

1 Hinführung

*Deus terram illam singularissime illustravit, ita, quod omnia, quae in ea sunt, sint alicujus magni mysterii significativa, quod non est in aliis terris*¹.

Gott hat jenes Land auf einzigartige Weise verherrlicht; das ist so, weil alle Elemente, die darauf sind, Zeichen seiner großen Wunder sind; etwas Vergleichbares gibt es an keinem anderen Ort dieser Erde.

Felix Fabri, Dominikanermönch und Jerusalemreisender des späten 15. Jh.s, fand diese zeitlos gültigen Worte, um die Bedeutung Jerusalems für seine gläubigen Besucher zu beschreiben. Auf zwei Elementen liegt sein besonderes Augenmerk: Die Einzigartigkeit des Heiligen Landes ist begründet in seiner Verherrlichung durch Gott selbst, und deshalb ist alles geheiligt, was sich auf diesem Land befindet. Insbesondere geht es dabei natürlich um die *Loca Sancta*, die Orte, die durch Christi Berührung geheiligt sind.

Diese heiligen Stätten wurden seit dem frühen 4. Jahrhundert mit aufwändigen Architekturen überfangen und im Lauf der Zeit vielfach verändert. In der hier vorliegenden Arbeit geht es um den mittelalterlichen Umgang mit diesen *Loca Sancta*. Die Vielschichtigkeit der Adaptionenmöglichkeiten an die sich ständig verändernden äußeren Bedingungen wird dargestellt, und es wird herausgearbeitet wie im 12. Jh. aus den Bauten mit einer langen Geschichte genuine Kirchen der Kreuzfahrerzeit wurden. Die Architekturanalyse steht im Zentrum und wird von einer geistesgeschichtlichen Einordnung mittelalterlicher Jerusalemrezeptionen gerahmt. Auf diese Weise entsteht ein umfassendes Bild mittelalterlicher Jerusalembeobachtung, für das sich die Charakterisierung von Architektur und Literatur gegenseitig bereichert.

Zunächst werden Jerusalem und die Ideen über die Stadt in der Gedankenwelt des Westens thematisiert. Die Spannung zwischen der Idee eines überirdischen Jerusalem und der erfahrbaren Wirklichkeit bei der Konfrontation mit der weltlichen Stadt wird in seinen vielen Facetten, die sogar Krankheiten wie das Jerusalem-Syndrom beinhalten, betrachtet. Daraufhin wird der Leser anhand dreier wichtiger Schriftsteller des 11. bis 13. Jahrhunderts im übertragenen Sinn von Europa nach Jerusalem geführt. Der französische Abt Guibert von Nogent (ca. 1056–1125) lässt mit der Kreuzzugsgeschichte *Gesta Dei Per Francos* ein lebendiges Bild der „ekstatischen Erlebnisbereitschaft“² entstehen, die die Massen zum Aufbruch nach ihrem Sehnsuchtsort Jerusalem verleitet. Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153) unterstützt durch seine Predigten den Aufbruchswillen der Menschen. In Walther von der Vogelweides (ca. 1170–1230) sogenannten Palästinalied erlebt der Hörer Jerusalem: „Jetzt erst lebe ich würdig, / seit mein sündiges Auge

1 Fabri/Haßler (1843), 21. Der originale Autograph Cod. 19555.1.2 in der Stadtbibliothek Ulm ist etwa 1488 entstanden. Übersetzung durch die Autorin (wörtlich: Gott hat jenes Land auf einzigartige Weise verherrlicht; das ist so, weil alle Dinge, die darauf sind (alles, was darauf ist), Zeichen seines großen Wunders sind, was es in keinem anderen Land gibt).

2 Wentzlaff-Eggebert (1960), 12.

erblickt / das reine Land und auch die Erde, (...) / Es ist eingetroffen, worum ich stets gebeten habe: / ich bin an die Stätte gekommen, / wo Gott als Mensch gegangen ist“³. Als Ort des Wirkens Christi zieht das Heilige Land die Menschen wie magisch an.

Der Mittelteil der Arbeit widmet sich der Darstellung der Architektur als Veranschaulichung der Heilsgeschichte. Bei ihrer Ankunft finden die Kreuzfahrer zahlreiche *Loca Sancta* vor, die durch Umgestaltung, Neubau oder Bewahrung den aktuellen Bedürfnissen angepasst werden. Die Grabeskirche zum Beispiel wird aufwändig umgebaut. Alte Strukturen, die bis in konstantinische Zeit zurückreichen, werden in komplexen Bauabfolgen in den umfassenden Neubau integriert, der die beiden heiligsten Orte der christlichen Kirche – den Golgotafelsen und die Anastasisrotunde – erstmals unter einem gemeinsamen Dach vereint. In ihrer vorkreuzfahrerzeitlichen Struktur bewahrt wird demgegenüber die Geburtskirche in Betlehem, die allerdings mit einer umfangreichen neuen Bildausstattung an Säulen und Wänden versehen wird. Die Marienkirche auf dem Zionsberg, in der auch die Orte des Abendmahls und des Pfingstwunders verehrt werden, wird an alter Stelle komplett neu errichtet. Hier tradierte man die Anordnung der verehrten Orte innerhalb der Kirchenanlage in den kreuzfahrerzeitlichen Neubau hinein. Architektonisch sehr wenige Veränderungen erfuhr der Felsendom, dessen neue christliche Bedeutung durch Legendenanhaftung erreicht wurde, die nicht durch Umbaumaßnahmen verstärkt werden musste. Diese vier Fallbeispiele dienen dazu, die verschiedenen Auffassungen und Herangehensweisen an die alten *Loca Sancta*, die in der Kreuzfahrerzeit beobachtet werden können, genauer zu untersuchen und zu analysieren.

