

Gewalt im Mittelalter

Realitäten – Imaginationen

Herausgegeben von

Manuel Braun und Cornelia Herberichs

Wilhelm Fink Verlag

Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen

1 Religion und Gewalt

Seit einigen Jahren ist das Begriffspaar ‚Religion und Gewalt‘ zu einer festen Formel zusammengetreten, die jene andere Junktur verdrängt, die Religion mit Frieden verbindet. Das hat seinen Grund zum einen in den sich häufenden Gewaltexzessen, von denen aus vielen Teilen der Welt berichtet wird und die ihre politische Legitimation und blutige Praxis bis hin zu Selbstmordattentaten aus religiösen Motiven ableiten. Zum anderen aber gründet dies auch in einem längeren Veränderungsprozess, während dessen nicht nur Religion wieder zu einem ernst zu nehmenden Faktor in der Öffentlichkeit geworden ist, sondern auch das Bild zerbricht, Religion sei der Garant für Staatstreue, Moral und gesellschaftlichen Zusammenhalt.¹

Im Jahre 1972 führten zwei große Kulturentwürfe Gewalt und Religion eigentümlich zusammen: Walter Burkert und René Girard setzen sich – im selben Jahr, aber in verschiedenen Wissenschaften und unabhängig voneinander – mit dem Ritual des Opfers auseinander.² Diese Arbeiten stellen die erschreckende Seite des Menschen, dass er nämlich tötet, an den Ausgangspunkt ihrer Definition vom Wesen des Menschen als *Homo necans*; das bedrohliche Gewaltpotenzial der Menschen werde jedoch kulturell durch religiöse Rituale kanalisiert. Die mögliche Tötung eines Menschen durch einen anderen werde überführt in die heilige, von Gott gebotene Schlachtung eines Tieres. So werde Gewalt aus der menschlichen Gruppe abgelenkt, und ein Sündenbock erfahre die Explosion der Gewalt. Eigentümlich ist die Diskussion deshalb, weil sie mit der These vom Prozess der Zivilisierung verbunden ist: Das religiöse Ritual leitet den Tötungstrieb auf ein Tier ab und schafft so Frieden unter den Menschen.³

1 Etwa Hans Kippenberg: *Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 1999, S. 95–110; Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2000; für das Bild der Araber von den Kreuzzügen Bassam Tibi: *Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt*, München 1999. – Für sorgfältige Korrekturen und Hinweise danke ich Pascale Kähr.

2 Walter Burkert: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin u.a. 1972; René Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1999; zum Hintergrund Girards auch Ivan Strenski: *At home with René Girard. Eucharistic Sacrifice, the ‚French School‘, and Joseph de Maistre*, in: ders.: *Religion in Relation. Method, Application, and Moral Location*, Columbia 1993, S. 202–216, 241–244.

3 In Form einer Diskussion in Robert G. Hamerton-Kelly (Hg.): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford

Für die folgenden Überlegungen muss aber auch das Gegenteil berücksichtigt werden: Die religiöse Metapher kann jederzeit – beispielsweise im Krieg – wieder umschlagen, sodass Gegner zu Tieren erklärt werden und das Ritual des heiligen Schlachtens das Töten anderer Menschen nicht nur erlaubt, sondern sogar gebietet.⁴ Zu erinnern ist auch, dass Töten in der Vormoderne noch Handarbeit ist, verbunden mit einer eigenen ‚Rationalität‘, wie sie Hubert Cancik einmal beschrieben hat: Auch das genaue Zählen und Auflisten der getöteten Feinde ist ein Stück römischer Rationalität und Zivilisierung.⁵ Die folgende Darstellung will aufzeigen, wie in und durch die Kreuzzüge Gewalt in den Etappen legitimiert wurde, die von der Ablehnung über die Duldung, die heilsbringende Tat, die Notwendigkeit bis zur Anwendung nach innen reichen, so dass Christen gegen andere Christen Gewalt ausübten.

2 Von der *malitia* zur *militia Christi*: Sakralisierung des Krieges im 12. Jahrhundert?

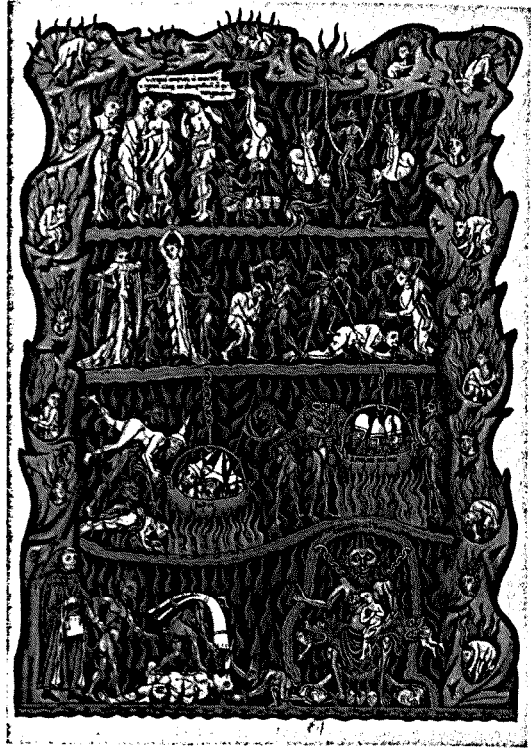
Die Kreuzzüge waren ein epochales Ereignis in der europäischen Religionsgeschichte, nicht nur für die religiösen Traditionen Christentum, Islam und Judentum, sondern auch für die Bedeutung der Religion als Faktor der Konfliktverschärfung und -regelung. Aus der Verdammung des Krieges und der Krieger wurde das Töten als heilswirksame, gute Tat, aus der verbotenen eine religiös gebotene Gewalt. Noch in dem Bild, das die Nonnen von Hohenburg (Ste.-Odile) im Elsass von der Hölle malten, kann man die Abscheu der Religiösen des Mittelalters vor dem Gewaltgebrauch ablesen. Dort empfangen die besonders Bösen und die Gegner der Nonnen ihre Strafe. So führt links unten ein Teufelchen einen Mönch in die Hölle, der persönlichen Besitz (in Form eines gefüllten Geldbeutels) angesammelt hat, daneben liegt ein feister Mönch,

1987; systematische Einordnung bei Christoph Auffarth: Braucht Gott ein Opfer? Opferpraxis und Opferkritik in der griechischen Religionsgeschichte, in: Dietrich Neuhaus (Hg.): *Das Opfer. Religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte*, Frankfurt/Main 1998, S. 11–32 (mit weiteren Arbeiten von und zu Walter Burkert), und Burkhard Gladigow: Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 1984, S. 19–43. Der geistesgeschichtliche Bruch wird deutlich, wenn man Burkerts Erschrecken über die Abgründe menschlicher Tötungslust vergleicht mit dem von ihm als Materialgrundlage benutzten Karl Meuli: *Griechische Opferbräuche*, Basel 1946, der, als der Genozid an den Juden ruchbar wird, dasselbe Material als ‚Unschuldskomödie‘ interpretiert.

4 Burkhard Gladigow: *Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens*, in: *Saeculum* 37, 1986, S. 150–165; Jörg Rüpke, Heinrich von Stietencron (Hg.): *Töten im Krieg*, Freiburg u.a. 1995.

5 Hubert Cancik: *Disziplin und Rationalität. Zur Analyse militärischer Intelligenz am Beispiel von Caesars *Bellum Gallicum**, in: *Saeculum* 37, 1986, S. 166–181; ders.: *Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur*, in: Hans-Joachim Glücklich (Hg.): *Lateinische Literatur, heute wirkend*, Bd. 2, Göttingen 1987, S. 7–29; ders.: *Römische Rationalität. Religions- und kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einer Frühform des technischen Bewußtseins*, in: Peter Eicher (Hg.): *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, S. 67–92.

Abb. 1: Höllendarstellung in Herrads von Landsberg *Hortus deliciarum* (Ende 12. Jahrhundert), MS Straßburg/Reproduktion des 19. Jahrhunderts, Bl. 225^r



der Geld fressen muss. Andere Übeltäter wie Ketzer, Selbstmörder und Homosexuelle sind weiter oben untergebracht. Im zweiten Stockwerk sind zwei Kessel aufgestellt, der eine für die Juden mit ihren Judenhüten, der andere für die *milites armati*, die Raubritter, denen die Nonnen sonst schutzlos ausgeliefert sind. Auf zahllosen anderen Miniaturen des gleichen Prachtbandes *Hortus deliciarum* dagegen sind Ritter dargestellt, die für das Gute kämpfen: Es sind keine menschlichen Ritter, sondern Tugenden, die den Sieg über die Sünden und Fehler davontragen.

Gewalt können die Nonnen nicht selbst aktiv gegen die Gewaltmenschen von außen wenden. Aber sie betrachten eingehend aus der Ferne, wie die Teufel die Gegner des christlichen Glaubens quälen – auch jene, die gar nicht selbst Gewalt ausüben wie Juden, Ketzer und Geld hortende Mönche. Ihre eigene Aufgabe ist der Kriegsdienst für Christus, die *militia Christi*, ohne irdische Waffen, aber doch im Bild des Ritters gefasst, das aus realer Anschauung stammt. Noch 100 Jahre nach dem Ersten Kreuzzug, 50 Jahre nach Bernhards Lob auf die neue *militia*, die Mönch-Sein und Ritter-Sein in den Ritterorden verschmilzt, ist das alte Bild noch lebendig, wonach sich Mönche von Laien unterscheiden, indem sie auf Waffengewalt verzichten. Der wahre Kriegsdienst für Gott ist immer noch der waffenlose Kampf gegen die Sünde.



