasallentreue), eher in der Vorstellungswelt der Männer und insbesondere des Ritterstands beheimatet waren, war die religiöse Unruhe ein Zeitphänomen, das Menschen aus allen

Bevölkerungsschichten unabhängig von ihrem Geschlecht ergriff. Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, die diesseits gehobener Theologie beheimatet waren, prägten nämlich in breiten Schichten der Bevölkerung die Bilder von der Stadt Jerusalem und den Heiligen Stätten. Golgatha, das Heilige Grab, der Berg Sion oder das Tal Josaphat übten auf die Gläubigen eine eigene, oftmals diffuse Anziehungskraft aus.<sup>45</sup> Auch bei der Beschäftigung mit diesem Motivationskomplex erkennt man im Übrigen mit Blick auf die Gegenwart einen Wandel: Noch vor wenigen Jahren war es besonders nötig, die Frömmigkeitsgeschichtlichen Beweggründe in Erinnerung zu rufen, da sie dem modernen Menschen schwer nachvollziehbar waren. Dies hat sich merklich in den letzten Jahren verändert.

Anders der Buß- und Ablassgedanke, der sechste und letzte Motivationskomplex. Ihm hat eine nicht zuletzt auch konfessionell geprägte Geschichtsschreibung stets ein mehr oder weniger großes Gewicht beigemessen, und dies mit gewissem Recht. Die neuen religiösen Bewegungen des 11. Jahrhunderts waren ganz wesentlich von der Frage nach persönlicher Schuld und Sühne geprägt. Fehlerhaftes Handeln forderte nicht nur Bestrafung, sondern auch öffentliche Bußhandlungen, in denen sich die Gläubigen läuterten und reinigten. Hierin lag eine der wesentlichen Wurzeln des Pilgerwesens, das stark auf die Kreuzzugsbewegung wirkte: Pilgerfahrt und Kreuzzug – besonders anstrengende, gefährliche Unternehmen mit ungewissem Ausgang – stellten eine äußerst strenge Form der Buße dar.<sup>46</sup> Zeitgenössische Quellen belegen, wie stark der Wunsch war, durch die Teilnahme daran für begangene Sünden Buße zu tun. Diesem Gedanken verwandt war die Vorstellung vom geistlichen Privileg, dem Ablass (Indulgenz). Mit traditionellen Bußleistungen hatte man zweierlei erreichen können: die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und die Minderung der Sündenstrafen. Doch war nicht sichergestellt, ob auch alle diese Strafen durch die Bußleistung abgegolten waren. Die Angst vor den jenseitigen, den Rest der Sündenschuld tilgenden Strafen blieb. Nur die Tilgung aller Sünden, die *remissio peccatorum*, gab hier Gewissheit, und genau diese äußerste Form des Ablasses, dieser sogenannte Plenarablass, wurde in den Augen der Kreuzfahrer 1095 in Aussicht gestellt und bei späteren Unternehmungen tatsächlich offiziell versprochen.<sup>47</sup> Die Kreuzfahrer erwarteten also, dass sie unmittelbar ins Paradies einzögen, sollten sie während des Zuges sterben.

Die hier vorgestellten sechs Motivkomplexe können als wesentliche Voraussetzungen für die Entstehung des Kreuzzugs, also für den Ersten Kreuzzug, angenommen werden. Sie werden in dieser oder ähnlicher Form in den meisten Darstellungen der Kreuzzüge genannt. Doch stellt sich die Frage, welche von ihnen mittel- und

langfristig ihre Wirksamkeit behielten, welche dagegen an Bedeutung verloren. Dieser Frage möchte ich mich im dritten und letzten Teil meiner Ausführungen für die Zeit zum Untergang der Kreuzfahrerstaaten, also bis zum Ende des 13. Jahrhunderts widmen.

### III. Langfristig wirksame Motivationen

Als aufschlussreich erweisen sich für diese Frage neben den Chroniken vor allem die Kreuzzugsaufrufe und Kreuzzugspredigten jener Zeit.<sup>48</sup> Letztere, die Predigten, wurden vor allem von Zisterziensern und den Angehörigen der Bettelorden, insbesondere von Franziskanern und Dominikanern gehalten. Sie sprachen die Gläubigen in besonders direkter Form an und benutzten dazu vor allem seit dem beginnenden 13. Jahrhundert häufig so genannte Exempel, also beispielhafte Geschichten.<sup>49</sup> Diese Texte sollen im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen.

Im Laufe der Jahrhunderte verloren einige der genannten Motivationen an Bedeutung. Die alttestamentliche Konnotation des Heiligen Krieges etwa spielt in den Quellen jener Zeit eine geringere Rolle als zuvor, und die in anderen Zusammenhängen geäußerte Kritik am Papsttum schwächte vor allem seit der Mitte des 13. Jahrhunderts dessen Akzeptanz als Initiator eines Kreuzzugs.<sup>50</sup> Wirtschaftliche Interessen hingegen konnten durchaus Kriegszüge prägen oder gar bedingen, allerdings weniger zum Zwecke territorialer Ausdehnung oder mit dem Ziel der Emigration, sondern zur Sicherung oder Gewinnung handelspolitischer Vormacht. Solche Interessen dürften die Venezianer beim so genannten Vierten Kreuzzug von 1202–1204 ebenso geleitet haben wie die Genuesen bei ihrem Angriff auf Mahdia im heutigen Tunesien im Jahre 1390.<sup>51</sup> Die drei verbleibenden Motivationskomplexe – der frömmigkeitsgeschichtliche Komplex um Jerusalem- und Christusfrömmigkeit, der feudale Komplex um ritterliche Gefolgschaft und Ehre und der Ablasskomplex – behielten hingegen in unterschiedlichem Maße im späten Mittelalter ihre Wirkkraft, wie an einigen Beispielen illustriert werden soll.

Welcher Wandel sich im Verlauf des 12. Jahrhunderts in der Frömmigkeit der Christen vollzog, wird besonders gut an der Kreuzesverehrung erkennbar.<sup>52</sup> Schon als Reaktion auf den Aufruf Papst Urbans II. in Clermont sollen sich die Zuhörer Stoffkreuze an die Kleidung geheftet haben, und die Zeitgenossen kommentierten die appellative und Gemeinschaft stiftende Kraft des Kreuzes, aufgrund derer unterschiedlichste Völkerschaften differenter Sprachen und Sitten sich zur Erlan-

gung eines Ziels vereinigt hätten.<sup>53</sup> Das Kreuz visualisierte die erwähnte Christusfrömmigkeit vieler Kreuzfahrer, die im Zuge der *Imitatio Christi* dem Herrenwort gehorchten und nicht zufällig das Kreuz häufig an ihre Schulter hefteten: Sie brachten damit zum Ausdruck, dass auch sie – wie Christus während der Passion – ihr Kreuz „trugen“.

Nicht zuletzt führte die Begegnung mit dem Islam zu einer neuerlichen Aufwertung des Kreuzeszeichens, das nun als Glaubenssymbol in Auseinandersetzung mit dem Anderen neue Sinnstiftung erlangte.<sup>54</sup> So liebten etwa Muslime bei Vertragsabschlüssen mit Christen diese das Schriftstück auf das Kreuz oder die Bibel beschwören, während sie selbst den Eid auf dem Koran ablegten. Bei kriegerischen Auseinandersetzungen wiederum wissen christliche Quellen wiederholt zu berichten, dass Muslime, vor allem als Verteidiger belagerter Städte, ihre christlichen Feinde dadurch verhöhnt haben sollen, dass sie Kreuze bespuckten oder in anderer Form schändeten. Die ältere christliche Kreuzesfrömmigkeit war nicht zuletzt seitens der Kreuzfahrerstaaten bestärkt worden: die Patriarchen von Jerusalem hatten systematisch Partikel des Wahren Kreuzes in den Westen entsandt, liturgische Feste trugen weiter zur Erhöhung der Kreuzesfrömmigkeit bei.<sup>55</sup> An der Bedeutung des Kreuzeszeichens als Kohäsionselement und Bedeutungsträger schon zur Zeit des Ersten Kreuzzugs ist nicht zu zweifeln, aber nicht zufällig kam der Begriff des Kreuzzugs, *cruciata*, erst mit einiger zeitlicher Verzögerung zum Ende des 12. Jahrhunderts auf.<sup>56</sup>

Die infolge der Kreuzzüge erfolgte Veränderung der politischen Landkarte hatte also durchaus auch Folgen für die Kreuzzugsmotivationen. Infolge der Niederlage von Hattin im Jahre 1187 ging den Christen nicht nur die Stadt Davids verloren, sondern auch ihre bedeutendste Reliquie, das Wahre Kreuz. Dieses hatte während des Ersten Königreichs von Jerusalem als Schlachtenzeichen und Heilsbringer gewirkt und in den Augen der Christen manchen Sieg über die Muslime herbeigeführt.<sup>57</sup> Die Rückerlangung des Wahren Kreuzes wurde für den sogenannten Dritten Kreuzzug und den Kriegszügen des beginnenden 13. Jahrhunderts zu einem zentralen Anliegen, im Grunde kann man diese Expeditionen als Kreuzzüge des Wahren Kreuzes bezeichnen. Der Verlust der Jerusalemer Heiligkreuzreliquie wurde bereits in der wegweisenden Kreuzzugsbulle *Audita tremendi* beklagt,<sup>58</sup> und dessen Bedeutung wird an einschlägigen Quellen wie etwa in 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 Leben spendenden

