



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Die Passio Raginaldi von Petrus von Blois
Märtyrertum, Emotionalität und Eschatologie

verfasst von

Alexander Marx, BA BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 803

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Geschichte

Betreut von:

Univ.-Prof. Dr. Philippe Buc

Inhaltsverzeichnis

I. Abkürzungsverzeichnis.....	4
II. Anmerkungen zur Zitationsweise.....	5
1. Einleitung.. ..	7
1.1 Fragestellung.....	7
1.2 Zum Autor	13
1.3 Aufbau und Struktur der Passio Raginaldi	17
1.4 Gedanken zum Genre	19
2. Emotionalität – Der ideale Kreuzritter.....	22
2.1 Zorn – <i>ira, furor, indignatio</i>	28
2.2 Liebe – <i>gratia, amor, caritas</i>	48
2.3 <i>Zelus</i> – Eifer, Leidenschaft, Intensität.....	58
2.4 Zusammenfassung – Emotionen in der Passio Raginaldi	69
3. Aspekte von Petrus Kreuzzugsideen	71
3.1 Kreuzzug als Rache.....	73
3.2 Universelle Botschaft oder auserwähltes Volk.....	79
4. Versuch einer Theorie des Märtyrertums.....	89
4.1 Märtyrertum in der Bibel.....	90
4.2 Märtyrertum in der Spätantike.....	92
4.2.1 Imitatio Christi in der Spätantike	95
4.2.2 Die römische Arena – Ritualität und Narrativität.....	101
4.2.3 Märtyrer in post-konstantinischer Zeit	105

4.3 Märtyrertum bei den Kirchenvätern	108
4.4 Märtyrertum während der Kreuzzüge	111
4.5 Zusammenfassung oder „Wie man ein Märtyrer wird“	121
5. Petrus von Blois Konzeption von Märtyrertum	123
5.1 Einleitung	123
5.2 Die Prüfung Gottes – Armut und <i>patientia</i>	132
5.3 Der Märtyrertod – Teleologie, Emotionalität und Antichrist	141
5.4 Zur Rolle der Makkabäer	161
6. Petrus Konzept von Geschichte und Endzeiterwartung	165
7. Resümee - Intentionen und Zielsetzungen der Passio Raginaldi	183
8. Abstract	188
9. Zusammenfassung.....	189
10. Literaturverzeichnis.....	190
10.1 Wörterbücher	190
10.2 Allgemeine Nachschlagewerke	190
10.3 Primärquellen	191
10.4 Sekundärliteratur	196
11. Curriculum Vitae.....	202

I. Abkürzungsverzeichnis

CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Turnhout 1966-)
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout 1954-)
PL	Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, 221 Bd., ed. Jacques Paul Migne (Paris 1844-64)
MGH	Monumenta Germaniae Historica
RS	Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores (Rolls Series)
RHC Occ.	Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux, 5 Bd. (Paris 1841-95)
CSW	Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, 10 Bd., lateinisch-deutsch, ed. und übs. Gerhard B. Winkler (Innsbruck 1990-99)
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1940-)
Passio	Passio Raginaldi Principis Antiochie, ed. R.B.C. Huygens, CCCM 194 (Turnhout 2002)
Conquestio	Conquestio de dilatione vie ierosolimitane, ed. R.B.C. Huygens, CCCM 194 (Turnhout 2002)
Dialogus	Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis, ed. R.B.C. Huygens, CCCM 171 (Turnhout 2000)
Petrus	Petrus von Blois
Châtillon	Renaud de Châtillon
Bernhard	Bernhard von Clairvaux
Ep.	Epistola(e)
Ms.	Manuscript(s)

II. Anmerkungen zur Zitationsweise

Die hier gegebenen Textstellen aus der Passio Raginaldi stammen aus der Edition von R.B.C. Huygens. Diese Edition versucht die verschiedenen Handschriften mit ihren Varianten zu berücksichtigen (8 Stück) und bietet dazu auch einen entsprechenden Anmerkungsapparat. Wo es für inhaltliche Diskussionen notwendig erscheint, wird diese Arbeit jene Varianten auch berücksichtigen. Teils wird in diesem Zusammenhang auch auf die Edition der PL verwiesen (Nr. 207), da Huygens nicht immer alle Varianten zu erfassen scheint.¹

Die hier gegebenen Übersetzungen der Passio wurden eigenständig angefertigt, aufgrund bislang nicht existenter Übersetzung, und dank Feedback und Kritik vonseiten meines Betreuers Philippe Buc an manchen Stellen revidiert und verfeinert. Gleiches gilt für andere verwendete Quellen für die keine Übersetzung verfügbar ist wie die Conquestio, Dialogus, Compendium in Iob und dem Werk Heinrich von Albanos.

Die Passio verarbeitet zahlreiche textuelle Bezüge und Zitate, vor allem aus der Bibel, die hier auch diskutiert werden. Die Feststellung dieser Bezüge ist oft den Hinweisen aus dem Anmerkungsapparat bei Huygens geschuldet. Der dortige Apparat mag als Nachschlagemöglichkeit und der weiteren Vertiefung dienen. Bibelbezüge werden hier nach der Vulgata zitiert (u.a. verfügbar in der Online-Ausgabe des Vatikans).

Auf Personennamen folgende Jahreszahlen bezeichnen meist Lebensdaten, die meist aus *Who's who in early Medieval England* und teils auch dem Lexikon des Mittelalters entnommen sind.² Bei diesen handelt es sich in vielen Fällen nur um ungefähre oder vermutete Angaben; dies wird nicht immer eigens vermerkt. In diesem Zusammenhang wird teils auch nur ein Todesdatum angegeben, wenn kein Geburtsdatum bekannt ist. In jenen wenigen Fällen, wo Amtsjahre angegeben werden, erschließt sich dies aus der kurzen Zeitdauer.

Es werden im Folgenden verschiedene Briefe (*epistolae*) und Predigten (*sermones*) verschiedener Autoren zitiert. In der Bibliographie sind diese dann zu einer Angabe zusammengefasst (sofern sie gemeinsam in einem Band ediert sind). So scheint im Text z.B. *Petrus, Ep.66* auf, in der Bibliographie aber nur *Petrus, Epistolae*.

¹ Die PL verarbeitet allerdings nur drei der acht Handschriften. Daher haben diese Bezüge eher ergänzenden Charakter (vgl. Huygens, Einleitung, 13; Stollberg, Stellung, 165).

² Tyerman, England, passim.

Abkürzungen werden wie im Abkürzungsverzeichnis vermerkt verwendet. Sofern es sich also nicht anders aus dem Kontext erschließt oder anders spezifiziert wird, beziehen sich diese Kürzel auf die genannten Aspekte.

1. Einleitung

1.1 Fragestellung

Als im Herbst des Jahres 1187 die Nachricht an der päpstlichen Kurie eintraf, dass das christliche Heer bei Hattin vernichtet worden und die Reliquie des Echten Kreuzes verloren gegangen sei, löste dies einerseits tiefe Bestürzung aus, andererseits hatte es etwas zur Folge, dass man, angelehnt an zeitgenössische Ideen, vielleicht am besten mit dem lateinischen Begriff *zelus* beschreiben kann, der in mittelalterlichen Texten oft mit verschiedenen Emotionen, wie Zorn oder Liebe, verknüpft wurde. Kurz darauf erließ Papst Gregor VIII. (gest. 17.Dez. 1187, Papst ab 21.Okt. 1187) die Bulle *Audita Tremendi*, die zu einem neuen Kreuzzug aufrief.³ Bereitwillig folgten drei der größten Herrscher Europas.⁴

Als die Nachricht von Hattin eintraf, befand sich ein Gesandter des Erzbischofs von Canterbury am päpstlichen Hof, um für diesen in einem Rechtsstreit zu vermitteln; dabei handelte es sich um Peter von Blois (1130-1212) oder, in der lateinischen Schreibweise, Petrus Blesensis.⁵ In dieser Aufbruchsstimmung, die von religiösen Gefühlen und Eifer überzuquellen schien, folgte scheinbar auch Petrus einer solchen Eingebung und schrieb die *Passio Raginaldi Principis Antiochie*,⁶ die wohl noch während seines Aufenthalts am päpstlichen Hof entstanden sein dürfte (bis Jänner 1188).⁷ Darin griff er jüngste Ereignisse auf, wie sie die Nachrichten aus dem Osten berichtet hatten, und versuchte den durch Saladin enthaupteten Kreuzritter Renaud de Châtillon (lat. Raginaldus, gest. 7.Juli 1187) zu einem würdigen, tugendhaften Märtyrer und somit vorbildhaften Streiter des Christentums zu machen und damit die Fürsten Europas zu einem neuen Kreuzzug zu motivieren. Während seines Aufenthalts schrieb er außerdem einen Brief an Heinrich II. von England (1133-1189, König ab 1154), der die von Selbstreform und religiösem Eifer getragene Stimmung am päpstlichen Hof beschreibt,⁸ sowie eine zweite Kreuzzugsschrift, die ebenfalls auf ein neues

³ Ediert in Chroust, *Audita Tremendi*, 6-10.

⁴ Vgl. Alphandéry, *Chrétienté*, 228f.

⁵ Zu dem Streit vgl. Gervase, *Chronicle*, 356, 368f; Markowski, *Blois*, 249f; Stollberg, *Stellung*, 44f.

⁶ Ediert in Huygens, *Passio*, 31ff. Diese Edition wurde, sofern nicht anders spezifiziert, für die vorliegende Untersuchung verwendet.

⁷ Huygens, *Einleitung*, 16; Markowski, *Third Crusade*, 263; Türk, *Blois*, 210. Abgesehen von minimalen Revisionen nach seinem Kreuzzug. Dazu unten mehr.

⁸ „[...] [Kardinäle und Papst] *abjectis omnibus divitiis et deliciis, praedicabunt crucem Christi non solum verbo, sed opere et exemplo* [...]“ (Ep.219, 508). „[...] Nachdem sie allen Reichtum und Genuss abgelehnt hatten, werden sie das Kreuz Christi predigen, nicht nur mit Worten, sondern mit Taten und Beispielhaftigkeit.“ So auch in *Audita Tremendi*: „Unde hoc universis est cogitandum et eligendum imminet, ut peccata nostra castigatione

Unternehmen abzielte; die sogenannte *Conquestio de dilatione vie ierosolimitane*.⁹ Petrus war an der Kurie wohl Teil eines Kreises von Kreuzzugsdenkern und -schriftstellern, zu denen unter anderem der Zisterzienser Heinrich, Bischof von Albano (1140-1189), und sogar Papst Gregor VIII. gehörten.¹⁰

Erstaunlicherweise fand die *Passio Raginaldi* in der bisherigen Forschung wenig Beachtung. Sie wurde zwar jüngst von R.B.C. Huygens ediert (Corpus Christianorum), allerdings kaum in der Sekundärliteratur diskutiert und ebenso ist bislang keine Übersetzung verfügbar.¹¹ Die *Passio Raginaldi* bietet einen komplexen Einblick in die religiösen oder, breiter gesprochen, kulturellen Ideen am Ende des 12.Jh. und gewährt somit einen Einblick in die Geistes- und Vorstellungswelt der Menschen. Damit erhält man die Möglichkeit, sich der Frage anzunähern, was tausende Menschen dazu brachte, das Kreuz zu nehmen und eine äußerst gefährliche Reise in den Osten anzutreten, von der sie sich nicht viel an materiellem Gewinn versprechen konnten, oft hohen organisatorischen und finanziellen Aufwand hatten und die Chancen gut standen, dass sie nicht zurückkehren würden.¹² Insofern sind die Kreuzzüge ein äußerst gut geeignetes Beispiel, um sich gegen etwaige marxistische Ansätze auszusprechen und die Wirksamkeit von Ideen und Vorstellungen zu vermitteln und zu diskutieren, welche die Wahrnehmung von Menschen und damit in

voluntaria emendemus et per penitentiam et opera pietatis convertamur ad dominum deum nostrum et in nobis primo quod male gessimus, emendemus, deinde foeditatem et malitiam hostium attendamus [...]“ (Chroust, *Audita Tremendi*, 8f). „Daher liegt es an uns allen, zu bedenken und uns zu entscheiden, unsere Sünden durch freiwillige Züchtigung zu tilgen und uns durch Bußfertigkeit und fromme Werke dem Herrn zuzuwenden. Wir sollten zuerst in uns selbst berichtigen, was wir falsch gemacht haben und anschließend unsere Aufmerksamkeit dem Verrat und der Boshaftigkeit des Feindes zuwenden.“ (für eine englische Übersetzung vgl. Riley-Smith, *Audita Tremendi*, 63-67). Vgl. auch Petrus, *Canon Episcopalis*, 1102. Hier ebenso „[...] *non solum verbo, sed opere et exemplo* [...]“, als er den idealen Bischof beschreibt. Der Aspekt von *verbo et exemplo* ist spezifisch für die Spiritualität der Regularkanoniker des 12.Jh., sowie für die Schriften der Zisterzienser und vermittelt die Bedeutung von *role-models* in dieser Zeit (Bynum, *Spirituality*, 36ff; Newman, *Charity*, 164f; Markowski, *Blois*, 314; vgl. auch Johannes, *Vita Thomae*, 309).

⁹ Ediert in Huygens, *Conquestio*, 75ff. Den Titel hat Huygens dem Ms. B entnommen. Alle acht Handschriften der *Passio* enthalten auch die *Conquestio*. Die *Conquestio* hat sich allerdings in einigen Dutzend weiteren Handschriften erhalten (vgl. Huygens, *Einleitung*, 6f).

¹⁰ Cotts, *Clerical Dilemma*, 227. Heinrich war nach dem Tod Urbans III. (Okt. 1187) einer der Papstkandidaten, was seinen Einfluss verdeutlicht. Er lehnte aber zugunsten Gregors ab. Außerdem war er ein wichtiger Kreuzzugsprediger (Stubbs, *Epistolae*, 108; Markowski, *Blois*, 251; Cole, *Preaching*, 66). Um Missverständnisse zu vermeiden sei hier darauf hingewiesen, dass Heinrich von Albano auch mit den Attributen „von Clairvaux“ oder „von Marcy“ aufscheint, womit seine Herkunft (Marcy), sowie seine Ämter bezeichnet werden (Abt von Clairvaux, Bischof von Albano). Es handelt sich also in allen drei Fällen um die gleiche Person (vgl. Aubé, *Saladin*, 258).

¹¹ Zu einem Überblick der Editionsarbeiten von Petrus Werken, Stand 1973, vgl. Stollberg, *Stellung*, 165. Die *Passio* wird in seiner gesamten Monographie nicht einmal erwähnt. Zu einem Überblick der Forschungsliteratur, Stand 1988, vgl. Markowski, *Blois*, 12-22, bes. 18f.

¹² So z.B. Balduin von Canterbury, Petrus Erzbischof, der am dritten Kreuzzug starb. Zum finanziellen Aufwand vgl. Riley-Smith, *Costs*, passim; Mayer, *Henry II*, passim.

weiterer Folge ihre Interessen, ihre Identität und damit auch ihr Handeln formten.¹³ So hielt bereits Gerhart Ladner fest: „[...] *all historical ideas and concepts [...] not only interpret, but make history.*“¹⁴

Die Passio Raginaldi vermittelt einige interessante Aspekte in diesem Konglomerat christlicher Ideen und steht durchaus in der Tradition ihrer Zeit, aufbauend auf bedeutenden Vorbildern wie etwa dem Zisterzienser und Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux (1090-1153). Petrus bündelt allerdings die Ideen seiner Zeit zu einer relativ einzigartigen Konzeption, die sich aus einem Zusammenspiel von Aspekten wie Emotionalität, Märtyrertum, Eschatologie und Heiliger Krieg ergibt.

Der im 12.Jh. aufgekommene Emotionalitätsdiskurs spielt hierbei eine zentrale Rolle. Er hebt die Bedeutung religiöser Empfindungen hervor, etwa bei der Eucharistie, und stellt diese über den Aspekt von Ritual und Frequenz.¹⁵ Religiöse Emotionen als Grundlage „richtigen Handelns“ spielen in der Passio eine zentrale Rolle und sollen im zweiten Kapitel dieser Arbeit behandelt werden. So hielt bereits Paul Alphandéry fest: „[La troisième croisade] *ne prouve dans les masses qu’une richesse d’émotion initiale, une puissance de frémissement [...]*“.¹⁶ Ebenso konstatierte Penny Cole über Audita Tremendi: „[...] *perhaps the most emotive of all crusade bulls [...]*“.¹⁷

Diese Emotionen bilden in der Passio Raginaldi wiederum einzelne Bausteine, um den Märtyrer Renaud de Châtillon als Ganzes zu konzipieren. Daher soll in weiterer Folge diskutiert werden, wie diese einzelnen Elemente zusammenwirken und welche Rolle sie für das Martyrium spielen. Für die Diskussion von Märtyrertum muss vor allem auch der Aspekt der Imitatio Christi im Auge behalten werden, der im Christentum die zentrale Grundlage dieser Idee bildete.

Doch das Martyrium enthält noch eine weitere bedeutsame Komponente; es dient der Voranbringung des göttlichen Heilsplans und damit dem Nahen des Jüngsten Gerichts. Es finden sich in der Passio ausgeprägte eschatologische Vorstellungen, die wiederum eine

¹³ Vgl. Bird, *Crusades*, 85ff; Buc, *Holy War*, 101; Ladner, *Reform*, 433ff; Latham, *Theorizing Crusades*, 226ff; Sizgorich, *Violence*, 48; Völkl, *Märtyrer*, 11.

¹⁴ Ladner, *Reform*, 442.

¹⁵ Dies vermitteln auch Petrus Briefe (vgl. Higonnet, *Spiritual ideas*, 226).

¹⁶ Alphandéry, *Chrétienté*, 232. Er sieht allerdings eine wohl verfehlt Dichotomie zwischen einer armen, machtlosen Masse und einer reichen Elite. Dabei begreift er Petrus als eine Art Robin Hood, der für die Armen kämpfe. Dies resultiert daraus, dass er die *pauperes* mit einem marxistischen Klassenverständnis begreift und nicht als erstrebenswertes Ideal der christlichen Spiritualität des 12.Jh. (Alphandéry, *Chrétienté*, 243, 263f).

¹⁷ Cole, *Preaching*, 63.

interessante emotionale Komponente enthalten; der zornige, rachsüchtige Gott des Alten Testaments kehrt am Ende der Zeit wieder.¹⁸ Insofern bietet das Gottesbild einen Hinweis, als wie nahe man die Apokalypse bereits dachte. Um sich den eschatologischen Vorstellungen des Textes anzunähern, müssen ebenso folgende Fragen erörtert werden; können menschliche Akteure den göttlichen Heilsplan beeinflussen? Und wie ist die Spannung zwischen auserwähltem Volk und universeller christlicher Botschaft zu verstehen?

Um das Verständnis dafür zu erhöhen, was eigentlich ein Märtyrer ist und wie man zu einem Märtyrer wird, soll sich diese Arbeit an einer „Theorie des Märtyrertums“ versuchen. Zu diesem Zweck werde ich einige Quellen und Ideen zum Märtyrertum in der Spätantike, als dessen Blüte- und Entstehungszeit, analysieren und diese mit den Ideen des Hochmittelalters, insbesondere der Kreuzzüge, kontrastieren. Ebenso soll der Aspekt kultureller, kollektiver Erinnerung erörtert werden, der in diesem Zusammenhang eine signifikante Rolle spielt, insbesondere da ein Martyrium als Akt der Erinnerung an die Passion Christi verstanden werden kann.

Schlussendlich soll, in den verschiedenen Kapiteln der Arbeit, eine vergleichende Perspektive zu zeitgenössischen oder zumindest zeitnahen Quellen angestrebt werden. Insbesondere die anderen Werke von Petrus von Blois bieten hierfür reiches Material. In Zusammenhang mit dem Kreuzzug ist hier insbesondere die *Conquestio* zu nennen, die aufgrund gleicher Thematik (Kreuzzugaufwurf, aber ohne Martyrium) und ihrer Inklusion in allen acht Handschriften, welche die *Passio* überliefern, von besonderem Interesse ist.¹⁹ Auf der anderen Seite sollen auch einige seiner Briefe, der *Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis* und das *Compendium in lob* miteinbezogen werden, um die Intentionen und Ideen des Autors besser verstehen zu können und auch einen Einblick in die Komplexität und verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten dieser Ideen zu bekommen.²⁰ So konzipiert Petrus z.B. Heinrich II. mit ähnlichen Tugenden und Emotionen wie Renaud de Châtillon (natürlich fehlt beim englischen König die Komponente des Märtyrertums).²¹

¹⁸ Buc, *Vengeance*, 475.

¹⁹ Huygens meint, dass dies auf eine bereits frühe Vereinigung der beiden Texte hindeute. Sie scheinen also vorwiegend als zusammengehörig wahrgenommen worden zu sein (Huygens, Einleitung, 13).

²⁰ Southern und Markowski schlagen vor, dass *Dialogus* und *Conquestio* ursprünglich ein Werk bildeten, da der *Dialogus* abrupt abbricht und die *Conquestio* als Fortsetzung passen würde (Markowski, Blois, 280; Southern, *Third Crusade*, 208ff; vgl. Huygens, *Dialogus*, 408). Der *Dialogus* wurde in gesamt zwei Handschriften überliefert; eine davon enthält auch *Passio* und *Conquestio* (Ms.B) (Huygens, Einleitung, 7).

²¹ Vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 228; Huygens, *Dialogus*, 387ff; Petrus, *Compendium*, passim; Ep.66, 195ff. Das *Compendium in lob* ist Heinrich II. gewidmet und wurde daher teils auch als Fürstenspiegel bezeichnet,

Ebenso sollen Quellen anderer Autoren herangezogen werden, wie z.B. die *Vita Sancti Thomae Martyris* von Johannes von Salisbury (1120-1180), da er mit Petrus in engem Kontakt stand. Außerdem lebte Petrus viele Jahre in Canterbury (ca.1174-1200); dem Ort von Becket's Martyrium (1120-1170).²² Außerdem sollen die Schriften Heinrich von Albanos (insbesondere *De peregrinante civitate dei*) und die Schriften Bernhards von Clairvaux berücksichtigt werden.²³ Neben diversen anderen Werken des Letzteren soll das *Liber ad milites templi de laude novae militiae* ausführlicher untersucht werden, da die dortige Konzeption der Templer einige Parallelen zur Konzeption Châtillons in der Passio aufzuweisen scheint.²⁴ Anhand dessen sollen Ideen und Grenzen von Kleriker und Krieger diskutiert werden. Des Weiteren sind insbesondere jene Quellen interessant, die im Umfeld von Petrus entstanden und von Personen stammen mit denen er, zumindest vermutlich, persönlich Kontakt hatte (z.B. Gervase von Canterbury, Gregor VIII.).²⁵ Als Indiz für Petrus weitreichende Kontakte und deren Bedeutung dienen seine Briefe, die an viele der wichtigsten Personen und Institutionen seiner Zeit adressiert sind.²⁶ Obwohl über die Literarität der Briefe diskutiert wurde (und damit über die Frage, ob sie wirklich versendet wurden), besteht im Allgemeinen doch die Annahme, dass es sich um echte Briefe handelt.²⁷ Den Quellen aus Petrus direkter Umgebung soll besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, da sich hier vielleicht gleiche oder ähnliche Ideen feststellen lassen und auch über mögliche gegenseitige Einflüsse nachgedacht werden kann. Einen enormen Einfluss auf Petrus hatten auf jeden Fall das Denken und die Schriften der Zisterzienser.²⁸ So sind

immerhin spricht auch Petrus von einer *exhortatio* (vgl. Stollberg, Stellung, 52; Markowski, Blois, 173ff). Dieses Werk kann hier allerdings nicht zur Gänze berücksichtigt werden und würde wohl eine eigene Analyse erfordern.

²² Johannes, *Vita Thomae*, passim. Laut einem von Petrus Briefen hätte ihn sein Erzbischof beauftragt eine Vita über Becket zu schreiben, doch er lehnte ab, da bereits Johannes eine solche verfasst hatte. Er war also mit dem Text vertraut (Ep.114, 342f; Cotts, Clerical Dilemma, 187).

²³ Albano, *Peregrinante*, passim.

²⁴ Bernhard, *Novae Militiae*, passim.

²⁵ Vgl. Markowski, *Third Crusade*, 268f; Türk, Blois, 211. Markowski und Türk leiten aus diesen bedeutsamen Verbindungen ab, dass Petrus am Ende des 12.Jh. ein wichtiger Verbreiter von Kreuzzugsideen war. Interessant ist auch, dass ein Kleriker aus Köln bereits um 1205 Petrus zitiert, was uns somit einen Hinweis auf die frühe Verbreitung seiner Werke gibt (Waitz, *Chronica*, 321; vgl. Southern, *Necessity*, 113f).

²⁶ So z.B. Heinrich II. von England, Johannes von Salisbury, verschiedene Päpste, das Kardinalskollegium oder verschiedene Bischöfe und Erzbischöfe (vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 13, 65; Stollberg, *Stellung*, 41). Cotts bietet hier eine Tabelle zu den verschiedenen Gruppen von Adressaten.

²⁷ Cotts, *Clerical Dilemma*, 15; Southern, *Necessity*, 105.

²⁸ Cotts, *Clerical Dilemma*, 241, 257f; Southern, *Humanist*, 123. Auch Bischof Balduin von Canterbury war Zisterzienser (1184-1190). Wie Cotts festhält, dürfte dessen Episkopat einen signifikanten Einfluss auf Petrus gehabt haben, um ihn verstärkt auf die Ideale und Ideen der Zisterzienser zu lenken (vgl. Cotts, *Becket*, 147).

manche seiner Werke sehr deutlich an bestimmten Vorbildern dieses Ordens orientiert und in diesem Zusammenhang gilt es insbesondere Heinrich von Albano und Bernhard von Clairvaux zu beachten.²⁹ Schlussendlich soll die Darstellung Châtillons, wie sie in der Passio gegeben ist, mit anderen Quellen kontrastiert werden, insbesondere Bischof William von Tyrus (1130-1186), um einen besseren Eindruck von einem mehr historischen Châtillon zu erhalten und die Intentionen und Verzerrungen der Passio Raginaldi damit zunehmend zu entlarven.³⁰

Diese Arbeit hat es sich also zum Ziel gesetzt, die Ideen, Konzepte und Intentionen der Passio Raginaldi zu analysieren, deren Charakter und Zielsetzungen in der bisherigen Forschung kaum erörtert wurden. Diese Arbeit wird der erste Versuch sein, eine umfassende Analyse dieses Textes zu bieten, um über jene spärlichen Anmerkungen, mit denen sich die Forschung bislang begnügt hat, hinaus zu gehen. Zu diesem Zweck werde ich Aspekte wie Emotionalität, Heiliger Krieg, Märtyrertum und Eschatologie diskutieren und die darin enthaltenen Konzeptionen mit anderen zeitgenössischen Quellen kontrastieren, um schließlich einen Einblick in die Vorstellungswelt der Menschen am Ende des 12.Jh. zu erhalten. Damit soll ein Beitrag geleistet werden, der versuchen will zu verstehen, welche Ideen die Umwelt der Menschen formten und sie damit in ihren Handlungen beeinflussten und, in diesem konkreten Fall, tausende Menschen über zweihundert Jahre hinweg dazu brachten sich in das Heilige Land aufzumachen und dort für die Freiheit Jerusalems zu kämpfen.

Eine vergleichende Perspektive zu Balduins Schriften könnte ebenso analysiert werden, ist allerdings nicht Gegenstand dieser Arbeit (Balduin, *Opera Omnia*, passim).

²⁹ Vgl. Markowski, Blois, 176f, 200, 286; Cole, *Preaching*, 68. Markowski zeigt anhand direkter Gegenüberstellungen mit Bernhards Texten starke Parallelen auf. Bernhard etablierte eine weitreichende Tradition in die sich auch Audita Tremendi und Heinrich von Albano einreihen lassen. Insofern muss man einen großen Teil des Quellenkorpus, der hier relevant sein wird, unter seinem Einfluss verstehen.

³⁰ Vgl. Aubé, Saladin, 261; Hamilton, *Elephant*, passim. Eine „Rekonstruktion“ Châtillons in einem positivistischen Sinne ist allerdings nicht Ziel dieser Arbeit.

1.2 Zum Autor

Von Petrus von Blois haben sich eine Reihe von Texten erhalten, besonders seine Briefe wurden in zahlreichen Handschriften überliefert (ca. 250) und fanden, im Gegensatz zu seinen anderen Werken, in der Forschung auch etwas breitere Beachtung.³¹ Obwohl es natürlich einerseits ein Grund zur Freude ist, so viel von einem Autor überliefert zu haben, obwohl er nicht eine Autorität wie etwa Augustinus war, stellt es uns andererseits vor die Herausforderung, dass sich seine Schriften auf einen Zeitraum von etwa 50 Jahren erstrecken (ca. 1160-1210) und damit in ganz unterschiedlichen Kontexten und Lebensumständen entstanden.³² Entsprechend der Natur des Menschen sind Meinungen und Vorstellungen auch nicht starr, sondern verändern sich im Laufe der Zeit.³³ Dies stellt eine Herausforderung dar, wenn man Petrus Werke in einer vergleichenden Perspektive betrachten will. Besonders seine späten Briefe weisen teils stark abweichende Positionen zu seinen restlichen Werken auf.³⁴ Ethel Higonnet kommt zu dem Schluss, dass dies einer allgemeinen spirituellen Krise zuzuschreiben wäre, die im Angesicht des nahenden Todes zustande kam und den alternden Petrus vor allem auf das eigene Seelenheil achten ließ.³⁵

Die späten Briefe sind also eher untypisch für Petrus und stellen auch nur einen kleinen Teil seiner überlieferten Werke dar. Daher sollen sie in dieser Arbeit im Wesentlichen ausgeklammert werden. Doch auch in seinen anderen Werken, wieder seien insbesondere seine Briefe hervorgehoben, gibt es durchaus variierende Meinungen, die unter Umständen auch auf unterschiedliche Zielsetzungen oder Adressaten zurück zu führen sein mögen.³⁶ Dieser Aspekt sollte im Hinterkopf behalten werden, wenn ich die Passio im Folgenden mit seinen anderen Werken vergleiche. Dennoch ist festzuhalten, dass drei der vier Werke auf die ich mich fokussieren werde, im Abstand von wenigen Jahren entstanden sind (Passio, Conquestio, Dialogus). Im Wesentlichen ist hier die Periode von 1187 bis 1189

³¹ Higonnet, *Spiritual ideas*, 218ff; Türk, *Pierre de Blois*, passim; Wahlgren, *Letter collections*, passim; Revell, *Later Letters*, passim.

³² Laut Southern stammt die früheste Quelle sogar von ca. 1150 als Petrus Student in Bologna war (vgl. Southern, *Humanist*, 107). Petrus scheint in seinen jungen Jahren allgemein viel herum gekommen zu sein; so nach Tours, Bologna, Paris und Sizilien, dementsprechend kann man auch von gewissen intellektuellen Prägungen ausgehen (vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 19ff; Stollberg, *Stellung*, 39).

³³ Vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 3f.

³⁴ Ediert in Revell, *Later Letters*, passim.

³⁵ Higonnet, *Spiritual ideas*, 229; vgl. auch Cotts, *Clerical Dilemma*, 245; Southern, *Necessity*, 107f.

³⁶ So variiert seine Meinung z.B. in Hinblick auf Art und Ausmaß, in dem Kleriker in höfische Tätigkeiten eingebunden sein sollten (vgl. Higonnet, *Spiritual ideas*, 229).

zu fassen, insbesondere Petrus Zeit am päpstlichen Hof (Sommer 1187 bis Jänner 1188).³⁷ Nur das Compendium in lob, das eine Mischung aus Bibelkommentar und Fürstenspiegel darstellt, ist deutlich früheren Datums (1174-1180 laut Cotts). Der Aufenthalt am päpstlichen Hof scheint, wie John Cotts konstatiert, einen signifikanten Einfluss auf Petrus Ideen gehabt zu haben, woraus eine besondere Betonung von freiwilliger Armut, Selbstreform und Buße resultierte.³⁸ Dies scheint einerseits auf den Einfluss der Kreuzzugsbulle Audita Tremendi zurück zu führen zu sein.³⁹ Andererseits führte Petrus während seines Aufenthalts wohl allgemein Diskussionen und Gespräche mit bedeutenden Persönlichkeiten wie Heinrich von Albano oder Gregor VIII.⁴⁰

Richard Southern fasst Petrus Schaffen folgendermaßen: „*a maze of scriptural and classical allusions and metaphors*“⁴¹ und attestiert ihm „[an] *extreme sensitivity to the climate of thought* [of his time]“. ⁴² John Cotts konstatiert in Petrus einen recht einzigartigen Autor: „*He synthesized ideas of scriptural, patristic, and monastic provenance into a unique and somewhat uneasy clerical piety [...]*“. ⁴³ Alle drei Aussagen sind in Hinblick auf die Passio Raginaldi relevant und sollten daher im Hinterkopf behalten werden.

Wenn wir die Kreuzzüge und ihre Ideenwelt bewerten wollen, müssen wir zwischen zwei Kategorien des „Erfahrens“ unterscheiden. Einerseits gab es jene Kreuzfahrer, die direkt mit den Muslimen konfrontiert wurden und daher Konflikten und Notsituationen ausgesetzt waren und so vielleicht auch ihre vorgefassten Meinungen ein Stück weit transformieren mochten (in welche Richtung auch immer). Andererseits wären europäische Chronisten zu

³⁷ Laut Huygens datiert der Dialogus zwischen Anfang 1188 (Nachricht Fall Jerusalem) und Juli 1189 (Tod Heinrich II.) (Huygens, Dialogus, 383f).

³⁸ Cotts, Clerical Dilemma, 218; Markowski, Blois, 269; Alphandéry, Chrétienté, 260f. Petrus schrieb bereits 1185 einen Brief (Ep.98, 306ff), der zur Hilfe des Heiligen Landes aufrief, nachdem der Patriarch von Jerusalem England besucht hatte. Signifikant ist, dass die Themen von Selbstreform und Armut darin nicht vorkommen (es handelt sich auch nur um einen kurzen Brief). Die Betonung jener Aspekte dürfte also auf seinen Aufenthalt am päpstlichen Hof zurück zu führen sein. Dies wird erstmals in dem Brief an Heinrich II. fassbar, der kurz nach der Nachricht von Hattin entstanden sein dürfte (Ep.219, 508). Dieser Brief wird in der Chronik Roger von Howdens überliefert, der offensichtlich bei seinem Einlagen am Hof anwesend war (Roger, Chronica, 322f; vgl. Southern, Heroic Age, 196).

³⁹ Chroust, Audita Tremendi, 6ff; Markowski, Blois, 286; vgl. Alphandéry, Chrétienté, 226f; Cole, Preaching, 64. In weiterer Folge gehen diese Aspekte auf Bernhard von Clairvaux zurück, der den Kreuzzug bereits als Akt der Selbstreform begriff und auch Armut stark betonte (vgl. Leclercq, Attitude, 31f).

⁴⁰ Vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 227. Zu seiner Freundschaft mit Gregor vgl. Petrus, Ep.38, 116ff; zu selbiger mit Heinrich von Albano vgl. Stubbs, Epistolae, 107f. Daher würde ich mich diesbezüglich auch nicht festlegen, dass hier ein einseitiger Einfluss durch die päpstliche Bulle bestand. Womöglich war Petrus durchaus an Diskussionen beteiligt, die schließlich zur Abfassung der Bulle führten.

⁴¹ Southern, Humanist, 125.

⁴² Southern, Humanist, 127.

⁴³ Cotts, Clerical Dilemma, 14.

nennen, die sich selbst nie auf einen Kreuzzug begaben, dennoch darüber schrieben und daher immer nur aus zweiter Hand berichten konnten und, selbst wenn aus zuverlässigen Quellen, doch nie mit dem worüber sie schrieben selbst konfrontiert waren.⁴⁴

In Hinblick auf die *Passio Raginaldi* ist Petrus zu letzterer Kategorie zu rechnen. Denn als er diese schrieb, war er nie im Heiligen Land gewesen, hatte nie die Erfahrung eines Kreuzfahrers gemacht und vermutlich nie einen Muslim zu Gesicht bekommen. Doch 1189 folgte Petrus seinem Erzbischof, Balduin von Canterbury, und Richard Löwenherz auf den dritten Kreuzzug, von dem er 1191 zurückkehrte. Seinen Erzbischof musste er vor Akkon begraben.⁴⁵ Doch es ist nicht ganz klar, wie wir seine Erfahrung als Kreuzfahrer zu bewerten haben. Es besteht keine Einigkeit darüber in welchem Ausmaß Petrus die *Passio* nach seiner Rückkehr womöglich nochmals überarbeitete. Southern sieht hier eine umfassende Revision nach 1191.⁴⁶ Hingegen spricht sich Huygens gegen eine größere Überarbeitung aus.⁴⁷ Es gibt jedenfalls Passagen, die erst nach dem Kreuzzug eingefügt worden sein können. Besonders sei hier auf eine Stelle verwiesen, wo Petrus von einem Treffen auf Amalrich, den Bruder des Königs von Jerusalem, berichtet. Dieses Treffen diene ihm als Informationsquelle zu Renaud de Châtillon.⁴⁸ Die überlieferten Handschriften verweisen zwar auf eine zweite, überarbeitete Version (Huygens unterscheidet zwei Gruppen), die jedoch nur minimale Änderungen aufweist wie die eben genannte Passage. Es ist vor allem signifikant, dass die zweite Version an jenen wesentlichen Stellen nicht geändert wurde, die nach dem Aufbruch zum dritten Kreuzzug eigentlich keinen Sinn mehr machten. Kleinere Überarbeitungen hatten also keinesfalls das Ziel einen neuen Kreuzzugsaufruf zu formulieren.⁴⁹

Erstaunlich ist, dass die zahlreichen Quellen, die nach seiner Rückkehr entstanden, in Hinblick auf den Kreuzzug relativ schweigsam bleiben. Cotts spekuliert hier über mögliche Motive wie seine Antipathie für Richard oder seine Enttäuschung aufgrund des im

⁴⁴ Völkl, *Märtyrer*, 17.

⁴⁵ Huygens, *Einleitung*, 16; vgl. Gervase, *Chronicle*, 488. In einem späteren Brief beschreibt Petrus Balduin als tugendhaften Märtyrer (Ep.27, 93f; vgl. Cotts, Becket, 154).

⁴⁶ Southern, *Third Crusade*, 216. Dabei stellt sich die Frage, welchen Zweck eine größere Überarbeitung haben hätte sollen. Southern vermerkt dazu nichts.

⁴⁷ Huygens, *Einleitung*, 20f. Huygens kritisiert Southern ausgiebig. Seine wesentliche Kritik besteht darin, dass Southern Varianten der Handschriften und Glättungen durch die PL fälschlicherweise auf Petrus rückprojiziert hätte. In einer Monographie, die etwa gleichzeitig entstanden ist, formuliert Southern dann auch etwas vorsichtiger (Southern, *Heroic Age*, 202).

⁴⁸ Huygens, *Passio*, 40, 51; vgl. Aubé, *Saladin*, 261; Huygens, *Einleitung*, 20. Besonders aufgrund der engen Verbindung von Châtillon und der Familie Lusignan (vgl. auch Hamilton, *Elephant*, 101).

⁴⁹ Vgl. Huygens, *Einleitung*, 17, 22f; Markowski, *Blois*, 271f.

Wesentlichen misslungenen Kreuzzuges.⁵⁰ Erstaunlich ist auch, dass ein derart gebildeter und schreibeifriger Kleriker wie Petrus keine Chronik zu seinen Erlebnissen im Heiligen Land verfasst hat.⁵¹ Insofern könnte man an seine nach 1191 entstandenen Schriften die Frage stellen, ob die Erfahrung des Kreuzzuges hier eine Wirkung offenbaren mochte und, wenn ja, in welcher Form.⁵² Doch dies ist nicht Thema dieser Arbeit.

Einen weiteren Erfahrungs- und Erwartungshorizont gilt es zu beachten. So können eschatologische Erwartungen einen wesentlichen Einfluss auf Haltungen und Handlungen haben, die vor allem auch durch äußere Krisenerscheinungen stimuliert werden wie die Niederlage von Hattin oder der Verlust der Kreuzesreliquie.⁵³ Dies sollte im Hinterkopf behalten werden und mag uns auch einen Hinweis auf die Ursache für so manche sich ändernde Meinung von Petrus geben.

⁵⁰ Cotts, *Clerical Dilemma*, 230.

⁵¹ Ich würde grundsätzlich ausschließen, dass eine solche verloren gegangen ist, da sich derart viele Werke von Petrus erhalten haben und dies meist in mehr als einer Handschrift und es mir unplausibel erscheint, dass sich gerade eine Chronik nicht erhalten haben sollte.

⁵² Petrus Schweigsamkeit hat manche daran zweifeln lassen, ob er wirklich am Kreuzzug war (vgl. Stollberg, *Stellung*, 45). Doch die aufgezeigten Änderungen in der *Passio*, die nur nach dem Kreuzzug entstanden sein können, sowie einige, wenn auch spärliche Hinweise in seinen Briefen würden keinen Sinn machen, wenn er nicht selbst im Heiligen Land gewesen wäre (Ep.87, 273; Ep.109, 332; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 39; Huygens, *Einleitung*, 19ff). Außerdem, wie Cotts festhält, wissen wir nicht, was er sonst in dieser Zeit gemacht haben sollte, während wir dies in den vorhergehenden und folgenden Jahren doch relativ genau fassen können.

⁵³ Vgl. Buc, *Holy War*, 84f; Buc, *Vengeance*, 475f; Rubenstein, *Armies*, 319; Kahl, *Eschatology*, 39f. Kahl führt Bernhard von Clairvaux wechselnde Ansichten auf unterschiedliche eschatologische Erwartungen zurück.

1.3 Aufbau und Struktur der Passio Raginaldi

Da es sich um eine wenig beachtete Quelle handelt, sollen im Vorhinein einige Worte dazu verloren werden, wie die Passio aufgebaut ist und aus welchen Elementen sie sich zusammensetzt, um auch den dramaturgischen und narrativen Faden im Auge zu behalten, der durchaus auch Bedeutung und bestimmte Intentionen ausdrücken mag.

Wie für mittelalterliche Texte typisch besteht ein zentrales Charakteristikum der Passio in der ausgiebigen Instrumentalisierung von Bibelzitat. ⁵⁴ In den Worten von Richard Hays agiert die Bibel als *determinative subtext*. ⁵⁵ Auf Basis dieser Feststellung unterscheidet Candida Moss zwischen drei Ebenen; Subtext, Text und Kontext. ⁵⁶ Diese Dreiteilung ist auch in Hinblick auf die Passio relevant und repräsentiert drei Ebenen der Analyse, welche es zu beachten gilt; Subtext (Bibel, Kirchenväter), Text (Passio) und Kontext (Hattin, Audita Tremendi, andere Quellen).

Insbesondere das Alte Testament spielt eine große Rolle; so z.B. Hiob, Salomo oder Jesaja. Die Betonung des Alten Testaments mit seinem zornigen Gott mag wiederum eschatologische Vorstellungen vermitteln, wie noch genauer diskutiert werden soll. Ebenso eignet sich das Alte Testament allgemein besser, um Narrative von Krieg und Gewalt zu inszenieren. ⁵⁷ In diesem Zusammenhang mag die Erinnerung an Gewalt, wie Thomas Sizgorich festhält, wiederum die Bereitschaft der Rezipienten erhöhen dieselbe zu verwenden. ⁵⁸ Ebenso hält Philippe Buc fest: „*War for Christians may be a good, insofar as it avenges, rectifies, purges, and purifies.*“ ⁵⁹ Daher erscheint der alttestamentliche Subtext im Kontext religiös motivierter Gewalt von zentralem Interesse. Die „Grammatik der Exegese“ (Gerard Caspary) ist daher ein signifikanter Aspekt, um mittelalterliche Texte zu verstehen. ⁶⁰

Die Passio lässt sich grob in drei Teile gliedern; ein Prolog, ein Hauptteil und ein Epilog. Der Prolog macht etwa das erste Viertel des Textes aus und bietet eine allgemeine Einleitung zur Situation; es wird auf Hattin und den Verlust der Kreuzesreliquie eingegangen,

⁵⁴ Dies ist ein allgemeines Merkmal von Petrus Werken, so auch von *Conquestio* und *Dialogus* (vgl. Southern, *Necessity*, 111; Huygens, *Einleitung*, 18).

⁵⁵ Hays, *Echoes*, 16; vgl. Buc, *Livre*, 40f.

⁵⁶ Moss, *Other Christs*, 225f.

⁵⁷ Vgl. Morton, *Maccabees*, 281.

⁵⁸ Sizgorich, *Violence*, 69.

⁵⁹ Buc, *Holy War*, 81.

⁶⁰ Buc, *Livre*, 40f; Caspary, *Exegesis*, 112. In diesem Zusammenhang gilt es dominante Interpretationslinien zu beachten. Im Kontext des späteren 12.Jh. ist dies insbesondere die *Glossa Ordinaria*, die im Laufe des Jahrhunderts, gestützt durch päpstliche Erlässe (1179, Alexander III.), eine zunehmend dominante Rolle einnahm (Buc, *Livre*, 30f).

ebenso auf die Untätigkeit der Fürsten und die versprochene Belohnung für die Pilgerschaft. Renaud de Châtillon und sein Martyrium werden im Prolog nicht angesprochen. Es handelt sich also um eine dramaturgische Exposition, welche die allgemeine Bedeutung und Dringlichkeit der Situation verdeutlichen soll, bevor auf den konkreten Fall eingegangen wird.⁶¹

Der Hauptteil umfasst die nächsten zwei Viertel des Textes und widmet sich vor allem dem Schicksal Châtillons. Der Einstieg erfolgt mit Saladin und der Bedrohung, die er für die Christenheit und das Heilige Land darstellt. Schließlich wird auf Châtillon eingegangen; dabei spielt nicht nur sein Martyrium, sondern auch sein Leben eine Rolle. Einerseits werden dabei biographische Daten wiedergegeben, die für das Martyrium von eher geringer Bedeutung sind, andererseits wird sein frommer Lebensweg mit seinen Tugenden und Emotionen beschrieben, die ihn zu jenem Vorbild machen für das Petrus ihn hält. Dabei spielt insbesondere eine 15-jährige Gefangenschaft als charakterprägende Instanz eine große Rolle (tatsächlich zwischen 1161 und 1176). Zwischendurch schweift Petrus zu mehr heilsgeschichtlichen und allgemeinen Fragestellungen ab, reflektiert aber selbst darüber, warum diese Exkurse notwendig sind, bevor er sich wieder seinem Märtyrer widmet. Der Hauptteil endet schließlich mit der Beschreibung von Châtillons Tod, der vor allem von richtigen Emotionen und einer Vorbildwirkung geprägt ist.⁶²

Daran schließt sich noch ein Epilog, der das letzte Viertel des Textes ausmacht. Dieser Teil widmet sich nun allgemeinen Fragestellungen, verweist allerdings des Öfteren auf das thematisierte Martyrium und ist stark von eschatologischen Vorstellungen geprägt. Das Jüngste Gericht erscheint hier als bereits sehr nahe gedacht, wie im Folgenden noch diskutiert werden soll. Außerdem wird immer wieder die Notwendigkeit betont sich auf den Kreuzzug zu begeben. Der Text schließt schließlich mit einem Bild von Gott als dem Feldherrn und Beschützer des christlichen Heeres und darauf folgen noch einige Zeilen, die Petrus persönliches Bedürfnis ausdrücken, das Heilige Land mit eigenen Augen sehen zu wollen.⁶³

⁶¹ Huygens, *Passio*, 31-39.

⁶² Huygens, *Passio*, 40-64.

⁶³ Huygens, *Passio*, 64-73. Cotts konstatiert, dass dieser Epilog eigentlich ein Brief an einen Kleriker sei, der an die eigentliche *Passio* angehängt wurde. Er vermutet beim Adressaten den Erzbischof von Canterbury (Cotts, *Clerical Dilemma*, 228; vgl. auch Cole, *Preaching*, 72; Türk, Blois, 212). Doch, wie im Folgenden noch näher erörtert werden soll, scheint es mir, dass sich dieser Teil sehr stimmig an die restliche *Passio* schließt. Daher würde ich hier auf jeden Fall einen zusammengehörigen Text sehen und kein separates Schriftstück, das angehängt wurde. Ebenso haben Southern und Markowski aufgezeigt, gestützt auf die Überlieferung der

1.4 Gedanken zum Genre

Die Passio Raginaldi ist ein relativ einzigartiger Text. Daher ist es auch relativ schwierig ihn mit einer der gängigen Klassifizierungen mittelalterlicher Quellen zu identifizieren.⁶⁴

Dennoch sollen hier am Beginn einige Überlegungen stehen, wie wir diesen Text einordnen können und aus welchen Quellengattungen er Merkmale aufweisen mag. Diese anfänglichen Überlegungen sollen am Ende der Arbeit nochmals reflektiert werden, um über Art und Charakter des Textes (und damit über Intentionen) nachzudenken.

Es mag einem als erstes in den Sinn kommen, dass es sich hierbei um eine Vita bzw. Passio handelt.⁶⁵ Dies legen einerseits der Titel (*Passio Raginaldi Principis Antiochie*),⁶⁶ andererseits das damit zusammenhängende Leitthema des Textes nahe; es geht um die Idealisierung und Sakralisierung einer Einzelperson (i.e. Renaud de Châtillon).⁶⁷ Doch ein typisch hagiographischer Aspekt, der zumindest in vielen solchen Texten vorkommt, fehlt in der Passio; es gibt keine Thematisierung Châtillons nach seinem Tod in Hinblick auf seine Position im Himmel oder einen Reliquienkult. Es gibt keinerlei Thematisierung, dass man den Leichnam (oder Teile davon) an irgendeinen Wallfahrtsort transportiert hätte, wie sich dies in anderen Viten findet. Doch dies liegt wohl nicht zuletzt daran, dass derartiges nie geschah und sich die allgemeine Wahrnehmung Châtillons von der Darstellung der Passio deutlich unterschied, wie noch näher thematisiert werden soll.⁶⁸

Handschriften (v.a. Bodleian Ms.), dass jener Brief (geführt als Ep.232) wohl ursprünglich Teil der Passio war und irgendwann im Prozess des Kopierens getrennt worden sein dürfte (Markowski, Blois, 271; Southern, Third Crusade, 207ff). Auch Huygens scheint sich dieser Meinung anzuschließen. Das Bodleian Ms. (B bei Huygens) enthält Dialogus, Conquestio und Passio (inkl. Epilog) (Huygens, Einleitung, 7f).

⁶⁴ Markowski konstatiert, dass auch andere von Petrus Texten einen solchen gemischten Charakter hätten (Markowski, Blois, 182). Ich denke jedoch, dass dies für die Passio in besonderem Maße zutrifft.

⁶⁵ Philippart legt nahe, dass *vitae* und *passiones* im Hochmittelalter nicht als getrennte Kategorien gedacht wurden, da z.B. Texte des einen Typus in Sammlungen des anderen Typus aufscheinen (Philippart, Légendiers, 85f).

⁶⁶ Dieser Titel findet sich allerdings nur in vier von den acht Handschriften. Die anderen tragen allgemeinere Titel, wie Pilgerreise oder Reise nach Jerusalem, oder auch gar keinen Titel und sprechen nicht von einer „Passio Raginaldi“ (vgl. Huygens, Einleitung, 6, 10f). Die mittelalterlichen Kategorien und Bezeichnungen hagiographischer Texte waren allgemein flexibel (Philippart, Légendiers, 23). Aufgrund des nicht „klassisch“ hagiographischen Charakters mag daher mancher Kopist den Titel „Passio“ als nicht passend empfunden haben. Dies erscheint nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass ganze Passagen (so der gesamte Prolog) nicht von Châtillon sprechen.

⁶⁷ Vgl. Huygens, Einleitung, 16; Rosenwein, Communities, 28.

⁶⁸ Aubé, Saladin, 261; Hamilton, Elephant, 97, 107f. Aubé begründet dies folgendermaßen: „*Cette vision-là, c'est bien celle des Lusignan, que toutes les autres sources, sans exception, contredisent.*“ Doch die Familie Lusignan war wohl nur eine von Petrus Quellen und selbst wenn deren Version der Geschichte eine gewisse Grundlage für die Passio geboten haben mochte, wählte Petrus diese Sichtweise wohl sehr bewusst, um gewisse Zielsetzungen zu verfolgen, wie diese Arbeit aufzeigen soll. Für eine negative Darstellung Châtillons vgl. William, Chronique, 809, 823f.

Die Passio enthält also Elemente einer Vita, ist allerdings nicht zweifelsfrei diesem Genre zuzuordnen. Welche anderen Merkmale finden sich darin? Merkmale einer Chronik sind relativ gering ausgeprägt. Es finden sich nur relativ wenige narrative Passagen, welche den konkreten Bericht von Ereignissen und Handlungen zur Grundlage hätten (am ehesten noch, wenn von Hattin und Châtillons Leben gesprochen wird). Hingegen sind die Passagen, welche theologische oder heilsgeschichtliche Fragen diskutieren, relativ lang und legen damit die Benennung als (theologischen) Traktat nahe, wie dies auch die Edition von Huygens vorschlägt (*Tractatus Duo*).⁶⁹ Doch dies trifft nur auf gewisse Teile der Passio zu (auch wenn diese einen signifikanten Anteil ausmachen). Außerdem ist die Diskussion dieser Fragen nicht von allgemeiner Natur, sondern geschieht anhand eines spezifischen Fallbeispiels und in Hinblick auf ein spezifisches Ziel.⁷⁰ Außerdem können auch Viten als eine Form von Exegese begriffen werden, da sie Bibelzitate inkludieren und damit eine Form von Interpretation anbieten.⁷¹

Cotts hat den letzten Teil der Passio (Epilog) als Brief betitelt, was wiederum ein eigenes Genre wäre.⁷² Doch die Merkmale eines Briefes sind relativ gering ausgeprägt. Inhaltlich handelt es sich um keinen abgeschlossenen Text, stattdessen gliedert er sich relativ fließend an die restliche Passio. Außerdem fehlen ein Adressat und ein allgemeiner sprachlicher Stil, wie man ihn sich von einem Brief erwarten würde, obwohl festzuhalten ist, dass das Publikum teils auch direkt angesprochen wird.⁷³ Daran anknüpfend sollte auch darüber nachgedacht werden, an welches Publikum die Passio adressiert war.⁷⁴ Es ist möglich, dass es sich dabei um die Verschriftlichung oder zumindest den Entwurf für eine Predigt handelte, welche vor potentiellen Kreuzfahrern oder zumindest vor Klerikern gehalten werden sollte.⁷⁵ So betitelt eine Handschrift des frühen 14.Jh. den Epilog als *sermo*

⁶⁹ Huygens, Passio, 3.

⁷⁰ Diese Methode verwendet Petrus auch in seinen Briefen. Hier diskutiert er, anhand seines eigenen Lebens, allgemeine theologische Fragestellungen (Higonnet, *Spiritual ideas*, 221). Als spezifisches Ziel erscheint sowohl in seinen Briefen als auch in der Passio der Aspekt der individuellen Selbstreform (vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 218).

⁷¹ Vgl. Moss, *Other Christs*, 6.

⁷² Cotts, *Clerical Dilemma*, 228.

⁷³ Huygens, Passio, 64. Wie z.B. hier am Beginn des Epilogs in Form eines Zitates aus Cicero und Quintilian.

⁷⁴ Laut Markowski hatten Petrus Werke allgemein einen klassenübergreifenden Charakter (Markowski, Blois, 293).

⁷⁵ Cotts, *Clerical Dilemma*, 228f. Southern entwickelt bezüglich der *Conquestio* den Gedanken, dass sie vielleicht als Brief an verschiedene Adressaten verschickt worden sein könnte, um dann wiederum als Inspirationsquelle oder direkte Vorlage für Predigten zu dienen (Southern, *Necessity*, 106). Immerhin bieten die Ms. A und P jeweils am Beginn der *Conquestio* einen Adressaten, was sie als Brief erscheinen lässt (es handelt

(Ms.C).⁷⁶ Doch, in Hinblick auf potentielle Kreuzfahrer, mögen die Inhalte des Textes doch etwas zu komplex gewesen sein (daneben war natürlich auch das Latein eine Barriere). Vielleicht war sie jedoch eine Art Entwurf, der dann, wenn nötig, in einem zweiten Schritt in eine publikumsgerechte Fassung übertragen hätte werden sollen (oder vielleicht auch wurde).⁷⁷ Immerhin verstand Petrus Predigten als Methode, um Laien verstärkt in den *spiritual warfare* zu involvieren und, wie im Folgenden gezeigt werden soll, war dieser ein wesentliches Element seiner Kreuzzugsideen.⁷⁸ Ebenso hebt Guy Philippart die Wichtigkeit von Viten für Predigten hervor, denn sie boten „[...] *une somme d'exemples édifiants pour illustrer leurs sermons*.“⁷⁹ Petrus scheint also diesen Zwischenschritt zu überspringen, indem er beides in einem Text kombiniert. Rhetorische Elemente, die auf eine Predigt hindeuten würden, sollen in dieser Arbeit ebenso diskutiert werden, um zu Schluss nochmals über Fragen von Genre und Intentionen zu resümieren.⁸⁰

Christopher Tyerman hält über die *Passio* fest: „[Peter] *proceeded to tell his audience what its significance was and what they should think and do about it. He articulated ideas for others to use.*“⁸¹

Die Frage nach dem Genre ist also nicht eindeutig zu beantworten. Die *Passio* ist ein ziemlich einzigartiger Text, der sich nicht einem der gängigen Genres zuweisen lässt. Sie enthält besonders Elemente aus Hagiographie und theologischem Traktat, allerdings eben nur Elemente. Daneben finden sich auch Merkmale, die an andere Gattungen, wie Chroniken oder Predigten, erinnern. Wie sich die Einzigartigkeit dieses Textes nun genau gestaltet und worauf diese Konzeption abzielte, soll nun im Folgenden untersucht werden.

sich um unterschiedliche Empfänger) (Huygens, Einleitung, 10f). Ebenso wurde die *Conquestio* in späteren Versionen von Petrus Briefsammlung unter die anderen Briefe eingereiht (Markowski, Blois, 307).

⁷⁶ Huygens, Einleitung, 11.

⁷⁷ Es ist nicht ganz klar, ob Petrus Erzbischof Balduin auf seiner Rekrutierungsreise durch Wales 1188 begleitete (vgl. Markowski, Blois, 252). Die Abreise Balduins und die Rückkehr Petrus aus Italien fallen etwa in die gleiche Zeit (Februar/März 1188). Immerhin wissen wir von keiner anderen Tätigkeit, der Petrus in dieser Zeit nachgegangen wäre. Außerdem ist bekannt, dass er Balduin ab Juni auf jeden Fall begleitete, als sie mit Heinrich II. in Frankreich unterwegs waren. Die *Passio* als Predigt mochte in Wales also durchaus zum Einsatz gekommen sein und mochte durchaus erfolgreich gewesen sein, wenn man den Bericht Gerald von Wales (1146-1223) bedenkt (*Itinerarium Cambriae*). Dass Petrus bei Gerald keine Würdigung erfährt, mag darin begründet sein, dass die beiden wohl in einer Konkurrenzsituation standen und dies mag auch erklären warum Gerald v.a. von Umständen, Publikum und Reiseroute und nicht über die Inhalte von Balduins Predigten berichtet, die womöglich stark durch Petrus Schriften geprägt waren (zu Gerald und dieser Reise allgemein vgl. Cole, *Preaching*, 74ff; Alphandéry, *Chrétienté*, 231f).