Abb. 2: Detail: Höllenfolter als Strafe für die *militēs armati*, die den Nonnen Gewalt angetan haben

Die frühen Christen, Bürger in den Städten des römischen Reichs, lebten in der Sicherheit der *pax romana*, die durch das Exerzieren von Gewalt an Friedensbrechern garantiert und repräsentiert wurde.⁶ Zu ihnen zählte man manchmal auch die Christianer; allein das Bekenntnis *christianus sum* konnte die Zugehörigkeit zu einer terroristischen Gruppe belegen.⁷ Waffenbesitz und -gebrauch waren verboten. Rom etwa war eine entmilitarisierte und waffenlose Stadt. Schon vor Konstantin gab es auch christliche Soldaten.⁸ Erst nachdem

-
- 6 Peter Brown: *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem christlichen Imperium*, München 1995; kontrovers Gerd Lüdemann, Helga Botermann: *Pax Christiana versus Pax Romana*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53, 1988, S. 388–398; Klaus Wengst: *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.
- 7 Die lateinische Endung zeigt, dass die Bezeichnung aus einer Konfrontation mit der römischen Administration stammt, die terroristische Vereinigungen benannte, indem sie an den Namen des Rädelführers das Suffix *-ani* anhängte. Hierzu Friedrich Vittinghoff: *Christianus sum*. Das ‚Verbrechen‘ von Außenseitern der römischen Gesellschaft, in: *Historia* 33, 1984, S. 331–357; Jan N. Bremmer: *The Rise and Fall of the Afterlife*, London 2002, S. 103–108.
- 8 Die Zusammenstellung bei Adolf Harnack: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, ist in dem Punkt zu revidieren, so Henneke Gültow: *Soziale Gegebenheiten der altchristlichen Mission*, in: Heinzgünther Frohnes, Uwe W. Knorr (Hg.): *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1, München 1974,

Christen Soldaten geworden waren, entstand das Mönchtum und grenzte sich von den übrigen Christen ab: Sie, die Mönche, und nicht die Militärs kämpften für Christus, und zwar mit anderen, mit gewaltlosen Waffen.⁹ Die Mönchskutte war ihre Rüstung, ihre Gegner waren unsichtbare Dämonen.

In der Phase des Untergangs der *pax romana* kamen auch die Mönche nicht umhin, sich selbst zu verteidigen.¹⁰ In der Vita des Hl. Martin von Sulpicius Severus ist die Ambivalenz deutlich, die mit dieser Notwendigkeit einherging.¹¹ Der ehemalige Soldat, der im Namen noch den römischen Kriegsgott trägt, kämpft auch nach der Taufe unter den christlichen Kaisern, bis er den Dienst quittiert und zum Berserker Gottes mutiert. In der Welt des Martin gibt es auf den Landgütern noch Köche und Sklaven, und die Benediktsregel entwirft ein komfortables Kloster. Martin dagegen und seine Anhänger siedeln lieber versteckt und spielen ‚Wüste‘. Die kaum geregelte Lebensform der *conversio* erlaubt es ihm, zum Exorzisten geweiht, an vorderster Front gegen Dämonen, Heiden und den Teufel zu kämpfen, wo immer man ihn darum bittet.

Obwohl man also damals noch Heilige mit einem Schwert dargestellt finden kann, blieb das Christentum der Idee nach eine waffenlose Religion. Denn erstens wählte es einen engen Begriff von Religion, wonach *religio* oft ‚Mönchtum‘ bedeutet.¹² Zweitens kam es zu einer komplementären Symbiose zwischen Mönchen und Laien. Das Mönchtum war eine mittelalterliche Lebensform, die nicht für sich existieren konnte, sondern auf ein Gegenüber angewiesen war, das ihr Überschüsse an Nahrungsmitteln, handwerklicher Arbeit und Nachwuchs schenkte. Dafür produzierte es einen Überschuss an Frömmigkeit und Heil, den es in einer reziproken Gaben-Ökonomie mit dem Laienvolk tauschte. In dieser Symbiose lag die Aufgabe der Gewaltanwendung bei den Laien. Dagegen suchte die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts die Kirche zu einer autonomen Kraft mit eigenem Recht zum Krieg zu formen: *libertas ecclesiae*.¹³ Dazu gehörte als ein wesentliches Element die Emanzipation vom Schutz der weltlichen Herren, für den diese Einfluss auf die Besetzung kirchlicher Ämter

S. 189–226, hier 216–219; Rudolf Haensch: *La christianisation de l'armée romaine*, Colloquium Lyon 2002 (im Druck); Karl Leo Noethlichs: Die ‚Christianisierung‘ des Krieges vom spätantiken bis zum frühmittelalterlichen und mittelbyzantinischen Reich, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 44, 2001, S. 5–22.

⁹ Harnack: *Militia Christi* (Anm. 8).

¹⁰ Friedrich Prinz: *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter*. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft, Stuttgart 1971.

¹¹ Sulpicius Severus: *Leben des heiligen Martin – Vita Sancti Martini*. Lat./dt., Eisenstadt 1997.

¹² Ernst Feil: *Religio*, Bd. 1, Göttingen 1986, S. 83–85. Man muss sich allerdings davor hüten, den modernen (nur im Singular zu verwendenden) metasprachlichen Begriff ‚Religion‘ zu identifizieren mit dem Begriff von einer religiösen Tradition (zu dem es dann einen Plural gibt) und diesen wieder mit dem Wort im mittelalterlichen Sprachgebrauch, das neben Mönchtum eben auch noch den antiken römischen Begriff transportieren kann und in einem semantischen Feld mit *lex*, *via* u.a. steht. Vgl. ebd., S. 16–32.

¹³ Gerd Tellenbach: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988; ders.: *Libertas*. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits, ND Stuttgart u.a. 1996.

nahmen. Den Schutz selbst organisieren und eigene Kriegszüge ausrufen zu können, das gelang, so scheint es, mit der Kreuzzugsbewegung. Für Carl Erdmann lag ihr ein einheitlicher Plan zugrunde, die ‚Entstehung des Kreuzzugs-gedankens‘, der von der Sakralisierung des Krieges über die Anwerbung der jungen Nationen für die päpstliche Politik bis zu den großen Kriegszügen des 12. Jahrhunderts konsequent umgesetzt wurde.¹⁴ Erdmann unterscheidet nicht zwischen eigentlichen Kreuzzügen in den Orient und denen gegen Ketzer und Feinde der Päpste. Er legt mehr Wert darauf, neben der Wallfahrt nach Jerusalem die Idee des Heiligen Krieges herauszuarbeiten, die christliches Ethos und germanisches Rittertum verbinde.¹⁵ Die Frage, wie die Kirche den Krieg rechtfertigen, ja ihn selbst betreiben konnte, fand Erdmann unter den Kirchenrechtlern im Umkreis Gregors VII. diskutiert und zugunsten einer Sakralisierung des Krieges beantwortet, sodass für ihn der Erste Kreuzzug auch den ersten Heiligen Krieg der Christenheit darstellt.¹⁶

Die Forschung zur Kanonistik hat diese Einschätzung abgelehnt.¹⁷ Noch bis weit in das 12. Jahrhundert hinein wurde der Kreuzzug nach der Lehre des Augustinus, welche die Lehre vom gerechten Krieg (*bellum iustum*) weiterentwickelt, defensiv begründet. Dieser dient dazu, den Zustand der Einheit und Liebe wiederherzustellen.¹⁸ Der römische Grundsatz „Schone die Unterworfenen!“ (*parcere subiectis*) ist übertroffen: Liebe die in die Kirche Zurückgeholtene! Das Gebot „Liebe Deinen Feind“ soll vor dem Ausüben der Gewalt schützen. Insofern ist der aufregende Titel eines Aufsatzes richtig: „Kreuzzüge als Tat der Liebe“.¹⁹ Aber damit lassen sich weder die Grausamkeiten der Kreuzfahrer gegen die Muslime decken noch die harte Herrschaft in den Kreuzfahrerstaaten. Hier entsteht ein erhebliches Problem: Erdmann arbeitet auf-

14 Carl Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugs-gedankens, Stuttgart 1935.

15 Die Unterscheidung zwischen Marschziel (Jerusalem) und Kriegsziel (Kirchen des Orients befreien) ebd., S. 363–377, macht Hans Eberhard Mayer zugunsten der These rückgängig, dass als Kreuzzüge nur die Orientkreuzzüge zu verstehen seien (Geschichte der Kreuzzüge, 9., verbesserte und erweiterte Aufl., Stuttgart u.a. 2000, S. 15). Diese Reduktion widerspricht aber dem mittelalterlichen Sprachgebrauch, so Ernst-Dieter Hehl: Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: Historische Zeitschrift 259, 1994, S. 297–336; entschiedener Jonathan Riley-Smith: Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge, Berlin 2003, S. 159; Christopher Tyerman: The Invention of the Crusades, Basingstoke u.a. 1998.

16 Erdmann: Die Entstehung (Anm. 14), S. 212–249. Dem pflichtet Ernst-Dieter Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980, S. 3f., mit der merkwürdigen Begründung bei, die Kirche habe selbst für ihren Schutz gesorgt, als der Kaiser diesen nicht mehr gewähren konnte. Indem es auf die Intention, nicht den Effekt einer Tat/Sünde angekommen sei, habe sich auch das Töten für die eigene Religion rechtfertigen lassen.

17 James A. Brundage: Medieval Canon Law and the Crusader, Madison 1969.

18 Zu Augustins Kriegsethik Marie-François Berrouard: Art. ‚Bellum‘, in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1986, Sp. 638–645.