Kreuzes, bezeichnet,<sup>59</sup> und auch Friedrich Barbarossa selbst griff diese Bezeichnung in einigen Urkunden auf.<sup>60</sup> Hören wir den Kreuzzugsprediger Heinrich von Albano: „Das verehrungswürdige Kreuz wird geschändet und verschmäht, das Kreuz, das wir innig lieben, das Kreuz, das uns ist Heilung der Wunden, Neuschaffung der Gesundheit, süßes Holz, Symbol des Lebens, Siegesbanner des Ritterdienstes Christi!“<sup>61</sup> Auch für den Kreuzzug von 1202–1204 wurde die Kreuzesthematik bemüht,<sup>62</sup> und zu Beginn des 13. Jahrhunderts führten Jakob von Vitry, Gilbert von Tournai und andere Kreuzzugsprediger die Kreuzessymbolik weiter aus: „Wie der Mensch in Form des Kreuzes schwimmt, das Schiff in der Form des Kreuzes segelt, der Vogel in der Form des Kreuzes fliegt, so könnt auch Ihr ohne das Zeichen des Kreuzes nicht über das Meer dieser Zeitlichkeit nicht zum überirdischen Jerusalem gelangen.“<sup>63</sup> Predigten und Traktate wie etwa die *Digressio, qua lamentatur auctor Jerusalem ab infidelibus captam* des Heinrich von Albano verglichen das Wahre Kreuz mit der Bundeslade des Alten Testaments und luden sowohl die konkrete Reliquie als auch das Kreuzeszeichen mit einer Vielzahl von Deutungen und Bedeutungen auf.<sup>64</sup> Das verschleppte Kreuz, schrieb Heinrich, sei die Medizin gegen alle Sünden, Heilmittel gegen alle Wunden, es umfange mit seinen vier Armen alle Weltteile, würde die Irrrenden belehren, die Gehorsamen trösten.<sup>65</sup>

Die weiterhin wirksame Jerusalemfrömmigkeit wurde also insbesondere im 12. und 13. Jahrhundert nicht zuletzt aufgrund des Verlusts des Wahren Kreuzes durch eine verstärkte Heiligkreuzfrömmigkeit ergänzt. Doch je länger das Wahre Kreuz in der Hand der Muslime blieb, je größer die Ahnung wurde, dass es zerstört worden sein könnte, desto seltener wurde es genannt. Für das Heilige Land selbst galt dies hingegen nicht. Rückerlangung, *recuperatio*, stand hier in einem reziproken Verhältnis zu den Gebietsverlusten der Christen und erlangte damit im Verlauf des 13. Jahrhunderts eine stetig wachsende Bedeutung.<sup>66</sup> Plakativ formuliert: je mehr verloren ging, desto mehr war von der Wiedereroberung die Rede. Gerade nach dem Verlust der letzten Kreuzfahrerbastion im Jahre 1291 setzte eine wahre Flut von Schriften ein, die sich damit beschäftigten, welcher der beste Weg zur *recuperatio Terrae Sanctae*, zur Wiedererlangung des Heiligen Landes, sei.

Auch der zweite Motivationskomplex, ritterliche Vorstellung der Gefolgschaft, behielt das gesamte 12. und 13. Jahrhundert über seine Bedeutung, ja man kann sogar deren Zunahme im 13. Jahrhundert erkennen. Aus den Kreuzzugspredigten dieser Zeit scheint immer wieder der Gedanke einer feudo-vassalitären Gefolgschaftstreue zu Christus hervor.<sup>67</sup> Steht in anderen, insbesondere den volkssprachigen epischen Texten häufig der Rachedanke des Kriegers im Vordergrund,

so wird dieser in den Predigten eindringlich dazu aufgefordert, als treuer Vasall seinem Herren, nämlich Jesus Christus, in das Heilige Land zu folgen, um dessen Erbe, dessen *hereditas*, wie es in den lateinischen Texten heißt, zurückzuerlangen. Schon zur Zeit des Ersten Kreuzzugs scheint das Konzept der *hereditas Christi* in Kreuzzugsbriefen auf, und auch der vielleicht berühmteste Kreuzzugsprediger, der Heilige Bernhard von Clairvaux, sprach wiederholt vom Erbe, das es zu verteidigen gelte.<sup>68</sup> Bezeichnend sind die Worte, mit denen der Chronist des Kreuzzugs von 1189 seinen Schmerz über den Tod Friedrich Barbarossa ausdrückte: „er war doch ein Ritter Christi, stand in dessen ritterlichen Dienst und war in dem rühmlichen Vorhaben begriffen, des Herrn Land und Kreuz zurückzugewinnen!“<sup>69</sup>

Auch für die steigende Bedeutung dieses Motivs lässt sich ein zeitgenössischer Wandel verantwortlich machen: die Systematisierung des Erb- und Lehnsrechts im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts. Diese Verrechtlichung schlug auf die Kreuzzugswerbung durch.<sup>70</sup> Kreuzfahrer seien die „treuen Gefolgsleute des Herrn“, ließ Humbert von Romans wissen. So, wie der Ritter in irdischen Sachen von seinem weltlichen Herren ein Lehen empfangen habe, so habe der Kreuzfahrer seinen Leib und seine Seele von Gott unter der Bedingung erhalten, ihm treu zu dienen.<sup>71</sup> So erstaunt es nicht, dass die Kreuzfahrer mit Begriffen belegt wurden, die dem Lehnsrecht entstammen: Immer wieder wurden sie als Vasall, Lehnsmann, Waffenträger, Standartenträger oder Schlüsselhalter des Herrn bezeichnet.<sup>72</sup> „Wenn irgendeiner von Euch sähe“, soll Bischof Heinrich von Straßburg um das Jahr 1188 gerufen haben, „dass sein weltlicher Herr in seinem Erbesitz angegriffen und geschmäht würde: Sicher wäre es eine Schande, nicht zu seinen Gunsten zu den Waffen zu greifen! Um wie viel mehr gilt dies für uns, die wir Glieder unseres Hauptes, Christi, sind, dem wir alles verdanken, was wir sind, von dem wir unser Leben und unseren Besitz empfangen haben“<sup>73</sup>

Die große Kreuzzugsbulle Innozenz' III., *Quia maior* von 1213<sup>74</sup> und mehr noch ein Schreiben des Papstes an den englischen und den französischen König aus dem Jahre 1199 brachten diesen Gedanken paradigmatisch zum Ausdruck: „wenn ein irdischer König aus seinem Herrschaftsgebiet vertrieben werden und in Gefangenschaft geraten sollte und wenn seine Vasallen weder sich noch ihren Besitz zu seiner Befreiung einsetzten. Wird dann dieser König, wenn er seine frühere Freiheit wiedererlangt und Gericht abhalten kann, nicht solche Vasallen als Ungetreue und Verräter ... ansehen...? Wird nicht ähnlich auch Jesus Christus... Dich wegen Undanks und Untreue verurteilen, wenn Du es versäumst, ihm, der aus dem mit seinem Blut erkaufte Lande vertrieben ist und der in seinem heilbringenden Kreuze von den

Sarazenen gleichsam gefangen gehalten ist, zu Hilfe zu eilen?“<sup>75</sup> Oder Jakob von Vitry einige Jahre später: „Der Herr wird heimgesucht durch den Verlust seines Besitztums und will seine Freunde prüfen und so erfahren, ob ihr seine wahren Vasallen seid. Denn wer ein Lehen von seinem Lehnsherrn besitzt und seinen Herren, während dieser bekämpft und ihm sein Erbe genommen wird, im Stich lässt, der wird mit Recht seines Lehens beraubt. Ihr aber habt Leib und Seele, und was immer ihr besitzt, vom obersten Kaiser zu Eigen, von dem, der euch heute zu sich ruft, damit ihr ihm zu Hilfe eilt, selbst wenn Ihr nicht durch Lehnsrecht gebunden seid“.<sup>76</sup> Und um 1248 argumentierte Gilbert von Tournai: „bei den Adeligen und Mächtigen ist es Sitte, dass sie durch einen Handschuh oder durch einen anderen Gegenstand geringen Wertes ihre Vasallen belehnen: so belehnt der Herr durch ein einfaches Stoffkreuz seine Vasallen mit dem Himmelreich!“<sup>77</sup> Unzweifelhaft nahm also die Bedeutung lehnsrechtlicher Vorstellungen als Kreuzzugsmotivation im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts zu. Sie konnten sowohl die Stellung des Papstes gegenüber den weltlichen Herren stärken, indem deren Stellung mit Blick auf die Lehnsverpflichtung gegenüber dem höchsten aller Kaiser, Christus, relativiert wurde; sie konnte aber auch die doppelte Lehnspflicht des Vasallen – gegenüber seinem weltlichen und seinem spirituellen Herrn – in Erinnerung rufen und damit Ritter hinter ihren König versammeln.<sup>78</sup>

Dass erbrechtliche Argumente auch in der Mitte des 13. Jahrhunderts vorgebracht und sogar um erwerbsrechtliche ergänzt wurden, mag der Traktat Stefans von Bourbon (OP, 1256–1261) belegen: „Ebenso gehört dieses Land uns [also den Christen] als Erbteil aus dem Rechte der Nachfolge, da wir wahre Kinder Gottes und der heiligen Jungfrau und der Kirche sind. Dieses Land gehört uns aus dem Rechte des Kaufes und des Erwerbs, weil Christus dasselbe für uns gekauft hat durch sein Blut, weil er durch den Kampf der Römer das Judenvolk aus ihm vertrieb und das Christenvolk dort einführte.“<sup>79</sup> An die Pflichten des Vasallen erinnerten nicht nur klerikale Kreuzzugsprediger mit ihren Exempla, sondern auch Troubadoure und andere Laien. Die Chansons de Geste feierten Christus als Vater, dessen Erbe die Gläubigen als dessen Söhne zu retten hätten, und Friedrich II. wurde durch den französischen Troubadour Elias Cairel an seine Pflichten als Lehnsmann Christi gemahnt, ähnlich erging es anderen Großen des 13. Jahrhunderts.<sup>80</sup>

Kommen wir mit einem Ausblick zum Schluss: Die hier vorgestellten Motivkomplexe gewannen oder verloren in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach dem Ersten Kreuzzug nicht nur an Bedeutung, sie wurden auch von anderen ergänzt und teilweise überlagert. Welche neuen Motivationen traten im späten Mittelalter hinzu?