⁷⁸ Petrus, *Canon Episcopalis*, 1111.

⁷⁹ Philippart, *Légendiers*, 107.

⁸⁰ Petrus scheint eine rhetorische Ausbildung erhalten zu haben und äußert auch allgemein ein gewisses Interesse daran (vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 101; Wahlgren, *Letter*, 73f).

⁸¹ Tyerman, *England*, 278.

2. Emotionalität – Der ideale Kreuzritter⁸²

Richtige und intensive Emotionen bilden in der Gedankenwelt des 12.Jh. die Grundlage für richtiges Handeln. So sind bei der Eucharistie nicht die Häufigkeit und Regelmäßigkeit der Liturgie von Bedeutung, sondern die empfundenen Gefühle und deren Intensität. Aus innerer Überzeugung und aus Liebe zu Gott soll man diesen Akt vollziehen.⁸³ Die willentliche Entscheidung spielt dabei also eine zentrale Rolle. Dies vermittelt ebenso Petrus in einem seiner Briefe, als er festhält, dass man sich nur aus freien Stücken für das Priesteramt entscheiden sollte, nur wenn man sich selbst als geeignet erachtet und aus diesem Grund lehnt er das Amt vorerst auch ab.⁸⁴ Der freie Wille spielt also in Zusammenhang mit dem Emotionalitätsdiskurs eine gewisse Rolle.⁸⁵ Da es sich dabei allerdings um ein komplexes theologisches Thema handelt, werde ich dieses nur am Rande streifen. Was jedoch in der Folge betrachtet werden soll, ist das Zusammenwirken einzelner Elemente wie göttliche Eingebung, Emotion und Handlung, was wiederum Licht auf Petrus Verständnis vom freien Willen wirft.⁸⁶

Dieses Kapitel soll die Rolle der verschiedenen Emotionen in der Passio Raginaldi analysieren. Dabei müssen wir uns darüber bewusst sein, dass „Emotion“ kein mittelalterlicher Begriff ist, sondern sich z.B. als *virtutes*, *affectus*, *motus* oder *passiones* fassen lässt.⁸⁷ Dies hat zweierlei zur Folge. Einerseits gibt es hier nicht einen Überbegriff, der alle Emotionen fassen würde, sondern eine klare begriffliche Trennung in positive, erstrebenswerte Tugenden (*virtutes*) und negative, zu vermeidende Laster (*vitia*).⁸⁸ Dennoch ist die Zuordnung von *virtutes* und *vitia* nicht starr, sondern kann sich sowohl auf diachroner

⁸² Die hier skizzierten Paradigmen beziehen sich v.a. auf das 12.Jh. oder auf andere Quellen, welche für die Passio in irgendeiner Weise relevant sind (v.a. Kirchenväter). In anderen Phasen des Mittelalters finden sich durchaus andere Konzepte von „Emotionen“, die hier nicht zur Sprache kommen können (vgl. Rosenwein, *Communities*, passim).

⁸³ Diese Meinung vertritt auch Petrus in seinen Briefen, nur seine späten Briefe nehmen hier teils andere Positionen ein (vgl. Higonnet, *Spiritual ideas*, 226; Revell, *Later Letters*, 14; vgl. auch Cotts, *Clerical Dilemma*, 253f).

⁸⁴ Higonnet, *Spiritual ideas*, 237.

⁸⁵ Vgl. Dixon, *Passions*, 5f, 22, 53. Dixon hebt die Bedeutung des freien Willens in einem christlichen Kontext besonders hervor. Er vernachlässigt dabei allerdings die Rolle Gottes und göttlicher Gnade.

⁸⁶ Vgl. Dixon, *Passions*, 2ff; Malegam, *Leviathan*, 13f; Lutter, *Emotionen*, 8. Malegam und Dixon argumentieren gegen die Übertragung moderner Vorstellungen, die eine Differenz zwischen Intention und Impuls oder zwischen Denken/ Vernunft und Emotionen sehen.

⁸⁷ Rosenwein, *Communities*, 52f; Dixon, *Passions*, 19. Rosenwein bietet hier eine Liste von Emotionen, die sich v.a. aus Cicero (wiederum inspiriert von den Stoikern) und spätantiken Quellen speist.

⁸⁸ Bereits Augustinus unterschied zwischen Emotionen, die auf irdische Dinge ausgerichtet und daher negativ seien (bei ihm *passiones*) und Emotionen, die auf Gott ausgerichtet und daher positiv seien (bei ihm *affectus*) (Augustinus, *De civitate dei* (XIV 9), 20ff; vgl. Dixon, *Passions*, 29).

Ebene als auch je nach Kontext verändern. Dies ist z.B. bei Zorn (v.a. *ira*) gut ersichtlich.⁸⁹ Daher gibt es, laut Rosenwein, verschiedene *emotional communities* zur gleichen Zeit.⁹⁰ So würde ich die Kreuzzüge womöglich als Ventil verstehen, da hier Emotionen ausgelebt werden konnten, die innerhalb der christlichen Gesellschaft keinen oder wenig Platz hatten (besonders seit den Reformbewegungen des 11.Jh.).⁹¹ Wie Reddy und Rosenwein aufzeigen, konnte das Unterdrücken von Emotionen zu Leid und aggressivem Potential führen (*emotional suffering*).⁹² Insofern war das Angebot diese Emotionen nun ausleben zu können vielleicht ein recht starker Motivationsfaktor für potentielle Kreuzfahrer. Doch nur ein Teil der in der Passio maßgebenden Emotionen fällt in diese Kategorie (v.a. Zorn). Wenn es einem trotz Kreuzzug nicht gelang diese Emotionen auszuleben, aufgrund militärischer Unterlegenheit, konnten Autoren diese Situation immer noch als *patientia* und Imitatio Christi stilisieren, wie dies schließlich in der Passio bei Châtillon, nach der Niederlage von Hattin, geschah.⁹³

Andererseits vermitteln die lateinischen Begriffe, dass man hier nicht moderne Vorstellungen von „Emotion“ als irrationale, subjektive Empfindungen übertragen darf.⁹⁴ Obwohl der Aspekt der Emotionalität bei mittelalterlichen *virtutes* und *vitia* eine Rolle spielt, besonders im 12.Jh., sind diese jedoch oft alles andere als irrational und können eine wesentliche Motivation richtigen Handels sein.⁹⁵ Ebenso widerspricht deren göttliche Inspiration modernen Vorstellungen; selbst moderne christliche Vorstellungen stellen eher Irrationalität von Emotionen und daher wünschenswerte Beherrschtheit in den Vordergrund.⁹⁶ In diesem Zusammenhang müssen wir uns bewusst sein, dass Emotionen und deren Expression stets kulturell konstruierte Konzepte sind, deren Parameter und

⁸⁹ White, Anger, 149.

⁹⁰ Rosenwein, Communities, 23ff. „Imagine, then, a large circle [i.e. a large emotional community] within which are smaller circles [i.e. smaller emotional communities] [...]“.

⁹¹ Vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 225; Newman, Charity, 183.

⁹² Reddy, Navigation, 147; Rosenwein, Communities, 19f. Reddy beschreibt ein solches Ventil als emotionale Zufluchtsstätte (*emotional refuge*).

⁹³ Vgl. Rosenwein, Communities, 22f.

⁹⁴ Vgl. Dixon, Passions, 2ff, 13ff; Malegam, Leviathan, 13f; Rosenwein, Communities, 7ff. Als Vertreter dieser modernen Vorstellung vgl. z.B. Darwin, Emotions, 74; Elias, Process, 409. Dixon hebt hervor, dass die Überkategorie „Emotionen“ erst im 18.Jh. aufkam, um sich von christlichen Konzepten abzugrenzen. Er bietet auf S.13ff einen Überblick über jene jüngere Literatur, die dies nicht beachtete.

⁹⁵ So hält z.B. Augustinus fest, dass auch der Verstand von Bedürfnissen und „Emotionen“ (*affectus*) gesteuert wird (Augustinus, In Evangelium Iohannis, 261).

⁹⁶ Dixon, Passions, 17, 23.

Semantiken sich verändern.⁹⁷ Allein schon die jeweilige Sprache, welche die entsprechenden Emotionen ausdrückt, ist ein kulturelles Spezifikum.⁹⁸

Die Bibel und die Kirchenväter waren im Mittelalter die zentralen Autoritäten auf denen Geistliche ihre Texte und Argumentationen aufbauten.⁹⁹ Jedoch, in Hinblick auf Emotionen, war einerseits die Bibel recht flexibel und bot hier verschiedene Kontexte und Konnotationen, andererseits waren die Kirchenväter diesbezüglich in ihrer Ausdrucksweise oft etwas schwammig und unentschieden; z.B. wenn Augustinus die Differenz zwischen *caritas* und *amor* diskutieren will.¹⁰⁰ Dies erlaubte die Veränderung von Konzepten, ohne diesen Autoritäten zu widersprechen. Dennoch diente die Vulgata-Übersetzung als maßgebliches Repertoire für *emotion words* und hatte damit einen bestimmenden Charakter.¹⁰¹

Wenn wir über Emotionen sprechen, müssen wir einerseits zwischen inneren Emotionen und andererseits deren Expression nach außen unterscheiden. Obwohl wir tatsächliche „innere Emotionen“ nur schwer fassen können (am ehesten noch bei den Autoren der Quellen), können wir doch untersuchen wie Autoren innere Emotionen darstellen, ohne dass diese nach außen gezeigt werden. Wie wir im Folgenden sehen werden, spielt in der Passio das Ausdrücken von Emotionen vor allem bei Gott eine große Rolle, während bei Châtillon vorwiegend innere Emotionen wichtig sind.

Ich werde den Begriff „Emotion“ dennoch als Hilfsterminus verwenden, da damit alle zu behandelnden Aspekte von *virtutes* bis *vitia* gefasst werden können und Emotionalität, i.e. das Ausdrücken von Emotionen, durchaus eine Rolle spielt.¹⁰²

In diesem Kapitel soll erörtert werden; mit welchen Emotionen wird Renaud de Châtillon konzipiert? Zu welchem Zweck geschieht dies und welche Bedeutung und Funktion erfüllen diese Emotionen? Bei welchen anderen Akteuren der Passio spielen Emotionen eine Rolle und auf welche Weise? Diesbezüglich ist eine der zentralen Intentionen der Passio zu beachten; Châtillon soll als Vorbild für andere stilisiert werden. Damit sind seine Emotionen

⁹⁷ Vgl. Rosenwein, *Communities*, 14f; Nussbaum, *Thought*, 15.

⁹⁸ Dixon, *Passions*, 20; Lutter, *Emotionen*, 8f.

⁹⁹ Buc, *Livre*, 29, 41f. In Petrus *De testimoniis fidei*, einem bislang unpublizierten Werk, wird deutlich, wie sehr Petrus die Autorität der Kirchenväter schätzt. Er widerlegt hier Häresien anhand von Zitaten von Kirchenvätern (vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 238f).

¹⁰⁰ Augustinus, *De civitate dei* (XIV 7), 14f; Rosenwein, *Communities*, 44f.

¹⁰¹ Rosenwein, *Communities*, 43f.

¹⁰² Vgl. Rosenwein, *Communities*, 4. Auch Rosenwein verwendet *emotions* als Hilfsterminus.

also als vorbildhafte Tugenden zu begreifen.¹⁰³ Der Aspekt der Emotionalität, insbesondere Zorn (*ira, furor*), spielt auch bei der Darstellung Gottes eine wichtige Rolle. Der zornige, rachsüchtige Gott ist ein eschatologisches Element und wird daher teils auch im Kapitel Eschatologie diskutiert werden.

In Hinblick auf die Unterscheidung von *virtutes* und *vitia* kann hier bereits festgehalten werden, dass es in der Passio vor allem um *virtutes* (oder auch *passiones*), also positive Emotionen, geht. Der Fokus der Darstellung liegt schließlich auf Châtillon, der als großes Vorbild stilisiert werden soll und daher frei von negativen Emotionen ist (*vitia* kommen im Text nicht vor), und der zweite emotionale Akteur des Textes, i.e. Gott, kann ohnehin nur in einem positiven Licht erscheinen.¹⁰⁴

Anknüpfend an Châtillons Konzeption sollen auch einige Gedankengänge weiter geführt werden, welche die Bedeutung dieser Emotionen über den Text hinaus zu diskutieren versuchen. Dabei wird natürlich einerseits die Kontrastierung und Erweiterung des durch die Passio gegebenen Bildes mit anderen Quellen von Nutzen sein. Andererseits sollen auch Überlegungen angestellt werden, welche Bedeutung und Funktion diesen Emotionen in der mittelalterlichen Gesellschaft und im Besonderen während der Kreuzzüge zukam und wie hier die Passio möglicherweise auf die Hervorrufung tatsächlicher Emotionen abzielte, um einen neuen Kreuzzug zu inspirieren.¹⁰⁵ Denn Wörter sind keine leeren Hüllen, auch wenn sie uns heute manchmal so erscheinen mögen, sondern reflektieren und vermitteln Vorstellungen und Ideen der gegebenen Gesellschaft zur gegebenen Zeit.¹⁰⁶ Auch

¹⁰³ Dies scheint an Gregor den Großen angelehnt zu sein; tugendhafte Emotionen sollen andere inspirieren und stärken (vgl. Rosenwein, *Communities*, 85).

¹⁰⁴ Da negative Emotionen, laut Augustinus, eine Folge des Sündenfalls sind, kann deren Fehlen bei Châtillon so gedeutet werden, dass er, durch seine Tugenden und Taten, der *civitas dei* bereits näher ist als andere. Er hat auch keine inneren Kämpfe zu bestehen, wie etwa Augustinus in den *Confessiones*, sondern erscheint als strahlendes Vorbild der Tugend. Doch dazu v.a. im Kapitel zum Martyrium mehr (Augustinus, *Confessiones*, 150f; Augustinus, *De civitate dei* (XIV 16,17,26), 38ff, 53ff; vgl. Dixon, *Passions*, 21, 49ff). So erscheinen in Petrus Denken auch Klöster und Schulen dem Paradies bereits näher. Diese Möglichkeit bestand also durchaus (Petrus, Ep.13, 42; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 103).

¹⁰⁵ So kann man, in Anlehnung an Rosenwein, bei Petrus und seinem intendierten Publikum wohl von einer *emotional community* sprechen, zumindest im Sinne eines *large circle*, wie Rosenwein eine übergeordnete *emotional community* definiert (vgl. Rosenwein, *Communities*, 23f). Denn Petrus bewegte sich in einem sozialen Kontext und kommunizierte mit anderen Leuten, wie v.a. seine Briefe zeigen. Folglich können seine Konzeptionen, besonders unter Berücksichtigung der Zielsetzungen der Passio, durchaus als repräsentativ für sein Umfeld verstanden werden (vgl. Rosenwein, *Communities*, 80). Dies bedeutet auch, dass seine Ideen von Märtyrertum und Bibelexegese näher an allgemeinen zeitgenössischen Vorstellungen liegen mochten als dies bei Schriftgut, das nur unter Klerikern kursierte, der Fall war, schließlich wollte er einen neuen Kreuzzug entfesseln. Folglich kann uns die Passio vermutlich einen ganz guten Einblick in die allgemeine Geisteswelt des späten 12.Jh. geben (vgl. Moss, *Other Christs*, 53).

¹⁰⁶ Vgl. Rosenwein, *Communities*, 172; Throop, *Vengeance*, 7; Dixon, *Passions*, 20.

Petrus hält in einem seiner späten Briefe fest, dass Worte Emotionen auslösen sollten (*affectio*).¹⁰⁷ Daher gilt es das Vorkommen und die Häufigkeit gewisser Begrifflichkeiten zu beachten, da sowohl Petrus als auch sein Publikum damit gewisse Vorstellungen assoziieren mochten und der Gebrauch dieses Vokabulars solche Emotionen auslösen mochte und daher in der Weglassung oder Häufung gewisser Begrifflichkeiten auch rhetorische Strategien stecken mögen.¹⁰⁸ Solche Schlagwörter können auch der Schaffung von Gemeinschaftsgefühl und als Signal dienen, das man zu einer Gruppe gehört.¹⁰⁹ Ebenso hält Peter Brown fest, dass das öffentliche Lesen von Viten, wie z.B. bei Gregor von Tours überliefert, dazu diene, eine emotionale Beziehung zwischen Märtyrer und Publikum zu schaffen und damit wiederum Empathie und Identifikation hervorzurufen.¹¹⁰ Die Passio als Predigt könnte demnach eben jene Funktion erfüllen. Wie wir sehen werden, spielen Aspekte der Gemeinschaft eine gewisse Rolle, insbesondere die heilsgeschichtliche Identifikation als *iusti* und in diesem Zusammenhang war besonders *caritas* wichtig.

Die erste Ebene bilden also die Emotionen Châtillons oder anderer Personen im Text, die zweite stellen mögliche Emotionen bei potentiellen Kreuzfahrern dar. Daneben ließe sich noch eine dritte Ebene unterscheiden; die Emotionen von Petrus selbst, die er allgemein und besonders während des Schreibens empfunden haben mochte oder zumindest, in der einen oder anderen Form, zum Ausdruck brachte. Auf dieser Ebene kann man sich noch am ehesten tatsächlich empfundenen Emotionen annähern. Allerdings wird man heute kaum entscheiden können, ob Petrus wirklich inspiriert von *zelus* und *ira* seinen Text schrieb oder nüchtern mit den Ideen seiner Zeit zu spielen wusste.¹¹¹ Doch, meines Erachtens, ist dies auch nicht weiter relevant. Hingegen ist relevant, wie der Autor nach außen auftritt und wie damit auch sein Text geformt wird. Daher soll bei entsprechenden Textstellen auf eine Emotionalität des Schreibstils und dessen Färbung (z.B. zornig, betrübt) hingewiesen

¹⁰⁷ Revell, *Later Letters*, 14; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 245. Ebenso wird in Johannes von Salisburys Version von Becket's Vita festgehalten, dass deren Lektüre zur Tugendhaftigkeit animieren sollte (*si diligenter inspiciantur, ad virtutem poterunt animare*) (Johannes, *Vita Thomae*, 302).

¹⁰⁸ Vgl. Rosenwein, *Communities*, 195. Rosenwein hält fest, dass das Fehlen gewisser Schlagwörter signifikant ist. Ich folge dieser Annahme in meiner Analyse, da das freie Assoziieren einer Emotion, obwohl sie im Text nicht gegeben ist, unserem heutigen Verständnis entspringt und ein Zuhörer des 12.Jh. mit der entsprechenden Textstelle andere Assoziationen verbinden mochte.

¹⁰⁹ Vgl. Rosenwein, *Communities*, 25.

¹¹⁰ Brown, *Saints*, 82f. Das Lesen von Viten spielt auch in der hochmittelalterlichen Liturgie eine wichtige Rolle, obwohl Philippart hervorhebt, dass die Beziehung zwischen Text und Liturgie nicht immer klar ist, z.B. in Hinblick darauf, was von beiden zuerst vorhanden war (Cowdrey, *Martyrdom*, 47; Philippart, *Légendiers*, 106f).

¹¹¹ Die Annahme von *zelus* und *ira* ist bereits eine Interpretation meinerseits. Petrus spricht nicht von eigenen Gefühlen.

werden, ob wirklich gefühlt oder konstruiert, da dieser Stil auch eine entsprechende Wirkung erzielt haben mochte und dem Text seine Form gab.

In diesem Zusammenhang ist zu fragen, wie Petrus hier gewisse Emotionen zu vermitteln versucht? Welche narrativen und rhetorischen Mittel verwendet er, um diesen Aspekten Ausdruck zu verleihen und wie konnte dies bei seinem Publikum Emotionen auslösen? Wenn man die Struktur der Passio betrachtet, so lässt sich feststellen, dass er besonders am Beginn des Prologs und am Ende des Epilogs zu einem emotionalen Schreibstil neigt, der im Folgenden noch näher untersucht werden soll.¹¹² Ebenso spielen nicht alle Emotionen im Verlauf der Passio die gleiche Rolle. So lassen sich gewisse Tendenzen und Entwicklungen feststellen; z.B. in Hinblick auf *zelus*, wie unten diskutiert werden soll, oder, mit Fortschreiten der Erzählung, ein zunehmend eschatologischer Ton, der auch gewisse Emotionen mit sich bringt. Ebenso lassen sich unterschiedliche Fokussierungen feststellen. So entsteht der Eindruck, dass in manchen Passagen gewisse Emotionen besonders in den Vordergrund treten. Die Frage ist warum und zu welchem Zweck? Die Struktur der Passio und sich ändernde Paradigmen im Laufe der Erzählung sollten daher also im Auge behalten werden.

Da jene Emotionen etwa in Hinblick auf Martyrium oder Eschatologie eine Rolle spielen, sollen die in diesem Kapitel ausgelegten Fäden im Laufe der Arbeit nach und nach zusammengeführt werden, um etwa das Zusammenwirken einzelner Emotionen oder Petrus Endzeiterwartungen zu diskutieren.¹¹³ Das heißt, dieses Kapitel wird die Emotionen in der Passio nicht zur Gänze analysieren, sondern gewisse Passagen herausgreifen, um gewisse Muster und Funktionen aufzuzeigen. Einige weitere Stellen werden dann im Zuge der anderen Kapitel analysiert werden, da sich jene Emotionen oft eng verknüpft mit den anderen in dieser Arbeit behandelten Themen präsentieren.

¹¹² Huygens, Passio, 31ff, 64ff.

¹¹³ Rosenwein hebt die Untersuchung des Zusammenspiels und der Beziehung verschiedener Emotionen in ihrem jeweiligen Kontext als wesentliche Aufgabe hervor (Rosenwein, Communities, 194).

2.1 Zorn – ira, furor, indignatio

ira – Zorn, Wut, Hass, Rachegefühl¹¹⁴

furor – Raserei, Wahnsinn, Leidenschaft, Liebe, Wut, Zorn¹¹⁵

indignatio – Ärger, Unwille, Zorn, Erregung¹¹⁶

Der Komplex „Zorn“ lässt sich in der Passio mit verschiedenen Begriffen fassen, die durchaus unterschiedliche Bedeutungsnuancen und Anwendungskontexte aufweisen mögen. Dies gilt es auch in der folgenden Analyse zu beachten, so lassen sich vor allem die Termini *ira*, *furor* und *indignatio* differenzieren. Die oberhalb gegebene Auflistung soll einen Eindruck vermitteln in welcher Bandbreite hier Übersetzungen möglich sind und welche unterschiedlichen Nuancen hier wirksam sein mögen.

Zorn ist in der mittelalterlichen Wahrnehmung eine durchaus ambivalente oder sogar vornehmend negativ konnotierte Emotion. Zorn (v.a. *ira*) erscheint als eine der sieben Todsünden (zumindest seit dem 6.Jh.).¹¹⁷ Er ist oft, insbesondere bei Herrschern, negativ konnotiert.¹¹⁸ Zorn gilt als Keim der Sünde; er veranlasst den Menschen zu unüberlegtem, sündhaftem Verhalten, dies wird z.B. bei Hugo von St.Viktor thematisiert.¹¹⁹ Zorn ist ein Zeichen fehlender Selbstbeherrschung und damit für einen Herrscher äußerst ungeeignet. Dieses Konzept ist besonders in der Karolingerzeit präsent und findet sich z.B. in den Reichsannalen oder in Einhards Vita.¹²⁰ Noch im 11.Jh. schreibt Bruno von Merseburg, dass Zorn (*furor*) das Seelenheil gefährden würde und stellt der Emotion erstrebenswerte Tugenden wie *pietas*, *patientia* oder *iustitia* entgegen.¹²¹

Doch in den Jahrhunderten nach den Karolingern, insbesondere seit dem 11.Jh., entwickelte sich eine differenzierte Ansicht, indem man zwischen schlechtem Zorn, der seine Wurzel in der Sünde hat, und gutem Zorn (*zelus furoris*), der seine Wurzel in der Tugend hat, unterschied. Etwa Hugo von St.Viktor (frühes 12.Jh.) oder Hincmar von Reims (9.Jh.) treffen

¹¹⁴ Stowasser Primus, 191; Stowasser, 279; Blaise, Dictionnaire, 474; Georges 2, 445f.

¹¹⁵ Stowasser Primus, 152; Stowasser, 221; Georges 1, 2887f.

¹¹⁶ Stowasser Primus, 177; Stowasser, 258; Georges 2, 197.

¹¹⁷ V.a. in Gregors des Großen *Moralia in Iob*. Gregors Auflistung der Todsünden vermittelt eine allgemein negative Konnotation von Emotionen (Gregorius Magnus, *Moralia* (XXXI 45), 1610).

¹¹⁸ Althoff, Royal Anger, 60f; Barton, Zealous Anger, 155.

¹¹⁹ Hugo von St.Viktor, *Exegetica Dubia*, 774; vgl. Barton, Zealous Anger, 156.

¹²⁰ Althoff, Royal Anger, 65. Althoff führt dies auf einen wachsenden Einfluss der Kirche zurück, die im Gegenzug sakrale Legitimität gewährte und damit der Herrschaft Stabilität verlieh.

¹²¹ Vgl. Althoff, Royal Anger, 68f.

diese Unterscheidung.¹²² Auch Thomas von Chobham (1160-1235) unterscheidet zwischen *ira per zelum* und *ira per vitium*.¹²³ Ebenso hielt bereits Augustinus fest, dass Zorn, wenn auf ein höheres Ziel ausgerichtet und nicht der eigenen Befriedigung dienend, durchaus genutzt werden konnte.¹²⁴ Der *zelus furoris* bot die Möglichkeit einen gerechten Zorn auszudrücken, der durch ungerechte Angriffe oder durch die Ausübung ungerechten Zorns bei seinem Gegenüber gerechtfertigt wurde und damit mit *iustitia* in Verbindung gebracht wurde, während Komponenten wie *clementia* und *patientia* zurücktraten. Dies findet sich z.B. bei Otto von Freising in Form von *ira* und *indignatio*, als er Friedrich I. beschreibt.¹²⁵ Ebenso definierte Innozenz III. drei menschliche Potenziale; eines davon war der Zorn, welcher der Ablehnung des Bösen diene (*irascibilem ut respuat malum*).¹²⁶ Es wurde damit also eine Möglichkeit geschaffen, Zorn in „außergewöhnlichen“ Situationen zu verwenden, wobei sich hier natürlich die Schwierigkeit ergab, eine solche Situation zu definieren. Während Zorn in der Karolingerzeit der *iustitia* entgegen gesetzt wurde, diente er im 12.Jh. der *iustitia* (insbesondere durch das dazwischen liegende Element der Rache, wie weiter unten erörtert werden soll).

Die Erörterung dieses Diskurses ist notwendig, um den Ansatzpunkt der Passio Raginaldi zu verstehen. Zorn ist in bestimmten Situationen erlaubt. Unrecht, Beleidigungen und Demütigungen gegenüber dem Christentum sind zweifellos eine solche Situation, sowohl in der allgemeinen Ansicht des 12.Jh. als auch in der Passio. Das heißt, Petrus setzt voraus, dass jedem klar ist, dass es sich hierbei um eine inakzeptable Situation handelt und daher Zorn (und in der Folge Rache) notwendig und selbstverständlich sind. Daher erscheinen in der Passio sowohl *ira* als auch *furor* als vorbildhafte Tugenden; jede negative Konnotation scheint verschwunden. So schreibt Petrus gegen Ende des Prologs, als er die Differenzierung von *iusti* und *impii* diskutiert, folgendes: „*Ideo in illa lamentabili strage et inconsolabili plaga, quam in terra promissionis furor domini nuper exercuit, multi sancti et multi impii miserabiliter in ore gladii corruerunt, ut in illa contricione grana separarentur a paleis, ut vasa ignominie quassarentur atque in vasis gratie suam dominus misericordiam*

¹²² Hugo von St. Viktor, Exegetica Dubia, 775; vgl. Barton, Zealous Anger, 156f.

¹²³ Chobham, Summa Confessorum, 414.

¹²⁴ Augustinus, De civitate dei (XIV 19), 42f; vgl. Dixon, Passions, 51. Dies deutet wiederum auf Augustinus maßgebende Unterscheidung hin, dass es darauf ankomme, ob Emotionen auf Gott ausgerichtet sind. Er hatte allerdings grundsätzlich eine sehr negative Meinung zu Zorn als einem der Grundtriebe (*libido*).

¹²⁵ Otto von Freising, Gesta, 612ff.

¹²⁶ Innozenz III., Misericordia, 99.

revelaret. Nam, sicut apostolus [Paulus] dicit, volens deus ostendere iram suam et notam facere potenciam suam, sustinuit in multa pacientia vasa apta ire in interitum, ut ostenderet divicias glorie sue in vasis misericordie [...]“.¹²⁷

Gott zeigt seinen Zorn (*ostendere iram suam*)¹²⁸ und Gottes Zorn hat eine vernichtende Wirkung (*furor domini exercuit stragem et plagam*). Wenn man hier einen Unterschied festmachen will, dann erscheint *ira* hier eher als reine Emotion, die man zwar nach außen hin zeigt, aber der nicht unmittelbar eine Handlung folgt, während *furor* eine direkte Umsetzung in einer Handlung findet und man hier auch mit „Raserei“ übersetzen könnte.¹²⁹

Im weiteren Verlauf wird eine antagonistische Spaltung in zwei Gruppen deutlich, die im Laufe der Arbeit noch ausführlicher diskutiert werden soll (v.a. Kapitel Kreuzzugsaspekte). Mit Bezug auf Paulus spricht Petrus einerseits von Gefäßen des Zorns (*vasa irae*), i.e. jene die seinen Zorn verdienen, und Gefäßen der Barmherzigkeit (*vasa misericordiae*), i.e. jene die seine Barmherzigkeit verdienen.¹³⁰ Das geduldige Ertragen der Gefäße des Zorns, anstatt ihrer sofortigen Vernichtung, mag so zu verstehen sein, dass Gott den *iusti* (i.e. *vasa misericordiae*) die Möglichkeit gibt, sich zu bewähren und ihr Seelenheil zu verdienen, i.e. auf einen Kreuzzug zu gehen.¹³¹ Insofern agiert *ira* hier als Emotion, die zwar gezeigt wird (*ostendere*), allerdings keine unmittelbare Handlung nach sich zieht. Das Zeigen von *ira* agiert als Androhung und Vorausdeutung künftiger Handlungen. So kann Zorn auch dazu

¹²⁷ Huygens, Passio, 39. „Daher in jenem klagevollen Gemetzel und jener unheilvollen Plage, die der Zorn des Herrn vor Kurzem im Heiligen Land ausgeübt hat, gingen viele Heilige und viele Gottlose mit scharfem Schwert beklagenswert zugrunde, damit durch jenes Mahlen die Spreu vom Weizen getrennt wird, damit Werkzeuge der Schande zerschlagen werden und der Herr bei Werkzeugen der Gnade seine Barmherzigkeit enthüllt. Denn, wie der Apostel [Paulus] sagt, Gott will seinen Zorn zeigen und seine Macht sichtbar machen, mit viel Geduld ertrug er die Gefäße des Zorns, die zum Untergang bestimmt sind, damit er den Reichtum seines Ruhms bei Gefäßen der Barmherzigkeit zeigen kann [...]“

¹²⁸ Vgl. Röm. 9,22.

¹²⁹ Vgl. Stowasser Primus, 152; Stowasser, 221. Rosenwein meint, dass sich durch das Ausdrücken einer Emotion ihre Bedeutung ändert und man in der Folge entweder darauf beharren kann und damit die Bedeutung steigert (was *furor* entsprechen würde) oder seine Expression relativiert (wodurch *ira* oder *indignatio* bleibt oder sogar *miser cordia* eingeleitet wird) (vgl. Rosenwein, Communities, 18). Ebenso kann das Zeigen von Emotionen die Veränderung einer Beziehung nach sich ziehen (Rosenwein, Communities, 179; Reddy, Navigation, 100ff).

¹³⁰ Röm. 9,22f.

¹³¹ Vgl. Bernhard, Ep.363, 654f; Novae Militiae, 290; Goetz, Endzeiterwartung, 436. Auch sehr explizit bei Heinrich von Albano: „[Christus] *volens dare Christianis occasionem zelandi Domini sui gloriam, vindicandi Patris iniuriam et haereditatem propriam vendicandi [...]* fideles siquidem milites suum [...]“ (Albano, Peregrinante, 355; vgl. Cole, Preaching, 70). „Christus will den Christen eine Gelegenheit bieten, um den Ruhm ihres Herrn und das Unrecht des Vaters zu rächen und das eigene Erbe zurück zu erobern [...] daher sind die Gläubigen seine Soldaten.“ Interessant ist hier auch, wie Heinrich das Verb variiert, indem er einerseits *zelare* mit der Semantik von Rache zu konnotieren scheint und andererseits eine orthographische Variante gebraucht (*vendicandi*).

dienen, einen Wunsch nach Rache deutlich zu machen.¹³² Dies scheint auch jener Textstelle inhärent und mag daher eine Anspielung auf die Apokalypse sein.¹³³

Womöglich mag man Paulus Begrifflichkeit von *vasa* an dieser Stelle auch als „Werkzeug Gottes“ verstehen.¹³⁴ Denn, angelehnt an die Ideen des 12.Jh., sind die Kreuzfahrer als *militia Christi* Gottes Vollstrecker (hier *vasa gratiae*) und ebenso können die Ungläubigen als Diener Satans verstanden werden (hier *vasa ignominiae*), wie es sich auch explizit in der Passio fassen lässt (*ministri Sathanae*).¹³⁵ Dazu im Kapitel Eschatologie mehr.

Gottes Zorn birgt eine starke heilsgeschichtliche Komponente. Dies zeigt auch folgende Passage, wo Petrus die Bedeutung des Alten und des Neuen Testaments diskutiert: „*Quod archam veteris testamenti permisisti, domine, ab allophilis capi, dura plaga, gravis animadversio et seve indignationis indicium fuit, sed in captione tue crucis iram tuam, domine, tanto gravius et intolerabilius effudisti, quanto tibi erat acceptior crux quam archa, novum testamentum quam vetus, lux quam umbra, veritas quam figura.*“¹³⁶ Petrus kontrastiert hier den Verlust der Bundeslade mit dem des Kreuzes und meint, dass Gottes Zorn (*ira*) bei letzterem viel schlimmer gewesen wäre (*gravius*).¹³⁷ Vielleicht dient *ira* hier dazu, eine Steigerung gegenüber *indignatio* auszudrücken, denn *ira* wird mit dem Verlust des Kreuzes und *indignatio* mit dem Verlust der Bundeslade verbunden.

Da das Kreuz das Symbol für die Passion ist und damit eine irdische Manifestation göttlicher Macht, erscheint dessen Verlust als Bedrohung, welche die Bedeutung des Opfers

¹³² Throop, Vengeance, 22f.

¹³³ Vgl. Buc, Vengeance, 467; Malegam, Peace, 43. Selbiges findet sich in Audita Tremendi: „*Nec enim subito venit ira eius [deus] sed ultionem differt et tempus penitendi tribuit. Tandem vero qui in misericordia iudicium non amittit, vindictam suam ad penam transgredientium et cautelam salvandorum exercet.*“ (Chroust, Audita Tremendi, 8). „Denn [Gottes] Zorn kommt nicht plötzlich, sondern er verschiebt seine Rache und gibt den Menschen Zeit, um Buße zu tun. Am Ende wird jener, der trotz seiner Gnade das Gericht nicht vergisst, seine Rache nehmen, um Übeltäter zu bestrafen und jene zu schützen, die gerettet werden.“

¹³⁴ Vgl. Habel, Glossar, 418.

¹³⁵ Huygens, Passio, 59; vgl. Hrabanus, Expositio, 742; Buc, Holy War, 96f. Die Assoziation von Ungläubige und *ignominia* findet sich auch bei Heinrich von Albano (Albano, Peregrinante, 355).

¹³⁶ Huygens, Passio, 34. „Weil du, Herr, erlaubst hast, dass die Bundeslade von unreinen Fremden gefangen wurde, angekündigt durch harte Plagen, schlimme Strafen und grausamen Zorn, aber du, Herr, gießt deinen Zorn über den Verlust des Kreuzes so viel schlimmer und unerträglicher aus, um wie viel war das Kreuz anzunehmen für dich wie die Bundeslade, das Neue Testament wie das Alte, das Licht wie der Schatten, die Wahrheit wie das Trugbild.“

¹³⁷ Vgl. Caspary, Exegesis, 113ff, bes. 115. Petrus vermittelt hier eben jene Dialektiken zwischen Neuem und Altem Testament, die Caspary allgemein heraus arbeitet. Dabei mag man, gestützt auf Ambrosius, davon ausgehen, dass durch die göttliche Gnade, sprich im Zeitalter derselben, grundsätzlich ein höherer Status erreicht werden konnte als Adam ihn inne hatte (Ladner, Reform, 146f). Dieser Gedanke scheint mir hier präsent, wenn Petrus den Verlust des Kreuzes als schlimmer als den der Bundeslade beschreibt. Das Kreuz bildet auch die Basis, um den *iusti* am Ende der Zeiten *misericaordia* zu gewähren. Dies suggeriert, dass es durch seinen Verlust beim Jüngsten Gericht nur Verdammung geben könnte.

Christi und die damit erschaffene Gnade schmälern könnte.¹³⁸ Dies ist an das Verständnis der Zisterzienser angelehnt, die das Kreuz als *signum vitae* und damit als Garantie göttlicher Gnade und Belohnung verstanden, wie es sich z.B. in Bernhards Kreuzzugsaufrufen findet.¹³⁹ Dies findet sich auch sehr explizit in der Conquestio: „*Scriptum est: Maledictus qui facit opus dei negligenter! Sperabam quod reflorisset crux Christi et quasi sanguine eius iterum irrigata et vivificata fructum salutis et gratie faceret tempestivum.*“¹⁴⁰ Der Verlust des Kreuzes kann auch als Angriff auf Gott selbst verstanden werden.¹⁴¹ Je mehr nun ein „Verlust“ des Kreuzes gegeben ist, was wohl auch im übertragenen Sinne verstanden werden muss, umso mehr wird Gottes *ira* geschürt, umso mehr vergeht das Zeitalter der Gnade und umso näher rückt damit die Apokalypse. Insofern würde dies also bedeuten, dass auch die *impii* durch ihre Taten den Heilsplan voranbringen. Das Blut Christi (*sanguine eius*) soll das Kreuz wiederbeleben (u.a. *reflorisset crux*). Insofern ist hier wohl eine Analogie zwischen Christus und Märtyrer zu konstatieren; deren Blut soll den partiellen Verlust des Kreuzes, gegeben durch Hattin, wieder gutmachen.¹⁴²

Die erwähnte Kausalkette von Unrecht und Zorn wird in der Passio sehr explizit deutlich. Dies vermittelt z.B. folgende Passage: „*Pro liberatione regni Ierusalem nobis obtulerat dominus regnum celi, nunc autem, quia nos eius oblatione minus dignos invenit, ipse, humanum dedignatus auxilium, ex quo voluerit dignatione aut potius indignatione sua fortitudinem gentium dissipabit et dicet: brachium meum salvabit me, et indignatio mea ipsa*

¹³⁸ Vgl. Brown, *Saints*, 87ff. Dies verdeutlicht auch Audita Tremendi: „[...] et cruce dominica, per quam ex memoria et fide passionis Christi qui pendit in ea et genus humanum in ea redemit, certum solebat esse tutamen et contra paganorum incursus desiderata defensio [...]“ (Chroust, *Audita Tremendi*, 7). „[...] und das Kreuz des Herrn, an dem er hing und durch das er die Menschheit befreite, bot uns für gewöhnlich, durch Erinnerung und Glaube an die Passion Christi, einen sicheren Schutz und eine erstrebte Verteidigung gegen die Invasion der Heiden [...]“ Ähnliches vermittelt der Dialogus: „[...] crux que nos redemit capta est et non est qui eam redimat, sepulchrum et templum atque cetera loca, que dominus sua corporali presentia consecravit, tenentur et prophanantur ab impiis [...]“ (Huygens, *Dialogus*, 408). Dies sind die Worte des Abtes und damit endet der Dialogus, was gleichsam als Aufruf zum Kreuzzug agiert.

¹³⁹ Bernhard, Ep. 363, 654; vgl. Purkis, *Imitatio*, 60; Purkis, *Spirituality*, 92, 105; vgl. dazu Offb. 2,7. Hier allerdings als nicht als *signum* sondern *lignum vitae*. Dieser Gedanke wurde auch in diverse päpstliche Bullen übernommen, so z.B. *Omne Datum Optimum* (Hiestand, *Papsturkunden*, 205). Ebenso beschreibt Heinrich von Albano das Kreuz als Heilmittel (*remedium*), sowie als Baum des heilsbringenden Kreuzes (*lignum salutiferae crucis*) (Albano, *Peregrinante*, 353, 355).

¹⁴⁰ Huygens, *Conquestio*, 84. „Es steht geschrieben: Verflucht sei der, der das Werk Gottes vernachlässigt! Ich hoffte, dass das Kreuz Christi wieder erblühen und gleichsam durch dessen Blut die Frucht des Heils und der Gnade rechtzeitig wieder bewässert und belebt werden würde.“ Die hier vorhandene Baummetapher wird im Kapitel zum Martyrium noch näher diskutiert.

¹⁴¹ Vgl. Huygens, *Passio*, 33. Johannes von Abbeville (frühes 13.Jh.) versteht den Verlust des irdischen Jerusalems als Hinweis Gottes darauf, dass das himmlische Jerusalem in Gefahr sei. Damit wird ein starkes Band zwischen Kreuzzug und Reform geschaffen (vgl. Buc, *Holy War*, 98; Cole, *Preaching*, 153).

¹⁴² Vgl. Moss, *Other Christs*, 100.

auxiliata est michi, ex quo non compatiuntur eius iniuriis [...].¹⁴³ Mittels eines Wortspiels stellt Petrus den Zorn (*indignatio*) über die Gnade (*dignatio*) und streicht deutlich heraus, dass der Zorn als zentrale Handlungsmotivation dient. Der Zorn ist dabei Reaktion auf das zugefügte Unrecht (*iniuria*) und, um Throop zu zitieren, wird damit der Aspekt von *Crusading as an act of vengeance* zum Ausdruck gebracht, der im Folgenden noch eingehender diskutiert werden wird.¹⁴⁴ Allerdings findet sich in zwei Handschriften statt *dignatio* an dieser Stelle *dedignatio*.¹⁴⁵ Dies erscheint mir als passendere Lesart, da *dignatio* hier etwas unstimmig erscheint und mit *dedignatio* eine schöne Steigerung gegeben ist; „[Gott] will mit Schmähung oder lieber mit seinem Zorn“ die Ungläubigen vernichten. *Indignatio* ist hier, im Gegensatz zu *ira*, direkt mit Handlungen verflochten und scheint hier recht nahe an *furor* gerückt. Das Ausleben von *indignatio* erhält eine recht krieglerische Komponente mit Bezug auf Jesaia (*brachium meum*).¹⁴⁶

Gott wird also, aufgrund von eschatologischen Vorstellungen, äußerst zornig dargestellt. Insofern ist zu fragen, ob diese Emotion im Angesicht des Jüngsten Gerichts eine neue Form von Legitimität enthält. Denn wenn Gott zornig sein darf, dürfen es auch die Menschen. Diese Argumentationslinie findet sich auch in früheren mittelalterlichen Quellen.¹⁴⁷ Ebenso findet sich diese Idee bereits bei Laktanz.¹⁴⁸ Das Alte Testament mit seinem zornigen, rachsüchtigen Gott und ebenso zornigen Königen bildete für diese Meinung die Grundlage. Doch auch die Szene von Christus im Tempel diente durchaus als Vorbild, so z.B. bei Thomas von Chobham oder Bernhard von Clairvaux.¹⁴⁹ Ein wichtiger Bezugspunkt des 12.Jh. war auch folgender Psalm: „*irascimini et nolite peccare*“.¹⁵⁰ Dieser

¹⁴³ Huygens, *Passio*, 33. „Der Herr hatte uns für die Befreiung des Königreichs Jerusalem das Königreich des Himmels angeboten, nun aber, weil er uns durch diese Gabe weniger würdig findet, jener [Gott], menschliche Hilfe verschmähend, wird durch Gnade oder lieber durch seinen Zorn die Tapferkeit der Völker vernichten, so wird er aus beiden wählen, und sagt: mein Arm wird mich bewahren und eben jener Zorn ist mir eine Hilfe, weil sie kein Mitleid für das Unrecht empfinden, das sie ihm beigelegt haben [...]"

¹⁴⁴ Throop, *Vengeance*, 13; vgl. auch Kienzle, *Cistercians*, 125.

¹⁴⁵ Huygens, *Passio*, 33.

¹⁴⁶ Jes. 63,5.

¹⁴⁷ Barton, *Zealous Anger*, 159f.

¹⁴⁸ Laktanz, *Colère*, 106, 170; vgl. Rosenwein, *Communities*, 42. Auch Chrysostom hält fest, dass nicht die Natur der Dinge, sondern der Wille Gottes bestimme, ob etwas gut oder schlecht sei (vgl. Sizgorich, *Violence*, 26). Insofern sind göttliche Emotionen also ein starker legitimierender Faktor, nicht nur in einer eschatologischen Atmosphäre.

¹⁴⁹ Chobham, *Summa Confessorum*, 414; Bernhard, *Novae Militiae*, 286.

¹⁵⁰ Ps. 4,5; zum mittelalterlichen Diskurs vgl. Barton, *Zealous Anger*, 157.

Vers findet sich zwar nicht in der Passio, allerdings im Dialogus, als der dort sprechende Abt Heinrich II. die Rolle von *ira* erklärt.¹⁵¹

Menschlicher Zorn konnte, in einer passenden Situation, auf göttlichen Ursprung zurück zu führen sein und damit einen Hinweis auf eschatologische Vorstellungen geben.¹⁵²

Gervase von Canterbury, ein Zeitgenosse und Bekannter von Petrus, beschreibt die Menschen als Werkzeuge von Gottes Rache (*vindicta*) und vermittelt daher eine solche Idee.¹⁵³ Denn Zorn diene unter anderem dafür, einen Wunsch nach Rache deutlich zu machen.¹⁵⁴ An anderer Stelle beschreibt Gervase die Kreuzfahrer sogar als Rächer von Gottes Zorn (*ira dei*) und stellt damit eine direkte Verbindung zwischen beiden Konzepten her.¹⁵⁵

Richard Barton erörtert, dass das Zeigen von Zorn in feudalen Beziehungen oft als Hinweis auf eine inakzeptable Situation diene und die Neuverhandlung einer Beziehung zur Folge haben sollte. In solchen Fällen war Zorn also nicht Anlass für Gewalt, sondern für Verhandlung und Mediation.¹⁵⁶ Eine solche Kausalität kann für die Kreuzzüge, in Hinblick auf die Feinde, ausgeschlossen werden. Die Instrumentalisierung von Zorn in der Passio diene sicherlich nicht der Förderung von Kompromissbereitschaft; ganz im Gegenteil, europäische Adelige sollten zum Kampf motiviert werden. Alkuin betrachtet Zorn als eine negative Eigenschaft, ganz in der Tradition seiner Zeit; er würde zu Racheakten und Gewalt führen und sei daher zu verurteilen.¹⁵⁷ Die Kreuzzüge weisen die gleiche Kausalität auf; Zorn sollte zu Gewalt führen und der Rache für Christus dienen.¹⁵⁸ Die gleiche Kausalität wird hier also gegenteilig instrumentalisiert; Zorn als positive Tugend. Allerdings mochte Zorn auch Ausdruck des *spiritual warfare* sein und in diesem Zusammenhang mochte *ira*, besonders von geistlichen Schreibern, als Zeichen interpretiert werden, dass die Seele in spirituelle Kämpfe verstrickt war. Dies war ein notwendiger Akt, nach dem Prinzip; Krieg führen für den

¹⁵¹ Huygens, Dialogus, 393.

¹⁵² Daher wurden Beleidigungen oder Angriffe gegen Personen teils auch als Angriffe gegen Gott aufgefasst, um eine Legitimität für folgende Racheakte zu bieten (vgl. Throop, Vengeance, 26).

¹⁵³ Gervase, Chronicle, 225; vgl. Throop, Vengeance, 27. In dem Rechtsstreit, der Petrus an die Kurie geführt hatte, stand Gervase allerdings aufseiten der Mönche von Canterbury und nicht auf der des Erzbischofs wie Petrus (vgl. Stollberg, Stellung, 44f; Stubbs, Epistolae, 75, 81).

¹⁵⁴ Throop, Vengeance, 22f.

¹⁵⁵ Gervase, Chronicle, 270; vgl. Röm. 13,4. Gervase rezitiert hier einen Brief des Grafen von Toulouse (1177), der in den Kampf gegen die südfranzösischen Häresien verstrickt war.

¹⁵⁶ Barton, Zealous Anger, 162ff; Malegam, Leviathan, 21; White, Anger, 127ff.

¹⁵⁷ Vgl. Barton, Zealous Anger, 155.

¹⁵⁸ Throop, Vengeance, 77.

Frieden.¹⁵⁹ Mit anderen Worten war *ira* damit auch ein Zeichen von Selbstreform, die auch ein zentraler Aspekt der Passio ist. Doch *ira* spielt in der Passio bei menschlichen Akteuren eigentlich keine Rolle. Petrus wollte den Aspekt der Selbstreform also offensichtlich nicht aus dieser Perspektive betrachten.

Wie Susanna Throop hervorhebt, war in den Kreuzzügen allerdings nicht das normale Prinzip von Unrecht (Aktion) und Rache (Reaktion) gegeben, womit die Angelegenheit erledigt gewesen wäre. Stattdessen bleibt das Rachebedürfnis für Kreuzigung und Passion präsent. Für dieses außergewöhnliche Verbrechen scheint also ein einziger Racheakt nicht zu genügen, wie er z.B. mit der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. oder seiner Eroberung 1099 gegeben gewesen wäre.¹⁶⁰ Daher besteht der Wunsch nach Rache weiter und aktuelle Ereignisse, wie der Fall von Edessa (1144) oder von Jerusalem (1187), dienten als weitere Anlässe, um Racheakte zu propagieren.¹⁶¹ Ob dies auch in der Passio der Fall ist, soll weiter unten diskutiert werden. Dennoch, wie Philippe Buc aufgezeigt hat, agierte die Zerstörung Jerusalems als eine Art Prototyp und daher finden sich Titus und Vespasian auch als *role-models* in mittelalterlichen Texten.¹⁶² Auch die Passio instrumentalisiert diese Vorbilder.¹⁶³ Daher kann dieses Ereignis auch als „Anfang vom Ende“ begriffen werden, da es die Apokalypse vorausdeutet.

Ich würde den Aspekt der präsent bleibenden Rache mit einer anderen Idee in Verbindung setzen, die z.B. von Petrus Venerabilis wiedergegeben wird; die Passion ist kein einmaliges Ereignis, sondern wird als kontinuierlich präsent oder immer wiederkehrend gedacht.¹⁶⁴ Auch die Eucharistie ist mit dieser Idee zu verstehen.¹⁶⁵ Diesen Aspekt verdeutlicht z.B. auch der Chanson d'Antioche. Darin wird eine Szene geschildert, wo Christus die Zerstörung 70 n.Chr. und den ersten Kreuzzug als Rache für die Kreuzigung

¹⁵⁹ Malegam, Peace, 43f. Gleiches schlägt Cole für die Rolle von Trauer und Tränen in Audita Tremendi vor (Cole, Preaching, 64). Diese Emotionen spielen auch in der Passio eine Rolle, werden hier allerdings ausgeklammert, da sie wohl ein eigenes Kapitel erfordern würden.

¹⁶⁰ Obwohl diese Ereignisse auch als Akte der Rache interpretiert wurden, so z.B. von Otto von Freising oder Eusebius von Caesarea (Eusebius, Kirchengeschichte, 71, 81; Otto von Freising, Chronik, 248f; vgl. dazu Lk. 19,42-44; 21,20-24; Buc, Vengeance, 459f; Buc, Holy War, 76f; Throop, Vengeance, 102). Mit Sizgorich ausgedrückt bedeutet dies, dass die gegenwärtigen Ereignisse als Episoden innerhalb der gegebenen kulturellen Narrative betrachtet werden (Sizgorich, Violence, 49).

¹⁶¹ Throop, Vengeance, 162.

¹⁶² So z.B. beim sogenannten Sergius IV. (frühes 11.Jh.) (vgl. Buc, Vengeance, 465).

¹⁶³ Huygens, Passio, 49.

¹⁶⁴ Vgl. logna-Prat, Order, 183; Throop, Vengeance, 104f. Wie Markowski aufgezeigt hat, weisen andere Werke von Petrus einen recht starken Einfluss von Petrus Venerabilis auf, daher erscheint dieser Bezug durchaus plausibel (Markowski, Blois, 168ff).

¹⁶⁵ Nahmer, Tod, 54; logna-Prat, Order, 199.

voraussagt und damit bereits suggeriert, dass ein einzelner Racheakt nicht genügen wird.¹⁶⁶

Der Aspekt der Erinnerung und Imitation der Passion wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch eingehend diskutiert werden und spielt besonders beim Martyrium eine große Rolle.

Es ist wohl davon auszugehen, dass Zorn ein Bestandteil täglichen Lebens war und oft auch in zwischenmenschlichen Beziehungen seinen Ausdruck fand, worüber die Quellen reflektieren. Insofern baut die positive Konnotation von Zorn in der Passio auf dem bisherigen Diskurs auf, der Zorn in gesonderten Situationen erlaubt (der Kreuzzug als Heiliger Krieg nahe dem jüngsten Gericht ist zweifellos eine solche Situation, andere Quellen definierten Ausnahmesituationen bei weit geringeren Anlässen). Des Weiteren würde ich seine Instrumentalisierung durchaus als eine Not zur Tugend machen interpretieren; aggressives Potential sollte gezielt genutzt werden, indem man Zorn, in dieser spezifischen Situation, nicht nur akzeptierte, sondern geradezu zur Tugend erhob, die dem Seelenheil zugute kam. Richtige Emotionen dienen als Handlungsmotivation; umso intensiver die Emotion, umso besser kann man die analoge Tätigkeit durchführen; hier der Kampf gegen die Ungläubigen.¹⁶⁷ Wie aus Petrus Briefen hervorgeht, sieht er durchaus verschiedene Wege zum Seelenheil.¹⁶⁸ Insofern stellt der Zorn als Tugend also keinen Widerspruch zu anderen christlichen Lebenswegen dar. Die seit dem ersten Kreuzzug entstandenen Ideen boten allgemein neue Möglichkeiten von christlicher „Frömmigkeit“ und der Erlangung des Seelenheils. Es fand also eine nicht klar definierte Öffnung statt, die nun die Konzeption unterschiedlicher Ideen erlaubte, die einen zum Seelenheil führen würden, und damit die Optionen für Handlungen erweiterten.¹⁶⁹ Unter diesem Gesichtspunkt würde ich auch die Komponente des Zorns in der Passio verstehen.

Interessanterweise findet sich in Petrus Dialogus eine andere Konnotation von Zorn (*ira*). Dort versucht Heinrich II. seinen Zorn und damit seine Handlungen (i.e. Rache) mit Bezug auf das Alte Testament zu legitimieren. Doch der Abt antwortet ihm, dass dies in

¹⁶⁶ Vgl. Flori, *Martyre*, 124; Throop, *Vengeance*, 82; vgl. dazu Lk. 19,42-44; 21,20-24. Die Voraussage im Chanson stützt sich wohl auf diese Bibelstellen. Diese verweisen auf eine Belagerung Jerusalems als Akt der Rache (*ultio*) und Zorn Gottes (*ira*), nennen allerdings kein konkretes Ereignis oder Zeitpunkt.

¹⁶⁷ Malegam, *Leviathan*, 13f. Dies ist ein Spezifikum des Hochmittelalters, v.a. des 12.Jh., denn z.B. Gregor der Große meinte, dass Emotionen Grenzen haben müssten und zu Sünden führen würden, wenn sie zu extrem wurden. Daher brauche es spirituelle Führer, die diese Grenzen kennen (Gregorius Magnus, *Moralia* (III 12, IV 30), 127, 203f; vgl. Rosenwein, *Communities*, 85).

¹⁶⁸ Vgl. Higonnet, *Spiritual ideas*, 225. Dies stützt sich auf allgemeine Tendenzen des 12.Jh. (Purkis, *Spirituality*, 24, 103; Newman, *Charity*, 108).

¹⁶⁹ Latham, *Theorizing Crusades*, 234; Purkis, *Spirituality*, 23; Riley-Smith, *Act of Love*, 38.

dieser Situation nicht angebracht sei und er daher davon Abstand nehmen sollte.¹⁷⁰ Diese Differenz zur Passio ist signifikant. Zorn und Rache sind also gegenüber seinen Söhnen und den Fürsten, also gegenüber anderen Christen, nicht vertretbar. Gegenüber den *impii*, wie die Passio und die Conquestio lehren, sind sie es jedoch. Petrus konzipiert hier also eine Konnotation von Emotionen, die sich am Feindbild und nicht an der Handlung selbst orientiert und „außergewöhnliche“ Situationen, die Zorn und Rache erlauben mochten, gegenüber anderen Christen nicht kannte.¹⁷¹ Doch diese unterschiedliche Bewertung lässt sich auch mit einer heilsgeschichtlichen Ebene erklären. So scheint das Zeitalter der Gnade grundsätzlich weniger für Zorn und Rache geeignet,¹⁷² denn, wie der Abt festhält, ist die Apokalypse zwar nahe, doch noch nicht da.¹⁷³ Damit lässt sich durch den Vergleich von Petrus Werken konstatieren, dass er unter Zorn und Rache eschatologische Elemente versteht, die mit der Wiederkehr des alttestamentlichen Gottes legitimiert werden (seine Emotionen sind also analog zu menschlichen Emotionen zu verstehen).¹⁷⁴ Das Bewusstsein in oder nahe der Apokalypse zu leben, erweitert also die Optionen für Handlungen. Es kommt zu einem dialektischen Paradigmenwechsel; anstatt vorwiegend allegorisch wird das Alte Testament zunehmend wörtlich interpretiert. Oder anders ausgedrückt; *spiritual* und *material warfare* verschmelzen zunehmend zu einer Kategorie.¹⁷⁵ Eschatologische Erwartungen scheinen sich also zunehmend zu erfüllen und beeinflussen damit Handlungsmotivationen.¹⁷⁶ Hans-Dietrich Kahl hat es folgendermaßen ausgedrückt: „*Faced with this situation, everyday standards are seen as no longer relevant; only here the unusual can be allowed to happen, unusual deeds that would not even be hinted at in other situations*“

¹⁷⁰ Huygens, *Dialogus*, 389ff.

¹⁷¹ Dies dürfte u.a. durch Bernhard geprägt sein, denn Leclercq konstatiert in dessen Werken zwei klar zu differenzierende Haltungen bezüglich Krieg und Gewalt; einerseits gegen Christen (i.e. *Dialogus*), andererseits gegen Nicht-Christen (i.e. *Passio*, *Conquestio*) (Leclercq, *Attitude*, 14; vgl. auch Newman, *Charity*, 183f). Auch als Petrus den idealen Bischof beschreibt, verdeutlicht er diese Haltung, „[...] *in zelo temperans, in misericordia fervens* [...]“ (Canon *Episcopalis*, 1099). Dies widerspricht der durchwegs positiven Konnotation von *zelus*, wie sie Petrus für den Kreuzzug konzipiert und wie unten diskutiert werden soll.

¹⁷² Vgl. Buc, *Holy War*, 70.

¹⁷³ „[...] *que omnia etsi modo presentia non sunt, scias tamen procul dubio quoniam non tardabunt*.“ (Huygens, *Dialogus*, 396). „*Dies alles ist zwar im Moment noch nicht da, doch zweifellos weißt du, dass es nicht mehr fern ist*.“

¹⁷⁴ Vgl. Laktanz, *Colère*, 106, 170; Barton, *Zealous Anger*, 159f.

