

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

Namens der

Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

JOHANNES FRIED

RUDOLF SCHIEFFER

55. Jahrgang

1999

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Kirche, Kreuz und Ritual: Eine Kreuzzugspredigt in Basel im Jahr 1200*

Von

CHRISTOPH T. MAIER

Ereignis

Im Jahr 1200 wurde die Stadt Basel zum Mittelpunkt der Kreuzzugsgeschichte, zwar weniger für die damalige Kreuzzugsbewegung, als vielmehr im Blickfeld der modernen Kreuzzugsforschung. Wahrscheinlich am 3. Mai des Jahres 1200, dem Fest der Kreuzauffindung, hielt im Basler Münster Martin, der Abt des Zisterzienserklosters Pairis bei Colmar, eine Predigt an das dort versammelte Volk. Mit dieser Predigt wollte Martin Begleiter und vielleicht auch Begleiterinnen für den 4. Kreuzzug werben, an dem er selbst gelobt hatte teilzunehmen. Die Predigt wurde von einem der Mönche des Klosters Pairis namens Gunther in seiner *Hystoria Constantinopolitana* aufgezeichnet¹. Wichtig für die Kreuzzugsforschung ist diese Predigt vor allem deshalb, weil sie – abgesehen von der, allerdings nicht im genauen Wortlaut erhaltenen, ersten Kreuzzugspredigt Papst Urbans II. in Clermont – die einzige Volkspredigt im Rahmen der Kreuzzugspropaganda des Hochmittelalters ist, die uns in voller Länge und in ihrem historischen Zusammenhang chronikalisch überliefert ist². Wie keine andere bietet

* Der folgende Beitrag wurde ursprünglich als Vortrag anlässlich einer Ringvorlesung zum Thema „Begegnungen mit dem Mittelalter in Basel“ an der Universität Basel im Wintersemester 1995/96 gehalten. Für die schriftliche Fassung wurde der Vortrag leicht überarbeitet, wobei allerdings der Vortragscharakter im sprachlichen Duktus beibehalten wurde.

1) Gunther von Pairis, *Hystoria Constantinopolitana*, ed. Peter ORTH (*Spolia Berolinensia. Beiträge zur Mediävistik* 5, 1994) S. 111–114.

2) Die einzige andere, in voller Länge chronikalisch überlieferte Kreuzzugspropagandapredigt des Hochmittelalters ist diejenige Bischof Heinrichs von Straßburg, gehalten vor Kaiser Friedrich Barbarossa und einer Versammlung von

die Basler Predigt Martins von Pairis die Möglichkeit, die Modalitäten der Kreuzzugspropaganda vor Ort exemplarisch zu untersuchen. Die Chronik Gunthers von Pairis gibt nämlich nicht nur den mutmaßlichen Wortlaut der Predigt wieder, sondern beschreibt auch ihren mittelbaren und unmittelbaren Kontext, zwar nicht besonders ausführlich aber dennoch so, daß wir daraus wertvolle Schlüsse ziehen können.

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, die Kreuzzugspredigt des Martin von Pairis als kommunikatives Ereignis darzustellen. Unter einem kommunikativen Ereignis verstehe ich das Zusammenspiel einer Vielzahl von kommunikativen Prozessen, die nebeneinander und miteinander innerhalb eines bestimmten Zeitraumes ablaufen. Dabei geht es um Sprache, Gestik, Ritual, um räumliche Bezüge verschiedener Art, und um die narrativen, bildlichen und symbolischen Elemente dieses Prozesses. Es geht mir also nicht nur um die Interpretation des Predigttextes. Was mich interessiert ist die Komplexität des kommunikativen Ereignisses und vor allem sein Resultat: Was war das Ziel der Predigt des Martin von Pairis, was die Reaktion des Publikums, was das Resultat der Predigt, und wie erlangte die Predigt ihre Wirkung?

Quelle

Zunächst ein paar Bemerkungen zur Quelle. Die Predigt des Martin von Pairis erscheint wie erwähnt in der *Hystoria Constantinopolitana*, die von einem seiner Mitbrüder, einem gewissen Gunther, wahrscheinlich um 1207–1209 geschrieben wurde, d. h. wenige Jahre nach der Rückkehr Martins von seinem Kreuzzug im Jahr 1205³. Über den Verfasser wissen wir wenig. Gunther wurde wahrscheinlich zu Beginn des Jahrhunderts Mönch in Pairis. Seinen Werdegang kennen wir nicht. Er hatte eine ansprechende akademische und literarische Bildung, denn neben der *Hystoria Constantinopolitana* schrieb er wahrscheinlich um 1210–1211 einen theologischen Traktat, *De oratione, ieiunio et elemosyna*, der als Lektüre für seine klösterlichen Umwelt gedacht war⁴.

Fürsten und Bischöfen des Reichs in Straßburg im Dezember 1187. Siehe *Historia Peregrinorum*, ed. Anton CHROUST (MGH SS rer. Germ. N. S. 5, 1928) S. 122–124.

3) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 6–11.

4) Die Frage, ob Gunther von Pairis mit Gunther, dem Verfasser des *Liguri-*

Die *Hystoria Constantinopolitana* ist einerseits ein Reisebericht, andererseits ein Translationsbericht⁵. Sie beschreibt die Kreuzfahrt des Martin von Pairis, die ihn sowohl ins Heilige Land als auch nach Konstantinopel führte, wo er an der Eroberung und Plünderung der byzantinischen Hauptstadt durch die Kreuzfahrer im Jahr 1204 teilnahm. Die Schrift berichtet, wie Martin in Konstantinopel zahlreiche Reliquien raubte und wie er diese trotz den unzähligen Gefahren der Reise sicher nach Pairis zurückbrachte. Die *Hystoria* ist eine doppelte Rechtfertigungsschrift. Einerseits sollte sie die Teilnahme Martins an der umstrittenen Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer des Vierten Kreuzzugs rechtfertigen. Sie schildert seine Skrupel vor der Umleitung des Kreuzzugs nach Konstantinopel und seine Bemühungen, die Exzesse der Kreuzfahrer bei der Eroberung zurückzubinden. Andererseits nimmt die *Hystoria Constantinopolitana* die typische Funktion vieler Translationsberichte ein, nämlich den Diebstahl und die Dislozierung von Heiligenreliquien als gottgewollt oder zumindest von Gott gebilligt darzustellen. Auf die einzelnen Elemente der verschiedenen Rechtfertigungsstrategien kann und soll hier aber nicht eingegangen werden⁶. Wichtig ist, daß Gunther von Pairis sich laut seinen eigenen Angaben in der *Hystoria* auf die Berichte von Martin selbst stützt⁷. Das schützt Gunther zwar nicht vor literarischer Ausschmückung und poetischer Freiheit bei der Behandlung seines Stoffes, und für den Ablauf des Vierten Kreuzzugs ist die *Hystoria* deshalb keine zuverlässige Quelle⁸. Die Intention und Strategie des Textes schränken dabei aber die Phantasie des Autors ein und setzen ihr Grenzen, die letztlich von Martins Willen zur Selbstdarstellung bestimmt sind.

Im Bezug auf Martins Basler Kreuzzugspredigt, die im dritten Kapitel der *Hystoria* erscheint und mit der die eigentliche Erzählung der Kreuzfahrt beginnt, sagt Gunther, daß er sie mit „großer Sorgfalt“ berichtet habe⁹. Natürlich können wir nicht davon ausgehen, daß Mar-

nus und des Solimachus, identisch ist, ist weiterhin umstritten, wird aber von Peter Orth, dem letzten Herausgeber der *Hystoria Hierosolymitania*, aufgrund ausführlicher Textvergleiche klar verneint. Orth stellt die Forschungsdiskussion zusammenfassend dar in seiner Einleitung zu Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 1–65.

5) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 76.

6) Vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen von ORTH in: Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 76–94.

7) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 84–86.

8) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 86.

9) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 114: *Hunc itaque prefati*

tins Predigt wortwörtlich wiedergegeben wird. Martin predigte höchstwahrscheinlich in seiner alemannischen Mundart. Gunther schrieb lateinisch. Ob Gunther die Predigt selbst gehört hat, wissen wir nicht. Auch liegen zwischen der Predigt und ihrer Aufzeichnung – zumindest in der endgültigen Fassung – immerhin mindestens sechs Jahre. Aber Gunther sagt klar und deutlich, daß die Predigt „so oder so ähnlich“ geklungen habe¹⁰. Auch wenn er sie nicht selbst gehört hat, was nicht ganz ausgeschlossen werden kann, hat er sie wahrscheinlich nach den Angaben Martins rekonstruiert. Es besteht deshalb kein Grund anzunehmen, daß der Inhalt der Predigt von Gunther erfunden wurde. Ganz im Gegenteil: er versuchte offensichtlich, dem Inhalt und Wortlaut der Predigt möglichst nahe zu kommen. Ich gehe also davon aus, daß wir in Gunthers Hystoria eine einigermaßen verlässliche Aufzeichnung der Predigt Martins haben, wenn auch natürlich keine wortwörtliche Wiedergabe¹¹.

abbatis sermonem idcirco diligenter prosecuti sumus.

10) Gunther von Pairis, Hystoria (wie Anm. 1) S. 111: *Aut hoc aut similifertur sermone locutus.*

11) Gérard JACQUIN (Le style historique dans les récits Français et Latins de la quatrième croisade [1986] S. 434–442) hält die Wiedergabe der Predigt Martins durch Gunther von Pairis als ein „modèle, destiné à compléter le portrait élogieux de l'abbé [Martin]“ und bezweifelt damit die Historizität der Predigt. Jacquin suggeriert, daß Gunther im Rückgriff auf klassische Vorlagen, v. a. Cicero, Martins Eloquenz – und seine eigene Kompositionskunst – veranschaulichen wollte. Dabei beachtet Jaquin allerdings nicht, daß die klassischen Rhetorikmuster nicht nur Teil der literarischen Tradition sondern auch Bestandteil der praktischen Vortrags- und Predigtkultur des Mittelalters waren (siehe Sophia MENACHE und Jeannine HOROWITZ, Rhetoric and its Practice in Medieval Sermons, Historical Reflections/Reflexions Historiques, 22 [1996] S. 321–350, hier S. 322–323, Jean LONGÈRE, La prédication médiévale [1983] S. 92, 196, Ernst R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter [1954] S. 163–168). Im Bezug auf den Inhalt folgt Martins Predigt jedenfalls einer deutlichen Tradition der Kreuzzugspredigt des 12. Jahrhunderts. (Siehe Penny J. COLE, The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095–1270 [Medieval Academy Books 98, 1991] S. 92–96). Es ist deshalb keineswegs zwingend, Martins Predigt in erster Linie als literarisches Konstrukt zu verstehen.

Kontext

Der Vierte Kreuzzug

Im August 1198 rief Papst Innozenz III. in seiner Enzyklika *Post miserabile* die katholische Christenheit zu einem neuen Kreuzzug zur Wiedereroberung des Heiligen Landes auf¹². Er leitete damit jenen Kreuzzug ein, der als der Vierte Kreuzzug in die Geschichte eingegangen ist. Dieser Vierte Kreuzzug hatte bekanntlich weitreichende Folgen, indem er nämlich nicht ins Heilige Land gelangte, sondern von den Venezianern umgeleitet wurde und in der Eroberung Konstantinopels endete. In seiner Konzeption, und darauf kommt es hier an, war der Vierte Kreuzzug aber zweifelsfrei als Kreuzzug ins Heilige Land geplant¹³. Er gehört damit in die Reihe der Kreuzzüge, die in der Folge der Niederlage von Hattin im Jahr 1187 und der darauffolgenden Eroberung Jerusalems durch die Mosleme die Rückführung des Heiligen Landes in christliche Herrschaft anstrebten. Die Kreuzzüge der Könige Richard I. von England und Philipp II. von Frankreich und der beiden Kaiser Friedrich Barbarossa und Heinrich VI. zwischen 1190–1198 hatten dieses Ziel allerdings nicht erreicht¹⁴.

Die schimpfliche Niederlage der Christen gegen Saladin bei Hattin im Jahr 1187 und der Verlust Jerusalems wurde von den Zeitgenossen als Gottesurteil (*iudicium Dei*) verstanden, und auch Innozenz III. war davon überzeugt, daß das Schicksal der Kreuzzüge im Besonderen und das der Menschheit im Allgemeinen letztlich von Gott bestimmt würde¹⁵. Menschliche Anstrengungen konnten allenfalls dazu dienen, Gottes Gnade und Milde heraufzubeschwören und sein Urteil zu

12) Die Register Innocenz' III. 2, hg. v. Othmar HAGENEDER/Anton HAIDACHER (Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, 1964) S. 498–505, Nr. 336. Siehe auch Helmut ROSCHER, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 21, 1969) S. 58–63.

13) Allgemein zum Vierten Kreuzzug: Donald E. QUELLER/Thomas F. MADDEN, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople 1201–1204*, 2. Ausgabe (1997).

14) Jonathan RILEY-SMITH, *The Crusades. A Short History*, (1987) S. 109–119, Hans E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, 8. Auflage (1995) S. 125–138.

15) Für die Reaktionen nach Hattin siehe Papst Gregors VIII. Bulle *Audita tremendi*, in: *Historia de expeditione Frederici imperatoris*, ed. Anton CHROUST (MGH SS rer. Germ. N. S. [1928] S. 6–10) (= JL Nr. 16019). Für Innozenz III. siehe ROSCHER, Innocenz III. (wie Anm. 12) S. 260–291.

Gunsten der Christenheit zu beeinflussen. Bei Innozenz III. wurde der Kreuzzug gleichsam zum Spiegel des Wohlverhaltens der menschlichen Gesellschaft und dieses Wohlverhalten zur Voraussetzung für den Erfolg der Kreuzzüge.

Innozenz' Vision von einem neuen, allumfassenden Kreuzzug wurde bereits bei seinem ersten Kreuzzugsaufruf, eben dem von 1198, deutlich. Vor allem was die Propaganda anbelangt, ging er neue, wesentlich systematischere Wege als seine Vorgänger. Neben den Bischöfen, an die alle Kreuzzugsaufrufe gingen, beauftragte Innozenz einzelne Kirchenmänner mit der Werbung von Kreuzfahrern. Er suchte vor allem angesehene Prediger für diese Aufgabe aus. In Frankreich machte zum Beispiel der bekannte populäre Wanderprediger Fulk von Neuilly Furore, der durch seine Predigten ungewöhnlich viele Kreuzfahrer rekrutierte¹⁶. Sein Erfolg hing wahrscheinlich unter Anderem damit zusammen, daß er vor Leuten predigte, die schon seit längerer Zeit für die Belange der Kreuzzüge sensibilisiert waren. Seit 1187 – d. h. nach der Niederlage von Hattin – wurden vielerorts regelmäßige Gebete, Bittprozessionen und Fastenübungen zur Unterstützung der Kreuzzüge abgehalten¹⁷. Zudem war durch die vielen Kreuzzüge der 1190er Jahre das Schicksal des Heiligen Landes ein schon seit längerem in einer weiten Öffentlichkeit diskutiertes und deshalb präsent Thema.