Das gesteigerte Prestige eines erfolgreich heimgekehrten Kreuzfahrers dürfte häufiger als zuvor eine wichtige Rolle gespielt haben, ebenso Reise- und Abenteuerlust oder der Wunsch, ritterlich-höfischen Idealen der spätmittelalterlichen Adelskultur nachzueifern. Nicht zuletzt konnte durch die Teilnahme an einem Kreuzzug auch eine Familientradition begründet werden, die von nachfolgenden Generationen gepflegt wurde. Hierzu abschließend einige Worte mit Blick auf die Staufer.

Bereits im berühmten Aufruf zum so genannten Zweiten Kreuzzug, in der Bulle *Quantum praedecessores nostri*, wird ausdrücklich auf die Taten der Väter eingegangen, denen man nachzueifern habe, und dieses Argument wurde im späteren Aufrufen, etwa in der Bulle *Cor nostrum* von 1181 wiederholt.<sup>81</sup> Es verfehlte seine Wirkung nicht. Das französische Königtum etwa zeigte sowohl auf militärischem wie auch auf politischem Gebiet ein besonderes Engagement im Heiligen Land, und mehrere französische Herrscher (Ludwig VII., Philipp II. August, Ludwig IX.) führten Kreuzzüge an.<sup>82</sup> Auch der Kaisergedanke rief offenbar ein gesteigertes Interesse am Geschick des Heiligen Landes hervor. Karl der Große, in dessen Nachfolge sich die Kaiser sahen, galt als erster Kreuzfahrer und erster lateinischer Beschützer Jerusalems, und Endzeitvorstellungen verstärkten den Gedanken, das Haupt der Christenheit habe die heiligen Stätten zu beherrschen.<sup>83</sup> Deutlich brachte Otto IV. die Verbindung zwischen Kaisertitel und Kreuzzug auf seinem Sterbelager zum Ausdruck, wenn wir der *Narratio de morte Ottonis quarto imperatoris* glauben wollen: Demnach habe dieser einen Kreuzzug gelobt, „wie es dem kaiserlichen Ansehen geziemt“.<sup>84</sup> Am stärksten war dieser Gedanke nicht bei den Welfen, sondern bei den Stauern ausgeprägt. Bei ihnen wurde die königliche Verpflichtung zum Kreuzzug zusätzlich durch die sich entwickelnde Familientradition und das Scheitern der Vorgänger bestärkt. Nicht weniger als fünf staufische Könige nahmen das Kreuz – Konrad III., Friedrich I., Heinrich VI., Philipp von Schwaben und Friedrich II. – und manche Stauferkönige zeigten bereits vor ihrem Herrschaftsantritt besondere Nähe zu den heiligen Stätten: Konrad III. brach bereits 1123/1124 zu einer Kreuzfahrt nach Jerusalem auf, Friedrich Barbarossa begleitete seinen Onkel bereits während des Kreuzzugs von 1147–48 in den Orient.<sup>85</sup> Auch unterhalb der Königsdynastien, also auf adeliger Ebene, sind solche Familientraditionen festzumachen, die verpflichtend wirkten, genannt seien exemplarisch die Grafen von Helfenstein, benannt nach der Burg bei Geislingen an der Steige unweit Göppingens, die über mehrere Generationen mit den Stauferkönigen ins Heilige Land zogen.<sup>86</sup>

Hier konnte nicht mehr geleistet werden als ein kleiner Schritt zu einer die zeitliche Abfolge berücksichtigenden Darlegung der Kreuzzugsmotivationen vom 11. bis

zum 13. Jahrhundert. Vieles konnte nicht angesprochen werden. So wäre ebenso wichtig wie die Frage, weshalb Männer und Frauen auf Kreuzzug gingen, diejenige, was sie davon abhielt. Nur soviel: Todesfurcht, Liebe, Rechtsunsicherheit wurden von Zeitgenossen angeführt oder sind in der Forschung herausgestellt worden.<sup>87</sup> Doch trotz der Weite des Themas und der Kürze des Beitrags dürfte deutlich geworden sein, dass die Kreuzzugsmotivationen in Mittelalter zum einen langfristig Bestand hatten, zum anderen aber auch dem Einfluss zeithistorischer Begebenheiten unterworfen waren. Diese Rückgebundenheit vor allem für das ausgehende Mittelalter intensiver zu erforschen, stellt eine Aufgabe für die Zukunft dar.

- 1 Siehe zum Beispiel: Gerhard Armanski, *Es begann in Clermont. Der erste Kreuzzug und die Genese der Gewalt in Europa* (Geschichte der Gewalt in Europa 1), Pfaffenweiler 1995; Allan Oslo, *Der Kreuzzug, der keiner war. Die wahren Hintergründe des Ersten Kreuzzugs 1096–1099*, Zürich 1999; Karlheinz Deschner, *11. und 12. Jahrhundert: von Kaiser Heinrich II., dem „Heiligen“ (1002), bis zum Ende des dritten Kreuzzugs (1192)* (Kriminalgeschichte des Christentums 6), Hamburg 1999; Ingolf Ahlers, *Die Kreuzzüge. Feudale Kolonialexpansion als kriegerische Pilgerschaft*, in: *Vom Mittelmeer bis zum Atlantik: die mittelalterlichen Anfänge der europäischen Expansion*, hg. von Peter Feldbauer / Gottfried Liedl / John Morrissey (Querschnitte 6), Wien 2001, S. 37–60. Der Vortragstext ist lediglich mit einigen Nachweisen versehen worden. Der erste Teil des Beitrags folgt Nikolas Jaspert, *Ein Polymythos: Die Kreuzzüge*, in: *Mythen in der Geschichte*, hg. von Helmut Altrichter / Klaus Herbers / Helmut Neuhaus (Rombach Wissenschaften. Reihe Historiae 16), Freiburg 2004, S. 203–233.
- 2 Kaspar Elm, *Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung, Beurteilung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von Dieter Bauer / Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Campus Historische Studien 29), Frankfurt a. M. 2001, S. 31–54, S. 37.
- 3 Palmer A. Throop, *Criticism of the crusade: a study of public opinion and crusade propoganda*, Amsterdam 1940; Elizabeth Siberry, *Criticism of crusading, 1095–1274*, Oxford [u. a.] 1985; Dies., *Images of the Crusades in the Nineteenth and Twentieth Century*, in: *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, hg. von Jonathan Riley-Smith, Oxford 1995, S. 365–385; Rudolf Hiestand, *„Gott will es!“ – will Gott es wirklich?: die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit* (Beiträge zur Friedensethik 29), Stuttgart [u. a.] 1998; Christoph Auffarth, *Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen*, in: *Gewalt im Mittelalter: Realitäten – Imaginationen*, hg. von Manuel Braun, München 2005, S. 251–272.
- 4 Zu den vermeintlichen Zusammenhängen zwischen Holocaust, Kolonialismus und Kreuzzug vgl. etwa Zoë Oldenbourg, *Die Kreuzzüge. Traum und Wirklichkeit eines Jahrhunderts*, Frankfurt am