¹⁷⁵ Vgl. z.B. Bernhard, *Novae Militiae*, 270; dazu Cole, *Preaching*, 60; Newman, *Charity*, 183f.

¹⁷⁶ Vgl. Buc, *Holy War*, 84f. Hier u.a. anhand von Johannes von Salisbury diskutiert, der in engem Kontakt mit Petrus stand, wie v.a. seine Briefe verdeutlichen (vgl. Stollberg, *Stellung*, 40f; Cotts, *Clerical Dilemma*, 114; Markowski, Blois, 148f). Johannes schickte Petrus sogar sein Werk *Policraticus* zur Lektüre, um dessen Meinung darüber zu erfahren (vgl. Petrus, *Ep.* 22, 82). Außerdem konstatiert Southern, dass viele klassische Zitate, die Petrus verwendet, Johannes *Policraticus* entnommen seien (Southern, *Heroic Age*, 193).

– *allowed to happen because old prophecies, believed to be authoritative, had shown the way.*¹⁷⁷

Daran anknüpfend versucht der Abt Heinrich zum Kreuzzug zu bewegen, da er meint, dass er damit, als Akt der Selbstreform und Buße, seine gegenwärtigen Probleme und Emotionen beseitigen könnte.¹⁷⁸ So hält auch John Cotts fest: „*The abbot's role in the dialogue is partially to find a proper outlet for Henry's anger [...]*“.¹⁷⁹ Der Kreuzzug agiert also als Ventil für Emotionen, die innerhalb der christlichen Gemeinschaft keinen Platz haben.¹⁸⁰ Gleichzeitig scheint es, angelehnt an Petrus Konzeptionen in der Passio, dass der Kreuzzug die Apokalypse einleiten würde und damit menschliche Akteure für die Voranbringung des Heilsplans einen wesentlichen Beitrag leisten könnten. Doch dazu im Laufe der Arbeit mehr, vor allem im Kapitel Eschatologie.

In Anlehnung an Gerd Althoff bedeutet dies, dass Heinrichs *ira* zwar aus dem Drang nach *iustitia* entsteht.¹⁸¹ Doch was genau *iustitia* ist und was der *iustitia* entgegenwirkt, mag für einen Laien nicht immer klar sein und wird hier von Heinrich, laut Petrus, falsch interpretiert. Daher braucht es den Abt als moralischen Führer und Vermittler des göttlichen Willens.¹⁸²

Die Emotion Zorn markierte also den Beginn eines Racheaktes und war Ausdruck einer gewünschten Rache. Rache war wiederum ein zentrales Element, um die Kreuzzüge zu konzipieren, besonders in der zweiten Hälfte des 12.Jh., dabei erscheint sie als positive Tugend, die der *iustitia* dient.¹⁸³ Dieser Zusammenhang muss aus der ursprünglichen Funktion von Rache heraus verstanden werden, die im mittelalterlichen Gesellschaftssystem zu suchen ist. Die mittelalterliche Gesellschaft kannte keinen Gegensatz von privater Rache

¹⁷⁷ Kahl, Eschatology, 38.

¹⁷⁸ Huygens, Dialogus, 407f. Obwohl Petrus Wertschätzung für Heinrich II. in diesem und anderen Werken immer wieder anklingt (vgl. Ep.66, 195ff), kann er ihn eben nicht als *role-model* wie Châtillon stilisieren, da er seinen Kreuzzugsaufbruch immer wieder aufschob und selbst mit Aspekten der Selbstreform zu kämpfen hatte (vgl. Mayer, Henry II, 721f). Dies konnte er vor einem englischen Publikum schwer verleugnen, im Gegensatz zu Châtillon, dessen räumliche Ferne ihm Gestaltungsfreiheit gab.

¹⁷⁹ Cotts, Clerical Dilemma, 225.

¹⁸⁰ Vgl. Bernhard, Ep.363, 656; Newman, Charity, 184. Bernhard spricht zwar nicht von Emotionen, allerdings von Gewalt, die nicht gegen Christen, aber auf dem Kreuzzug angebracht wäre (*ubi dimices absque periculo*).

¹⁸¹ Vgl. Althoff, Ira regis, 70ff.

¹⁸² Vgl. Buc, Livre, 352f. Auch dies findet sich in Ansätzen bereits bei Bernhard (Bernhard, Ep.222, 212ff; vgl. Leclercq, Attitude, 16). Allerdings scheint es mir, dass Petrus hier den Diskurs weiter entwickelt und diese Funktion des Klerus weiter ausformuliert, da auch seine Briefe ausgiebig über die Aufgaben von Klerikern und deren Einbindung in höfische Angelegenheiten schreiben. Dies dürfte besonders unter dem Eindruck des Becket-Konflikts geschehen sein (vgl. Buc, Livre, 38).

¹⁸³ Throop, Vengeance, 75f.

und staatlichem Recht, wie es dem heutigen Verständnis entspricht, sondern Rache diene der Umsetzung und Wahrung von Gerechtigkeit und gleichzeitig auch dem Erhalt von Autorität und damit Ordnung. Rache war also nicht nur ein privater Akt, sondern die Bestrafung durch eine Gruppe oder Autorität.¹⁸⁴ Allerdings wurde dabei teilweise, ähnlich wie beim Zorn, zwischen zwei Typen unterschieden. Thomas von Chobham stellte den Drang nach Gerechtigkeit (*zelus iustitiae*) dem rachsüchtigen Verlangen (*libido vindictae*) gegenüber; lobte ersteres und verurteilte letzteres.¹⁸⁵ Sehr ähnlich formuliert Petrus selbst, als er an Johannes von Salisbury schreibt (1170) und richtige Handlungsintention im Kontext des Becket-Konflikts erörtert (*iustitiae motu, non zelo ultionis*).¹⁸⁶ Wenn nun Zorn mit Rache in Verbindung gesetzt wird und Rache mit *iustitia*, dann bedeutet das in weiterer Folge, dass der Zorn der *iustitia* dient. Aufgrund dieser Kausalität lässt sich die positive Konnotation von Zorn in der Kreuzzugspropaganda verstehen.

William von Tyrus bietet eine Episode, bei der sich eine andere Kausalität zwischen Rache und Zorn festmachen lässt. Laut ihm reagiert Gottfried von Boullion zornig, als sein Aufruf zur Rache nicht genügend Unterstützer findet, um das Blut der Brüder zu rächen (*fratrum sanguinem vindicaturi*). Durch die zornige Androhung von Gewalt will er weitere Mitstreiter akkumulieren.¹⁸⁷ Es ist hier also nicht der Zorn auf die Ungläubigen, sondern der Zorn auf die eigenen Leute, die nicht genügend von *zelus* beseelt sind, der zur Rache führen soll.

Eine ähnliche Kausalität findet sich in Audita Tremendi, ebenso wird hier die allgemein positive Rolle von Emotionalität vermittelt: „[...] *et credamus sic deum populo suo iratum, ut, quod communium faciente multitudine peccatorum fieri permisit iratus, non cito per misericordiam penitentia placatus alleviet et post lacrimationem et fletum exultationem inducat.*“¹⁸⁸ Allerdings ist es hier Gott, der zornig auf die Unwilligkeit seines Volkes reagiert und die Bedrohung durch Zorn (und damit implizit von Gewalt) soll die Kreuzfahrer

¹⁸⁴ Throop, Vengeance, 14f.

¹⁸⁵ Chobham, Summa Confessorum, 436.

¹⁸⁶ Ep.22, 79; vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 183f; vgl. auch Petrus, Amicitia, 898. Die hier negative Rolle von *zelus* deutet auf den grundlegenden Unterschied zwischen Christen und Nicht-Christen hin, der oben aufgezeigt wurde. In der Folge hebt Petrus daher auch *caritas* als zentrale Handlungsmotivation hervor (*tota intentio*), entsprechend der augustinischen Tradition der Korrektur.

¹⁸⁷ William, Chronique, 276; vgl. Throop, Vengeance, 25.

¹⁸⁸ Chroust, Audita Tremendi, 7. „[...] und glaubt, dass Gott, der auf solche Weise durch sein Volk erzürnt wurde, sich selbst erlaubte zu erzürnen aufgrund der vielen Handlungen der Sünder. Er wird in seiner Gnade nicht rasch besänftigt werden durch die Buße, doch nach Tränen und Trauer wird er Freude bringen.“

motivieren. Insofern spielen hier Furcht und Gehorsam eine zentrale Rolle.¹⁸⁹ So sagte bereits Augustinus: „*Ubi terror, ibi salus [...]*“.¹⁹⁰

Die Passio knüpft an die päpstliche Bulle an: „*Ideo quotiens contra pia domini flagella populus ille in sua malicia obsurdescit, ipse super habitatores terre spiritum indignationis et despectionis effundit, sicut beatus Iob, spiritu prophetico loquens, effundit, inquit, despectionem super principes, [...] sic humiliat iratus quos placatus exaltat, nam ira in indignatione eius et vita in voluntate eius. Hec omnia in terra illa nuper accidisse cognovimus, nam, ut verbum prophete assumam, non poterat dominus ulterius portare propter maliciam impiorum hominum: pervenerant enim peccata eorum in celum et recordatus est dominus iniquitatum populi sui et super eos effudit iram indignationis sue*“.¹⁹¹ Petrus diskutiert hier die Ursache für Gottes Zorn. Im Vorfeld dieser Passage spricht er die Rache durch Titus und Vespasian an. Daraus geht hervor, dass *populus* in dieser Passage eine Gleichsetzung von Juden und Muslimen suggeriert, wie es sich auch bei anderen Autoren findet.¹⁹² Vorhandene Narrative werden also zur Interpretation der Gegenwart verwendet.¹⁹³ Allerdings fehlen hier feste Identifikationsmuster wie *fideles* und *infideles*. Stattdessen erscheinen die Grenzen mehr offen. So demütigt Gott, wenn er zornig ist, diejenigen, die er erhöht, sobald er besänftigt wurde (*iratus humiliat quos placatus exaltat*).¹⁹⁴ Es wird also eine gewisse Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft suggeriert, von der sich allerdings einige abgewandt hätten und daher seinen Zorn ernten. Der Zorn Gottes würde sich also auch gegen das eigene Volk richten, wenn sie nicht entsprechend seinem Willen handeln.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Gervase von Canterbury sagt sogar explizit, dass Racheakte (*vindicta*) der Abschreckung und Bewirkung von Furcht (*timor*) dienen sollten (Gervase, Chronicle, 86; vgl. Buc, Holy War, 81f; Malegam, Peace, 43ff; Throop, Vengeance, 27f).

¹⁹⁰ Augustinus, Sermo 279, 1277.

¹⁹¹ Huygens, Passio, 49. „Daher, je mehr jenes Volk in seiner Boshaftigkeit taub wird gegenüber der liebevollen Geißelung des Herrn, [umso mehr] gießt jener den Geist des Zorns und der Verachtung über die Einwohner des Landes aus. So sagt der selige Hiob mit prophetischem Geist; er gießt die Verachtung über die Fürsten aus, [...] so demütigt er zornig diejenigen, die er ruhig erhöht, denn der Zorn ist begründet in dessen Ärger und das Leben in dessen Willen. Wir erkannten, dass dies alles in jenem Land vor Kurzem geschehen ist, denn, damit ich das Wort des Propheten aufnehme, der Herr konnte die Boshaftigkeit der gottlosen Menschen nicht länger ertragen: Denn deren Sünden reichten bis zum Himmel und der Herr erinnerte sich an das Unrecht seines Volkes und goß über diese den Zorn seines Ärgers aus.“

¹⁹² So z.B. in der Vita Maioli (vgl. Buc, Vengeance, 466).

¹⁹³ Vgl. Sizgorich, Violence, 69.

¹⁹⁴ Vgl. Ps. 75,8; Georges 2, 445f. Laut Georges bildet *placatus* das Gegenteil zu *iratus*.

¹⁹⁵ Vgl. Alphandéry, Chrétienté, 262; Cole, Preaching, 152. Dies findet sich bereits bei Hrabanus Maurus (*furor domini*) (vgl. Buc, Livre, 357). Die gleiche Vorstellung findet sich z.B. auch bei Otto von Freising und diente dazu das Scheitern des zweiten Kreuzzuges zu erklären. Die Interpretation als Strafe Gottes wird hier durch äußere Krisen stimuliert; hier in Form einer Überschwemmung (Otto von Freising, Gesta, 220; vgl. Throop, Vengeance, 85ff).

In dieser Passage werden *indignatio* und *ira* miteinander verknüpft. So erscheint *indignatio* als die erste Stufe göttlichen Zorns, die noch weniger heftig wirkt, und chronologisch am Anfang steht. Daher mag man *indignatio* auch mit „Ärger“ übersetzen. Je weiter sich die Sünden auftürmen (*peccata pervenerant*), umso mehr zieht das Unrecht Gottes Aufmerksamkeit auf sich (*recordatus est iniquitatum*) und steigert damit seinen Zorn.¹⁹⁶ Dabei wird eine explizite Folge von *indignatio* und *ira* ausgedrückt; letzteres ist in ersterem begründet (*ira in indignatione eius*) und damit erscheint *ira* als die zweite, heftigere Stufe von Gottes Zorn.

Die Verknüpfung und Steigerung zwischen *indignatio* und *ira* wird auch durch eine sprachliche Redundanz ausgedrückt; so werden beide Emotionen mit dem Verb *effundere* verknüpft. Auch hier wird eine eschatologische Komponente deutlich. So wird *effundere* in Zusammenhang mit *indignatio* im Präsens verwendet; also in der Gegenwart verankert, während *effundere* mit *ira* das Perfekt verwendet. Wenn man den Kontext der zweiten Stelle betrachtet, wird allerdings klar, dass es keinesfalls um vergangene Ereignisse geht, ganz im Gegenteil, es geht um die Bestrafung der Sünder durch Gottes Zorn, da sich deren Sünden bereits bis zum Himmel türmen; eine klare Anspielung auf das Jüngste Gericht.¹⁹⁷ Petrus verknüpft hier sehr geschickt das Zusammenwirken von Vergangenheit und Zukunft, indem er einerseits aus der Offenbarung, andererseits aus diversen Büchern des Alten Testaments zitiert und somit die Wiederkehr des alttestamentlichen, zornigen Gottes am Ende der Zeiten verdeutlicht.¹⁹⁸ Ebenso listet er Gottes Handlungen anhand alttestamentlicher Zitate auf,¹⁹⁹ um schließlich zu dem Schluss zu kommen, dass dies alles vor Kurzem im Heiligen Land geschehen sei (*in terra illa nuper accidisse*).²⁰⁰ Dieses Zusammenwirken von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird in den Kapiteln zu Martyrium und Eschatologie noch näher diskutiert werden.

¹⁹⁶ Vgl. Offb. 18,5; Klgl. 4,11; Glossa Ordinaria, 1644.

¹⁹⁷ Offb. 16,1.

¹⁹⁸ Offb. 18,5; Klgl. 4,11; Jer. 44,22; Ps. 29,6; vgl. Buc, Vengeance, 455; Caspary, Exegesis, 118f.

¹⁹⁹ Hiob 12,17ff. Der Bezug auf Hiob scheint mir hier zentral, da auch Gregor in seiner *Moralia* die Rolle von Furcht (*timor*) gegenüber Gott und dem Jüngsten Gericht herausstreicht, die hier in der Passio, zwar nur implizit, aber doch deutlich mitschwingt und wohl als allgemeine Lesart für das Hiobzitat aufgefasst werden kann, schließlich war Gregor eine große Autorität (Gregorius Magnus, *Moralia* (XV 1), 749). An anderer Stelle bestärkt die Furcht die Liebe (*amor*) der Betroffenen (Gregorius Magnus, *Evangelia*, 21).

²⁰⁰ Selbiges findet sich in *Audita Tremendi*: „[...] quantum nobis et universo dolendum sit populo Christiano, quod id nunc perpessa est terra illa, quod sub veteri populo legitur pertulisse.“ (Chroust, *Audita Tremendi*, 8). „Das Heilige Land erlitt vor Kurzem, was, wie wir lesen können, der Alte Bund erlitten hat. Welch großer Grund zur Klage sollte dies für uns und gesamte Christenheit sein.“

Auch in Hinblick auf „Rache“ ist zu bedenken, dass sich hier in der lateinischen Sprache verschiedene Begriffe fassen lassen; *ultio*, *retributio*, *reponere*, *vindicta* oder *reddere*. Daher soll auch hier die Aufmerksamkeit auf mögliche Bedeutungsnuancen gerichtet werden. Throop kommt zu dem Schluss, dass *ultio* und *vindicta* weitgehend synonym zu verstehen sind und kritisiert dabei verschiedene mittellateinische Wörterbücher, die hier eine Differenz zu konstruieren versuchen. Allerdings klammert sie die übrigen Begriffe in ihrer Untersuchung aus.²⁰¹

Wie bereits festgehalten wurde, konnte Rache innerhalb der eigenen Gruppe stattfinden (andere Christen) oder auf Personen außerhalb der Gruppe Anwendung finden (Heiliger Krieg). Obwohl es hier klare Unterscheidungsmerkmale in Hinblick auf die Bedeutung von *iustitia* und das Ausmaß der Bestrafung gibt, werden, laut Throop, im Allgemeinen für beide Situationen die Begriffe *ultio* und *vindicta* verwendet.²⁰²

Dass auch Petrus den Kreuzzug als Racheakt konzipiert, wird bereits am Beginn der Passio deutlich, als er die Fürsten wegen ihrer Unwilligkeit kritisiert: „*Reprobatis enim magnatibus qui iniurias Christi et fidelium sanguinem vindicare hactenus distulerunt, hunc sibi specialiter reservavit ad faciendam vindictam in nacionibus [...]*“.²⁰³ In dieser Passage wird deutlich, was allgemein einem Racheakt eigen ist; es steht eine andere Handlung an deren Beginn; die Rache (*vindicta*) ist nur Reaktion. Hier werden zwei Anlässe genannt; das Unrecht an Christus und das Blut der Gläubigen. Damit gibt es einerseits einen konkreten Bezugspunkt; den Tod der *fratres*,²⁰⁴ der wohl darauf abzielte Emotionen hervorzurufen,²⁰⁵ andererseits das allgemeingültige Motiv der Rache; Christus selbst. Das Motiv der Rache für Christus soll im Kapitel „Kreuzzug als Rache“ näher diskutiert werden. Die Rache Gottes verdeutlicht ebenso ein eschatologisches Element. So verarbeitet Petrus hier wiederum, wie

²⁰¹ Throop, Vengeance, 5.

²⁰² Throop, Vengeance, 36.

²⁰³ Huygens, Passio, 33. „Denn nachdem er die Fürsten zurückgewiesen hatte, die das Unrecht an Christus und das Blut der Gläubigen zu rächen bisher verzögerten, schonte er sich diesen [Châtillon] besonders, um die Rache an den Heiden zu vollziehen [...].“

²⁰⁴ Obwohl sie hier nicht so genannt werden, schwingt der allgemein übliche Topos durchaus mit. Die Gemeinschaft erscheint als Basis, denn nur wenn man sich mit jenen Gläubigen verbunden fühlte, konnte dies Emotionen auslösen.

²⁰⁵ In Anbetracht der großflächigen Kreuzzugsbewegung in weiten Teilen Europas, ist wohl davon auszugehen, dass wohl so ziemlich jeder jemanden kannte, der im Heiligen Land gefallen war. Insofern würde ich diesen Aspekt als sehr starken Auslöser für Emotionen bewerten, worüber sich Petrus sicherlich bewusst war und der zur Annahme des Kreuzes führen mochte.

bereits in einer anderen Passage, Bezüge der Offenbarung und des Alten Testaments im gleichen Satz, um die Wiederkehr des alttestamentlichen Gottes zu verdeutlichen.²⁰⁶

Die christliche Gemeinschaft wurde im Laufe des 12.Jh. zunehmend als Familie stilisiert, deren Vater, Christus, gedemütigt wurde und daher gerächt werden musste.²⁰⁷ Etwa in Baldric von Dol oder Fulcher von Chartres werden die Mitstreiter als *amici* oder *fratres* bezeichnet.²⁰⁸ Auch im späteren 12.Jh. spricht William von Tyrus von *fratres*, die gerächt werden müssten.²⁰⁹ Auch die Conquestio vermittelt diese Vorstellung: „*Sane qui matrem suam [Jerusalem] dehonestari, conculcari et prostitui sustinent, non sunt filii [...] si matris sue patrimonium, si hereditatem domini non defendunt*“.²¹⁰ Der Heilige Krieg wurde bei verschiedenen Autoren als familiäre Angelegenheit stilisiert, da familiäre und lehnsrechtliche Verbindungen in der feudalen Gesellschaft eine große Rolle spielten und Akte der Demütigung und Beleidigung zu Akten der Rache führen konnten oder sogar sollten. Der Kreuzzug erscheint also als Familienfehde und damit wurde wiederum ein Anknüpfungspunkt geschaffen, um die Laien anzusprechen und deren Gedankenwelt und Emotionen damit von einer Mikro- auf eine Makroebene zu übertragen. Das Heilige Land erscheint dabei als das Erbe Christi, daher wurden Rache für Christus und Rache für Eroberungen im Heiligen Land oft miteinander verknüpft.²¹¹ Diese Elemente nehmen in der Passio und der Conquestio allerdings keine dominante Rolle ein. Hingegen, wenn man Petrus Kreuzzugsaufruf von 1185 betrachtet, wird die Familienmetapher dort ausgiebig gebraucht.²¹² Es lassen sich also unterschiedliche Akzente feststellen und gewisse Aspekte scheinen mit Petrus Aufenthalt am päpstlichen Hof und den Ereignissen von 1187, zugunsten anderer Betonungen (v.a. Selbstreform und Armut), in den Hintergrund zu treten.

Zu Schluss des Kapitels sei ein Blick darauf geworfen, wie Zorn mit anderen Elementen (v.a. Liebe und *misericordia*) zusammenwirkt. In folgender Passage wird auch die bereits konstatierte Handlungsbezogenheit von *furor* deutlich. Diese Stelle findet sich im Prolog und Petrus diskutiert hier die Differenzierung von *iusti* und *impii*: „*Teste namque lob*

²⁰⁶ Offb. 6,10 und 19,2; Ps. 149,7; vgl. Buc, Vengeance, 467; Buc, Holy War, 76f.

²⁰⁷ Throop, Vengeance, 77.

²⁰⁸ Fulcher, Historia, 132f; Baldric, Historia, 13; vgl. Biddlecombe, Baldric, 16ff; Riley-Smith, Act of Love, 48.

Baldric spricht von notwendiger Rache für die Brüder (*fratrem vestrum ulcisci debetis*) (Baldric, Historia, 101).

²⁰⁹ William, Chronicle, 276, 739f.

²¹⁰ Huygens, Conquestio, 83. „*In der Tat sind jene, die andauernd ihre Mutter [Jerusalem] demütigen, niedertreten und preisgeben, nicht seine Söhne [...] wenn sie das Erbe ihrer Mutter und das Erbe des Vaters nicht verteidigen.*“

²¹¹ Vgl. Throop, Vengeance, 77; Biddlecombe, Baldric, 21f.

²¹² Ep.98, 307f.

*in diem perditionis servabitur malus et ad diem furoris ducetur. Iusti autem dum a domino flagellantur – flagellat enim omnem filium quem diligit – in tribulationibus patientes dei iudicia gratanter acceptant, nam etsi dominus eos corporaliter et temporaliter affligens videatur iratus, in voce tamen laudis et confessionis exultant propter iudicia domini, cuius misericordiam flagellis sapienter agnoscunt [...]*²¹³ Der *dies furoris* als Tag des Jüngsten Gerichts verdeutlicht, dass Gott schließlich seinen *ira* und *indignatio* in Form von *furor* ausleben wird.²¹⁴ Gleichzeitig deutet diese Stelle das Schicksal Châtillons voraus. Denn es erscheint hier zentral, dass Gott die *iusti* prüfen wird, ob sie würdig sind zu den *iusti* zu gehören und seine *misericordia* zu erlangen. Zu diesem Zweck müssen die *iusti* ihre *patientia* beweisen. Eine solche Prüfung Gottes spielt bei Châtillon in Form einer fünfzehnjährigen Gefangenschaft eine zentrale Rolle, wie im Kapitel zum Martyrium diskutiert werden soll. Es findet sich hier eine Verbindung von Zorn (*ira*) und Liebe (*dilectio*); so geißelt er alle, die er liebt (*flagellat quem diligit*).²¹⁵ Insofern erscheint hier der Akt des Zorns als ein Akt der Korrektur im augustinischen Sinne; durch einen Akt der Gewalt hält man sein Gegenüber von weiteren Sünden ab.²¹⁶ Eine solche Korrektur wird auch als ein Akt der Liebe (*caritas*) stilisiert (dazu unten mehr), ist allerdings, laut Passio, nur von Gott gegenüber den *iusti* vorgesehen, während das Verhalten gegenüber den *impii*, sowohl vonseiten Gottes als auch der Kreuzfahrer, nicht als Akte der Liebe verstanden werden.²¹⁷ Laut Michael Markowski rezipiert Petrus hier Bernhards Idee; weil sie Sünder waren, wurden sie mit Hattin

²¹³ Huygens, Passio, 36. „Denn wie Hiob bezeugt; der Böse wird bis zum Tag des Verderbens bewahrt und zum Tag des Zorns geführt. Obwohl die Gerechten vom Herrn gegeißelt werden – denn er geißelt alle Kinder, die er liebt – empfangen sie in diesem Leiden freudig und geduldig das Urteil Gottes, denn auch wenn der zornige Herr ihnen erschütternd körperlich und vergänglich erscheint, jubeln sie dennoch mit der Stimme des Lobes und des Danks wegen dem Urteil des Herrn, dessen Barmherzigkeit sie bei der Geißelung klugerweise erkennen [...]“

²¹⁴ Vgl. Hiob 21,30. Der *dies perditionis* dient zur Beschreibung des fehlerhaften Zustandes, der durch die Häretiker und die Sünden der Christen herbeigeführt wird. In diesem Zusammenhang nennt die Passio die *impii* und speziell Saladin auch mehrmals *filii perditionis*. Diese Bezeichnung findet sich bereits in den Beschlüssen des dritten Laterans, wo Heinrich von Albano eine große Rolle spielte (vgl. Kienzle, Cisterciens, 118). Auch in *De peregrinante* spricht er von *perditissimus homines* (Albano, Peregrinante, 357).

²¹⁵ Vgl. Hebr. 12,6; Albano, Peregrinante, 356; Petrus, Amicitia, 904. In zwei Handschriften findet sich eine Doppelung des Verbs (*diligit vel recipit*). Im Hebräerbrief ist eigentlich nur *recipit* zu finden. In einem Brief (1191) interpretiert Petrus eine Krankheit als Strafe Gottes, weil er gesündigt habe (*intelligo flagellum Domini*) (Stubbs, Epistolae, 335).

²¹⁶ Augustinus, De civitate dei, 254; Augustinus, Ep.138, 284f. Dies stützt sich wohl auf Johannesevangelium und –brief (Joh. 13,34f; Joh. I 3,16; vgl. Moss, Other Christs, 49f). Ein ähnlicher Gedanke findet sich bereits in der Passio Polycarpi; Märtyrertum ist hier ein Akt der Liebe (ἀγάπη) zu seinen Brüdern und Schwestern, also in etwa mit *caritas* gleichzusetzen. Das Martyrium soll andere von der christlichen Botschaft überzeugen und sie damit von weiteren Sünden abhalten; also ebenso ein Akt der Korrektur (Orbán, Martyrium Polycarpi, 6).

²¹⁷ Daher finden sich auch keine der typischen Bezüge in der Passio (oder der Conquestio), die christliche Nächstenliebe für alle propagieren (Mk. 12,33; Mt. 19,19; Lk. 10,27).

bestraft.²¹⁸ Zentral ist hier auch, dass die *iusti* in der Geißelung Gottes seine *misericordia* erkennen und in diesem Zusammenhang sind sie dankbar (*vox confessionis*).²¹⁹ Der Aspekt des Danks spielt auch an anderen Stellen in Form von *gratia* eine Rolle.²²⁰ Das Zeigen von Gottes *ira* gegenüber den *iusti* erinnert wiederum stark an die Funktion von Zorn in feudalen Beziehungen, die auch in der Passio verarbeitet wird (wie aufgezeigt wurde); es sollte signalisiert werden, dass die gegenwärtige Situation nicht akzeptabel war.²²¹ Dies funktionierte allerdings nur gegenüber Angehörigen der eigenen Gruppe, die diese Semantik zu decodieren wussten oder, mit den Ideen des 12.Jh. ausgedrückt, funktionierte Gottes *ira* nur gegenüber den *iusti*, aber nicht den *impii*.²²²

Daran anknüpfend mag Petrus seine eigene Rolle und die des Klerus im Allgemeinen definiert haben. Als Vermittler Gottes besteht deren Aufgabe darin, eben jene inakzeptablen Situationen gegenüber den Laien aufzuzeigen, wie es auch der Abt im Dialogus tut.²²³ *Ira* agiert dabei als Katalysator.²²⁴

An die eben diskutierte Stelle schließt sich folgendes: „*Hii vero, qui in labore hominum non sunt et cum hominibus non flagellantur, in mortem propriam ruunt, dum, sua novissima non intelligentes, prosperis excecati inter iram et misericordiam domini non discernunt. Dominus enim frequenter in eo quod misereatur irascitur et in eo quod irascitur misereatur.*“²²⁵ Die Prüfung durch Gott erscheint hier als eine Notwendigkeit; die Bewährung durch Leid (*labor*) führt einen zum Seelenheil.²²⁶ Hier wird außerdem eine Unterscheidung zwischen Akten des Zorns (*ira*) und Akten der Gnade (*misericordia*) getroffen. Dies erinnert

²¹⁸ Markowski, Blois, 272f; vgl. Bernhard, De consideratione, 660ff; Cole, Preaching, 57.

²¹⁹ Vgl. Ps. 41,5. Die PL gibt hier *in voce consolationis* wieder, also „Stimme des Trosts“ wieder (PL 207, 960). Ich konnte bislang nicht feststellen, ob sich dies auf die Variante einer Handschrift stützt, Huygens vermerkt hierzu nichts.

²²⁰ Dieser Aspekt ist auch bei Hrabanus Maurus wichtig, dessen Schriften im 12.Jh. weit verbreitet waren (vgl. Nahmer, Tod, 55).

²²¹ Vgl. Huygens, Passio, 49; Barton, Zealous Anger, 162ff.

²²² Vgl. Malegam, Leviathan, 23. Gestützt auf moderne anthropologische Theorien gibt es hier also eine enge Beziehung zwischen symbolischer Handlung und sozialer Struktur, die hier auf eine heilsgeschichtliche Ebene gehoben wird (vgl. Malegam, Peace, 31).

²²³ Cotts, Clerical Dilemma, 223f; vgl. auch Malegam, Peace, 34ff. Malegam diskutiert dies anhand von Quellen des 11.Jh., wo Mönche und Kleriker (u.a. Leo IX. in seiner Vita) als legitime Übermittler der göttlichen Gnade definiert werden. Er konstatiert eine relative Gleichsetzung der Aufgaben monastischer und klerikaler Akteure in Hinblick auf die Disziplinierung der Laien ab etwa der Mitte des 12.Jh.

²²⁴ Malegam, Peace, 43.

²²⁵ Huygens, Passio, 36f. „Diese aber, die nicht beim Leid der Menschen sind und nicht mit den Menschen gegeißelt werden, eilen zum eigenen Tod, weil sie ja, geblendet durch den Wohlstand, nicht zwischen dem Zorn und der Barmherzigkeit des Herrn unterscheiden, seinen jüngsten [Tag] nicht erkennend. Denn der Herr ist häufig zornig über jene, die er schont, und jene schont er, denen er zornig ist.“

²²⁶ Vgl. Gregorius Magnus, Moralia (XXV 7), 1238.

an die schon besprochene, von Paulus inspirierte Stelle mit *vasa misericordiae et irae*.²²⁷

Dabei ist der Fehler der *impii*, dass sie nicht erkennen, wann Gott *ira* und wann er *misericordia* ausdrückt. Also einerseits Akte der Vernichtung, andererseits Akte der Prüfung; beides zeichnet sich durch Gewalt aus, doch nur letzteres steht in der augustinischen Tradition der Korrektur (und damit Liebe). Dazu im nächsten Kapitel mehr. Das Nicht-Erkennen vonseiten der *impii* ist wohl als mangelnder Glaube oder Vertrauen in Gott zu verstehen. Mit anderen Worten erkennen sie nicht, dass das Zeigen von *ira* der Signalisierung einer inakzeptablen Situation dient.²²⁸

Allerdings scheint auch Gottes Prüfung, die, sofern erfolgreich, *misericordia* zur Folge hat, mit *ira* in Verbindung zu stehen; so ist er zornig über jene, die er schon (*in eo quod miseretur irascitur*). Folglich erscheint *ira* als die allgemeine Oberfläche göttlichen Zorns, die in Leid und Prüfung mündet, doch schließlich für die einen in *furor* und Vernichtung, für die anderen in *misericordia* und Glückseligkeit endet.²²⁹

Diese Muster, die Petrus im Prolog skizziert, werden im Epilog nochmals aufgenommen, um bewusst auf das eingangs Erläuterte anzuspielen und die Notwendigkeit eines Kreuzzuges zu betonen, allerdings hier erweitert um eine verstärkte eschatologische Komponente: „*A sanctuario suo incepit dominus et nisi aversus fuerit furor eius, calicem ire sue propinabit hiis qui longe sunt, eosque, qui desidiam sibi refugium constituunt, eodem aut graviore turbine tempestatis involvet. De calice indignationis ipsius in Ieremia sic legitur: Hec dicit dominus: bibentes bibetis, quia ecce in civitate, in qua invocatum est nomen meum, ego incipiam eos affligere, vos autem quasi innocentes et immunes eritis? Scitote quia immunes non eritis!*“²³⁰ Hier erscheinen *ira*, *furor* und *indignatio* weitgehend gleichgesetzt. *Ira* und *indignatio* werden beide mit der Kelchmetapher (*calix*) in Verbindung gebracht, was eine Gleichsetzung bestärkt.²³¹ *Ira* erscheint hier als direkte Folge von Trägheit (*desidia*). Dies sollte im Hinterkopf behalten werden, da Trägheit in der Passio als Gegenpol zu *zelus* und

²²⁷ Huygens, Passio, 39; Röm. 9,22f.

²²⁸ Die gleiche Funktion erfüllt *ira* auch in Audita Tremendi (Chroust, Audita Tremendi, 8).

²²⁹ Auch in Petrus *De amicitia* erscheint *ira* als allgemeine Oberfläche aus der andere *vitia* resultieren (hier als *vitium*, da gegenüber anderen Christen und in einer nicht eschatologischen Atmosphäre) (Petrus, *De amicitia*, 882).

²³⁰ Huygens, Passio, 66. „Der Herr beginnt in seinem Heiligtum und wenn sein Zorn nicht besänftigt wird, wird er den Kelch seines Zorns jenen zu trinken geben, die fern sind, er umhüllt diese mit demselben oder mit dem schlimmeren Sturm der Zeit, die sich eine Zuflucht in ihrer Trägheit errichten. Vom Kelch seines Ärgers ist in Jeremias zu lesen: Der Herr sagt: ihr trinkt die Getränke, denn seht in der Stadt, in welcher mein Name angefleht wird, beginne ich sie zu peinigen, aber werdet ihr etwa unschuldig und ungestraft sein? Wisset, dass ihr nicht ungestraft sein werdet.“

²³¹ Vgl. Jer. 25,17.

Tatendrang eine Rolle spielt. Dazu unten mehr. Es ernten also auch jene seinen Zorn, die träge sind und, wie hier spezifiziert wird, die fern sind (*qui longe sunt*). Dies ist eine klare Anspielung auf den europäischen Adel, der fern des Heiligen Landes weilt. Ebenso wird in dieser Passage deutlich, dass niemand Gottes Zorn entgehen wird (*furor, ira* und *indignatio* scheinen hier alle zusammen zu wirken). Es wird sogar nahegelegt, dass sein Zorn die Christen zuerst treffen könnte (*a sanctuario suo incepit dominus*),²³² weil sie eigentlich seine *militia Christi* sein sollten und dennoch untätig bleiben.²³³

²³² Vgl. Ez. 9,6.

²³³ Die Reinigung hat bei den Gerechten zu beginnen. Dies findet sich z.B. bei Jakob von Vitry und ist allgemein eine oft verwendete Idee (Buc, Martyrdom, 49).

2.2 Liebe – *gratia, amor, caritas*

gratia – Gunst, Gnade, Anmut, Liebe²³⁴

amor – Liebe, Verlangen, Gunst, Leidenschaft²³⁵

caritas – Zuneigung, Liebe, Nächstenliebe²³⁶

Wie beim Zorn lässt sich „Liebe“ in der Passio nicht mit einem einzelnen Begriff fassen; es lassen sich vor allem die Termini *gratia, amor* und *caritas* differenzieren. Manchmal wird auch *dilectio* verwendet. Ebenso würde ich die Begriffe *dulcedo* und *suavitas*, die auch mehrmals verwendet werden, mit diesem Ideenkomplex in Verbindung setzen, auch wenn sie genau genommen so etwas wie „Lieblichkeit“ oder „Süße“ bedeuten.²³⁷ Wiederum sollen die einzelnen Begriffe in Hinblick auf Bedeutungsnuancen und unterschiedliche Anwendungskontexte analysiert werden.

Liebe (v.a. *caritas, amor*) soll einerseits für Gott, andererseits für andere Christen ausgedrückt werden. Beide sollen Anlass sein, um sich auf den Kreuzzug zu begeben; dies findet sich z.B. in der Kreuzzugspredigt Urbans II. in Clermont (Version Baldric von Dol und William von Malmesbury) und bei Bernhard von Clairvaux.²³⁸ So sollte die Liebe zu den Christen der Levante die Kreuzfahrer bereits während des Ersten Kreuzzuges motivieren, sich auf die Reise zu begeben. Es wurde hier also, über geographische Räume hinweg, eine klare Grenzziehung anhand der Religion konstruiert, die somit das zentrale Bezugssystem darstellte und, wie bereits kurz erörtert, oft als Familie stilisiert wurde.²³⁹ *Caritas* für diese Familie sollte durch den Akt der Rache ausgedrückt werden. Liebe und Rache wurden also direkt miteinander verbunden, besonders in den frühen Kreuzzugschroniken.²⁴⁰ Die genaue Definition von „Wir“ und „Sie“ wird im Kapitel zu den Kreuzzugsaspekten noch eingehend behandelt. Nachdem die Kreuzfahrerstaaten etabliert worden waren und viele Franken in Outremer weilten, kann wohl davon ausgegangen werden, dass sich diese Emotionen,

²³⁴ Stowasser Primus, 158; Stowasser, 228; Niermeyer, Lexicon, 619f; Blaise, Dictionnaire, 379f.

²³⁵ Stowasser Primus, 19; Stowasser, 33; Niermeyer, Lexicon, 54; Georges 1, 389f.

²³⁶ Stowasser Primus, 43; Stowasser, 76; Niermeyer, Lexicon, 190f; Blaise, Dictionnaire, 133f.

²³⁷ Bereits Augustinus verwendet diese Begriffe in einer solchen Konnotation (e.g. Augustinus, Confessiones, 95, 121; vgl. Rosenwein, Communities, 51).

²³⁸ Baldric, Historia, 101; Riley-Smith, Act of Love, 33ff; Cowdrey, Martyrdom, 50; Biddlecombe, Baldric, 19.

²³⁹ Biddlecombe, Baldric, 12. Biddlecombe spricht von der Etablierung von *spiritual kinship*.

²⁴⁰ Throop, Vengeance, 108f.

aufgrund von persönlichen Beziehungen, noch verstärkten.²⁴¹ Daher ist die Liebe eine zentrale Tugend, um die Kreuzzüge zu konzipieren, oder, wie Jonathan Riley-Smith es ausgedrückt hat, *Crusading as an act of love*.²⁴²

Liebe (v.a. *amor*, *caritas*) bildete schon immer eine zentrale Tugend christlichen Lebens, die bereits im Neuen Testament besonders hervorgehoben wird. Während Augustinus, in Hinblick auf die Differenzierung von *amor* und *caritas*, recht unklar bleibt und sie als weitgehend synonym aufzufassen scheint, differenziert Gregor der Große in seiner *Moralia in lob* etwas genauer.²⁴³ *Caritas* erscheint dort als eine christliche Verpflichtung, in Hinblick auf Fürsorge und Nächstenliebe für Arme und Hilfsbedürftige. *Caritas* ist also stark mit Gemeinschaft und Hilfsbedürftigkeit verbunden; daher benötigt Gott keine *caritas*.²⁴⁴ Stattdessen empfindet man für Gott *amor*, was mehr als individuelle Liebe begriffen werden kann, die aus einer persönlichen Beziehung resultiert, so z.B. für die Familie.²⁴⁵ Daran scheint auch Petrus Verständnis von *amor* angelehnt zu sein, zumindest nach 1200, als er *De amicitia Christiana* schreibt und dort monastische Ideen von *amor* diskutiert, angelehnt an die Zisterzienser (v.a. Aelred von Rievaulx).²⁴⁶

Neben dieser Grundlegung durch die Kirchenväter, treten im 12.Jh. Emotion als Handlungsmotivation und deren Intensität als weitere Aspekte hinzu. Während die christliche Liebe in früheren Quellen als sinnentleerter Topos erscheinen mag,²⁴⁷ hebt die Passio, wie andere Texte des 12.Jh., das überschwellende, brennende Gefühl der Liebe hervor. Wie der Zorn wird im 12.Jh. manchmal auch die Liebe mit Eifer in Verbindung gesetzt (*zelus caritatis*), um die dahinter stehende Intensität zum Ausdruck zu bringen. Zur Rolle von *zelus* in der Passio im nächsten Kapitel mehr.

²⁴¹ So würde ich auch den Kreuzzugsaufruf Alexanders III. (1169), der Liebe für andere Christen betont, unter diesem Gesichtspunkt verstehen (vgl. Riley-Smith, *Act of Love*, 41).

²⁴² Riley-Smith, *Act of Love*, 32.

²⁴³ Augustinus, *De civitate dei* (XIV 7), 14f; Gregorius Magnus, *Moralia* (XIX 24), 989; vgl. Rosenwein, *Communities*, 45, 94.

²⁴⁴ Zur Rolle von Emotionen und Gemeinschaft vgl. Malegam, *Leviathan*, 17; vgl. auch Buc, *Guerre sainte*, 31.

²⁴⁵ Vgl. Augustinus, *De trinitate*, 292ff; Dixon, *Passions*, 32. Dixon bietet hier eine Tabelle, um Augustinus Verständnis von *amor* in Hinblick auf Seele und Trinität zu verorten.

²⁴⁶ Petrus, *De amicitia*, 875ff; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 241ff. Dieser Text kann hier allerdings nur am Rande berücksichtigt werden und würde eine eigene Analyse erfordern. Er diskutiert dort z.B. auch verschiedene Formen von *motus* und *affectus* (z.B. *de rationali motu*, *de carnali affectu*) (Petrus, *De amicitia*, 940ff). Diese beiden Termini werden hier ebenso ausgeklammert, da sie in der Passio eine eher untergeordnete Rolle spielen. Zu Aelred von Rievaulx vgl. Newman, *Charity*, 164.

²⁴⁷ Eine zweite Möglichkeit ist zweifellos, dass die dahinter stehenden Ideen allgemein bekannt waren und daher keiner weiteren Kommentierung bedurften (vgl. Throop, *Vengeance*, 12). Dennoch fehlt dabei, im Gegensatz zum 12.Jh., das Element der Intensität und Leidenschaft (*zelus*).

Die Intensität von Emotionen wird z.B. durch folgende Passage der Passio vermittelt, die Châtillons Emotionen vor seinem Martyrium beschreibt: „*Sed sapientia dei omnia convertit in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti, unde et in principe nostro ad presentiam vivifice crucis tantus amor Christi, tanta virtus gratie incaluit, ut merito posset dicere cum propheta: De excelso misit dominus ignem in ossibus meis et erudit me.*“²⁴⁸ Die Emotionalität und Intensität des Empfindens wird deutlich hervorgehoben, indem sich hier zweifach die Feuermetapher findet (*ignem in ossibus, incallescere*), die in diversen Passagen der Passio dazu dient, die Intensität von Emotionen zu beschreiben. In diesem Zusammenhang bietet die Stelle eine interessante Ambivalenz zum freien Willen; denn das Feuer wurde von Gott geschickt, ebenso ist der Anblick des Kreuzes ein zentraler Auslöser (*ad praesentiam crucis*).²⁴⁹ Der freie Wille scheint hier also zurück zu treten, während dem Märtyrer eine besondere Verbindung mit Gott zuteil zu werden scheint. *Amor* und *gratia* werden hier nebeneinander gestellt, beide entbrennen im Angesicht des Kreuzes (*incallescere*). Wie oben erörtert, empfindet man, in Anlehnung an Gregor den Großen, *amor* für Christus. Neben dem Kreuz, das die göttliche Gnade repräsentiert, erscheint das Bewusstsein Châtillons zu jenen auserkorenen *sancti* zu gehören (*secundum propositum vocati sunt*) als zentraler Auslöser dieser Emotionen.²⁵⁰

In einer anderen Passage, die sich kurz nach Châtillons Martyrium findet, wird Petrus sogar noch deutlicher: „*Sicut elephanti animantur ad bellum ostensione sanguinis, sic aut fortius animaverat Christi milites vivifice crucis ostensio et memoria dominice passionis.*“²⁵¹ Das Bild der rasenden Elephanten legt einen sehr aufgebrachten, leidenschaftlichen Zustand nahe, was wohl eine gewisse Nähe zu *zelus* verdeutlicht.²⁵² Petrus betont einerseits die Gleichsetzung beider Elemente, denn beide entbrennen durch den Anblick (*animare*

²⁴⁸ Huygens, Passio, 50. „Aber die Weisheit Gottes führte alles zum Guten für jene Heiligen, die er gerufen hat gemäß dem Plan, daher entflammte so sehr die Liebe Christi, so sehr die Tugend der Gnade bei unserem Fürsten in der Gegenwart des lebendigen Kreuzes, damit verdienstermaßen mit dem Propheten gesagt werden kann: Aus der Höhe schickte der Herr das Feuer in meine Knochen und unterrichtete mich.“

²⁴⁹ Es wird hier wohl ebenso die Passion selbst als präsent gedacht (vgl. Iogna-Prat, Order, 183).

²⁵⁰ Diese Passage soll im Kapitel zum Martyrium noch näher besprochen werden.

²⁵¹ Huygens, Passio, 60. „So wie die Elephanten durch das Zeigen des Blutes für den Krieg entbrennen, so oder stärker werden die Soldaten Christi durch das Zeigen des lebendigen Kreuzes und die Erinnerung an die Passion des Herrn entflammen.“

²⁵² Vgl. Makk. I 6,34; vgl. auch Revell, Later Letters, 14. Wie Hamilton festhält, wurde Châtillon vonseiten der Muslime, inspiriert durch eine Sure des Koran, als Elefant identifiziert, um die Gefahr, die von ihm ausgehe, zu verdeutlichen. Hamilton kommt allerdings zu keiner Schlussfolgerung, er hält nur fest: „It is strange that Reynald's life reminded Peter of Blois [...] of the elephant.“ (Hamilton, Elephant, 97, 107f). Petrus mochte die muslimische Assoziation durchaus kennen, zumindest nach seinem Kreuzzug, und womöglich wusste auch sein Publikum damit etwas anzufangen, ansonsten hätte er diesen Vergleich vielleicht nicht inkludiert.

ostensio), doch konstatiert bei den Soldaten Christi sogar noch eine Steigerung (*fortius*). Das Kreuz, besonders in den Händen der Feinde, ist einerseits Erinnerung an das Unrecht Christi und andererseits Symbol für Gottes Gnade und agiert daher als zentraler Katalysator für Emotionen. Daher erscheint dessen Verlust als Bedrohung, wie bereits erörtert wurde.²⁵³

Der oben konstatierte Gedanke einer göttlichen Inspiration oder Gabe wird auch durch folgende Passage verdeutlicht, die sich am Ende des Epilogs findet und sich direkt an die Zuhörer richtet: „*Gratiam quam contulit tibi deus tibi ipsi obesse non dubites, si per eam aliis prodesse non studes.*“²⁵⁴ Es ergeht hier also eine deutliche Aufforderung die göttliche Gabe (*gratia*) zu nutzen. Insofern klingt hier an, dass es als Sünde aufgefasst werden könnte, dies nicht zu tun und dann würde sich der Zorn Gottes auch gegen das eigene Volk richten, wie dies im vorigen Kapitel aufgezeigt wurde. Zum Aspekt der Untätigkeit im nächsten Kapitel mehr. *Gratia* scheint hier auf *caritas* anzuspielen; die Liebe zu anderen Christen sollte also, zumindest theoretisch, eine wichtige Handlungsmotivation darstellen.²⁵⁵ Petrus unterlässt es hier allerdings, den Zorn Gottes explizit anzusprechen (obwohl er implizit gegeben ist). Womöglich möchte er seinem Publikum suggerieren, dass sie noch nicht seinen Zorn erregt haben, also im Moment noch zu den *iusti* gehören, doch Gefahr laufen, dass sich dies ändert. Diese Passage deutet auch auf die Rolle von *zelus* hin, der eine wesentliche Komponente darstellt, um gegebene Tugenden (bzw. göttliche Gaben) in Taten umzusetzen, doch dazu im nächsten Kapitel mehr.

In Hinblick auf Liebe (*caritas, amor*) lässt sich außerdem fragen, ob sie, der ursprünglichen christlichen Botschaft entsprechend, nicht für alle Menschen gelten sollte. Diese Meinung vertrat z.B. Petrus Lombardus, der die Liebe zu seinem Feind als besondere Tugend hervorhob.²⁵⁶ Die Spannung zwischen auserwähltem Volk und universeller Botschaft spielt in der Passio durchaus eine Rolle (siehe dazu Kapitel Kreuzzugsaspekte). Als zentraler Aspekt soll hier vorerst festgehalten werden, dass die Passio, wie viele andere zeitgenössische Quellen, nur Liebe für andere Christen propagiert und Nicht-Christen ausschließt. Dem steht die Konzeption von Augustinus entgegen, der den *bellum iustum*

²⁵³ Wie erörtert, agiert das *signum vivifice crucis* als Garantie für das Seelenheil, angelehnt an die Zisterzienser (Bernhard, Ep.363, 654; Hiestand, Papsturkunden, 205; vgl. Purkis, Spirituality, 92, 105).

²⁵⁴ Huygens, Passio, 69. „*Gott hat dir Gnade verliehen, doch glaube nicht, dass du davon profitieren wirst, wenn du dich nicht bemüht durch diese [Gnade] für andere nützlich zu sein.*“

²⁵⁵ Vgl. Petrus, De amicitia, 876.

²⁵⁶ Vgl. Riley-Smith, Act of Love, 41f.

durchaus als Akt der Liebe verstand; weil man sich um jene sorgt, bringt man sie auf den richtigen Weg zurück, auch wenn dies Gewalt erfordert.²⁵⁷

In der augustinischen Tradition verstand man den Akt der „Korrektur“ als einen Akt der Liebe (v.a. *caritas*), denn durch die Korrektur (worin auch immer diese genau bestehen mag), hielt man seinen Gegenüber von weiteren Sünden ab.²⁵⁸ Würde man sich um sein Gegenüber nicht kümmern, wäre dieser Akt nicht notwendig. Ivo von Chartres und Petrus Cantor bieten allerdings, in Anlehnung an Ambrosius und den Römerbrief, eine andere Perspektive; indem man böse Werke nicht verhindert, sündigt man selbst und bestärkt damit das Böse.²⁵⁹ Unter diesem Gesichtspunkt ist die Korrektur also nicht unbedingt ein Akt der Liebe gegenüber seinem Feind, sondern vor allem auf das eigene Seelenheil bedacht.²⁶⁰ Dieser Gedanke scheint mir auch näher an der Passio als die augustinische Konzeption, wie folgende Textstelle verdeutlicht: *„Sane non tepide sed ferventer et cum omni cordis exultatione illuc ire debuerant, ubi de lapidibus vivis fundatur mons Syon in exultatione universe terre. Hii ergo, qui sic detrectant iugum domini et seminant scandalum crucis, fortassis existimant flagellum domini remanendo evadere. In quorum persona loquens Ysaia flagellum, inquit, inundans cum transierit, non veniet super nos, sed mendacio protecti sunt. Numquid credunt civitates in quibus habitant a divina indignatione immunes, cum dominum videant in sanctam civitatem et in terram, quam sua presentia consecravit, ita terribiliter deservire?“*²⁶¹ Diese Stelle stammt aus dem Epilog, wo Petrus die Fürsten direkt anspricht und sie für ihre Untätigkeit kritisiert. Daher wird hier hervorgehoben, dass auch jene der Strafe Gottes nicht entgehen werden (*flagellum domini non evadere*) und durch ihre Untätigkeit

²⁵⁷ Augustinus, De civitate dei, 254; vgl. Riley-Smith, Act of Love, 44.

²⁵⁸ Augustinus, De civitate dei, 254; Augustinus, Ep.138, 284f; vgl. Hebr. 12,6. Daneben muss auch immer göttliche Gnade einwirken (*gratia*), wie auch die Passio vermittelt (Huygens, Passio, 69).

²⁵⁹ Vgl. Buc, Livre, 352f; Riley-Smith, Act of Love, 46; Röm. 1,32; vgl. auch Buc, Guerre sainte, 29. Dies findet sich auch in einem von Petrus Briefen: *„Non sufficit, inquiunt, tantae praelationis homini, non facere malum, nisi adjiciat facere bonum“* (Ep.5, 14). *„Es reicht nicht, sagen sie, nichts Böses zu tun, es sei denn man holt aus, um Gutes zu tun“*.

²⁶⁰ Dabei scheinen dennoch augustinische Ideen von *bellum iustum* und *bellum sacrum* fortzuwirken; Krieg dient der Herstellung von *pax*, *ordo* und *iustitia*. Doch der Umgang mit dem Feind ist eben nicht augustinisch (Augustinus, De civitate dei, (XXI 15) 518f; vgl. Buc, Holy War, 81; Malegam, Peace, 40ff).

²⁶¹ Huygens, Passio, 66. *„In der Tat müssten sie [die potentiellen Kreuzfahrer] nicht warm sondern glühend und mit aller Freude des Herzens dorthin gehen, wo der Berg Zion von den lebenden Steinen zur Freude des gesamten Landes errichtet wurde. Diese glauben daher, dass sie der Strafe Gottes vielleicht entgehen werden durch ihr Zurückbleiben, die so das Joch des Herrn ablehnen und die Schmach des Kreuzes aussäen. Zu deren Rolle sagt Jesaja; wenn die überschwemmende Strafe hereinbricht, kommt sie nicht über uns, sondern durch die Lüge werden sie beschützt. Ob jene, die in den Städten wohnen, etwa glauben, dass sie frei sind vom göttlichen Zorn, nachdem sie den Herrn so furchtbar wüten gesehen haben in der heiligen Stadt und im Heiligen Land, das seiner Gegenwart geweiht ist?“*

nur weiter seinen Zorn schüren; hier, neben dem üblichen *divina indignatio*, auch als „Schmach des Kreuzes“ (*scandalum crucis*). *Scandalum* scheint dabei recht nahe an Zorn zu liegen.²⁶² Ebenso scheint hier auf die Szene vom Rauswurf der Händler aus dem Tempel angespielt zu werden, die gleichsam als Warnung agiert (*dominus in sanctam civitatem terribiliter deseuire*).

Petrus hebt hier ebenso eine notwendige emotionale Komponente hervor; so sollen die potentiellen Kreuzritter glühend (*ferventer*) und mit aller Freude des Herzens (*cum omni cordis exultatione*) ins Heilige Land gehen. Dieser Satz, hier im Epilog, findet sich wortwörtlich auch am Beginn des Prologes.²⁶³ Petrus möchte durch diese Redundanz wohl bewusst auf den Prolog Bezug nehmen und so enden, wie er begonnen hat; indem er die Fürsten anprangert und zu einem neuen Kreuzzug aufruft. Doch abgesehen von dieser zentralen Motivation des Textes, scheinen sich manche Paradigmen am Ende doch gewandelt zu haben, wie in der weiteren Arbeit noch aufzuzeigen sein wird (besonders Kapitel *zelus* und Eschatologie).

Die hier sichtbare Konzeption von Ambrosius legt Petrus im Dialogus auch sehr explizit in den Mund von Heinrich II., nachdem der Abt hervorgehoben hat, dass man eigentlich auch seine Feinde lieben sollte (*diligere*): „*Quicquid in evangelica vel alia scriptura invenias, illud in corde meo invenire non possum, ut persecutori meo benefaciam aut diligam inimicum [...]*“²⁶⁴ Wie bereits im vorigen Kapitel erörtert, scheint sich dies vor allem auf Heinrichs Söhne und die englischen Fürsten zu beziehen. Denn die Ermahnungen des Abtes beziehen sich immer nur auf *inimicos vestros*, was eher als persönlicher und nicht als allgemeiner Feind erscheint. Schließlich gebraucht der Abt auch nicht das Feindbild der *impii* oder *infideles*, das in *Passio* und *Conquestio* omnipräsent ist.²⁶⁵ Damit ist auch zu verstehen, dass Rache als persönliche Fehde gegen andere Christen, laut Petrus, unangebracht ist. Es braucht also göttliche Autorität und eine richtige Intention, insofern klingt hier das *Decretum Gratiani* mit seiner Definition eines *bellum iustum* an.²⁶⁶ Dazu unten mehr. Petrus bietet hier also eine Differenzierung; Augustinus Konzept für Christen (die Gefahr laufen mögen den

²⁶² Vgl. Niermeyer, *Lexicon*, 1229.

²⁶³ Huygens, *Passio*, 31f. Diese Passage wird im nächsten Kapitel analysiert.

²⁶⁴ Huygens, *Dialogus*, 390. „*Was auch immer du in den Evangelien oder in anderen Schriften findest, ich finde es nicht in meinem Herzen, um meinem Verfolger wohlgesinnt zu sein oder meinen Feind zu lieben [...]*“.

²⁶⁵ Heinrich versucht teils das Feindbild der *impii* zu übertragen, um seine Handlungen und Emotionen zu rechtfertigen, doch der Abt widerspricht ihm (Huygens, *Dialogus*, 387).

²⁶⁶ *Decretum* (C.23, 2, 1-3), 894f.