Innozenz III. beauftragte in erster Linie Zisterzienser mit der Kreuzzugspropaganda. Seit Bernhard von Clairvaux gab es so etwas wie eine Tradition der Kreuzzugswerbung im Zisterzienserorden, und vor allem in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts tauchten in der Kreuzzugsbewegung immer wieder Zisterzienser auf¹⁸. Einer dieser Kreuzzugspropagandisten aus dem Zisterzienserorden war eben Martin, der Abt des Klosters Pairis bei Colmar. Über die Person Martins und sein Leben vor dem Vierten Kreuzzug wissen wir so gut wie gar nichts, außer daß er angeblich aus Basel stammte¹⁹. Er muß allerdings be-

16) ROSCHER, Innocenz III. (wie Anm. 12) S. 63–75. COLE, Preaching (wie Anm. 11) S. 80–97.

17) Christoph T. MAIER, Crisis, Liturgy and the Crusade in the 12th and 13th Centuries, *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997) S. 628–657.

18) The Second Crusade and the Cistercians, hg. von Michael GERVERS (1992). Ludwig SCHMUGGE, Zisterzienser, Kreuzzug und Heidenkrieg, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hg. von Kaspar ELM u. a. (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10, 1980) S. 57–68. COLE, Preaching (wie Anm. 11) S. 85–92.

19) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 110, Pr. 2, Zeilen 38–39.

kannt und in kirchlichen Kreisen geschätzt gewesen sein. Während des Vierten Kreuzzugs spielte er eine führende Rolle und wurde mit heiklen Gesandtschaften betraut²⁰. Er muß demnach rhetorisch und diplomatisch beschlagen gewesen sein. Deshalb verwundert es auch nicht, daß Innozenz ihm auftrag, das Kreuz zu predigen, und ihn aufforderte, zusammen mit den so geworbenen Teilnehmern selbst ins Heilige Land zu ziehen²¹.

Datum, Ort und Umstände der Predigt

Über die Bestrebungen Martins von Pairis zur Anwerbung von Kreuzfahrern wissen wir einzig aus der *Hystoria* des Gunther von Pairis, und im Einzelnen erfahren wir dort auch nur von der Predigt in Basel. Das genaue Datum der Predigt erwähnt Gunther nicht. Aus dem Zusammenhang wird aber klar, daß sie zwischen Frühjahr und Sommer 1200 stattfand und wahrscheinlich mit der Kreuznahme des Basler Bischofs Lüthold von Aarburg zusammenhing. Diese wird von den Marbacher Annalen auf das Fest der Kreuzauffindung, d. h. den 3. Mai 1200, datiert²². Das Fest der Kreuzauffindung war traditionell ein bevorzug-

20) QUELLER/MADDEN, *Fourth Crusade* (wie Anm. 13) 82, 94, 239.

21) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 82, Anm. 20; 110, Pr. 2, Zeilen 30–33; 115, Pr. 4, Zeilen 1–3.

22) *Annales Marbacenses*, ed. Hermann BLOCH (MGH SS rer. Germ. 9, 1907) S. 76. Die neuere Forschung nimmt im allgemeinen an, daß die Predigt Martins im Frühsommer 1201 stattfand, und stützt sich dabei auf Gunthers Information, daß Martin nach der Basler Predigt das Generalkapitel des Zisterzienserordens aufsuchte, wo er zusammen mit einer Anzahl anderer Äbte die Erlaubnis zur Kreuzfahrt einholte (Gunther von Pairis, *Hystoria* [wie Anm. 1] S. 116, Pr. 4, Zeile 17–22). Dieser Besuch Martins am Generalkapitel wird in den September 1201 gelegt, da in den Akten des Generalkapitels 1201 erwähnt wird, daß vier Äbten die Erlaubnis zur Kreuzfahrt erteilt wurde (siehe *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786* 2, ed. Jean-M. CANIVEZ, [1933] S. 270, Nr. 37). Martin wird dort allerdings nicht mit Namen genannt. Auch erscheint Martin von Pairis nirgends sonst in den Akten des Generalkapitels von 1201, was darauf hinweist, daß er wahrscheinlich gar nicht anwesend war. Sonst wäre er sicherlich als Teilnehmer am Kreuzzug mit dem Sammeln von Geldern zur Unterstützung des Kreuzzugs betraut worden wie die Äbte von Lützel und Neuburg, den Nachbarabteien von Pairis (ebda. S. 271, Nr. 51). Martin scheint vielmehr die Predigt in Basel bereits im Jahr zuvor gehalten und die Erlaubnis zum Kreuzzug am Generalkapitel 1200, an dem er nachweislich anwesend war (ebda., 260, Nr. 61), erhalten zu haben, ohne daß dies

tes Datum für Kreuzzugspredigten²³. Das Thema und die Symbolik der Predigt Martins macht einen Zusammenhang mit dem Fest der Krezauffindung durchaus wahrscheinlich, wie ich weiter unten zeigen werde. Zudem ist es unwahrscheinlich, daß Martin von Pairis seine Predigt im Basler Münster nicht zuvor mit dem Bischof abgesprochen hatte. Wenn beide auf denselben Kreuzzug gingen, dann hätten sie sich die Ressourcen der Stadt und der Umgegend andernfalls teilen müssen. Daran konnte keiner der beiden interessiert sein. Wahrscheinlich planten sie den Kreuzzug also gemeinsam²⁴. Die Tatsache, daß Martin von Pairis im Basler Münster predigen durfte, weist jedenfalls darauf hin, daß sie gemeinsam vorgingen. Bischof Lütholds Kreuznahme als Anlaß für die Predigt Martins anzunehmen, macht demnach Sinn. Daß Gunther von Pairis Bischof Lüthold nicht nannte, ist ebenfalls verständlich. Dieser hatte zwar das Kreuz genommen, später aber am Kreuzzug nicht teilgenommen und spielte somit für die Geschehnisse, die Gunther berichtete, keine Rolle mehr.

Martins Predigt hat den Anschein einer sorgfältig inszenierten Propagandaveranstaltung. Zunächst die Wahl der Stadt Basel als Ort der Predigt. Als die größte Stadt der Region neben Straßburg war Basel offensichtlich geeignet für die Rekrutierung von Kreuzfahrern. Zudem gab es in Basel so etwas wie eine Kreuzzugstradition. Schon im Vorfeld des Zweiten Kreuzzugs war Basel Hauptrekrutierungsort der Region, als Bernhard von Clairvaux 1146 in Basel das Kreuz predigte²⁵. Der Basler Bischof Ortlieb von Froburg war selbst Teilnehmer am Zweiten Kreuzzug²⁶. Einer seiner Nachfolger, Bischof Heinrich I., begleitete

– wie in vielen anderen Fällen auch – eigens in den Akten vermerkt worden wäre. Martins Predigt kann keinesfalls nach dem 3. Mai 1200 gehalten worden sein, da Gunther berichtet, daß vor der Predigt keine offiziellen Nachrichten über den Kreuzzug nach Basel gelangt seien (Gunther von Pairis, *Hystoria* [wie Anm. 1] S. 110, Pr. 2, Zeilen 43–44). Spätestens mit der Kreuznahme des Basler Bischofs an diesem Datum war der Kreuzzug in Basel aber auch offiziell bekannt.

23) Christoph T. MAIER, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought N. S. 28, 1994) S. 108.