Zum Abschluss werden zeitgenössische Pilgerberichte erörtert, in denen die neugeschaffene Sakraltopografie natürlich ein Echo findet. Diese Berichte können als virtuelle Jerusalemreisen bezeichnet werden, in denen die Leser im übertragenen Sinn auf eine Reise nach Jerusalem geschickt werden. Johannes von Würzburg (um 1165⁴) etwa verfasst seinen Pilgerbericht für seinen Mitbruder Dietrich, der nicht die Möglichkeit hat, die heiligen Stätten mit seinen eigenen Augen zu sehen. Doch durch das aufmerksame Lesen des Berichtes kann er sich so sehr in die Orte versenken, dass es ihm möglich ist, die Heilsgeschichte zu erleben – ganz so, als wäre er selbst dort gewesen. Die Berührung mit Reliquien, im besonderen Kontaktreliquien, und Nachbauten und Modelle der *Loca Sancta* erfüllen ebenfalls diesen Zweck des Transports von Heiligkeit nach Europa.

Auf diese Weise entfaltet sich eine gedankliche Reise: Der Leser wird in literarischen Texten von Europa nach Jerusalem geführt, erfährt die Kirchen in der Stadt in der Neuartigkeit ihrer Architektur und wird zuletzt anhand von Pilgerberichten und Reliquien nach Europa zurückbegleitet. Diese so vollzogene Reise schlägt eine Brücke von den geistesgeschichtlichen Haltungen in Europa zu dem, was vor Ort in Jerusalem tatsächlich in Architektur umgesetzt wurde. Es wird der Frage nachgegangen, wie genau diese Neubauten gestaltet, welche europäischen Elemente aufgegriffen wurden und warum und wo es bedeutsam wurde, lokale und historisierende Elemente zu integrieren.

Pilger- und Zeitzeugenberichte werden in der Forschung natürlich schon immer zur Ergebnissuche herangezogen; allerdings werden sie zumeist eingesetzt, um Beschrei-

3 Übersetzung: Schweikle (1998), 468–469.

4 Kedar/Pringle (2010), 135. Das exakte Datum der Reise des Johannes ist unbekannt. Er reiste zwischen den frühen 1160er Jahren und 1170.

bungen zu stützen oder Datierungen vorzunehmen, und weniger zur Veranschaulichung des Stimmungsgemenges der Jerusalembeobachtung benutzt, wie es hier der Fall ist. Außerdem werden explizit literarische Texte in die Diskussion mit aufgenommen, um den Bogen weiter zu spannen und nicht nur Beschreibungen und Pilgerberichte für die Architekturanalyse zu nutzen, sondern auch den dichterischen Ausdruck der Zeit für die Darstellung des Stimmungsbildes zu verwenden. Die besondere Note bekommt die Auswahl der Texte durch die Verknüpfung mit der Architekturanalyse, die dadurch in den geistesgeschichtlichen Gesamtzusammenhang eingebettet werden kann. So können auf neuartige Weise die Bedingungen für die Neu- und Umbauten in ihren Zeitgeist eingeordnet werden; außerdem kann damit in der Betrachtung des Zusammenspiels vielerlei Faktoren umfassend auf die architektonischen Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten des um Eigenständigkeit bemühten Königreichs Jerusalem eingegangen werden.

Dieserart wird mit der Gliederung der vorliegenden Arbeit intendiert, den Leser auf dieser virtuellen Reise nach Jerusalem und zurück nach Europa zu begleiten. Erlebnisbereitschaft, Aufbruchstimmung und Poesie führen nach Jerusalem, die Architekturanalyse erläutert das örtlich Verhaftete, und in der Darstellung des mobilen Rücktransfers Jerusalemer Heiligkeit durch geheiligte Gegenstände und beschreibende Texte schließt sich der Kreis⁵.

1.1 Einführung in die Entstehungsgeschichte der Heiligen Orte

„*Adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius*“, frei übersetzt: lasst uns die Orte anbeten, auf denen seine Füße standen. Dieser Psalmenvers (130,7 Vg.) stammt aus der von Hieronymus in der 2. Hälfte des 4. Jh.s übersetzten Bibelfassung, die im 16. Jh. wegen ihrer weiten Verbreitung den Namen Vulgata erhielt⁶. Bei jenen Orten, die durch Jesu Anwesenheit ausgezeichnet sind, handelt es sich um die unverrückbaren *Loca Sancta*, die aus dem Versuch heraus, Jesu Anwesenheit an feste Orte zu knüpfen, an konkreten Felsen und Grotten bestimmt wurden. Als Manifestationspunkte der Heilsgeschichte gewannen diese Orte eine besondere Bedeutung für religiöse Praktiken.