Status der *iusti* zu verlieren), Ambrosius Konzept für Nicht-Christen.²⁶⁷ Die Beilegung innerchristlicher Konflikte erscheint auch als realpolitische Basis, um sich auf einen Kreuzzug begeben zu können, vor allem bei Heinrich II.,²⁶⁸ und der Klerus, ob Petrus selbst oder der Abt, erscheint hier als Mediator.²⁶⁹

Riley-Smith ist der Meinung, dass die Nutzung von Ambrosius Konzeption in der Kreuzzugspropaganda durchaus stattfand, um auf die Geisteswelt der Laien einzugehen und diese zum Kreuzzug zu motivieren. Denn der Laienstand sei vor allem von Hass auf die Ungläubigen geprägt gewesen, wie z.B. das Rolandslied vermittele, und könnte daher mit einem Akt der Liebe gegenüber seinen Feinden wenig anfangen.²⁷⁰ Dieses Aufgreifen der Emotionen der Laien sollte also weitere Emotionen auslösen und sie damit zum Kreuzzug motivieren. Das heißt, die Liebe zu Gott (*amor*) und anderen Christen (*amor, caritas*) sollte Zorn auf die Ungläubigen hervorrufen; daher *Crusading as an act of love*.²⁷¹ Damit liegen die beiden, vorerst gegensätzlich erscheinenden, Emotionen von Liebe und Zorn gar nicht so weit auseinander in der Konzeption der Kreuzzugspropaganda des 12.Jh., in die sich auch die *Passio Raginaldi* einreihen lässt.²⁷²

Im Gegensatz zu Riley-Smith betont Throop allerdings, dass das Vokabular der Rache nicht nur der Annäherung an die Laien diene. Denn auch Geistliche verwendeten dieses Vokabular im Kontakt miteinander, so z.B. Bernhard von Clairvaux oder Suger von St.Denis.²⁷³ Es handelte sich dabei also nicht um eine bloße Motivationsstrategie, die der Erreichung politischer Ziele diene. Vielmehr handelte es sich um eine gemeinsame Geistes- und Ideenwelt oder, mit Rosenwein ausgedrückt, um eine gemeinsame *emotional*

²⁶⁷ Petrus schlägt allerdings keine Gewalt gegen Christen vor, im Gegenteil, er spricht sich im Dialogus sogar dagegen aus. Der Akt der Korrektur erscheint mehr als Akt der Ermahnung (vgl. Huygens, *Passio*, 70) und sollte v.a. vom Individuum selbst ausgehen, basierend auf richtigen Emotionen.

²⁶⁸ Vgl. Southern, *Heroic Age*, 200f. So hält Heinrich von Albano anhand der Körpermetapher fest, dass es gegen die Natur sei, dass Christen gegen Christen kämpfen würden (*contra naturae ordinem armantur membra adversus membra*) (Albano, *Peregrinante*, 360).

²⁶⁹ Cotts, *Clerical Dilemma*, 223f; vgl. auch Bernhard, Ep.363, 656; Malegam, *Peace*, 34. Besonders unter dem Eindruck des Becket-Konflikts scheint sich Petrus für eine Kooperation von geistlicher und weltlicher Macht eingesetzt zu haben, wie sie u.a. in einem Kreuzzug zum Ausdruck kommt. Dieses Ideal geht bereits auf Bernhard zurück (vgl. Cotts, *Becket*, 149f, 153).

²⁷⁰ Riley-Smith, *Act of Love*, 47f. Auch Leclercq vertritt in Hinblick auf Bernhard diese Meinung; seine Kreuzzugsschriften würden auf die gewalttätige Gesellschaft reagieren und seien zur Motivation der Laien gedacht (Leclercq, *Attitude*, 37f).

²⁷¹ Riley-Smith, *Act of Love*, 32. Diese doppelte Dynamik von Liebe zu den Christen und daraus folgend Zorn auf die Ungläubigen findet sich bereits bei Laktanz, als er die Emotionalität Gottes beschreibt (Laktanz, *Colère*, 106).

²⁷² Auch Bernhard vertritt diese Kausalität (Bernhard, *Cantica*, 178).

²⁷³ Throop, *Vengeance*, 33.

community, welche die eher losen Grenzen zwischen Klerus und Adel verdeutlicht, die schließlich alle aus dem gleichen *larger social whole* kamen, wie bereits mehrere Autoren herausgearbeitet haben.²⁷⁴

Adel und Klerus erscheinen also als eine Gemeinschaft, die, wie bereits thematisiert, in den Kreuzzügen oft als Familie stilisiert wurde (Christus als *pater*, andere Christen als *fratres*). Nach der Definition von Gregor dem Großen würde man hier *caritas* erwarten, um Liebe innerhalb dieser Gemeinschaft auszudrücken.²⁷⁵ Doch, wie die bisherige Analyse gezeigt hat, verwendet die Passio in einer solchen Situation auch *amor*, um eine Steigerung zu verdeutlichen und damit Gruppenkohärenz zu fördern. Allerdings nimmt die Familienmetapher in der Passio keine dominante Rolle ein. Dennoch taucht sie hin und wieder auf, so auch in der Conquestio, und scheint damit auf dem gegebenen Diskurs aufzubauen.²⁷⁶ Petrus scheint also das Verständnis dieser Metapher bei seinem Publikum voraus zu setzen. Folglich agiert die Gemeinschaft oder *emotional community* als Fundament, auf dem Petrus aufbaut, um einen Kreuzzug zu mobilisieren.

Zu Schluss dieses Kapitels sei eine Szene analysiert, die Châtillons innige Liebe vor seinem Martyrium beschreibt: „*Intonat et intentat terribiles minas ille malleator fidelium Christi [Saladin], sed athleta domini fortissimus, sermones quasi ignitos, quasi scintillas intime caritatis, emittens – ex habundantia enim cordis os loquitur – contra arma iniquitatis et impetum mortis nichil nisi Christi nomen et scutum fidei opponebat. Erat siquidem in eo caritas fortis ut mors, immo fortior morte et que ipsam mortis amaritudinem in dulcedinem temperabat. O quanta est, deus, magnitudo dulcedinis tue, quam abscondisti timentibus te, quam dulcis et suavis es his qui recto sunt corde, quibus unctio tue caritatis ipsam etiam mortem suavem ac desideratissimam facit! Hac dulcedine captus nominatissimus princeps, quasi iam a corpore peregrinans et complantatus in similitudini mortis Christi, cupiebat dissolvi et esse cum Christo, summo desiderio appetebat finem vite [...]*“²⁷⁷

²⁷⁴ Malegam, *Leviathan*, 30f; Nelson, *Histories*, 259. Nelson bezieht sich allerdings auf das 9.Jh. Malegam hält in einem anderen Artikel fest, dass auch Wunder für Kleriker Signifikanz hatten, sonst würden sie nicht so oft in den Quellen erscheinen. Damit ist auch dies ein Hinweis auf eine gemeinsame Geisteswelt (Malegam, *Peace*, 49). Ebenso hält White fest, dass Zorn bei Klerikern und Laien oft sehr ähnlich dargestellt wird (White, *Anger*, 149).

²⁷⁵ Gregorius Magnus, *Moralia* (XIX 24), 989.

²⁷⁶ So z.B. Huygens, *Passio*, 51.

²⁷⁷ Huygens, *Passio*, 53. „*Jener Peiniger der Gläubigen Christi [Saladin] verlautbarte und beabsichtigte schreckliche Drohungen, aber der sehr tapfere Streiter des Herrn entsandte Predigten gleichsam glühend, gleichsam die Funken der innersten Liebe – denn der Mund sagt aus der Fülle des Herzens heraus – gegen die Waffen des Unrechts und den Ansturm des Todes nichts außer den Namen Christi und setzt den Schild des*

In dieser Passage erscheint *caritas* als die zentrale Emotion. Deren Intensität und Wirkkraft wird hier mehrfach geschildert; so gibt sie Châtillon die Kraft, über den Tod zu triumphieren (*fortior morte*).²⁷⁸ Ebenso wird hier *dulcedo* als Variante zu *caritas* eingebracht (mit der gleichen Wirkung). Die Wirkung dieser Emotionen suggeriert auch eine Verbindung zu Gott, denn nur er kann über den Tod triumphieren; *caritas* kann also nur ein Bindeglied oder Ausdruck von Gottes Wirken sein (i.e. göttliche Gnade ist auch notwendig). Dennoch wird hier auch die Bedeutung der individuellen, inneren Haltung hervorgehoben; so sprühen die Funken der innersten Liebe nach außen (*scintillas intime caritatis*) und der Mund spricht aus der Fülle des Herzens (*ex habundantia cordis os loquitur*), was eine direkte Kausalität von Emotion und Handlung suggeriert (besonders wenn die Worte performativen Charakter haben mögen).²⁷⁹ Ebenso hat die Liebe, die für Christus empfunden wird und auch eine Form von allgemein vorhandenem Gefühl darstellt, zur Folge, dass auch jene geliebt werden, die aufrecht im Herzen sind (*recto sunt corde*), also die anderen *iusti*.²⁸⁰ Außerdem dient die Liebe als Motivation zum Martyrium (*dulcedine cupiebat dissolvi*).²⁸¹ Es wird hier auf den *spiritual warfare* angespielt durch den Bezug auf Eph.6 (*scutum fidei*), der für diesen Diskurs von zentraler Bedeutung war.²⁸² Der Schluss des Zitats vermittelt einige wichtige Aspekte zu Châtillons Martyrium wie die *Imitatio Christi* und das innere Begehren nach dem

Glaubens entgegen. Die Liebe war bei diesem nämlich stark wie der Tod oder sogar stärker als der Tod und er linderte jene Bitterkeit des Todes durch seine Liebe. O Gott, wie groß ist die Größe deiner Liebe, die du verhüllst vor jenen, die dich fürchten, wie liebevoll und angenehm bist du gegenüber jenen, die aufrecht im Herzen sind, die Salbung deiner Liebe macht für jene auch den Tod süß und überaus erstrebenswert. Der sehr nennenswerte Fürst, gefangen in dieser Liebe, als ob er bereits auf der Pilgerreise wäre, fern seines Körpers, und versöhnt für das Ebenbild des Todes Christi, wünschte er sich zu vernichten und mit Christus zu sein, mit dem größten Verlangen begehrte er das Ende des Lebens [...]“

²⁷⁸ Vgl. Gregorius Magnus, *Evangelia*, 21. Hier gibt *amor* der Märtyrerin Kraft. Vgl. auch Petrus, *Amicitia*, 896.

²⁷⁹ Reddy, *Constructionism*, 327. Reddy versteht das Ausdrücken von Emotionen als performativen Akt.

²⁸⁰ Die PL gibt hier *sancto sunt corde* wieder (PL 207, 970). Dies mag die Bedeutung noch etwas steigern. Dies stammt wohl aus der Variante einer Handschrift. Huygens bietet hier allerdings keinen Hinweis in seinem Apparat.

²⁸¹ Phil. 1,23; vgl. auch Petrus, *Compendium*, 815; Ep.27, 93; Bernhard, Ep.98, 744. Bernhard benutzt diesen Vers, um eine Differenz zwischen Makkabäern und *nostris martyres* aufzuzeigen. Letztere seien verstärkt durch das Vorbild Christi geprägt. Grundsätzlich versteht er die beiden jedoch recht nahe beieinander; so sei ihrer aller Tod kostbar in den Augen des Herrn (Ps. 115,15).

²⁸² Eph. 6,16; vgl. zum allgemeinen Diskurs Buc, *Holy War*, 91ff; Caspary, *Exegesis*, 127f. Auch Hugo von St. Viktor verwendet im Zusammenhang mit der spirituellen Kriegsführung die Metapher *scutum fidei*. In der gleichen Passage bezeichnet er die *militia Christi* als „unsere Makkabäer“ (*Machabaei nostri*) (Hugo von St. Viktor, *Exegetica Dubia*, 750). Ebenso sprachen Coelestin II. und Hadrian IV. von den *novi Machabei* mit Bezug auf die Templer (Hiestand, *Papsturkunden*, 215; vgl. Auffarth, *Makkabäer*, 368f; Morton, *Maccabees*, 283; Schreiner, *Märtyrer*, 35f).

Märtyrertod (*summo desiderio*),²⁸³ was wiederum die Emotionalität unterstreicht, doch diese Aspekte sollen in ihrem eigenen Kapitel näher behandelt werden.

²⁸³ Vgl. Petrus, Ep.27, 94. Dort auf das Martyrium Balduins vor Akkon bezogen.

2.3 Zelus – Eifer, Leidenschaft, Intensität

Die Komponente *zelus* kommt im 12.Jh. bei einigen Autoren vor; so z.B. Ekkehard von Aura und Orderic Vitalis (frühes 12.Jh.) oder Bernhard von Clairvaux und Odo von Deuil (Mitte 12.Jh.) und wird in der zweiten Hälfte des 12.Jh., parallel zur Idee der Rache, zu einem dominanten Konzept, um die Kreuzzüge und deren emotionale Komponente zu konzipieren.²⁸⁴

Dabei wird *zelus* oft mit anderen Emotionen in Verbindung gebracht, um deren Intensität hervorzuheben (*zelus furoris*; *zelus caritatis*).²⁸⁵ Dabei bietet *zelus* für sich schon eine emotionale Komponente, da der Terminus nicht nur mit Eifer, sondern in entsprechenden Kontexten auch mit Liebe oder Zorn übersetzt werden mag.²⁸⁶ Daneben kann *zelus* auch mit anderen Elementen in Verbindung gebracht werden, um dahinter stehenden Tatendrang und Leidenschaft auszudrücken; so z.B. als *zelus fidei* oder *zelus dei* (z.B. bei William von Tyrus).²⁸⁷ Wie aus diesen Zitaten ersichtlich ist, war *zelus* auch eng an die Idee von Rache (und damit *iustitia*) angelehnt; *zelus* war die treibende Kraft, die eine Person zur Rache veranlasste; die emotionale Komponente, der Taten folgen sollten.²⁸⁸ In diesem Zusammenhang findet sich teilweise auch seine Verwendung als Verb (*zelare*), so z.B. auch an einer Stelle der Passio. Diese Passage diskutiert allgemein die Frage, warum die Gottlosen leben und nicht durch Gott bestraft werden und nutzt zu diesem Zweck diverse alttestamentliche Zitate:²⁸⁹ „*David quandoque adeo pulsatus est questione hac et turbatus, ut diceret: Mei autem pene moti sunt pedes, pene effusi sunt gressus mei, et zelavi, inquit, super iniquos, pacem peccatorum videns [...]*“.²⁹⁰ Das an sich neutrale Verb scheint hier mit Zorn konnotiert zu sein (*zelavi super iniquos*).²⁹¹ Der Frieden der Sünder (*pacem peccatorum*)

²⁸⁴ Throop, Vengeance, 146ff; Bernhard, Ep.363, 654; De consideratione, 658. In Letzterem: „*Si Christi discipulus es, ignescat zelus tuus*“.

²⁸⁵ Throop, Vengeance, 157.

²⁸⁶ Niermeyer, Lexicon, 1480.

²⁸⁷ William, Chronique, 134, 609; vgl. Throop, Vengeance, 147f.

²⁸⁸ Die Verbindung von Liebe, *zelus*, Rache und *iustitia* findet sich bereits bei Anselm von Lucca. So sollte Rache nicht aus Hass, sondern aus Liebe stattfinden, dies lässt die augustinische Tradition der Korrektur anklingen (vgl. Leclercq, Attitude, 8f; Throop, Vengeance, 155). Die Verbindung von *caritas* und Rache findet sich auch bei Bernhard (Bernhard, Ep.120, 265f).

²⁸⁹ So z.B. Jer. 12,1; Hiob 21,7 und 9. Die zitierte Stelle bezieht sich auf Ps. 72,2f.

²⁹⁰ Huygens, Passio, 35. „*David wurde durch diese Frage so weit beunruhigt und geschlagen, dass er sagte: Aber meine Füße kamen beinahe ins Schwanken, meine Schritte stolperten fast und ich zürnte über das Unrecht, den Frieden der Sünder sehend [...]*“

²⁹¹ Vgl. Makk. I 2,24-26. Hier wird *zelus* mit *ira* und *iustitia* verbunden.

löst in David eine emotionale Reaktion aus.²⁹² Hier wird also nur die gegebene Situation und die darauf folgende Emotion geschildert, allerdings noch keine daraus resultierende Handlung. Dies mag der Position dieser Stelle, etwa in der Mitte des Prologs, geschuldet sein, denn am Anfang der Passio steht die Skizzierung der Bedrohung und daraus folgender Emotionen. Das gewählte Verb mag dabei die Intensität des Gefühls vermitteln. *Iniquus* als Unrecht erfüllt hier eine wichtige Funktion, denn schließlich geht es Petrus darum, Unrecht zu schildern, das einen Racheakt, i.e. einen Kreuzzug, zur Folge haben sollte. Auffällig ist auch wieder der Bezug auf das Alte Testament, um Zorn zu legitimieren.

Doch ansonsten ist *zelus* in der Passio, im Kontrast zu anderen Quellen der Zeit, keine dominante Komponente.²⁹³ Dies erscheint doch etwas verwunderlich, wenn man bedenkt, dass andere Emotionen, wie bereits gezeigt wurde, eine große Rolle spielen, um Handlungsmotivation, Heilsgeschichte und insbesondere Renaud de Châtillon zu konzipieren. Insbesondere ist dies erstaunlich, wenn man bedenkt, dass *zelus* dazu diene, Intensität und Leidenschaft auszudrücken, was zweifellos auch signifikante Aspekte der Passio sind und dort vor allem durch diverse Feuermetaphern ausgedrückt werden. Ebenso wurde bereits eine recht enge Verbindung zwischen Audita Tremendi und der Passio deutlich, daher scheint es recht erstaunlich, dass sie sich in diesem entscheidenden Punkt unterscheiden sollen.

Abgesehen von der oben zitierten Stelle, die Teil des Prologs ist, finden sich nur drei weitere, die von *zelus* sprechen; alle drei Nennungen finden sich in der gleichen Passage, innerhalb weniger Sätze, und stehen auf den letzten Seiten des Textes (i.e. am Ende des Epilogs). *Zelus* scheint in der restlichen Passio keine Rolle zu spielen, doch hier findet sich eine derart konzentrierte Verwendung. In folgender Textstelle seien zwei der Nennungen wiedergegeben:²⁹⁴ „*Sed dicis: Qui infideles occidit homicida est: nolo homicidii crimen incurrere, viros enim sanguinem abhominabitur dominus. Unde et David a templi edificatione repellitur. Amice, plurimum refert qualiter quis occidat. Nam si precepto legis hoc facit, eum*

²⁹² In Anlehnung an Jesaja und Gregors *Regula Pastoralis* sollen die Sünder keinen Frieden haben und dagegen solle auch aktiv vorgegangen werden, denn echter Frieden könnte nur am Ende der Zeiten durch göttliche Gnade erlangt werden; also nur für die *iusti* (Jes. 48,22; vgl. Malegam, Peace, 40f).

²⁹³ *Zelus* spielt z.B. in *Audita Tremendi* oder bei Arnold von Lübeck eine große Rolle, der über den dritten Kreuzzug schreibt. Auch bei Robert von Auxerre, der gegen die Katharer schreibt, ist *zelus* ein wichtiger Aspekt (Chroust, *Audita Tremendi*, 9; vgl. Throop, Vengeance, 149f). Ebenso hebt Heinrich von Albano, mit dem Petrus befreundet war, den *zelus* der Fürsten als notwendig und wichtig für den Kampf gegen Häresie hervor und assoziiert diesen recht stark mit notwendiger Rache (Albano, *Peregrinante*, 324, 355; vgl. Kienzle, *Cistercians*, 115).

²⁹⁴ Die dritte Stelle wird im Kapitel „Kreuzzug als Rache“ diskutiert.

*ab homicidii crimine lex excusat. Et que maior lex quam communis ecclesie constitutio, preceptum summi pontificis, zelus domini, amor Christi? Cedit equidem Christianis ad meritum, si zelo caritatis accensi eos impugnant viriliter qui Christum blasphemant, qui sanctuarium domini polluunt atque in superbia et abusione sua gloriam nostri Redemptoris humiliant. Verbum domini est: Blasphemos occides et maleficos non patieris vivere“.*²⁹⁵

Nachdem Petrus gegen Ende seines Textes ziemlich eschatologisch und heilsgeschichtlich wird, diskutiert er hier, auf den letzten Seiten, doch noch ein sehr reales Problem; Tötungen im Kontext des Christentums zu legitimieren.²⁹⁶ Er argumentiert seine Position anhand von Bezügen auf das Decretum Gratiani und kommt zu dem Schluss, dass die Beleidigungen und Angriffe gegen die Kirche und gegen Christus schwerer wiegen als das allgemeine Gesetz nicht zu töten (i.e. die 10 Gebote). Göttliche Autorität und richtige Intention sind hier also wesentlich.²⁹⁷ Trotz dieses konkreten Punkts behalten diese Passagen dennoch einen heilsgeschichtlichen Tenor. Petrus formuliert hier eine Steigerung, indem er das „Gesetz“ Gottes, hier interessanterweise als *zelus domini* und *amor Christi*, neben das Gesetz der Kirche stellt (*lex communis ecclesiae*).²⁹⁸ Es wird also nicht von Gottes Gesetz gesprochen, sondern das Gesetz der Menschen (notwendig durch die *civitas terrena*) wird den Emotionen Gottes gegenüber gestellt (*zelus* und *amor*). Damit werden einerseits *zelus* und *amor* miteinander verbunden, andererseits, als Ziel der Argumentation, werden beide damit auch wieder mit Rache und Zorn in Verbindung gebracht, wie der folgende Satz verdeutlicht (*zelo caritatis accensi impugnant*). Wir sehen hier also ein Zusammenwirken aller drei maßgeblichen Emotionen; die Wutentbrannten (*accensi*) kämpfen aus Zorn auf die Ungläubigen und deren inakzeptables Verhalten. Sie tun dies mit dem Eifer der Liebe (*zelo*

²⁹⁵ Huygens, Passio, 70. „Aber du sagst: Wer die Ungläubigen vernichtet, ist ein Mörder: Ich will die Anklage des Mordes nicht erleiden, denn der Herr verabscheut die Männer des Blutes. Daher wird auch David vom Bau des Tempels vertrieben. Freund, es berichtet vieles darüber, wie jemand tötet. Denn wenn er dies durch die Vorschrift des Gesetzes macht, spricht ihn das Gesetz vom Verbrechen des Mordes frei. Und was ist ein größeres Gesetz als die Verfassung der gemeinsamen Kirche, die Vorschrift des Papstes, der Eifer des Herrn, die Liebe Christi? Es gereicht den Christen zum Vorteil, wenn sie wutentbrannt mit dem Eifer der Liebe tapfer kämpfen gegen jene, die über Christus lästern, die das Heiligtum des Herrn beschmutzen und den Ruhm unseres Erlösers mit ihrem Hochmut und ihren Beleidigungen demütigen. Das Wort des Herrn ist: Du vernichtest die Frevler und erträgst nicht, dass die Bösen leben.“

²⁹⁶ Diese Textstelle scheint mir stark an Bernhard angelehnt zu sein, als er den Tempel als Heimat der Templer diskutiert und dabei auf den Rauswurf der Händler durch Christus Bezug nimmt, worauf auch hier angespielt wird (*sanctuarium domini polluunt*). Diese Passage wird im Kapitel zum Martyrium diskutiert (Bernhard, *Novae Militiae*, 286).

²⁹⁷ Decretum (C.23, 2, 1-3), 894f; (C.23, 5, 8-9), 932f; vgl. Markowski, Blois, 278f; Cole, Preaching, 73. Petrus und das Decretum beziehen sich beide auf Ex. 22,18; Sam. I 15,33.

²⁹⁸ Das Gesetz der Kirche wird dadurch nicht entkräftigt, sondern ist weiterhin gültig, jedoch ist es Gott gegenüber untergeordnet.

caritatis); Liebe für Christus und andere Christen (hier scheint mit *caritas* v.a. letzteres gemeint zu sein). Damit wird auch klar, wie weit unsere heutige Auffassung von Emotion als subjektive, irrationale Empfindung von der mittelalterlichen Vorstellung entfernt ist; richtige Emotionen, die den göttlichen Emotionen nacheifern und auf das Jenseits ausgerichtet sind, stehen hier sogar über dem Gesetz.²⁹⁹ Dies zeigt, dass Petrus besonderen Wert auf die inneren Emotionen als religiöse Empfindungen legt und damit auch den menschlichen Willen recht stark betont. Dies vermitteln auch seine Briefe.³⁰⁰

Ebenso vermittelt diese Passage die heilsgeschichtliche Aufteilung in ein Zeitalter der Gnade und ein Zeitalter der Rache.³⁰¹ So finden sich hier nebeneinander *zelus domini* (für das Zeitalter der Rache), was auch mit Zorn übersetzt werden mag, und *amor Christi* (für das Zeitalter der Gnade). Dies mag darauf hindeuten, dass Petrus der Meinung ist, am Wendepunkt zwischen diesen beiden Zeitaltern zu stehen, mit anderen Worten ist die Apokalypse bereits nahe, und die weitere Analyse (Kapitel Märtyrertum und Eschatologie) wird diese Annahme bestärken. Die Erhöhung der emotionalen Komponenten über das Gesetz, das wohl für das Gesetz des Alten Testaments steht, verdeutlicht ebenso eine heilsgeschichtliche Komponente und ist in den Dialektiken zwischen den beiden Testamenten begründet. Man hat das alte Gesetz zurückgelassen; durch die erste Ankunft Christi ist eine neue Zeit angebrochen; daher wiegt das eine mehr als das andere.³⁰²

Damit ist allerdings noch nicht beantwortet, warum *zelus* in der restlichen Passio keine Rolle spielt und ich bin mir auch nicht ganz sicher, wie diese Abwesenheit zu bewerten ist. Dennoch seien einige Gedanken dazu vorgebracht. Es erscheint relativ klar, dass *zelus*, laut Petrus, bei den Fürsten nicht präsent ist und sein Text eben darauf abzielt diesen *zelus* zu entfesseln. Insofern mag man die Abwesenheit von *zelus* in der Passio so interpretieren, dass die Notwendigkeit von *zelus* als religiöses Gefühl im späteren 12.Jh. jedem klar war und Petrus durch die fehlende Verwendung den Missstand der Unwilligkeit der Fürsten besonders betonen will. Die zeitgenössischen Quellen legen doch nahe, dass *zelus* als wesentlicher Bestandteil religiöser Gefühle wahrgenommen wurde. Insofern mochte die

²⁹⁹ Eine ähnliche Episode bietet Gregor der Große. Darin erhält Gregor durch richtige Emotionen und nicht durch seine Position Autorität (er urteilt über einen Mönch, obwohl er nicht Abt ist). Demnach stehen auch hier Emotionen über dem Gesetz (Gregorius Magnus, *Dialogues*, 188ff; vgl. Rosenwein, *Communities*, 89f).

³⁰⁰ Vgl. Higonnet, *Spiritual ideas*, 237; Petrus, *Invectiva*, 1121f.

³⁰¹ Buc, *Vengeance*, 475; Goetz, *Endzeiterwartung*, 438f; vgl. dazu Hugo von St. Viktor, *De sacramentis*, 269f. Goetz bietet hier eine Tabelle, die verschiedene heilsgeschichtliche Periodisierungen des Mittelalters nebeneinanderstellt.

³⁰² Caspary, *Exegesis*, 129f.

Unterstellung der Passio auf den Tatendrang der Fürsten abzielen, die sich in der Folge angegriffen fühlen würden und dadurch womöglich motiviert werden würden, nun ihren *zelus* unter Beweis zu stellen. Insofern versucht Petrus, durch die Weglassung dieser wichtigen Emotion, eben diese Emotion bei den Fürsten auszulösen.³⁰³

Wenn man den Beginn der Passio betrachtet, kommt eben dies zum Ausdruck: „*Sperabam in eo qui spes nostra est, qui facit concordiam in sublimibus suis, ut sedata contentione, que effusa est super principes, terre promissionis promissum auxilium exhiberent hii, qui se voto illius peregrinationis astrinxerant. Nunc autem verbum crucis, quod nuper fidelium mentes inaudito fervore caritatis accenderat, sic tepuit, sic accidie torpore sepultum est, ut spiritum soporis et oblivionem mortis filiis hominum videatur dominus immisisse. Ubi est eorum devotio, qui singultuosis quandoque suspiriis et impetuosa lacrimarum inundatione dicebant: Si oblitus fuero tui, Ierusalem, oblivioni detur dextera mea? Hii, quos in obsequium suum inflammaverat amor Christi, a fide et caritate, que in Christo est, degenerantes dei miliciam in maliciam converterunt; eos autem, qui aliis flamma et exemplo virtutum debuerant preluere, tamquam carbones desolatorios fumare video potius quam flammare: non tepide sed ferventer et cum omni cordis exultatione illuc ire debuerant, ubi de lapidibus vivis fundatur mons Syon in exultatione universe terre.*“³⁰⁴

Petrus kritisiert hier deutlich die Untätigkeit der Fürsten, trotz geleisteten Gelübdes (*votum peregrinationis*), das eigentlich als eine Form von Verpflichtung aufgefasst wurde.³⁰⁵ Er kritisiert fehlende Hingabe (*devotio*), die im Emotionalitätsdiskurs des 12.Jh. eine

³⁰³ Vgl. Rosenwein, *Communities*, 195. Laut Rosenwein ist das Fehlen bestimmter Schlagwörter signifikant.

³⁰⁴ Huygens, *Passio*, 31f. „Ich hoffte in diesen, der unsere Hoffnung ist, der Harmonie schafft hoch in der Luft schwebend, damit der Konflikt, der über die Fürsten ausgegossen wurde, gelöst werde und sie versprochene Hilfe für das versprochene Land zeigen, woran sie sich durch das Gelübde der Pilgerschaft gebunden haben. Aber jetzt wurde das Wort des Kreuzes, das vor Kurzem die Gemüter der Gläubigen mit einer ungewöhnlichen Glut der Liebe entzündet hatte, so warm, so wurde es mit der Lähmung der Trägheit begraben, sodass es scheint, als ob der Herr den Geist des Schlafes und das Vergessen des Todes zu den Söhnen der Menschen hinab geschickt hätte. Wo ist deren Hingabe, die mit dem Seufzer und mit dem überschwemmenden Ansturm der Tränen sagten: Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, soll dann meine rechte Hand verdorren? Diejenigen, in denen die Liebe Christi durch ihre Hingabe entflammt war, fielen von Glaube und Liebe ab, die in Christus sind, und das Heer Gottes verwandelte sich in Boshaftigkeit; jene müssten aber mit Feuer und beispielhafter Tugend für andere vorausleuchten, als ob ich die einsamen Kohlen lieber rauchen als brennen sehe: Nicht warm sondern heiß glühend und mit aller Freude des Herzens müssten sie dorthin gehen, wo der Berg Zion von den lebenden Steinen zur Freude des ganzen Landes errichtet wurde.“

³⁰⁵ Vgl. Huygens, *Conquestio*, 80f; Albano, *Peregrinante*, 361; Mayer, *Henry II*, 722. Heinrich droht jenen mit dem Anathema, die ihr Gelübde nicht befolgen (*quisquis ab hoc voto suo apostataverit*) (dazu auch Cole, *Preaching*, 68).

wesentliche Rolle spielt.³⁰⁶ *Zelus* fehlt hier. Allerdings kontrastiert Petrus das eigentlich Angestrebte, das in Ansätzen vorhanden zu sein scheint; also die Entfesselung von Emotionen (z.B. *inaudito fervore caritatis*), mit dem Fehlen von Emotionen; so seien diese mit der Lähmung der Trägheit begraben worden (*accidie torpore sepultum est*). So agieren *torpor* (Erstarrung, Betäubung, Lähmung) und *accidia* (Trägheit, Müßiggang) als Art Gegenpol zu *zelus*; Bewegtheit und Leidenschaft im Gegensatz zu Erstarrung und Lähmung.³⁰⁷ *Accidia* kommt dabei, als eine der sieben Todsünden, eine besondere Bedeutung zu.³⁰⁸ Petrus ist also keinesfalls zurückhaltend mit seiner Kritik. Die folgenden Worte bestärken seinen Punkt nochmals; so erscheint der Geist des Schlafes (*spiritum soporis*) synonym zu *torpor* und *accidia*, um Trägheit und Untätigkeit auszudrücken, und das Vergessen des Todes (*oblivionem mortis*) als fehlendes Engagement für das künftige Seelenheil; ganz so als ob sie vergessen hätten, dass der Tod sie eines Tages ereilen würde.³⁰⁹ In Anlehnung an Ambrosius ist diese Untätigkeit Sünde und bestärkt das Böse. Dies mag wiederum dazu führen, dass sich Gottes Zorn auch gegen das eigene Volk richtet, wie bereits oben thematisiert wurde.³¹⁰

Caritas und *amor* erscheinen hier weitgehend gleichgesetzt; so werden beide mit einer Feuermetapher in Verbindung gebracht; beide Emotionen „entbrennen“ bei den Betroffenen (*mentes fervore caritatis accenderat* und *inflammaverat amor Christi*). Allerdings lässt sich eine Nuance feststellen. So erscheinen bei *caritas* die Gläubigen als Subjekt (*mentes fidelium*) und *caritas* als Objekt. Bei *amor* hingegen ist dieses selbst das Subjekt und die Gläubigen das Objekt. Dies könnte darauf hindeuten, dass *caritas* mehr von

³⁰⁶ Vgl. Bernhard, *Novae Militiae*, 272. Für Bernhard ist *devotio* und Liebe (*dulcedo*) notwendig, um die Bereitschaft für den Tod zu erhöhen.

³⁰⁷ Vgl. Stowasser primus, 328, Stowasser, 9; Blaise, *Dictionnaire*, 820.

³⁰⁸ Vgl. im Anmerkungsapparat Huygens, *Passio*, 31. *Accidia* findet sich allerdings nicht in Gregors Auflistung der Todsünden in seiner *Moralia in lob*. Jedoch findet sich *torpor*, was wohl äquivalent zu verstehen ist (Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI 45), 1610; vgl. auch Rosenwein, *Communities*, 81). *Accidia* findet sich z.B. in Hugo von St. Viktors Auflistung der Todsünden (Hugo von St. Viktor, *Exegetica Dubia*, 774). Indem Petrus *accidia* und *torpor* nebeneinander stellt, scheint er also zwei für ihn wichtige Traditionen verbinden zu wollen; Kirchenväter und 12.Jh. Die früheste Quelle, wo ich *accidia* (ἀκηδία) als Todsünde finden konnte, ist *Praktikos* von Evagrius Ponticus (spätes 4.Jh.) (Evagrius, *Traité pratique*, 506ff). Er verwendet allerdings noch nicht den Begriff der Todsünde (*principalia vitia*), obwohl die Vorstellung präsent scheint. Doch sein Schüler Cassian verwendet ihn schließlich. Damit wird ein wichtiger Paradigmenwechsel vollzogen; Emotionen werden (vorerst) zu Sünden (vgl. Rosenwein, *Communities*, 47ff; Blaise, *Dictionnaire*, 44; vgl. auch Newhauser, *Vices*, 187f).

³⁰⁹ Vgl. auch Petrus, Ep.5, 14. Er kritisiert hier die Untätigkeit seines Erzbischofs Richard von Dover (1174-1184).

³¹⁰ Vgl. Buc, *Livre*, 357. Wenige Zeilen darauf bringt Petrus dies nochmals mit Bezug auf Jer. 48,10 auf den Punkt; verdammt sei der, der das Werk Gottes vernachlässige (Huygens, *Passio*, 32; so auch *Conquestio*, 84). Obwohl Jer. 48,10 ursprünglich vorwiegend mit Bezug auf den *spiritual warfare* gelesen wurde, rückt dessen Bezug im Kontext der Kreuzzüge wohl zunehmend auch in die andere Sphäre (vgl. Caspary, *Exegesis*, 31f).

den Gläubigen selbst ausgeht; so entbrennt diese in deren Gemütern (*mentes*), während sie sich die Liebe Christi (*amor Christi*) durch ihre Hingabe oder Gehorsam verdienen (*obsequium*).³¹¹ *Amor* scheint also mehr eine Form göttlicher Gabe bzw. Unterstützung zu sein, insofern ist sie also als Steigerung gegenüber *caritas* zu verstehen. Dies ist wohl auf die ursprüngliche Differenzierung gegründet; *amor* als individuelle Liebe und persönliche Zuneigung kann stärkere Bande als reine Nächstenliebe schaffen.³¹²

Er klagt hier die Christen an, da sie von Glaube und Liebe abgefallen wären (*degenerantes a fide et caritate*); sie sind also frei von Emotionen (ihnen werden auch keine negativen Emotionen zugewiesen).³¹³ Er kontrastiert dies damit, dass sie eigentlich durch ihre Tugend (*exemplum virtutum*) und ihre Leidenschaft (*flamma*) als Vorbild für andere dienen sollten, wie die Franken, die sich im Heiligen Land befinden und einer von letzteren ist Châtillon, der im Folgenden als das besonders herausragende *role-model* geschildert wird.³¹⁴ Allerdings wird Châtillon hier, ebenso wie im Rest des Prologs, noch nicht angesprochen. Petrus möchte zuerst die allgemeine Situation und Bedrohung schildern, bevor er auf das konkrete Beispiel zu sprechen kommt. Das hier verwendete Wortspiel von *militia in malitia converterunt* findet sich auch in *De laude novae militiae* und bei Heinrich von Albano.³¹⁵

Ebenso ist an der eben besprochenen Stelle eine gewisse Zweiteilung ersichtlich, die sich nicht mit unserem heutigen Verständnis von Emotion deckt. Einerseits wird die Vorbildwirkung mit *virtutes* erzielt, worunter jene Aspekte zu verstehen sind, die wir heute, und auch ich in dieser Arbeit, als „Emotionen“ fassen, also z.B. *caritas*. Andererseits steht hier neben den *virtutes* noch *flamma*, also Leidenschaft, was in gewisser Weise äquivalent zu *zelus* zu verstehen ist. Demnach ist das, was heute unter Emotionen verstanden wird, im 12.Jh. zweigeteilt; einerseits die Tugenden als Grundlage, andererseits eine notwendige Leidenschaft oder Eifer, der diese Tugenden in Taten umsetzt. Damit ist *zelus* und die erstrebte Entfesselung desselben eine wesentliche Komponente. *Virtutes* allein reichen nicht

³¹¹ Der Aspekt von Gehorsamkeit dürfte auch, in Anlehnung an Augustinus, auf den Sündenfall anspielen, der einen Akt des Ungehorsams gegenüber Gott darstellte. Insofern ist die Befolgung von Gottes Willen ein Mittel, um sich der *civitas dei* anzunähern (vgl. Augustinus, *De trinitate*, 454ff; *Confessiones*, 199f; Dixon, *Passions*, 29f). *Obsequium* spielt, ebenso wie *devotio*, bei Bernhard in Hinblick auf die Templer eine große Rolle. Diese ist, laut ihm, eine zentrale Eigenschaft, die ihnen ihre besondere Stellung gewährt (Bernhard, *Novae Militiae*, 286).

³¹² Vgl. Gregorius Magnus, *Moralia* (XIX 24), 989.

³¹³ Vgl. Malegam, *Leviathan*, 17. Malegam hebt hervor, dass das Fehlen von Emotionen dazu diene, Leute zu markieren, die nicht zur Gemeinschaft gehörten.

³¹⁴ Vgl. Markowski, Blois, 272.

³¹⁵ Vgl. Purkis, *Spirituality*, 103; Cole, *Preaching*, 68.

aus; sie müssen auch Taten nach sich ziehen und brauchen dafür einen Katalysator.³¹⁶ Daher erscheinen auch oft Verbindungen wie *zelus furoris* oder *zelus caritatis* (nicht in der Passio, aber allgemein im 12.Jh.). Trotz des Fehlens in weiten Teilen der Passio, zeigt die Analyse der obigen Passagen, dass Petrus durchaus zeitgenössische Ideen von *zelus* als Handlungsmotivation verarbeitete, um schlussendlich denselben bei seinem Publikum hervorzurufen.

Doch dieser Gedanke ist nicht ganz konsistent, denn er beantwortet nicht, warum Châtillon, als das große Vorbild, nicht mit *zelus* stilisiert wird. Womöglich ist dies darin begründet, dass Petrus hier andere Akzente setzen wollte. Während *zelus* stark mit Zorn und Rache assoziiert wurde, sind bei Châtillon eher Aspekte wie Demut, Armut und Selbstopferung von Bedeutung.³¹⁷ Doch auf der anderen Seite schildert er immer wieder Châtillons Tatendrang und brennende Gefühle, v.a. mittels diverser Feuermetaphern, die wohl äquivalent zu verstehen sind. Unter Umständen hängen diese Akzente auch mit Ideen von Krieger und Kleriker zusammen, die sich bei Châtillon zu vermischen scheinen. Doch die genaue Konzeption Châtillons und deren Funktion werden im Kapitel zu seinem Martyrium näher diskutiert. Vorerst würde ich zu dem Schluss kommen, dass das Fehlen von *zelus* bei Châtillon vor allem Petrus rhetorischer Strategie geschuldet ist, denn er verwendet äquivalente Begriffe, um Tatendrang zu vermitteln, doch lässt dieses bedeutsame, wahrscheinlich assoziationsreiche Schlagwort (wohl bewusst) weg.

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, scheint *zelus* bei Petrus, wenn er vorkommt, positiv konnotiert zu sein. Throop zufolge entspricht dies allgemeinen Tendenzen des 12.Jh.³¹⁸ Da es aber nicht gelingen kann, Handlungen immer positiv zu konnotieren (besonders wenn sie scheitern wie der zweite Kreuzzug), führt dies zwangsweise zu einer

³¹⁶ Dies scheint sich auf die Kirchenväter zu stützen, denn z.B. Laktanz vermittelt, dass *virtutes* nicht „emotional“ sein müssen, stattdessen begreift er Tugenden eher als das Gegenteil von Emotionen, da sie die Seele in einen ruhigen Zustand versetzen würden. Ebenso meint Augustinus, dass *passiones* durch *virtutes* (und Vernunft) kontrolliert werden sollten. Dies vermittelt die gleiche Idee. Allerdings versteht Augustinus unter *passiones* negative Triebe, während die Passio diesen Terminus deutlich anders konnotiert (Laktanz, *Institutiones Divines*, 88; Augustinus, *De civitate Dei* (IX 4), 371; vgl. Dixon, *Passions*, 49f; Rosenwein, *Communities*, 49).

³¹⁷ Das *Itinerarium Peregrinorum* präsentiert Châtillon mit *zelus*, aber gleichzeitig auch als eher negativen Aggressor. Insofern mag dies meinen Punkt stützen (Mayer, *Itinerarium*, 259f; vgl. Markowski, Blois, 300). Ebenso verdeutlicht z.B. Sigebert von Gembloux eine Konnotation von *zelus* (mit Bezug auf die Makkabäer), die recht nahe an Zorn und Rache liegt und bei ihm negativ konnotiert ist (Gembloux, *Leodicensium*, 463). Ebenso schildert Petrus nichts Châtillons Errungenschaften in der Schlacht von Montgisard (1177), obwohl diese als großer Sieg angesehen wurde (vgl. Hamilton, *Elephant*, 100). Petrus hatte also offensichtlich kein Interesse einen erfolgreich kämpfenden Châtillon zu schildern.

³¹⁸ Throop, *Vengeance*, 152.

Unterscheidung von Emotionen und Handlungen. Diesbezüglich war der Römerbrief ein allgemein wichtiger Bezugspunkt: „*Testimonium enim perhibeo illis quod aemulationem Dei habent sed non secundum scientiam; ignorantes enim Dei iustitiam et suam iustitiam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti*“.³¹⁹ Interessanterweise wurde *aemulatio* in mittelalterlichen Texten oft durch *zelus* ersetzt. Dieser Vers diente dazu aufzuzeigen, dass es zwar eine richtige Intention bzw. Emotion geben, diese aber trotzdem in einer falschen Handlung enden mochte. Wenn die Intention an sich gut gemeint war, so verminderte dies, nach dieser Vorstellung, die Schuld bei der verursachten Handlung. Diese Idee vermitteln z.B. Anselm von Lucca, Ekkehard von Aura oder Bernhard von Clairvaux.³²⁰

Doch neben der Unterscheidung von Emotion und Handlung, gab es auch die Möglichkeit der betreffenden Person fehlende oder falsche Emotionen (und damit Intentionen) zuzuordnen. Dies findet sich z.B. bei Thomas von Chobham, einem Zeitgenossen von Petrus, der ebenso in Paris studierte.³²¹ Wie die bisherige Untersuchung verdeutlicht hat, scheint dies auch näher an der Passio zu liegen. Denn die Stelle des Römerbriefes stellt keinen Bezugspunkt für Petrus dar und in der Passio ließ sich bislang keine Trennung von „richtigen Emotionen“ und „falschen Handlungen“ erkennen. Stattdessen wurde die Tendenz festgestellt, dass Emotionen die Grundlage richtigen Handelns sind und sich damit nicht getrennt, sondern eng verknüpft mit ihren analogen Handlungen präsentieren.³²² Die Emotionalität ist also Grundlage für Handlungen; *zelus* agiert dabei als Bindeglied, um *virtutes* in Handlungen zu verwandeln.

Dennoch gibt es bei Petrus eine Form von Differenzierung, die auf seine Idee vom freien Willen anspielt, wie die folgende, bereits oben zitierte Stelle verdeutlicht: „*De excelso misit dominus ignem in ossibus meis et erudivit me*“.³²³ Gott schickt dem Menschen das Feuer (*misit ignem*), doch der Mensch ist in der Folge dafür verantwortlich, das Feuer zu bewahren und zu benutzen. Das gleiche verdeutlicht die zweite Metapher dieses Zitats; Gott lehrt den Menschen (*erudivit me*), doch der Schüler muss schließlich selbst das Gelernte zu nutzen wissen. Das heißt, es lässt sich bei manchen Menschen eine göttliche Inspiration

³¹⁹ Röm. 10,2f.

³²⁰ Bernhard, *Novae Militiae*, 272; Leclercq, *Attitude*, 9f, 23; Throop, *Vengeance*, 152.

³²¹ Chobham, *Summa Confessorum*, 436; vgl. Throop, *Vengeance*, 155. Isaak von Stella hält fest, dass beinahe alle schlechten Dinge ursprünglich eine gute Intention hatten und spricht sich daher gegen die Trennung von Intention und Handlung aus (Isaak, *Sermo* 48, 1853f).

³²² Vgl. Petrus, *Amicitia*, 898. Hier als *recta intentio* und *pura intentio*.

³²³ Huygens, *Passio*, 50.

festmachen, die als Grundlage für alles Weitere dient; das Weitere muss allerdings mit willentlicher Entscheidung forciert werden.³²⁴ Raymond d'Aguilers hält die notwendige göttliche Inspiration explizit fest.³²⁵ Damit ergibt sich eine lineare Kausalität von drei Elementen; göttliche Eingebung – Emotion – durch Emotion motivierte Handlung, wo sich kein Widerspruch zwischen Intention und Handlung ergeben kann. Wenn eine schlechte oder misslungene Handlung am Ende dieser Kausalkette steht, dann bedeutet dies, dass das erste Element, die göttliche Inspiration, fehlt und das zweite Element, die Emotion, entweder auch fehlt oder eine schlechte Emotion ist (*vitium*).³²⁶ Ebenso mag zwar eine richtige Emotion (*virtus*) vorhanden sein, doch der *zelus* fehlen, um diese in Taten umzusetzen.³²⁷ Dieser fehlende *zelus* erscheint als die zentrale Kritik der Passio; deshalb fehlt *zelus* dort weitgehend und kommt erst gegen Ende zur Sprache, um den Text einem gewissen Höhepunkt, einer Pointe entgegen zu führen und dann mit *zelus* zu enden. Die skizzierte dreiteilige Kausalkette soll noch um einen Baustein erweitert werden, wenn ich Châtillons Gefangenschaft im Kapitel zum Martyrium diskutiere.³²⁸

Zelus stand also oft in Zusammenhang mit anderen Emotionen, vor allem Zorn und Liebe, und diente als intensivierende und treibende Kraft hinter diesen Empfindungen. Dabei

³²⁴ Dies wird auch in *De amicitia* deutlich, wo Petrus schreibt, dass sie lieber mit göttlicher Autorität als aus eigenem Antrieb heraus lieben sollten (*divina potius auctoritate, quam proprio affectu diligimus*) (Petrus, *De amicitia*, 876). Throop hält fest, dass Emotionen durchaus als Nachrichten von Gott betrachtet wurden, wie es hier anhand der Passio deutlich wird. In der Folge konnte ein Individuum glauben, dass, wenn es die entsprechende Emotion empfand, dies durch Gott inspiriert war und damit die Handlungen, die aus dieser Emotion resultierten, Legitimität hätten (Throop, *Vengeance*, 170; vgl. auch Dixon, *Passions*, 22).

³²⁵ Vgl. Völkl, *Märtyrer*, 84.

³²⁶ Rosenwein konstatiert bei Augustinus und Gregor dem Großen die Idee einer Unterscheidung zwischen *suggestion* (durch Gott oder Teufel), die sich durch Annahme in ein *habit* verwandelt (i.e. *virtus* oder *vitium*). (Rosenwein, *Communities*, 81f). Dies entspricht der oben erörterten Unterscheidung in der Passio und lässt somit Petrus intellektuelle Prägungen erkennen. Ebenso spricht Audita Tremendi von einer *suggestio* durch den Teufel, welche Hattin überhaupt erst möglich machte: „*Ex occasione quippe dissensionis que malicia hominum ex suggestione diaboli facta est nuper in terra domini [...]*“ (Chroust, *Audita Tremendi*, 7). „Aus dem Konflikt Gewinn schlagend, den die Boshaftigkeit der Menschen durch die Verführungen des Teufels vor Kurzem im Heiligen Land verursacht hat [...]“

³²⁷ Dies entspricht dann *accidia* oder *torpor*, wie sie Petrus am Beginn der Passio kritisiert, angelehnt an Ambrosius Konzeption, dass es Sünde sei, böse Taten nicht aktiv zu verhindern. *Zelus* fehlt also, doch da *virtutes* vorhanden zu sein scheinen, wird Petrus Publikum damit grundsätzlich den *iusti* zugeordnet, obwohl sie Gefahr laufen mögen, diesen Status zu verlieren.

³²⁸ In einem Werk, das Petrus in den 1190ern geschrieben hat (*de confessione*), definiert er selbst eine ähnliche dreiteilige Kausalkette. Allerdings lässt er die göttliche Inspiration weg, um offensichtlich die Rolle des Individuums zu betonen. So definiert er die folgenden drei Stufen; Reue des Herzens (entsprechend Stufe 2 meines Modells), Bekenntnis des Mundes und Leiden des Körpers (entsprechend Stufe 3) (*cordis contritionem, oris confessionem, carnis afflictionem*). Die erste Stufe ist also in etwa mit „Emotion“ gleichzusetzen. Die zweite Stufe mag unter den dritten Punkt meines Modells subsumiert werden, besonders wenn die Worte performativen Charakter haben. Schließlich scheint die letzte Stufe, die ich allgemein als Handlung definiert habe, bei Petrus wiederum recht nahe an den Gedanken des Martyriums oder zumindest der Askese gerückt zu sein (Petrus, *De confessione*, 1086; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 233).

fügen sich die beiden zuerst gegensätzlich erscheinenden Emotionen von Zorn und Liebe in ein gemeinsames Bild; Zorn diene der Vernichtung des Bösen, Liebe der Förderung des Guten (sowohl im *material* als auch im *spiritual warfare*). Die Liebe zu Gott und anderen Christen führte zu Zorn (und Rache) auf die Ungläubigen. Damit dienten die beiden gegensätzlichen Emotionen dazu, einerseits das Individuum durch Selbstreform und andererseits die Welt durch den Kreuzzug mehr dem anzunähern wie sie sein sollte; in dem ewigen Streben der *civitas dei* näher zu kommen.³²⁹

³²⁹ Latham, *Theorizing Crusades*, 230; vgl. auch Dixon, *Passions*, 21f; Goetz, *Endzeiterwartung*, 436; Malegam, *Peace*, 38, 44. Latham hebt die Idee der *civitas dei* als eine treibende Kraft bei den Kreuzzügen hervor, da diese Idee die Expansion von Grenzen und Bereitstellung „christlicher“ Rahmenbedingungen erforderte. Ladner konstatiert einen grundlegend teleologischen Charakter bei der Idee der Reform, passend zum Streben nach der *civitas dei*. Daher sei die Idee der Reform eine treibende historische Kraft (Ladner, *Reform*, 435ff).

2.4 Zusammenfassung - Emotionen in der Passio Raginaldi

Wir haben gesehen, dass Zorn vor allem bei Gott eine Rolle spielt. Einerseits in Form von *ira* und *indignatio* als Expression dieses Zorns und Signal für eine inakzeptable Situation, auch gegenüber den *iusti*, andererseits als *furor*, was die Auslebung dieses Zorns bedeutet, vor allem im Zusammenhang mit der Apokalypse.³³⁰ Auf der anderen Seite ist es auffällig, dass Zorn bei menschlichen Akteuren eine eher geringere Rolle spielt. Doch Gottes Zorn ist wohl analog zu menschlichem Zorn zu verstehen, da sie als seine Soldaten und Vollstrecker auftreten.³³¹ So schrieb bereits Bernhard, mit Bezug auf Röm. 13,4, dass sie als Rächer des Bösen Gottes Diener seien: „*Dei enim minister est ad vindictam malefactorum [...]*“.³³² Göttliche Emotionen sind auf jeden Fall ein legitimierender Faktor für menschliche Handlungen, insbesondere in einer eschatologischen Atmosphäre. Insofern impliziert die Schilderung eines zornigen Gottes die Legitimation menschlichen Zorns.

Doch Petrus schildert keinen zornigen Châtillon, sondern einen von Liebe erfüllten Kreuzritter (*caritas, amor, dulcedo*). Die Logik des Kreuzzuges besagt, dass man sich aus Liebe zu Christus und anderen Christen auf einen Kreuzzug begibt und dies wiederum Zorn auf die Ungläubigen hervorruft. Diese Kausalkette ist auch in der Passio evident, doch offensichtlich möchte Petrus bei Châtillon vor allem den einen Teil dieser zweiseitigen Medaille betonen.³³³ Teils steigert Petrus die Bedeutung allgemeiner christlicher Liebe, indem er *amor* statt *caritas* verwendet, um Gruppenkohärenz zu stärken. Dies wird auf emotionaler Ebene durch Liebe und auf personeller Ebene durch Châtillon verkörpert.³³⁴ Doch, wie Petrus rhetorische Strategie zeigt, zielt dies auf die Entfesselung von *zelus* ab, der

³³⁰ Auch in *De amicitia* verdeutlicht Petrus, dass er in *furor* eine Steigerung gegenüber *ira* versteht (*ira enim furor brevis sit*) (Petrus, *De amicitia*, 882).

³³¹ Vgl. Kienzle, Cisterciens, 90; Buc, *Martyrdom*, 43. Dies findet sich z.B. bei Gervase von Canterbury (Gervase, *Chronicle*, 270) Ebenso hielt Hervé de Bourg-Dieu fest (ca.1120), dass die Fürsten Gottes Diener seien und damit ihre Racheakte die Apokalypse vorausdeuten: „*Ideo princeps saeculi est minister Dei, ut vice ejus interim ultionem faciat, et judicium ejus praefigurat.*“ (Hervé, *Divi Pauli*, 777; vgl. Buc, *Holy War*, 75).

³³² Bernhard, *Novae Militiae*, 276. „[...] er steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut [...]“ Röm. 13,4 findet sich zwar nicht in der Passio, doch die Idee ist zweifellos präsent.

³³³ Auch Hiob ist, laut Gregor dem Großen, nicht zornig im Angesicht seiner Qualen (*non est ira commoti*). Allerdings steht hier Beherrschtheit im Vordergrund (*doctrina tranquillii*), während Emotionalität allgemein negativ konnotiert erscheint (Gregorius Magnus, *Moralia* (IV 1), 165; vgl. Rosenwein, *Communities*, 83). Womöglich ist das Fehlen von Zorn an Hiob angelehnt, doch zu Hiobs Instrumentalisierung im Kapitel zum Martyrium mehr.

³³⁴ Die Fokussierung auf Liebe ist wohl von einer augustinischen Tradition beeinflusst, denn für Augustinus war Liebe (*amor*) der zentrale Ausgangspunkt für alle weiteren „Emotionen“, ob positiv oder negativ (Augustinus, *De civitate dei* (XIV 7), 14f; vgl. Dixon, *Passions*, 40). Augustinus spricht allerdings v.a. vom Individuum; während dies in der Passio auch auf die Ebene der Gemeinschaft gehoben wird, da das Zeigen von Emotionen im Mittelalter wichtige gesellschaftliche Funktionen erfüllte.

ein wesentliches Bindeglied ist, um *virtutes* in Handlungen zu verwandeln, und mit *zelus* geht auch Zorn und Rache einher. Dies wird einerseits anhand der Gottesanalogie deutlich (er ist zornig und rachsüchtig), andererseits auch durch die Schilderung inakzeptabler Beleidigungen und Demütigungen gegenüber dem Christentum, die, wie wohl jedem Zeitgenossen klar war und zahlreiche Quellen verdeutlichen, Zorn und Rache zur Folge haben sollten.

In der Passio geht es vor allem um die Schilderung von *virtutes*. Augustinus definierte positive Emotionen (i.e. *virtutes*) so, dass diese positiv seien, weil sie auf Gott und damit auf das jenseitige Leben ausgerichtet seien.³³⁵ Diese Ausrichtung kann auch für die in diesem Kapitel analysierten Emotionen konstatiert werden, die entweder direkt bei Gott oder bei Châtillon geschildert werden, der stark auf das Jenseits ausgerichtet ist und dessen Emotionen von Gott inspiriert erscheinen. Insofern scheint diese augustinische Konzeption hier die Grundlage zu bilden (auch wenn die Passio den Begriff *passiones* grundlegend anders konnotiert). Wie stark Châtillons Streben nach dem Martyrium ist und wie stark damit seine Emotionen auf Gott ausgerichtet sind, was ihn wiederum zum Vorbild macht, wird im Kapitel zu seinem Martyrium noch ausführlich diskutiert werden. Folglich bedeutet dies also, dass Emotionen, auf irdische Dinge ausgerichtet, durchaus *vitia* verursachen konnten, wie Petrus in *De amicitia* verdeutlicht (*libido contaminat*).³³⁶

Gemäß der Tradition des 12.Jh. gilt dabei, umso intensiver die Emotionen, umso besser, denn umso erfolgreicher und „richtiger“ werden daraus resultierende Handlungen sein: „*La modération [...] La seule qualité dont Renaud de Châtillon ait été dénué. Absolument.*“³³⁷ Die Vorbildwirkung, die Petrus sich erhoffte, mochte dabei auf das Bild zurück zu führen sein, das die Muslime (und auch die Christen) von Châtillon hatten. Er war ein brutaler und grausamer Herrscher, der vonseiten der Muslime als äußerst gefährlich eingeschätzt wurde und sich daher als *role-model* für den Kampf gegen eben jene eignen würde.³³⁸

³³⁵ Vgl. Dixon, *Passions*, 29.

³³⁶ Petrus, *De amicitia*, 877. Ebenso stellt er dort *caritas* als zweite zentrale Tugend neben *amor*, so könnte keine Tugend ohne sie bestehen (*quod omnes virtutes ex caritate sint*) (Petrus, *Amicitia*, 906).

³³⁷ Aubé, Saladin, 264.

³³⁸ Aubé, Saladin, 118f; Hamilton, Elephant, 97.

3. Aspekte von Petrus Kreuzzugsideen

Das vorige Kapitel hat Rache als „Emotion“ vor allem in Verbindung zu anderen Emotionen wie Zorn oder *zelus* untersucht. Dieses Kapitel möchte nun die Frage erörtern, was es bedeutet, einen Krieg als Racheakt zu definieren, um Petrus Konzeption des Kreuzzugs vertiefend zu diskutieren. Außerdem soll in diesem Kapitel untersucht werden, wie die Passio das „christliche Volk“ definiert; spielt hier vor allem die Idee eines auserwählten Volkes oder eine universelle christliche Botschaft eine Rolle, die für alle Menschen gilt? Daran anknüpfend soll die Konzeption der *impii* untersucht werden. Werden diese als verlorene Seelen oder Dämonen gedacht, die ohnehin nur mehr bekämpft und vernichtet werden könnten? Oder sind es doch menschliche Wesen, die man auf den christlichen Weg zurück führen sollte?