24) Die Marbacher Annalen weisen darauf hin, daß Bischof Lüthold zusammen mit vielen Äbten und Adligen das Kreuz nahm. Siehe *Annales Marbacenses* (wie Anm. 22) S. 76.

25) Pascal LADNER, *Die Kreuzzugsbewegung in der Gegend von Basel, Maria Stein 8* (1961/1962) S. 190–198, hier S. 191–192.

26) *Helvetia Sacra 1.1: Schweizerische Kardinäle. Das Apostolische Gesandtschaftswesen. Erzbistümer und Bistümer I*, hg. v. Albert BRUCKNER u. a. (1972)

Friedrich Barbarossa auf dem Dritten Kreuzzug²⁷. Jedesmal, so muß man annehmen, wurden die Basler Bischöfe durch Leute aus ihrer unmittelbaren Basler Umgebung begleitet. Außerdem hatte, wie bereits erwähnt, Bischof Lüthold im Vorfeld des Vierten Kreuzzugs seine Bereitschaft erklärt, das Kreuz zu nehmen. Das heißt es war zu erwarten, daß aus seiner entourage weitere Kreuzzugsteilnehmer zu gewinnen waren. In Basel war aber im Zug der Propaganda für den Vierten Kreuzzug das Kreuz noch nicht gepredigt worden. Martin konnte sich also Erfolg versprechen.

Auch der Ort innerhalb der Stadt, nämlich der Chor des Münsters, war aus guten Gründen gewählt worden. Offensichtlich war die Wahl nicht. Das Münster war 1185 abgebrannt und im Jahr 1200 war nur gerade der Chor wiederaufgebaut²⁸. Eine andere Kirche hätte mehr Platz und eine gediegenere Umgebung geboten. Das Basler Münster hatte allerdings ein gewisses Prestige. Gunther nannte es „die berühmte Kirche der Heiligen Jungfrau“²⁹. Wichtig am Münster waren vor allem seine Patronin und seine Reliquien. Maria, die Mutter Gottes, galt als die stärkste und wirkungsvollste Fürsprecherin und Mittlerin vor Gott, zumindest in den Augen eines Zisterziensermöchs des 12. Jahrhunderts. Das Thema und Ritual der Fürsprache spielte in Martins Predigt, wie ich unten zeigen werde, eine gewichtige Rolle. Im Ort der Predigt, der Kirche Marias, fand das Ritual der Fürsprache deshalb seine ideale räumliche Umgebung und gleichzeitig in der Figur der Maria als der Patronin der Kirche eine geeignete symbolische Konnotation.

Wichtig waren auch die Reliquien des Basler Münsters. Zwar wissen wir nicht, ob wie bei anderen Kreuzzugspredigten während Martins Predigt Reliquien exponiert wurden³⁰. Da die Predigt wahrscheinlich am Fest der Kreuzauffindung stattfand, darf man aber davon ausgehen, daß besonders die Heiligblutreliquien und die Reliquie der Partikel vom Kreuz Christi des Basler Münsters in die Liturgie der Festgottesdienste miteinbezogen wurde. Bereits 1019 hatte Kaiser Heinrich II. dem Basler Münster eine Heiligblutreliquie und einen Kreuzessplit-

S. 172.

27) Ebda. S. 174.

28) Carl STEHLIN, Baugeschichte des Basler Münsters (1895) S. 6.

29) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 110, Pr. 2, Zeilen 39–40.

30) Zur Exposition von Reliquien während Kreuzzugspredigten siehe MAIER, *Preaching* (wie Anm. 23) S. 108.

ter geschenkt, und vom Zweiten Kreuzzug hatte Bischof Ortlieb eine weitere Heiligblutreliquie aus Beirut mitgebracht³¹. Das Thema und die Symbolik des Kreuzestodes und des Blutes Christi nahm in Martins Predigt jedenfalls eine zentrale Rolle ein, wie ich ebenfalls weiter unten zeigen werde. Die Reliquien des Basler Münsters stellten deshalb eine symbolische und auch visuelle Entsprechung eines der Grundthemen von Martins Predigt dar. Eine ähnliche Funktion erfüllte zweifelsfrei auch das Kruzifix, das in der Liturgie für das Fest der Kreuzauffindung ebenfalls eine wichtige symbolische Konnotation abgab. Es nahm im Altarraum des Münsters wie in allen anderen Kirchen eine zentrale Position ein und war somit einer der Brennpunkte des visuellen Umfelds der Zuhörer. Die bewußte Wahl des Münsters als Ort der Predigt erlaubte Martin also, die visuelle Umgebung, materielle Ausstattung und die symbolischen Konnotationen des Raumes in die Kommunikation mit seinem Publikum miteinzubeziehen. Dies soll im Folgenden nun gezeigt werden.

Thematik

Die Thematik der Predigt war traditionell im Sinne der Kreuzzugspropaganda des 12. Jahrhunderts. Martin beschrieb die Eroberung des Heiligen Landes durch die Mosleme als Verlust und Entweihung des *patrimonium Christi*, des Erblandes Christi. Ziel des Kreuzzugs war die Hilfeleistung zur Wiedererlangung des Heiligen Landes für, bzw. im Namen Christi, und die Wiedereingliederung in den christlichen Herrschaftsbereich³². Das gleiche Grundthema fand sich bereits in der ersten Kreuzzugspredigt Urbans II.³³ und zog sich als fixes Element

31) Rudolf F. BURCKHARDT, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt 2: Der Basler Münsterschatz (Die Kunstdenkmäler der Schweiz, 1933)* S. 4–5, 45–46, 260.

32) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 111–113, Pr. 3, 4–5, Zeilen 31–33.

33) Siehe z. B. Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana*, ed. Heinrich HAGENMEYER (1913) S. 132–138, Robert der Mönch, *Historia Iherosolimitana* (*Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux* 3, 1866) S. 727–730, Guibert von Nogent, *Dei Gesta per Francos*, ed. Robert B. C. HUYGENS (CC Cont. Med. 127 A, 1996) S. 111–117. Siehe auch Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (1986) S. 13–30, COLE, *Preaching* (wie Anm. 11) S. 1–36.

der Ideologie und Propaganda der Kreuzzüge durchs 12. Jahrhundert³⁴. Die Notwendigkeit der Wiedereroberung des Heiligen Landes ergab sich aus seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung. In kurzen Worten beschrieb Martin zunächst den heilsgeschichtlichen Werdegang Christi, wobei er sich am Erfahrungshorizont des Publikums orientierte. Er nannte nämlich diejenigen Stationen im Leben Christi, die die Leute aus den wichtigsten liturgischen Fixpunkten des kirchlichen Festkalenders kannten: Die Präsentation des jungen Jesus im Tempel an Lichtmeß Anfang Februar, dann die Leidensgeschichte aus der Karwoche mit dem Letzten Abendmahl an Gründonnerstag, der Kreuzigung an Karfreitag und der Auferstehung an Ostern; danach dann Christi Himmelfahrt und schließlich die Spende des Heiligen Geistes an Pfingsten. Im gleichen Atemzug erwähnte Martin die Wundertätigkeit Christi im Heiligen Land³⁵.

Im folgenden betonte er, daß die sichtbaren Zeugen der christlichen Religion, d. h. die Kirchen und vor allem das Hauptheiligtum, die Grabeskirche, von den Moslemen zerstört und entweiht wurden. Auch die wichtigste Reliquie der christlichen Religion, das Kreuz Christi wurde als das faßbarste Symbol der heilsgeschichtlichen Leistung Christi an die „Ungläubigen“ (*infideles*) verloren³⁶.