- Main 1967 (franz. Original 1965); Deschner, 11. und 12. Jahrhundert (wie Anm. 1), S. 36 f.; Ahlers, Die Kreuzzüge (wie Anm. 1), S. 46.
- 5 Dwight D. Eisenhower, *Crusade in Europa*, Garden City 1948; Herbert S. Parmet, *Eisenhower and the American crusades*, New York 1972.
- 6 Wolfgang Wippermann, *Der Ordensstaat als Ideologie. Das Bild des Deutschen Ordens in der deutschen Geschichtsschreibung und Publizistik*, Berlin 1979; Udo Arnold, Nationalismus, Nationalsozialismus und der Mißbrauch der Deutschordenstradition in Deutschland, in: *Der Deutsche Orden und die Ballei Elsaß-Burgund. Die Freiburger Vorträge zur 800-Jahr-Feier des Deutschen Ordens*, hg. von Hermann Brommer (Veröffentlichung des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 63), Bühl / Baden 1996, S. 205–222; Frank-Lothar Kroll, *Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich*, Paderborn / München / Wien / Zürich 1998, S. 237–240, 243–244.
- 7 Peter A. Linehan, *History and the historians of medieval Spain*, Oxford 1993, S. 14–20; Vgl. den Titel der offiziellen, monumentalen Geschichte des Konfliktes aus der Hand der Sieger: *Historia de la cruzada española*. 8 Bde., Madrid 1939–1943.
- 8 „The crusade was against the fascists, who were the saracens of our generation“– Jason Gurney, *Crusade in Spain*, London 1974, S. 18. Siehe allgemein Alan M. Wald, *Trinity of passion: the literary left and the antifascist crusade*, Chapel Hill 2007.
- 9 Daniel Gutwein / Sophie Menache, *Just War, Crusade and Jihad: Conflicting Propaganda Strategies during the Gulf Crisis (1990–1991)*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 80 (2002), S. 385 bis 400; Adam Knobler, *Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past: The Modern Uses of Medieval Crusades*, in: *Comparative studies in society and history. An international quarterly* 48 (2006), S. 293–325.
- 10 Christoph Schmid, *Die Mittelalterrezeption des 18. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Romantik (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft B/19)*, Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas 1979; *Mittelalter-Rezeption: ein Symposium*, hg. von Peter Wapnewski (Germanistische Symposien-Berichtsbände 6), Stuttgart 1986; Ira Kasperowski, *Mittelalterrezeption im Werk von Novalis*, Tübingen 1994.
- 11 Hannes Möhring, *Der andere Islam: Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail*, in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, hg. von Odilo Engels / Peter Schreiner, Sigmaringen 1993, S. 131–155; Mustafa Maher, *Saladin – Salaheddin*, in: *Herrscher, Helden, Heilige*, hg. von Ulrich Müller / Werner Wunderlich (Mittelalter-Mythen 1), St. Gallen 1996, S. 157–172; Franco Cardini, *Immagine e mito del Saladino in Occidente*, in: *Verso Gerusalemme, Il Convegno internazionale nel IX centenario della I crociata*, hg. von Dams./ Mariagraziella Belloli / Benedetto Vetere, Taranto 1999, S. 273–284; Margaret Jubb, *The legend of Saladin in Western literature and historiography*, Lewiston, Queenston 2000, S. 197–206.
- 12 Horst Gründer, *Die Kaiserfahrt Wilhelms II. ins Heilige Land. Aspekte deutscher Palästina-Politik im Zeitalter des Imperialismus*, in: *Weltpolitik – Europagedanke – Regionalismus. Festschrift für Heinz Gollwitzer zum 65. Geburtstag*, hg. von Heinz Dollinger / Horst Gründer / Alwin Hanschmidt, Mün-

- chen 1982, S. 363–388. Abb. des Kranzes in Siberry, *Images of the Crusades in the Nineteenth* (wie Anm. 3), S. 368; Jürgen Krüger, *Rom und Jerusalem: Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert*, Berlin 1995; Lily Arad, *Perception and action in Kaiser Wilhelm II's concept of Jerusalem*, Jerusalem 2005. Vgl. die Gemälde, mit denen das Ereignis kommemoriert wurde: *Die Reise nach Jerusalem – Eine kulturhistorische Exkursion in die Stadt der Städte, 3000 Jahre Davidsstadt*, hg. von Hendrik Budde / Andreas Nachama, Berlin 1995, Abb. 350–364; *Europäer in der Levante – zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert) = Des Européens au Levant – entre politique, science et religion (XIXe–XXe siècles)*, hg. von Dominique Trimbur (*Pariser historische Studien* 53), München 2004.
- 13 Elizabeth Siberry, *The New Crusaders: Images of the Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Aldershot 2000.
- 14 Henri Deherian, *Les origines du Recueil des Historiens des Croisades*, in: *Journal des savants* 17 (1919), S. 260–265; Hans Eberhard Mayer, *Aspekte der Kreuzzugsforschung*, in: *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann*, hg. von Hartmut Boockmann / Kurt Jürgensen / Gerh ard Stoltenberg, Neumünster 1980, S. 75–94; Alex Carmel, *Palästina im 19. Jahrhundert. Krise des Osmanischen Reiches und europäische Machtpolitik*, in: *Reise nach Jerusalem. Eine kulturhistorische Exkursion in die Stadt der Städte. 3000 Jahre Davidsstadt*, hg. von Hendrik Budde / Andreas Nachama, Berlin 1995, S. 88–95; Adam Knobler, *Saint Louis and French Political Culture*, in: *Studies in Mediavalism* 8 (1996), S. 156–173; William Chester Jordan, *Saint Louis in French Epic and Drama*, ebd., S. 174–195; Christopher Tyerman, *The invention of the crusades*, Basingstoke, Hampshire [u. a.] 1998, S. 113–122; Paul Dufour, *La France au Levant: des croisades à nos jours*, Paris 2001; Jean Richard, *De Jean-Baptiste Mailly   Joseph Michaud: un moment de l'historiographie des croisades (1774–1841)*, in: *Crusades* 1 (2002), S. 1–12; Ronnie Ellenblum, *Crusader Castles and Modern Histories*, Cambridge 2007, S. 1–39.
- 15 Bradford B. Broughton / Aleida Assmann, *The legends of King Richard I, Coeur de Lion*, Den Haag 1966; *Richard Coeur de Lion in History and Myth*, hg. von Janet L. Nelson (*King's College London medieval studies* 7), London 1992.
- 16 Gerhard Waeger, *Gottfried von Bouillon in der Historiographie (Geist und Werk der Zeiten* 18), Zürich 1969; Johannes Koll, *Belgien. Geschichtskultur und nationale Identität*, in: *Mythen der Nationen: ein europäisches Panorama*, hg. von Monika Flacke, München [u. a.] 2001, S. 53–77; Friedrich Wolfzettel, *Gottfried von Bouillon. Führer des Ersten Kreuzzugs und König von Jerusalem*, in: *Mythen Europas. Schl selfiguren der Imagination. Mittelalter*, hg. von Inge Milfull / Michael Neumann (*Mythen Europas* 2), Regensburg 2004, S. 126–142. Abbildungen der Salles des Croisades bei Claire Constans / Philippe Lamarque, *Les Salles des croisades – Ch teau de Versailles*, Doussard 2004; eine Liste der dort zur Schau gestellten Kunstgegenstände findet sich bei Siberry, *The New Crusaders* (wie Anm. 13), S. 208–211.
- 17 Arno Borst, *Barbarossas Erwachen. Zur Geschichte der deutschen Identität*, in: *Identität*, hg. von Odo Marquardt / Karlheinz Stierle, München 1979, S. 17–60; *Das Kyffhäuser-Denkmal 1896–1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext*, hg. von Gunther Mai, Köln 1997; Ernst W. Wies, *Kaiser Friedrich Barbarossa. Mythos und Wirklichkeit. Biographie*, Esslingen / München 1998;

- Monika Flacke, Deutschland. Die Begründung der Nation aus der Krise, in: *Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama*, hg. von Monika Flacke, München / Berlin 2001, S. 101–128, bes. 108 bis 111 mit Abb. D 11 – D 17, sowie Stefan Weinfurter, *Mythos Friedrich Barbarossa. Heiliges Reich und Weltkaiseridee*, in: *Mythen in der Geschichte*, hg. von Helmut Altrichter / Klaus Herbers / Helmut Neuhaus (Rombach Wissenschaften. Reihe Historiae 16), Freiburg 2004, S. 237–260. Zu Bismarcks Bemühungen, die Gebeine Barbarossas in Tyrus ausgraben zu lassen: Mayer, *Aspekte der Kreuzzugsforschung* (wie Anm. 14), S. 81.
- 18 Karl Hampe, *Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt*, Berlin / Leipzig 1925, S. 38–53; Friedrich Weigend / Bodo M. Baumuk / Thomas Brune, *Keine Ruhe im Kyffhäuser. Das Nachleben der Staufer. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte*, Stuttgart / Aalen 1978.
- 19 Dieser Aspekt wird weiter ausgeführt in Jaspert, *Ein Polymythos* (wie Anm. 2), S. 222–226.
- 20 Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während der Kreuzzüge, hg. von Adolf Neubauer / Moritz Stern (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 2), Berlin 1892; *Der Erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Die Verfolgung von Juden im Rheinland*, hg. von Evangelische Kirche im Rheinland (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 9), Düsseldorf 1996; Eva Haverkamp, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während des Ersten Kreuzzugs*, Konstanz 1999, sowie die Beiträge in: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, hg. von Alfred Haverkamp (Vorträge und Forschungen 47), Sigmaringen 1999.
- 21 Jeremy Cohen, *A 1096 Complex? Constructing the First Crusade in Jewish Memory*, *Medieval and Modern*, in: *Jews and Christians in twelfth-century Europe*, hg. von Michael A. Signer / John Van Engen (Notre Dame conferences in medieval studies 10), Notre Dame 2001, S. 9–26, bes. 13–16; David Malkiel, *Destruction or Conversion, Intention and Reaction, Crusaders and Jews in 1096*, in: *Jewish History* 15 (2001), S. 257–280; Jürgen Brokoff / Joachim Jacob, *Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts* (Formen der Erinnerung 13), Göttingen 2002; Simha Goldin, *The ways of Jewish martyrdom* (hebr. Original 2002), Turnhout 2008. Eine Prägung des Kiddusch-Haschem-Gedankens durch christliche zeitgenössische Vorstellungen des Martyriums propagiert Shmuel Shepharu, *To Die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narration*, in: *Speculum* 77 (2002), S. 311–341. Zur allgemeinen Diskussion siehe auch *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory and Trauma*, hg. von Robert Wistrich / David Ohana, London 1995; Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory in the Making of Israeli National Tradition*, London 1995; Simha Goldin, *Verteidigungsstrategie einer jüdischen Minderheit. Erziehung zum „Kiddush ha-Shem“*, in: *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne: Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*, hg. von Christoph Lüth / Rudolf W. Keck / Erhard Wiersing (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 17), Köln – Weimar – Wien 1997, S. 229 – 236.
- 22 Zum folgenden vgl. Emmanuel Sivan, *Mythes politiques arabes*, Paris 1995, S. 23–66; Amin Maalouf, *Der heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus Sicht der Araber*, München 1996 (franz. Original 1983); Françoise Micheau, *Les croisades vues par les historiens arabes d'hier et aujourd'hui*, in: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, (Collection de l'Ecole Française de Rome 236), Rom 1997, S. 345–360; Bassam Tibi, *Kreuzzug und Djihad: der Islam und die christliche Welt*, München 1999, S. 113–168; Carole Hillenbrand, *The crusades: Islamic perspectives*, Edin-