Es gibt gewiss noch andere ideengeschichtliche Aspekte des Kreuzzuges, die im Zusammenhang mit der Passio diskutiert werden könnten. Doch soll sich dieses Kapitel auf die beiden Genannten beschränken, da mir diese in Hinblick auf Märtyrertum, Eschatologie und die Zielsetzungen der Passio wesentlich erscheinen. Ein weiterer Aspekt wäre die Rolle Jerusalems, dessen heilsgeschichtliche Funktion und sein Verhältnis zu seinem himmlischen Äquivalent.³³⁹ Ein anderer Aspekt wären Fragen von *bellum sacrum* und *bellum iustum*, obwohl festzuhalten ist, dass diese Terminologie in der Passio keine Rolle spielt. Dies mag darauf zurück zu führen sein, dass Petrus scheinbar keine Notwendigkeit sah Gewalt und Krieg in irgendeiner Weise zu legitimieren, wie dies z.B. Bernhard tat, wenn er den Kreuzzug als Verteidigung und Bewahrung der Kirche stilisierte.³⁴⁰ Eschatologische Erwartungen und die Inklusion des *spiritual warfare* scheinen für Petrus genug Legitimation zu sein.³⁴¹ In einem Brief skizziert er, dass die Kirche auch die weltliche Gerichtsbarkeit zu Hilfe nehmen dürfte, wenn es für eine angemessene Bestrafung notwendig sei.³⁴² Gewalt gegenüber der

³³⁹ Allerdings spielt Jerusalem in der Passio eine auffällig untergeordnete Rolle. Dies mag uns einen Datierungshinweis geben; womöglich ist die Passio großteils entstanden bevor Petrus vom Fall Jerusalems erfuhr.

³⁴⁰ Bernhard, *Novae Militiae*, 276; vgl. Leclercq, *Attitude*, 19. Ich denke allerdings, dass Leclercq Bernhards „friedliche“ Seite überbewertet und dem Zusammenspiel von Krieg und Frieden, v.a. durch Rezeption der Bibel, zu wenig Beachtung schenkt (vgl. dazu z.B. Malegam, *Peace*, 43f; Buc, *Holy War*, 67ff).

³⁴¹ Dies vermittelt auch Johannes von Salisbury, wenn er den Templern, aufgrund des *spiritual warfare*, eine besondere Legitimität zur Kriegsführung zuspricht. Er stellt hier auch eine Verbindung von Templer und Makkabäer her (Salisbury, *Policraticus*, 692). Dessen Werk war Petrus gut bekannt (vgl. Petrus, Ep.22, 82; Cotts, *Clerical Dilemma*, 114). Selbiges findet sich bei Bernhard (Bernhard, *Novae Militiae*, 270).

³⁴² Petrus, Ep.73, 225f; vgl. Cotts, Becket, 149.

Kirche kann also mit Gewalt beantwortet werden. Dies entspricht ganz dem Gedanken Bernhards. Nur sieht Petrus scheinbar keine Notwendigkeit dies zu thematisieren und baut stattdessen kommentarlos auf seinem Vorbild auf.

3.1 Kreuzzug als Rache

Die Idee des Kreuzzugs als Akt der Rache hängt mit der Konzeption eines gerechten Krieges (*bellum iustum*) eng zusammen. Augustinus beschreibt einen Krieg als gerecht, wenn er auf ein Unrecht (*iniuria*) reagieren und dieses rächen würde. Der gerechte Krieg war damit eng mit gerechter Bestrafung verflochten, wie sie innerhalb einer Gesellschaft durch eine Autorität vollzogen wurde.³⁴³ Wie bereits diskutiert wurde, war dabei die richtige Intention bzw. Emotion von Bedeutung, weshalb z.B. Thomas von Chobham zwischen zwei Arten von Rache unterschied.³⁴⁴ In diesem Zusammenhang hebt ein kollektives Unrecht die Bedeutung und damit Rechtmäßigkeit eines Krieges oder Racheaktes.³⁴⁵ Die Kollektivität mit der eine Gruppe als Ganzes beleidigt oder gedemütigt wurde, steht hiermit im Vordergrund. Dieser Mechanismus der Rechtfertigung lässt sich zweifellos auch für die Kreuzzüge konstatieren; eine religiöse Gemeinschaft definiert sich über das Unrecht, das ihrem Gründer und Heilsbringer zugeführt wurde und düstert somit nach kollektiver Rache.³⁴⁶

Aufbauend auf Augustinus, definierte das Decretum Gratiani einen Krieg als gerecht, wenn es ein „kollektives Unrecht“ gab und der Krieg durch Gott selbst geleitet wurde. Göttliche Autorität und richtige Intention waren also wesentlich.³⁴⁷ Christus, das eigentliche Opfer, dessen Tod das Rachebedürfnis geschaffen hat, tritt dabei als Rächer und Richter auf.³⁴⁸ Dies findet sich auch, mit einem starken eschatologischen Element, im Epilog der Passio: „[...] [Christus] *potens est depositum tuum servare in illum diem [iudicii]. Ipse est enim custos fidelis et sapiens, defensor potens, retributor affluens: securus in eum iacta cogitatum tuum et sollicitudinem tuam, cuius nec sapientia potest falli nec vinci potentia nec benivolentia fatigari.*“³⁴⁹ Obwohl die Passion als Anlass zur Rache agiert, ist hier davon nichts mehr zu merken; Christus tritt als starker Beschützer und Rächer auf (*defensor potens*,

³⁴³ Throop, Vengeance, 16.

³⁴⁴ Chobham, Summa Confessorum, 436.

³⁴⁵ Buc, Guerre sainte, 29; Throop, Vengeance, 17. Dies war bereits anhand des Dialogus ersichtlich, wo der Abt Heinrichs persönliches Unrecht als unangemessenen Grund für einen Akt der Rache gegenüber anderen Christen erachtet (im Kontrast zum Kreuzzug) (Huygens, Dialogus, 389ff).

³⁴⁶ Dies findet sich z.B. bei Eugen III. oder Heinrich von Albano (Albano, Peregrinante, 355; vgl. Kienzle, Cisterciens, 125; Völkl, Märtyrer, 168f).

³⁴⁷ „Cum ergo iustum bellum sit, quod ex edicto geritur, vel quo iniuriae ulciscuntur [...]“ (Decretum (C.23, 2, 1-3), 894f). Teils zitiert das Decretum direkt von Augustinus (vgl. Markowski, Blois, 301).

³⁴⁸ Vgl. Throop, Vengeance, 17.

³⁴⁹ Huygens, Passio, 65. „[...] [Christus] ist mächtig dein Gut bis zu jenem Tag zu bewahren. Denn er ist ein zuverlässiger und weiser Beschützer, mächtiger Verteidiger, eifriger Rächer: deine Pläne und Sorgen sind sicher bei ihm, der weder in seiner Weisheit getäuscht, noch in seiner Macht besiegt, noch in seinem Wohlwollen erschöpft werden kann.“

retributor affluens). Das Verb *affluere* bedeutet eigentlich „Überfluss haben“.³⁵⁰ Jedoch, in Verbindung mit *retributor*, scheint es mir eine Konnotation zu haben, die recht nahe an *zelus* und Zorn liegt.

Die Idee, dass Christus für seine eigene Passion Rache nimmt, wird auch durch andere Kreuzzugschroniken vermittelt und verbindet somit Gerechtigkeit, Krieg, Rache und göttliche Autorität. Dies enthält eine eschatologische Komponente, die im eigens dafür vorgesehenen Kapitel diskutiert werden soll. Dieser Idee liegt der Gedanke zugrunde, den Augustinus formuliert hat, dass Gott seine Schöpfung in Objekte der Gnade (*misericors gratia*) und Objekte der Rache (*iusta vindicta*) unterteilt. Es gibt also zwei klar trennbare Gruppen.³⁵¹ Gleiches vermittelt die Passio, wie bereits diskutiert wurde, wenn, mit Bezug auf Paulus, *vasa irae* und *vasa misericordiae* unterschieden werden.³⁵²

Dazu sei folgende Stelle aus der Passio analysiert, die sich auf deren letzter Seite findet: „*Deus meus, misericordia mea, tibi dixit cor meum: Tu scis omne desiderium meum et gemitus meus a te non est absconditus: tu secundum ineffabilem habundantiam suavitatis tue et in fortitudine manus tue, deus exercituum, congrega et custodi et dirige christianos exercitus*“.³⁵³ Gott erscheint also als derjenige, der das christliche Heer sammelt und lenkt.³⁵⁴ Gottes unermessliche Liebe erscheint als wesentliche Motivation dieser Handlung (*habundantiam suavitatis*);³⁵⁵ *suavitas* mag dabei eine gewisse Nähe zu *caritas* oder *amor* haben. Diese wird mit *fortitudo* verbunden, worunter man auch physische Gewalt verstehen kann und damit wird wiederum eine Nähe zu *ira* (und vielleicht auch *zelus*) verdeutlicht.³⁵⁶ Gott erscheint hier als Feldherr, der wie ein menschlicher Befehlshaber dem Heer voranschreitet und es damit „lenkt“. Zu diesem Bild könnte man das Vorantragen des Kreuzes in der Schlacht in Verbindung bringen, wie es z.B. bei Hattin geschah.³⁵⁷ Ich würde diese Praxis als Symbolik verstehen, die eben auf das abzielte, was uns die Stelle in der

³⁵⁰ Stowasser Primus, 18.

³⁵¹ Augustinus, *De civitate Dei* (XXI 12), 514; vgl. Buc, *Vengeance*, 456.

³⁵² Huygens, *Passio*, 39; Röm. 9,22f.

³⁵³ Huygens, *Passio*, 73. „*Mein Gott, meine Barmherzigkeit, mein Herz sagt dir: Du kennst alle meine Sehnsüchte und meine Klagen sind nicht verborgen vor dir: Gemäß dem unaussprechlichen Überfluss deiner Sanftheit und mit der Stärke deiner Hand, Gott der Heere, sammelst, überwachst und lenkst du das christliche Heer.*“

³⁵⁴ Vgl. Jes. 6,3; Markowski, Blois, 272.

³⁵⁵ Diese Formulierung findet sich auch bei Bernhard (Bernhard, *Novae Militiae*, 290).

³⁵⁶ Vgl. Niermeyer, *Lexicon*, 587; Georges 1, 2824.

³⁵⁷ Aubé, *Saladin*, 246f; vgl. Rubenstein, *Armies*, 308f.

Passio vermittelt; Gott ist präsent und führt das Heer an.³⁵⁸ Damit scheint der menschliche Wille für Petrus dennoch von Bedeutung zu sein. Denn ein Krieger muss sich erst einmal entscheiden in den Krieg zu ziehen und dem Aufruf seines Feldherrn zu folgen (i.e. das Kreuz zu nehmen). Doch der menschliche Wille ist einer höheren Gewalt untergeordnet und, zum eigenen Wohl, wird man sich auch nicht leichtfertig gegen diesen Willen wenden.³⁵⁹ Bei der zitierten Stelle handelt es sich um den letzten Absatz des Textes (danach folgen noch einige Zeilen, die Petrus Wunsch ausdrücken, das Heilige Land sehen zu wollen). Das heißt, am Ende, neben aller menschlicher Frömmigkeit und Opferbereitschaft, steht dennoch Gott über allem und verdeutlicht damit das ganz typische christliche Weltbild.

Die Bedeutung menschlicher Akteure, aber Überordnung Gottes als Feldherr der Armee verdeutlicht auch folgende Stelle, wo die Motivation Gottes mit *zelus* in Verbindung gebracht wird (ebenfalls gegen Ende des Textes): „*Verbum domini est: Blasphemos occides et maleficos non patieris vivere. Credo acceptissimum deo esse si de terra sancta canes immundissimi exturbentur: huius rei ministerium penes homines est, penes dominum vero auctoritas et potestas, zelus enim domini exercituum faciet hoc*“.³⁶⁰ Dies ist die dritte Stelle, wo *zelus* am Ende der Passio in konzentrierter Form vorkommt und, wie im vorigen Kapitel diskutiert wurde, ist dies wohl auf eine rhetorische Strategie zurück zu führen. Scheinbar ist es in der am Beginn des Kapitels analysierten Passage, die sich ca. fünf Seiten früher, am Beginn des Epilogs findet, zu früh für Petrus, um *zelus* ins Spiel zu bringen. Er wartet mit seiner Pointe lieber noch bis ganz zum Ende und verwendet stattdessen *retributor affluens*, was eine gewisse Nähe zu *zelus* verdeutlichen mag.

Um die Vorstellung, die Petrus vom freien Willen zu haben scheint, noch zu verdeutlichen, sei auf Gregor den Großen verwiesen, dessen Ideen, wie im Kapitel zur Emotionalität deutlich wurde, allgemein einen großen Einfluss auf Petrus hatten.³⁶¹ Gregor spricht von der Blindheit menschlicher Pilgerschaft, weshalb die Menschen das Licht Gottes

³⁵⁸ Auch bei Ekkehard von Aura erscheint Gott als Reisegefährte der Kreuzfahrer, der auch für sie kämpft (vgl. Völkl, Märtyrer, 91). Daneben agiert das Vorantragen des Kreuzes auch als Symbol für Gottes Gnade und damit erscheint dessen Verlust als Bedrohung, wie bereits thematisiert wurde.

³⁵⁹ Dies rezipiert u.a. Bernhards Ideen (vgl. Markowski, Blois, 272).

³⁶⁰ Huygens, Passio, 70. „*Das Wort des Herrn ist: Du vernichtest die Frevler und erträgst nicht, dass die Bösen leben. Ich glaube, dass es bei Gott sehr beliebt ist, wenn die sehr unreinen Hunde aus dem Heiligen Land vertrieben werden: Der Dienst dieser Sache ist in den Händen der Menschen, aber in den Händen des Herrn ist die Macht und die Autorität, denn der Eifer des Herrn der Heere wird dies vollbringen.*“

³⁶¹ Besonders deutlich auch im *Compendium in Iob* (Petrus, Compendium, passim; vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 219f; Markowski, Blois, 175).

erbitten, damit sie in der Dunkelheit geführt werden.³⁶² Dieses Bild mag eine sehr ähnliche Vorstellung wie die oben analysierten Stellen vermitteln; Gott bietet zwar das Licht, doch der Mensch muss sich selbst entscheiden dem Licht zu folgen.

Menschliche Akteure haben also durchaus hohe Bedeutung in Hinblick auf Racheakte. Die willentliche Entscheidung und die Motivation durch Emotionen stehen hier im Vordergrund. Doch andere Zeitgenossen definierten die Ausübung von Rache durchaus unterschiedlich, so z.B. Arnold von Lübeck (frühes 13.Jh.), der seine Position mit Bezug auf Röm. 12,19 definierte: „[...] *non vosmetipsos vindicantes, carissimi, sed date locum irae, scriptum est enim: mihi vindicta, ego retribuam, dicit dominus*“.³⁶³ Damit wird die Tätigkeit allein den Händen Gottes überlassen. Offen bleibt, warum manche diese Vorstellung bevorzugten; womöglich aufgrund der Vorstellung des bereits nahen Jüngsten Gerichts, an dem Gott richten würde, womöglich auch die grundsätzliche Vorstellung, dass sich der Mensch nicht anmaßen dürfte im Namen Gottes zu richten. Petrus scheint den Menschen hingegen, trotz willentlicher Entscheidung, als Werkzeug Gottes zu verstehen,³⁶⁴ im Sinne einer göttlichen Inspiration, einer besonderen Verbindung zu Gott, die auch noch in Hinblick auf Châtillons Martyrium thematisiert werden soll, oder anders ausgedrückt sind sie seine *militia Christi*.

Der Römerbrief zitiert wiederum aus dem Deuteronomium und in der Passio findet sich eine Stelle, die näher am Original liegt:³⁶⁵ „[...] *gloriam meam alteri non dabo: mea est, inquit [deus], ultio et ego retribuam, percutiam et sanabo. Scimus, domine, quia in manu tua est afflictio et consolatio, vita et mors*.“³⁶⁶ Hier werden ganz klar andere Akzente gesetzt. Während sich der Römerbrief implizit gegen menschliche Gewalt ausspricht, passend zum allgemeinen Tenor des Neuen Testaments, werden hier menschliche Handlungen nicht angesprochen. Stattdessen wird die Intensität der Rache Gottes durch mehrfache Nennung hervorgehoben (*ultio, retribuere, percutere*), passend zum Emotionalitätsdiskurs des 12.Jh. Hier ist also ersichtlich, wie eine Bibelstelle, aufgrund der grundlegenden Unterschiede zwischen Neuem und Altem Testament, unterschiedlich instrumentalisiert wird. Diese

³⁶² Vgl. Ps. 97,11; Nahmer, Tod, 53.

³⁶³ Vgl. Throop, Vengeance, 26.

³⁶⁴ Vgl. Huygens, Passio, 39.

³⁶⁵ Deut. 32,35 und 39.

³⁶⁶ Huygens, Passio, 33. „[...] *ich verdanke meinen Ruhm nicht einem anderen: Die Rache ist mein, sagt [Gott], und ich vergelte, erschüttere und heile. Wir wissen, Herr, der Schmerz und der Trost sind in deiner Hand wie auch Leben und Tod.*“

unterschiedlichen Akzente mögen wiederum auf eschatologische Erwartungen zurück zu führen sein. Doch dazu unten mehr.

Die Konnotation von Rache als positive und notwendige Tugend ist allgemein an das Alte Testament angelehnt. Laut Throop hat dies im 12.Jh. eine relativ inflationäre Verbreitung der Idee zur Folge. Obwohl sich manche Ausnahmen nennen lassen, welche den Kreuzzug nicht als Rache konzipieren (z.B. Alexander III., Suger von St.Denis), ist es im Allgemeinen eine weit verbreitete, oft instrumentalisierte Idee.³⁶⁷ In dieser Hinsicht entspricht Petrus also ganz dem Geist seiner Zeit. So schildert z.B. auch Bernhard die positive Rolle von Rache (*ultio, vindicta*) in *De laude novae militae*, vorausgesetzt sie ist in richtiger Intention begründet.³⁶⁸

Throop konstatiert vier verschiedene Anlässe für die Racheaktion des Kreuzzuges; allgemeine Feindschaft gegenüber dem Christentum, Eroberungen im Heiligen Land, Mord (an Christus und Christen) und Schändung von christlichen Stätten. Dabei hebt sie hervor, dass der Aspekt der feindlichen Eroberung nach 1187, aus gegebenem Anlass, besonders betont wurde.³⁶⁹ Dies lässt sich für die Passio nicht feststellen. Die Nennung von konkreten Anlässen tritt dort allgemein eher zurück. Das heißt, dass Petrus scheinbar voraussetzte, dass jedem klar war, wofür Rache zu nehmen war. Folgende, bereits oben zitierte Stelle nennt zwei Anlässe; das Unrecht an Christus und das Blut der Gläubigen; „*Reprobatis enim magnatibus qui iniurias Christi et fidelium sanguinem vindicare hactenus distulerunt [...]*“.³⁷⁰ Dies findet sich auf den ersten Seiten der Passio, um den Fürsten ihr konkretes Versäumnis vor Augen zu halten. Ähnliches findet sich in der Conquestio: „*Clamavit sanguis Naboth, clamavit sanguis Abel ultionem de terra et invenit ultorem, clamat Christi sanguis auxilium et non invenit adiutorem [...]*“.³⁷¹ Rache für Christus wird hier mit Bezug auf das Alte Testament legitimiert.³⁷² Da jene Taten gerächt wurden, sollte man umso mehr Christus rächen.

Doch ansonsten tritt die Nennung konkreter Anlässe in der Passio eher zurück, stattdessen wird allgemein von Rache und Christus als Rächer gesprochen. Das Narrativ bewegt sich also weg von konkreten Episoden, hin zu einer mehr allgemeinen,

³⁶⁷ Throop, Vengeance, 75f.

³⁶⁸ Bernhard, *Novae Militiae*, 276, 288.

³⁶⁹ Throop, Vengeance, 76f; vgl. auch Vökl, Märtyrer, 168f.

³⁷⁰ Huygens, Passio, 33.

³⁷¹ Huygens, Conquestio, 83. „*Das Blut Naboths rief, das Blut Abels rief von der Erde aus nach Rache und es fand einen Rächer, das Blut Christi ruft nach Hilfe, doch es findet keinen Helfer [...]*“

³⁷² Gen. 4,10.

heilsgeschichtlichen Ebene, die keine konkreten Anlässe braucht.³⁷³ Interessant ist, obwohl jene Passagen, die von Rache sprechen, selten Anlässe nennen, wird trotzdem an anderen Stellen eine Bedrohung aufgezeigt, die man als einen solchen Anlass interpretieren könnte. Konkret geht es darum, dass an mehreren Stellen von der Bedrohung durch Saladin gesprochen wird, der mehrere Fürsten und Völker um sich sammeln kann und damit die Christenheit bedroht.³⁷⁴ Dabei stellt sich die Frage, warum Petrus nicht auch an diesen Stellen von notwendiger Rache spricht. Dies würde ich folgendermaßen interpretieren; der Kreuzzug als Rache war nicht eine einmalige Aktion, mit einem Racheakt erlosch das Bedürfnis danach nicht.³⁷⁵ Womöglich wollte Petrus dies betonen. Wäre er zu konkret geworden, hätten Laien annehmen können, sie müssten für ihr Seelenheil nur die eine Angelegenheit bereinigen und könnten danach nach Hause zurückkehren. Stattdessen scheint Petrus die Notwendigkeit ständiger Rache betonen zu wollen und reagiert damit womöglich auch auf ein realpolitisches Problem; die mangelnde militärische Präsenz und der kurzweilige Aufenthalt von Kreuzfahrern in Outremer.

Allgemein lässt sich eine interessante Tendenz für den narrativen Faden der Passio feststellen, die bereits mehrfach angedeutet wurde. Während der Text an seinem Beginn noch eher auf konkrete Ereignisse verweist (z.B. Hattin) und auch konkrete Anlässe für Racheaktionen nennt,³⁷⁶ wird er im Laufe der Erzählung zunehmend allgemeiner und abstrakter oder, in christlichen Termini ausgedrückt, zunehmend heilsgeschichtlicher und eschatologischer. Die einzige konkretere Konstante bildet das Martyrium Châtillons, das allerdings, da es ein Martyrium ist, wiederum den Hauch von Heilsgeschichte und Eschatologie vermittelt. Diese Beobachtung soll im Laufe der Arbeit noch näher diskutiert werden (besonders Kapitel Märtyrertum und Eschatologie).

Ein weiterer Anlass zur Rache ist im 12.Jh. von zentraler Bedeutung und fehlt in Throops Auflistung;³⁷⁷ Rache für das Blut der Märtyrer. Dieser Aspekt spielt in der Passio eine große Rolle und soll im eigens dafür vorgesehenen Kapitel diskutiert werden.

³⁷³ So z.B. Huygens, Passio, 65.

³⁷⁴ So z.B. Huygens, Passio, 40.

³⁷⁵ Vgl. Throop, Vengeance, 162.

³⁷⁶ Vgl. Huygens, Passio, 33.

³⁷⁷ Throop, Vengeance, 76f.

3.2 Universelle Botschaft oder auserwähltes Volk

Rache ist also im Verständnis des 12.Jh. eng an *iustitia* angelehnt. Dem steht ein anderes Konzept antagonistisch gegenüber; nämlich *misericordia*. Die Ausübung von *misericordia* (von menschlicher Seite) bedeutet keine Rache zu nehmen, obwohl sie eigentlich gerechtfertigt und angemessen wäre und stattdessen einen Fokus auf andere Ziele, wie *pietas* oder *caritas*, zu legen.³⁷⁸ Allerdings wird *caritas*, wie bereits thematisiert wurde, in den Kreuzzügen vor allem mit Bezug auf die eigene Gruppe, die Christen, gedacht. *Caritas* spielt gegenüber den *infideles* bzw. *impii* keine Rolle, weder in der allgemeinen Kreuzzugspropaganda des späteren 12.Jh. noch in der Passio.³⁷⁹ Daher entfällt in diesem Kontext die Alternative von *misericordia*.

Interessant ist auch, dass das Decretum Gratiani durchaus an ältere Konzepte anzuknüpfen versuchte. So wurde betont, dass die Bestrafung von Verbrechen im Namen Gottes keine Grausamkeit, sondern *pietas* sei.³⁸⁰ Ebenso wird festgehalten, dass sich, durch den Aufschub eines Racheaktes, Gottes *patientia* in Zorn verwandeln würde, der sich dann auch gegen das eigene Volk richten mochte.³⁸¹ Dieser Aspekt wurde bereits im Kapitel zu Zorn diskutiert. Es findet also einerseits eine Sakralisierung des Krieges statt; der Kreuzzug als Akt der *pietas*. Andererseits sind die früher betonten Tugenden noch vorhanden, allerdings werden sie, geprägt durch eine eschatologische Atmosphäre, dem Zorn und der Rache untergeordnet (in Hinblick auf die Feinde).

Das Konzept von *misericordia*, wie es vor den Kreuzzügen präsent war, verdeutlicht den Stellenwert des menschlichen Willens. Man konnte Rache nehmen oder sich bewusst für Barmherzigkeit entscheiden, um andere Akzente zu setzen. In der Passio spielt weder *caritas* noch *misericordia* gegenüber den *impii* eine Rolle. Dies verdeutlicht auch folgende, bereits oben zitierte Textstelle: „[...] *ipse [...] voluerit dignatione aut potius indignatione sua fortitudinem gentium dissipabit [...]*“.³⁸² Die Tugend des Zorns wird also über die Tugend der Gnade erhoben (*dignatio*). Eine andere, auch bereits zitierte Stelle vermittelt die gleiche

³⁷⁸ Buc, Holy War, 81; Throop, Vengeance, 18. Wie Philippe Buc festhält, ist mittelalterlichen Herrschern daher *pax* und *bellum*, also *misericordia* und *vindicta*, inhärent.

³⁷⁹ Vgl. Riley-Smith, Act of Love, 44.

³⁸⁰ Decretum (C.23, 8, 13), 956; vgl. Buc, Holy War, 81.

³⁸¹ Decretum (C.23, 4, 50), 926. So sagt auch Petrus in einem Brief, den er im Oktober 1187 an Bischof Balduin schreibt, dass sich Gottes Barmherzigkeit in Zorn verwandeln würde (*miserationes suas in ira sua continuit*) (Stubbs, Epistolae, 107).

³⁸² Huygens, Passio, 33.

Vorstellung: „[...] *ut in illa contricione grana separarentur a paleis, ut vasa ignominie quassarentur atque in vasis gratie suam dominus misericordiam revelaret.*“³⁸³ Petrus sagt hier explizit, dass diese zwei Gruppen getrennt werden sollen, die einerseits durch ihre Zugehörigkeit zum Christentum definiert werden, andererseits auch mit konkreten Emotionen in Verbindung gebracht werden.³⁸⁴ Die *infideles* werden hier mit Schande und die *fideles* mit Liebe oder Gnade (*gratia*) identifiziert. In Anlehnung an das Kapitel zur Emotionalität, können jemandem, der Liebe empfindet und dieser mit seinen Taten Ausdruck verleiht, auch kleine Sünden durch Gottes *misericordia* vergeben werden (v.a. wenn sie sich als nützliche Werkzeuge des Zorns und der Rache erweisen).

Ähnliches vermittelt eine Stelle aus der Conquestio: „[...] *michi licet peccatori videtur consiliosius ut perditionis nobis in tui nominis contumeliam superbe et procaciter insultare.* [...] *Peccavimus, sed corde contrito et humiliato post iracundiam misericordiam imploramus : ultio sanguinis servorum tuorum, qui effesus est, introeat in conspectu tuo.*“³⁸⁵ Zuerst spricht Petrus an, dass sie alle Sünder wären und durch Gottes Gericht vernichtet werden sollten, doch dann trifft er eine Unterscheidung, die sich wiederum durch die innere Haltung des Individuums konstituiert (*corde contrito et humiliato*).³⁸⁶ Dabei geht er von der bereits erörterten Kausalität aus; Zorn hat Rache zur Folge. Er versucht allerdings Gnade (*misericordia*) als Alternative zu etablieren, doch nur für jene, die Gott dienen, sowie bußfertig und demütig sind. Er drückt dabei die zeitliche Folge sehr explizit aus; „*wir bitten um Gnade nach deinem Zorn*“ (*post iracundiam misericordiam imploramus*).³⁸⁷ Der Grund, warum sie seine Gnade verdienen sollten, ist dabei die angestrebte Rache für das Blut der

³⁸³ Huygens, Passio, 39.

³⁸⁴ Vgl. Mt. 12,30; Lk. 11,23; Kienzle, Cistercians, 94. Diese starke Polemik findet sich bereits bei Bernhard von Clairvaux.

³⁸⁵ Huygens, Conquestio, 78. „Der Plan für den Sünder scheint mir offensichtlich, damit die Demütigungen des Hochmuts und die frechen Beleidigungen unsere Verdammung in deinem Namen herbeiführen. [...] Wir haben gesündigt, aber mit einem reuigen und demütigen Herzen. Wir bitten um Gnade nach deinem Zorn: Möge die Rache für das Blut, das deine Diener vergossen haben, vor deine Augen treten.“

³⁸⁶ Dies findet sich auch in Audita Tremendi: „*Eis autem qui corde contrito et humiliato spiritu laborem huius itineris assumpserint et in penitentia peccatorum et fide recta decesserint, plenam suorum criminum indulgentiam et vitam pollicemur eternam [...]*“ (Chroust, Audita Tremendi, 10). „Aber jene, die mit reuigem Herzen und demütigem Geist die Leiden dieser Pilgerfahrt auf sich nehmen und die in Buße für ihre Sünden und mit dem richtigen Glauben sterben, versprechen wir volle Vergebung der Sünden und ewiges Leben [...]“ Ebenso äußerst Heinrich II. im Dialogus diese Haltung: „*Reverentissime pater, multociens penitentiam corde contrito et humiliato suscepi, nullam tamen penitentiam adeo plene et integre sicut michi fuerat iniuncta servavi.*“ (Huygens, Dialogus, 407). Ähnliches findet sich bereits in Bernhards Kreuzzugsaufrufen (*corde contrito confessionem feceris*), sowie in Becket's Vita von Johannes von Salisbury (Bernhard, Ep.363, 656; Johannes, Vita Thomae, 308).

³⁸⁷ Vgl. Makk. II 8,5.

Märtyrer; also der Kreuzzug (*ultio sanguinis servorum tuorum*). Dieser Akt der Rache und der Gewalt erscheint also eng verknüpft mit dem Aspekt der inneren Reform (*corde contrito et humiliato*) und bildet damit eine wichtige Grundlage zur Erlangung des Seelenheils. Interessant ist auch, dass Petrus hier weniger feste Gruppen identifiziert (wie *fideles* und *infideles*), sondern mehr die Bedeutung der inneren Haltung betont, was darauf hindeuten mag, dass er durchaus Verräter in den eigenen Reihen sah, wie dies auch andere Chronisten taten.³⁸⁸

Doch in dieser Passage steckt noch eine weitere Bedeutung und zwar, dass dem Menschen, wie hier Petrus, der göttliche Wille nicht immer klar ist.³⁸⁹ Wie auch folgende Stelle aus der Passio verdeutlicht, fragt sich Petrus, warum Gott Unrecht gegen das Christentum duldet und die Ungläubigen siegreich sind; natürlich wird hier vor allem auf Hattin und den Fall Jerusalems angespielt. Diese Stelle findet sich etwa in der Mitte des Prologs und dient der Erörterung der allgemeinen Situation: „[...] *quare [...] in tui nominis iniuriam et contumeliam christiane fidei permittis inimicorum tuorum cornua exaltari? Querela Ieremie est: Quare via impiorum prosperatur?*“³⁹⁰ Es wird nahegelegt, dass Petrus lieber bereits Gottes Gericht sehen würde als einen Triumph der Ungläubigen. Insofern ist hier also vielleicht nicht nur eine Endzeiterwartung, sondern sogar der Wunsch danach vorhanden.³⁹¹ Throop sieht in der Konzeption von Petrus eine zentrale Handlungsmotivation; aufbauend auf Ambrosius und Ivo von Chartres, sollte man lieber die Feinde bestrafen, bevor Gott, aufgrund von Untätigkeit, alle bestraft.³⁹² Insofern lässt sich hier eine recht radikale Vorstellung konstatieren. Während der erste Kreuzzug als zusätzliche Alternative zur Erlangung des Seelenheils begriffen wurde, ist der Kreuzzug bei Petrus nicht mehr Möglichkeit sondern verpflichtende Notwendigkeit, um das Seelenheil zu erlangen.³⁹³

³⁸⁸ So z.B. Petrus von St.Chrysogonus, Raymond d'Aguilers oder Ekkehard von Aura (Raymond, Liber, 91; vgl. Kienzle, Cisterciens, 125; Buc, Martyrdom, 51; vgl. auch Albano, Peregrinante, 355). In anderen Werken hält Petrus fest, dass manche nur zum Schein nach außen hin fromm erscheinen würden, doch frei von Tugenden sind. Er kritisiert hier Mönche und Kleriker (Compendium, 800; Invectiva, 1121f; vgl. Tim. II 3,5; Cotts, Clerical Dilemma, 253f; Markowski, Blois, 179).

³⁸⁹ Throop, Vengeance, 89f; vgl. auch Cole, Preaching, 56f.

³⁹⁰ Huygens, Passio, 35. „Warum erlaubst du in deinem Namen Unrecht und Misshandlung am christlichen Glauben durch deine Feinde zu preisen? Die Klage des Jeremias ist: Warum blüht der Pfad der Gottlosen?“

³⁹¹ Der Wunsch nach der Apokalypse findet sich z.B. auch in der Vita Norberts von Xanten, dort ebenso im Zusammenhang mit einem gewünschten Martyrium (vgl. Goetz, Bernhard von Clairvaux, 79).

³⁹² Throop, Vengeance, 90; vgl. auch Buc, Livre, 352f; Röm. 1,32.

³⁹³ Ähnliches findet sich auch in *De peregrinante* von Heinrich von Albano (Albano, Peregrinante, 352; vgl. Kienzle, Cisterciens, 134).

Der Fokus scheint hier also verschoben, weg von einer allgemeinen christlichen Botschaft, hin zur eigenen Gruppe, die, im Gegensatz zu den *impii*, bereits Christen sind. *Misericordia* ist daher keine Alternative zur Rache. Dies mag einerseits auf die gesonderte Situation zurück zu führen sein; der Anlass zur Rache wurde als derartig schlimmes Unrecht begriffen, dass hier auf jeden Fall Rache genommen werden musste. Andererseits muss bedacht werden, dass sich die Rache für Christus wiederum in den Heilsplan fügt und damit eine eschatologische Komponente enthält. Menschliche Racheakte mögen dabei als partielle Erfüllung der eschatologischen Prophezeiung agieren.³⁹⁴ In diesem Zusammenhang kann man die Kreuzfahrer als Werkzeuge von Gottes Zorn begreifen, wie ich oben als Lesart vorgeschlagen habe,³⁹⁵ oder als Werkzeuge der Rache, wie es sich bei Gervase von Canterbury findet.³⁹⁶ So schreibt auch Bernhard: „*Porro super illo laetabitur iustus, cum viderit vindictam. De isto dicet homo: Si utique est fructus iusto? Utique est deus iudicans eos in terra.*“³⁹⁷

Doch es ist auch zu bedenken, dass die Notwendigkeit Rache zu nehmen nicht nur von einer göttlichen Autorität, sondern auch von irdischen Mächten ausgeht. Der Racheakt dient der Demonstration von Macht. Daher empfiehlt Bernhard Papst Eugen III. Rache zu nehmen.³⁹⁸ Ebenso ist zu bedenken, dass ein misslungener Racheakt das Ansehen des Betroffenen mindern mochte. Dies vermittelt z.B. Baldric von Dol, wenn er über aus der Schlacht fliehende Kreuzfahrer schreibt.³⁹⁹ Daher war der Aufruf zu einem Kreuzzug auch von realpolitischen Elementen bzw. dem Ansehen eines Herrschers getragen, denn natürlich stellte es ein Problem dar, wenn die betreffende Person nicht genügend Unterstützer fand, um ihre Rache durchführen zu können.⁴⁰⁰ Dieser Aspekt scheint auch in der *Passio* präsent zu sein; der gesamte Text ist von dem Bedürfnis gezeichnet, einen neuen Kreuzzug auszurufen und damit einen wirksamen Racheakt durchzuführen. Wenn man bedenkt, dass die *Passio* wahrscheinlich kurz nach der Kreuzzugsbulle *Audita Tremendi* entstand, dann mag man dies als Versuch vonseiten Petrus interpretieren, seinem Freund Gregor VIII. die

³⁹⁴ Buc, *Holy War*, 74; Hervé, *Divi Pauli*, 777.

³⁹⁵ Huygens, *Passio*, 39.

³⁹⁶ Gervase, *Chronicle*, 225.

³⁹⁷ Bernhard, *Novae Militiae*, 276; vgl. Ps. 58,11f. „Ja, über ihn wird der Gerechte frohlocken, wenn er die Vergeltung sieht. Über ihn sagen die Menschen: Gibt es denn für den Gerechten einen Lohn? Gewiß, es gibt einen Gott, der auf Erden Gericht hält.“ In Hinblick auf eschatologische Erwartungen beachte man, dass Bernhard hier noch das Futur verwendet.

³⁹⁸ Bernhard, *De consideratione*, 654; vgl. Throop, *Vengeance*, 20.

³⁹⁹ Baldric, *Historia*, 64; vgl. Throop, *Vengeance*, 23.

⁴⁰⁰ Throop, *Vengeance*, 24; vgl. William, *Chronique*, 276.

Schande einer misslungenen Rache zu ersparen.⁴⁰¹ Ebenso mag die Kreuzannahme durch Erzbischof Balduin (Februar 1188) und die darauf folgende Rekrutierungsreise unter diesem Gesichtspunkt zu verstehen sein. Dieser Aspekt mag durchaus eine Rolle gespielt haben, obwohl es schwierig ist, seine Signifikanz zu bewerten. Dennoch handelte es sich dabei wohl nicht um den Hauptanlass.⁴⁰²

Die Passio propagiert also eine sehr klare Polemik zwischen Christen und Nicht-Christen. Doch stellt sich in der Folge die Frage, wie jene Feinde konzipiert werden? Dämonen? Verlorene Seelen? Menschen, die man auf den rechten Pfad zurück führen müsste? Die vorwiegend in der Passio verwendeten Termini von *impii* und *infideles* legen doch eine menschliche Natur nahe und scheinen die Muslime nicht als irgendeine Form von Dämonen oder Ähnliches zu konzipieren. Allerdings scheint das Urteil über jene bereits gefällt. Wie die bisher in diesem Kapitel analysierten Passagen nahegelegt haben, scheinen jene der Verdammung nicht mehr entkommen zu können. Petrus scheint dies auf fehlenden Willen zurück zu führen, insofern ist auch zu verstehen, dass die willentliche Entscheidung für ihn eine gewisse Rolle spielt.⁴⁰³ Petrus scheint also durchaus erkannt zu haben, ganz realpolitisch, dass man die Gesamtheit der Muslime sicherlich nicht bekehren könnte. Die Bekehrung der *impii* scheint in der gesamten Passio eher keine Rolle zu spielen. Obwohl die Muslime mit einer menschlichen Natur gedacht zu werden scheinen und sie sich irgendwann einmal für die Seite der *impii* entschieden haben, ist ihre Entscheidung nun gefällt; sie haben das Christentum angegriffen und dafür muss nun Rache genommen werden.⁴⁰⁴

Dies macht Petrus auch nochmals am Ende der Passio deutlich, wo er hervorhebt, dass die christliche Botschaft ursprünglich für alle (*omnes gentes*) gedacht war,⁴⁰⁵ doch nur wenige dem Aufruf gefolgt wären, da die Ernte groß sei, aber es nur wenige Arbeiter gebe (*mensis quidem multa, operarii vero pauci*).⁴⁰⁶ Im Kontext der Weingartenmetapher ergeht in der Folge der Aufruf, dass man den einen oder anderen durch heilsame Ermahnung

⁴⁰¹ Zur Freundschaft der beiden vgl. Petrus, Ep.38, 116ff.

⁴⁰² Besonders wenn man bedenkt, dass Gregor nur bis zum 17. Dezember 1187 lebte (vgl. Gervase, Chronicle, 392; Aubé, Saladin, 257).

⁴⁰³ Vgl. Huygens, Passio, 56; Buc, Holy War, 259f. Auch Throop konstatiert für das spätere 12.Jh. die allgemeine Idee, dass Muslime und Juden das Christentum bewusst abgelehnt hätten (Throop, Vengeance, 106; vgl. auch Dixon, Passions, 5f, 22).

⁴⁰⁴ Dies lässt Mt. 18,15-17 anklingen; nach gescheiterter Belehrung sollte man den *frater* wie einen Heiden (*ethnicus*) behandeln. Dies wird z.B. von Petrus Cantor, einem Zeitgenossen von Petrus, aufgegriffen (vgl. Buc, Livre, 353).

⁴⁰⁵ Vgl. Mt. 28,19.

⁴⁰⁶ Vgl. Mt. 9,37.

(*salutaribus monitis*) retten könnte. Dies ist wohl vor allem als Aufruf zur Selbstreform an die Christen zu verstehen, denn sogleich schwenkt Petrus dazu über, die Vernichtung der Ungläubigen zu thematisieren.⁴⁰⁷

Das polemische Schwarz-Weiß-Bild von Freund und Feind, das Petrus mit der Passio (und der Conquestio) zeichnet, entspricht allgemeinen Tendenzen des 12.Jh., die besonders durch die Zisterzienser vertreten wurden.⁴⁰⁸ Dabei wird ein geeintes Christentum in Abgrenzung zu allem anderen propagiert; daher entfallen zunehmend Unterscheidungen bei Nicht-Christen, ob Heiden oder Häretiker, ob Muslime oder Juden; sie erscheinen alle als Feinde des Christentums in einer mehr oder weniger gleichen heilsgeschichtlichen Funktion.⁴⁰⁹ So hält z.B. Bernhard von Clairvaux fest; aus Liebe zu Gott muss man jene hassen, die ihn nicht lieben.⁴¹⁰ Dies erlaubt eine klare polemische Trennung in zwei Gruppen. Auch die Conquestio vermittelt dieses Bild mit Bezug auf das Neue Testament: „*Christus est qui dicit: Qui non est mecum contra me est [...]*“.⁴¹¹

Während andere Chroniken durchaus spezifische Gruppen identifizieren (etwa Sarazenen oder Juden), fehlt dies in der Passio völlig. Es wird stets nur von den Ungläubigen gesprochen (*impii* oder *infideles*) und dies gibt der Darstellung einen stark heilsgeschichtlichen und eschatologischen Charakter. Wie gesagt, scheint die Bekehrung von Muslimen für die Passio eher kein Thema zu sein. Bernhard verstand die Bekehrung als Instrument, um die weitere Ausbreitung von Häretikern zu verhindern und definierte diesen Akt durchaus als Rache.⁴¹² Dies ist wohl auch mit der ursprünglichen Funktion von Rache innerhalb der feudalen Gesellschaft zu verstehen; Rache war ein Akt der Bestrafung und diente in weiterer Folge dazu, den Kriminellen wieder in die Gesellschaft zu integrieren und damit eine allgemeine *iustitia* herzustellen. Auch die Konvertierung zielte auf eine Integration in die christliche Gesellschaft ab und ist damit, nach Bernhards Vorstellung, mit der augustinischen Konzeption der Korrektur verknüpft.⁴¹³ Doch dies alles scheint in der

⁴⁰⁷ Huygens, Passio, 69f. Die darauf folgende Passage wurde bereits im Kapitel zu *zelus* diskutiert und geht in der Folge in die erörterte Pointe mit *zelus* über.

⁴⁰⁸ So v.a. Bernhard von Clairvaux und Heinrich von Albano (vgl. Kienzle, Cisterciens, 94, 120).

⁴⁰⁹ Throop, Vengeance, 99f.

⁴¹⁰ Bernhard, Cantica, 178; vgl. auch Ep.457, 892; Novae Militiae, 284.

⁴¹¹ Huygens, Conquestio, 83; vgl. Mt. 12,30; Lk. 11,23. „*Christus ist es, der sagt: Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.*“

⁴¹² Bernhard, Cantica, 386ff; Novae Militiae, 276; vgl. Throop, Vengeance, 156.

⁴¹³ Dies stellt einen gewissen Widerspruch zum obigen Zitat Bernhards dar (jene, die Gott nicht lieben, muss man hassen). Doch Bernhards Meinung variierte durchaus. Kahl führt dies auf wechselnde eschatologische Erwartungen zurück (Kahl, Eschatology, 40).

Passio keine Rolle zu spielen. Nach der bisherigen Untersuchung komme ich zu dem Schluss, dass es keine Konvertierung und damit auch keine Integration geben soll.⁴¹⁴ Die *impii* haben sich entschieden und sind verdammt und damit als festgelegte Gruppe klar von den *fideles* getrennt, was wiederum die Nähe des Jüngsten Gerichts verdeutlicht.⁴¹⁵ Ich denke, dass Petrus mit dieser heilsgeschichtlichen Komponente auch sehr bewusst oberflächlichen Konvertierungen entgegen wirken wollte, wie es sie in den Kreuzzügen, insbesondere auf dem Schlachtfeld, gab,⁴¹⁶ um die Infiltrierung und Schwächung der christlichen Gemeinschaft durch *falsi fratres* zu verhindern.⁴¹⁷ Die oberflächliche Konvertierung steht demnach im Gegensatz zur Betonung von innerer Überzeugung und, damit zusammenhängend, Emotionen, die in der Passio so bedeutend sind.⁴¹⁸ Die universelle Botschaft des Christentums scheint bei Petrus also eher zurück zu treten.⁴¹⁹ Allerdings sei im Kapitel Eschatologie noch eine Passage diskutiert, die im Zusammenhang mit eschatologischen Erwartungen einen gewissen Widerspruch zu dem eben Erörterten darstellen mag.

Folgende Stelle aus der Conquestio scheint meine Interpretation zu bestärken:

*„Convertere igitur ad cor, Ierusalem, et ad dominum deum tuum revertere: quid scis, si et ipse [dominus] convertatur et relinquat post se benedictionem? Dulcis est enim et misericors et prestabilis super malicia, non vult mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.“*⁴²⁰

Wenige Zeilen darauf fügt Petrus noch hinzu: *„Ut ere ergo Ieremie consilio et lava a malicia cor tuum, Ierusalem, arripe arma penitentiae [...]“*⁴²¹ Dass Gott nicht den Tod des Sünders will

⁴¹⁴ Es spielt auch keiner der typischen Bibelbezüge eine Rolle, die etwa Bernhard verwendet, wenn er von Konvertierung spricht (vgl. Kahl, Eschatology, 37; Bernhard, Ep.363, 658; Ep.457, 890; Röm. 11,25f; Mt. 24,14; Mk. 13,10).

⁴¹⁵ Vgl. Buc, Guerre sainte, 41.

⁴¹⁶ Kedar, Conversion, 194.

⁴¹⁷ Vgl. Huygens, Passio, 44; Albano, Peregrinante, 355; Raymond, Liber, 91. Der Gedanke der „Kontaminierung“ war bereits in der Spätantike präsent, um die Integrität einer Gemeinschaft zu bewahren (Sizgorich, Violence, 114). Diese Idee geht wohl auf Judas, den Prototyp des *falsus frater*, zurück. Teils werden Verräter direkt mit Judas identifiziert wie in der Passio Polycarpi (vgl. Moss, Other Christs, 57).

⁴¹⁸ Vgl. Petrus, Invectiva, 1121f; Cotts, Clerical Dilemma, 253f.

⁴¹⁹ In einem Werk, das Petrus in den 1190ern geschrieben hat (*de poenitentia*), definiert er, mit Bezug auf Deut. 13-14, die Aufgabe eines Priesters darin, die „Reinen“ von den „Unreinen“ zu trennen. Er ist zu diesem Zeitpunkt selbst Priester und folglich misst er dem Klerus eine wichtige Bedeutung bei, um zu entscheiden, wer zu den *impii* und wer zu den *iusti* gehört (vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 234).

⁴²⁰ Huygens, Conquestio, 80. *„Bekehre dich daher zu deinem Herzen, Jerusalem, und kehre zurück zu deinem Herrn: Weißt du, ob auch jener [Gott] umkehren und Segen zurücklassen würde? Denn er ist lieblich, gnadenvoll und hervorragend gegenüber dem Bösen, er will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehrt und lebt.“*

⁴²¹ Huygens, Conquestio, 80. *„Daher folge dem Rat von Jeremias und reinige dein Herz vom Bösen, Jerusalem, nimm die Waffen der Bußfertigkeit [...]“*

(*non vult mortem peccatoris*),⁴²² steht hier im Zusammenhang mit dem Aufruf zu Selbstreform und Kreuzzug.⁴²³ Folglich bezieht es sich nur auf die *iusti* und nicht auf die *impii* und verweist daher auf keine gewünschte Bekehrung der Ungläubigen. Im Gegenteil, die festgefügte Gruppe der *impii* ist hier implizit notwendig, damit der Kreuzzug durchgeführt werden kann. Der Kreuzzug wird hier als Akt der Buße beschrieben (*arripe arma penitentie*). Der Tod ist hier wohl als *mors eterna* und damit als Gegenpol zum Seelenheil zu verstehen. Denn, wie im Kapitel zum Martyrium aufgezeigt werden soll, ist der Tod an sich nicht negativ, sondern sogar ertreibenswert. Meine Interpretation wird vor allem auch dadurch bestärkt, dass sich im zitierten Vers aus Ezechiel (Gott will nicht den Tod des Sünders) laut Vulgata *mortem impii* findet.⁴²⁴ Petrus scheint also bewusst auf *mortem peccatoris* zu ändern, um zu verdeutlichen, dass jene, die er *impii* nennt, damit nicht gemeint sind.⁴²⁵

Es wird hier auch eine interessante emotionale Verbindung hergestellt; Jerusalem wird mit Emotionen verknüpft. Dies deutet einerseits auf Jerusalem als erstrebenswertes Ziel der Emotionen hin, wiederum sinnbildlich für das himmlische Jerusalem und damit für das Seelenheil stehend. Andererseits verdeutlicht es auch die doppelte Dimension des Kreuzzuges; einerseits individuelle Selbstreform (eng an Emotionen geknüpft), i.e. *spiritual warfare*, und andererseits der Kreuzzug als Akt allgemeiner Reform, i.e. *material warfare*, um sich der Apokalypse und der *civitas dei* zu nähern.⁴²⁶ Diese doppelte Dimension findet sich bereits im Makkabäerkommentar von Hrabanus Maurus.⁴²⁷ Selbiges findet sich auch in Audita Tremendi.⁴²⁸ Emotionen sind also, entgegen modernen Vorstellungen, keine individuelle Angelegenheit, sondern erfüllen eine gesellschaftliche Funktion. Individuelle und gesellschaftliche Reform sind also nicht getrennt zu begreifen, gemäß modernen

⁴²² Ez. 33,11.

⁴²³ Joel 2,13f. Dies wird durch Verwendung des Imperativs deutlich und könnte die Konzeption als Predigt nahelegen. Eine ähnliche Formulierung findet sich am Ende der Passio (Huygens, Passio, 72f; vgl. Ps. 84,9).

⁴²⁴ Ez. 33,11. Die Glossa Ordinaria hebt Buße (*penitentia*) als notwendig für die benannte Umkehr hervor, was wiederum nahelegt, dass damit v.a. die Christen gemeint sind, denn die Ungläubigen zeichnen sich durch fehlende Einsicht und mangelnde Bußfertigkeit aus (Glossa Ordinaria, 1324).

⁴²⁵ Bernhard verwendet Ez. 33,11 in einem gleichartigen Kontext und zwar in einem seiner Kreuzzugsaufrufe. Der Vers ist dort ebenso an das Publikum, also an die *iusti*, gerichtet und er ändert ebenso von *impii* auf *peccatores* und dürfte damit Petrus Vorlage gewesen sein (Bernhard, Ep.363, 654).

⁴²⁶ Vgl. Buc, Holy War, 79; Caspary, Exegesis, 128f; Bernhard, Novae Militiae, 270. Caspary führt die Existenz dieser beiden Kriegsführungen auf die Dialektiken zwischen Altem und Neuem Testament zurück. Das Nebeneinander beider Dimension geht, zumindest in der Theorie, bereits auf die Spätantike zurück (vgl. Buc, Holy War, 89f). Zu diesem Diskurs im Kontext des ersten Kreuzzuges vgl. Buc, Holy War, 90ff.

⁴²⁷ Hrabanus, Macc., 1158; vgl. Buc, Holy War, 97f. Hier stark mit dem Motiv der „Reinigung“ assoziiert (*purificatio*), die in der Passio keine dominante Rolle einnimmt, doch implizit bei der Idee von Reform mitschwingt.

⁴²⁸ Chroust, Audita Tremendi, 8f.

Vorstellungen, sondern sind eng verbunden. Ebenso ist hier der Aufruf präsent, sein Herz vom Bösen zu reinigen (*lava a malicia cor tuum*);⁴²⁹ also von *vitia* und den Verführungen des Teufels, was wiederum dem spirituellen Krieg entspricht und die Passio schließlich anhand von Châtillon exemplarisch vorführt.⁴³⁰ Dazu im Kapitel zum Martyrium mehr.

Am Ende der Passio wird anhand einer emotionalen Komponente nochmals deutlich, wie stark fortgeschritten Petrus die Ausdifferenzierung begreift. So meint er, dass die Liebe von vielen abgekühlt sei (*refrigescit caritas multorum*).⁴³¹ Dies bezieht sich auf Matthäus und der dortige Kontext verdeutlicht den allgemeinen Missstand unter den *impii* in einem fortgeschrittenen Zustand der Heilsgeschichte, geprägt u.a. von Hass (*odium*) und falschen Propheten (*multi pseudoprophetae*).⁴³² Je nach intendiertem Publikum muss die Signifikanz dieses Kontextes verschieden bewertet werden, doch bei einer gewissen Kenntnis der Evangelien mochte man mit Petrus Bild auch den entsprechenden Kontext assoziieren.

Petrus scheint die Heilsgeschichte also als Prozess der Ausdifferenzierung zu begreifen. Am Anfang waren alle Menschen gleich, doch in der Folge determinieren ihre Taten, Tugenden und Sünden zunehmend, ob sie sich Gott nähern oder sich von ihm entfernen. Obwohl es hier durchaus zu Richtungswechseln kommen mag (i.e. Konvertierung), manifestieren sich doch, je weiter die Heilsgeschichte voranschreitet, zunehmend zwei Gruppen, die in der Passio bereits als relativ festgefügt erscheinen, wie oben aufgezeigt wurde.⁴³³ Dies manifestiert sich wiederum auf einer emotionalen Ebene, obwohl Petrus in der Passio nur eine von beiden Seiten schildert. In Anlehnung an Augustinus (und später von Thomas von Aquin erneut aufgegriffen) stehen Emotionen stets mit Bewegung in Verbindung (*motus animae*) und je nach Emotion bewegt man sich entweder von Gott weg oder zu ihm hin.⁴³⁴ Folglich werden Emotionen als wesentlicher

⁴²⁹ Jer. 4,14.

⁴³⁰ Vgl. Gregorius Magnus, Hiezechelam, 197; Malegam, Peace, 43.

⁴³¹ Huygens, Passio, 72. Auch bei Hrabanus Maurus findet sich dieses Motiv (Hrabanus, Expositio, 625). Ebenso hält Petrus in *De amicitia* fest, dass das Abkühlen von *caritas* zum *mors eterna* führe (*est ergo caritas vita fidei, qua refrigesciente fides moritur*) (Petrus, Amicitia, 898).

⁴³² Mt. 24,10-12.

⁴³³ Vgl. Goetz, Endzeiterwartung, 436. Dies vermittelt z.B. auch Hrabanus Maurus, der gewiss prägend für diesen Diskurs war. Er verbindet die beiden Gruppen direkt mit *virtutes* und *vitia*, denn er meint, je mehr sich die einen den *vitia* widmen, umso mehr sollten die anderen die *virtutes* betonen. Es kommt hier also zu einer Beschleunigung der Heilsgeschichte, die eng mit dem Gedanken der Reform verknüpft ist (Hrabanus, Expositio, 622; vgl. Buc, Holy War, 98f). Auch die Passio lässt, mit Bezug auf die Offenbarung, Anklänge an diesen Gedanken erkennen. Der Bezug auf die Offenbarung verdeutlicht dabei die bereits sehr manifeste Spaltung in zwei Gruppen (Huygens, Passio, 36; Offb. 22,11).

⁴³⁴ Vgl. Dixon, Passions, 45.

Mechanismus begriffen, um die Heilsgeschichte voran zu bringen und die *iusti* von den *impii* zu differenzieren.

Die Grenze von den *impii* zu den *iusti* scheint in der Passio bereits fest etabliert zu sein, da sich erstere entweder unentschuldbarer Verbrechen schuldig gemacht haben, wie Angriffe gegen Christus, oder schlichtweg durch die Summe ihrer Sünden (ohne Buße und Reue) und die Ausrichtung ihrer Emotionen irgendwann den *point of no return* überquert haben.⁴³⁵ Daher könne es für die *impii*, laut Petrus, auch nur Vernichtung und keine Bekehrung geben. Umgekehrt scheinen die *iusti* jedoch Gefahr zu laufen, diesen Status zu verlieren, indem sie sich eben genannter Versäumnisse schuldig machen und sich ihre Sünden auftürmen, wobei hier ebenso Untätigkeit und Trägheit (*accidia, torpor*),⁴³⁶ angelehnt an Ambrosius und Ivo von Chartres, als Mittäterschaft und Sünde verstanden werden.⁴³⁷ Diese Gefahr ins Bewusstsein zu rufen, ist das Ziel der Passio und zielt auf individuelle Selbstreform, Buße und Armut ab. Der Kreuzzug und die Entfesselung von *zelus* wurden dabei als wesentliche Instrumente zur Gewährleistung dieser Aspekte verstanden.

⁴³⁵ Wie auch die Passio vermittelt: „[...] *pervenerunt peccata eius usque ad celum* [...]“ (Huygens, Passio, 49, 54f; vgl. Offb. 18,5). Die Glossa Ordinaria hebt dabei die fehlende Reue (*per impenitentiam*) als zentralen Faktor hervor (Glossa Ordinaria, 1644). Auch Bernhard hält fest: „[...] *anima, quae peccaverit, ipsa morietur*.“ (Bernhard, Novae Militiae, 272). „[...] *die Seele, die gesündigt hat, die wird sterben*.“ Er bezieht dies nicht auf den physischen Tod, sondern auf den *mors eterna*.

⁴³⁶ Vgl. Huygens, Passio, 31.

⁴³⁷ Vgl. Buc, Livre, 352f.

4. Versuch einer Theorie des Märtyrertums

Bevor ich das Martyrium Renaud de Châtillons diskutiere, muss vorerst die Frage erörtert werden, was eigentlich ein Märtyrer ist und wie man zu einem Märtyrer wird. Zu diesem Zweck werde ich in diesem Kapitel einerseits Märtyrertum in der Spätantike, andererseits seine Konzeption zur Zeit der Kreuzzüge untersuchen. Diese doppelte Betrachtung soll der Erweiterung des Blickfeldes dienen. Es sollen damit Kontinuitäten und allgemeingültige Paradigmen dieser Idee erörtert werden, besonders in Hinblick auf Narrativität und Bibelexegese.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob die Definition eines Märtyrers nicht überhaupt erst durch seine Erinnerung stattfinden kann und hier daher Narrative und deren schriftliche Überlieferung eine große Rolle spielen. Diese Frage ist signifikant, um die Funktionsweise von Märtyrern für die christliche Gesellschaft zu verstehen, die besonders in der Spätantike von enormer Bedeutung war.⁴³⁸ Insofern kann hier bereits festgehalten werden, dass auch die Passio Raginaldi ein solches Narrativ war, welches eine Erinnerungstradition zu etablieren versuchte, auch wenn sie auf einen recht spezifischen historischen Moment abzielte (Hattin und der Fall Jerusalems). Doch, wie bereits anhand der bisherigen Untersuchung deutlich wurde und wie sich im Weiteren noch näher zeigen wird, hebt die Passio diese Spezifika auf eine allgemeine heilsgeschichtliche Ebene. Dass es der Passio wohl nicht gelang die gewünschte Erinnerungstradition zu etablieren, ist eine andere Geschichte.