Im Mittelteil der Predigt, dem eigentlichen Aufruf zur Kreuznahme, griff Martin argumentativ auf zeitgenössische Feudalterminologie und damaliges Herrschaftsdenken zurück. Christus wurde aus seiner *hereditas*, seinem Erbe, verdrängt, er rief jetzt seine *milicia*, seine Gefolgschaft, zur Hilfe zur Durchsetzung seiner *causa*, seines Rechtsanspruches³⁷. Seinen Gefolgsleuten versprach Christus in Form des Sündenachlasses ein *stipendium*, eine Bezahlung oder Belohnung für die geleistete Folge³⁸. Diese terminologische Verarbeitung des Kreuzzugs war gang und gäbe in 12. und 13. Jahrhundert³⁹.

34) Siehe z. B. Die Kreuzzugsbulle Eugens III. von 1145/1146: Rolf GROSSE, Überlegungen zum Kreuzzugsauftrag Eugens III. von 1145/1146 mit einer Neuedition von JL 8876, Francia 18 (1991) S. 85–92. Siehe auch COLE, Preaching (wie Anm. 11) S. 37–61.

35) Gunther von Pairis, Hystoria (wie Anm. 1) S. 112, Pr. 3, Zeilen 7–18.

36) Gunther von Pairis, Hystoria (wie Anm. 1) S. 112, Pr. 3, Zeilen 18–23.

37) Gunther von Pairis, Hystoria (wie Anm. 1) S. 113, Pr. 3, Zeilen 29–33.

38) Gunther von Pairis, Hystoria (wie Anm. 1) S. 114, Pr. 3, Zeilen 52–57.

39) Historia Peregrinorum (wie Anm. 2), S. 122–124. Siehe auch Jonathan RILEY-SMITH, Crusading as an Act of Love, History, 65 (1980) S. 177–192, COLE, Preaching (wie Anm. 11) passim.

Weiter beschrieb Martin die gegenwärtige Lage der Christen im Heiligen Land, ihre Niederlagen und Verluste, aber auch die Chancen zur Wiedereroberung des verlorenen Territoriums⁴⁰. Man darf nicht vergessen, daß in den 1190er Jahren bereits drei große Kreuzzüge an der Wiedereroberung Jerusalems gescheitert waren. Deshalb rief Martin die Erfolge des Ersten Kreuzzugs in Erinnerung, um den Leuten glaubhaft zu machen, daß die Rückeroberung grundsätzlich möglich wäre. Er verwies damit gleichzeitig auf den narrativen Erfahrungshorizont der Zuhörer. Gerade in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hatten sich die Epen des Ersten Kreuzzugs in der Erzählkultur Mitteleuropas durchgesetzt. Die Heldentaten der Ersten Kreuzfahrer waren zu dieser Zeit weit herum bekannt. Sie waren fester Bestandteil der Erbauungs-, Erziehungs- und Unterhaltungsliteratur⁴¹.

Im Schlußteil nannte Martin die Vorteile, die den Teilnehmern und Teilnehmerinnen am Kreuzzug erwuchsen. Dabei betonte er vor allem den Sündennachlaß, der vom Papst versprochen worden war⁴². Die Hoffnung auf weltlichen Reichtum spielte er zurecht herunter, da die christlichen Niederlagen und Landverluste im Heiligen Land während der vorangegangenen Jahrzehnte eine solche Hoffnung nicht gerade bestärkten. Trotzdem mag auch dieses Argument eine gewisse Zugkraft gehabt haben, denn es gab in der Tat noch immer Leute, die sich auf Kreuzzug begaben, um sich im Heiligen Land niederzulassen. In Basel wußte man sicher, daß im gleichen Jahr Graf Berthold von Neuburg im Breisgau seine gesamten Besitzungen und Herrschaftsrechte dem Bischof von Straßburg verkauft hatte, um sich zusammen mit seinem Sohn im Heiligen Land niederzulassen. Laut den Marbacher Annalen folgten diesen Beiden eine Anzahl weiterer Adeliger mit ihren Familien aus der Gegend⁴³. Martin von Pairis wußte andererseits sehr genau, daß die meisten Teilnehmer nach einem Kreuzzug nach Hause zurückkehren wollten und daß für sie die Kreuzfahrt ein teures Unternehmen darstellte, aus dem die allermeisten keinen finanziellen Gewinn, sondern Verluste zogen.

40) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 112–113, Pr. 3, Zeilen 23–27, 36–52.

41) Siehe Friedrich-W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zur geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit* (1960), David A. TROTTER, *Medieval French Literature and the Crusades, 1100–1300* (1988).

42) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 114, Pr. 3, Zeilen 53–68.

43) *Annales Marbacenses* (wie Anm. 22), S. 76.

Es zeigt sich also, daß Martin bei der Wahl der Thematik für seine Predigt auf altbewährte Themen abstellte und versuchte, dem Wissen seines Publikums über den Kreuzzug Rechnung zu tragen. Er trug den Leuten nichts Unbekanntes, nichts Unerwartetes vor. Sie wußten wohl um die Geschichte der bisherigen Kreuzzüge, die Vor- und Nachteile einer Teilnahme und kannten wahrscheinlich auch die althergebrachte theologisch-ideologische Präsentation des Kreuzzugs als Wiedergewinnung des *patrimonium Christi*.

Damit stellt sich die Frage nach dem Ziel und der argumentativen Strategie Martins. Wollte er etwa die Leute zur Teilnahme am Kreuzzug animieren, indem er ihnen altbekannte Argumente auftischte? Suchte er Überzeugungskraft zu gewinnen, indem er Bekanntes durch Wiederholung bestärkte? Wo in seiner Predigt lag eigentlich der argumentative Kniff und der zündende Funke, der die Leute zum Handeln brachte, sie dazu veranlaßte, nach der Predigt nach vorne zu eilen und das Kreuz zu nehmen, wie es die Chronik berichtete⁴⁴? Prima facie scheint der Predigt der eigentliche Zündstoff zu fehlen. Stellen wir die Frage vorerst noch einmal zurück.

Bildlichkeit und Symbolik

Die Symbolik des Predigttextes hängt eng mit seiner impliziten Bildlichkeit zusammen. Im ersten Teil der Predigt lenkte Martin die Aufmerksamkeit des Publikums klar und deutlich auf das Bild und die Symbolik des Kreuzes Christi⁴⁵. Das Thema des Kreuzes Christi war unter Anderem durch das liturgische Datum, das Fest der Kreuzauffindung, vorgegeben. Gekoppelt an die Kurzbeschreibung des heilsgeschichtlichen Werdegangs Christi, präsentierte Martin das Kreuz einerseits als Zeichen der Erlösung und Sündenvergebung. Andererseits symbolisierte das Kreuz den Verlust des Heiligen Landes an die Mosleme, denn, wie Martin erklärte, eroberte Saladin die Hauptreliquie des Heiligen Kreuzes von den Christen in der Schlacht von Hattin⁴⁶. Seither galt die Reliquie als verschollen, und seither war das Heilige Land von den Moslemen besetzt. So stand der Verlust des Kreuzes Christi gleichzeitig

44) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 115, M. 3, Zeilen 1–10.

45) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 112, Pr. 3, Zeilen 5–6, 10–11, 20–24.

46) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 112, Pr. 3, Zeilen 20–24.

für den Verlust des Heiligen Landes. Das Kreuz war also Symbol der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligen Landes, sowie der realpolitischen Ausrichtung des Kreuzzugs.