19 Jonathan Riley-Smith: Crusading as an Act of Love, in: History 65, 1980, S. 177–192. Allerdings ist Augustinus’ *Coge intrare!* immer zu freundlich dargestellt: Es rechtfertigt brutale Gewalt römischer Soldaten gegen friedliche Gemeinden, die sich nicht der katholischen Lehrautorität unterordnen wollen.

grund seiner Kenntnis der Kirchenjuristen der Zeit heraus, dass auf der Seite des Papstes die ‚Falken‘ ein neues Recht des Krieges entwickelten, dem andere, ‚Tauben‘, mit dem altmodischen Augustinus widersprachen. Diese Einschätzung hat sich als unrichtig erwiesen: Weder hier noch dort wird im Wesentlichen die Linie des Augustinus verlassen.²⁰ Und es gibt keine Erweiterung des Kriegskonzepts, das Augustinus auf Konflikte zwischen Christen anwendet, hin auf Heiden.²¹ Der Aufruf Urbans II. war durch das Recht nicht vorbereitet, er argumentiert theologisch, feudal, sogar apokalyptisch, aber nicht rechtlich. Den Höhepunkt findet die positive Bewertung des Kreuzzugs bei Bernhard von Clairvaux: Das alte Rittertum sei in Wirklichkeit ein Verbrechen (*malitia*) gewesen, das neue Rittertum dagegen ein Kämpfen und Sterben für Christus (*militia Christi*).²²

Man muss an dieser Stelle noch weiter gehen, um die kommunikative Logik der Gewalt im Mittelalter zu erklären. Für sie sind weder christliche Rechtfertigung noch die christliche Zähmung von Gewalt zentral.²³ Frühe Gesellschaften kennen noch kein staatliches Gewaltmonopol, sie müssen ihre Konflikte anders regeln und funktionieren als ‚regulierte Anarchien‘.²⁴ Gewalt ist hier am-

20 James A. Brundage: Holy War and the Medieval Lawyers, in: Thomas P. Murphy (Hg.): The Holy War, Columbus 1976, S. 99–140; John Gilchrist: The Erdmann Thesis and Canon Law 1083–1141, in: Peter W. Edbury (Hg.): Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, and Presented to R. C. Smail, Cardiff 1985, S. 37–45; Frederick H. Russell: The Just War in the Middle Ages, Cambridge u.a. 1975. Einen großen Bogen beschreibt Dietrich Kurze: Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken, in: Heinz Duchhardt (Hg.): Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln 1991, S. 1–44. Ein Forschungsprogramm beschreibt Hans-Henning Kortüm: Der Krieg im Mittelalter als Gegenstand der Historischen Kulturwissenschaft. Versuch einer Annäherung, in: ders. (Hg.): Krieg im Mittelalter, Berlin 2001, S. 13–43.

21 Georg Kretschmar: Heiliger Krieg in christlicher Sicht, in: Rüpke, Stietenron (Hg.): Töten (Anm. 4), S. 297–316. Keine Belege sehe ich für die These von Kortüm: Der Krieg (Anm. 20), S. 39, der *miles Christianus* stehe für das Programm: „Die Tabuisierung des Tötens bezieht sich ausschließlich auf die eigene christliche Gruppe, hingegen ist es erlaubt, bzw. sogar gefordert, die Nicht-Christen zu töten“. Die Ambivalenz der Gewalt als legitime und notwendige versus die schädliche und die Ordnung zerstörende bleibt auch unter Christen bestehen.

22 Das Wortspiel *malitia – nova militia Christi* in Bernhards Programmschrift für die Templer ist offenbar nicht neu, sondern stammt schon aus Urbans II. Kreuzzugsaufruf, so Rudolf Hiestand: Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber, in: Forschungsinstitut (Hg.): Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1985, S. 51–68, hier 53, Anm. 10.

23 Zur Zivilisierung der Ritter durch Höflichkeit, Turnier und christliches Rittertum vor allem Josef Fleckenstein: Rittertum und ritterliche Welt, Berlin 2002; ders. Rittertum zwischen Krieg und Frieden, in: Johannes Fried (Hg.): Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1996, S. 151–168; außerdem Alain Demurger: Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden, München 2003; Robert Giersch, Andreas Schlunk: Die Ritter. Geschichte – Kultur – Alltagsleben [Begleitbuch zur Ausstellung Speyer 2003], Stuttgart 2003; C. Stephen Jaeger: Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter, Berlin 2001; David J. B. Trim (Hg.): The Chivalric Ethos and the Development of Military Professionalism, Leiden 2003.

24 Christoph Auffarth: ‚Ritter‘ und ‚Arme‘ auf dem Ersten Kreuzzug. Zum Problem der Herrschaft und Religion ausgehend von Raymond von Aguilers, in: Saeculum 40, 1989, S. 39–55. Das Funktionieren regulierter Anarchien haben die Briten in Afrika erfahren und beschrieben, etwa

bivalent: Einerseits stört sie ausgehandelte Gleichgewichte und bedroht Herrschaft; andererseits ist sie notwendig, um erlittene Gewalt und Schaden auszugleichen. Damit Selbsthilfe nicht zur Rache ausartet, Gewalt nicht dauernd Gegengewalt produziert, gibt es Regulationen. Die Gottesfrieden zielten weniger auf die Beseitigung der Gewalt als auf ihre zeitliche Begrenzung.²⁵ Anwendung oder Vermeidung von Gewalt mussten in jedem Fall neu ‚ausgehandelt‘, plausibilisiert und öffentlich dargestellt werden. Die Veränderung des Erbrechts in Frankreich vervielfachte das Gewaltpotenzial; Gewaltausübung wurde zum Beruf. Der Kreuzzugsaufruf verband das Eigeninteresse der Berufskrieger mit den Interessen der Reformkirche nach *libertas*. Das nach ‚Arbeit‘ gierende Gewaltpotenzial ließ sich im Innern nicht regulieren. Indem es nach außen abgeleitet wurde, erhielt es eine angemessene Funktion: Landerwerb und Heilserwerb waren die Ziele, welche die Gewalt kanalisiert und Gewaltregulation nach innen erleichterten, bald aber auch wieder für die Gewalt nach innen instrumentalisiert wurden.

3 Kämpfen und Sterben für die Religion: Wie die Kreuzfahrer ihre eigenen Heiligen suchen

Für die Kreuzfahrer stand zunächst kein christliches Leitbild zur Verfügung.²⁶ Urban II. machte sie zu Jüngern Jesu, denen der Meister ankündigt, sie müssten gleich ihm „das Kreuz auf sich nehmen“.²⁷ Für eine aktive Ausübung der Gewalt hingegen bietet die Rede des Papstes, soweit sich das in den Quellen erkennen lässt, kein Vorbild an. Allenfalls klingt die Tempelreinigung an, das einzige Beispiel für Gewalt, die Jesus selbst angewandt hat, wenn die Fürsten und

Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard (Hg.): *African Political Systems*, Oxford 1940; darauf aufbauend Christian Sigrist: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten u.a. 1967; für das vor-königliche Israel Frank Crüsemann: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn 1978, weitere Belege bei Christoph Auffarth: *Der drohende Untergang. ‚Schöpfung‘ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin, New York 1991, S. 154–201, 493–501.

25 Zur Gottesfriedensbewegung Klaus Arnold: *Mittelalterliche Volksbewegungen für den Frieden*, Stuttgart u.a. 1996; Dominique Barthélemy: *L’an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale, 980–1060*, Paris 1999; Thomas Head, Richard Landes (Hg.): *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca 1992; Hartmut Hoffmann: *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964; Bernhard Töpfer: *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, Berlin 1957.

26 Auch wenn man Erdmanns These erheblich modifizieren muss, so ist doch anzuerkennen, dass er sehr sorgfältig kulturwissenschaftlich gearbeitet hat, indem er auch die Medien der Verbreitung des Kreuzzugsgedanken beobachtet; siehe Erdmann: *Die Entstehung* (Anm. 14), S. 30–50 (zu Fahnen), 250–283 (zu Ritterheiligen).

27 *tollat crucem suam*, in: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum – The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, hg. v. Rosalind Hill, London u.a 1962, I,1, S. 1.

Ritter aufgefordert werden, die heiligen Stätten „von der Verdreckung der Heiden“²⁸ zu reinigen. Die Kreuznahme wird jetzt zum Zeichen, dass man sich dem Kreuzzug anschließt.

Aus der Bibel stammen auch andere Muster der Sinnstiftung. So erwartete man Hilfe vom Herrn der himmlischen Heerscharen, *JHWH zebaoth*, der eine Legion Engel schicken werde. Jesus verwendet den römischen Terminus im Schwertwort an Petrus: „Stecke Dein Schwert in die Scheide! Denn wer das Schwert nimmt, der wird durch das Schwert umkommen. Glaubst Du, ich könnte nicht meinen Vater bitten, und er würde mir auf der Stelle mehr als zwölf Legionen Engel zur Verfügung stellen?“ (Mt 26,52f.). Das Bild von den Engel-Soldaten wurde zu einem festen Bild mittelalterlicher Kampfbeschreibungen. Gleich in der ersten Schlacht auf kleinasiatischem Boden sollen die Kreuzfahrer erlebt haben, dass Engel ihr unterlegenes Heer auffüllten.²⁹

Ein entschieden neues Modell entstand in Antiochien, wo der Erste Kreuzzug in eine schwere Krise geraten war. Vom 21. Oktober 1097 bis zum 3. Juni 1098 hingen die Kreuzfahrer hier fest. Nachdem sie nach langer, vergeblicher Belagerung endlich in die Stadt gelangt waren, belagerte das Entsatzheer der Türken die Kreuzfahrer, noch bevor sie sich mit Vorräten versehen konnten. In der Stadt hatten sie den sicheren Tod vor Augen, als die Laien eine neue Zielsetzung des Kreuzzugs erzwangen, indem sie sich zum einen aus den jüdischen Heiligen Antiochiens ein neues Ideal des christlichen Heiligen schufen und indem zum anderen ein Bauer die Führung des Kreuzzugs übernahm.