Die Bedeutung der Stadt Jerusalem und ihrer heiligen Stätten war allerdings nicht von Beginn des Christentums an derart herausragend. Die ersten Christen erwarteten die Wiederkunft Jesu zu ihren Lebzeiten⁷ und waren deshalb nicht an haptischen Ver-

5 Einige Anmerkungen, die verwendete technische Terminologie betreffend, seien hier erläutert. Der zeitliche Rahmen des Untersuchungsgegenstandes bewegt sich in den ersten eineinhalb Jahrtausenden nach Christus. Aus diesem Grund wird bei den Jahreszahlen, die in der allgemeinen Zählung n.Chr. angelegt sind, diese Präzisierung unerwähnt gelassen. Die Jahreszahlen v.Chr. sind als solche gekennzeichnet. Wenn Bibelstellen zitiert werden handelt es sich – solange keine abweichenden Angaben gemacht werden – um Auszüge aus der Einheitsübersetzung oder im Fall lateinischer Passagen um Zitate aus der Vulgata. Der Zitierung biblischer Eigennamen – wie Golgota oder Betlehem – liegen die 1971 in einer ökumenischen Exegetenkommission festgelegten Loccumer Richtlinien zur Vereinheitlichung der Angabe biblischer Orts- und Personennamen zugrunde. Die Sammlung aller ökumenisch vereinheitlichten biblischen Eigennamen findet sich bei Fricke (1981). Für arabische Worte wird eine ans Englische angelehnte Schreibweise gewählt: u. a. Djihad, umayyadisch, ayubidisch. Der Abbildungsnachweis, der jedem Bild beigelegt ist, greift auf die im Literaturverzeichnis aufgeführten Abkürzungen zurück. Bilder ohne Angabe eines Nachweises stammen von der Verfasserin (2013–2018).

6 Fürst (2002), 173.

7 1 Thess 4,17.

ehrungsarten interessiert. Erst im Lauf der folgenden Jahrhunderte entwickelte sich das Bedürfnis nach Referenzpunkten für Christi Präsenz. Daraufhin begann man, als heilig erklärte Orte mit architektonischen Einfassungen zu versehen, ein Prozess, der in der Spätantike – zumeist im 4. Jh. – seinen Anfang nahm und in der Kreuzfahrerzeit einen weiteren Höhepunkt erfuhr.

Im frühen Christentum wurde die Auffassung propagiert, dass sich Spiritualität und Gottesverehrung „im Geist und in der Wahrheit“⁸, wie es im Johannes-Evangelium zu lesen ist, auszeichne und damit explizit nicht an Materielles oder eigene Sakral- und Kulträume gebunden sei. Die Omnipräsenz Gottes mache es unmöglich, ihn in Gebäuden aus Stein einzuschließen, vielmehr seien die einzelnen Gläubigen die Tempel⁹. Mit diesem Argument wurde die Verehrung von Orten abgelehnt. Die Kehrtwende kam während der Regierungszeit Kaiser Konstantins des Großen. Mit der Instrumentalisierung des Christentums für seine reichspolitischen Ziele etablierte er den Kirchenbau als Ausdruck der Gottesverehrung. Er beauftragte zahlreiche Großprojekte in Rom, Konstantinopel und Jerusalem, wo er drei¹⁰ monumentale Kirchen errichten ließ¹¹: die Geburtskirche in Betlehem, die Grabeskirche mit Golgotha und der Anastasis als Kirche des Todes und der Auferstehung im Zentrum der Stadt Jerusalem, und die Eleonakirche auf dem Ölberg¹², in der der Himmelfahrt Christi gedacht wurde.

Dieser Paradigmenwechsel ist im Werk des Eusebius von Caesarea, der dem konstantinischen Hof sehr nahestand, gut abzulesen. Zunächst leugnete Euseb jede Bedeutung der Stadt Jerusalem für das Christentum. Nur für die Juden sei die irdische Stadt von Bedeutung, im Interesse der Christen allerdings könne nur das himmlische Jerusalem

8 Joh 4, 19–24.

9 Markus (1994), 264, Reudenbach (2008), 11.

10 Konstantin baute im Heiligen Land außerdem die Kirche über dem Abrahamsheiligum in Mamre südlich von Jerusalem in der Nähe von Hebron (Verstegen (2013), 230; der Bericht des Ausgräbers: Mader (1957a), Mader (1957b). In neuerer Zeit zum Thema u. a. auch Hepper/Gibson (1994), 102, Frenschkowski (2007), 119–120, Taylor (2007), 86–95). Von der Basilika mit einem Transept oder Annexräumen im Osten, die in einer rechteckigen herodianischen oder hadrianischen Anlage errichtet wurde, sind heute nur noch Fundamentzüge erhalten (Patrich (2006), 368).

11 Konstantins Strategie war es, besondere Orte durch signifikante Architekturen zu markieren und zu besetzen. Eine ähnliche Vorgehensweise hatte er schon in Rom angewandt. Hier betraf sie vor allem den Umbau der großen Basilika auf dem Forum, die Schleifung einer Kaserne, der Bau der *Basilica Salvatoris* (Lateran) und die Errichtung einer Basilika über dem Grab Petri. Zur Verbindung der Auswahl der Orte mit dem christologischen Teil des Glaubensbekenntnisses siehe: Reudenbach (2008), 14, Bieberstein (2010) und ältere Beiträge Bibersteins, gegenläufige Meinung bei Fuß (2012), 295–299, der die zufällige und unplanbare Auffindung des Kreuzes in den Vordergrund rückte.