Auf die Sündenvergebung durch den Opfertod Christi am Kreuz rekurrierte letztlich auch die theologische Rechtfertigung des Ablassgedankens der mittelalterlichen Kirche. Der Mechanismus der Sündenvergebung war den Leuten aus ihrer kirchlichen Praxis bekannt. In der Eucharistie wurde der Akt der Sündenvergebung Gottes gegenüber der Menschheit inszeniert und ritualisiert⁴⁷. In der Beichte und Busse kam der individuelle Mensch in den Genuß dieser Sündenvergebung. Das Kruzifix, das in jedem Kirchenraum über dem Altar zu finden war, war demnach bildlicher und symbolischer Träger des Gedankens der Sündenvergebung. Das Kreuz Christi symbolisierte also die Wirkung und den Mechanismus des Ablasses, der den Kreuzfahrern versprochen wurde. Das heißt, daß das Kreuz nicht nur heilsgeschichtliches Symbol war, sondern auch Symbol der individuellen Belohnung, die den Kreuzfahrenden zukam. Diese konnten davon ausgehen, durch die Teilnahme an der Kreuzfahrt die volle Vergebung der Sünden und damit den direkten Zugang zum Himmelreich zu erlangen. Daß Martin das Zeichen des Kreuzes unter Hinweis auf seine symbolische Bedeutung in seiner Predigt besonders betonte, verwundert deshalb nicht. Er berücksichtigte damit das religiöse Vorverständnis und die Erfahrung seines Publikums im Bezug auf die Bedeutung des Kreuzzugs für den Einzelnen.

Gleichzeitig zog Martin dabei das visuelle und materielle Umfeld des Ortes der Predigt mit ein. Neben dem Kruzifix des Altarraumes hatten die Zuhörer und Zuhörerinnen ja wahrscheinlich auch die Heiligblutreliquien und die Kreuzpartikel des Basler Münsters vor Augen. Auch das Heilige Blut stand unmittelbar mit dem Kreuz Christi und der Symbolik der Sündenvergebung in Verbindung. Nicht von ungefähr sprach Martin vom „ehrwürdigen Kreuzesholz, das von Christi Blut getränkt wurde“⁴⁸. Damit appellierte er an die bildliche Vorstellungskraft seines Publikums und betonte zugleich die symbolische Bedeu-

47) Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (1991) S. 12–82, DIES., *What did the Eucharist mean to Thirteenth-Century Villagers?*, in: *Thirteenth Century England 4: Proceedings of the Newcastle Upon Tyne Conference 1991*, hg. von Peter R. COSS/Simon LLOYD (1992) S. 47–55, hier S. 52–53.

48) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 112: *Sacrosanctum illud et venerabile crucis lignum, quod Christi sanguine perfusum est, ...*.

tung der materiellen Ausstattung des Kirchenraums mit Kruzifix und Reliquien.

Auch für die realpolitischen Bezüge des Kreuzzugs ins Heilige Land war das Kreuz wie erwähnt von symbolischer Bedeutung. Als heilsgeschichtliches Symbol war das Kreuz Christi geographisch in Jerusalem verankert und zwar in enger Verbindung mit dem Heiligen Grab. Die Kirche des Heiligen Grabes in Jerusalem war Ziel und Endpunkt aller Kreuzfahrten ins Heilige Land. Erst mit dem Besuch der Heiligrabkirche endete die Pilgerfahrt der Kreuzfahrer⁴⁹. Sowohl im Sinn der physischen, wie auch im Sinn der heilsgeschichtlichen Geographie war die Grabeskirche also der Mittelpunkt der Welt. Die Forderung nach der Wiedereroberung Jerusalems von den Moslemen war demnach eine realpolitische Forderung mit starken religiösen Motiven. Wenn Martin von Pairis das Heilige Land als das Land beschrieb, das Christus „mit seinem eigenen Blut für sich geweiht hat“, dann trägt er Jerusalem und dem Heiligen Land gleichsam den Charakter einer Reliquie mit heilsgeschichtlicher Bedeutung an⁵⁰. Diese „Reliquie“ sollte in christlichen Besitz zurückgeführt werden, damit sie wieder verehrt werden könnte und somit ihre Wirkung erneut zum Tragen kommen konnte.

Die religiöse Motivation zur Wiedergewinnung der heiligen Stätten und zum Schutz gegen ihre angebliche Entweihung durch die Mosleme wurde auch anderweitig für den Kreuzzug propagandistisch ausgewertet. So ist aus einer arabischen Quelle bekannt, daß in den 1190er Jahren Konrad von Montferrat, einer der führenden Adligen des Königreichs Jerusalem, ein großes Tableau auf Stoff malen ließ, das er zu Propagandazwecken nach Europa sandte. Dort wurde es bei Propagandaveranstaltungen in mehreren Städten öffentlich zur Schau gestellt. Auf dem Tableau war die Heilige Stadt Jerusalem abgebildet. Hervorgehoben war das Heilige Grab, über das ein moslemischer Reiter mit seinem Pferd ritt. Das Pferd urinierte gleichzeitig auf das Grab⁵¹. Ob die Basler solche oder ähnliche Tableaus, die die Schmähung und Entweihung der Heiligen Stätten bildlich darstellten, gesehen hatten, oder ob sie ähnliches aus Erzählungen kannten, wissen wir nicht. Aber

49) James A. BRUNDAGE, *Canon Law and the Crusader* (1969) S. 115–127.

50) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 112: ... *illa civitate, quam ipse sibi proprio sanguine dedicavit*.

51) Behâ Ed-Dîn, *Anecdotes et Beaux Traits de la vie du Sultan Youssof* (Salâh ed-Dîn) (*Receuil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux* 3, 1884) S. 181.

Martins Predigt spielt auf eine solche Bildlichkeit an, wenn er von den „zerstörten Kirchen und dem beschmutzten Heiligtum“ spricht⁵².

Im Symbol des Kreuzes vereinigten sich also mehrere Assoziationsstränge und Bedeutungselemente, die für das Wesen, die Darstellung und die Motivation des Kreuzzugs besonders wichtig waren. Dies erklärt, warum Martin das Bild des Kreuzes Christi als das zentrale Bild seiner Predigt wählte.

Gestik und Ritual

Untersucht man die Gestik in und um die Predigt Martins, so fällt folgendes auf: Zu Beginn der Predigt bediente sich Martin einer Sprachgeste, in der er sich in christomimetischer Weise als Sprachrohr Christi präsentiert: „Gestattet mir ein Wort an euch, meine Herren und meine Brüder, gestattet mir ein Wort – wahrlich nicht meines, sondern Christi: Christus selbst spricht diese Worte, ich bin nur sein zerbrechliches Werkzeug“⁵³. Allerdings hielt Martin diese christomimetische Perspektive in der Folge nicht durch. Er sprach im Rest der Predigt nicht an Christi Statt, sondern nahm die Rolle eines Mittlers oder Fürsprechers zwischen Christus und den Gläubigen ein. Er trug dem Publikum das Unrecht vor, das Christus durch den Raub seines Erblandes erlitten hat, und die Schmach, die ihm durch die Entweiheung der Kirchen im Heiligen Land angetan wurde. Dies war die „Notlage“ (*necessitas*), um deren Willen Martin seine Zuhörer und Zuhörerinnen um Unterstützung der „Sache Christi“ (*causa Christi*) bat⁵⁴. An dieser Stelle bediente sich Martin noch einmal ausdrücklich der Sprachgeste, die ihn als Mittler und Sprachrohr Christi kennzeichnete: „Das ist Christi Not, die ihn selbst treibt, euch heute durch meinen Mund zu bitten“⁵⁵.

52) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 112: *Subverse sunt ecclesie, pollutum sanctuarium ...*. Zur Tradition derartiger Anschuldigungen gegen die Muslime siehe Penny COLE, 'O God, the heathen have come into your inheritance' (Ps. 78.1): The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents, 1095–1188, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. von Maya SHATZMILLER (The Medieval Mediterranean 1, 1993) S. 84–111.

53) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 111: *Verbum mihi ad vos, domini mei et fratres mei, verbum mihi ad vos, non meum utique, sed Christi. Christus ipse verborum auctor est, ego fragile instrumentum.*

54) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 113, Pr. 3, Zeilen 28–33.

55) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 113: *Hec est illa Christi ne-*

Das Schlüsselwort hier war „erbitten“, lateinisch *supplicare*. Bittrituale gehörten zum landläufigen Repertoire mittelalterlicher Herrschaftsrituale. Sie waren fester Bestandteil von feudaler Abhängigkeitsbezeugung und Hierarchisierung, von Herrschaftsausübung und Konfliktbewältigung. Bittrituale dienten dem Schuldbekenntnis, der Unterwerfung oder der Ehrerbietung. Sie spielten aber auch im sakralen und kirchlichen Bereich eine Rolle, z. B. bei der Heiligen- und Reliquienverehrung. Die Bedeutung und Vielgestalt mittelalterlicher Bittrituale wird von der Forschung erst langsam erkannt und aufgearbeitet. Zu nennen ist vor allem Geoffrey Koziols Studie zur Bedeutung der Bittrituale in den politischen Beziehungen des nordfranzösischen Adels vom 10. bis 12. Jahrhundert⁵⁶.

Ich schlage vor, die Predigt des Martin von Pairis als Teil eines Bittrituals zu lesen und zwar folgendermaßen: Zunächst trat Christus als Bittsteller auf. Wie es bei hohen Würdenträger der Fall war, hatte der Bittsteller einen Mittler oder Fürsprecher. Diese Rolle übernahm bzw. in dieser Rolle inszenierte sich Martin selbst. Christus erbat somit durch Martin Heerfolge nach dem Muster damaliger Herrschaftsausübung. Als übergeordneter Herrscher verlangte er Unterstützung von seiner Gefolgschaft zur Einforderung seiner geraubten Rechte und Besitzungen. Gleichzeitig offerierte er aber in einer Geste von largesse seinen Gefolgsleuten eine Belohnung in Form des Plenarablasses. Die Reaktion des Publikums legt nahe, daß die Zuhörer und Zuhörerinnen die Predigt durchaus im Sinne eines solchen Rituals verstanden: Sie waren tief erschüttert, weinten, seufzten, schluchzten und stöhnen⁵⁷. Diese Gesten können im zeitgenössischen Verständnis als Frömmigkeitsbezeugung, als Schuldbekenntnis und als Unterwerfung gelesen werden⁵⁸. Die einzig denkbare Reaktion auf eine Petition Christi, des

cessitas, que ipsum vobis hodie per os meum supplicare compellit.

56) Geoffrey KOZIOL, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France* (1992). Siehe auch Gerd ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde* (1997).

57) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 114: *Hoc loquente venerabili viro cunctisque qui aderant vehementer atterritis videres lacrimas tam per eius faciem quam per ora omnium largissime defluentes, audires gemitus et singultus atque suspiria et alia huiusmodi signa, que interne compunctionis faciebant indicium.*

58) KOZIOL, *Begging Pardon* (wie Anm. 56) S. 3, 318. Gerd ALTHOFF, *Empörung, Tränen, Zerknirschung. 'Emotionen' in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, *FmSt* 30 (1996) S. 60–79. Katherine L. JANSEN, *Mary Magdalen and the mendicants: The preaching of penance in the late Middle Ages*, *Journal*

höchsten Königs schlechthin, war die Unterwerfung in der Form einer Frömmigkeitsbezeugung. Das Schuldbekenntnis andererseits war die einzige logische Reaktion auf die Offerte des Plenarablasses, der sich auf die Sündhaftigkeit der Zuhörer und Zuhörerinnen bezieht. Der Geste des Bittens antwortete das Publikum also mit einer Geste der Unterwerfung und des Schuldbekenntnisses. Denn so wie Christus der Heerfolge und Unterstützung der Gläubigen bedurfte, so bedurften die Gläubigen der göttlichen Gnade und der Gunst des Sündennachlasses.

Im Bitritual ging es unter anderem darum, eine gestörte Ordnung wiederherzustellen. Genau das geschah hier. Gestört war die Ordnung zwischen Christus und den Gläubigen im doppelten Sinn. Einerseits durch den Bruch der Treue und die mangelnde Unterstützung Christi durch seine Gefolgschaft, die in der Folge des Ersten Kreuzzugs zum Verlust seines Erblandes führten. Viel grundsätzlicher war die Ordnung zwischen Gott und der Menschheit aber durch die menschliche Sündhaftigkeit gestört. Die Bereitschaft der Kreuzzugswilligen, angesichts des Kreuzzugs und des angebotenen Plenarablasses ihre Sündhaftigkeit einzugestehen und ihre dadurch aufgeladene Schuld gegenüber Gott abzutragen, kann ebenfalls als Geste des Willens zur Wiederherstellung der gestörten Ordnung gelesen werden. Indem die von Christus Angesprochenen das Kreuz nahmen, somit der Bitte der von Christus eingeforderten Heerfolge nachkamen und sich gleichzeitig dem angebotenen Ritual des Sündenerlasses unterwarfen, wurde die gestörte Ordnung zwischen Gott und den Gläubigen zumindest im Ritual wiederhergestellt.

Natürlich kann die Predigt des Martin von Pairis nicht einfach nur als Bitritual beschrieben werden. Der dem Bitritual innewohnende rituelle Mechanismus und seine Eigendynamik wurden aber von Martin offensichtlich bewußt in Dienst genommen. Was war Martins beabsichtigtes Ziel wirklich? Ging es ihm darum, sein Publikum von der Notwendigkeit des Kreuzzugs zu überzeugen und die Zuhörer und Zuhörerinnen dazu zu bringen, das Kreuz zu nehmen? Die Sache ist nicht so klar, wie sie zunächst scheint.

Im Vorspann zum Bericht der Predigt Martins in der *Hystoria Constantinopolitana* sagt Gunther von Pairis über das Publikum der Basler Predigt folgendes: „So hielt [Martin] denn eine Predigt in seiner Stadt

of *Medieval History*, 21 (1995) S. 1–25, hier S. 6, 11–12, 19, 21. T. O'LOUGHLIN/H. CONRAD-O'BRIAN, *The 'baptism of tears' in early Anglo-Saxon sources*, *Anglo-Saxon England*, 22 (1993) S. 65–83.