Die hier erörterten Aspekte sollen zu einer „Theorie des Märtyrertums“ zusammengeführt werden, um die Frage zu erörtern, was eigentlich ein Märtyrer ist und schließlich auf deren Grundlage das Martyrium Renaud de Châtillons zu untersuchen.

⁴³⁸ Brown, Saints, 82f.

4.1 Märtyrertum in der Bibel

Die Bibel bildete die fundamentale Grundlage mittelalterlicher Ideen, Texte und theologischer Argumentationen. Daher sollen in diesem Kapitel in Grundzügen die wesentlichen biblischen Narrative zusammengefasst werden, die für die Konzipierung von Märtyrern wesentlich waren. Die Nutzung der Bibel spielt in der gesamten Passio und damit in der gesamten vorliegenden Arbeit eine wesentliche Rolle. Insofern ist dieses Kapitel nur eine kurze Zwischenschau; die verschiedenen Bibelbezüge der Passio, deren Semantik, Kontext und Relevanz, werden bzw. wurden bei den jeweiligen Textstellen diskutiert.

Wie in den folgenden Unterkapiteln näher diskutiert werden soll, bildete Christus das zentrale *role-model* auf dessen Basis Märtyrer geschaffen werden konnten. Die Imitatio Christi war nicht nur eine Möglichkeit Märtyrer zu konzipieren, sondern Martyrium war immer Imitatio Christi und wäre ohne die Passion, nach christlicher Vorstellung, nicht möglich gewesen. Doch dazu im Laufe der nächsten Kapitel mehr. Daneben finden wir, besonders in der Apostelgeschichte, diverse erste Märtyrer, die bereits eine recht klare Imitatio präsentieren und damit Muster für künftige Märtyrer bereitstellten. Durch die Inklusion dieser Beispiele in der Bibel wurde verdeutlicht, dass Martyrium und Imitatio möglich und erstrebenswert waren. Hätte das Neue Testament nur von Christus selbst berichtet, wäre die Möglichkeit seiner Imitatio wohl vermehrt Gegenstand theologischer Diskussionen gewesen.⁴³⁹ Jene Märtyrer sind also *role-models* und, im Gegensatz zu Christus, war deren Nachahmung kein fernes Ideal, das ohnehin nicht erreicht werden konnte, sondern bot ein erstrebenswertes Muster für andere Christen.

Gewiss war das Neue Testament mit der Passion Christi die zentrale Grundlage für Märtyrertum im Christentum, doch auch das Alte Testament bot einige Narrative, die man gerne nutzte, so auch während der Kreuzzüge. Insbesondere wären hier zwei zu nennen. Einerseits wären dies die beiden Makkabäer-Bücher,⁴⁴⁰ die durch ihre kriegerische Tätigkeit ein Muster boten mit dem auch Krieger als Märtyrer stilisiert werden konnten (dazu unten mehr).⁴⁴¹ Diese Dimension konnten Christus und seine ersten Imitatoren nicht bieten. Das

⁴³⁹ Trotz dieser Narrative wurde teils über die Möglichkeit der Imitatio in Form des Martyriums diskutiert (vgl. Moss, *Other Christs*, 165).

⁴⁴⁰ Daneben gibt es noch zwei weitere, apokryphe Makkabäer-Bücher.

⁴⁴¹ Makk. II 6,18-31; 7,1-42; vgl. Schreiner, *Märtyrer*, 2.

Konzept des Märtyrertums wurde also durch dieses *role-model* erweitert.⁴⁴² Laut Augustinus, der sehr darauf bedacht war, die Makkabäer als Christen zu identifizieren, ging von ihnen ein *affectus imitationis*, also ein Bedürfnis zur Nachahmung, aus.⁴⁴³ Andererseits wäre hier Hiob zu nennen, der zwar kein Märtyrer im eigentlichen Sinne ist, doch seine Beharrlichkeit und *patientia* im Angesicht der göttlichen Prüfung konnte ebenso für Märtyrer instrumentalisiert werden, so z.B. bei Fulcher von Chartres.⁴⁴⁴ Dies wurde vor allem durch Gregors *Moralia in Iob* geprägt und ist auch in Hinblick auf Châtillon relevant, wie unten diskutiert werden soll.

⁴⁴² Schreiner, Märtyrer, 34. So v.a. durch Hrabanus Maurus, der als erster einen Kommentar zu den Makkabäern schrieb und dessen Schriften die Glossa Ordinaria im frühen 12.Jh. wesentlich prägten (Buc, Holy War, 95f; Schreiner, Märtyrer, 20f).

⁴⁴³ Augustinus, Sermo 300, 1377ff.

⁴⁴⁴ Fulcher, Historia, 226f.

4.2 Märtyrertum in der Spätantike

Die Spätantike (und spätere Kaiserzeit) bildet die Blüte- und Entstehungszeit des Märtyrertums und ist hier spezifischen historischen Umständen geschuldet, welche das Christentum zu einer verfolgten Minderheit werden ließen. Zwar gab es bereits in der jüdischen Kultur Märtyrer (v.a. die Makkabäer), doch das Märtyrertum erhielt durch das Christentum eine ganz neue, komplexe Semantik, die schließlich auch das Christentum selbst prägen sollte. Grundsätzlich stellt sich die Frage, wie es in einem Klima, wo religiöse Toleranz und Synkretismus vorherrschten, überhaupt zu religiösen Verfolgungen kommen konnte, denn Ideen von Orthodoxie oder Staatsreligion waren der antiken Welt fremd.⁴⁴⁵ Dazu ist zu sagen, dass die Christen nicht aufgrund ihrer Religion, sondern aufgrund der Ablehnung des Staatskultes verfolgt wurden. Der Staatskult war ein wesentliches Instrument, um Treue gegenüber dem römischen Kaiser zu zeigen, worauf besonders in Zeiten der Krise, wie dem 3.Jh., Wert gelegt wurde. Doch für die Christen war die Darbringung von Opfern an römische Staatsgötter, wie Jupiter Optimus Maximus, nicht mit ihrem Glauben zu vereinbaren. Damit lässt sich festhalten, dass die Christenverfolgungen vor allem eine politische und weniger eine religiöse Ursache hatten.

Die Christen standen also in Opposition zum römischen Staat; diese Komponente sollte schließlich mit Konstantin ins Gegenteil verkehrt werden, doch dazu weiter unten mehr. Da sie nicht an öffentlichen Ritualen teilnahmen (wozu neben dem Staatskult noch viele weitere zählten), separierten sie sich zunehmend und bildeten eine Form von Parallelgesellschaft. Die Kultpraxis der Antike war ein wesentlicher Faktor, um Gemeinschaft, Zusammenhalt und Identität zu stiften.⁴⁴⁶ Die Christen waren kein Teil dieser Gemeinschaft, sie standen außerhalb derselben und wurden damit zum angreifbaren Ziel. In der Folge definierte sich das Christentum geradezu dadurch, anders zu sein; man wollte sich bewusst von anderen Gruppen unterscheiden.⁴⁴⁷ Dies sollte, nach der konstantinischen Wende, zu Konflikten führen. Damit ist ein erster wesentlicher Faktor für die Entstehung von Märtyrern festgehalten; das andersartige Christentum in Opposition zum römischen Staat.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Vgl. Burkert, Ursprung, 23.

⁴⁴⁶ Burkert, Homo necans, 32f.

⁴⁴⁷ Buc, Ritual, 125. Eusebius hält fest, dass die Teilhabe an der römischen Gesellschaft (vor ihrer Christianisierung) zu sündhaftem Verhalten führe und daher abzulehnen sei (vgl. Sizgorich, Violence, 53).

⁴⁴⁸ Sizgorich, Violence, 54f; vgl. Petr. I 3,16; 4,14. Der Petrusbrief erscheint mir als Abbild einer beginnenden Parallelgesellschaft, die somit zum Feindbild werden konnte.

Ein zweiter zentraler Aspekt, der im Gegensatz zum ersten Punkt nicht nur in der Spätantike eine Rolle spielte, ist die *Imitatio Christi*. Christus war der erste Märtyrer, denn er opferte sich bereitwillig für seinen Glauben und bezeugte damit Gottes Botschaft; er war ein Zeuge von Gott selbst. Dieser Aspekt ist von zentraler Relevanz, denn das griechische Wort *μάρτυς* oder *μάρτυρος* bedeutet nichts anderes als „Zeuge“. ⁴⁴⁹ Das Martyrium war die Bezeugung von Gottes Botschaft und die Bezeugung der Passion Christi. Erinnerung und die Konstituierung von Erinnerung durch „Zeugen“ (i.e. Märtyrer) spielen hier also eine zentrale Rolle. In diesem Zusammenhang imitierte der Märtyrer also Christus; er opferte sich ebenso für seinen Glauben. Damit ist der Gründungsakt des Christentums ein wesentlicher Moment, welcher die Schaffung von Märtyrern erlaubte und dem Märtyrertum eine besondere Bedeutung gab, die sich etwa bei jüdischen Äquivalenten nicht findet. Wie in der Folge noch näher diskutiert werden soll, verstand man den Akt des Martyriums jedoch nicht nur als Imitation, sondern dachte die Passion Christi als präsent bzw. als erneut geschehend durch den jeweiligen Märtyrer. ⁴⁵⁰

Der Märtyrer erinnerte also an die Passion. Daran ist ein dritter Punkt geknüpft. Um diese Erinnerung zu gewährleisten, musste man sich auch an den jeweiligen Märtyrer erinnern. ⁴⁵¹ Damit ist die Bezeugung des jeweiligen Martyriums, sowie dessen Erinnerung, wo vor allem schriftliche Quellen eine große Rolle spielen, von zentraler Bedeutung. In diesem Zusammenhang spielt die römische Arena eine wichtige Rolle, da sie den Märtyrern eine Bühne vor großem Publikum bot und den Christen die Möglichkeit gab, dieses römische Ritual für sich zu nutzen. Der Märtyrer als „Zeuge“ und die Bezeugung desselben lässt damit die Kategorie „Märtyrer“ zunehmend verschwimmen und eröffnet damit die Frage, wer nun eigentlich alles ein Märtyrer, also ein Zeuge Gottes und der Passion, war (geprägt durch die ursprüngliche griechische Semantik des Terminus). ⁴⁵²

Drei Aspekte sind also wesentlich für die Entstehung von Märtyrern in der Spätantike; die Opposition zum römischen Staat durch Ablehnung des Staatskultes, die Imitation und Erinnerung an die Passion und Botschaft Christi, sowie die Erinnerung an die jeweiligen Märtyrer durch Narrative, die wiederum dazu dienten Gemeinschaft und Identität zu

⁴⁴⁹ Analog dazu *μαρτύριον*, *μαρτύρημα* oder *μαρτυρία* für „Zeugnis, Beweis, Bezeugung“, sowie auch das Verb *μαρτυρέω* für „bezeugen, bekennen“ (vgl. Gemoll, 515f).

⁴⁵⁰ Brown, *Saints*, 72.

⁴⁵¹ Doch es gab auch andere Möglichkeiten, sich an die Passion zu erinnern, so v.a. die Eucharistie.

⁴⁵² Vgl. Buc, *Ritual*, 139.

stiften.⁴⁵³ In der Folge sollen diese drei Aspekte näher untersucht und mit diversen Quellen veranschaulicht werden. Es muss allerdings festgehalten werden, dass spätantike Semantiken und Ideen von Märtyrertum äußerst vielfältig waren und hier nicht alle behandelt werden können.⁴⁵⁴ Es sollen hier einige Grundlinien aufgezeigt werden; einerseits solche, die als dominante Trends gelten können, und andererseits jene, die in Hinblick auf das Mittelalter, besonders das 12.Jh., von Relevanz sind.

⁴⁵³ Sizgorich, *Violence*, 7; Brown, *Saints*, 82f, 97.

⁴⁵⁴ Vgl. Moss, *Other Christs*, 87.

4.2.1 Imitatio Christi in der Spätantike

Zwei Charakteristika des Christentums müssen hier vorerst als prägende Instanzen festgehalten werden, da sie in Hinblick auf das Märtyrertum eine signifikante Rolle spielen. Erstens, das Christentum konstituiert sich über einen klar fassbaren Gründungsakt; die Passion und Kreuzigung Christi und zweitens, das Christentum ist eine orthodoxe Buchreligion; das bedeutet, die Überlieferung schriftlicher Texte und deren Auslegung sind von zentraler Bedeutung.⁴⁵⁵ Unter Berücksichtigung dieser beiden Aspekte ist es offensichtlich, dass Überlieferung und Erinnerung für das Christentum eine maßgebliche Rolle spielten.

Jeder Märtyrer verkörperte die Imitatio Christi, indem er, wie Christus, für den Glauben litt und starb. So hält Candida Moss fest: „*The view that Christ's death provides a model of salvation is a common one both in the acta [martyrum] and in patristic literature.*“⁴⁵⁶ Den Prototyp dafür bildete Stephanus, der in der Apostelgeschichte als erster Märtyrer den Tod für Christus erlitt. Dessen narrative Gestaltung ist eng an die Passion angelehnt und daher bildete er ein Vorbild für spätere Märtyrer.⁴⁵⁷ Dabei spielte in der Spätantike besonders der Aspekt des Leidens, wie bei der Passion, eine große Rolle. Umso länger und schrecklicher jemand litt, umso eher war er bei der Imitatio Christi erfolgreich und umso näher kam er damit Gott. So hebt z.B. Eusebius von Caesarea (frühes 4.Jh.) die Qualen der Märtyrer besonders detailreich hervor. So z.B. beim Martyrium von Symeon (ca. 110): „[...] wegen seines christlichen Glaubens lange Zeit auf verschiedene Weise gepeinigt, wobei er die höchste Bewunderung des Richters selbst und seines Kollegiums erregte, und trug schließlich ein Ende, das dem Leiden des Herrn ähnlich war, davon.“⁴⁵⁸

Doch dies mochte noch gesteigert werden. So wird das Martyrium von Sanktus (ca. 160-170) nicht nur mit der Passion verglichen, sondern sogar gleichgesetzt: „[...] er blieb unbeugsam und unnachgiebig und ließ nicht von seinem Bekenntnis; denn er wurde von der himmlischen Quelle des lebendigen Wassers betaut und gestärkt, das aus dem Leibe Christi quoll. Der Körper allerdings war Zeuge dessen, was Sanktus widerfahren war [...] In ihm litt

⁴⁵⁵ Verdoner, Narrated Reality, 102ff. Chrysostom hält die zentrale Rolle der Bibelexegese fest, da auch die Juden die Bibel hätten und sie daher auch falsch ausgelegt werden mochte (vgl. Sizgorich, Violence, 28f).

⁴⁵⁶ Moss, Other Christs, 105.

⁴⁵⁷ Apg. 7,54ff; Moss, Other Christs, 34.

⁴⁵⁸ Übs. Kraft, Kirchengeschichte, 182. „[...] ὡς ἂν Χριστιανὸς ἐπὶ πλείστοις αἰκισθεὶς ἡμέραις αὐτόν τε τὸν δικαστὴν καὶ τοὺς ἀμφ' αὐτόν εἰς τὰ μέγιστα καταπλήξας, τῷ τοῦ κυρίου πάθει παραπλήσιον τέλος ἀπηνέγκατο.“ (griechischer Text, ed. Schwartz: Eusebius, Kirchengeschichte (III 32), 111).

Christus, in ihm wirkte er Großes und Herrliches [...].⁴⁵⁹ Christus wirkt also in ihm, Christus leidet in ihm. Insofern sind die einzelnen Martyrien auch eine Wiederholung oder sogar ein Teil der Passion Christi.⁴⁶⁰ Eusebius verbindet hier die Unterstützung Gottes geschickt mit dem Opfer Christi. So wird Sanktus mit dem Wasser betaut, das aus Christus kommt.⁴⁶¹ Dieses steht sinnbildlich für dessen Blut und damit wiederum für die Gnade, die durch sein Opfer geschaffen wurde.

In Hinblick auf das Martyrium Polycarps überliefert Eusebius folgendes: „[Er] sprach das Gebet: [...] ich preise dich, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, so daß ich unter der Schar der Märtyrer teilnehme an dem Kelche deines Christus, um seelisch und körperlich in der Unvergänglichkeit des Geistes zu ewigem Leben aufzuerstehen.“⁴⁶² Der Kelch Christi agiert als Metapher für die Passion. Folglich suggeriert die Teilnahme am Kelch die Teilhabe an der Passion selbst.⁴⁶³ Diese Metapher findet sich seit dem 2.Jh. bei Martyrien, so auch in Eusebius Vorlage; der Passio Polycarpi.⁴⁶⁴ Demnach erscheinen die Märtyrer also als ein Teilaspekt der Passion Christi und nicht als bloße Zeugen oder, wie Augustinus es ausgedrückt hat, sie sind Teil des Körpers Christi (*membra Christi*).⁴⁶⁵ Laut Moss ist die Kelchmetapher wiederum stark mit dem alttestamentlichen Kelch des Zorns verbunden, der auch in der Passio Raginaldi eine große Rolle spielt.⁴⁶⁶

Wie bei diversen spätantiken Autoren deutlich wird, können die Märtyrer ihre Qualen nur erdulden, da sie die Hilfe Gottes genießen, während andere Menschen unter den Martern schon zerbrochen wären.⁴⁶⁷ Insofern sind die Martyrien also eine Verbindung von Gott und Mensch; eine Möglichkeit für die Menschen, einen Eindruck von der göttlichen Wirkmacht zu erhalten und sich damit von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu

⁴⁵⁹ Kraft, Kirchengeschichte, 236f. „[...] αὐτὸς δὲ παρέμενεν ἀνεπίκαμπτος καὶ ἀνένδοτος, στερρὸς πρὸς τὴν ὁμολογίαν, ὑπὸ τῆς οὐρανοῦ πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος· τὸ δὲ σωματίον μάρτυς ἦν τῶν συμβεβηκότων [...] ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας [...]“ (Eusebius, Kirchengeschichte (I 5), 174f).

⁴⁶⁰ Brown, Saints, 72. Auch in der Passio Felicitatis leidet Christus in der Märtyrerin (vgl. Brown, Saints, 79). Dies scheint sich von Paulus abzuleiten (vgl. Gal. 2,20; Moss, Other Christs, 27; vgl. auch Petr. I 2,20f; 4,13f).

⁴⁶¹ Vgl. Joh. 7,38; 19,34. Dies ist eine Anspielung auf die Lanze, mit der Christus in die Seite gestochen wurde. Bei Johannes sind es Wasser und Blut, die aus seiner Seite fließen. Ähnlich auch in Offb. 21,6.

⁴⁶² Kraft, Kirchengeschichte, 212. [...] εὐλογῶ σε ὅτι ἡξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου.“ (Eusebius, Kirchengeschichte (IV 15), 146).

⁴⁶³ Vgl. Mk. 10,38f; Kor. I 10,16.

⁴⁶⁴ Vgl. Moss, Other Christs, 33. Bei Polycarp findet sich auch die Metapher der Krönung im Himmel, ebenso wie bei Justin in Eusebius Darstellung (Orbán, Martyrium Polycarpi, 28; Eusebius, Kirchengeschichte, 150).

⁴⁶⁵ Vgl. Brown, Saints, 72.

⁴⁶⁶ Moss, Other Christs, 33.

⁴⁶⁷ Orbán, Martyrium Polycarpi, 8.

überzeugen.⁴⁶⁸ Dieser Gedanke der Transzendenz drückt sich auch in den Märtyrerkulten aus und soll im nächsten Kapitel noch kurz thematisiert werden. Gleichzeitig ist hier eine römische Vorstellung wirksam; durch die Folter wird die Kraft des Widerstands und damit die Fähigkeit zu lügen vermindert. Das heißt, je länger jemand gefoltert wird, umso eher sagt er die Wahrheit.⁴⁶⁹ Damit ist durch Nutzung einer römischen Idee eine zweite Dimension gegeben, weshalb ein Martyrium die Wahrheit des christlichen Glaubens vermitteln sollte.

Die Märtyrer bezeugen und beweisen also die Wahrheit der christlichen Botschaft und erinnern an Passion und Kreuzigung. Insofern stellen sie auch eine Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart dar, indem sie die Vergangenheit zu vergegenwärtigen versuchen.⁴⁷⁰ Auf der anderen Seite hat das Martyrium, mit der Komponente künftigen Seelenheils oder sogar eschatologischen Vorstellungen, wiederum eine Dimension, die in die Zukunft verweist. Anders ausgedrückt kommt durch das Zusammenwirken von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch die Zeitlosigkeit und Allmacht Gottes zum Ausdruck.⁴⁷¹

Es können bei Christus zwei Aspekte unterschieden werden, an die sich erinnert werden soll; einerseits allgemein die christliche Botschaft (und deren Wahrheit), andererseits die Passion und Kreuzigung Christi, die aber wiederum Teil dieser Botschaft sind und über deren Stattfinden sich diese Botschaft überhaupt auch erst konstituiert. Dennoch gibt es zwei Komponenten; eine Botschaft und ein Ereignis. Doch die Zeitlosigkeit der Passion, die sich in jedem Märtyrer wiederholt, verdeutlicht wiederum, wie nahe beisammen diese beiden Aspekte gedacht wurden und welchen transzendenten Charakter die Passion Christi damit hatte.

Ein zentraler Aspekt der *Imitatio Christi* war die Dauer von Folter und Leid, worin sich die Stärke und *patientia* des Märtyrers zeigten.⁴⁷² Dieser Akt enthält eine doppelte Komponente der „Bezeugung“. Einerseits bezeugt der Märtyrer mit seinem Akt die Botschaft und Passion Christi. Andererseits dient der Akt der eigenen Zerstörung bis hin zum Tod wiederum als Hinweis darauf, dass dieser Märtyrer zutiefst vom Christentum überzeugt war und sich von seinem Handeln wirklich ein jenseitiges Seelenheil versprach; ansonsten hätte

⁴⁶⁸ Brown, *Saints*, 79; Sizgorich, *Violence*, 61.

⁴⁶⁹ Sizgorich, *Violence*, 125. Diese Idee wirkt noch lange im Mittelalter fort und wird von Johannes Fried für den Templerprozess im frühen 14. Jh. konstatiert (Fried, *Wille*, 421).

⁴⁷⁰ Sizgorich, *Violence*, 61; vgl. auch Caspary, *Exegesis*, 118f.

⁴⁷¹ Brown, *Saints*, 81.

⁴⁷² Corke-Webster, *Authority*, 60.

er diesen Akt wohl nicht vollzogen.⁴⁷³ Insofern ist hier ein Mechanismus zu sehen, der große Wirkung erzielt und sehr überzeugend gewirkt haben mochte. Der hier zugrunde liegende Gedanke lautet; besser kurzes Leid auf Erden und dafür ewiges Seelenheil als umgekehrt.⁴⁷⁴ Es ist hier also auf jeden Fall eine starke jenseitige Ausrichtung zu konstatieren, die im krassen Gegensatz zur antiken Lebensansicht steht.

Die gewöhnliche Imitation, die einem Akt des Martyriums inne wohnt, wurde teilweise noch verstärkt, indem man besondere Anknüpfungspunkte schuf. So war natürlich die Kreuzigung die absolut höchste Form der Nachahmung, wie sie z.B. Petrus erlitten haben soll.⁴⁷⁵ Allerdings, wenn man über die verschiedenen Martyrien der Spätantike schweift, so scheint die Kreuzigung nur selten angewendet worden zu sein. Dem möchte ich zwei Gedanken entgegenstellen. Der römischen Obrigkeit war sicherlich relativ bald bewusst, welche Bedeutung die Christen ihrem Tod, besonders in der Arena, beimaßen. Martyrien mochten eine gewisse Wirkung erzielen und weitere Leute vom Christentum überzeugen. Insofern ist das Fehlen der Kreuzigung vielleicht ein bewusstes Entgegensteuern der römischen Obrigkeit, um die Bedeutung einzelner Märtyrer zu vermindern. So hat z.B. auch Kaiser Julian, wie Gregor von Nazianus berichtet, bewusst auf Christenverfolgungen verzichtet, da er keine Märtyrer schaffen wollte.⁴⁷⁶ Doch auf der anderen Seite waren die Enthauptung (für römische Bürger) und der Tod in der Arena durch die Bestien (für alle anderen) auch üblichere Todesarten als die Kreuzigung. Daher ist dieser Gedanke nicht ganz konsistent.

Womöglich ist das Fehlen der Kreuzigung auch einem anderen Umstand geschuldet, der mehr bei den Narrativen und weniger bei den tatsächlichen Hinrichtungen zu suchen ist. Die Kreuzigung war die höchste Form der Imitatio, also eine besondere Ehrung, wie sie z.B. Petrus zuteil wurde. Insofern war der „gewöhnliche“ Märtyrer vielleicht nicht würdig, gekreuzigt zu werden und insofern stellte die Kreuzigung vielleicht eine gesonderte Form der Imitatio Christi dar, die nur wenigen Auserwählten vorbehalten war, zumindest nach der

⁴⁷³ Laut Gregor dem Großen sei das Martyrium ein Beweis für das Weiterleben der Seele (vgl. Bartelink, Martyr, 17). Auch Chrysostom sieht in der Standhaftigkeit des Märtyrers einen Beweis des christlichen Glaubens (vgl. Sizgorich, Violence, 55).

⁴⁷⁴ Vgl. Röm. 8,18. Laut Eusebius soll Polycarp in der Arena diesen Gedanken gegenüber dem römischen Befehlshaber geäußert haben, als er es ablehnte, den Staatsgöttern zu opfern (Eusebius, Kirchengeschichte, 145).

⁴⁷⁵ Allerdings mit dem Kopf nach unten, da er sich als nicht würdig erachtete, wie Christus zu sterben (Martyrium Petri, 15f; vgl. Moss, Other Christs, 61f).

⁴⁷⁶ Vgl. Sizgorich, Violence, 71.

Vorstellung der Schreiber, welche diese Martyrien überliefern.⁴⁷⁷ Natürlich spielte hier die Selektion durch die Schreiber eine große Rolle, die sich eben jene „Martyrien“ herauspickten, die ihren Vorstellungen entsprachen. Je intensiver und detailgetreuer die Imitatio war, umso mehr verschwindet der individuelle Märtyrer in der Wahrnehmung und wird zunehmend nur mehr als Abbild oder Fenster zu Christus betrachtet.⁴⁷⁸

Der Gedanke, dass nicht alle Märtyrer gleich sind, lässt sich noch weiter ausdifferenzieren. So vermittelt z.B. Eusebius, dass man hier ganz bewusst eine Form von Hierarchie sah; es gab Märtyrer, die Gott näher standen und höherwertige Zeugen waren: *„[...] sich selbst gar nicht als Märtyrer bezeichneten und es uns durchaus nicht gestatteten, sie also zu benennen. Wenn einer von uns sie in einem Briefe oder in einer Anrede als Märtyrer ansprach, wurde er von ihnen scharf zurechtgewiesen. Gerne überließen sie den Titel eines Märtyrers Christus, dem treuen und wahren Märtyrer, dem Erstgeborenen aus den Toten, dem Urheber des göttlichen Lebens. Sie verwiesen auf die Märtyrer, welche schon heimgegangen waren, und sagten: Diese sind wirklich Märtyrer, da Christus sie infolge ihres Bekenntnisses für würdig erachtete, aufgenommen zu werden, und ihr Martyrium kraft ihres Todes besiegelte; wir dagegen sind unbedeutende, minderwertige Bekenner.“*⁴⁷⁹ Es lässt sich also eine klare Hierarchie konstatieren; oben steht Christus als der erste und einzig wahre Märtyrer.⁴⁸⁰ Diese Feststellung ist wohl dem Bedürfnis geschuldet, klar festzuhalten, dass Imitatio immer nur Annäherung an Christus sein kann.⁴⁸¹ Dann folgen jene, die ihr Martyrium mit dem Tod besiegelten, die also gemäß unserer heutigen Vorstellung Märtyrer sind.⁴⁸² Die Formulierung, dass Christus sie infolge ihres Bekenntnisses als würdig erachtete,

⁴⁷⁷ Petrus bewusste Abgrenzung zu Christus mag wiederum eine Tradition etabliert haben, die Christus zunehmend in eine erhabene Sphäre rückte und damit auch seine Vergöttlichung besser möglich machte (Martyrium Petri, 15f). Hingegen mag eine textimmanente Analyse der Evangelien nahelegen, dass die Imitatio eine direkte Gleichsetzung mit Christus suggerierte (Moss, Other Christs, 33).

⁴⁷⁸ Moss, Other Christs, 62. Moss schlägt dies für das Martyrium von Blandina vor.

⁴⁷⁹ Kraft, Kirchengeschichte, 244. „[...] οὐτ’ αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτοὺς, ἀλλ’ εἴ ποτέ τις ἡμῶν δι’ ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπλησσον πικρῶς. ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐπεμνήσκοντο τῶν ἐξεληλυθότων ἤδη μαρτύρων καὶ ἔλεγον· ἐκεῖνοι ἦδη μάρτυρες, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστοῦς ἡξίωσεν ἀναληφθῆναι, ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν, ἡμεῖς δὲ ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί [...]“ (Eusebius, Kirchengeschichte (V 2), 182f).

⁴⁸⁰ Vgl. Offb. 1,5; 3,14.

⁴⁸¹ Moss, Other Christs, 165. Dies dürfte in der Spätantike durchaus nicht immer klar gewesen sein.

⁴⁸² Hier mag noch die Ebene der Apostel differenziert werden, wie Eusebius an anderen Stellen nahelegt. Da sie Christus kannten, waren sie glaubwürdigere „Zeugen“ und damit Autoritäten. Daher wird die Verbreitung falscher Zeugnisse, laut Eusebius, auch erst mit ihrem Verschwinden möglich (Eusebius, Kirchengeschichte, 113; vgl. Verdoner, Narrated Reality, 168f).

mag wiederum auf eine erfolgreiche, detailgetreue Imitatio Christi, also ausgiebige Folter, hindeuten.

Die dritte zu konstatierende Ebene bezieht sich offensichtlich auf Personen, die noch unter den Lebenden weilen, so werden sie in Briefen als Märtyrer angesprochen. Die Begrifflichkeit von „Märtyrer“ scheint hier also noch recht schwammig zu sein, geprägt durch die griechische Wortbedeutung.⁴⁸³ So hält z.B. Chrysostom fest, dass die Bischöfe am Konzil von Nicäa Märtyrer gewesen seien, da sie ebenso langwierig gefoltert wurden, doch diese Tortur überlebten.⁴⁸⁴ Daran ist ersichtlich, dass der Tod nur den Endpunkt eines spätantiken Martyriums bildete. Man konnte in der Spätantike also bereits vor dem Tod ein Märtyrer sein, im Sinne eines Zeugen und damit Bewahrer des Christentums.⁴⁸⁵ Insofern verdeutlicht die zitierte Passage einen Umbruch; man entfernt sich allmählich von der ursprünglichen Semantik des Wortes, doch dies scheint bei Eusebius noch nicht vollzogen zu sein.

Dass die Begrifflichkeit zur Zeit von Eusebius noch nicht vollends ausdifferenziert war, wird auch daran deutlich, dass er sowohl für die durch Märtyrer erbrachten „Beweise“ des Glaubens als auch für die durch sein Werk erbrachten „Beweise“ den gleichen Begriff verwendet (τεκμηριον). Ebenso bezeichnet er teils auch zitierte Schriftsteller als μάρτυς, da sie schließlich „Zeugen“ sind.⁴⁸⁶ Folglich sind jene beiden Tätigkeiten der Überlieferung (Schreiben und Martyrium) miteinander verknüpft; sie erscheinen als zwei Instrumente zur Überlieferung der gleichen Botschaft.⁴⁸⁷ In diesem Zusammenhang hält Moss fest, dass Imitatio Christi im Kontext eines Martyriums nicht nur auf einer physischen, sondern auch auf einer verbalen Ebene stattfinden mochte, indem man Christus oder allgemein die Bibel zitierte.⁴⁸⁸

⁴⁸³ Vgl. Gemoll, 515f.

⁴⁸⁴ Vgl. Sizgorich, Violence, 52.

⁴⁸⁵ Solche Vorstellungen finden sich z.B. auch bei Origenes und Gregor dem Großen (vgl. Bartelink, Martyr, 18f, 30).

⁴⁸⁶ Verdoner, Narrated Reality, 106f; Eusebius, Kirchengeschichte, 140.

⁴⁸⁷ Auch Augustinus weist noch einen solchen doppelten Gebrauch auf (vgl. Bastiaensen, Terminologie, 202).

⁴⁸⁸ Moss, Other Christs, 72.

4.2.2 Die römische Arena – Ritualität und Narrativität

Im Folgenden soll sich der Frage gewidmet werden, in welchen Formen christliche Gemeinschaften der Spätantike an ihre Märtyrer erinnerten, wie sie römische Strukturen dafür nutzten und welche Funktion diese Narrative schlussendlich erfüllten.

Die Arena war der zentrale Ort römischer Gerichtsbarkeit; in einem öffentlichen Ritual wurden Kriminelle und Feinde hingerichtet. Damit wurde, in Anlehnung an Foucault, die Autorität des Staates wiederhergestellt bzw. erhalten oder sogar noch bestärkt. Die öffentliche Hinrichtung war ein Akt der Abschreckung und diente dazu, ein Exempel zu statuieren.⁴⁸⁹ Diese Prozedur war in einen gewissen rituellen Rahmen eingebettet. Hinrichtungen und Spiele in der Arena liefen nach gewissen gegebenen Mustern ab, bedienten sich einem gewissen etablierten Repertoire und wurden teils auch mit mythologischen Elementen (etwa kultischer Kleidung) inszeniert. Dabei kam dem Publikum eine zentrale Rolle zu; der Wille der Menge hatte einen konstituierenden Charakter; das Ritual folgte im Allgemeinen seinem Wunsch. Denn ein Herrscher war stets auf einen gewissen Konsens unter seinen Untertanen angewiesen. In der römischen Kultur war die Arena der Ort, um das Verhältnis von *plebs* und *princeps* ständig neu zu verhandeln und zu evaluieren. Damit werden zwei zentrale Aspekte deutlich, die es in Hinblick auf Märtyrer zu beachten gilt; das römische Ritual der öffentlichen Bestrafung und der dabei wichtige, konstituierende Wille des *plebs*.⁴⁹⁰

Die Märtyrer wollten den Tod finden, zumindest vermitteln dies die überlieferten Quellen. Oft steht in jenen Narrativen ein Gnadenangebot vonseiten der römischen Obrigkeit am Anfang, das die Durchführung des Staatskults bedingt hätte, doch der Märtyrer lehnt dies stets todeswillig ab. Oft wird hervorgehoben, wie sich der Märtyrer stattdessen bereitwillig dem Tod entgegenwirft. So berichtet Eusebius, wie Germanicus (ca.150) ein wildes Tier an sich riss und es reizte, ihn zu zerfleischen oder wie Appolonia (ca.260) eilig ins Feuer sprang und verbrannte.⁴⁹¹ Die Bereitwilligkeit für das Christentum in den Tod zu gehen, ist also zentral und es gibt hier, laut den schriftlichen Quellen, keine Alternative. Dazu ist anzumerken, jene, welche die Alternative wählten, waren nach Ansicht der christlichen

⁴⁸⁹ Buc, Ritual, 126; Corke-Webster, Authority, 69.

⁴⁹⁰ Buc, Ritual, 131ff.

⁴⁹¹ Eusebius, Kirchengeschichte, 141f, 257.

Schriftsteller keine Märtyrer (Eusebius spricht zeitweise von solchen). Daran ist ersichtlich, wie maßgebend Narrative für die Definition von Märtyrern waren.

In weiterer Folge bedeutet dies nun, dass der Wille der tobenden, zornigen Menge (wie sie oft umschrieben wird) dem Märtyrer im Grunde zuarbeitete. So überliefert die *Passio Polycarpi*, dass Polycarp das Podium der Arena nutzte, um seinem Publikum zu verkünden, dass sie alle verdammt seien. Daraufhin war das Publikum umso mehr erzürnt und daher wurde der Märtyrer umso mehr gefoltert; weswegen er die *Imitatio Christi* umso besser erfüllen konnte und seine Standhaftigkeit im Angesicht der Qualen umso mehr vermeintliche Vorbildwirkung und Wahrheitsgehalt hatte.⁴⁹² Daher arbeitet der Wille des *plebs*, der sonst ein passives Opfer bestraft, zugunsten des Märtyrers, wobei hier der Zorn wieder eine interessante emotionale Komponente bietet, die hier eindeutig negativ konnotiert ist.⁴⁹³ Der Märtyrer hingegen zeichnet sich durch seine Emotionslosigkeit und Beherrschtheit aus. Diese Eigenschaften sind nach römischer Vorstellung eigentlich Richtern eigen und werden besonders von Eusebius bewusst ins Gegenteil verkehrt, um zu zeigen, dass die Christen bessere Autoritäten als die Römer wären.⁴⁹⁴ Bei Eusebius ist dieser spezifische Tenor seiner besonderen historischen Situation geschuldet, der konstantinischen Wende, und er versucht damit das plötzlich umgedrehte Verhältnis von Christentum und Staat neu zu erklären. In früheren Märtyrernarrativen war der römische Staat stets negativ konnotiert worden. Dies musste man jetzt neu konzipieren. Daher war, nach Eusebius, nicht das Römische Reich an sich, sondern nur seine Repräsentanten schlecht.⁴⁹⁵

Die Arena bildete also einen zentralen Schauplatz von Martyrien und erlaubte dem Märtyrer wiederum vor einem großen Publikum seinen Tod zu erleiden und damit Widerhall und Erinnerung hervor zu rufen. Damit wurden also viele „Zeugen“ geschaffen und damit transformierten die Christen dieses römische Ritual zu ihren Gunsten.⁴⁹⁶

Welche Funktion kam nun dem Märtyrer in den christlichen Gemeinschaften der Spätantike zu? Es lässt sich eine interessante Ambivalenz feststellen; einerseits gab es viele lokale Märtyrerkulte, die an eigene Schreine, Reliquien und Erinnerungstraditionen gebunden waren, andererseits waren sie alle Teil des christlichen Gedankengebäudes und

⁴⁹² Angelehnt an die römische Idee von Folter (siehe Sizgorich, *Violence*, 125).

⁴⁹³ Vgl. Buc, *Ritual*, 137ff.

⁴⁹⁴ Corke-Webster, *Authority*, 77. Dieser emotionale Antagonismus findet sich teils auch in anderen Quellen, so z.B. beim Martyrium von Marian und Jakob (vgl. Moss, *Other Christs*, 99).

⁴⁹⁵ Corke-Webster, *Authority*, 56f.

⁴⁹⁶ Buc, *Ritual*, 136; Sizgorich, *Violence*, 55.

der christlichen Weltordnung; der Märtyrer als Zeuge Gottes, der Märtyrer als transzendente Verbindung zu Gott. In diesem Zusammenhang arbeitet Thomas Sizgorich heraus, wie diese einzelnen Märtyrer das Fundament christlicher Gemeinschaften darstellten, indem man die jeweiligen Märtyrer als Gründer und direkte Vorfahren der Mitglieder definierte. Der Märtyrer und sein Kult waren also eine zentrale Instanz, um Identität zu stiften und die Grenzen einer Gemeinschaft zu definieren.⁴⁹⁷

Die Definition von Grenzen spielte in der Spätantike eine besondere Rolle, da es viele verschiedene christliche Gruppen gab und daher noch nicht so ganz klar war, was eigentlich alles „Christentum“ ist und was die christliche „Wahrheit“ ist. Insofern verdeutlichte die Inanspruchnahme eines Märtyrers, der Zeuge Gottes und der christlichen Botschaft war, dass man die eine von Gott auserwählte Gemeinschaft darstellte und grenzte sich damit zu anderen Gemeinschaften ab. In diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, dass sich die Idee von „richtigem“ und „falschem Zeugnis“ ausprägte. Es gab die Überlieferer der christlichen Botschaft und es gab jene häretischen Gruppen, die eine falsche Botschaft überlieferten. Überlieferung spielt hier also eine zentrale Rolle. So hält z.B. Eusebius über Polycarp (ca.150) fest, dass er *„ein viel glaubwürdigerer und verlässigerer Zeuge der Wahrheit als Valentin, Marcion und die übrigen Irrlehrer [war] [...]“*.⁴⁹⁸

Auch Augustinus diskutierte das Problem des „falschen Zeugnisses“. Er hielt dabei fest, dass nicht der Tod und das Ausmaß der Folter einen Märtyrer ausmachten, denn auch Kriminelle wurden hingerichtet und gefoltert, sondern der Grund für den man litt und starb. Insofern hatte es also keinen Wert an etwas fest zu glauben, wenn es sich dabei um die falsche Sache handelte. Daher hätten auch die falschen Märtyrer keinen Wert (Augustinus bezieht dies v.a. auf die Donatisten).⁴⁹⁹

Märtyrerkulte und -narrative zu etablieren bedeutete also die Wahrheit für sich zu beanspruchen und sich als Gruppe eine Identität und Herkunft zu geben. Dabei kam diesen Märtyrern eine zentrale Rolle als Vorbilder zu, wie z.B. Chrysostom festhält.⁵⁰⁰ Sie verkörperten die unveränderlich gedachten, essenziellen Eigenschaften der jeweiligen Gruppe, nach denen ein jedes Mitglied streben sollte. Damit konnten klare Abgrenzungen

⁴⁹⁷ Sizgorich, Violence, 33, 49; vgl. auch Brown, Saints, 82f, 97.

⁴⁹⁸ Kraft, Kirchengeschichte, 207. „[...] πολλῶ ἀξιοπιστότερον καὶ βεβαιότερον ἀληθείας μάρτυρα ὄντα Οὐάλεντινου καὶ Μαρκίωνος καὶ τῶν λοιπῶν κακογνωμόνων [...]“ (Eusebius, Kirchengeschichte (IV 14), 140).

⁴⁹⁹ Vgl. Sizgorich, Violence, 62ff.

⁵⁰⁰ Vgl. Sizgorich, Violence, 45.

geschaffen werden, wer zu einer Gruppe gehörte und wer nicht.⁵⁰¹ Die Verfolgungen spalteten die Christen dabei in zwei Gruppen; jene die opferten und jene die standhaft blieben. Daher hatten die Verfolgungen also den Nutzen die „wahren“ Mitglieder einer Gemeinschaft zu enthüllen und „Verräter“ zu verstoßen.⁵⁰²

Wie z.B. bei Gregor von Tours zu finden, war das öffentliche Lesen von Viten ein wesentlicher Bestandteil von Märtyrerkulten und durch die Rezeption der Texte wurden wiederum Assoziationen und Vorstellungen geprägt, wodurch die zentrale Rolle von Texten für die Etablierung von Bedeutung, Erinnerung und Identität deutlich wird.⁵⁰³ Damit wurde ein Idealbild geschaffen, das andere in Hinblick auf ihr Seelenheil anstrebten konnten. Je öfter diese Idealbilder imitiert wurden, umso mehr erhöhte sich damit deren Distanz und Autorität, wie besonders bei Christus deutlich wird.⁵⁰⁴ Dieses Prinzip eines *role-models* spielt auch in Hinblick auf Renaud de Châtillon eine große Rolle, wie wir im Kapitel zu seinem Martyrium sehen werden.

⁵⁰¹ Sizgorich, Violence, 49. Sizgorich bezieht sich hier auf Clifford Geertz Konzept von *Primordialism*.

⁵⁰² Sizgorich, Violence, 53f. Oder, in der Terminologie der Passio Raginaldi, gab es auch *falsi fratres* und, wie bereits gezeigt wurde, waren Bewährung und Prüfung auch dort wesentliche Elemente, um die wahren *iusti* zu enthüllen.

⁵⁰³ Brown, Saints, 82f.

⁵⁰⁴ Moss, Other Christs, 7, 102f.

4.2.3 Märtyrer in post-konstantinischer Zeit

Unter Berücksichtigung der bisherigen Untersuchung und Beachtung zentraler Paradigmen, die zur Entstehung von Märtyrern führten (v.a. die Opposition zum römischen Staat), könnte man meinen, dass es nach der konstantinischen Wende keine Märtyrer mehr gab. Das Christentum stand nun in enger Symbiose mit dem römischen Staat, der Klerus wurde zunehmend in staatliche Strukturen eingegliedert und die christliche Kultur begann zunehmend dominant zu werden. Dennoch blieb die Idee des Märtyrers präsent.⁵⁰⁵

Sizgorich führt dies darauf zurück, dass sich in den Jahrhunderten zuvor Narrative etabliert hatten, die vor allem von Verfolgung und Opferrolle geprägt waren, und das Christentum auf signifikante Weise formten. Wie oben bereits dargelegt, spielten Märtyrerkulte in Hinblick auf die Beanspruchung des „wahren Christentums“ weiterhin eine zentrale Rolle (die großen konfessionellen Streitigkeiten begannen erst), doch zu diesem Zweck musste man nur einen bestehenden Märtyrer für sich beanspruchen, man musste keine neuen erschaffen.⁵⁰⁶ Dennoch bleibt das Narrativ von Verfolgung und Opfer präsent und wird zunehmend auch auf Streitigkeiten zwischen verschiedenen christlichen Gruppen angewendet. Diesen Vorgängen liegt der Gedanke zugrunde, dass es eine von Gott auserwählte Gemeinschaft gebe, deren Grenzen man sichern und verteidigen müsste.⁵⁰⁷

So findet sich z.B. in einem Narrativ über den Konflikt zwischen den beiden römischen Bischöfen Damasus und Ursinus die Rollenverteilung von Damasus als Verfolger (er übernimmt damit die Rolle des *iudex* oder *imperator*), während Ursinus und sein Gefolge als Märtyrer stilisiert werden. Ebenso betrachtet Augustinus die Donatisten als Verfolger, obwohl seine eigene Gruppe, die er als Opfer darstellt, eigentlich politisch dominant ist. Er meint, dass zwar der Löwe schlafen möge (sinnbildlich für die Arena), aber nicht die Schlange.⁵⁰⁸ Es ist hier also der Versuch zu erkennen, das Märtyrertum auf eine mehr heilsgeschichtliche Ebene zu heben. Während es zuvor, trotz religiöser Instrumentalisierung, doch einen sehr realen Hintergrund hatte, wird nun alles, was der Doktrin der entstehenden orthodox-katholischen Kirche entgegensteht, als „Verfolgung“ gesehen, als ein Wirken der Diener Satans, die nur neue Wege ersonnen hätten, um die Christen in Versuchung zu führen. Einer dieser neuen Wege seien die christlichen Irrlehren, wie Augustinus festhält,

⁵⁰⁵ Buc, *Ritual*, 144.

⁵⁰⁶ Sizgorich, *Violence*, 59f.

⁵⁰⁷ Sizgorich, *Violence*, 33.

⁵⁰⁸ Vgl. Sizgorich, *Violence*, 75f.

und da sie dem orthodoxen Christentum näher stünden als die polytheistischen Kulte und auch behaupten Märtyrer zu haben, seien sie eine umso größere Bedrohung und Versuchung, wie er daher besonders betont.⁵⁰⁹

Eine weitere Episode sei hier genannt, die das Fortwirken der Arena als Ort des Martyriums zeigt. Angefangen mit Tertullian entspricht es dem Tenor christlicher Schriftsteller die Spiele zu verurteilen.⁵¹⁰ Dennoch bestehen die Spiele, als tief verwurzelter Teil römischer Kultur und Gerichtsbarkeit, nach der konstantinischen Wende weiter. So schildert Theodoret, wie Telemachus in die Arena stürmt und versucht die Durchführung der Gladiatorenspiele zu verhindern. Das Publikum reagiert wütend und steinigt ihn. Daraufhin ist der bereits christliche Kaiser so beeindruckt, dass er Telemachus zum Märtyrer erklären lässt und die Gladiatorenspiele verbietet.⁵¹¹ Wir sehen also einerseits, dass der Wille der Menge immer noch seinen konstituierenden Charakter hat, der sogar (wie auch in früheren Zeiten oft) über dem Willen des Kaisers steht. Andererseits arbeitet der Wille der Menge immer noch zugunsten des Märtyrers, da er ihm das Martyrium beschert und schließlich, auf Veranlassung des Kaisers, das Ziel seiner Aktion auch erreicht wird. Man sieht also, paradoxerweise, dass selbst die Arena nach der konstantinischen Wende noch ein Ort für Martyrien sein kann.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass auch nach der konstantinischen Wende Märtyrer produziert wurden und hier, teils auf erstaunliche Weise, alte Paradigmen fortwirkten und dass hier Kirchenväter wie Augustinus eine zentrale Rolle spielten, um den Christen die präsente „Verfolgung“ und die Anwesenheit des Bösen in der Welt vor Augen zu halten. Wichtig ist dabei die Rolle der Märtyrer als Überlieferer der Wahrheit in Abgrenzung zu häretisch-christlichen Gruppen, die ein falsches Zeugnis verbreiteten. Damit wirken die Ideen, die einen Märtyrer ausmachen, im Wesentlichen fort, obwohl sich die historischen Rahmenbedingungen erheblich geändert haben. Doch die neuen Bedingungen heben den Märtyrer vielleicht noch ein Stück mehr auf eine heilsgeschichtliche Ebene, da sie trotz politischer Dominanz des Christentums entstehen bzw. fortbestehen und bilden somit die

⁵⁰⁹ Sizgorich, Violence, 77. Auch Chrysostom vertrat diese Einstellung und wollte sich damit besonders zur jüdischen Kultur abgrenzen (vgl. Sizgorich, Violence, 27). Das Handeln des Teufels oder seiner Diener wurde teils bereits in prä-konstantinischen Märtyrernarrativen konstatiert, hier v.a. durch die römischen Autoritäten oder die Bestien in der Arena verkörpert. Dies ist insbesondere in lateinischen Quellen präsent; so z.B. die Passio von Perpetua und Felicitas (Bastiaansen, Passio Perpetuae, 130; Moss, Other Christs, 97ff). Selbiges findet sich später auch bei Gregor dem Großen (Gregorius Magnus, Hiezechelam, 197; vgl. dazu Mk. 9,25).

⁵¹⁰ Buc, Ritual, 140.

⁵¹¹ Vgl. Sizgorich, Violence, 116.

Grundlage, um auch in der folgenden Zeit, also im Mittelalter, Märtyrer zu erschaffen, um Identität, Gemeinschaft und Vorbildwirkung zu erzielen. Damit ist das Narrativ von Opfer und Verfolgung, das in der Spätantike entstand, eine prägende Instanz, um das Fortwirken von Märtyrern im Mittelalter zu verstehen. Das Opfernarrativ ist für die Kreuzzüge weniger relevant, doch die Präsenz des Bösen und die Versuchungen des Teufels sind es (i.e. *spiritual warfare*).

4.3 Märtyrertum bei den Kirchenvätern

Da die Kirchenväter, neben der Bibel, die zentralen Autoritäten des Mittelalters waren, sollen hier ihre wichtigsten Positionen bezüglich Märtyrertum zusammengefasst werden, insbesondere jene von Augustinus und Gregor dem Großen, die für die westliche, lateinische Tradition zentral waren. Es sollen hier besonders jene Punkte erwähnt werden, die in Hinblick auf das lateinische Mittelalter relevant sind.⁵¹² Dieses Kapitel hat vor allem einen zusammenfassenden Charakter bezüglich bereits diskutierter Aspekte und einen vorausweisenden Charakter bezüglich noch zu besprechender Themen und soll einige zentrale Positionen, im Sinne einer „Theorie“, ergänzen und damit auch einen Überblick über relevante Werke bieten.

Augustinus thematisiert Märtyrer in verschiedenen Werken; so in *De sermone Domini in monte*, *Contra Faustum*, *In Iohannis evangelium tractatus* und in verschiedenen seiner Predigten.⁵¹³ Er schätzt die Märtyrerverehrung, besonders nachdem er die Reliquien des Märtyrers Stephan erhalten hat. Doch er betont vehement, dass Märtyrer Gott untergeordnet seien und dass man für sie zwar eine gewisse Verehrung aufbringen mag (*veneratio*), doch keine Verehrung wie sie Gott zuteil wird (*cultus*). Er versucht damit die christliche Orthodoxie in Abgrenzung zu paganen Kulte, Donatisten und Manichäern durchzusetzen und zu bewahren. So ist es auch nicht das Ausmaß der Folter, sondern der Grund für den man litt, der einen Märtyrer ausmacht. Dieser Grund ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass Martyrium immer an Christus anknüpft und damit ihm untergeordnet ist, während allein die Folter als Bewährung womöglich einen neuen Heiland schaffen hätte können, dem wollte Augustinus auf jeden Fall entgegenwirken. Auf Grundlage dieser Hierarchie ist das Martyrium für Augustinus Imitatio Christi und, ihre Unterordnung vorausgesetzt, können auch die einzelnen Märtyrer als *role-model* dienen.⁵¹⁴ In einer Predigt bringt er dies nochmals auf den Punkt; Christus hat durch sein Martyrium die Grundlage zur Vergebung der Sünden geschaffen, was die Märtyrer nicht können, im Gegenteil, sie sind selbst Sünder und diese Differenz ist signifikant.⁵¹⁵ Augustinus Bedenken haben auch eine Relevanz in Hinblick auf rituelle Unterscheidungen zwischen Christus und Märtyrer, da

⁵¹² Vgl. Buc, *Livre*, 29, 41f. Auch etwa Origenes und Gregor von Nazianus schrieben über Märtyrer, doch waren diese für die lateinische Tradition weniger relevant (vgl. Schreiner, *Märtyrer*, 13f).

⁵¹³ Vgl. Bastiaensen, *Terminologie*, 201.

⁵¹⁴ Vgl. Moss, *Other Christs*, 166f; vgl. auch Bastiaensen, *Terminologie*, 207.

⁵¹⁵ Augustinus, *Sermo* 273, 1252.

gleiche rituelle Praktiken wiederum eine Gleichsetzung in der Vorstellung fördern mochten.⁵¹⁶ Stattdessen ist für Augustinus der Gedanke der Körpermetapher relevant; Christus ist die Kirche und, nach Tertullian, sind die Märtyrer das Fundament der Kirche und damit sind sie, nach Augustinus, ein Teil von Christus (*membra Christi*).⁵¹⁷

In Hinblick auf die Makkabäer war Augustinus sicherlich ein wichtiger Wegbereiter, um ihre Christianisierung auf orthodoxer Ebene voran zu treiben. Er meinte, dass sie Christen gewesen wären, doch die ausständige Ankunft Christi ein offenes Bekenntnis verhindert hätte.⁵¹⁸ Ebenso schreibt er, dass sie einen Drang zur Imitation (*affectus imitationis*) entfesselt hätten und daher die christlichen Märtyrer auch sie imitiert hätten. Damit ist das Martyrium der Makkabäer also auch Imitatio Christi und alle anderen Märtyrer, laut Augustinus, auch eine *Imitatio Machabaeorum*.⁵¹⁹ Dies begründet er auch damit, dass sie aufgrund ihrer Standhaftigkeit und *patientia* Ehrung und Erinnerung verdient hätten.⁵²⁰ Da sie die Imitatio Christi vor seiner Ankunft ausübten, ist ihnen damit also ein gewisser prophetischer Charakter inhärent (*praefigurare passionem*).⁵²¹ Es findet hier also eine Integration statt, da Martyrium im Christentum nur mit Bezug auf Christus stattfinden kann.

Bereits im vorigen Kapitel war ersichtlich, dass Augustinus den Aspekt der Verfolgung zunehmend in den Bereich des *spiritual warfare* rückte, um auf die gewandelten Umstände nach der konstantinischen Wende zu reagieren. Daran anknüpfend unterscheidet Gregor der Große zwischen zwei Arten des Martyriums; das eine im Geiste, das andere mit Geist und Körper (*duo quippe sunt martyrii genera, unum in mente, aliud in mente simul et actione*).⁵²² Bei ihm scheint die Idee vorhanden, dass die geistige Bewährung und damit die Erlangung der Kontrolle über das Fleisch als Vorbereitung auf das körperliche Martyrium agiert, denn nur wer seinen Körper kontrolliert, könnte ihn auch der Opferung übergeben.⁵²³ Es wirkt hier also noch das Verständnis fort, das Martyrium nicht unbedingt mit dem Tod, sondern

⁵¹⁶ Moss, *Other Christs*, 168.

⁵¹⁷ Augustinus verwendet diese Metapher allerdings auch bereits in Hinblick auf alle Mitglieder der Kirche (In Evangelium Iohannis, 304; vgl. Biddlecombe, Baldrick, 13).

⁵¹⁸ Die gleiche Meinung vertrat Hrabanus Maurus, der für das 12. Jh. eine wesentliche Grundlage bildete (Hrabanus, *Macc.*, 1147; vgl. Schreiner, *Märtyrer*, 21).

⁵¹⁹ Augustinus, *Sermo* 300, 1377ff; vgl. Schreiner, *Märtyrer*, 19f. In diesem Zusammenhang bezeichnet Origenes Christus auch als den wahren Phineas (*verum Fineem*). Origenes verstand die *Imitatio Machabaeorum* allerdings, im Gegensatz zu den Kreuzzügen, v.a. in Hinblick auf den *spiritual warfare*. Anders ausgedrückt hatten fehlende eschatologische Erwartungen eine allegorische und nicht wörtliche Auslegung des Alten Testaments zur Folge (Caspary, *Exegesis*, 36f).

⁵²⁰ Augustinus, *De civitate dei* (XVIII 36), 311.

⁵²¹ Wie Augustinus und Hrabanus Maurus festhalten (Augustinus, *Sermo* 300, 1376ff; Hrabanus, *Macc.*, 1147).

⁵²² Gregorius Magnus, *Evangelia*, 327; vgl. Bartelink, *Martyr*, 19.

⁵²³ Gregorius Magnus, *Evangelia*, 75f; vgl. Bartelink, *Martyr*, 29.

allgemein mit Leid und Prüfung zu assoziieren. Damit entspricht Gregors Unterscheidung den beiden Modi von *material* und *spiritual warfare*.

4.4 Märtyrertum während der Kreuzzüge

Dieses Kapitel soll die Funktion und Bedeutung von Martyrien während der Kreuzzüge untersuchen. Dabei sollen einige allgemeine Linien und Ideen aufgezeigt werden, um hier Kontraste und Kontinuitäten zur Spätantike zu verdeutlichen und so ein Stück weiter in der Formulierung einer „Theorie“ voran zu schreiten. Dieses Kapitel soll sich vor allem auf Martyrien während des ersten und zweiten Kreuzzuges, sowie allgemein der ersten Hälfte des 12.Jh. konzentrieren. Relevante Quellen des späteren 12.Jh., besonders in Hinblick auf Hattin und den dritten Kreuzzug, sollen dann im nächsten Kapitel zur Sprache kommen, wo es um das Martyrium Renaud de Châtillons gehen wird.