Zuerst das neue Heiligenideal: Als der König Antiochos IV. Epiphanes in Jerusalem im jüdischen Tempel ein Götterbild des Zeus aufstellen wollte, rebellierten die Juden unter der Führung des Judas Makkabäus. Zwar wurden die sieben Makkabäer-Brüder durch den Tyrannen Antiochos getötet, doch dann gelang es den Makkabäern, die Griechen zu besiegen. Laien waren also für ihre Religion in die Schlacht gezogen. Die Geschichte dieses Krieges erzählen die biblischen Makkabäerbücher: Das erste schildert die Heldentaten und Siege, das zweite hebt hervor, dass die Märtyrer – dieses Modell begegnet hier zum ersten Mal –, die für das Volk und für Gott gestorben sind, mit der sofortigen Aufnahme in den Himmel belohnt werden. Die Makkabäer wurden die großen Vorbilder der Kreuzfahrer. Sie kommen in allen Kreuzzugsprivilegien und -geschichten prominent vor.³⁰ Auch Bernhard von Clairvaux verwendet dieses

28 *a paganorum spurcicia liberarunt*, in: Brief Papst Eugens III. an Ludwig VII. (1. März 1146), zitiert nach Hans Eberhard Mayer (Hg.): Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge, Germering bei München 1965, S. 14; ähnlich Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Lat./dt., hg. v. Gerhard B. Winkler u.a., 10 Bde., Innsbruck 1990–1999, Bd. 3 (1992), ep. 363, S. 648–651, hier 648f., künftig: Bernhard von Clairvaux. Erstaunlicherweise wird die Reinigung des Tempels durch Jesus mittels einer Peitsche (nur Jo 2,14–17) kaum zur Autorisierung herangezogen.

29 *Le Liber de Raymond d'Aguilers*, hg. v. John Hugh Hill, Laurita L. Hill, Paris 1969, S. 56f. und passim, weitere Belege bei Christoph Auffarth: Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002, S. 125f.

30 Die Stellen bei Auffarth: Irdische Wege (Anm. 29), S. 123–150.

Exempel – es war aus dem Ersten Kreuzzug bekannt – bezeichnenderweise in seiner *Lobrede auf das neue Rittertum (De laude novae militiae)*, einer spirituellen Unterweisung der Templer.³¹ Die Umdeutung der kriegerischen Makkabäer zu Märtyrern war bei den Juden angelegt, die damit auf die Pogrome zu Beginn des Ersten Kreuzzugs reagierten, es besteht also eine erstaunliche „Gemeinsamkeit in den Ausdrucksmitteln, die die erklärte religiöse Gegnerschaft nie vermuten ließe“.³²

Bernhard setzt sich im 98. Brief auch mit der Frage auseinander, warum nur die Makkabäer, nicht aber andere Gestalten des Alten Testaments in den christlichen Heiligenkalender aufgenommen worden sind. Er erklärt das Paradoxon nicht gerade überzeugend. Für die alttestamentlichen Gerechten lässt er als Motiv nur den Kampf für ihren Gottesdienst, also rituelle Differenzen gelten. Die neutestamentlichen Märtyrer dagegen treibe Sehnsucht nach Gerechtigkeit.³³ Nun kann man im wörtlichen Sinne nicht sagen, dass die Makkabäer Märtyrer für Christus gewesen seien, anderthalb Jahrhunderte vor dessen Geburt. Bernhard schafft eine Brücke, indem er die Makkabäer für das Bekenntnis der Wahrheit sterben lässt. Da Christus die Wahrheit ist (Jo 14,6) haben wir den vollen Syllogismus: Also starben die Makkabäer für Christus!³⁴ Der Tod der Kreuzfahrer, ob Ritter oder Pilger, ob gewaltsam von der Hand des Feindes oder – viel häufiger – von einer Krankheit dahingerafft, ist Märtyrertod und folglich verbunden mit dem großen Privileg, direkt in den Himmel aufgenommen zu werden.

Ein weiteres Problem hinderte die Fortsetzung des Kreuzzugs: Als die Ritter in den Besitz eigener Fürstentümer gekommen waren und damit erreicht hatten, was sie wollten, die Pilger jedoch für den weiteren Marsch nach Jerusalem ihres Schutzes bedurften, mussten diese die Kreuzritter erst dazu bringen, ihre Fahrt nach Jerusalem weiterhin zu begleiten. Doch Adhemar, der päpstliche Legat und als solcher der Mittelsmann zwischen Rittern und Pilgern, war

31 Bernhard von Clairvaux: *De laude novae militiae*, in: ders.: *Sämtliche Werke* (Anm. 28), Bd. 1 (1990), S. 257–326, hier: 284f.

32 Michael Toch: *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München 1998, S. 132–138; Israel Yuval: *Christliche Symbolik und jüdische Martyriologie zur Zeit der Kreuzzüge*, in: Alfred Haverkamp (Hg.): *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999, S. 87–106. Vgl. auch den Beitrag von Hollender in diesem Band mit den hebräischen Quellen, sowie die (auf Mikrofilme bereits zugängliche) Ausgabe von Eva Haverkamp: *Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während des Ersten Kreuzzugs*, Diss. Konstanz 1999, angekündigt in den MGH.

33 „Diese machte die Übung der Gerechtigkeit [die Einhaltung der Speisegebote, Ch.A.] zu Märtyrern, jene [die neuen Makkabäer, Ch.A.] der Eifer für die Gerechtigkeit“ (*hos cultus, illos zelus iustitiae martyres fecit*, in: Bernhard von Clairvaux: *Sämtliche Werke* [Anm. 28], Bd. 2 [1992], ep. 98,2, S. 738f.).

34 „Gewiß glaubte die Kirche, die Makkabäer deswegen, wie gesagt worden ist, aufnehmen zu dürfen, weil die Art des Martyriums ihnen das brachte, was ihnen die Zeit verweigerte“ (*Sane Machabaeos ideo, ut dictum est, excipiendos indicavit Ecclesia, quoniam quod eis negabat tempus contulit martyrii genus*, ep. 98,4, S. 742f.). Die Verbindung der Makkabäer mit der Wahrheit ist in Augustinus' *Sermo 300* vollzogen: „Die Helden sollen lernen, für die Wahrheit zu sterben“ (*Discant viri mori pro veritate*, PL 38, Sp. 1379).

in Antiochien gestorben. Dieses Vakuum füllte ein einfacher Pilger, ein Bauer namens Petrus Bartholomäus, indem er das Heer mit Visionen dirigierte und ihm eine Reliquie vorantrug.³⁵ In einer Vision soll ihm der Fundort der Heiligen Lanze offenbart worden sein. Da seine Aussagen auch auf Skepsis stießen, suchte er seine Glaubwürdigkeit in einem Gottesurteil zu beweisen und trug die Lanze zwischen zwei Feuern hindurch. Obwohl Petrus wenige Tage danach an seinen Verbrennungen starb, war die Wahrheit seiner Visionen und der Reliquie bestätigt, und sowohl die Pilger als auch die Ritter folgten nun der Lanze nach Jerusalem. Wieder existiert eine Ambivalenz des Zeichens und der Haltung zur militärischen Gewalt: Die Hl. Lanze ist einerseits Zeichen der passiv erlittenen Gewalt, des Martyriums, andererseits eines der legitimen Gewalt und aktiven Gewaltanwendung.³⁶

4 Ein Friede zum Ekeln: Albert von Aachen kommentiert die Etablierung des Königreichs Jerusalem

Einer, der gar nicht mit auf den Kreuzzug ging, der zu Hause die Berichte hörte und dann eine Geschichte des Kreuzzugs schrieb, war der Aachener Kanoniker Albert von Aachen.³⁷ Wer nicht Ereignisgeschichte rekonstruieren will, sondern das Bild beschreiben, das die Kreuzfahrer und die daheim Gebliebenen sich vom Kreuzzug machten, findet in Albert eine beredte Darstellung. Wie die anderen Quellen des Ersten Kreuzzugs ist die Geschichte des Albert erst einige Zeit nach dem Kreuzzug verfasst worden, im Wissen also, dass Jerusalem bereits eine christliche Stadt geworden war. Aus der Perspektive des Geistlichen, distanziert, ja geradezu ironisch, schrieb er die Erzählungen seiner Gewährsleute auf.

Aus seiner Darstellung nehme ich eine Episode heraus: die Belagerung Arsufs, einer von Moslems bewohnten Stadt, die sich weigert, Tribute zu zahlen.³⁸

35 Auffarth: ‚Ritter‘ und ‚Arme‘ (Anm. 24).

36 H[ans]-W[erner] Goetz: Art. ‚Heilige Lanze‘, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 2020f.; außerdem Konrad Burdach: Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende, Stuttgart 1938; Wolfgang Giese: Die *lancea Domini* von Antiochia, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986, Bd. 5, Hannover 1988, S. 486–504.

37 Albericus Aquensis: *Historia Hierosolymitanae expeditionis* (PL 166), Sp. 389A–716C, künftig: Albericus Aquensis; zu Autor und Text P[eter] Ch. Jacobsen: Art. ‚Albert von Aachen‘, in: Lexikon des Mittelalters (Anm. 36), Bd. 1, Sp. 286f.; Peter Knoch: Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik, Stuttgart 1966, dort die Datierung: in mehreren Etappen zwischen 1100/1102 bis in die 1120er Jahre (S. 81–90); Steven Runciman: *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 1: Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem, München 1957, S. 320f.

38 Albericus Aquensis VII,1–15, Sp. 567D–577C. Dem programmatischen Titel nicht gerecht wird Hans Eberhard Mayer (Hg.): *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert*, München 1997, hierzu Carole Hillenbrand: *The Crusades. Islamic Perspectives*, New York 2000.