... Basel ... und zwar in der vielbesuchten Kirche der heiligen Jungfrau Maria, wo eine große Menge beiderlei Standes auf die neue Kunde hin zusammengekommen war. Denn sie hatten schon lange gehört, daß die anderen Lande ringsum in vielbesuchten Predigten zu diesem Kriegsdienst für Christus aufgerufen wurden. In jener Gegend aber hatte bisher niemand ein Wort darüber verloren. Deshalb warteten auch sehr viele von ihnen in der inneren Bereitschaft, sich in Christi Heerlager zu begeben, voller Verlangen auf eine derartige Aufforderung⁵⁹. Mit anderen Worten: Martins Predigt diente nicht nur der Überzeugung von der Notwendigkeit des Kreuzzugs oder der Werbung von Teilnehmern und Teilnehmerinnen. In seinem Publikum gab es bereits viele, die auf Kreuzfahrt gehen wollten und laut der Quelle zum Zeitpunkt der Predigt bereits dazu entschlossen waren. Das weist darauf hin, daß die inoffizielle Kreuzzugspropaganda durch Gerüchte und mündlich weitergegebene Informationen Basel schon früher erreicht hatte. Es deutet auch darauf hin, daß der Bischof von Basel wahrscheinlich bereits Vorbereitungen zum Kreuzzug getroffen hatte und in seiner entourage und in seiner Bischofsstadt Leute gefunden hatte, die ihn auf der Kreuzfahrt begleiten wollten. Trotzdem, so scheint es, warteten die Basler Kreuzzugswilligen auf so etwas wie eine offizielle Aufforderung oder auf einen besonderen Moment zur eigentlichen Kreuznahme. Es macht den Anschein, als suchten sie geradezu einen rituellen Rahmen für den Antritt des Kreuzzugs.

Die Kreuznahme bedeutete für den Kreuzfahrer den Eintritt in neue Abhängigkeiten und Rechtsverhältnisse. Als Pilger war er der kirchlichen Jurisdiktion unterstellt, er genoß Privilegien wie z. B. Schulden-sistierung und Exemption von Prozessen vor weltlichen Gerichten für die Dauer des Kreuzzugs, der formell mit dem Moment der Kreuznahme begann. Gleichzeitig verpflichtete sich der Kreuzfahrer gegenüber der Kirche, in ihrem Dienst die Kreuzfahrt anzutreten und das Kreuzzugsgelübde zu erfüllen⁶⁰. Zudem begaben sich die Kreuzfahrenden unter Schutz und Schirm eines Anführers, der oftmals nicht der eigene

59) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 110: *Habuit itaque sermonem ad clerum et populum in civitate sua ... Basilea ... in celebri ecclesia beate virginis Marie, ubi magna utriusque ordinis novis excitata rumoribus convenerat multitudo. Audierant quippe iamdudum alias circumquaque provincias ad hanc Christi miliciam celebribus predicationibus excitari. In partibus autem illis nullus adhuc eiusdem rei fecerat mencionem. Unde et eorum quamplurimi parati animo Christi castris se tradere huiusmodi exhortacionem totis desideriis expectabant.*

60) BRUNDAGE, *Medieval Canon Law* (wie Anm. 49) S. 115–190.

Feudalherr war. Auch in diesem Zusammenhang erfüllte das Bitritual eine Funktion: es diente dazu, neue Abhängigkeiten, Rechte, Verpflichtungen zu bezeugen und zu bekräftigen.

Wir müssen annehmen, daß genau diese Funktion des Bitrituals von Martin in seiner Predigt angeboten wurde. Diejenigen, die auf Kreuzfahrt gehen wollen, nahmen nämlich nicht nur das Kreuz. Sie forderten Martin nach der Predigt auf, neben der cura animarum für die Kreuzfahrenden, die ihm vom Papst angetragen wurde, auch die eigentliche Führung und Organisation des Basler Kreuzfahrerkontingents zu übernehmen⁶¹. Das war gleichsam eine Antwort auf die christomimetische Rolle, die Martin in seiner Predigt für sich in Anspruch nahm. Als Beauftragter des Papstes, des vicarius Christi, war Martin der unmittelbarste Repräsentant Christi, also der vicarius vicarii Christi, in dessen Name er ja zu ihnen gesprochen hatte. Der Gedanke der Heerfolge Christi wurde von den neu gekürten milites Christi so direkt wie möglich umgesetzt. Martin als Anführer des Kreuzzugs zu wählen war deshalb auch die deutlichste symbolische Bekräftigung des neuen Status der Kreuzfahrenden und ihrer neuen Rechte und Abhängigkeiten. Als vom Papst direkt beauftragter und bevollmächtigter Abgesandter konnte Martin den neuen Rechten und Privilegien am besten und glaubwürdigsten in der Öffentlichkeit zu Wirkung verhelfen. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen macht es also Sinn, daß die Basler, die auf Kreuzfahrt gehen wollten, warteten, bis Martin ihnen die Möglichkeit des Antritts ihres Kreuzfahrerstatus anbot.

Schluß

Zusammenfassend kann man also sagen, daß die Basler Kreuzzugspredigt des Martin von Pairis ein komplexes und sorgfältig inszeniertes kommunikatives Ereignis war. Es ging mitnichten nur darum, Kreuzfahrer für den bevorstehenden Kreuzzug zu gewinnen. Zwar gab es wahrscheinlich auch solche, die sich erst durch die Predigt Martins zum Kreuzzug überreden ließen. Es scheint aber, als sei der größere Teil der Kreuzfahrwilligen zum Zeitpunkt der Predigt Martins bereits fest zur Teilnahme entschlossen gewesen.

61) Gunther von Pairis, *Hystoria* (wie Anm. 1) S. 115, Pr. 4, Zeilen 1–3.

Die Predigt und die damit verbundene Kreuznahme wurden den Erwartungen und dem Erfahrungshorizont des Publikums entsprechend gestaltet, und es wurde den Kreuzfahrwilligen ein ritueller Rahmen geschaffen, in dem sie ihrem Verlangen nach Teilnahme am Kreuzzug in möglichst passender Weise Ausdruck verleihen konnten. Einerseits konnten sie ihre religiösen Motive und ihre Frömmigkeit als Ursprung ihrer Kreuzzugsbegeisterung öffentlich bezeugen. Andererseits dokumentierten sie öffentlich im Ritual ihre Statusveränderung und ihre neuen Rechte und Pflichten als Kreuzfahrende.

Zeitpunkt, Ort, Thema und Symbolik der Predigt waren dabei sorgfältig ausgewählt. Der theologisch-dogmatische Inhalt der Predigt orientierte sich am durch die kirchliche und liturgische Praxis erworbenen religiösen Horizont des Publikums. Die kreuzzugsgeschichtlichen Elemente entsprachen der narrativen Tradition der Zeit. Das liturgische Datum und die Ausstattung der Kirche, d. h. vor allem die Basler Reliquien, bildeten eine visuelle Umgebung für die Symbolik der Predigt. Das Basler Münster und seine Patronin waren zudem ein symbolbeladenes Umfeld für die als Bitritual inszenierte Predigt des Martin von Pairis. Es sind vor allem diese liturgischen, räumlichen und materiellen Bezüge, die der Symbolik und dem Ritual der Predigt ihre Bedeutung und Wirkung verschafften.

Der textgebundene Inhalt alleine genügt also nicht zum Verständnis der Basler Predigt des Martin von Pairis. Erst die Rekonstruktion des kommunikativen Umfeldes und der kommunikativen Bezüge, oder mit anderen Worten: die Eingliederung des Textes in ein weitergefaßtes kommunikatives Ereignis ermöglicht uns zu begreifen, was genau am 3. Mai 1200 im gerade erst wiederaufgebauten Chor des Basler Münsters stattfand.

Im Bezug auf die Geschichte des mittelalterlichen Basel mag diese Episode von wenig mehr als marginaler Bedeutung gewesen sein. Von zentraler Wichtigkeit ist die Predigt Martins von Pairis allerdings für die Geschichte der Kreuzzugsbewegung. Keine anderen chronikalen Berichte einer hochmittelalterlichen Kreuzzugspredigt – nicht einmal diejenigen der ersten Kreuzzugspredigt Papst Urbans II., die so oft in den Chroniken auftaucht – geben uns einen derart aufschlußreichen Einblick in die Möglichkeiten symbolischer und ritueller Bezüge und die Wirkungsweise der Kreuzzugspropaganda.