Mit den Kreuzzügen erlebte das Märtyrertum eine gewisse Renaissance.⁵²⁴ Märtyrer starben für ihren Glauben. Die Kreuzzüge waren Kriege, die für den Glauben geführt wurden. Folglich bot dies die Möglichkeit, dessen Opfer als Märtyrer zu interpretieren, denn sie hatten für das Christentum und für die Wiedererlangung der Heiligen Stätten ihr Leben gegeben. Doch dies enthält eine relativ neue Komponente. Märtyrer waren in der Spätantike meist passive Opfer einer römischen Gerichtsbarkeit und keine Krieger. Es finden sich zwar Ausnahmen in spätantiken Quellen,⁵²⁵ doch lässt sich dies als dominantes Paradigma auf jeden Fall festhalten. Während der Kreuzzüge waren diese Märtyrer nun plötzlich Krieger, wie es auch bei Châtillon der Fall ist. Damit konstruierte man eine Situation aus der man nur als Sieger hervorgehen konnte; entweder war man militärisch erfolgreich und hatte damit den Dienst des Kreuzzuges geleistet oder man fiel in der Schlacht und wurde so zum Märtyrer erhoben.⁵²⁶ In Hinblick auf diese doppelte Dynamik bildeten die Makkabäer das

⁵²⁴ Die Idee des Martyriums versiegt allerdings nie ganz und spielt besonders seit der Mitte des 11.Jh. eine größere Rolle, also bereits vor den Kreuzzügen, so z.B. bei Leo IX. und Gregor VII. (vgl. Flori, *Martyre*, 122; Völkl, *Märtyrer*, 73). Im 11.Jh. entstanden auch viele lokale Märtyrerkulte, die sich oft auf spätantike Märtyrer bezogen. Ebenso vermittelt das Rolandslied, dass Märtyrertum nicht nur für klerikale Schreiber von Interesse war (vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, 47ff). Cowdrey bietet hier zahlreiche Beispiele, um den Anstieg von Martyrien in der zweiten Hälfte des 11.Jh. zu zeigen.

⁵²⁵ Moss, *Other Christs*, 70; Sizgorich, *Violence*, 109. So erzählt z.B. Eusebius von einem römischen Soldaten, der, durch Märtyrer inspiriert, konvertierte und vom Mob hingerichtet wurde. Er wird dabei als „Krieger Gottes“ beschrieben (ὁπλομάχος τοῦ θεοῦ) (Eusebius, *Kirchengeschichte*, 258). Doch auch jener erscheint als passives Opfer und nicht als Soldat, der im Kampf fällt.

⁵²⁶ Bei Bernhard findet sich dies explizit: „*Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio! Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exsulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino.*“ (Bernhard, *Novae Militiae*, 272). „*Wie ehrenvoll kehren die Sieger aus der Schlacht zurück! Wie selig sterben sie als Märtyrer im Kampf! Freue dich, starker Kämpfer, wenn du im Herrn lebst und siegst! Aber noch mehr frohlocke und rühme dich, wenn du stirbst und dich mit dem Herrn vereinst.*“

zentrale Modell.⁵²⁷ Ein Teil der Makkabäer wurde hingerichtet und erlitt damit das passive Martyrium. Ein Teil zog in den Kampf, um Rache für die anderen zu nehmen und erlitt damit entweder das aktive Martyrium oder konnte erfolgreich Rache nehmen.⁵²⁸ Damit lässt sich eine weitere doppelte Dynamik konstatieren; die einen starben als Märtyrer, erfüllten damit ihre Aufgabe und wurden im Himmel gekrönt, während die anderen nun einen Anlass hatten, um für ihre Mitstreiter Rache zu nehmen. Märtyrertum funktionierte also während der Kreuzzüge, mit Bezug auf die Makkabäer, als Erzeugung eines Anlasses zur Rache.⁵²⁹ Der Kreuzzug war Rache für die Kreuzigung und Passion Christi, wie bereits gezeigt wurde. Der Märtyrer imitierte Christus und damit war die Rache für ihn auch gleichzeitig Rache für Christus. Es besteht also eine direkte Kausalität. Philippe Buc hat die doppelte Funktion von aktivem und passivem Martyrium den beiden großen Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft zugewiesen; die Kleriker erleiden das Martyrium, damit die Krieger für sie Rache nehmen können. Diese Funktionsteilung lässt sich für das Frühmittelalter feststellen, so z.B. in der Vita Bonifacii.⁵³⁰ Doch für die Passio Raginaldi funktioniert dies nicht so recht, da hier die Grenzen zwischen Krieger und Kleriker zunehmend aufgelöst erscheinen, doch dazu unten mehr.

Die Makkabäer boten sich außerdem als *role-model* an, da sie ebenso im Heiligen Land gekämpft hatten und ebenso um die *purificatio* der heiligen Stätten bemüht waren, was auch als zentrale Aufgabe der Kreuzfahrer angesehen wurde. So soll bereits Urban II. ihr Vorbild instrumentalisiert haben. Ebenso finden sie sich bereits im Prolog bei Fulcher von Chartres.⁵³¹ Auch Eugen III. verarbeitet in seinem Kreuzzugsaufruf dieses *role-model* (1145). Interessanterweise wird dort betont, dass es einerseits göttliche Hilfe, andererseits aber die individuellen Anstrengungen der Makkabäer gewesen wären, welche sie zum Erfolg geführt hätten.⁵³² Seine Bulle bildete ein Modell für folgende Kreuzzugsaufrufe, zumindest bis in die 1180er Jahre. Eugen scheint die Notwendigkeit von *role-models* zu erkennen, um Motivation

⁵²⁷ Bernhard, *Novae Militiae*, 284; Fulcher, *Historia*, 117. Wie das Märtyrertum im Allgemeinen taucht auch der Bezug zu den Makkabäern in den vorhergehenden Jahrhunderten immer wieder auf, so v.a. im Makkabäerkommentar von Hrabanus Maurus (vgl. Buc, *Vengeance*, 468f; Buc, *Holy War*, 95f; Morton, *Maccabees*, 278f; Schreiner, *Märtyrer*, 20f).

⁵²⁸ Schreiner, *Märtyrer*, 15; Völkl, *Märtyrer*, 76; vgl. auch Morton, *Maccabees*, 277f.

⁵²⁹ So z.B. in der *Gesta Francorum* oder bei Robertus Monachus (*Gesta Francorum*, 17; Robert, *Historia*, 727ff; vgl. Buc, *Vengeance*, 484; Shepkaru, *Die for God*, 317). Auch bei Petrus Venerabilis findet sich eine Verbindung von Makkabäer, *zelus* und Rache für das Blut der Märtyrer (vgl. Morton, *Maccabees*, 289).

⁵³⁰ Buc, *Vengeance*, 458; Vita Bonifacii, 49ff.

⁵³¹ Fulcher, *Historia*, 116f; Schreiner, *Märtyrer*, 33ff; Auffarth, *Makkabäer*, 365ff.

⁵³² Eugen III., Kreuzzugsaufruf, 91. „*Sit vobis etiam in exemplum bonus ille Mathathias, qui [...] tandem divino cooperante auxilio per multos tamen labores de inimicis tam ipse quam sua progenies viriliter triumphavit.*“

und Inspiration zu schaffen, und nutzt zu diesem Zweck auch die erfolgreichen ersten Kreuzfahrer.⁵³³ Auch *Audita Tremendi* scheint von diesem Vorbild beeinflusst zu sein.⁵³⁴

Auch der Aspekt der *Imitatio Christi* spielt bei den Märtyrern der Kreuzzüge eine große Rolle. Wie in der Spätantike lässt sich auch im Hochmittelalter die Idee erkennen, dass das Martyrium die Passion Christi wiederholt und sie präsent werden lässt. So ruft z.B. ein Brief des Patriarchen von Jerusalem an den Westen (1098) dazu auf, Christus nachzufolgen; indem man dort kämpft und leidet, wo er gewirkt und gelitten hat.⁵³⁵ Was allerdings zurückzutreten scheint, ist der Aspekt der Bezeugung, angelehnt an die griechische Grundbedeutung des Wortes. Die in der Spätantike ganz zentrale Funktion war durch die Verfolgung und damit potentielle Gefahr der Auslöschung des Christentums und seiner Schriften signifikant. Dieser Aspekt spielt nun weniger eine Rolle, da das Christentum fest etabliert ist und keine Gefahr besteht, dass seine Schriften und seine Botschaft vollkommen vernichtet werden könnten (auch wenn manche polemische Narrative derartiges suggerieren mögen).⁵³⁶ Die Bezeugung an sich ist also nicht mehr zentral, das Christentum und die Passion werden als gegeben betrachtet. Es gibt, innerhalb der Christenheit, kein konkurrierendes kulturelles System wie in der Spätantike.

Allerdings erscheint die *Imitatio Christi* während der Kreuzzüge breiter gefächert. Nicht nur der Tod ist *Imitatio*, sondern auch die Annahme des Kreuzes, also der Entschluss sich auf einen Kreuzzug zu begeben. Denn damit trägt man das Kreuz, so wie Christus es getragen hat (Bezug Mt. 16,24; Mk. 8,34; Lk. 9,23) und ist damit zumindest ein potentieller Märtyrer. Doch diese Ebene funktioniert auch ohne ein Martyrium; allein durch die Annahme des Kreuzes und die Verteidigung seines Erbes folgt man Christus nach. Dies findet sich z.B. in der *Gesta Francorum* (1100/05) oder bei Odo von Deuil (gest. 1162).⁵³⁷ Ebenso

⁵³³ Purkis, *Imitatio*, 57; Morton, *Maccabees*, 283f; vgl. auch William, *Chronique*, 132.

⁵³⁴ Vgl. Morton, *Maccabees*, 287.

⁵³⁵ Hagenmeyer, *Epistulae*, 148; vgl. auch Raymond, *Liber*, 113f.

⁵³⁶ Die weitgehend separate lateinische Tradition trug sicherlich dazu bei die ursprüngliche griechische Bedeutung zunehmend zu vergessen. Doch auch in der griechischen Tradition, wie oben bei Eusebius sichtbar war, scheint sich aufgrund der Dynamiken des Christentums zunehmend eine eigene Semantik etabliert zu haben.

⁵³⁷ Purkis, *Imitatio*, 55; Shepkaru, *Die for God*, 316; Völkl, *Märtyrer*, 68ff. Flori hebt hervor, dass Märtyrer während des ersten Kreuzzuges wohl nicht der Regelfall waren und daher wohl eher eine geringe Rolle für die Motivation der Kreuzfahrer spielten. Daran ist ersichtlich, dass die *Imitatio* in Form der Kreuzannahme auch ohne Martyrium funktionierte (Flori, *Martyre*, 122). Cowdrey meint, dass Märtyrertum durchaus eine Rolle gespielt haben mochte, allerdings v.a. den Autoren der Quellen als verfügbare Kategorie diente, um über die Ereignisse zu reflektieren. Er meint außerdem, dass Märtyrertum während des ersten Kreuzzugs kaum Neuerungen mit sich brachte, sondern die Paradigmen der zweiten Hälfte des 11.Jh. fortführte (Cowdrey, *Martyrdom*, 53; vgl. Morton, *Maccabees*, 280).

gab es Autoren, wie Robert den Mönch (ca. 1107) oder Ralph von Caen (1080-1130), welche den Kreuzzug als „Dauermartyrium“ verstanden (*constantia martyrialis*).⁵³⁸ Dies scheint sich auf die Interpretation der Evangelien zu stützen, besonders Lukas, in Hinblick auf Nachfolge aber nicht Imitation Christi, da Lukas von der „täglichen“ (*cotidie*) Annahme des Kreuzes spricht.⁵³⁹ Auch der Aspekt der Emotionalität spielt hier eine Rolle, so findet sich bei Fulcher von Chartres und Peter Tudebode, dass man aus Liebe zu Christus (*amor*) zu einem Märtyrer wird.⁵⁴⁰ Dass die Imitatio nun plötzlich allen Pilgern im Heiligen Land gewährt wurde, dürfte so manchen Zeitgenossen erstaunt haben, denn zuvor konnte man die Imitatio Christi nur durch ein strenges monastisches Leben erlangen (im Sinne seines Lebensstils, nicht seines Todes).⁵⁴¹

Wie William Purkis gezeigt hat, spielt die Annahme des Kreuzes als Nachfolge Christi bei Eugen III. und Bernhard von Clairvaux eine eher geringere Rolle. Stattdessen wird dessen Annahme als Garantie für eine einmalige Gelegenheit begriffen, ebenso wie das Kreuz nur einmalig sein kann; die göttliche Gnade gewährt den Erlass der Sünden.⁵⁴² Das heißt, es gibt hier kein *alter Christus* Prinzip mehr. Diese Tendenz lässt sich auch für die Passio feststellen, besonders in Hinblick auf das Symbol des Kreuzes als *signum vitae*. Daher spielen die typischen Stellen der Evangelien dort (sowie in der Conquestio) auch keine Rolle.⁵⁴³ Die Imitatio Christi wird also in einer beschränkteren Form verstanden als in der Spätantike, denn es kann nur ein Kreuz und einen Christus geben. Dies mag damit in Verbindung gebracht werden, dass zeitliche Entfernung und oftmalige Reproduktion bei einem *role-model* zunehmend Distanz und Autorität schaffen.⁵⁴⁴

Seit dem ersten Kreuzzug, so z.B. bei Bonizo von Sutri (spätes 11.Jh.), einem Gefolgsmann Gregors VII., findet sich der Gedanke, dass ein Martyrium alle Sünden auslöscht und damit als Garantie für das Seelenheil agiert.⁵⁴⁵ In Anlehnung an spätantike Narrative wurde der Märtyrertod daher als zweite Taufe aufgefasst, die durch das Blut

⁵³⁸ Robert, *Historia*, 734; vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, 50. Ralph von Caen vermittelt allerdings auch mehr „klassische“ Vorstellungen, indem er z.B. schildert wie ein Kreuzritter in den Himmel kommt und dort die anderen Franken trifft, die zu Märtyrern gekrönt wurden.

⁵³⁹ Vgl. Moss, *Other Christs*, 29ff; Lk. 9,23. Moss versucht hier zwar aufzuzeigen, dass die Kreuzannahme ursprünglich als Andeutung auf die Kreuzigung gedacht war (besonders in Markus), doch zweifellos mochte dies auch anders interpretiert werden, gestützt auf Lukas, wie es während der Kreuzzüge geschah.

⁵⁴⁰ Fulcher, *Historia*, 117; vgl. Völkl, *Märtyrer*, 72f.

⁵⁴¹ Purkis, *Imitatio*, 54.

⁵⁴² Purkis, *Imitatio*, 57f.

⁵⁴³ Mt. 16,24; Mk. 8,34; Lk. 9,23.

⁵⁴⁴ Vgl. Moss, *Other Christs*, 7, 102f.

⁵⁴⁵ Vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, 54.

Christi legitimiert wurde. Daher sollte der Tod auch nicht gefürchtet, sondern gesucht werden, wie z.B. Johannes von Mantua (spätes 11.Jh.) vermittelt.⁵⁴⁶ Bonizo von Sutri hatte allgemein einen großen Anteil daran, Kriegsoffer der vergangenen Jahre, u.a. im Zusammenhang mit dem Investiturstreit, als Märtyrer zu stilisieren und damit eine gewisse Basis für den ersten Kreuzzug zu schaffen.⁵⁴⁷ Ebenso finden sich in den verschiedenen Chroniken des ersten Kreuzzugs immer wieder Hinweise auf die Vergebung der Sünden und den spirituellen Lohn, der einem durch das Martyrium zuteil wird (z.B. Albert von Aachen, Robert der Mönch).⁵⁴⁸

Neben dem Typus des Kriegermartyriums finden sich allerdings auch Formen von mehr passiver Natur (näher an den spätantiken Vorbildern). So war es eine übliche Methode, gefangene Christen vor die Wahl zwischen Konvertierung oder Tod zu stellen, ebenso wie die römische Obrigkeit eine Alternative in Form des Staatskultes anbot. So berichten z.B. die *Gesta Francorum* oder Guibert von Nogent von solchen versuchten Zwangskonvertierungen; hier wählten die Christen bereitwillig den Tod.⁵⁴⁹ Sie wurden also im Angesicht des Feindes zu Märtyrern ihres Glaubens. Eine ähnliche Situation findet sich bei Châtillon, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

Doch Märtyrertum während der Kreuzzüge geht noch einen Schritt weiter. So lässt sich die Tendenz erkennen, zunehmend alle Toten während der Unternehmung als Märtyrer zu betrachten; also nicht nur Krieger und exekutierte Gefangene, die beide im Angesicht des Feindes starben, sondern auch alle anderen, die etwa durch Krankheit oder Hunger umgekommen waren.⁵⁵⁰ Allerdings wurde eine solche Interpretation wohl vor allem von den Schriftstellern der jeweiligen Quellen geprägt. Denn eine Hungersnot konnte auch als Strafe Gottes für sündhaftes Verhalten und fehlenden Glauben interpretiert werden, wie dies z.B. Bernhard von Clairvaux für den zweiten Kreuzzug tat (*peccatis nostris exigentibus*).⁵⁵¹ Der zentrale Ausgangspunkt, der entscheidet, in welche Richtung die Interpretation geht, ist wohl im Ergebnis des Unternehmens zu suchen. Hatte man Erfolg, wie beim ersten Kreuzzug, so waren die Opfer würdige Märtyrer, aus welchen Gründen auch immer sie starben.

⁵⁴⁶ Vgl. Cowdrey, *Martyrdom*, 47.

⁵⁴⁷ Cowdrey, *Martyrdom*, 49; vgl. auch Morton, *Maccabees*, 279.

⁵⁴⁸ Cowdrey, *Martyrdom*, 50f; vgl. Robert, *Historia*, 829f.

⁵⁴⁹ Guibert, *Gesta*, 145, 259f; *Gesta Francorum*, 4; vgl. Kedar, *Conversion*, 194; Shepkaru, *Die for God*, 321; Völkl, *Märtyrer*, 74.

⁵⁵⁰ Shepkaru, *Die for God*, 317.

⁵⁵¹ Bernhard, *De consideratione*, 660ff; Ep.363, 650; vgl. Cole, *Preaching*, 57; Völkl, *Märtyrer*, 80.

Scheiterte man, so waren Tote durch Notsituationen die Strafe Gottes für fehlendes Engagement und sündhaftes Verhalten. Dies bedeutet, dass der freie Wille doch eine relativ große Bedeutung hat; man muss sich Gottes Unterstützung durch eigenes Engagement erwerben. Doch dies bedeutet wiederum, dass der menschliche Wille dem göttlichen untergeordnet ist.⁵⁵² Auf der anderen Seite verdeutlichen diese beiden Interpretationsmöglichkeiten auch, welche große Rolle Narrative spielen, um Ereignissen Sinn zu geben, wie es bereits für die Spätantike deutlich wurde.

Dennoch lässt sich in den Chroniken die Tendenz erkennen, wenn man quantifizierend vorgeht, dass Krieger bevorzugt zu Märtyrern stilisiert werden, was nicht zuletzt darin begründet ist, dass die Chroniken bevorzugt von den Fürsten berichten, die das Unternehmen anführten. Doch die Ideen, welche die Quellen vermitteln, verdeutlichen, dass spiritueller Lohn für alle Teilnehmer vorgesehen war.⁵⁵³

Wie bereits oben gezeigt wurde, erscheint Gott in der *Passio Raginaldi* als eine Art Feldherr, der dem Heer voranschreitet.⁵⁵⁴ Ebenso verdeutlichen andere Quellen, wie Ekkehard von Aura, eine solche Vorstellung.⁵⁵⁵ Doch die Kreuzfahrer werden nicht nur von Gott, sondern auch von den *sancti* unterstützt, die in vielen Fällen Märtyrer waren. Deren Unterstützung funktionierte einerseits wie die Unterstützung Gottes in Form von Visionen, doch andererseits schildern die Chroniken, besonders jene des ersten Kreuzzuges, auch ein direktes Eingreifen der *sancti* in das Schlachtgeschehen, so z.B. bei Raymond d'Aguilers, Baldrich von Dol oder in der *Gesta Francorum*.⁵⁵⁶ Interessanterweise sind solche Schilderungen nach dem ersten Kreuzzug eher selten. Das direkte Eingreifen von Heiligen, sowohl in der Schlacht als auch durch Visionen, ist wiederum durch das Vorbild der Makkabäer geprägt.⁵⁵⁷ Andererseits ist der Kampf der *sancti* auch ein eschatologisches Element. Dazu im Kapitel Eschatologie mehr. Märtyrer erzeugen demnach also nicht nur eine Wirkung bei ihrer Nachwelt und sind Gegenstand von Verehrung oder rufen das Bedürfnis

⁵⁵² Markowski, Blois, 272; Völkl, Märtyrer, 88.

⁵⁵³ Flori, *Martyre*, 134. Flori bietet hier eine quantifizierende Tabelle zu den Martyrien des ersten Kreuzzuges, die durch die Chroniken geschildert werden.

⁵⁵⁴ Vgl. Huygens, *Passio*, 50f, 73.

⁵⁵⁵ Vgl. Völkl, Märtyrer, 91.

⁵⁵⁶ Völkl, Märtyrer, 97f. Bei anderen Gelegenheiten wird zwar kein physisches Eingreifen der *sancti* geschildert, dennoch denkt man sie oft als Patrone und Beschützer präsent, z.B. indem man ihre Reliquien mit in die Schlacht trägt (Hagenmeyer, *Epistulae*, 147f; Cowdrey, *Martyrdom*, 52).

⁵⁵⁷ Makk. II 10,29f; 15,13-16; Schreiner, Märtyrer, 32, 52; Völkl, Märtyrer, 97f. In einer Traumvision gibt Jeremias das Schwert Gottes an Judas Makkabäus. Hrabanus las diese Stelle allegorisch für die Übergabe der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift agiert daher als Waffe im *spiritual warfare*: „[...] *quatenus contra hostes universos armatura uterentur.*“ (Hrabanus, *Macc.*, 1256; vgl. auch Caspary, *Exegesis*, 37f).

nach Rache hervor, sondern sind auch noch nach ihrem Tod direkt für die Kreuzfahrer tätig. Allerdings sprechen viele der Quellen recht undifferenziert von *sancti*, wer diese nun sind und ob hier Märtyrer der Kreuzzüge darunter sind, bleibt oft offen. Nur Tudebode erzählt von einer Vision, wo Christus die physische Hilfe der *sancti* verspricht und unter jenen würden auch alle Pilger sein, die auf der bisherigen Reise umgekommen waren.⁵⁵⁸ Ebenso schildert Robert der Mönch, wie Bischof Adhemar, einer der Anführer des ersten Kreuzzuges, verspricht, dass Christus die *sancti* schicken würde, um Rache zu nehmen.⁵⁵⁹ Derartige Vorstellungen finden sich allerdings nicht in der Passio (es werden dort auch keinerlei Schlachtgeschehen geschildert). Doch im Sinne einer Theorie des Märtyrertums sollte diese Idee dennoch zur Sprache kommen.

Frühere Auffassungen, wie z.B. bei Jonathan Riley-Smith zu finden, gingen davon aus, dass sich die Idee des Märtyrertums während des ersten Kreuzzugs entwickelt hatte. Doch, wie Jean Flori aufzeigen konnte und einige Quellen des 11.Jh. verdeutlichen, muss man bei der Bewertung der Kreuzzugsquellen vorsichtig sein, denn die Idee erlangte auf jeden Fall schon vor dem Kreuzzug an Bedeutung.⁵⁶⁰ Flori kommt außerdem zu dem Schluss, dass wahrscheinlich auch schon Urban II. die Idee des Märtyrers verwendete, da man von den Kreuzfahrern einen Dienst forderte und somit eine Form von Gegenleistung bieten musste.⁵⁶¹ Der Gedanke von Leistung und Gegenleistung wurde vermutlich aus dem Feudalsystem abgeleitet und kann daher mit den oft verwendeten Familienmetaphern in Verbindung gebracht werden, die ebenfalls an feudale Beziehungen anknüpften.

Zu Schluss dieses Kapitels sei noch auf einen Kontrast und eine Kontinuität zwischen Martyrien in der Spätantike und im Hochmittelalter hingewiesen. Wie oben aufgezeigt wurde, ist der Aspekt des Leidens, anknüpfend an Christus, in der Spätantike von besonderer Bedeutung. Dies lässt sich für die Kreuzzüge nicht konstatieren. Märtyrer starben hier aus verschiedenen Gründen, oft in der Schlacht, doch Narrative von langer Folter und Leid, wie z.B. bei Eusebius, finden sich hier nicht. Auch bei Châtillon fehlt derartiges. Der Aspekt der *Imitatio Christi* scheint also auf eine mehr oberflächliche Ebene zurückgedrängt, dieser Akt

⁵⁵⁸ Tudebode, *Historia*, 98ff, 111f.

⁵⁵⁹ Robert, *Historia*, 830, 832.

⁵⁶⁰ Flori, *Martyre*, 126f; vgl. auch Cowdrey, *Martyrdom*, 47ff. Flori diskutiert und kritisiert in seinem Artikel die Ansichten von Riley-Smith ausgiebig.

⁵⁶¹ Flori, *Martyre*, 135. Dafür spricht wohl auch, dass ihm dies mehrere Chroniken in den Mund legen, wie Guibert von Nogent, Baldric von Dol oder William von Malmesbury (Cowdrey, *Martyrdom*, 50; vgl. Baldric, *Historia*, 12f; Guibert, *Gesta*, 138).

musste nicht mehr in den Details nachvollzogen werden und konnte leichter erlangt werden (so auch durch die Annahme des Kreuzes). Damit wurde auch eine gewisse Massentauglichkeit geschaffen, da sicherlich nur wenige bereit gewesen wären, lange Folter mehr oder weniger freiwillig zu ertragen. Auf der anderen Seite wurde diese Ausformung der *Imitatio Christi* aber auch von den historischen Umständen geprägt; man wurde nicht mehr gefoltert wie einst durch die römische Gerichtsbarkeit, sondern starb in der Schlacht, durch Hunger oder durch Krankheit. Doch auch bei diesen Todesarten hätten die Chroniken theoretisch Leid und Qual betonen können, um derartige Akzente zu setzen, interessanterweise geschah dies jedoch nicht. Doch während dieser Aspekt zurücktritt, rückt ein anderer in den Vordergrund; nicht mehr langes Leid und detaillierte *Imitatio* sind wesentlich, sondern die Emotionen, die einen zum Handeln motivieren (wie bereits diskutiert wurde). Es findet hier also eine Verschiebung statt; weg von den äußeren Umständen, die auf ein Individuum einwirken, hin zu seinem Innenleben und religiöser Emotionalität und, daran geknüpft, Selbstreform und die willentliche Entscheidung zur *Imitatio Christi*.

Die Kontinuität, auf die ich hinweisen möchte, besteht darin, dass es, wie schon in der Spätantike, ein klares Hierarchiedenken gibt. Es sind nicht alle Märtyrer gleich; manche stehen Gott näher. Diese Hierarchie erscheint relativ fest etabliert, wie sie sich z.B. bei Eusebius findet, der im Hochmittelalter, in der Übersetzung von Rufinus, eine wichtige Quelle zum frühen Christentum war.⁵⁶² Diese Hierarchie der Märtyrer scheint relativ starr rezipiert worden zu sein, während unter den neuen Märtyrern der Kreuzzüge keine oder kaum Unterscheidungen getroffen wurden (in Hinblick auf ihre himmlische Stellung, bei der Todesart gab es starke Unterschiede, wie gezeigt wurde). Allerdings bietet Raymond d'Aguilers hier eine interessante Episode. Als Petrus Bartholomäus in einer Vision auf Christus trifft, unterscheidet dieser zwischen fünf Typen von Kreuzfahrern, entsprechend seinen fünf Wunden. Die ersten haben die höchste Stellung inne und sind wie Christus; „*Et ego sum in eis, et ipsi sunt in me.*“ und haben daher einen Platz an der Rechten Gottes, noch über den Aposteln. Sie vollbringen die *Imitatio Christi* also in der höchstmöglichen Form.⁵⁶³ Dies suggeriert, dass jemand durch seine Verdienste in der Hierarchie aufsteigen konnte, um

⁵⁶² Eusebius, Kirchengeschichte, 182f.

⁵⁶³ Raymond, Liber, 113f; vgl. Buc, Martyrdom, 46f; Shepkaru, Die for God, 323. Ähnliche Formulierungen waren bereits bei Eusebius sichtbar.

sich einen privilegierten Platz im Himmel zu sichern. Dies mochte daher durchaus ein interessantes Modell zur Motivation von frommen Akten gewesen sein.

Zu Ende des Kapitels soll noch ein näherer Blick auf Bernhards Ideen geworfen werden, da er ein wichtiges Vorbild für Petrus war. Die Grundlegung der Christianisierung der Makkabäer durch Augustinus und Hrabanus Maurus wurde im 12.Jh. fortgeführt, so z.B. durch Petrus von Troyes oder Bernhard. So hebt Letzterer hervor, seinen Vorgängern folgend, dass sie den christlichen Märtyrern zuzurechnen wären, da sie für ihren Glauben und für Christus gestorben wären und damit zur Überlieferung der Wahrheit beigetragen hätten. Damit stünden sie den christlichen Märtyrern näher als den alttestamentlichen Gerechten.⁵⁶⁴ Anknüpfend an Augustinus, mache daher nicht die Epoche, sondern der Grund für den man litt, einen Märtyrer aus: „*Itaque martyrium facit causa [...]*“.⁵⁶⁵ Ebenso vermittelt Bernhard in seinen Kreuzzugsaufrufen, dass jene das Seelenheil erlangen würden, die für Christus kämpfen: „*Si vellet punire vos, servitium vestrum non modo non expeteret, sed nec susciperet quidem oblatum. Iterum dico; pensate divitias bonitatis, altissimum consilium miserationis attendite. Necessitatem se habere aut facit, aut simulat, ut militantibus sibi stipendia reddat, indulgentiam delictorum et gloriam sempiternam.*“⁵⁶⁶ Bernhard vermittelt hier deutlich, was ich in Hinblick auf die Passio bereits im Kapitel zum Zorn vorgeschlagen habe.⁵⁶⁷ Gott gibt den Menschen die Möglichkeit sich zu bewähren und sich ihr Seelenheil zu verdienen und daher, in den Worten von Petrus (angelehnt an Paulus), erträgt er die Gefäße des Zorns für eine gewisse Zeit (*sustinuit vasa irae*), i.e. die Ungläubigen und ihre Taten.⁵⁶⁸ Es wird also ein aktives, kriegerisches Martyrium gefordert, wie besonders auch in *De laude novae militae* deutlich wird: „*Quam beati moriuntur martyres in proelio!*“⁵⁶⁹ Dort werden die Templer mit den Makkabäern identifiziert.⁵⁷⁰ Bernhard scheint also die Idee des Martyriums am Kreuzzug wieder zu verengen, gegenüber

⁵⁶⁴ Bernhard, Ep.98, 738ff; vgl. Schreiner, Märtyrer, 22f.

⁵⁶⁵ Bernhard, Ep.98, 746.

⁵⁶⁶ Bernhard, Ep.363, 654f. „*Wollte er Euch strafen, würde er Euren Dienst nicht nur nicht erbitten, sondern ihn sogar zurückweisen, wenn Ihr ihn anbieten wolltet. Noch einmal sage ich: Bedenkt den Reichtum seiner Güte, achtet auf den erhabensten Plan seiner Barmherzigkeit! Entweder bewirkt er, daß er in Bedrängnis sei, oder er täuscht es nur vor; er tut es, um denen, die für ihn kämpfen, Sold zu zahlen, Verzeihung für ihre Sünden und ewige Herrlichkeit.*“

⁵⁶⁷ Vgl. auch Bernhard, *Novae Militiae*, 290.

⁵⁶⁸ Vgl. Huygens, *Passio*, 39; Röm. 9,22f.

⁵⁶⁹ Bernhard, *Novae Militiae*, 272. „*Wie selig sterben sie als Märtyrer im Kampf!*“ Dies ist nur eines von zahlreichen Beispielen, die man diesem Werk entnehmen kann.

⁵⁷⁰ Bernhard, *Novae Militiae*, 284.

den Chroniken des ersten Kreuzzugs, und als wichtiges Vorbild für Petrus soll im nächsten Kapitel analysiert werden, ob dies auch der Konzeption der Passio entspricht.

4.5 Zusammenfassung oder „Wie man ein Märtyrer wird“

- Märtyrertum ist im Christentum immer eine Imitatio Christi. Christus ist der erste Märtyrer, daher knüpft dieser Akt immer an ihn an und ist ihm damit automatisch untergeordnet, auch wenn dies in der Spätantike nicht immer klar zu sein scheint. In diesem Zusammenhang wird oft die Körpermetapher verwendet; die Märtyrer erscheinen als ein Teil des Körpers Christi (*membra*), so z.B. bei Augustinus.
- In der Spätantike ist der Märtyrer ein passives Opfer der römischen Gerichtsbarkeit, doch kann sich gleichzeitig durch die Paarung von römischer Arena und christlicher Jenseitsvorstellung das Hinrichtungsritual aneignen und damit eine weitreichende Wirkung erzielen.
- Im spätantiken Kontext spielen Folter und Leid eine herausragende Rolle, anknüpfend an die Passion Christi und geprägt durch die Methoden der römischen Gerichtsbarkeit. In diesem Zusammenhang schaffen Narrative teils gesonderte Anknüpfungspunkte an Christus wie die Kreuzigung.
- Märtyrer bedeutet gemäß der griechischen Semantik ursprünglich „Zeuge“. Mit dieser Semantik scheint der Begriff auch zuerst im Christentum auf; man ist Zeuge Gottes und der christlichen Botschaft und trägt, im Angesicht der Verfolgungen, zu deren Bewahrung bei. Daher ist dieser Terminus in dieser Zeit auch noch recht schwammig; manche sind bereits vor ihrem Tod durch erlittene Folter Märtyrer, ebenso werden teils Schriftsteller als Märtyrer bezeichnet, da sie ebenso die christliche Botschaft überliefern. Erst mit einem zunehmend eigenen christlichen Diskurs (mit neuen, komplexen Semantiken) und einer zunehmend separaten lateinischen Tradition entfernt man sich von der ursprünglichen Bedeutung.
- Da Märtyrertum immer Imitatio Christi ist, musste dies demnach auch auf die Makkabäer zutreffen, die damit im Christentum verankert wurden (v.a. Augustinus und Hrabanus Maurus). Die Makkabäer bildeten schließlich das zentrale Modell, um Märtyrer während der Kreuzzüge zu stilisieren, da sie aktive Krieger waren und sich

daher besser für die gegebene Situation eigneten. Märtyrertum funktionierte in diesem Zusammenhang auch als Erzeugung eines Anlasses zur Rache, so wie der Kreuzzug allgemein oft als Akt der Rache verstanden wurde.

- Märtyrertum wird während des ersten Kreuzzugs auf zunehmend alle Teilnehmer ausgeweitet, so auch auf solche, die etwa durch Hunger oder Krankheit starben. Ebenso wird der Aspekt der Imitatio Christi erweitert, da man allein durch Annahme des Kreuzes Christus nachfolgt. Doch auf der anderen Seite spielen detailreiche, leidvolle Imitatio eine geringere Rolle, was zwar einerseits auf die historischen Umstände zurück zu führen ist, doch andererseits durchaus von den Quellen betont hätte werden können, was jedoch nicht geschah.
- Mit Bernhard von Clairvaux wird das Konzept des Märtyrertums zunehmend wieder verengt. In seinen Kreuzzugsaufrufen und *De laude novae militiae* zeigt sich eine deutliche Bevorzugung des Kriegermartyriums, gestützt auf das Vorbild der Makkabäer. Wer das Seelenheil will, muss für Christus kämpfen und dies schlägt sich, aufgrund seines Einflusses, auch in anderen Quellen nieder, so vor allem im Kreuzzugsaufruf Eugens III., der für spätere Bullen, so auch Audita Tremendi, prägend war.

5. Petrus von Blois Konzept von Märtyrertum

5.1 Einleitung

Wie bereits aufgezeigt wurde, spielen in der Passio religiöse Emotionen, wie Zorn oder Liebe, als Handlungsmotivation eine große Rolle. Renaud de Châtillon wird als emotionaler Märtyrer präsentiert, im Gegensatz zu spätantiken Äquivalenten. Es werden hier also zwei Ideen miteinander kombiniert; Märtyrertum (als eigene Idee während der Kreuzzüge, doch mit einigen spätantiken Elementen) und der Emotionalitätsdiskurs des 12.Jh. Dieses Kapitel soll nun einen Blick darauf werfen, wie sich das Martyrium Châtillons genau gestaltet und welche Muster und Bedeutungen sich hier konstatieren lassen.

Die Schilderung Châtillons in der Passio lässt sich in zwei Bereiche gliedern. Einerseits berichtet Petrus von seinem Leben, wobei sich hier allgemeine biographische Daten und, in Hinblick auf das Martyrium, relevante Tugenden und Eigenschaften unterscheiden lassen. Andererseits berichtet Petrus vom Martyrium selbst; diese Szene, die sich über den gesamten Hauptteil der Passio verteilt, reicht von der Vorführung der Gefangenen vor Saladin bis zum Tod Châtillons. Wie bereits kurz erörtert wurde, verwendet Petrus hier eine zyklische Erzähltechnik; er beginnt den Hauptteil mit Châtillon und anderen konkreten Ereignissen, vor allem rund um Saladin, schweift dazwischen immer wieder zu mehr heilsgeschichtlichen und eschatologischen Passagen ab, um schließlich den Hauptteil wieder mit der konkreten Szene von Châtillons Tod zu beenden. Er verflcht hier also sehr geschickt konkrete Ereignisse mit allgemeinen, heilsgeschichtlichen Aspekten, um damit wiederum die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser konkreten Ereignisse zu vermitteln. Sie werden damit also in einen größeren Kontext eingebettet und damit erhöht sich deren Bedeutung auf signifikante Weise. Eine ähnliche Methode verwendet er in seinen Briefen, wo er sein eigenes Leben als Fallbeispiel heranzieht, um allgemeine theologische Fragestellungen zu diskutieren.⁵⁷¹ Allerdings lässt sich zwischen den beiden Werken ein signifikanter Unterschied festmachen. In seinen Briefen dient sein eigenes Leben nur als Ansatzpunkt und Zugangsweise, um den theologischen Aspekten etwas von ihrer Abstraktheit zu nehmen, doch keinesfalls dient Petrus Leben als Vorbild in Hinblick auf Tugenden oder Ähnliches. Eher das Gegenteil ist der Fall, da er sich teils selbst stark kritisiert.⁵⁷² Im Gegensatz dazu ist

⁵⁷¹ Vgl. Higonet, *Spiritual ideas*, 221.

⁵⁷² Vgl. z.B. Petrus, *Invectiva*, 1113; Ep.14, 43.

Renaud de Châtillon nicht nur eine Zugangsweise zu einem allgemeinen Problem, sondern ein vorbildhafter Streiter des Christentums, dem andere nacheifern sollten. Wie versucht Petrus nun diese Vorbildwirkung zu erzielen? Und welche Dynamiken und Semantiken werden dadurch entfesselt?

Im Folgenden möchte ich zuerst jene Passagen analysieren, die allgemein von Châtillons Leben berichten. Hier spielen insbesondere seine 15-jährige Gefangenschaft und Tugenden wie Armut oder Geduld (*patientia*) eine große Rolle. Im zweiten Teil des Kapitels soll dann das Martyrium selbst in Hinblick auf narrative Struktur, Imitatio Christi, Emotionalität und Vorbildwirkung analysiert werden. Außerdem soll sein Martyrium schließlich anhand der aufgestellten Theorie des Märtyrertums reflektiert werden, um es in einen größeren Kontext einzuordnen. Eschatologische Aspekte sollen teils auch in diesem Kapitel angesprochen werden, da Märtyrer hier eine gewisse Rolle spielen, allerdings wird dieser Aspekt vor allem im seinem eigenen Kapitel diskutiert werden.

Nachdem Petrus, am Beginn des Hauptteils, auf die Gefahr durch Saladin hingewiesen hat, lässt er anklingen, dass spiritueller Lohn für jeden Teilnehmer eines Kreuzzuges vorgesehen sei. Dabei lässt sich aber eine tendenzielle Stilisierung von Märtyrern als Krieger erkennen: „[...] *alii vero, qui in Christi caritate fundati accinxerant fortitudine lumbos suos, coronam immarcescibilem et hereditatem incorruptibilem atque incontaminatam in celis fiducialiter expectantes, licet pauci et longo itinere fatigati, diutissime tamen illi infinite multitudini non sine plurima strage hostium restiterunt atque potius impulsus et oppressi quam capti in conspectu illius Antichristi oblatis sunt. Sedebat enim crudelis bestia in hostio papilionis sui, in cuius ore mors militum Christi erat, stabant et illi exuti armis tanquam oves ad victimam, fortes quidem et omnino intrepidi, nam super omnia desiderabilia huius vitae unicum et precipuum habebant in voto quicquid excogitare posset hostilis malicia sustinere pro Christo. Habebant siquidem passionem Christi et vite eterne premium pre oculis cordis, in quorum recordatione sese ad omnium malorum tolerantiam confirmabant.*“⁵⁷³ Im Vorfeld dieses Zitats kritisiert Petrus das Verhalten des Königs von

⁵⁷³ Huygens, Passio, 40f. „[...] die anderen aber, die in der Liebe Christi verhaftet waren, banden sich mit Tapferkeit seine Lende um, hoffnungsvoll wartend auf die unvergängliche Krone, das unversehrte Erbe und die Unbeflecktheit im Himmel, obwohl sie wenige waren und auf dem langen Weg müde werden mochten, hielten sie dennoch sehr lange stand gegenüber der endlosen Zahl der Feinde und lieber waren sie bewegt und wurden bedrängt, als gefangen unter den Augen des Antichristen geopfert zu werden. Denn die grausame Bestie saß am Tor des Zeltes, in deren Gesicht war der Tod für die Soldaten Christi, auch das Ablegen der Waffen führte die Schafe gleichsam zur Opferbank, allerdings stark und völlig furchtlos, denn sie hatten über allem das einzigartige, besonders Wünschenswerte dieses Lebens durch ihr Gelübde, was auch immer die Bosheit der

Jerusalem und kontrastiert dieses dann mit der vorbildhaften Haltung der „Anderen“ (*alii vero*). Obwohl in der folgenden Passage klar wird, dass es sich um Kriegermartyrer handelt, bleibt dennoch offen wer diese genau sind.⁵⁷⁴ Es ist jedoch klar, dass er damit jene Franken meint, die tapfer im Heiligen Land standhalten, im Gegensatz zu den unmotivierten Christen in Europa. Petrus möchte hier wohl auf den allgemeinen spirituellen Lohn in Form der unvergänglichen Krone verweisen (*coronam immarcescibilem*), die jeder Kreuzfahrer erwarten kann, der entsprechende Dienste leistet und stilisiert hier die Kämpfer im Heiligen Land als diesem Lohn bereits sehr nahe.⁵⁷⁵ Es lassen sich hier also zwei Dimensionen unterscheiden. Zuerst verweist Petrus auf etwas, das für jeden erreichbar ist und daher als Motivationsstrategie gedacht ist, um einen neuen Kreuzzug zu entfesseln. Im zweiten Schritt geht Petrus dann auf einen bestimmten Märtyrer ein (i.e. Châtillon), der unter den anderen durch Tugend und Beharrlichkeit herausragt und damit als erstrebenswertes Vorbild dienen soll. Dies sind die Intentionen der Passio, ob dieses Vorbild tatsächlich zur Imitation verleiten mochte, ist eine andere Frage.

Sehr deutlich wird hier auch, dass Petrus (zumindest an dieser Stelle) Märtyrer vor allem als Krieger versteht. Er beschreibt die Tätigkeit eines Kriegers (z.B. *fortitudo*), der gegen den Antichristen kämpft und kontrastiert hier, dass sie lieber kämpfen als gefangen und geopfert zu werden (*oblati sunt*).⁵⁷⁶ Dies lässt einen klaren Fokus auf ein aktives Martyrium erkennen und sein passives Äquivalent fast schon negativ erscheinen. Dies ist wohl durchaus im Kontext der Kreuzzüge, also der gewandelten historischen Umstände, zu verstehen, wo nicht mehr der Tod in der Arena, sondern in der Schlacht im Vordergrund stand. Der spirituelle Lohn durch das Martyrium wird dabei an zwei Aspekte gebunden. Einerseits ist ihr Gelübde (*in voto*), also die Annahme des Kreuzes, die Garantie für den

Feinde ersinnen konnte, ertrugen sie für Christus. Sie hatten nämlich die Passion Christi und den Lohn des ewigen Lebens vor den Augen des Herzens, die Erinnerung daran bestärkte ihre Geduld gegenüber allem Bösen.“

⁵⁷⁴ Er knüpft hier wohl an Bernhard an; wer das Seelenheil will, muss für Christus kämpfen (Bernhard, Ep.363, 654).

⁵⁷⁵ Vgl. Offb. 2,10.

⁵⁷⁶ Dies scheint eine Anspielung auf das Opfer Christi zu sein. Im Hebräerbrief wird dafür durchgehend der Begriff *oblatio* verwendet (vgl. Hebr. 10,10ff). Dabei scheint Petrus hier das einmalige Opfer Christi mit der antiken Opferpraxis zu kontrastieren, die er hier, wohl gespeist aus verschiedenen Quellen, auf die Muslime in Form des Antichristen überträgt und der die Kreuzfahrer entgegen wirken wollen. Sie wollen also Opfer für Christus (i.e. Martyrium) anstatt heidnisches Opfer für den Antichristen sein. Da beide Opfer im Angesicht des Feindes stattfinden, obliegt es wohl dem Betrachter den Empfänger des Opfers zu interpretieren. Eine interessante Quelle dazu bietet das Martyrium von Dasius (4.Jh.), der sich vor seiner Hinrichtung selbst entscheidet, dass er für Christus und nicht für Kronos geopfert werden will (Pillinger, Dasius, 14; vgl. Moss, Other Christs, 86). In beiden Fällen wird dem Tod, trotz gleicher Aktion, eine andere Bedeutung gegeben.

himmlischen Lohn. Es bildet eine Art Vertrag, den die eine Partei nun zu erfüllen hat und sich eine entsprechende Gegenleistung erwarten kann.⁵⁷⁷ Andererseits spielt die Erinnerung (*recordatio*) an die Passion Christi eine große Rolle, die sie vor den Augen des Herzens haben (*pre oculis cordis*)⁵⁷⁸ und damit wird ihre Standhaftigkeit (*tolerantia*) gegenüber allem Bösen bestärkt.⁵⁷⁹ Es ist an dieser Stelle also weniger eine präsent gedachte, sich wiederholende Passion, stattdessen rücken mehr die Aspekte von Erinnerung und Imitatio in den Vordergrund.⁵⁸⁰

Ebenso wird in dieser Passage festgehalten, dass auch wenn sie ihre Waffen ablegen, sie dennoch tapfer den Tod empfangen werden. Damit wird auf den zweiten Märtyrertypus angespielt, der allgemein in den Kreuzzügen präsent war; die Exekution nach der Schlacht (oft in Verbindung mit einer versuchten Konvertierung).⁵⁸¹ Wie beim ersten Typus handelt es sich dabei um Krieger, die im Angesicht des Feindes starben. Auch Châtillon ist diesem Typus zuzuordnen und es scheint hier auch jene Gruppe angesprochen zu werden, die nach Hattin in Gefangenschaft geriet, da unter den Augen des Antichristen (*in conspectu Antichristi*) wohl Saladins Aufsicht meint. Vielleicht wollte Petrus mit der Stilisierung Châtillons auch islamischen Konvertierungen entgegenwirken, da hier vielleicht, nach seiner Ansicht, zu viele Franken lieber den Islam statt den Tod wählten. Solche Fälle werden auch für Hattin überliefert.⁵⁸² Schließlich schildert Petrus auch, wie Châtillon ein eben solches Angebot vonseiten Saladins ablehnt.⁵⁸³ Dazu unten mehr. Wie wir im Folgenden sehen werden, versucht Petrus den Tod der *iusti* als sehr positiv zu konnotieren und damit die Furcht davor zu nehmen.

Die eben erörterte Passage findet sich am Beginn des Hauptteils und dient der allgemeinen Einleitung, um zu thematisieren, was ein Märtyrer ist und wie man die himmlische Krone erlangen kann. Schließlich kommt Petrus darauf zu sprechen, dass unter jenen (*inter eos*), also unter den Franken des Heiligen Landes oder sogar spezifisch auf die

⁵⁷⁷ Vgl. Flori, *Martyre*, 135.

⁵⁷⁸ Vgl. Ambrosius, *De sacramentis*, 98.

⁵⁷⁹ Vgl. Petrus, *Compendium*, 813; Markowski, Blois, 180. Laut *Compendium* dienen Schmerz und Prüfung der Stärkung der Seele und der Standhaftigkeit gegenüber dem Bösen.

⁵⁸⁰ Vgl. Chroust, *Audita Tremendi*, 7.

⁵⁸¹ So z.B. Guibert, *Gesta*, 145, 259f; *Gesta Francorum*, 4; vgl. Kedar, *Conversion*, 194; Shepkaru, *Die for God*, 321; Völkl, *Märtyrer*, 74.

⁵⁸² Aubé, *Saladin*, 244.

⁵⁸³ Huygens, *Passio*, 52; vgl. Aubé, *Saladin*, 261f. Auch andere Quellen schildern dies, so z.B. Ernoul oder Imad ad-Din. Aubé kommt zu dem Schluss, dass die meisten Quellen hier übereinstimmen (Aubé, *Saladin*, 249; Hamilton, *Elephant*, 107).

Gefangenen nach Hattin bezogen, ein besonders herausragender Streiter war, i.e. Renaud de Châtillon. Bereits im ersten Satz des Textes, wo seine Person angesprochen wird, wird er als gekrönter, glücklicher Märtyrer bezeichnet (*proximo felici martyrio coronandus*).⁵⁸⁴ In der Folge betont Petrus bereits Châtillons herausragende Stellung, indem er sich selbst und seine Schreibkünste als unwürdig erachtet, um über eine solche überragende Persönlichkeit zu berichten: „[...] *vereor gloriam tanti viri in materiam narrationis assumere, que stilum prudentie et eloquentie maioris exposcit*.“⁵⁸⁵ Im Anschluss relativiert er allerdings diesen Vorbehalt, indem er sagt, dass es geradezu eine Beleidigung wäre über eine solche Person nicht zu berichten: „[...] *ex ipsa taciturnitate mea Christi martyrem offendisse videbor, sufficit mihi, si per verborum folia qualitercumque fructum in eo probatissime virtutis ostendam, ut nomen illius literaliter commendetur, cuius memoria in benedictione est*.“⁵⁸⁶ Aspekte der schriftlichen Erinnerung spielen hier also, wie allgemein für Märtyrer und das Christentum, eine große Rolle und Petrus Schlussfolgerung scheint zu sein, besser mangelhaft über ihn zu berichten als gar nicht; seine Worte sollen daher Früchte tragen.⁵⁸⁷ Es folgt im Anschluss eine weitere, zeilenlange Ausführung über des Autors Unwürdigkeit, die er mit beschmutzten Lippen umschreibt (*polluta labia*).⁵⁸⁸ Dieser Aufbau mit dem Diskurs über die Heiligkeit des Märtyrers und, folglich, der Unwürdigkeit des Autors dient dazu Châtillon von Beginn an in eine Sphäre von Heiligkeit und Besonderheit zu rücken. Bereits hier wird dem Leser oder Zuhörer klar; man hat es nicht mit einem durchschnittlichen Kreuzfahrer zu tun und sollte daher besonders gut zuhören.

Nach dieser Exposition folgen einige biographische Daten, die mit dem Martyrium wenig zu tun haben. Diese Details mag Petrus deshalb eingebaut haben, um seiner Darstellung allgemein eine gewisse Tiefe und auch Glaubwürdigkeit zu geben. Durch diese Details wird Châtillon in der irdischen Welt verankert und damit mag vermittelt werden, dass er kein unerreichbares Ideal eines Heiligen aus fernen Zeiten darstellt, sondern durchaus einer von ihnen war (i.e. Franken bzw. potentielle Kreuzfahrer). Dies suggeriert wiederum,

⁵⁸⁴ Huygens, Passio, 41.

⁵⁸⁵ Huygens, Passio, 41. „[...] ich scheue mich den Ruhm eines solchen Mannes als Grundlage der Erzählung aufzunehmen, der den Stift größerer Klugheit und Redegewandtheit erfordert.“

⁵⁸⁶ Huygens, Passio, 41. „[...] ich glaube, dass ich mit jenem Schweigen den Märtyrer Christi beleidigen würde, es genügt mir, wenn diese Seiten durch die Worte Früchte tragen, was auch immer in diesen an sehr ausgezeichneten Tugenden stecken mag, damit dessen Name der schriftlichen Erinnerung anvertraut wird, dessen Erinnerung mit Segnung besteht.“

⁵⁸⁷ Vgl. Gregorius Magnus, Moralia, 7; Petrus, Ep. 77, 238.

⁵⁸⁸ Vgl. Jes. 6,5.

dass seine Taten und Tugenden grundsätzlich von jedem nachgeahmt werden könnten, wenn er den entsprechenden *zelus* (und andere Tugenden) an den Tag legt.⁵⁸⁹

Allerdings finden sich auch in diesen eher weltlichen Passagen immer wieder Hinweise, die sein Martyrium vorausdeuten. So wird er beschrieben, dass er die Blüte seines Körpers verachte (*sui corporis florem calcans*). Ebenso scheint sein ganzes Leben nur auf das Ziel ausgerichtet nach Jerusalem zu gehen: „[...] *et terram, in qua steterant pedes domini, tota cordis affectione suspirans signoque crucis accepto, Ierosolimam festinantius petens suo desiderio satisfacit.*“⁵⁹⁰ Es findet sich hier zweierlei. Einerseits lässt sich hier ein teleologisches Element feststellen; das Leben Châtillons ist auf einen Zielpunkt ausgerichtet, ebenso wie die Heilsgeschichte, und es endet mit dem Martyrium, so wie die Welt mit dem Jüngsten Gericht endet. Daher vergleicht er die Verachtung der Blüte seines Körpers auch mit der Verachtung der Blüte der Welt (*mundi florem calcans*). Mit anderen Worten hat das irdische Dasein keinen Wert, nur die jenseitige Existenz ist von Bedeutung. Dies entspricht ganz der Idee der spätantiken Märtyrer; besser kurzes Leid auf Erden und dafür ewiges Seelenheil. Ebenso ist hier der Gedanke zu konstatieren, der sich z.B. bei Gerhoch von Reichersberg findet; Christen sollten spirituellen Belangen immer den Vorzug vor materiellen geben, da letztere ein Produkt der *civitas terrena* und damit des Teufels sind.⁵⁹¹

Das heilige Land erhält hier eine besondere Bedeutung, da die Füße des Herrn (*pedes domini*) dort standen.⁵⁹² Dies entspricht der allgemeinen Auffassung des 12.Jh. und daher findet sich dieser Vers auch bei anderen Autoren, etwa bei Fulcher von Chartres oder Bernhard.⁵⁹³ Petrus gebraucht diesen Vers mehrfach in seinen Kreuzzugsschriften und möchte damit wohl den besonderen Stellenwert des Heiligen Landes und damit die Notwendigkeit des Kreuzzuges betonen.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Damit unterscheidet er sich von abgehobenen, weit entfernten *role-models*, die durch ihre Autorität, zeitliche Entfernung oder Schilderung in der Bibel in eine Sphäre von Erhabenheit und damit Unerreichbarkeit entrückt werden. Candida Moss hebt hervor, dass die ständige, oft reproduzierte Imitation (wie bei Christus) Autorität und Distanz schafft (Moss, *Other Christs*, 7, 27).

⁵⁹⁰ Huygens, *Passio*, 42. „[...] und das Land, in dem die Füße des Herrn standen, er sehnte sich danach mit der ganzen Zuwendung des Herzens und nachdem er das Zeichen des Kreuzes angenommen hatte, leistete er seiner Sehnsucht Genugtuung und ging eilig nach Jerusalem.“

⁵⁹¹ Gerhoch, *De aedificio*, 1302; vgl. Caspary, *Exegesis*, 116f, 121. Caspary zeigt auf, dass viele christliche Dichotomien, v.a. geprägt durch Paulus, durch den Prozess der Exegese mit der Dichotomie von Gut und Böse verknüpft werden.

⁵⁹² Vgl. Ps. 131,7.

⁵⁹³ Fulcher, *Historia*, 331; Bernhard, *Ep.* 393, 756.

⁵⁹⁴ Huygens, *Passio*, 32, 66; Huygens, *Conquestio*, 83; Huygens, *Dialogus*, 400; *Ep.* 98, 307.

Andererseits ist die obige Passage auch in den Emotionalitätsdiskurs einzuordnen; es ist Châtillons innere Sehnsucht (*suspiro, desiderio*), die ihn antreibt, also wiederum Emotion als Handlungsmotivation. Zusammenfassend lässt sich aus dieser Passage herauslesen, dass es im Interesse Châtillons und der Christenheit ist, den Heilsplan voranzubringen, da es schlussendlich nur um das jenseitige Seelenheil gehe.⁵⁹⁵ Folglich stellt sich die Frage, ob menschliche Akteure den Heilsplan beschleunigen können? Falls ja, scheint diese Beschleunigung in ihrem Interesse zu sein, folglich ist es auch der Kreuzzug. Die bisherige Untersuchung hat eine solche Auffassung nahe gelegt. Folglich braucht es individuelle Motivation durch richtige Emotionen, um den Heilsplan voranzubringen und damit sowohl das individuelle als auch allgemeine teleologische Ziel zu erreichen.

Mit Augustinus ausgedrückt ist dies das Streben nach der *civitas dei*. Etwas weiter unten, wiederum verflochten in biographische Daten, bietet auch Petrus eine Anspielung auf das *civitas*-Konzept: „[...] [Châtillon] *constanter in corde suo firmavit pro lege dei sui certare usque ad mortem. Videbat enim quod non habebat in hac peregrinatione manentem civitatem, sed futuram [civitatem] oportebat inquiri. Sic Apostolus, de Abraham loquens, fide, inquit, peregrinatus in terra promissionis quasi in aliena habitans exspectabat, fundamentum spei habens civitatem cuius artifex et creator est deus.*“⁵⁹⁶ Augustinus baute wiederum auf dem Hebräerbrief auf, der hier auch von Petrus zitiert wird.⁵⁹⁷ Hier kristallisiert sich die gleiche Idee heraus, die bereits im vorigen Absatz erläutert wurde und wird hier nun um das *civitas*-Konzept erweitert. Der Kreuzzug ist der richtige Pfad, um der *civitas dei* näher zu kommen, daher sollte dieser Pfad mit Eifer verfolgt werden.⁵⁹⁸ Gleichzeitig wird die Suche nach der zukünftigen Bürgerschaft, eine klare eschatologische Anspielung, mit der kriegerischen Tätigkeit verknüpft. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Petrus Märtyrer vor

⁵⁹⁵ Vgl. Goetz, Endzeiterwartung, 435ff. Diese starke jenseitige Betonung vermitteln u.a. Hugo von St. Viktor und Bernhard (Hugo von St. Viktor, *De sacramentis*, 183f; Bernhard, *Novae Militiae*, 272). Bei Bernhard findet sich auch eine emotionale Komponente: „*O, inquam, vita securo, ubi absque formidine mors exspectatur, immo et exoptatur cum dulcedine, et excipitur cum devotione!*“; „*Ja, ich sage, sicher ist ein Leben dann, wo der Tod ohne Furcht erwartet, ja sogar voll Wonne ersehnt und mit Hingabe empfangen wird!*“.