Ihre Bewohner halten die als Unterpfand gestellten Geiseln fest, während ihre eigenen Leute aus der Obhut des christlichen Herzogs Gottfried von Bouillon fliehen können. Gottfried belagert daraufhin die Stadt, um den Vertragsbruch zu ahnden.³⁹ Als die Bürger von Arsur – Albert nennt sie hier nicht Heiden oder Sarazenen – sehen, dass es ernst wird, hieven sie eine der Geiseln auf einen Mast, damit sie zu den Angreifern spreche. Gerhard von Avesnes wird „nach Art eines Gekreuzigten“ angebunden und bittet mit tränenerstickter Stimme um Hilfe:

O du erlauchtester Herzog! So gedenke denn, daß ich nur auf deinen Befehl als Geisel und Verbannter in die Hände dieses barbarischen und gottlosen Volkes ausgeliefert worden bin. So bitte ich dich denn, daß du dich von Mitleid und menschlichem Erbarmen rühren lassest und nicht dulden wollest, daß ich so gräßlichen und schweren Martertod sterbe!⁴⁰

Die Gewalt der Angreifer steht somit gegen das Leben eines einzelnen, allerdings sozial hoch stehenden ‚Unsrigen‘. Die Kreuzfahrer könnten ihn durch Gewaltverzicht retten, tun es aber nicht, was der Herzog so begründet:

Keineswegs, Gerhard, Du starker und trefflicher Ritter, kann ich mich deiner erbarmen und so viele Menschen abhalten, gerechte Rache an dieser bösen Stadt zu nehmen. [Besser ist es, daß du allein stirbst, als daß unser Beschluß und Eid verletzt werde und diese Stadt auch fernerhin immer den Pilgern feind und gefährlich sei. Denn wenn Du heute dieses irdischen Todes stirbst, so hast du droben im Himmel an Christi Seite ein ewiges Leben (Albert von Aachen, Tl. 2, S. 2).⁴¹

Als letzten Wunsch äußerte der Gefesselte, der Herzog möge seine Rüstung und sein Pferd zum Heiligen Grab bringen, damit „sie dort um des Heiles seiner Seele willen als Almosen an fromme, Gott dienende Leute verschenkt würden“ (S. 2).⁴² Bei dem anschließenden Angriff treffen die Pfeile der Christen den eigenen Mann. Der Chronist Albert lässt die Muslime eine zornige Anklage formulieren:

39 G[orges] Despy u.a.: Art. ‚Gottfried von Bouillon‘, in: Lexikon des Mittelalters (Anm. 36), Bd. 4, Sp. 1598–1600; zu Kriegsgefangenen Hannelore Zug Tucci: Kriegsgefangenschaft im Mittelalter. Probleme und erste Forschungsergebnisse, in: Kortüm (Hg.): Krieg (Anm. 20), S. 123–140.

40 *in modum crucifixi – O dux illustrissime, nunc reminiscere quomodo tuo preaecepto huc obses et exul inter barbaras nationes et viros impios transmissus sum. Ideoque peto, ut aliqua misericordia vel humanitate super me movearis et tam gravi ac saevo martyrio me perire non patiaris* (Alberticus Aquensis, VII,2, Sp. 569B/C), Übersetzung in Albert von Aachen: Geschichte des ersten Kreuzzugs, 2 Tle., Jena 1923, Tl. 2, S. 2, künftig: Albert von Aachen

41 *Nequaquam, o Gerharde, miles acerrime, tui misereri possum, et tot homines avertere a vindicta civitatis hujus. Et ideo, si frater meus uterinus esses, ut Eustachius, hac conditione liberari non posses, ut urbs illaesa permaneat. Mori siquidem habes, et utilius est, ut solus moriaris, quam decretum et jusjurandum nostrorum violetur, et urbs haec semper peregrinis habeatur infesta. Si enim praesenti vita moriaris, vivere habes cum Christo in coelestibus* (VII,2, Sp. 569C).

42 *quae illic Deo famulantibus pro remedio animae suae largiatur* (VII,2, Sp. 569C).

Da nun die Heiden sahen, wie jedes Mitleid in den Herzen der Christen erstarben war und wie sie den trefflichen Ritter mißachteten und verwundeten, da riefen sie schmähend und mit schweren Flüchen dem Herzog und dem ganzen christlichen Volke also zu: „O du gottloses und grausames Volk, das du mit nichten deines Bruders und Mitchristen dich erbarmen willst“ (S. 3).⁴³

„Gottloses und barbarisches Volk“ sagt der Christ über die Bürger von Arsuf, „Gottloses und grausames Volk“ werfen die Muslime den Christen vor. Im gleichen Kapitel folgt dann die Schilderung, wie die mühsam aufgebaute Belagerungsmaschine von den Verteidigern in Brand geschossen wird und beim Umstürzen mehr als fünfzig streitbare Männer in den Tod reißt:

Viele lagen mit zerbrochenem Genick und Hals, andere mit halb zerschmetterten Armen und Beinen, wieder andere mit zerrissenen Eingeweiden unter der unerträglich schweren Holzmasse und keine Hilfe konnte sie befreien und so wurden sie samt dem Holz zu Staub und Asche verbrannt (S. 3f.).⁴⁴

Während also den Rittern auf dem Belagerungsturm das Schlimmste passiert, nämlich zu Staub zu verbrennen (was die unsterbliche Seele mitzerstört), gelingt es zwei Rittern, die schon auf die Mauer gesprungen waren, sich durch einen Sprung in die Tiefe zu retten. Die einen sind Helden, die anderen Sünder. Das Unglück beruhe – so der Herzog – also darauf, dass Gott ihnen seine Gnade entzogen habe, die sie wiedergewinnen müssten:

Ach ihr Elenden und Unnützen! Wozu habt ihr denn das Land eurer Sippe verlassen, wenn nicht, daß ihr eure Seele bis zum Tode dem Namen Jesu, der Erlösung der heiligen Kirche und der Befreiung eurer Brüder opfert? [...] Tut denn Buße für eure schmutzige Wollust, die ihr Unzüchtige auf dieser heiligen Fahrt geübt, und für alle eure andern Sünden, durch die ihr Gottes Gnade verscherzt habt! Reinigt euch durch Beichte und Buße von euren Vergehen und gewinnt euch das Wohlgefallen Gottes wieder, der keine Sünde duldet; denn ohne Gottes Hilfe vermögt ihr nichts zu tun (S. 4f.).⁴⁵

Gewalt erscheint hier aus drei Gründen gerechtfertigt: (1) Rechtstitel ist das *nomen Christi*; Christus war der Eigentümer des Heiligen Landes, also müssen

⁴³ *Gentiles autem cementes quia vir strenuus, omni pietate a cordibus suorum exclusa vulneraretur, sic duci et omni populo Christiano magnis blasphemis improperebant, dicentes: „Gens impia et crudelis, qui minime fratri et conchristiano vestro parcere curastis“ (VII,3, Sp. 569D).*

⁴⁴ *Alii fractis cervicibus et collo, alii semiputatis cruribus eorum aut brachiis, quidam ruptis visceribus ab intolerabili massa lignorum, nec ulla ope liberandi, una cum lignis in favillam et cineres redacti sunt (VII,3, Sp. 570A/B).*

⁴⁵ *Ab! miseri et inutiles, ad quid de terra et cognatione vestra existis, nisi ut animas vestras usque ad mortem pro nomine Jesu daretis, et redemptione sanctae Ecclesiae et liberatione confratrum vestrorum? [...] Agite ergo poenitentiam luxuriae vestrae faedissimae, quam in hac via sancta incesti exercuistis, et omnium iniquitatum vestrarum, quibus gratiam Dei offendistis; et sic Dominum coeli, apud quem non est iniquitas, venia et confessione delictorum vestrorum purgati, facite vobis placabilem, quia sine illo nihil potestis facere (VII,4, Sp. 570D/571A).*

seine Nachfolger den Besitz wiederherstellen; (2) die Erlösung der Heiligen Kirche, die schon Urban II. in seinem Aufruf erwähnt, womit die ‚Befreiung der orientalischen Kirchen‘ gemeint ist; (3) dagegen bezieht sich die ‚Befreiung der Brüder‘ wohl auf die Jerusalem-Pilger. Dann wird das Scheitern erklärt. Sündiges Verhalten habe die Kreuzfahrer vom Ziel abgebracht.⁴⁶ Der Kampf wird in die liturgische Form der Buße gestellt. Der eigens herbeigerufene Arnulf, Kanzler vom Heiligen Grab, hält die Bußpredigt und bezeichnet es als Sünde, die Mitbrüder als Geiseln zu stellen (S. 5). Nach erfolgter Absolution bauen die Ritter wieder einen Turm, wieder vergeblich.

Nach einer Kampfpause wagen es die Bewohner Arsufs, die weiter entlegenen Weinberge zu pflegen, doch werden sie von einem der ihren an den Herzog verraten. Gottfried legt einen Hinterhalt. Die Kreuzfahrer richten unter den unbewaffnet Arbeitenden ein „grimmiges Blutbad an und mehr als 500 ließen sie mit abgeschnittenen Nasen, Händen oder Füßen halbtot am Boden liegen. Die Sieger aber kehrten mit den gefangenen Weibern und Kindern der Sarazenen nach Jerusalem zurück“ (S. 10).⁴⁷ Mit brutaler Gewalt, mit Verrat, mit Angriffen auf Wehrlose verbreitet Herzog Gottfried Angst: „Denn immer mehr lastete die Furcht vor dem allerchristlichsten Herzog auf allen Ländern und Gebieten der Heiden“ (S. 14).⁴⁸ Der Herzog aber schließt Verträge, die den Handel ermöglichen und die Märkte der Christen füllen; der Emir von Askalon befreundet sich mit Gottfried. Gewalt verhindert Gewalt; das barbarische Zeichen der abgeschnittenen Nasen und Ohren ist Beweis der gottgewollten, legitimen Gewalt und Überlegenheit.⁴⁹

Auch die Belagerung erhält noch ein Happy End: Die angebundene Geisel, Gerhard von Avesnes, kehrte eines Tages nach Jerusalem zurück „als Geschenk [des Emirs von Askalon, Ch.A.] für den allerchristlichsten Herzog“ (S. 15). Der Friede scheint endlich erreicht, das Ziel jedes Heiligen Krieges – folgt man den Vorgaben des Augustinus. Albert aber beendet seinen Bericht mit dem Satz: „Und von jenem Tag an begann über jenen Landen mehr und mehr und überallhin der Friede sich auszubreiten, bis er allmählich den streitbaren französischen Rittern zum Ekel wurde“ (S. 15).⁵⁰

46 Zum Motiv der Niederlage als von Gott auferlegter Sündenstrafe vgl. Anm. 52.

47 *eos saevo vulnere interimentes, supra quingentos naribus amputatis et manibus aut pedibus in campo semivivos reliquerunt, ipsi vero victores cum captivis uxoribus eorum et pueris Jerusalem reversi sunt* (Albericus Aquensis VII,9, Sp. 573C).