12 Die Eleonakirche auf dem Ölberg weist einen recht einfachen Grundplan auf, wobei die archäologische Aufarbeitung der Kirche in Teilen sehr schwierig ist (Besonders umstritten ist die Rekonstruktion der Strukturen des Ostabschlusses, da nur noch wenige Fundamentzüge nachvollziehbar sind, die keine endgültige Auskunft zur Gestalt der Apsis erlauben. Vergleiche Storme (1984), 28 und schon Weigand (1923), 216. Außerdem Ovdiah (1970), 131–133, Abb. 71; eine Sammlung verschiedener Rekonstruktionsvorschläge bei Küchler (2007), Abb. 482 bis 488). Es handelt sich um eine dreischiffige Kirche mit Höhlenkrypta unter dem Altar und vorgelagertem Atrium. Sie ist traditionell mit dem Ort der Himmelfahrt und Jesu Rede über die Endzeit (Mk 13, Mt 24f., Lk 21) verknüpft (Küchler (2007), 853). Egeria bezeichnete sie als „ganz schöne Kirche *pulchra satis* auf dem Berg des Olivenhaines“ (Itin. Eger. 25,11 (FC 20, 240 f.). Zu einer ausführlichen Würdigung der Anlage siehe Verstegen (2013), Kap. V,3 203–228.

stehen¹³. Mit der fortschreitenden Umsetzung des konstantinischen Bauprogrammes entfernte sich Eusebius zunehmend von seiner zuvor vertretenen Position der Immaterialität und wurde zu einem „Propagandisten der heiligen Stätten“¹⁴. Der physische Ort vermochte nun die Wahrheit der Geschichte zu bezeugen. Golgota wurde das sichtbare Zeugnis der Kreuzigung, der Ölberg bewies die Himmelfahrt¹⁵. Dabei gewannen nicht nur herausragende Orte wie die Stätte der Geburt oder des Sterbens Christi an Bedeutung, sondern auch solche wie der Stein, auf dem Christus das Brot vermehrte¹⁶ oder der Ort, an dem der Gelähmte geheilt wurde¹⁷. Die Verortung der einzelnen verehrten Stätten des Heilsgeschehens wurde dabei nicht hinterfragt, denn Gott wählte nur Orte mit Bedeutung dafür aus¹⁸. Ihre Sakralität beziehen die *Loca Sancta* dabei nicht nur aus der ehemaligen Präsenz Christi, sondern auch aus den biblischen Ereignissen, die hier verortet wurden. Dadurch ließ sich an diesen Orten die Heilsgeschichte konkretisieren und für den Besucher erfahrbar machen¹⁹.

Als Folge der Heiligung der Stätten und des Landes wurde Jerusalem zu einem wichtigen Anziehungspunkt für Pilger. Bis zum frühen Mittelalter kam es immer wieder zu mitunter sehr großen Pilgerzügen, deren Teilnehmer unter schwierigsten Bedingungen – oftmals erfolglos – Jerusalem und seine Heiligen Stätten erreichen wollten²⁰. Schon in der Spätantike wurde auch Kritik an dieser Praxis geübt und die irdische Stadt Jerusalem als unheiliger Ort verurteilt. Hieronymus zum Beispiel betonte, nachdem er nach Betlehem gezogen war, dass ein Aufenthalt in Jerusalem dem Glauben nicht zuträglich sei, wenn man dort nicht heiligmäßig lebe. Dies wiederum könnte man überall auf der Welt tun, weshalb für ihn nicht zählte, in Jerusalem gewesen zu sein, sondern dort auf rechte Weise gelebt zu haben²¹.

Nach den ersten Gründungen Konstantins kam es im Verlauf der folgenden Jahrhunderte zu weiterer intensiver Kirchenbautätigkeit, sodass sich bis zum Ende der byzantinischen Zeit ein weitreichendes Geflecht von Kirchen und Klöstern sowie Pilgerreinrichtungen in Jerusalem und der Levante etabliert hatte. Die Kleriker und Mönche übernahmen die Zeugenschaft für die Heiligkeit des Ortes und damit für die Wahrheit der christlichen Botschaft²².

13 Reudenbach (2008), 11.

14 Reudenbach (2008), 15.

15 Vgl. Cyrill von Jerusalem, Katechesen 10,19; 13,39 (Reudenbach (2008), 28).

16 Lk 9,10–17; Joh 6,1–15.

17 Mt 9,1–8; Mk 2,1–12; Lk 5,17–26.

18 Lehmann-Brauns (2010), 100.

19 Reudenbach (2008), 27. Schein (2005) für die mittelalterlichen Praktiken.

20 Toussaint (2011), 49.

21 Im Brief an Paulinus von Nola. Zitat: *Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est* (Hieronymus, ep. 58,2 (CESL 54,529f.), Hieronymus/Hilberg (1910)). Zur weiteren Thematisierung der Einstellung des Hieronymus zur irdischen Stadt Jerusalem siehe unten.

22 Cyril von Scythopolis *V. Sab.* 57. Cyrill fasste diese Schlüsselposition folgendermaßen in Worte: *“We, the dwellers of this Holy Land, have kept it invulnerable and inviolable in Christ, and by the grace of God, we maintain it always without being intimidated in any way by our adversaries”*. Übersetzung ins Englische nach Perrone (2006), 173.