- burgh 1999, S. 580–617. Siehe auch allgemein: Angelika Hartmann, Geschichtskonzeption und Erinnerungsprozesse im Islam (Formen der Erinnerung 15), Göttingen 2002; Hannes Möhring, Neue Historische Literatur. Warum verlor die islamische Kultur ihre führende Stellung? in: *Historische Zeitschrift* 277 (2003), S. 655–666.
- 23 Hannes Möhring, Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung: Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung, in: *War and Society in the Eastern Mediterranean C7th – C12th*, hg. von Yaakov Lev, Leiden 1996, S. 177–223; Hillenbrand, *The crusades* (wie Anm. 22), 592–600; Jubba, *The legend of Saladin* (wie Anm. 11), S. 221–224; Jonathan Riley-Smith, Islam and the Crusades in History and Imagination, 8 November 1898 – 11 September 2001, in: *Crusades* 2 (2003), S. 151–167.
- 24 Sivan, *Mythes politiques arabes* (wie Anm. 22), S. 26–28, zu den Feierlichkeiten des Jahres 1987 in Damaskus siehe S. 61–65; Abbildungen bei Hillenbrand, *The crusades* (wie Anm. 22), S. 596–599.
- 25 Hillenbrand, *The crusades* (wie Anm. 22), S. 600–611; David Ohana, *Mediterraneans or Crusaders? Israel Geopolitical Images between East and West*, in: *International Journal of Euro-Mediterranean Studies* 1 (2008), S. 7–32.
- 26 Vgl. zum Titel Jaspert, *Ein Polymythos* (wie Anm. 2), unter Anlehnung an Odo Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, hg. von Hans Poser, Berlin / New York 1979, S. 40–58, wiederabgedruckt in: Odo Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Schriften*, hg. von Odo Marquard, Stuttgart 1981, S. 91–116.
- 27 Alle Gesamtdarstellungen der Kreuzzüge gehen, mit unterschiedlicher Intensität, auf diese Thematik ein, beispielsweise: Jean Richard, *The Crusades: c. 1071 – c. 1291*, Cambridge [u. a.] 1999, S. 4 bis 11, 15–18; John France, *The Crusades and the expansion of Catholic Christendom, 1000 – 1714*, London [u. a.] 2005, S. 23–63; Jonathan Simon Christopher Riley-Smith, *The crusades: a history*, London 2005, S. 4–16; Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge* (Urban-Taschenbücher 86), 10. Aufl., Stuttgart 2006, S. 19–52; Christopher Tyerman, *God's war: a new history of the crusaders*, Cambridge [u. a.] 2006, S. 27–58, sowie Nikolas Jaspert, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2003, 4. Aufl. 2008, S. 12–32, dem dieser Abschnitt angelehnt ist. Vgl. auch Alphonse Dupront, *Du sacré. croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris 1987; Jean Flori, *Chevalerie et guerre sainte: les motivations des chevaliers de la première croisade*, in: *La guerre au Moyen Age: réalité et fiction*, hg. von Danielle Buschinger (Médiévales: langue, textes, histoire 7), Amiens 2000, S. 55–68; Marcus Graham Bull, *Views of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, c.1000 – c.1200: reflections on the study of first crusaders' motivations*, in: *The Experience of Crusading, 1: Western Approaches*, hg. von Norman Housley / Marcus Bull, Cambridge 2003, S. 13–38; Jean Flori, *Ideology and Motivations in the First Crusade*, in: *Palgrave Advances in the Crusades*, hg. von Helen Nicholson, New York 2005, S. 15–36.
- 28 Guibert von Nogent: *Gesta Dei per Francos*, hg. von Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 127), Turnhout 1996, S. 119.
- 29 Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion, hg. von Charles Verlinden (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 1), München 1986; Robert Bartlett, *The making*

- of Europe: conquest, colonization, and cultural change, 950 – 1350, Princeton, N.J. 1993, dt. als Robert Bartlett, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350* (engl. Orig. 1992), München 1996; *Frontiers in question: Eurasian borderlands, 700 – 1700*, hg. von Daniel Power / Naomi Standen, Houndmills [u. a.] 1999; *L'expansion occidentale (XIe–XVe siècles): formes et conséquences*, hg. von Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Série histoire ancienne et médiévale 73), Paris 2003; *Mediterraner Kolonialismus: Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter*, hg. von Peter Feldbauer (Expansion, Interaktion, Akkulturation 8), Essen 2005; *France, The Crusades and the expansion* (wie Anm. 27); *The Medieval Frontiers of Latin Christendom: Expansion, Contraction, Continuity*, hg. von James Muldoon / Filipe Fernández-Armesto, Aldershot 2008.
- 30 Robert der Mönch (Robertus Monachus), *Historia Hierosolimitana*, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux 3*, Paris 1866, S. 721–882, S. 728.
- 31 Giles Constable, *Medieval charters as a source for the history of the Crusades*, in: *Crusade and settlement. Papers read at the first conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, hg. von Peter W. Edbury, Cardiff 1985, S. 73–89; Jonathan Riley-Smith, *Families, Crusades and Settlement in the Latin East, 1102–1131*, in: *Die Kreuzfahrstaaten als multikulturelle Gesellschaft*, hg. von Hans Eberhard Mayer (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquium 37, München 1997, S. 1–12; Jonathan Riley-Smith, *Early Crusaders to the East and the Costs of Crusading, 1095–1130*, in: *Cross cultural convergences in the crusader period. Essays presented to Aryeh Grabois on his sixty-fifth birthday*, hg. von Michael Goodich / Sophia Menache / Sylvia Schein, New York u. a. 1995, S. 237–258; Jonathan Riley-Smith, *The first crusaders, 1095–1131*, Cambridge [u. a.] 1997.
- 32 Riley-Smith, *The first crusaders* (wie Anm. 31); Vgl. auch die Zahlen für den Kreuzzug von 1213 bis 1221 bei James M. Powell, *Anatomy of a crusade 1213–1221*, Philadelphia 1986, S. 170.
- 33 Zum Folgenden siehe die Darstellungen von: Frederick H. Russell, *The just war in the middle ages* (Cambridge studies in medieval life and thought. 3rd series 8), Cambridge 1975; Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1996; Doyne Dawson, *The origins of Western warfare: militarism and morality in the ancient world*, Boulder 1996; Jonathan P. Phillips, *Ideas of crusade and Holy War in De expugnatione Lyxbonensi (The conquest of Lisbon)*, in: *Studies in church history 36* (2000), S. 123–141; Jean Flori, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien* (Collection historique, Paris 2001; Tomaž Mastnak, *Crusading peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order*, Berkeley 2002; Heinz E. Herzog, *Ciceros Konzept des bellum iustum und Augustins Überlieferung*, in: *Personen der Geschichte – Geschichte der Personen Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte. Festschrift für Rainer Christoph Schwinges zum 60. Geburtstag*, hg. von Christian Hesse u. a., Basel 2003, S. 393–401; Martin Tremel, *Kreuzzug und heiliger Krieg – sakrale Gewalt im Christum*, in: *Märtyrer-Porträts: von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, hg. von Sigrid Weigel, Paderborn 2007, S. 89–93; *Heilige Kriege: religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, hg. von Klaus Schreiner (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 78), München 2008.