48 *Incubuit enim timor Christianissimi ducis universas terras et regiones gentium* (VII,13, Sp. 575D).

49 Valentin Groebner: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München, Wien 2003, S. 176, Anm. 11, erkennt darin zu einseitig die symbolisch-sichtbare Kastrierung der Ehebrecher.

50 *duci Christianissimo Jerusalem dono remisit [...] Coepit denique ab ea die super terram magis ac magis pax hinc et hinc multiplicari, donec taedio facta est militibus Galliae pugnacibus* (Albericus Aquensis VII,15, Sp. 576C).

5 Das Schwert des Glaubens: Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis von Cluny

Im Vorfeld des Zweiten Kreuzzugs und nach seinem Scheitern entspann sich eine Kontroverse zwischen Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny, und Bernhard von Clairvaux, dem Zisterzienser-Abt. Beide verfolgten für ihre konkurrierenden Klöster unterschiedliche Interessen. Bernhard, der zunächst gegen die Kreuzzüge eingetreten war, erhielt den Auftrag, auf einer Predigtreise durch Europa für den Kreuzzug zu werben.⁵¹ Er reiste 1146/1147 durch Frankreich und Deutschland und schrieb Briefe, darunter den großen Brief 363. Dieser setzt mit einer Begründung ein, warum Jerusalem und die heiligen Stätten wieder verloren gegangen seien: „unsere Sünden [haben das] bewirkt“.⁵² Die gegenwärtige Generation dürfe sich nicht die Schande erlauben, den Erfolg der vorigen zunichte zu machen, die den Unflat der Heiden mit dem Schwert eliminiert habe.

Warum greift Gott nicht selbst ein und schickt nicht seine zwölf Legionen Engel? Bernhards Antwort lautet, Gott habe den Menschen eine einmalige Chance geben wollen. In diesem Sinne ruft er aus: „ergreift im Eifer für den Christennamen die heilbringenden Waffen“.⁵³ Er ist sich des Oxymorons bewusst, dass Waffen nicht mehr als tod-, sondern als heilbringend gelten sollen. Er verspricht, dass man im Kreuzzug Nachlass für seine Sünden erwerben könne. Dann aber erklärt Bernhard, die Juden, also die Heiden im eigenen Land, dürften nicht getötet, verfolgt und vertrieben werden. Das ist ein erstaunlicher Satz, da Bernhard ohne jede Menschlichkeit über die Muslime urteilt und oft harsche Bemerkungen über die Juden macht.⁵⁴ Aber der Kreuzzugaufbruch würde verpuffen, wenn die Kreuzfahrer schon in Europa die Heiden töteten. Dazu rief etwa Radulf, ein Zisterziensermönch aus Bernhards eigenem Kloster, auf und hatte damit Erfolg: Wie schon der Erste begann auch der Zweite Kreuzzug mit Judenpogromen. In Mainz stellte Bernhard seinen Mönch und untersagte ihm die Predigt gegen die Juden.⁵⁵

51 Eine Klostergründung der Zisterzienser in Palästina lehnte er ab, so Peter Dinzelbacher: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt 1998, S. 284–307.

52 *peccatis nostris exigentibus* (Bernhard von Clairvaux, ep. 363, S. 650). Das Motiv ist seit dem Zweiten Kreuzzug ein geflügeltes Wort, die Belege aus Radulfus Niger stellt zusammen Ludwig Schmugge: Einleitung, in: Radulfus Niger: De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/88). Einleitung und Edition v. dems., Berlin, New York 1977, S. 3–82, hier 57–61, künftig: Radulfus Niger.

53 *accingimini et vos viriliter et felicia arma corripite christiani nominis zelo* (Bernhard von Clairvaux, ep. 363, S. 654).

54 Johannes Rauch: Christliche Identität und Häresie bei Bernhard von Clairvaux. Eine historisch-systematische Studie zum Häresiebegriff Bernhards, Diss. Regensburg 1987; Heinz Schreckenberg: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. 2: 11.–13. Jahrhundert, 3., ergänzte Aufl., Frankfurt/Main 1997, S. 168–178.

55 Bernhard von Clairvaux, ep. 365, S. 666–671.

Bernhards Begründung für die Schonung der Juden ist ganz ‚heilsegoistisch‘: Die Christen brauchen sie erstens, um an ihnen Tag für Tag die Wahrheit ihrer Religion zu erkennen; zweitens, damit das Jüngste Gericht eintreten könne, denn nach dem Wort des Paulus im Römerbrief 11,25f. würden sich – entsprechend Gottes Heilsplan – die Juden vor dem Ende der Welt zahlreich bekehren. Bernhard erwägt, ob das gleiche Recht auf Schonung nicht auch den Heiden zukomme. Aber da diese zuerst das Schwert ergriffen hätten, müsse man einen – gerechten – Krieg gegen sie führen. Und mit einem leicht veränderten Zitat aus Vergil (Aeneis 6,853) konstatiert er: „Christliche Liebe aber ist es, ‚die Stolzen zu bekriegen, die Unterworfenen aber zu schonen“⁵⁶

Petrus Venerabilis war weniger dem Papst als den spanischen Königen verpflichtet, die reiche Spenden an Cluny gaben. Von den cluniazensischen Mönchen in Spanien erwarteten die christlichen Könige des Landes, dass sie Muslime und Juden in den neu eroberten Gebieten bekehrten. Doch obwohl diese gezwungen wurden, Predigten anzuhören, kam es kaum zu Übertritten. Disputationen gingen meist zu Ungunsten der Christen aus. Petrus schrieb nun über die Muslime mehrere Werke, welche deren Religion in Europa bekannt machten. Sie enthalten viel Falsches über den Islam⁵⁷, darunter das lange Kapitel, das den Muslimen vorwirft, sie lehnten nicht nur den Dialog mit Andersgläubigen ab, sondern Mohammed habe ihnen sogar geboten, diese zu töten.⁵⁸ Dazu kontrastierend kann er seine (kreuzzugskritische) Position als die einem Christen angemessene preisen: Grundsätzlich verbietet er die Anwendung von Gewalt. Stattdessen sollten die Muslime überzeugt werden. Seine Schriften waren als Missionsschriften gedacht, und er bat Bernhard von Clairvaux in einem öffentlichen Brief, er möchte doch mit seiner Rhetorik den Muslimen eine Missionsschrift auf der Grundlage der Koranübersetzung verfassen.⁵⁹ Als dieser ablehnte, schrieb Petrus selbst: „Ich lade euch ein zum Heil“⁶⁰

Das steht im Kontrast zu seiner Haltung zu den Juden:⁶¹ Sie sind ihm die obersten Feinde des Christus und der Christen. An sie richtete er einen ausführlichen Traktat, der nachweisen sollte, dass die Messiaserwartung der he-

56 *Est autem christianae pietatis, ut debellare superbos, sic et parcere subiectis* (Bernhard von Clairvaux, ep. 363,7, S. 660).

57 Petrus Venerabilis: *Contra sectam Saracenorum*, in: ders.: *Schriften zum Islam*. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert v. Reinhold Gleis, Altenberge 1985, S. 30–225, künftig Petrus Venerabilis; ders.: *Summa totius haeresis Saracenorum*, in: ebd., S. 2–21.

58 „Streitet nicht“, sagt er [Mahumetus, Ch.A.], „mit den Schriftbesitzern. Denn Mord ist besser als Streit“ („*Nolite*“, inquit, „*disputare cum legem habentibus. Melior est enim caedes quam lis*“, Petrus Venerabilis I,40, S. 84f.). Zu solchen Stereotypen Norman Daniel: *Islam and the West. The Making of an Image*, 2., überarbeitete Aufl., Oxford 1993, S. 131–157, 344–346.

59 Petrus Venerabilis: *Epistola de translatione sua*, in: ders.: *Schriften* (Anm. 57), S. 22–29.

60 *Invito vos ad salutem* (Petrus Venerabilis, I,27, S. 66f.).

61 Petrus Venerabilis: *Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem*, hg. v. Yvonne Friedman, Turnhout 1985; zudem Marianne Awerbuch: *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühcholastik*, München 1980, S. 177–196; Dominique Iogna-Prat: *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150*, Paris 1998; Schreckenberg: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* (Anm. 54), S. 180–193.

bräischen Bibel in Christus erfüllt sei. Wenn sich die Juden bekehrten, dann werde Christus auf die Rache für seinen Tod verzichten. Die Juden müssten alle in die Hölle und dort den Dämonen zur dauernden Belustigung dienen. Auch hier ist wieder das Theatermotiv verwendet, das die Schadenfreude und Lust der christlich-mönchischen Betrachter an der Qual ihrer Gegner auf die Teufelchen projiziert. In einem Brief an König Ludwig VII. fordert Petrus, die Juden zur Finanzierung der Kreuzzüge zu enteignen.⁶² Allerdings sollten sie nicht getötet werden.