1.2 Hintergründe und historischer Abriss zur Kreuzfahrerzeit

Jahrhunderte später hatten sich in Europa im Vorfeld der Kreuzzüge verschiedene geistesgeschichtliche Strömungen herausgebildet, die – stark eschatologisch geprägt – inhaltlich auf Jerusalem abzielten und die Einstellung der Bevölkerung zu diesem Thema nachhaltig prägten²³. Der Charakter der Kreuzzugsbewegung setzte sich dementsprechend aus endzeitlicher Erwartungshaltung, idealisierten Vorstellungen von Jerusalem – die Menschen brachen unter der Annahme, dass sie in das Land zögen, in dem Milch und Honig flössen, nach Jerusalem auf²⁴ – und der Propaganda Papst Urbans, Jerusalem müsse den Händen der Muslime entrissen werden, zusammen²⁵.

Innerhalb der Bevölkerung hatte sich schon um die Mitte des 11. Jh.s eine tiefe Verunsicherung breitgemacht, die in eschatologischen Bezügen mit dem Zeitgeschehen verknüpft wurde²⁶. Besonders eindrücklich warnte Petrus Damiani vor dem nahen Ende der Welt. Er proklamierte einen Verfall der kirchlichen Disziplin, die Geringschätzung des Priesterstandes, die Missachtung der kanonischen Satzungen und die Überhandnahme von Raub, Diebstahl, Meineid, Kuppelei und Gotteslästerung als untrügliche Vorzeichen des drohenden Untergangs. In diesen gefährlichen Zeiten stürben sogar die Menschen vorzeitig²⁷. Die diesem Gedankengut innewohnenden Parusiehoffnung löste im Verlauf des Jahrhunderts mehrere Großwallfahrten nach Jerusalem aus. Aufgrund der erschwerten Reisebedingungen galt die Pilgerfahrt in die Levante als heilsbringender²⁸ als die Fahrt zu Zielen in Europa. Außerdem betrachtete man Jerusalem als den Ort, an dem sich die endzeitlichen Ereignisse abspielen werden. Aus diesem Grund kam es zum Beispiel 1064/65 zur sogenannten großen deutschen Pilgerfahrt²⁹, während der sich etwa 10.000 zumeist bayrische Pilger³⁰ auf den Weg nach Jerusalem machten, um die für 1064 erwartete Apokalypse in Jerusalem zu erleben³¹.

Man glaubte an die baldige Ankunft des Antichristen³² und die Wiederkunft Christi erwartete man spätestens für die Jahrtausendwende. Man ging davon aus, dass „die ganze Welt die Bühne für den Endkampf zwischen Christus und Antichrist sein werde“³³:

23 Zur Geschichte der Kreuzzüge siehe vor allem Asbridge (2010) mit ausführlichen Literaturangaben, außerdem Runciman (2012), Mayer (2005), Erbstöfer (1980), Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher (1992), Hehl (1994), Wieczorek et al. (2005) zur Ausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ mit dem Band des vorbereitenden Kolloquiums Gaube (2005) und Jaspert (2006). Zu den Beziehungen zwischen den europäischen Siedlern und lokal ansässigen Muslimen siehe Ellenblum (2007).

24 Schein (1991), 128.

25 Schein (1991), 122.

26 Struve (2002), 212.

27 Petrus Damiani, ep. 92 ed. Reindel/Petrus Damiani (1989), aufgezählt nach Struve (2002), 212.

28 Wentzlaff-Eggebert (1960), 11; 12: Zusätzlich verstärkte die besondere sündentilgende Wirkung einer Bußwallfahrt den Drang zur Pilgerfahrt nach Jerusalem. Schwere Vergehen, wie der Bruch des Gottesfriedens, konnte seit 1041 nur durch eine Fahrt ins Heilige Land gesühnt werden.

29 Zur umfangreichen Quellenlage diese Pilgerfahrt betreffend siehe Kortüm (2003), 565–592.

30 Schein (c2005), 114, Struve (2002), 213.

31 Rubenstein (2011), 9. Sie erwarten die Apokalypse, weil in diesem Jahr das Fest Mariae Verkündigung (immer 25. März) und Ostern zusammenfielen (vor allem in der Zeit zwischen 992 und 1076 passierte dies allerdings ziemlich häufig), Struve (2002), 213.

32 Guibertus/Levine (1997), 42.

33 Schein (1991), 126. Die Jahrtausendwende hatte Schrecken und wilde Spekulationen über die nahe Endzeit ausgelöst, was sich oft in apokalyptischen Visionen zeigte. Eine der bekanntesten ist die Legende des

Der erste Kreuzzug war dementsprechend geprägt von dieser andauernden eschatologischen Erwartung. Solche Vorstellungen finden sich primär in den volkstümlichen Armenheeren, die sich aus Bauern und kleinen Rittern zusammensetzten, aber durchaus auch unter Adligen. Dass Christus nach der Einnahme Jerusalems nicht erschien, schmälerte den apokalyptischen Enthusiasmus nicht³⁴.