- 34 Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum – Wider den Manichäer Faustus*, hg und übers. von Bernhard Neuschäfer, Paderborn 2003.
- 35 Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert* (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 2; 35), Münster 1998; Patrick Henriot, *L'idéologie de Guerre Sainte dans le haut Moyen Age hispanique*, in: *Francia. Mittelalter* 29 (2002), S. 171–220; Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and crusade in medieval Spain*, Philadelphia 2003; Alexander Pierre Bronisch, „Reconquista und der heilige Krieg“. Eine kurze Entgegnung auf eine Kritik von Patrick Henriot, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 31,1 (2004), S. 199–206; William J. Purkis, *Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095–c. 1187*, Woodbridge 2008, sowie zukünftig: Nikolas Jaspert, *Reconquista. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters*, in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert*, hg. von Alexander Fidora / Matthias Tischler, Frankfurt am Main 2010 (im Druck).
- 36 Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos* (wie Anm. 28).
- 37 Ernst-Dieter Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 19), Stuttgart 1980; David Steward Bachrach, *Religion and the conduct of war, c. 300–1215*, Woodbridge 2003, S. 108–150.
- 38 Hannes Möhring, *Kreuzzug und Dschihad in der mediaevistischen und orientalistischen Forschung 1965–1985*, in: *Innsbrucker Historische Studien* 10/11 (1988), S. 361–386; Vincent Lagardère, *Evolution de la notion de djihad a l'époque Almoravide (1039–1147)*, in: *Les Almoravides: le djihâd andalou*, hg. von Vincent Lagardère (*Histoire et perspectives méditerranéennes*, Paris [u. a.] 1999, S. 163–187; Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam* (*Collection Points. Série Histoire* 309), Paris 2002; *Guerre, pouvoirs et ideologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du colloque organisé par le Centre d'études supérieures de civilisation médiévale Poitiers-Angoulême*, (26, 27 et 28 septembre 2002), hg. von Thomas Deswarte/Philippe Sénac (*Culture et société médiévales* 4), Turnhout 2005; Michael David Bonner, *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*, Princeton, NJ [u. a.] 2008; Märtyrer-Porträts: von Opfertod, Blutzengen und heiligen Kriegern, hg. von Sigrid Weigel, Paderborn 2007; Goldin, *The ways of Jewish martyrdom* (wie Anm. 21).
- 39 Gerd Althoff, *Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos*, in: *Saeculum* 32 (1981), S. 317–333; „Militia Christi“ e crociata nei secoli XI–XIII: atti della undecima Settimana internazionale di studio (*Mendola Settimana Internazionale di Studio* 11 / *Scienze storiche* 13), Milano 1992, bes. Kaspar Elm, *Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme*, ebd., S. 477 bis 518; Thomas Zotz, *Milites Christi: Ministerialität als Träger der Kanonikerreform*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufigen Reich*, hg. von Stefan Weinfurter (*Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte* 68), Mainz 1992, S. 301–328; Franz-Reiner Erkens, *Militia und Ritterschaft. Reflexionen über den Ursprung des Rittertums*, in: *Historische*

- Zeitschrift 258 (1994), S. 623–659; Jean Flori, La préparation spirituelle de la croisade: l'arrière-plan éthique de la notion de miles Christi, in: Il concilio di Piacenza, Piacenza 1996, S. 179–192; Jean Flori, Croisade et chevalerie: XIe–XIIe siècles (Bibliothèque du Moyen Age 12), Paris 1998; Flori, Chevalerie et guerre sainte (wie Anm. 27); Jörg Oberste, Rittertum der Kreuzzugszeit in religiösen Deutungen. Zur Konstruktion von Gesellschaftsbildern im 12. Jahrhundert, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 27 (2000), S. 53–87.
- 40 Jonathan Simon Christopher Riley-Smith, Crusading as an act of love, in: History. The Journal of the Historical Association 65 (1980), S. 177–192.
- 41 Ursula 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 (Historische Studien. 301), Berlin 1937; Valmar Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans, in: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart 1 (1939), S. 43–204; Paul Brewer Pixton, Die Anwerbung des Heeres Christi: Prediger des Fünften Kreuzzuges in Deutschland, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 34 (1978), S. 166–191; Herbert E. J. Cowdrey, The Gregorian Papacy, Byzantium and the First Crusade, in: Byzantium and the West c. 850–c. 1200: proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, 30th March – 1st April 1984, hg. von James D. Howard-Johnston (Byzantinische Forschungen 13), Amsterdam 1988, S. 145–169; Penny J. Cole, The preaching of the crusades to the Holy Land 1095–1270 (Medieval Academy books 98), Cambridge, Mass. 1991; Christoph T. Maier, Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 28), Cambridge 1994; Ders., Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross, Cambridge 2000.
- 42 Johannes Laudage, Gregorianische Reform und Investiturstreit (Erträge der Forschung 282), Darmstadt 1993; Giovanni Miccoli, Chiesa Gregoriana: ricerca sulla riforma del secolo XI (Italia sacra 60), 2. Aufl., Roma 1999; Werner Goetz, Kirchenreform und Investiturstreit: 910–1122 (Urban-Taschenbücher 462, Stuttgart 2000; Uta-Renate Blumenthal, Gregor VII. und die christliche Hierarchie, in: Vom Umbruch zur Erneuerung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung, hg. von Jörg Jarnut / Nicola Karthaus (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 13), München 2006, S. 31–45.
- 43 Heinrich 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; Crusade charters: 1138–1270, hg. von Hugh Bernard Feiss / Corliss Konwiser Slack, Tempe, Ari. 2001; Joseph P. Donovan, Pelagius and the fifth crusade, Philadelphia 1950.
- 44 Giovanni Miccoli, Ecclesiae primitivae forma, in: Studi Medievali 3a serie 1,2 (1960), S. 470–498; Giles Constable, The reformation of the twelfth century [the Trevelyan lectures given at the University of Cambridge, 1985], Cambridge [u. a.] 1996; Giles Constable, Three studies in medieval religious and social thought, Cambridge [u. a.] 1995, S. 169–194; Ernst-Dieter Hehl, Cruzada y peregrinación bajo el signo de la Imitatio Christi, in: Santiago, Roma, Jerusalén. III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, hg. von Paolo Caucci von Saucken, Santiago de Compostela 1999,

- S. 145–159; Jean Flori, *Pierre l'ermite et la première croisade*, Paris 1999; Michel 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 Jean-Marie Sansterre (Collection de l'École française de Rome 333; Bibliothèque de l'Institut Historique Belge 52), Roma 2004, S. 297–323; William J. Purkis, *Elite and popular perceptions of 'Imitatio Christi' in twelfth-century crusade spirituality*, in: *Elite and popular religion: Papers read at the 2004 Summer meeting and the 2005 Winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, hg. von Kate Mason Cooper, Woodbridge 2006, S. 54–64.
- 45 Franz 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 Anton Legner 3), Köln 1985, S. 53–72; *The centrality of Jerusalem. Historical perspectives*, hg. von Marcel Poorthuis, Kampen 1996; John 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 Michel Balard / Alain Ducellier (Série Byzantina Sorbonensia 17, Paris 1998, S. 151–162; Ora 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 Bianca Kühnel, Jerusalem 1998, S. 13–22; *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 Robert N. Swanson (Studies in church history 36), Woodbridge [u. a.] 2000, bes. Brenda Bolton, 'Serpent in the Dust: Sparrow on the Housetop'. Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Circle of Pope Innocent III, ebd., S. 154–180 und Colin Morris, *Memorials of the holy places and blessings from the East: devotion to Jerusalem before the crusades*, ebd., S. 90–109; Christoph Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144), Göttingen 2002; Nikolas Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult*, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von Dieter Bauer / Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Campus Historische Studien 29, Frankfurt a. M. 2001, S. 219–270; Hubert Kaufhold, *Die Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche*, in: *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo: atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Gerusalemme, Notre Dame of Jerusalem Center, 31 agosto – 6 settembre 1999* (Atti e documenti 12), Città del Vaticano 2003, S. 132–163.
- 46 Bernard McGinn, *Iter Sancti Sepulcri. The Piety of the First Crusaders*, in: *Essays on Medieval Civilisation*, hg. von Bede K. Lackner / Kenneth R. Philip (The Walter Prescott Webb Memorial Lectures 12), Austin / London 1978, S. 33–71; Marcus Bull, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony 970–1130*, Oxford 1993; Marcus Bull, *The roots of lay enthusiasm for the First Crusade*, in: *History. The Journal of the Historical Association* 78 (1993), S. 353–372; Ernst-Dieter Hehl, *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?* in: *Historische Zeitschrift* 259 (1994), S. 297–336.