Beide großen Kirchenführer, Bernhard und Petrus, setzten sich also für oder gegen Juden und Muslime aus bestimmten ordensspezifischen Interessen ein, nicht aus grundsätzlichem Pazifismus. Radulfus Niger wendet sich gegen den Kreuzzug, weil er die Ketzer für eine größere Gefahr hält als die Sarazenen.⁶³ Mit dem fünften Gebot „Du sollst nicht morden!“ (Dt 5,17) und dem Jesus-Wort „Steck dein Schwert in die Scheide!“ (Mt 26,52; Jo 18,11) war eine prinzipielle Antwort auf das Problem gegeben. Am Ende aber waren es eher die Misserfolge und der Missbrauch – die Ausrufung eines Kreuzzugs für jedes militärische Unternehmen, das päpstlichen Interessen diene –, die das Kreuzzugsinteresse abflauen ließen und den Kritikern Recht gaben. Diese sprachen nur selten von der Position eines christlichen Pazifismus aus, doch gab es auch diesen.

6 Der Zwang zur Einheit: Der Kreuzzug gegen die Katharer

Christlichkeit und Gewaltanwendung verbanden sich zu totalitärer Gewalt im Kreuzzug gegen die Katharer. Die Einzelheiten sind hier nicht zu berichten.⁶⁴ Es genüge, wenn der Fall der Stadt Béziers geschildert wird, der belegt, dass die Zeitgenossen diesen Kriegszug gegen Christen nicht als Missbrauch des Kreuzzugsgedankens betrachteten. Der Kontext ist folgender: Nachdem der päpstliche Legat, Peter von Castelnau, sich immer wieder provokativ und anmaßend verhalten hatte, wurde er Anfang 1208 ermordet. Dass ein Vertreter der römischen Kirche und gleichzeitig ein verhasster Nordfranzose die Menschen der *Langue d'Oc* demütigte und ihre Ehre durch Unterwerfungsrituale angriff, kränkte alle Südfranzosen; die Wut gipfelte schließlich im Mord an dem Legaten. Aber mit seinem gewaltsamen Tod war nicht nur ein Märtyrer geschaffen, an dessen Grab der Graf von Toulouse sich demütigen musste, indem man ihn

⁶² Petrus Venerabilis: *Epistolae*, hg. v. Giles Constable, Bd. 1, Cambridge 1967, ep. 36, S. 116f.

⁶³ Radulfus Niger, III,66, S. 187f.; dazu Schmugge: Einleitung (Anm. 52), S. 67f.; zur Einordnung Elizabeth Siberry: *Criticism of Crusading, 1095–1274*, Oxford 1985.

⁶⁴ Das Folgende nach Jörg Oberste: *Der ‚Kreuzzug‘ gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt 2003, der eine zuverlässige Darstellung auf der Höhe der Forschung bietet. Außerdem Christoph Auffarth: *Ketzer. Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, München 2005 (im Druck); Malcolm D. Lambert: *Die Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung*, Darmstadt 2001.

zwang, sich auf die Erde zu werfen. Der Mord lieferte auch den rechtlichen Grund für die Ausrufung eines Kreuzzugs. Denn die Angreifer von außen, die römische Kirche und ihre geistlichen Truppen aus Nordfrankreich, darunter besonders die Zisterzienser, waren nun auf einmal die Angegriffenen; die Südfrenzen dagegen Ketzer, welche die Einheit der Kirche zerstörten. Im Interesse der Einheit, als Verteidigungstat war der Krieg gerecht und geheiligt.

Die römische Kirche unter Papst Innozenz III. rief also zum Kreuzzug auf. 1204 hatte der Vierte Kreuzzug den Kreuzzugsgedanken pervertiert, indem er sich gegen Konstantinopel wandte. Mit den Reliquien und Kirchenschätzen beladen, die sie bei der Plünderung Konstantinopels zusammenrafften, zogen die Kreuzfahrer wieder nach Hause.⁶⁵ Es war der erste Kreuzzug, der nicht ins Heilige Land führte, der also nicht im Kampf gegen die Heiden seinen Rechtsgrund fand, sondern der sich gegen ein christliches Volk wandte. Dass der Papst alle seine Mittel einsetzte, dies zu verhindern, blieb wirkungslos. Ähnlich verhielt es sich in dem Kreuzzug, den er gegen die Langue d'Oc ausrief. Da ein verurteilter Ketzer mit dem Einzug des Vermögens bestraft werden konnte⁶⁶, hatte der Papst denen, die am Kreuzzug teilnahmen, enorme Reichtümer und Herrschaftsrechte in Aussicht zu stellen. Vergeblich legte der französische König sein Veto ein, wohl wissend, dass dieses Instrument der Kirche unkontrollierbare Macht übertrug. Kirchliche Gerichte hatten nunmehr das Recht, über Laien Gericht zu halten und sie nach kirchlichem Recht zu verurteilen. Eine Verurteilung zog nicht nur Heilsentzug, spirituelle Sanktionen oder kleine Bußleistungen nach sich, sondern das Strafrepertoire umfasste auch Freiheitsentzug, Verarmung der ganzen Familie, Verlust der Herrschaftsrechte sowie die Todesstrafe. Während des Prozesses war die Folter vorgesehen, eine vorzeitige körperliche Strafe noch vor dem Schuldspruch. Die Strafe zu vollstrecken, war dem weltlichen Arm übertragen. Die massive Veränderung der Prozessordnung hin zum Inquisitionsprozess begann mit dem Kriegerrecht des Katharer-Kreuzzugs. Am Ende war die Langue d'Oc zerschlagen, zu einer nordfranzösischen Provinz erniedrigt, die Kirche aber wirklich gespalten.

Das Beispiel der Stadt Béziers zeigt, wie die Kriterien der gewissenhaften Glaubensprüfung unter dem Sog der Gewalt zerbrachen.⁶⁷ Denn trotz der hervorragenden Befestigung der Stadt irritierte die Belagerung die Verteidiger, sie verhielten sich unvorsichtig und suchten übereilt die Entscheidung. Die Stadt fiel. Hier hätte die Gewalt enden und eine Untersuchung folgen müssen, wer von den Einwohnern ein Ketzer, wer ein Katholik sei. Alle verstanden sich als gute Christen. Diskussionen über die Verkehrtheit der Ketzerei verloren die Römer oft, nur in der monologischen Predigt konnten sie die Gegenposition

65 Die Plünderung beschreibt und rechtfertigt Gunther von Pairis: *Hystoria Constantinopolitana*, hg. v. Peter Orth, Hildesheim 1994, c. 11, S. 137f.

66 Seit der Neuordnung des Ketzerprozesses nach dem römischen Majestätsverbrechen *crimen laesae maiestatis* mit Rückgriff auf die *lex quisquis* durch Papst Innozenz III. im Jahre 1198.

67 Oberste: Der ‚Kreuzzug‘ (Anm. 64), S. 55–81, für die Ereignisse und Quellen.

einfach ins Unrecht setzen.⁶⁸ Ketzler wurden als diejenigen definiert, die sich der römischen Kirche nicht unterwarfen. Das bedeutete aber, die Identität als Langue d'Oc aufzugeben und sich der geistlichen wie der weltlichen Macht der (Nord-)Franzosen zu unterwerfen.

Peter von Vaux de Cernay, glühender Nordfranzose und Fanatiker des römischen Katholizismus, selbst Zisterzienser, überließ die Entscheidung im Glaubensstreit – als er das schrieb, wusste er schon, wer gesiegt hatte – Gottes Eingreifen: Sieger waren die von Gott mit dem Sieg Beschenkten. Er berichtete von einem Wunder (*miraculum*), demzufolge den Bürgern die sichere Niederlage gegen die Kreuzfahrer (*crucesignati*) verheißen worden war.⁶⁹ Das *debellare* (*superbos*)⁷⁰ sei Gottes Wille und die Hybris (*superbia*) der Ketzler zeige sich in ihrer Brutalität (*crudelitas*) gegenüber Gottes Dienern.

Wiewohl ebenfalls auf der Seite der Katholiken stehend, berichtet der Chronist Wilhelm von Tudela eine ganz andere Version, in der von Wundern keine Rede ist.⁷¹ Der von südlich der Pyrenäen stammende Katholik Wilhelm konnte sich in die Perspektive der Okzitanier versetzen: Ihnen zufolge haben es die Nordfranzosen auf ihr Land abgesehen, nicht auf Mission und Bekehrung oder die Bestrafung der Ketzler. Das zeigt sich auch, als die Stadt dann sehr schnell erobert wird: Es nutzt nichts, dass die Priester die flüchtenden Bürger in die Kirche aufnehmen und die Glocken läuten lassen. Die Kreuzfahrer ermorden unterschiedslos Ketzler und Katholiken:

Die Landsknechte, diese Wahnsinnigen, machten auch vor Klerikern, Frauen und Kindern keinen Halt. Ich glaube, dass nicht einer entkommen ist. Gott schütze ihre Seelen und nehme sie, wenn es ihm gefällt, in sein Paradies auf. Seit der Zeit der Sarazenen habe ich nie von einem solch brutalen Massaker gehört.⁷²

Der Vorfall ist noch frisch im Gedächtnis, als der Novizenmeister des Zisterzienserklosters Heisterbach, fern von Béziers in der Nähe Bonn's gelegen, unter seine Exempla eben diese Geschichte aufnimmt:

Ihr aller Prediger und Führer war der Abt Arnold von Cîteaux [...] und spätere Erzbischof von Narbonne. Sie gelangten zu einer Stadt, die Béziers heißt und in

68 Auffarth: Ketzler (Anm. 64); Dinzelbacher: Bernhard (Anm. 51), S. 212–283, bes. 278–281; zur Rolle der Zisterzienser bei der gewaltsamen Vernichtung der Katharer Beverly Mayne Kienzle: Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145–1229. Preaching in the Lord's Vineyard, Woodbridge 2001.