Das Jerusalem bild generierte sich unter dem starken Einfluss der Bibel, die „fast die einzige Basis für die Begriffswelt der Zeitgenossen“³⁵ war. Die Dichotomie aus himmlischen und irdischen Jerusalem bedingte eine sehr emotional aufgeladene Interpretation der Texte³⁶. Jerusalem wurde dabei nicht als die Stadt des geschichtlichen Israel gesehen, sondern vielmehr als der zentrale Ort der Heilsgeschichte: Die Ereignisse seit den Königen David und Salomon, die im Bau des Tempels gipfelten, erfüllten sich in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Christi. Dabei behielten die Stätten, an denen Jesus gelebt und gelitten hatte, die Erinnerung an seine Gegenwart, weshalb man in körperliche Berührung mit der Heilsgeschichte kam, wenn man sich den *Loca Sancta* näherte³⁷. Diese Sehnsucht nach körperlicher Gottesnähe verwurzelte sich tief und begann, die Gedankenwelt grundlegend zu prägen. Albert von Aachen zum Beispiel, einer der wichtigsten Geschichtsschreiber zum Kreuzzug, leitete seine Kreuzzugsgeschichte mit folgenden Worten ein: „Immer wieder entzündeten mich das Verlangen nach dieser Reise und der Wunsch, mein Gebet in Jerusalem zu verrichten“³⁸.

1095 rief Papst Urban II. in Clermont seine Zuhörer und das gesamte Abendland dazu auf, als Soldaten Christi das Kreuz zu nehmen und Jerusalem und das Heilige Grab aus den Händen der Ungläubigen zu befreien³⁹. Das Christentum sei in äußerster Gefahr und werde von Invasion und entsetzlicher Unterdrückung bedroht⁴⁰. Die politischen Hintergründe, die zu diesem Aufruf führten, sind umstritten⁴¹; Tatsache ist

letzten Weltkaisers des Pseudo-Methodius. Der Endkaiser des Westens werde nach Jerusalem kommen und den Kalvarienberg oder den Ölberg besteigen wo er Szepter und Krone niederlegen wird, um die Endzeit einzuleiten (vgl. Möhring (2002), Schein (1991), 124–125).

34 Rubenstein (2011), XII. Der erste Kreuzzug war apokalyptisch: In den 1090er Jahren ging man davon aus, dass Gott oder Satan den Antichristen auf die Welt losgelassen hätten. Die Armeen von Gog und Magog hätten die Mauern durchbrochen, hinter die sie von Alexander dem Großen verbannt worden waren. Die christlichen Armeen brachen deshalb auf, um am Kalvarienberg – dem Ort wo Jesus starb – und am Ölberg – dem Ort wo Jesus bald wiederkommen wird – zu kämpfen.

35 Schein (1991), 122.

36 Zum himmlischen und irdischen Jerusalem im mittelalterlichen Denken siehe: Konrad (1965). Schein (1991), 122.

37 Schein (1991), 123.

38 Goetz (1982), 34.

39 Der Begriff Kreuzzug ist für das Jahrhunderte andauernde, massenbewegende Phänomen der bewaffneten Pilgerfahrt nach Jerusalem erst ab der Mitte des 13. Jh.s zu belegen (Goetz (1982), 33 Fn. 5). Für das Selbstverständnis derer, die sich auf den Weg machten, ist bedeutsam, dass in der zeitgenössischen Literatur des ersten Kreuzzugs schlicht von *peregrinatio* oder *iter*, also Fahrt oder Pilgerfahrt, die Rede war. Es konnte aber auch mit Termini wie *passagium generale*, *expeditio crucis* oder gar *negotium Ihesu Christi* darauf verwiesen werden. Auffallend sind dabei viele Euphemismen: Von Beginn an waren die Kreuzzügler die *cruceseignati*, die mit dem Kreuz gezeichneten, auch wenn sie ebenfalls als Pilger bezeichnet wurden (Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher (2003), 9; auch Goetz (1982), 33–34).

40 Goetz (1982), 34.

41 Als auslösender Anlass des Aufrufes wurde oft ein Gesuch des byzantinischen Kaisers Alexios III. um Hilfe gegen die vorrückenden Türken angegeben, dieses ist jedoch umstritten (vgl. zuletzt Bauer (2013),

jedoch, dass tausende Menschen dieser ideologisierten Aufforderung nachkamen und sich auf den Weg nach Jerusalem machten. Dabei zogen nicht nur mehrere gut strukturierte Kontingente von Rittern ins Heilige Land, sondern auch große, lose organisierte Volksgruppen ohne strukturellen Zusammenhang, die charismatischen Führern folgten. Von diesen unorganisierten Kreuzzögern erreichten die Wenigsten Jerusalem.

Abseits von den Massenunternehmungen schuf der erste Kreuzzug zudem erhebliche theologische und kirchenrechtliche Probleme⁴². Papst Urban II. wischte bislang bestehende Bedenken gegen die Legitimation von Blutvergießen in einem Verteidigungskrieg gegen Ungläubige beiseite. In Anlehnung an die Theologie des Aurelius Augustinus (Aug De civ. Dei I, 21) wurde die Idee eines *Bellum Deo Auctore*⁴³ kreiert, der sich gegen alle „Feinde des Glaubens“⁴⁴ richtete und dessen Verteidigungsgedanke auf die Christenheit im Allgemeinen ausgedehnt wurde, ohne einen spezifischen Anlass zu benötigen. Der erste Kreuzzug bescherte dem Abendland so eine neue Theorie des gerechten Krieges, verbunden mit einem Ablass für alle Teilnehmer⁴⁵. Die Idee des Kreuzzugs war für die *crucesegnati*, die mit dem Kreuz gezeichneten, damit eine Verbindung aus *Bellum Deo Auctore* und Wallfahrt.