- 47 Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 Bde., Paderborn 1922–23; Paul E. Chevedden, Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the crusade indulgence, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 37 (2005), S. 253–322.
- 48 Vgl. Anm. 41.
- 49 Frederic C. Tubach, *Index exemplorum: a handbook of medieval religious tales* (FF communications 86 = 204), Helsinki 1969; Marianne G. Briscoe / Barbara H. Haye, *Artes praedicandi, Artes orandi* (Typologie des sources du moyen âge occidental 61), Turnhout 1992; *Les Exempla médiévaux: introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, hg. von Jacques Berlioz, Carcassonne 1992; Aron Gurjewitsch, *Himmlisches und irdisches Leben: Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*, Amsterdam [u. a.] 1997 (russ. 1989); Jeannine Horowitz, *Les exempla au service de la prédication de la croisade au 13e siècle*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 92 (1997), S. 367–394; Michael Menzel, *Predigt und Geschichte: historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 45), Köln [u. a.] 1998, bes. S. 230–298.
- 50 Throop, *Criticism of the crusade* (wie Anm. 3); Siberry, *Criticism of crusading* (wie Anm. 3); Hiestand, „Gott will es!“ (wie Anm. 3); Auffarth, *Heilsame Gewalt* (wie Anm. 3).
- 51 Léon Mirot, *Une expédition française en Tunisie au XIVe siècle: le siège de Mahdia (1390)*, in: *Revue des études historiques* 97 (1931), S. 357–406; Aziz Suryal Atiya, *The crusade in the later Middle Ages*, London 1938; Ralph-Johannes Lilie, *Der Fernhandel der Italiener und das byzantinische Reich am Vorabend des Vierten Kreuzzugs*, in: *Venedig und die Weltwirtschaft um 1200*, hg. von Wolfgang Stromer von Reichenbach (Centro Tedesco di Studi Veneziani: Studi 7), Sigmaringen 1999, S. 159–176; Thomas F. Madden, *Enrico Dandolo the rise of Venice*, Baltimore, Md. [u. a.] 2003, S. 117–195.
- 52 Zur Heiligkreuzfrömmigkeit allgemein vgl.: Anatole Frolov, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; Anatole Frolov, *Les reliquaires de la Vraie Croix* (Archives de l'Orient Chrétien 8) 1965; Holger A. Klein, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz: die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland* (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Reihe B, Studien und Perspektiven 17), Wiesbaden 2004.
- 53 Joseph Szövérfy, *Crux fidelis. Prologomena to a History of the Holy Cross Hymns*, in: *Traditio* 22 (1966), S. 1–41; James A. Brundage, *Crucesignari: The Rite of Taking the Cross in England*, in: *Traditio* 22 (1966), S. 289–310; Kenneth Pennington, *The Rite of Taking the Cross in the Twelfth Century*, in: *Traditio* 30 (1974), S. 429–435; Giles 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 Lee I. Levine, New York 1999, S. 371–380; Christina 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 Christina von Braun (Berliner gender studies 2), Berlin [u. a.] 2006, S. 55–74.
- 54 Hierzu künftig: Nikolas Jaspert, *Zeichen und Symbole in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters*, in: *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX–XIII)*, hg. von Giancarlo Andenna / Gert Melville, Münster 2009 (im Druck). Vgl. weiterhin Deborah Gerish, *The True*

- Cross and the Kings of Jerusalem, in: *The Haskins Society Journal* 8 (1996), S. 137–155; Alan 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 John France / William Zajac, Aldershot 1998, 217–238; Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems* (wie Anm. 45); Fanny 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 Damien Coulon (*Byzantina Sorbonensia* 20), Paris 2004, S. 97–112.
- 55 Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187*, Cambridge u. a. 1995; Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems* (wie Anm. 45); Heribert Meurer, *Andenken und Geschenke der Kreuzfahrer und Jerusalem-pilger 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 Volker Herzner / Jürgen Krüger (*Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften* 101), Speyer 2006, S. 39–49.
- 56 Michaël Markowski, *Crucesignatus: Its Origins and Early Usage*, in: *Journal of Medieval History* 10 (1984), S. 157–165; Tyerman, *The invention of the crusades* (wie Anm. 14); Tyerman, *God's war* (wie Anm. 27), S. 375.
- 57 Vgl. die in Anm. 54 genannten Titel.
- 58 Anton Chroust, *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I* (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum, nova series* 5), Berlin 1928, S. 7: ... *capta est crux dominica* ..., vgl. Schwerin, *Die Aufrufe der Päpste* (wie Anm. 41), S. 81–85. *Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190: Bericht eines Augenzeugen*, eingeleitet, übers. und kommentiert von Arnold Bühler, Darmstadt 2003, S. 65–70.
- 59 Chroust, *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges* (wie Anm. 58), S. 38, 40, 55, 64, 78, 88, 89, 93.
- 60 Ebd., S. 40; Heinrich Appelt, *Die Urkunden Friedrichs I.: 1181–1190* (*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser* X, 4), Hannover 1990, S. 301, 303; *Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas* (wie Anm. 58), S. 95–98.
- 61 Migne PL 204, Sp. 249; vgl. Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke* (wie Anm. 41), S. 74–75.
- 62 Vgl. etwa Alfred J. Andrea, *Contemporary sources for the fourth crusade* (*The medieval Mediterranean* 29), Leiden [u. a.] 2000, S. 10, 63, 71–72.
- 63 *Nam sicut homo in modum crucis natat, navis in modum crucis currit et avis in modum crucis volat, ita et vos sine cruce mare huius seculi non potestis transire nec ad supernam Ierusalem pervenire* – Maier, *Crusade propaganda and ideology* (wie Anm. 41), S. 106 (Jakob von Vitry).
- 64 *Digressio, qua lamentatur auctor Jerusalem ab infidelibus captam*: Migne PL 204, Sp. 350–361 Vgl. allgemein: Christoph T. Maier, *Crisis, Liturgy and the Crusade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *The journal of ecclesiastical history* 48 (1997), S. 628–657; Christoph T. Maier, *Kirche, Kreuz und Ritual: Eine Kreuzzugspredigt in Basel im Jahr 1200*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 55 (1999), S. 95–115; Christoph T. Maier, *Mass, the Eucharist and the Cross: Innocent III and the Relocation of the Crusade*, in: *Pope Innocent III and his world*, hg. von

- John C. Moore / Brenda Bolton, Aldershot [u. a.] 1999, S. 351–360; Michael Menzel, Kreuzzugs-ideologie unter Innocenz III, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000), S. 39–79.
- 65 Migne PL 204, Sp. 353, vgl. Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 41), S. 81 f.
- 66 Sylvia Schein, *Fideles crucis: the papacy, the West, and the recovery of the Holy*, Oxford [u. a.] 1991; Antony Leopold, *How to recover the Holy Land. The crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries*, Aldershot [u. a.] 2000; Amnon Linder, *Raising arms. Liturgy in the struggle to liberate Jerusalem in the late middle ages* (Cultural encounters in late antiquity and the middle ages 2), Turnhout 2003.
- 67 Für das Folgende grundlegend: Schwerin, *Die Aufrufe der Päpste* (wie Anm. 41), 52–53; Jean Leclercq, *L' idée de la royauté du Christ au moyen age* (Unam sanctam 32), Paris 1959, S. 59–64; Michele Maccarrone, *Innocenzo III e la feudalità: non ratione feudi, sed occasione peccati*, in: *Structures féodales et féodalisme dans l'occident méditerranéen (Xe–XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, hg. von Konrad Eubel (Collection de l'Ecole Française de Rome 44), Paris 1980, S. 457–514, sowie jetzt insbesondere: Caroline Smith, *Crusading in the age of Joinville*, Aldershot [u. a.] 2006, S. 82–87, 118–126, und: Giuseppe Ligato, *Francescani e domenicani animatori del movimento crociato: Le origini*, in: *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio, predicazione nel mondo del Mediterraneo Orientale (XIII–XV secolo)*, hg. von Fulvio Serpico, Firenze 2007, S. 207–232.
- 68 Johannes Ramackers, *Zwei unbekannte Briefe Urbans II. Zugleich ein Beitrag zum Problem der Register dieses Papstes*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 26 (1935/36), S. 268–276; Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch*, Bd. 2, Innsbruck 1992, S. 366–371, Nr. 256; S. 648–661, Nr. 363; S. 894–901, Nr. 458; S. 984–987, Nr. 521.
- 69 *Qui enim exstitit miles Christi [et] in militia ipsius et laudabili proposito recuperandae terrae dominici et crucis eius inventus est...* Chroust, *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges* (wie Anm. 58), S. 91; *Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas* (wie Anm. 58), S. 149.
- 70 Karl Jordan, *Das Eindringen des Lehnswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie*, in: *Archiv für Urkundenforschung* 12 (1932), S. 13–110, bes. 91 ff.; Walter Schlesinger, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 176 (1956), S. 225–275; *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen. Xe–XIIIe siècles. Bilan et perspectives de recherches*, hg. von Centre National de la Recherche Scientifique Paris (Centre National de la Recherche Scientifique. Colloques internationaux 588), Paris 1980; *Le vassal, le fief et l'écrit: pratiques d'écriture et enjeux documentaires dans le champ de la féodalité (XIe–XVe s.)*, hg. von Jean-François Nieuu (Textes, études, congrès 23), Louvain-la-Neuve 2007, bes. Gérard Giordangeno, *La littérature juridique feodale*, ebd., S. 11–34. Einen Umbruch im 12. Jahrhundert postulieren auch verschiedene Beiträge in einem noch zu publizierenden Sammelband: *Lehnswesen im 12. Jahrhundert: Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz* (Dank für den Hinweis an Gerhard Lubich, Bochum).
- 71 *Rex glorie [...] congregat fideles suos ad militandum contra infideles [...] Si ergo homines propter fidelitatem servandam domino terreno, a quo non habent nisi temporalia et pro quo frequenter*