69 Petrus Vallius: Hystoria Albigensis, hg. v. Pascal Guébin, Ernest Lyon, Bd. 1, Paris 1926, S. 89.

70 Geradezu ein Zitat aus Bernhards von Clairvaux Kreuzzugswerbung, vgl. Anm. 66.

71 Guillaume de Tudèle: La Chanson de la croisade contre les Albigeois, Bd. 1: Texte, vocabulaire et tables de rimes, hg. v. Paul Meyer, Paris 1875.

72 *E los clerics auvizian li fols ribautz mendics / E femnas e efans, c'anc no cug us n'ichis. / Dieus re-cepja las armas, sil platz, en paradis! / C'anc mais tan fera mort del temps Sarrazinis / No cuge que fos feita ni c'om la cossentis* (V. 496–500); Übersetzung in Oberste: Der ‚Kreuzzug‘ (Anm. 64), S. 69.

der 100 000 Menschen gewesen sein sollen. Die belagerten sie. Die Häretiker urinierten vor ihren Augen auf einen Band des heiligen Evangeliums und warfen ihn von der Mauer den Christen entgegen. Nachdem sie mit Pfeilen darauf geschossen hatten, riefen sie: Seht da, das ist euer Gesetz, ihr Armseligen. Doch Gott, der Schöpfer des Evangeliums, ließ die ihm zugefügte Schmach nicht ungerächt. Einige vom Glaubenseifer entflammte Kriegersleute legten nämlich Löwen gleich nach dem Beispiel derer, von denen man im Buch der Makkabäer liest, Leitern an die Mauern und stiegen furchtlos hinauf. Während die Häretiker durch Gottes Fügung vor Schreck zurückwichen, öffneten diese den Nachfolgenden die Tore und nahmen so die Stadt ein. Als sie aus den Geständnissen aber ersahen, daß Katholiken und Ketzer durcheinandergemischt waren, sagten sie zu dem Abt: Herr, was sollen wir tun? Wir können die Guten nicht von den Bösen unterscheiden. Da der Abt wie die übrigen jedoch befürchtete, daß sie [=die Häretiker] nur aus Furcht vor dem Tod heucheln möchten, Katholiken zu sein, aber nach ihrem [=der Kreuzfahrer] Abzug wieder zu ihrem Unglauben zurückkehren würden, soll er gesagt haben: Schlagt sie [alle] tot, der Herr erkennt schon die Seinen. So wurden unzählige in dieser Stadt getötet.⁷³

Man braucht nicht lange zu suchen: Die Bewohner von Béziers disqualifizieren sich als Christen selbst durch die blasphemische Behandlung des Evangeliars. Es gibt Geständnisse. Aber ordentliche Gerichtsverfahren, das geht daraus hervor, hätten unendlich lange gedauert. Statt Gott aber das Urteil zu überlassen, wie es das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen fordert (Mt 13,24–30; 36–43), vollstrecken die Kreuzfahrer und Zisterzienser es sofort, ungeachtet der unbewiesenen Schuld, auch an den potenziell Unschuldigen.⁷⁴

73 *Horum omnium praedicator et caput erat Arnoldus Abbas Cisterciensis, postea Archiepiscopus Narbonnensis. Venientes ad civitatem magnam, quae Biders vocatur, in qua plus quam centum milia hominum fuisse dicebantur, obsederunt illam. In quorum aspectu haeretici super volumen sacri Evangelii mingentes, de muro illud contra Christianos proiecerunt, et sagittis post illud missis clamaverunt: Ecce lex vestra, miseri. Christus vero Evangelii sator iniuriam sibi illatam non reliquit inultam. Nam quidam satellites zelo fidei accensi, leonibus similes, exemplo illorum, de quibus legitur in libro Machabaeorum, scalis appositis, muros intrepide ascenderunt; haereticisque divinitus territis et declinantibus, sequentibus portas aperientes, civitatem obtinuerunt. Cognoscentes ex confessionibus illorum catholicos cum haereticis esse permixtos, dixerunt Abbati: Quid faciemus, domine? Non possumus discernere inter bonos et malos. Timens tam Abbas quam reliqui, ne tantum timore mortis se catholicos simularent, et post ipsorum abcessum iterum ad perfidiam redirent, fertur dixisse: Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius. Sicque innumerales occisi sunt in civitate illa, in: Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Textum, hg. v. Joseph Strange, Bd. 1, Köln u.a. 1851, V,21, S. 301f. Übersetzung in Pierre des Vaux-de-Cernay: Kreuzzug gegen die Albigenser. Die *Historia Albigensis* (1212–1218) erstmals aus dem Lateinischen ins Deutsche übertragen, hg. und mit einem Nachwort versehen v. Gerhard E. Sollbach, Zürich 1997, S. 373f.*

74 Dass hier einer der *loci classici* der Ketzerverfolgung in sein Gegenteil verkehrt wird, der doch traditionell für die Besonnenheit und das *in dubio pro reo* plädiert, zeigt Herbert Grundmann: *Oportet et haereses esse*. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese, in: Archiv für Kulturgeschichte 45, 1963, S. 129–164.

7 Die Entfesselung der Gewalt durch die Religion

Will man den hier abgeschrittenen Weg von der schroffen Ablehnung der Gewalt durch die Religion zu ihrem Einschluss in die Religion erklären, ließe sich zunächst einmal auf die Gewaltlosigkeit in der normativen Utopie des Urchristentums verweisen. Doch diese Option klammert die wahren Gewaltverhältnisse aus (Gewalt gegen die übermächtige Gewalt des *Imperium Romanum* zu setzen, hätte in die eigene Vernichtung geführt), und sie übersieht die Gewaltphantasien der Apokalyptik (die hier noch von Ohnmächtigen geträumt wird).⁷⁵ Die Apokalyptik führt in der – nun selbst zum *Imperium Romanum* gewordenen – Christenheit zur Realität der Anwendung von Gewalt. Die Idee der Gewaltfreiheit am Ende der Geschichte konnte nun von Menschen allein in die Tat umgesetzt werden: Das Böse ließ sich aus der Welt schaffen, indem man die Träger des Bösen vernichtete. Gewalt hatte ihre heilsgeschichtliche Rechtfertigung darin gefunden, dass sie vorläufig zum Jüngsten Gericht im Namen und im Auftrag Gottes von Menschen ‚noch‘ oder ‚schon‘ ausgeübt werden ‚musste‘.

Die beiden englischen Bücher *The Making of Europe* erschienen mit ganz unterschiedlichen deutschen Titeln: das von Christopher Dawson als „Gestaltung des Abendlandes“⁷⁶ und – mehr als ein halbes Jahrhundert später – das von Robert Bartlett als „Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt“.⁷⁷ Zwar beziehen beide Religion und Gewalt aufeinander, argumentieren dabei aber geradezu gegensätzlich, indem das eine dem Christentum eine zivilisierende Wirkung zuschreibt, während das Christentum nach dem anderen Gewalt entfesselt. Beide Wirkungen lassen sich, und darin kommen die Autoren dann doch überein, aus dem Christentum ableiten. Dagegen kehrt die Perspektive Robert Ian Moores die Entwicklung geradezu um, wenn er von der Herausbildung einer Gesellschaft spricht, die verfolgen müsse.⁷⁸ Vom anderen Ende, von der Frühen Neuzeit her, betrachtet, wären Konfessionalisierung bzw. Sozialisierung das entsprechende Ergebnis dieses Prozesses. Insgesamt scheint mir das ein Prozess zu sein, der eine Vereinheitlichung nach innen und nach außen will, die Reinheit der Welt als Notwendigkeit sieht und diese immer ungeduldiger mit immer mehr Gewalt durchsetzen zu müssen glaubt.⁷⁹ Dann hätte die religiöse Legitimation Gewalt nicht zivilisiert, sondern erst eigentlich entfesselt,

75 Jürgen Ebach: Apokalypse. Vom Ursprung einer Stimmung, in: *Einwürfe* 2, 1985, S. 5–61.

76 Christopher Dawson: *Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit*, Leipzig 1935.

77 Robert Bartlett: *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*, München 1996.

78 Robert I. Moore: *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford u.a. 1987.

79 Fritz Stolz: *Ausbreitungsstrategien und Universalisierungstendenzen in der europäischen Religionsgeschichte*, in: Ingolf Dalferth u.a. (Hg.): *Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität*, Zürich 1997, S. 39–63.

und zwar in einem Entwicklungsprozess, der von der gewaltlosen Missionierung über die Kreuzzüge zum Ziel führt, jedes Individuum zu vernichten, das den Keim der Gewalt und des Bösen weiterträgt oder auch nur tragen könnte. Demgegenüber gibt es einen realistischeren Umgang mit Gewalt, der gerade in den vorstaatlichen Gesellschaften des Mittelalters Regulierungen erkennen lässt, um Gewalt nicht eskalieren zu lassen. Herrschaft muss sich fähig zeigen, physische Gewalt anzuwenden. Der Grat zwischen herrschaftlicher legaler Gewalt und blinder Rache ist schmal und nur durch Ehre und Ansehen geschützt. Blutrache darf es nicht geben. In dieser Gewaltregulierung unterscheidet sich das Mittelalter von dem Bild des gewalttätigen Mittelalters der Aufklärung und Moderne und dem aufklärerischen Optimismus über die rationale Friedensordnung. Um die „neuen Kriege“⁸⁰ und die neue Weltordnung zu verstehen, kann man viel aus dem Mittelalter lernen.

80 Herfried Münkler: Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg 2002.