Während der Volkskreuzzug schon vor dem Erreichen der Levanteküste aufgerieben worden war, standen die Ritterheere im Sommer 1099 vor den Toren Jerusalems und stürmten nach knapp sechswöchiger Belagerung am 15. Juli die Stadt⁴⁶. Die Zahl der Opfer auf beiden Seiten war immens⁴⁷. Den Kreuzfahrern eilte der Ruf der Brutalität voraus, was nach der Erstürmung der Mauern der Stadt zu Flucht und Chaos auf der muslimischen Seite führte⁴⁸. Der gewaltsame Ruf war dabei nicht nur unter den Feinden bekannt, sondern wurde auch in den zeitgenössischen Quellen ausufernd gepflegt. Einer der christlichen Krieger berichtete über die Eroberung: „Man musste sich seinen Weg über die Leichen von Menschen und Pferden bahnen. (...) In Salomos Tempel und in der Königlichen Halle ritten die Soldaten bis zu den Knien und dem Zaumzeug in Blut. Gewiss ging es auf das ausgezeichnete Urteil Gottes zurück, dass sich dieser Ort mit dem Blut der Ungläubigen füllte, hatte er doch so lange unter ihren Blasphemien gelitten. Die Stadt war voller Leichen und Blut. (...) Dann begaben sich die Geistlichen und Laien zum Grab des Herrn und seinem ruhmreichen Tempel, sangen dem Herrn mit vor Freude bebender Stimme ein neues Lied, brachten ihm Gaben und demütiges Flehen dar und besuchten voll Freude die Heiligen Stätten, nach denen es sie so lange

320). Zu den Zielen der Kreuzzüge siehe unter anderem Riley-Smith, Jonathan Simon Christopher (2009), 13–57; 135–152. Der Kreuzzug war – auch wenn Päpste und Könige zwischenzeitlich eventuell andere Pläne hatten – von Anfang an stark auf Palästina gerichtet (Goez (1982), 34).

42 Walthers (2004), 20.

43 Die Idee des von Gott befürworteten, ja geforderten Krieges greift auch bei Guibert von Nogent auf, indem er seine Kreuzzugsberichte *Gesta Dei Per Francos*, also die Taten Gottes ausgeführt durch die Franken, betitelt. Wird im Mittelalter wieder aufgegriffen

44 Dieser Begriff schließt nicht nur die Kämpfe im Heiligen Land, sondern auch die Kreuzzüge gegen „Feinde des Glaubens“ im Norden mit ein (Müller (1979), V).

45 Walthers (2004), 20.

46 Thorau (2007), 68–69, Kostick (2009), 115.

47 Asbridge (2010), 114.

48 Asbridge (2010), 116; wobei sich einzelne vor allem ägyptische Truppenteile länger hielten und sich heftige Gefechte mit den Kreuzfahrern lieferten (Thorau (2007), 70).

verlangt hatte.⁴⁹ Das Gemetzel hielt selbst dann noch an, als die Anführer der Kreuzritter schon zum Dankgebet in die Grabeskirche zogen. So fand der erste Kreuzzug, der der erfolgreichste, aber auch folgenschwerste sein sollte, sein Ende⁵⁰.

Ungeachtet der stilistischen Übertreibungen in den Berichten der Augenzeugen scheinen das Ausmaß des Massakers und die übrigen Gräueltaten der Kreuzfahrer maßlos gewesen zu sein. Diese Gewalt wurde zu einer derart zugkräftigen „erinnerungsmächtige[n] Wirklichkeit“⁵¹, dass sich die traumatischen Ereignisse um die Eroberung der Stadt so tief in das kollektive Gedächtnis der islamischen Welt einprägten, dass der Kreuzzug zum Sinnbild des Kampfes zwischen Christentum und Islam wurde⁵².

Nach der Eroberung gründete man das Königreich Jerusalem, für dessen Herrschaft man zunächst dem mächtigen Grafen Raimund von Toulouse die Krone antrug, die dieser jedoch mit der Begründung ablehnte, dass er nicht in der Stadt Christi König sein wolle. Auch der daraufhin bestimmte Gottfried von Bouillon nannte sich nicht König, sondern lediglich *Advocatus Sancti Sepulchri* – Verteidiger des Heiligen Grabes⁵³. Doch Gottfried verstarb kurze Zeit später (1100) und schon sein Nachfolger, sein Bruder Balduin von Boulogne, war mit weniger Skrupeln behaftet und ließ sich in Betlehem zum König krönen⁵⁴.

Balduin machte sich mit viel Energie daran, seinen Herrschaftsbereich zu vergrößern und das Königreich Jerusalem zu konsolidieren. Mitte des 12. Jh.s erreichte der Kreuzfahrerstaat seine größte Ausdehnung und erstreckte sich vom Golf von Aqaba zum Toten Meer und von dort aus dem Jordan folgend nach Norden bis zum See Genesaret. An der Küste reichte es etwa von Beirut im Norden nach Gaza im Süden⁵⁵.