- multa mala sustinent et a quo modicam vel nullam remunerationem expectant, sic pugnant viriliter, quanto magis debent hoc pro Domino celesti facere, a quo habent corpus et animam et qui tot pro eis passus est et tam gloriose remunerat pugnantes pro se* – Maier, Crusade propaganda and ideology (wie Anm. 41), S. 216–219; Penny J. Cole, Humbert of Romans and the crusade, in: *The Experience of Crusading, 1: Western Approaches*, hg. von Norman Housley / Marcus Bull, Cambridge 2003, S. 157–174.
- 72 Etwa Jakob von Vitry: Maier, Crusade propaganda and ideology (wie Anm. 41), S. 106: *Qui igitur accipiunt signum crucis signiferi sunt summi regis et clavigeri domus eius. Crux enim clavis est reserans portas paradisi, ... Non solum autem clavigeri sed thesaurarii Christi et cancellarii sunt cruce signati, habentes clavem celestis thesauri et sigillum cui impressa fuit caro Christi. Sicut autem domus Dei cognoscitur per crucem superpositam, sic homo dignoscitur domus Dei per crucem humeris suis affixam.* Vgl. allg. ebda., S. 56–57.
- 73 Chroust 123: *Et quid erit, si vestrum quispiam dominum suum terrenum videat exterminii sive exheredationis iniuria molestari? Certe pro illo arma non sumere turpe ducitis et probrosum. Quanto magis omnes unius capituli membra Christi scilicet ei debemus totum, quod sumus, quod vivimus, quod habemus et de plenitudine eius accepimus omnes.* Ähnlich ist auch für den Kreuzzug von 1202–1204 das Hereditas-Konzept bemüht worden: Andrea, Contemporary sources for the fourth crusade (wie Anm. 62), S. 11, 26.
- 74 Migne PL 216, Sp. 817: *Sed [...] ut fideles suos a somno mortis ad vitae studium excitaret, agonem illis proposuit in quo fidem eorum velut aurum in fornace probaret ...*
- 75 Migne PL 214, Sp. 809–810: [...] *quod si rex aliquis temporalis de terra suae dominationis ejectus, in capitivitatem forsitan deveniret, nisi vassalli ejus pro liberatione regia non solum res suas exponerent sed personas, nonne cum restitueretur pristinae libertati et acciperet tempus justitiam judicandi, infideles eos et proditores regios [...] reputaret [...]?* *Nomne similiter Jesus Christus [...], de ingratitude vicio et velut infidelitatis crimine te damnaret, si ei ejecto de Terra quam pretio sui sanguinis comparavit et a Sarracenis in salutiferae crucis ligno quasi captivo detento negligeres subvenire?*– vgl. Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 41), S. 99 f.
- 76 Maier, Crusade propaganda and ideology (wie Anm. 41), S. 98: *Dominus quidem affligitur in patrimonii sui amissione et vult amicos probare et experiri si fideles eius vasalli sunt. Qui enim a domino ligio tenet feodum, si desit illi dum impugnatur et hereditas sua illi aufertur, merito feodo privatur. Vos autem corpus et animam et quicquid habetis a summo imperatore tenetis, qui vos hodie citari facit, ut ei in prelio succuratis, et licet iure feodi non teneremini.* Ähnlich Gilbert von Tournai: ebd., S. 186
- 77 Maier, Crusade propaganda and ideology (wie Anm. 41), S. 188: *Sic enim consuetudo est nobilium, quod per cyrothecam vel aliam rem vilem vassallo suos investiunt feodis pretiosi; sic Dominus per crucem, que est ex modico filo, vassallo suos investit de celesti regno.* Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke (wie Anm. 41), S. 138; Franco Cardini, Gilberto di Tournai: un francescano predicatore della crociata, in: *Studi francescani* 72 (1975), S. 31–48; Massimo Papi, Crociati, pellegrini e cavalieri nei «sermone» di Gilberto de Tournai, in: *Studi Francescani* 73 (1976), S. 373–409.

- 78 Wie etwa Bodo Hechelhammer mit Blick auf die Kreuznahme Friedrichs II. betont: Bodo Hechelhammer, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II.: Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215–1230)* (Mittelalter-Forschungen 13), Ostfildern 2004, S. 56.
- 79 Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke* (wie Anm. 41), S. 181.
- 80 Hilde Jaeschke, *Der Trobador Elias Cairel: kritische Textausgabe mit Übersetzungen und Anmerkungen, sowie einer historischen Einleitung, an der sich metrische und stilistische Untersuchungen anschließen* (Romanische Studien 20), Berlin 1921; Dorothea Ullmann, „Pere Jhesu: Überlegungen zu einer theologisch bedenklichen Ausdrucksweise in den Chansons de geste, in: *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Mölk zum 60. Geburtstag*, hg. von Hinrich Hudde (Studia Romanica 87), Heidelberg 1997, S. 219–239; Giosuè Lachin, *Il trovatore Elias Cairel* (Studi, testi e manuali N.S., 4), Modena 2004; Smith, *Crusading in the age of Joinville* (wie Anm. 67), S. 85–87; Ligato, *Francescani e domenicani* (wie Anm. 67), S. 208. Schon im Rolandslied des Pfaffen Konrad zeichneten sich die christlichen Krieger und vor allem Karl der Große dadurch aus, dass sie als Gefolgsleute Christi handelten: Otto Ackermann, *Germanische Gefolgschaft und „ecclesia militans“ im Rolandslied des Pfaffen Konrad*, in: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 26 (1938), S. 329–340; Gernot Räschl, *Beiträge zu dem Motiv der Gefolgschaftstreue in der deutschen Dichtung der Stauferzeit*, Wien 1971, S. 366–379. Vgl. auch Damien Carraz, *Ordres militaires, croisades et sentiments politiques chez les troubadours. Le cas de la Provence au XIIIe siècle*, in: *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares*, hg. von Isabel Cristina Ferreira Fernandes, Lisboa 2005, S. 993–1011.
- 81 *Quantum praedecessores*: Migne PL 180, Sp. 1064–1066; Schwerin, *Die Aufrufe der Päpste* (wie Anm. 41), S. 74–75; *Cor nostrum*: Migne PL 200, Sp. 1294–1296. Ganz ähnlich argumentierte der Basler Zisterzienser Martin von Pairis: Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke* (wie Anm. 41), S. 101.
- 82 *France and the Holy land: Frankish culture at the end of the crusades*, hg. von Daniel H. Weiss / Lisa Mahoney, Baltimore [u. a.] 2004.
- 83 Hannes Möhring, *Karl der Große und die Endkaiser-Weissagung. Der Sieger über den Islam kommt aus dem Westen*, in: *Montjoie: studies in crusade history in honour of Hans Eberhard Mayer*, hg. von Benjamin Z. Kedar / Jonathan Riley-Smith / Rudolf Hiestand, Aldershot 1997, S. 1–19; *Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters: Konstruktion eines Mythos*, hg. von Bernd Bastert, Tübingen 2004; Nikolas 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 Heinz Gaube / Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter, Mainz 2005, S. 136–160, sowie jetzt: Matthew Gabriele / Jace Stuckey, *The legend of Charlemagne in the Middle Ages: power, faith, and crusade*, New York, NY 2008, bes. Jay Rubenstein, *Godfrey of Bouillon versus Raymond of Saint-Gilles: How Carolingian Kingship trumped Millenarism at the End of the First Crusade*, ebd., S. 59–75.
- 84 *Narratio de morte Ottonis IV imperatoris*, ed. Edmond Martène / Ursin Durand, *Thesaurus novus*

anecdotorum 3: *Chronica varia, aliaque cum ecclesiastica tum civilia omnium pene nationum monumenta historica*, Paris 1717, Sp. 1375, vgl. Hechelhammer, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II.* (wie Anm. 78), S. 36.

- 85 Ekkehard Eickhoff, *Friedrich Barbarossa im Orient: Kreuzzug und Tod Friedrichs I* (Istanbuler Mitteilungen. Beiheft 17), Tübingen 1977; Rudolf Hiestand, „Kaiser“ Konrad III., der zweite Kreuzzug und ein verlorenes Diplom für den Berg Thabor, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979), S. 82–126; Rudolf Hiestand, „Precipua tocius christianismi columpna“. Barbarossa und der Kreuzzug, in: *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des stau-fischen Kaisers*, hg. von Alfred Haverkamp (Vorträge und Forschungen 40), Sigmaringen 1992, S. 51–108; Peter Csendes, *Heinrich VI.*, Darmstadt 1993; Claudia Naumann, *Der Kreuzzug Kaiser Heinrichs VI.*, Frankfurt am Main [u. a.] 1994; Rudolf Hiestand, *Friedrich II. und der Kreuzzug*, in: *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, hg. von Arnold Esch / Norbert Kamp (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 85), Tübingen 1996, S. 128–149; Wolfgang Stürner, *Friedrich II.*, 2 Bde, Darmstadt 1992 und 2000; *Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas* (wie Anm. 58); Hechelhammer, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II.* (wie Anm. 78), insbesondere die Übersicht S. 31–35 sowie die Beiträge im vorliegenden Sammelband.
- 86 Heinrich F. Kerler, *Geschichte der Grafen von Helfenstein. Nach den Quellen dargestellt*, Ulm 1840; Hechelhammer, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II.* (wie Anm. 78), S. 336, 369 (Ludwig I., Gottfried I. Eberhard III.). Auf die Bedeutung derartiger Familientraditionen weisen hin: Jonathan Riley-Smith, *Family tradition and participation in the Second Crusade*, in: *The Second Crusade and the Cistercians*, hg. von Michael Gervers, New York 1992, S. 101–109; Riley-Smith, *The first crusaders* (wie Anm. 31) und für das Spätmittelalter: Atiya, *The crusade in the later Middle Ages* (wie Anm. 51), S. 420, 441–445, 465–466, 522–527; Smith, *Crusading in the age of Joinville* (wie Anm. 67), S. 87–93, 126–131.
- 87 Brigitte Kasten, *Liebe, Furcht und andere Gründe, nicht auf den fünften Kreuzzug (1217–1221) zu gehen*, in: *Zurückbleiben. Der vernachlässigte Teil der Migrationsgeschichte*, hg. von Andreas Gestrich / Marita Krauss (Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung 6), Stuttgart 2006, S. 89–124.