Im Jahr 1144 nahm der Atabeg von Mossul und Aleppo Imad ad-Din Zenghi Edessa ein. Dies läutete auf längere Sicht den Niedergang des Königreichs Jerusalem ein, da die Eroberung der Stadt und die folgende Zerschlagung der Grafschaft Edessa Signalwirkung für die Muslime bekam, nachdem der Sieg eindrucksvoll bewiesen hatte, dass die Franken nachhaltig geschlagen werden konnten⁵⁶. In Europa löste der Fall Edessas einen Schock aus und Papst Eugen III. (1145–1153) rief umgehend zu einem weiteren Kreuzzug auf. Diesen zu predigen engagierte er den Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux (1090–1152). Um Exzesse zu vermeiden, wie sie im Verlauf des ersten Kreuzzuges aufgetreten waren, wandte sich Bernhard auf seinen weiten Reisen durch ganz Europa explizit an Fürsten und Ritter. Obgleich sich bei weitem nicht die Menschenmassen der ersten Züge mobilisieren ließen, konnte Bernhard als vornehmste Mitglieder der neuen Unternehmung den französischen König Ludwig VII. (1137–1180) und den

49 Biddle (2000), 48. Weitere Augenzeugenberichte gesammelt bei Asbridge (2010), 116–118, Kostick (2009), 115–131.

50 Thorau (2007), 70–72, Asbridge (2010), 118.

51 Trotha (1997), 26.

52 Thorau (2007), 73. Asbridge (2010), 117.

53 Asbridge (2010), 118. Zur Auswahl derer, denen man die Führung des Reiches antrug siehe auch Kostick (2009), 139–144.

54 Thorau (2007), 78.

55 Thorau (2007), 78, 80.

56 Asbridge (2010), 247.

römisch-deutschen König Konrad III. (1138–1152) gewinnen⁵⁷. Aufgrund politischer Fehlentscheidungen nach der Ankunft des Kreuzfahrerheeres in Palästina entwickelte sich der Zug zu einem Misserfolg, als die Belagerung von Damaskus aufgrund des Anrückens von Zenghis Nachfolger Nur ad-Din abgebrochen werden musste⁵⁸.

Als Nur ad-Din überraschend starb, setzte sich sein Heerführer Salah ad-Din in der Nachfolge gegen seinen minderjährigen Sohn durch. Von Kairo aus arbeitete Salah ad-Din an einer Vergrößerung seines Macht- und Einflussbereiches nach Norden. Er wartete auf einen Anlass, der ihm ein direktes Vorgehen gegen die Franken erlauben würde und fand diesen im Angriff von Reynald de Châtillon, dem Herrn der Burg al-Karak, auf eine muslimische Karawane. Salah ad-Dins Antwort bestand in der Ausrufung des Dihad und dem Einfall in das Königreich Jerusalem, wo er zunächst Tiberias eroberte⁵⁹. Auf lateinischer Seite reagierte König Guido von Lousignan (1186–1192), der von seinem Zeitgenossen Wilhelm von Tyrus als „absolut unfähig“⁶⁰ beschrieben wurde, mit der eiligen Einberufung des Heeres des Königreiches, dem sich auch die Angehörigen der großen militärischen Ritterorden, die Templer und die Johanniter, anschlossen. Es handelte sich um die größte Streitmacht, die auf fränkischer Seite im Heiligen Land jemals aufgeboten wurde⁶¹. Taktische Fehler auf Seiten der Franken und strategisches Handeln auf Seiten Salah ad-Dins führten dazu, dass sich das völlig entkräftete Heer der Franken einer ausgeruhten und gut trainierten Streitmacht der Muslime gegenüber sah. Am 4. Juli 1187 kam es im galiläischen Hügelland bei den sogenannten Hörnern von Hattin in der Nähe des Sees Gennesaret zum Kampf, bei dem das fränkische Heer fast vollständig aufgerieben wurde⁶². Dem in Gefangenschaft geratenen König Guido von Lousignan schenkte Salah ad-Din das Leben⁶³, die Überlebenden der Templer und Johanniter allerdings ließ er hinrichten⁶⁴, angeblich weil diese gefährlicher wären als alle anderen Krieger der Franken zusammen⁶⁵.

Salah ad-Din setzte seinen Siegeslauf durch das Kreuzfahrerkönigreich fort und stand wenige Monate später vor den Toren Jerusalems, das er am 2. Oktober 1187 eroberte⁶⁶. Er verhielt sich nach der Einnahme der Stadt bewusst gegenläufig zum Auftritt der Christen bei deren Eroberung der Stadt 88 Jahre zuvor. Er verzichtete auf Blutvergießen und verbot das Plündern⁶⁷. Auch die Grabeskirche wurde nach einer zwischenzeitlichen Schließung den östlichen Christen unzerstört zurückgegeben. Damit folgte man dem Beispiel des Kalifen Omar, der den Christen nach seiner Einnahme der Stadt 638 den Besitz ihrer Kirche bestätigt hatte.

57 Thorau (2007), 88.

58 Thorau (2007), 89–90, Asbridge (2010), 255.

59 Thorau (2007), 92.

60 Asbridge (2010), 358, Wilhelm von Tyrus S. 1058.

61 Thorau (2007), 93: Es handelte sich um etwa 20.000 Mann, darunter 1.200 schwer gepanzerte Ritter und 4.000 Mann leichte Kavallerie.

62 Kedar (1992).

63 Möhring (2005e), 162.

64 Möhring (2005e), 167 bis auf diejenigen, die das Angebot angenommen hatten, zum Islam zu konvertieren.

65 Nach dem Zeugnis von Ibn al-Attir, Thorau (2007), 93.

66 Biddle (2000), 53.

67 Möhring (2005e), 167. Er soll dem Verzicht auf das vergeltende Blutbad allerdings erst zugestimmt haben, nachdem die Verteidiger Jerusalems mit der Zerstörung der islamischen Heiligtümer und der Vernichtung ihres wertvollen Besitzes gedroht hatten.