⁵⁹⁶ Huygens, *Passio*, 43. „[...] [Châtillon] *bekräftigte, standhaft in seinem Herzen, bis zu seinem Tod für das Gesetz Gottes zu kämpfen. Denn er sah, dass er auf dieser Pilgerreise nicht die bleibende Bürgerschaft hatte, aber es ist notwendig, dass die zukünftige [Bürgerschaft] gesucht wird. So sagt der Apostel, über Abraham sprechend; angetrieben durch den Glauben war er ins Heilige Land gepilgert, und als ob in einem fremden Land weilend, wartete er. Das Fundament seiner Hoffnung war jene Bürgerschaft, deren Schöpfer und Erbauer Gott ist.*“

⁵⁹⁷ Hebr. 11,9f; 13,14.

⁵⁹⁸ Vgl. Albano, *Peregrinante*, 251ff. Der Topos, dass die diesseitige Existenz eine Pilgerreise oder ein Exil in einem fremden Land wäre (hier beide präsent), geht auf Gregor den Großen zurück (Gregorius Magnus, *Moralia* (VIII 92), 454; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 254).

allem als Krieger verstand, die das Christentum mit dem Schwert verteidigten und damit der *civitas dei* ein Stück näher kamen.⁵⁹⁹

Ebenso finden sich, in diese biographischen Passagen verflochten, Aussagen von mehr prophetischer Natur. So meint Petrus, dass Gott Châtillon das Wissen gegeben hätte, wann er seine Predigt (*sermo*) öffentlich machen müsste:⁶⁰⁰ „[...] *dederatque ei dominus linguam eruditam, ut sciret quando deberet proferre sermonem.*“⁶⁰¹ Diese Passage steht im Kontext der Aufzählung seiner positiven Eigenschaften und seines Ruhms. Petrus gibt hier keine weitere Erklärung, was er mit *sermo* meint. Dennoch ist hier der prophetische Charakter inhärent, besonders da die erste Satzhälfte Jesaja zitiert,⁶⁰² und am ehesten darf man darunter wohl einfach die Botschaft seines Martyriums verstehen. Unter Umständen spielt Petrus hier auch mit den Kategorien von tatsächlichem Ereignis und medialer Vermittlung und bezieht die Bekanntmachung der Predigt auf die Passio selbst, die das Andenken an Châtillon überhaupt erst etablieren sollte. Schließlich war die Passio womöglich als Kreuzzugspredigt konzipiert.⁶⁰³

Petrus versucht Jesaja noch weiter zu nützen, um seinen Märtyrer in der Heilsgeschichte zu verankern. So meint er in dessen Schriften eine Voraussage Châtillons zu erkennen: „*Nonne videtur Ysaïas de ipso [Châtillon] presensisse quod dicit: erit vir abscondens sermones suos et apparebit in terra Syon sicut fluvius gloriosus in terra sicienti?*“⁶⁰⁴ Mit diesem Bezug wird Châtillon als Prediger stilisiert, was sich mit der sonstigen historischen Überlieferung nicht deckt und auch zum Rest der Passio, geprägt von einem kriegesischen Märtyrer, nicht so recht zu passen scheint. Auf der anderen Seite mag diese Stelle einen Hinweis darauf geben, weshalb Petrus an der oben diskutierten Stelle von *sermo*

⁵⁹⁹ Auch Bernhard verstand den Kreuzzug als Mittel, um sich der *civitas dei* anzunähern (Bernhard, Ep.457, 892; vgl. Kahl, Eschatology, 37). Honorius Augstodunensis entwarf eine detailreiche Hierarchie für die künftige *civitas dei*, in der die Märtyrer den Rang der *milites* einnehmen würden, im Unterschied zu den normalen *cives*, verkörpert durch die Masse der *iusti*. Er verstand sie also auch vorwiegend als Krieger (Honorius, Speculum, 1095f).

⁶⁰⁰ Vgl. Petrus, Ep.27, 94.

⁶⁰¹ Huygens, Passio, 43. „[...] und der Herr gab ihm eine gebildete Zunge, damit er wissen würde wann er die Predigt bekanntmachen müsste.“

⁶⁰² Jes. 50,4. Allerdings kommt *sermo* hier nicht vor.

⁶⁰³ Dass Schreiben und Martyrium nur zwei Instrumente zur Überlieferung der gleichen Wahrheit sind, war bereits bei Eusebius ersichtlich (Verdoner, Narrated Reality, 106f; Eusebius, Kirchengeschichte, 140). Anderswo verdeutlicht Petrus, dass er den Akt des Predigens als Mittel verstand, um Laien verstärkt in den *spiritual warfare* zu involvieren (Canon Episcopalis, 1111).

⁶⁰⁴ Huygens, Passio, 43. „Doch wohl scheint es, dass Jesaja von diesem [Châtillon] vorhergeahnt hat, weil er sagt: Es wird ein Mann kommen, der seine Predigten verhüllen und sich im Land Zion zeigen wird so wie ein ruhmreicher Fluss im Land des Durstes?“

spricht. Wenn er Châtillon auch als Prediger, also Geistlichen, verstand, dann wirft dies interessante Fragen über das Konzept von Kleriker und Krieger auf.⁶⁰⁵ Es lässt sich hier noch eine zweite prophetische Dimension konstatieren; so steht das Land des Durstes für die gegenwärtigen Leiden im Heiligen Land und dem Durst nach Gerechtigkeit, der sich mit der Apokalypse erfüllen wird.⁶⁰⁶

Ebenso wird Châtillon auf diesen ersten Seiten des Hauptteils mit verschiedenen Eigenschaften stilisiert, die ihn als frommen, ehrfürchtigen Christen ausweisen; so ist er z.B. barmherzig (*misericors*) und verschwenderisch mit seiner Liebe (*caritate profusus*). Dennoch ist auch hier wieder eine Stilisierung als Krieger vorhanden; so war er sehr tüchtig mit den Waffen (*in armis strenuissimus*).⁶⁰⁷ Daher erntet er auch Ruhm für seine Taten (*gloria bellorum*), was ihm schließlich das Fürstentum von Antiochia einbringt.⁶⁰⁸ Sein Ruhm wird hier mit einer Passage aus Jesaja verglichen und baut damit den prophetischen Charakter weiter aus.⁶⁰⁹ Interessant ist in dieser Passage außerdem; da Petrus ihn als frei von Hochmut stilisiert, ist er der Meinung, dass viele seiner Taten gar nicht bekannt seien: „[...] *quantum in ipso erat dissimulatione et silentio ab humanis laudibus abscondebat*.“⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Auch Bernhard meint im Alten Testament zahlreiche Vorausdeutungen der Templer zu lesen, die ebenso beide Ebenen miteinander kombinierten (Bernhard, *Novae Militiae*, 280).

⁶⁰⁶ Vgl. Mt. 5,6; Buc, *Holy War*, 101.

⁶⁰⁷ Augustinus lobte Judas Makkabäus als *dux strenuissimus*, besonders da er die Reinheit der heiligen Stätten wieder hergestellt hatte (Augustinus, *De civitate dei* (XVIII 45), 326).

⁶⁰⁸ Huygens, *Passio*, 42f.

⁶⁰⁹ Jes. 35,2.

⁶¹⁰ Huygens, *Passio*, 43. „[...] so viel er konnte, verbarg er durch Verschleierung und Schweigen vor dem menschlichen Lob.“

5.2 Die Prüfung Gottes – Armut und *patientia*

Während in den einleitenden Passagen, die teils biographischen Charakter haben, teils aber auch Märtyrertum und Heilsgeschichte andeuten, Châtillon als individueller, irdischer Akteur im Mittelpunkt steht, nimmt die Geschichte schließlich eine Wende und Gott tritt als Akteur auf: „*Quadam autem die, cum solito gloriosius [Châtillon] de filiis dissidentie triumphasset, volens celestis figulus probare vas quod fecerat in honorem et gloriam, permisit eum [Châtillon] dolo quorundam fratrum falsorum ab hostibus capi et in exilium duci.*“⁶¹¹ Die Frage ist warum sich Gott nun plötzlich einmischt? Und welche Auswirkung zieht dies nach sich? Er möchte sein Gefäß überprüfen; eine Metapher, die aus dem Römerbrief stammt und bereits oben diskutiert wurde.⁶¹² Die Übersetzung von *vas*, in Anlehnung an Paulus und im Kontext mit Gott als Töpfer (*figulus*), scheint offensichtlich. Dennoch sei hier darauf verwiesen, dass man unter *vas* auch Werkzeug oder Waffe verstehen kann.⁶¹³ Da der direkt davor befindliche Satz von Châtillons glorreicher kriegerischer Tätigkeit spricht, scheint die Übersetzung als „Waffe“ durchaus naheliegend und mag daher eine bewusste Zweideutigkeit vonseiten Petrus sein bzw. mag man den *figulus* dann allgemein als Handwerker verstehen. Der Kreuzritter als Waffe Gottes passt durchaus in die allgemeine Ideenwelt der Kreuzzüge. Ein ähnlicher Gedanke wird etwa auch mit *militia Christi* ausgedrückt.⁶¹⁴

Den Grund, warum Gott sich einschaltet, würde ich folgendermaßen interpretieren. Wie die bisherige Diskussion bezüglich Emotionalität gezeigt hat, genossen manche eine Form von göttlicher Unterstützung oder Inspiration. Dabei stellt sich die Frage, was zuerst da war; göttliche Inspiration, welche Emotionen formt, oder aufgrund richtiger Emotion (und damit Handlung) erlangt man die göttliche Unterstützung? Wenn Möglichkeit Eins zuträfe, würde sich die Frage stellen, warum gerade jene Personen seine Unterstützung genossen und andere nicht. Doch die bisherige Analyse legt eher Möglichkeit Zwei nahe. Am Anfang steht Châtillon als menschlicher Akteur, Gott spielt hier vorerst keine Rolle.⁶¹⁵ Erst dadurch,

⁶¹¹ Huygens, *Passio*, 44. „Aber an einem gewissen Tag, als wie gewöhnlich der Ruhmreiche [Châtillon] über die Kinder der Uneinigkeit triumphierte, wollte der himmlische Töpfer das Gefäß überprüfen, das er für Ehre und Ruhm gemacht hatte, er erlaubte, dass dieser [Châtillon] durch die Täuschung einiger falscher Brüder von den Feinden gefangen genommen und ins Exil geführt wurde.“

⁶¹² Röm. 9,21.

⁶¹³ Vgl. Habel, *Glossar*, 418.

⁶¹⁴ Vgl. Buc, *Martyrdom*, 43; Rubenstein, *Armies*, 319.

⁶¹⁵ Vgl. Petrus, *De confessione*, 1086.

dass Châtillon sich als guter Christ und Streiter des Christentums profiliert, wie umfassend beschrieben wird, schaltet sich Gott schließlich ein, um ihn in seinem Glauben zu prüfen (*volens figulus probare vas*). Das heißt, erst durch seine Verdienste, die wiederum durch Emotionen motiviert sind, erlangt er Gottes Aufmerksamkeit und schließlich, nach der Prüfung, seine Unterstützung. Das heißt, das Individuum selbst muss handeln. Dies lässt den freien Willen in den Vordergrund treten und macht Petrus Intention sichtbar, die europäischen Fürsten zum Kreuzzug motivieren zu wollen, indem er klar sagt, dass es in ihren Händen läge.

In einer bereits oben diskutierten Stelle aus der *Conquestio* hat Petrus weniger feste Gruppen identifiziert (wie *fideles* und *infideles*) und stattdessen mehr einen Fokus auf die innere Haltung gelegt.⁶¹⁶ Diesbezüglich habe ich vorgeschlagen, dass Petrus vielleicht durchaus Verräter in den eigenen Reihen sah. Dies wird mit dieser Passage, wiederum mit Bezug auf Paulus, bestätigt (*fratres falsi*).⁶¹⁷ Angelehnt an zeitgenössische Geschichtsdeutungen wie Honorius Augustodunensis oder Bernhard von Clairvaux bildet der Kampf gegen die *falsi fratres* den letzten Teil des Zeitalters der Gnade vor der Apokalypse.⁶¹⁸ Diese Konnotation scheint mir auch hier präsent zu sein. In der Spätantike dienten die Verfolgungen dazu, die „wahren“ Mitglieder einer Gemeinschaft zu enthüllen und damit die *falsi fratres* zu verstoßen.⁶¹⁹ Dabei scheint der Gedanke inhärent; wer einen *frater* betrügt, verrät damit auch Christus, gemäß dem Prototyp Judas.⁶²⁰ Dies scheint mir auch hier präsent zu sein; in Zeiten der Krise bzw. der Prüfung werden sich die wahren *iusti* zeigen.⁶²¹

Schließlich befindet sich Châtillon also in muslimischer Gefangenschaft, die als Prüfung Gottes zu verstehen ist und eine wichtige charakterprägende Rolle spielt, um diesen Märtyrer zu konzipieren. Insofern nutzt Petrus hier also ein tatsächliches Ereignis, um es in

⁶¹⁶ Huygens, *Conquestio*, 78; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 253f.

⁶¹⁷ Gal. 2,4; Cor. II 11,26. Der Gedanke der *falsi fratres* findet sich z.B. auch bei Gervase von Canterbury (*Gervase, Chronicle*, 404).

⁶¹⁸ Bernhard, *Aethiopissa*, 858; Honorius, *Cantica*, 452ff; vgl. Goetz, *Endzeiterwartung*, 439f; Goetz, *Bernhard von Clairvaux*, 84. Laut Honorius mündet diese letzte Phase dann in den Kampf gegen den Antichristen, wo dann das Heer der Märtyrer in die Schlacht zieht (*exercitus martyrum*). Er verwendet dafür das Futur und für den Kampf gegen die *falsi fratres* das Präsens. Damit verdeutlicht er, wo er in der Heilsgeschichte zu stehen meint.

⁶¹⁹ Sizgorich, *Violence*, 53f.

⁶²⁰ Vgl. Moss, *Other Christs*, 57.

⁶²¹ Vgl. Malegam, *Peace*, 47. Malegam diskutiert diesen Aspekt anhand eines Narrativs des 11.Jh., wo sich einige Laien durch einen Hund, der symbolisch für den Teufel steht, von einem Heiligenkult ablenken lassen und sich daher als nicht würdig erweisen.

seine Gesamtkonzeption einzubauen.⁶²² Denn die Prüfung durch Gott ist ein wesentlicher Aspekt, wie er sich bei vielen bedeutsamen Männern findet. Deshalb vergleicht Petrus Châtillon im Folgenden auch mit verschiedenen Gestalten des Alten Testaments, wie Ezechiel oder Jonathan, interessanterweise jedoch nicht mit Hiob (zumindest nicht an dieser Stelle). Dies erscheint doch relativ erstaunlich, da Hiob allgemein ein sehr wichtiges *role-model* in Hinblick auf eine Prüfung durch Gott ist und auch für Petrus allgemein eine wichtige Rolle spielt, so z.B. im *Compendium in Iob*, sowie auch an diversen Stellen der *Passio*.⁶²³

Châtillons Prüfung besteht darin, die Qualen der Gefangenschaft wie Folter oder Hunger zu ertragen. In diesem Zusammenhang spielen daher zwei Tugenden eine wesentliche Rolle; Armut und *patientia*. So dient er Tag und Nacht mit leerem Magen und Gebeten (*ieiuniis et orationibus serviens*) und der Folter der Feinde stellt er den Schild der Geduld entgegen (*scutum pacientie*).⁶²⁴ Aspekte von Leid und das Ertragen desselben (*patientia*) spielen hier also durchaus eine Rolle und können wiederum als eine Form von *Imitatio Christi* verstanden werden, obwohl sich hier keine explizite Anspielung an die Passion findet.⁶²⁵ Doch im Gegensatz zu spätantiken Narrativen, wie etwa Eusebius, fehlen ausführliche, detailreiche Schilderungen von Folter. Stattdessen ist die innere Haltung wichtig; hier vor allem in Form von *patientia*.⁶²⁶ Doch ansonsten spielt das Ertragen von Leid in der *Passio* keine Rolle. Dies mag durch eine augustinische Tradition geprägt sein, da Augustinus festhält, dass nicht die Strafe, sondern der Grund für den man litt einen Märtyrer

⁶²² Vgl. Aubé, Saladin, 114ff; Hamilton, Elephant, 98f; Mayer, Itinerarium, 254. Die Gefangennahme wird z.B. auch in einer Bulle Alexanders III. erwähnt (Hiestand, Papsturkunden, 251). Petrus scheint allerdings recht selektiv vorzugehen, so berichtet er z.B. nichts über Châtillons Errungenschaften in der Schlacht von Montgisard (1177). Möglich, dass er davon nichts wusste, doch wahrscheinlicher scheint mir, dass er bewusst selektierte.

⁶²³ Petrus, *Compendium*, passim, bes. 800. „*De regibus et principibus, qui rectitudinem et iustitiam Job debuerant imitari, dicit Apostolus, quod non sine causa gladium portant, ad vindictam malefactorum [...]*“. „Über die Könige und Fürsten, welche die Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit Hiobs imitieren sollten, sagt der Apostel, dass sie das Schwert nicht ohne Grund tragen würden, sondern um an den Bösen Rache zu nehmen [...]“. Der letzte Teil ist eng an Bernhard angelehnt (Bernhard, *Novae Militiae*, 276). Das *Compendium in Iob* ist stark von Gregors *Moralia in Iob* beeinflusst, wie Petrus auch selbst eingesteht (Cotts, *Clerical Dilemma*, 219f; Markowski, Blois, 175). Selbiges lässt sich für die *Passio* feststellen, wie die bisherige Analyse deutlich gemacht hat. In anderen Werken zeigt sich auch ein starker Einfluss von Gregors *Regula Pastoralis* (Cotts, Becket, 153).

⁶²⁴ Huygens, *Passio*, 44; vgl. Lk. 2,37. Dies mag auf Eph. 6,16 (*scutum fidei*) und damit auf den *spiritual warfare* anspielen (vgl. Buc, *Holy War*, 91ff).

⁶²⁵ Auch in Becket's *Vita* von Johannes von Salisbury ist *patientia* eine zentrale Eigenschaft des Märtyrers (Johannes, *Vita Thomae*, 301f, 316). Dieser Text mochte für Petrus durchaus prägend gewesen sein, da er ihn auf jeden Fall kannte (und schätzte) und auch andere von Johannes Werken einen großen Einfluss auf ihn hatten (Petrus, Ep.114, 342f; Cotts, *Clerical Dilemma*, 187). Offensichtlich stellte es also kein Problem dar, die gleiche Konzeption einerseits auf einen Bischof und andererseits auf einen Krieger anzuwenden.

⁶²⁶ Dies mag durch Gregor den Großen geprägt sein, für den *patientia* eine zentrale Tugend war. Bei ihm weist diese Tugend einen starken Zusammenhang zum *spiritual warfare* auf (vgl. Gregorius Magnus, *Evangelia*, 327; Bartelink, *Martyr*, 20).

ausmachen.⁶²⁷ Dies zitiert Petrus auch in einem Brief an Johannes von Salisbury (1170), als er über das Martyrium Becketts spricht (*martyrium enim facit non poena, sed causa*).⁶²⁸ Die spätantiken Märtyrer konnten ihre Martern nur ertragen, weil sie Gottes Unterstützung genossen.⁶²⁹ Hier findet sich eine andere Situation. Châtillon genießt Gottes Unterstützung eben noch nicht, stattdessen wird er geprüft, ob er der Unterstützung würdig ist. Das heißt, wie schon zuvor erörtert, spielt die individuelle, innere Haltung eine große Rolle, was wiederum Nachahmung zur Folge haben sollte. Das heißt außerdem, dass die Folter nur hier notwendig ist, um Châtillon zu prüfen, und daher spielt sie in der restlichen Passio keine Rolle. Im Kontrast zu den spätantiken Narrativen ist das Martyrium in der Passio daher zunehmend teleologisch; es bildet den Zielpunkt auf den Châtillons Leben ausgerichtet ist und dieser Zielpunkt ist daher auch ein Punkt in Form einer schnellen Hinrichtung.⁶³⁰ Im Gegensatz dazu war das Martyrium in der Spätantike eine langwierige Angelegenheit; Folter, Verhör, Arena, mehrere versuchte Hinrichtungen. Das heißt, der Märtyrer konstituierte sich hier über den Prozess des Leidens und wurde dadurch erst zum Märtyrer (in der Vorstellung).⁶³¹ Hingegen scheint Châtillon zum Märtyrer auserkoren, wie die bereits analysierten prophetischen Passagen nahelegen, und der Akt, in dem er sich als zukünftiger Märtyrer bewährt, ist nicht ein Prozess des Leidens (i.e. exogene Faktoren), sondern von der inneren Haltung abhängig (i.e. endogene Faktoren). Diese Haltung unterzieht Gott einer Prüfung in Form der 15-jährigen Gefangenschaft: „[...] *hunc in exilio examinare, non exanimare decrevit, ideoque XV annis, quibus exulavit* [...]“.⁶³² Diese endogenen Faktoren könnten auch mit einem anderen Terminus benannt werden; i.e. *spiritual warfare*. So mag man Châtillons Gefangenschaft auch als einen Teil einer zweiseitigen Medaille verstehen (*spiritual* und *material warfare*), die in der Ideenwelt der Kreuzzüge beide notwendig sind.⁶³³ Im Zusammenhang mit diesen beiden Ebenen scheint Petrus allgemein für eine Kooperation

⁶²⁷ Vgl. Sizgorich, Violence, 62ff.

⁶²⁸ Petrus, Ep.22, 78. Selbiges findet sich in Johannes Version von Becketts Vita (Johannes, Vita Thomae, 317). Ebenso wird dies bei Gervase von Canterbury rezitiert (*causa, non poena, ut legitur in scripturis*) (Gervase, Chronicle, 429f).

⁶²⁹ Vgl. z.B. Orbán, Martyrium Polycarpi, 8.

⁶³⁰ Huygens, Passio, 59.

⁶³¹ Dieser mehrteilige Prozess ist in den Grundzügen an der Passion Christi orientiert (Moss, Other Christs, 53); erweitert um das Element der Folter, besonders in Eusebius, aus oben erörterten Gründen.

⁶³² Huygens, Passio, 44. „[...] *diesen im Exil entschied er zu prüfen, nicht zu töten, und daher für 15 Jahre, die er im Exil lebte* [...]“

⁶³³ Vgl. Buc, Holy War, 92f. Hier anhand des Pauluskommentars von Haimo von Auxerre diskutiert, da Eph. 6 eine zentrale Grundlage dieser Idee bildete; vgl. auch Gregorius Magnus, Moralia, 1238; Bernhard, Novae Militiae, 270.

von weltlicher und geistlicher Macht einzutreten, da er dies einerseits als realpolitische Basis für den Kreuzzug zu erkennen scheint und hier andererseits, aufgrund der Nachwirkungen des Becket-Konflikts, in England besonderer Handlungsbedarf bestand.⁶³⁴

Die fehlende Betonung von Folter und Leid und damit fehlende gesonderte Anknüpfungspunkte an Christus, sind wohl auf die Traditionen des 12.Jh. zurück zu führen, besonders geprägt durch die Zisterzienser. Während z.B. Penny Cole der Meinung ist, dass Bernhard den Kreuzzug als eine *Imitatio Christi* in Hinblick auf Leid und Opferung verstand, hat William Purkis aufgezeigt, dass dieser Aspekt eher zurücktritt.⁶³⁵ Die *Passio*, aufbauend auf den Zisterziensern und besonders Bernhard, scheint sich in diese Tradition einzureihen und unter diesem Gesichtspunkt würde ich auch die fehlende Betonung von Folter und Leid interpretieren. Man dient Christus, man rächt Christus und man erlangt das Seelenheil durch das Martyrium, das immer eine gewisse Anknüpfung ist, wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, doch man imitiert Christus nicht mehr wie man es in der Spätantike getan hat.⁶³⁶ Dieses Zurückdrängen geht wohl auch auf monastische Ideen der Zisterzienser zurück, wie Purkis ebenso vorschlägt, da wahre *Imitatio Christi* nur durch einen Rückzug aus der weltlichen Welt erreicht werden könnte.⁶³⁷ Folglich gibt Bernhard dem *spiritual warfare* doch einen gewissen Vorzug und in diesem Kontext ist es wohl auch zu verstehen, dass er Mönchen den Kreuzzug verbietet.⁶³⁸ Auch Petrus mochte mit diesem Gedanken zu kämpfen haben, wenn man bedenkt, wie ausgiebig er darüber schreibt, ob und wie Kleriker in höfische Angelegenheiten involviert sein sollten.⁶³⁹ Schlussendlich repräsentierten die Templer für Bernhard eine gelungene Form der *Imitatio Christi*, da sie beide Ebenen miteinander vereinten und demnach der gewöhnliche Kreuzfahrer zu wenig in den *spiritual warfare* involviert war, um der *Imitatio* gerecht zu werden.⁶⁴⁰ Dies vermittelt auch die Bulle

⁶³⁴ Vgl. Cotts, Becket, 149f.

⁶³⁵ Cole, *Preaching*, 59f; Purkis, *Imitatio*, 58f; Purkis, *Spirituality*, 92.

⁶³⁶ Purkis möchte eine Unterscheidung zwischen *elite* und *popular perceptions* heraus arbeiten. Letztere würden sich durch eine verstärkte *Imitatio* auszeichnen, so z.B. Odo von Deuil (Purkis, *Imitatio*, 59f). Allerdings arbeitet er mit einer recht losen Definition der beiden Gruppen, da er z.B. auch einen Bischof zu den *popular perceptions* zählt. Die Argumentation scheint mir daher nicht ganz konsistent. Vielmehr scheint es mir, dass der Topos Christus nachzufolgen durchaus präsent bleibt, so z.B. bei Petrus Venerabilis, den Purkis selbst zitiert, aber die detaillierte, spektakelreiche *Imitatio* allgemein keine Rolle mehr spielt.

⁶³⁷ Purkis, *Imitatio*, 61; Newman, *Charity*, 187.

⁶³⁸ Bernhard, Ep.544, 1038ff. So sollten sie nicht das irdische Jerusalem mit ihren Füßen, sondern das himmlische Jerusalem mit ihren Emotionen suchen (*affectibus proficiendo*) (Bernhard, Ep.399, 786; vgl. Purkis, *Spirituality*, 14, 99f). Dies knüpft daran an, dass der *material warfare* im *spiritual warfare* begründet sei und es daher von größerer Bedeutung wäre, das Problem an der Wurzel zu bekämpfen (Caspary, *Exegesis*, 127f).

⁶³⁹ Vgl. Higonnet, *Spiritual Ideas*, 229.

⁶⁴⁰ Bernhard, *Novae Militiae*, 270; vgl. Purkis, *Imitatio*, 62f; Purkis, *Spirituality*, 101f.

Milites Templi (1144) und verbindet dabei die Ebenen Templer, Makkabäer, Armut und Imitatio Christi: „*Milites Templi Ierusalem itani noui sub tempore gratie Machabei abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam secuti sunt Christum.*“⁶⁴¹

Das im vorigen Absatz Erörterte, vor allem in Hinblick auf die Fähigkeit Leid zu ertragen durch die innere Haltung, wird durch folgendes Zitat aus der Gefangenschaft nochmals deutlich, deutet aber, mit Bezug auf Paulus, auch eine gewisse Unterstützung Gottes an: „[Châtillon] *Habens itaque animam suam in manibus suis et institutus in omnibus, sicut apostolus dicit, sciebat saturari et esurire, habundare et penuriam pati, potens omnia in eo qui ipsum confortabat.*“⁶⁴² Der erste Teil des Zitats rezitiert aus dem Buch der Richter. Der dortige Vers verdeutlicht, dass der menschliche Wille schlussendlich immer dem göttlichen untergeordnet ist, da der Mensch seine Seele von Gott hat: „*Quod cernens posui in manibus meis animam meam transivique ad filios Ammon, et tradidit eos Dominus in manus meas.*“⁶⁴³

Dies spielt auf die dreiteilige Kausalkette an, die ich im Kapitel zur Emotionalität entworfen habe; göttliche Eingebung – Emotion – aus Emotion resultierende Handlung. Am Anfang steht also Gott als eine Form von Anstoß oder Auslöser; schließlich wurden alle Menschen durch Gott geschaffen. Doch dann steht das Individuum im Vordergrund und erwirbt sich damit das, was man als vierten Baustein an diese Kausalkette gliedern kann; die göttliche Unterstützung, wie sie Châtillon schließlich genießt. Damit steht Gott am Anfang und am Ende dieser Kausalkette, ganz wie in der Heilsgeschichte, schließlich ist er das Alpha und das Omega.⁶⁴⁴ Christliche Heilsgeschichte spiegelt sich also in Petrus Konzept von Emotionalität wieder. Das Individuum hat dennoch große Bedeutung, da es selbst dafür verantwortlich ist, ob es am Ende zu den *iusti* gehört oder nicht. Damit gelingt es Petrus geschickt, diese beiden gegensätzlichen Aspekte christlicher Theologie miteinander zu vereinen.

Nach der Gefangenschaft scheint Châtillon seine Aufgabe erkannt zu haben; der Kampf für Christus im Heiligen Land. Die Gefangenschaft scheint einen bleibenden Eindruck

⁶⁴¹ Hiestand, Papsturkunden, 215. „*Die Soldaten des Tempels in Jerusalem sind die neuen Makkabäer im Zeitalter der Gnade, sie entsagen weltlichen Begierden und lassen ihre Besitztümer zurück, sein Kreuz nehmend, sind sie ihm nachgefolgt.*“

⁶⁴² Huygens, Passio, 44. „[Châtillon] *hatte seine Seele in seinen Händen und, wie der Apostel sagt, die Absicht wusste mit allem zu sättigen trotz des Hungers, Überfluss zu haben trotz der ertragenen Not. Er konnte alles durch ihn, der ihm Kraft gab.*“ (vgl. Phil. 4,12f).

⁶⁴³ Richter 12,3; vgl. Glossa Ordinaria, 237.

⁶⁴⁴ Vgl. Offb. 1,8.

hinterlassen zu haben. So werden gewisse Paradigmen aus der Gefangenschaft nun freiwillig fortgesetzt, diesbezüglich spielt besonders die Tugend der Armut eine große Rolle: „[...] *princeps [...] vigiliis, ieiuniis, disciplinis, orationibus et elemosinis iugiter insistebat, et sicut differentius ceteris obtinebat milicie christiane titulos, ita quantumlibet religiosus in terra sanctitatis gratia preminebat. Ei sepissime magni et ambitiosi honores, regnum etiam Ierosolimorum eidem quandoque oblatum est, sed pro Christi amore honesta possessionum paucitate contentus ea dumtaxat sibi retinuit, que ad usum pauperum et armorum exercitium contra inimicos crucis Christi sibi sufficere videbantur.*“⁶⁴⁵ Hier wird nochmals verdeutlicht, dass Châtillon nun Gottes Unterstützung genießt und dadurch den anderen überlegen ist (*sanctitatis gratia preminebat*). Es werden hier ganz klar Demut und Armut als Tugenden stilisiert,⁶⁴⁶ die ihn sogar auf die Krone Jerusalems verzichten lassen (was vom historischen Châtillon wohl kaum zu erwarten gewesen wäre, obwohl sich dies interessanterweise auch bei William von Tyrus findet).⁶⁴⁷ Ebenso findet sich hier eine Verbindung von Armut und Kampf; seine Waffen sind einige der wenigen Besitztümer, die er behält, da sie für die Erfüllung seiner Aufgabe notwendig sind. Materielle Güter sind also zulässig, wenn sie für spirituelle Ziele verwendet werden.⁶⁴⁸ Dies erinnert deutlich an die Templer als *Christi pauperum Militum ordo*.⁶⁴⁹ Ebenso erinnert diese Passage an die vermeintliche Haltung der Kardinäle nach dem Eintreffen der Nachricht von Hattin, wie Petrus in einem Brief an Heinrich II. vermittelt.⁶⁵⁰ Châtillon erscheint hier also als Asket und

⁶⁴⁵ Huygens, Passio, 45. „[...] der Fürst [...] beharrte ausdauernd durch Wachsamkeit, Hunger, Strenge, Gebete und Almosen, und so wie er auf andere Weise als die anderen die Titel des Soldaten Christi erhielt, so war er den anderen in dem Land überlegen durch die Gnade der Heiligkeit, wie religiös sie auch sein mochten. Sehr oft wurden ihm große und ehrgeizige Titel zuteil, auch das Königreich Jerusalem wurde ihm angeboten, doch selbstverständlich hielt er sich zurück, aufgrund der ehrenhaften Liebe Christi zufrieden mit wenig Besitz, dem die Fürsorge für die Armen und die Übung mit den Waffen gegen die Feinde des Kreuzes Christi zu genügen schien.“

⁶⁴⁶ Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich in Johannes Version von Becket's Vita (*qui carnem suam in orationibus et vigiliis, ieiuniis et asperioris cilicii usu*) (Johannes, Vita Thomae, 317; vgl. auch Petrus, Ep.27, 93). Im eben genannten Brief stilisiert Petrus Erzbischof Balduin, der vor Akkon gestorben war, mit diesen Eigenschaften. Diese Eigenschaften, obwohl nicht vollkommen ident mit der Passio, funktionierten also über die Grenzen von Kleriker und Krieger hinweg bzw. rücken sie Châtillon zunehmend in den Bereich des *spiritual warfare*.

⁶⁴⁷ William, Chronique, 809; vgl. Hamilton, Elephant, 100. Châtillon lehnte wohl nicht freiwillig ab, wie Petrus behauptet, sondern die Entscheidungsträger bevorzugten schlussendlich doch einen anderen König.

⁶⁴⁸ Markowski, Blois, 285. Dies ist an Augustinus orientiert (Cotts, Clerical Dilemma, 254; vgl. Petrus, Invectiva, 1121; Compendium, 798).

⁶⁴⁹ Bernhard, Novae Militiae, 282.

⁶⁵⁰ Petrus, Ep.219, 508; vgl. Markowski, Blois, 273; Chroust, Audita Tremendi, 8f. So hatte bereits Gerhoch von Reichersberg das Scheitern des zweiten Kreuzzugs auf die Gier der Kreuzfahrer zurückgeführt und damit, zumindest implizit, zu Armut und Selbstreform aufgerufen (Gerhoch, Investigatione, 374ff). Im 12.Jh. wurde Gier allgemein zunehmend an die Spitze der *vitia* gereiht (Leclercq, Attitude, 3).

damit als jemand, der die Leiden Christi kontinuierlich imitiert, also als „Dauermärtyrer“ bzw. deutet dies sein Martyrium voraus.⁶⁵¹ Die Vergänglichkeit irdischer Schmerzen ist demnach mit der Vergänglichkeit irdischer Güter gleichzusetzen; beiden ist keine Aufmerksamkeit zu schenken und daher erscheinen *patientia* und Armut als erstrebenswert. Daher schreibt auch Audita Tremendi: „[...] *non timeatis dare terrena et pauca et breviter duratura* [...]“.⁶⁵²

In diesem Zusammenhang scheint es mir signifikant, dass Petrus Châtillon am Anfang dieser Passage als *princeps* bezeichnet. Denn er verwendet für ihn in der Passio verschiedene Begriffe wie Märtyrer oder Streiter Christi (z.B. *athleta domini*, *Christi martyr*, *vir iustus*).⁶⁵³ Daher denke ich, dass er hier bewusst dessen Stellung als *princeps* betonen wollte, da er den Aufruf zu Armut und Selbstreform, wofür Châtillon hier als *role-model* präsentiert wird, speziell an die Fürsten richtete, da diese, aufgrund ihrer sozialen Stellung, hier besondere Mängel hätten.⁶⁵⁴

Um seine Armut weiter zu betonen, vergleicht Petrus ihn auch mit dem alttestamentlichen Jonathan: „*Nonne videtur tibi esse alter Ionathas, de quo scriptum est quia anima Ionathe conglutinata est anime David – nam qui adheret deo unus spiritus est cum illo – et expoliavit se Ionathas tunica, qua erat indutus, et dedit eam David et reliqua vestimenta usque ad gladium et arcum et balteum.*“⁶⁵⁵ Die signifikante Verbindung von Armut und Kampf wird hiermit nochmals betont; nur der militärisch notwendige Besitz wird behalten. Der Vergleich zu alttestamentlichen *role-models* verdeutlicht wiederum Châtillons herausragenden Charakter. Ihm gelingt es sogar an diese überragenden Vorbilder anzuknüpfen. Der Aspekt der Imitatio Christi ist hier einer gewissen Verzerrung unterworfen. Denn einerseits ist die Armut, wie bei den Templern, ein Aspekt der Imitatio Christi, doch die Kombination mit der militärischen Tätigkeit ist es nicht.⁶⁵⁶

⁶⁵¹ Vgl. Sizgorich, Violence, 124.

⁶⁵² Chroust, Audita Tremendi, 9. „[...] *fürchtet nicht einige wenige weltliche Güter aufzugeben, die nur für kurze Zeit bestehen werden* [...]“ Wenige Zeilen darauf folgt ein Zitat aus dem Römerbrief, das in diesem Zusammenhang signifikant ist (Röm. 8,18). Dazu unten mehr.

⁶⁵³ Vgl. Huygens, Passio, 130.

⁶⁵⁴ Vgl. Alphandéry, Chrétienté, 261f. Hier anhand der Conquestio diskutiert. Vgl. auch Cole, Preaching, 69. Hier anhand von Heinrich von Albano erörtert.

⁶⁵⁵ Huygens, Passio, 45. „*Doch wohl schien er dir ein anderer Jonathan zu sein, von diesem steht geschrieben, dass die Seele des Jonathan mit der Seele des David verknüpft war – denn der Heilige Geist ist mit jenem, der an Gott hängt – und Jonathan polierte die Tunika, mit der er bekleidet war, und gab sie David, zusammen mit seiner übrigen Kleidung, bis auf das Schwert, den Bogen und den Gürtel.*“

⁶⁵⁶ Wie von einem zeitgenössischen Zisterzienser, Isaak von Stella, auch explizit und kritisch festgehalten wird (Isaak, Sermo 48, 1853f).

Doch Bernhard bietet hierzu eine interessante Perspektive: „*Plane his omnibus liquido demonstrantibus eodem pro domo Dei fervere milites zelo, quo ipse quondam militum Dux, vehementissime inflammatus [...] introivit in templum [...] Talis proinde sui Regis permotus exemplo devotus exercitus [...] in domo sancta cum equis et armis commoratur [...]*“.⁶⁵⁷ Er stellt eine Analogie zwischen dem Rauswurf der Händler durch Christus und der militärischen Tätigkeit der Templer her und rechtfertigt damit auch die Aufbewahrung von Waffen im Tempel. Dieser Akt des Zorns, der für das Neue Testament ziemlich einmalig ist, erhält hier, aufgrund der örtlichen Übereinstimmung, eine besondere Bedeutung, als ob die Templer fortführen würden, was Christus damals begonnen hat.⁶⁵⁸ Die örtliche Übereinstimmung fehlt bei Châtillon (obwohl die Tempelszene teils eine Rolle spielt), doch mit Blick auf die emotionalen Komponenten dieser Passage, lassen sich deutliche Parallelen zur Passio erkennen. So entflammen die Templer mit glühendem Eifer (*fervere zelo*) und auch Christus entflammt in seinem Zorn (*inflammatus*). Es gibt hier also eine Analogie zwischen menschlichen und göttlichen Emotionen, deren Intensität, ausgedrückt durch *zelus* und die Feuermetapher, eine positive Rolle einnimmt, ganz so wie es für die Passio in den Kapitel zu Zorn und *zelus* aufgezeigt wurde.⁶⁵⁹ Ebenso erscheint Christus als Anführer der Soldaten (*militum Dux*), wie es auch bereits mehrfach in der Passio sichtbar war.⁶⁶⁰ Auf dem Erbe Bernhards aufbauend, bedeutet dies also, dass die militärische Tätigkeit nicht zwingend einen Widerspruch zur Imitatio Christi darstellen muss.

⁶⁵⁷ Bernhard, *Novae Militiae*, 286. „Dies sind die klaren Beweise: Die Ritter entbrennen im gleichen Eifer für das Haus Gottes, wie einst er selbst, der Anführer der Ritter: Als er damals den Tempel betrat, von mächtiger Zorneswut entflammt [...] Vom Beispiel eines solchen Königs angeregt, hält sich das ihm dienende Heer in den heiligen Hallen mit Pferden und Waffen auf.“

⁶⁵⁸ Solche Parallelen aufgrund der örtlichen Übereinstimmung lassen sich auch in Hinblick auf die Makkabäer konstatieren. Insofern verstanden sich die Kreuzfahrer als eine Fortführung oder Wiederbelebung biblischer Paradigmen (Morton, *Maccabees*, 277f, 285).

⁶⁵⁹ So z.B. Huygens, *Passio*, 31, 70. Auffallend ist, dass diese emotionalen Komponenten v.a. am Anfang und am Ende der Passio stark vertreten sind. Dies verdeutlicht wohl rhetorische Strategien, wie bereits für *zelus* diskutiert wurde.

⁶⁶⁰ So z.B. Huygens, *Passio*, 50f, 73.

5.3 Der Märtyrertod – Teleologie, Emotionalität und Antichrist

Wir haben also bislang gesehen, dass Châtillon als herausragendes Vorbild der Christenheit stilisiert wird und zu diesem Zweck alttestamentliche Vergleiche und prophetische Anspielungen verwendet werden. Außerdem spielt die Kombination von Armut und kriegerischer Tätigkeit eine große Rolle. Dies zielt darauf ab, der Ablenkung der Fürsten durch weltliche Vergnügungen entgegen zu wirken und deren Aufmerksamkeit auf spirituelle Themen zu lenken. Das heißt, Petrus instrumentalisiert die Tugend der Armut aufgrund dieses spezifischen Kontexts und aufgrund eines bestimmten Ziels; i.e. ein neuer Kreuzzug.⁶⁶¹ Denn in seinen Briefen finden sich durchaus auch andere Positionen; vor allem die Auffassung von Armut als soziale Not.⁶⁶² In der Passio spielt außerdem die 15-jährige Gefangenschaft Châtillons als göttliche Prüfung eine wesentliche Rolle, um ihn als würdigen Märtyrer auszuweisen. Wie gestaltet sich dieses Martyrium nun im Einzelnen? Und welche Ideen verarbeitet Petrus hier?

Bereits am Ende dessen, was ich als Prolog definiert habe, verweist Petrus auf den Wert und die Notwendigkeit von Märtyrern, allerdings bleibt er hier noch allgemein und kommt vorerst nicht auf Châtillon zu sprechen: „*Expectant autem iusti cum leticia mercedem laborum suorum, nam [...] leticia spesque iocunditatis eterne eos inconfusibiles facit. Tribulatio enim patientiam operatur, patientia vero probationem, probatio spes, spes autem non confundit.*“⁶⁶³ Petrus spricht hier noch recht allgemein von *iusti*, die ich oben als eine der Bezeichnungen identifiziert habe, die der polemischen Gegenüberstellung zweier Gruppen dienen (bei *iusti* meist in Form der *impii*). Doch die Anspielungen auf das Märtyrertum sind relativ offensichtlich; so wird vom Lohn (*merces*) für das ertragene Leid gesprochen (*labor, tribulatio*). Es lässt sich dabei eine klare teleologische, jenseitige Ausrichtung erkennen; alle Bemühungen, alle Hoffnungen (*spes*) der *iusti* sind darauf ausgerichtet und erhalten durch die Freude (*laetitia*) wiederum eine emotionale Komponente. Ebenso bedient sich Petrus hier wiederum Paulus, um die verschiedenen Elemente von *tribulatio, patientia* und *spes* miteinander in Verbindung zu setzen, die sich

⁶⁶¹ Cotts, Clerical Dilemma, 227; Markowski, Third Crusade, 266f. Dies speist sich einerseits aus Audita Tremendi (Chroust, Audita Tremendi, 6ff). Andererseits geht dies auf Bernhards Ideen zurück (vgl. Malegam, Peace, 44).

⁶⁶² Higonet, Spiritual Ideas, 232.

⁶⁶³ Huygens, Passio, 38. „Aber die Gerechten warten mit Freude auf den Lohn ihres Leides, denn [...] die Freude und die Hoffnung auf die ewige Fröhlichkeit macht sie unbeirrbar. Denn das Leid dient der Geduld, doch die Geduld dient der Probezeit, die Probezeit der Hoffnung und die Hoffnung wird nicht vernichtet.“

alle gegenseitig bedingen.⁶⁶⁴ Hier ist wiederum die seit der Spätantike präsente Idee zu erkennen; lieber kurzes irdisches Leid und dafür ewige Glückseligkeit. Das Leid der Märtyrer verweist also auf die Zukunft, den Endpunkt aller Bemühungen und Hoffnungen und ist damit also ein zutiefst teleologisches Element.

Im Folgenden hebt Petrus dann die Notwendigkeit des Märtyrertums hervor: „*Donum siquidem celeste est, donum optimum et descendens a patre luminum, pro Christo contumelias sustinere. Unde et Apostolus ait: Vobis, fratres, donatum est non solum ut credatis in eum, sed ut etiam patiamini pro eo. Teste namque sacro eloquio sicut Christus in capite, id est in se ipso, passus est, ita et eundem pati oportet in membris suis, quatinus ad perficiendum holocaustum suum unusquisque canonem solvat pro debito publice functionis [...]*“⁶⁶⁵ Hier wird deutlich festgehalten, dass nicht nur die Erinnerung an die Passion und deren symbolische Wiederholung in Form der Eucharistie notwendig sind, sondern auch das Leiden jedes einzelnen Christen. Dabei scheint Petrus, mit Bezug auf Paulus, von einer allgemeinen Form von göttlicher Unterstützung auszugehen (*donum celeste*).⁶⁶⁶ Das Leid ist dabei eine *Imitatio Christi*; jeder sollte leiden, so wie Christus es tat, um sein Opfer zu vollenden (*ad perficiendum holocaustum suum*). Das heißt, das Martyrium ist nicht nur Erinnerung oder Wiederholung, sondern jedes Martyrium ist ein kleiner Teil der Passion und vervollständigt diese um ein weiteres Stück.⁶⁶⁷ Oder, mit Augustinus ausgedrückt, sind die Märtyrer ein Teil des Körpers Christi (*membra Christi*), wie Petrus hier auch selbst festhält (*in capite- ita in membris suis*).⁶⁶⁸ Diese Konzeption erlaubt es wiederum den einzelnen Märtyrer als nachahmenswertes *role-model* zu konzipieren, ohne der Autorität des einzig wahren Märtyrers zu widersprechen. Damit ist die Imitation eines bestimmten Märtyrers

⁶⁶⁴ Röm. 5,3-5.

⁶⁶⁵ Huygens, *Passio*, 38. „Das Geschenk des Himmels ist nämlich die Misshandlungen für Christus zu ertragen, das größte Geschenk, herabkommend vom Vater des Lichts. Daher sagt auch der Apostel: Brüder, euer Geschenk ist nicht allein, dass ihr an ihn glaubt, sondern auch, dass ihr für ihn leidet. Wie die Heilige Schrift bezeugt; so wie Christus mit seinem Kopf gelitten hat, dieser ist in ihm selbst, so ist es nötig, dass derselbe in den Teilen seines Körpers leidet, damit jeder einzelne gemäß seinem öffentlichen Amt für die Schuld büßt, um sein Opfer zu vollenden [...]“

⁶⁶⁶ Hebr. 6,4; Phil. 1,29; vgl. auch Petrus, *Amicitia*, 895.

⁶⁶⁷ Vgl. Mk. 10,38f; Moss, *Other Christs*, 33. Dieser Gedanke findet sich auch bei Heinrich von Albano (*Christus iterum crucifigi [...] hora, in qua sit passio Domini consummanda*) (Albano, *Peregrinante*, 354).

⁶⁶⁸ Vgl. Brown, *Saints*, 72. Jene Metapher findet sich z.B. auch in Baldrics Version von Urbans Predigt in Clermont (Baldric, *Historia*, 13; vgl. Biddlecombe, Baldric, 17f). Ebenso hält Heinrich von Albano fest, dass sie leiden müssten (*compati et condolere*), wenn sie wahre Mitglieder der Kirche sein wollten (*si vera sumus membra*) (Albano, *Peregrinante*, 352). An anderer Stelle kontrastiert er die *membra* des Ostens, die bereits gelitten hätten, mit den *membra* des Westens, die nun Gleiches tun müssten (Albano, *Peregrinante*, 360).

(wozu Viten wie die Passio Raginaldi inspirieren sollten) auch Imitatio Christi und dem ersten Märtyrer damit automatisch untergeordnet.⁶⁶⁹

In weiterer Folge stellt sich die Frage, was denn geschieht, wenn die Passion vollständig ist? Eine naheliegende Antwort wäre, dass dann die Apokalypse folgt, wie die Offenbarung verdeutlicht: „*Et clamaverunt voce magna dicentes: Usquequo, Domine, sanctus et verus, non iudicas et vindicas sanguinem nostrum de his, qui habitant in terra? Et datae sunt illis singulae stolae albae; et dictum est illis, ut requiescant tempus adhuc modicum, donec impleantur et conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.*“⁶⁷⁰ Demnach leistet jeder Märtyrer einen Beitrag, um den Heilsplan voranzubringen und das Jüngste Gericht nahen zu lassen.⁶⁷¹ Andererseits sagt Petrus hier auch, dass jeder an der Passion eine Mitschuld trägt (*pro debito publice functionis*) und dafür büßen müsste (*solvere*).⁶⁷² Der Aspekt von ungerechter Tat und notwendiger Rache klingt hier also durchaus an. Da die Christen sich ihrer Schuld bewusst und daher bußfertig sind, kann dies vielleicht als notwendige „Rache“ an sich selbst verstanden werden.⁶⁷³ Es ist hier also eine doppelte Dimension festzustellen; einerseits eine gesteigerte Imitatio Christi, jedes Martyrium ist ein Teil der Passion, andererseits notwendige Buße und Rache für die Passion, da jeder daran eine Mitschuld trägt.⁶⁷⁴ Dass Rache auch an sich selbst notwendig ist, lässt wiederum die doppelte Dimension von individueller und allgemeiner Reform bzw. *spiritual* und *material warfare* anklingen, die beide notwendig sind und beide zusammenwirken. Rache an sich selbst entspricht demnach der individuellen Selbstreform.

⁶⁶⁹ Vgl. Moss, *Other Christs*, 48. Moss zeigt dies anhand der Passio Polycarpi auf.

⁶⁷⁰ Offb. 6,10f.

⁶⁷¹ Vgl. Honorius, *Inevitabile*, 1212; Goetz, *Endzeiterwartung*, 436f.

⁶⁷² Vgl. Lk. 13,1-5. So deutet auch Gerhoch von Reichersberg an, Honorius Augustodunensis zitierend, dass man dadurch, dass man die Kreuzigung nicht verhindert hätte, Schuld auf sich geladen hätte (angelehnt an Ambrosius Gedanken, dass böse Taten nicht aktiv zu verhindern, auch Sünde sei). Entsprechend der Körpermetapher sollte das, was beim Kopf versäumt wurde, nun bei den Teilen (*membra*) wieder gutgemacht werden (PL 194, 505; vgl. Buc, *Livre*, 361). Da die Märtyrer allgemein als *membra Christi* begriffen werden, deutet Gerhoch damit die Notwendigkeit von Rache für die Märtyrer an, wie es sich auch bei Petrus findet. Durch die Analogie zwischen Christus und Märtyrer, aufgrund der Körpermetapher, ist die obige Textstelle zur Begleichung der Schuld also als Aufforderung zur Rache zu verstehen.

⁶⁷³ Angelehnt an die Makkabäer mochte ein Martyrium als Begleichung einer Schuld verstanden werden (Schreiner, *Märtyrer*, 7). Rache steht im Zusammenhang mit *iustitia*. Diesbezüglich zitiert Johannes von Salisbury Becket in dessen *Vita*; er sterbe für die Erhaltung der Gerechtigkeit (*mori pro assertione iustitiae*). Sein Martyrium dient also der Gerechtigkeit (Johannes, *Vita Thomae*, 319).

⁶⁷⁴ Das Blut der Märtyrer kann als Wiederholung der Passion dazu dienen, eine Verminderung des Opfers Christi wieder herzustellen (vgl. Moss, *Other Christs*, 100). Insofern ist jene Schuld vielleicht auch als Mittäterschaft aufgrund von Untätigkeit zu verstehen, angelehnt an die Konzeption von Ambrosius.

Die oben analysierte Passage vom Beginn des Hauptteils hat nur von einer Erinnerung (*recordatio*) an die Passion gesprochen.⁶⁷⁵ Doch die eben diskutierte Stelle hat gezeigt, dass Petrus das Märtyrertum in einer deutlich bedeutsameren Form verstand; jedes Martyrium ist ein Teil der Passion. Dennoch stellt die *recordatio* hier keinen Widerspruch dar, denn durch das Martyrium erinnerte man sich an die Passion Christi als den ersten Märtyrer und den bei Weitem bedeutsamsten Teil dieser hier gedachten Gesamtpassion, an der auch die Märtyrer Anteil hatten. Wie wir weiter unten noch sehen werden, ist es auch die Erinnerung an die Passion, die den Märtyrern Kraft gibt.

Jeder hat also eine gewisse Schuld an der Passion, an jedem ist daher eine Form von Rache zu nehmen. Doch der Unterschied ist das Bewusstsein darüber und daraus resultierend die innere Haltung, welche die Menschheit in zwei Gruppen teilt. Diese Zweiteilung, in Hinblick auf den Tod, unterstreicht Petrus nochmals und beendet mit diesen Worten seinen Prolog: „[Deus] *Percussit itaque simul iustum et impium, ut alterum consumeret, alterum consummaret: mors enim peccatorum pessima, preciosa autem in conspectu domini mors sanctorum eius.*“⁶⁷⁶ Der Tod, der von seiner physischen Natur her für alle Menschen gleich erscheinen mag, hat also für die beiden polemisch konstruierten Gruppen eine grundlegend andere Bedeutung bzw. eine grundlegend andere Folge.⁶⁷⁷

Zu dieser Unterscheidung kehrt Petrus etwas später wieder zurück, allerdings hier bereits mit dem Schicksal Châtillons verknüpft. Außerdem gibt er der Schilderung auch eine emotionale Komponente, welche die innere Motivation Châtillons verdeutlicht:

„*Sed sapientia dei omnia convertit in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti, unde et in principe nostro ad presentiam vivifice crucis tantus amor Christi, tanta virtus gratie incaluit, ut merito posset dicere cum propheta: De excelso misit dominus ignem in ossibus meis et erudit me. Unde et verbum exhortationis assumens [Châtillon]: Ecce, inquit, fratres, ecce lignum in quo pependit et redemit nos filius dei, in hac pro nobis mortem patiens celum nobis apparuit, et morte destructa in hac eternam beatitudinem nobis dedit. Nobiscum capta est [cruce], ut ab eterna captivitate nos liberet; et quia nostras patrias*

⁶⁷⁵ Huygens, Passio, 41.

⁶⁷⁶ Huygens, Passio, 39. „[Gott] erschüttert daher zugleich die Gerechten und die Gottlosen, damit er die einen vernichtet, die anderen vervollständigt: denn der Tod der Sünder ist das Schlechteste, aber der Tod ihrer Heiligen ist kostbar in den Augen des Herrn.“

⁶⁷⁷ Vgl. Ps. 33,22; 115,15; vgl. auch Bernhard, Ep.98, 746; Novae Militiae, 272. Ps. 115,15 wurde bereits von Augustinus sehr ausgiebig verwendet. Laut Bastiaensen erscheint der Tod der Märtyrer kostbar, weil er an das Martyrium Christi anknüpft (vgl. Bastiaensen, Terminologie, 205ff).

*reliquimus propter istam, hec in nostram patriam nos reducet. Gaudete, fratres, quia nos respexit dominus, crucem suam ex industria nobiscum sustinuit capi, ut redemptio nostra concaptiva nostra fieret essetque nobiscum in presenti morte solatium. Scio enim quod nobis mors parata est summamque gloriam reputo ibi mori, ubi video gloriam Christianitatis et salutis humane vexillum. Sequamur ducem ac principem hujus vexilli, qui vitam suam pro nobis posuit et ut vitam nostram pro ipso ponamus exposcit. [...] Exhibete operibus si Christum diligitis, pro quo tanto tempore laborastis. Ecce merces laborum nostrorum, pro amore ipsius diligamus mortem et hanc presentem laboriosam et miseram vitam habeamus contemptui, quia nos hodie dominus in regno glorie sue inter sanctos martyres collocabit.*⁶⁷⁸

In Châtillon entflammt die Liebe (*amor, virtus gratiae*), da er seine Rolle zu erkennen scheint; er ist einer jener *sancti*, die Gott gerufen hat gemäß dem Plan (*secundum propositum*), also gemäß dem Heilsplan.⁶⁷⁹ Das heißt, die Erkenntnis bei Gott eine besondere Stellung zu genießen (um die er sich zuvor selbst verdient gemacht hat) und die Erkenntnis Teil des Heilsplans zu sein, lösen in Châtillon tiefgehende Emotionen aus, die wiederum die Bereitschaft zum Martyrium bestärken. Es wird hier, wie in den oben diskutierten Passagen, wiederum eine enge Verbindung von Leid (*labor, misera vita*) und Seelenheil hergestellt (*merces*), das ebenso als Einreihung unter die Märtyrer beschrieben wird (*inter sanctos martyres collocabit*). So wie Christus auf Erden gelitten hat, um himmlischen Lohn zu entfesseln, müssen dies nun auch die Kreuzfahrer tun, also ganz im Sinne der Vervollständigung der Passion, die oben aufgezeigt wurde.⁶⁸⁰ Ebenso wird hier sehr explizit

⁶⁷⁸ Huygens, Passio, 50f. „Aber die Weisheit Gottes führt alles zum Guten für jene Heiligen, die er gerufen hat gemäß dem Plan, daher entflammte so sehr die Liebe Christi, so sehr die Tugend der Gnade bei unserem Fürsten in der Gegenwart des lebendigen Kreuzes, damit verdienterweiße mit dem Propheten gesagt werden kann: Aus der Höhe schickte der Herr das Feuer in meine Knochen und unterrichtete mich. Und daher nahm [Châtillon] die Worte der Ermahnung auf: Seht Brüder, sagte er, seht den Baum an dem er hing und der Sohn Gottes befreite uns, den Tod erleidend, öffnete sich für uns der Himmel durch das Kreuz und, den Tod durch das Kreuz vernichtend, gab er uns die ewige Glückseligkeit. [Das Kreuz] wurde mit uns gefangen genommen, damit es uns von der ewigen Gefangenschaft befreit, und weil wir unsere Heimat zurücklassen wegen jenem, bringt dieses uns in unsere Heimat zurück. Freut euch, Brüder, dass der Herr an uns denkt, sein Kreuz ertrug es absichtlich gefangen zu werden, damit unsere Erlösung durch unsere Mitgefangenschaft geschaffen wird und damit er durch uns Trost erfährt im Angesicht des Todes. Denn ich weiß, dass der Tod für uns bereit ist und ich denke, dass aller Ruhm dort verschwindet, wo ich den Ruhm der Christenheit und das Banner des menschlichen Heils sehe. Wir folgen dem Führer und Fürsten dieses Banners, der sein Leben für uns gegeben hat und wir wollen unser Leben für ihn geben, wie er es fordert. [...] Zeigt Taten, wenn ihr Christus liebt, für ihn leidet ihr für diese Zeit. Seht den Lohn unseres Leides, für dessen Liebe lieben wir den Tod und wir erachten das gegenwärtige Leid und das armselige Leben als von geringer Bedeutung, weil der Herr uns heute im Königreich seines Ruhms unter heiligen Märtyrern unterbringen wird.“

⁶⁷⁹ Vgl. Röm. 8,28.

⁶⁸⁰ Vgl. Joh. I 3,16.

die Geringschätzung irdischen Leids im Vergleich zum himmlischen Lohn ausgedrückt. Diese Idee war bereits bei mehreren Textstellen sichtbar.

Mit Bezug auf den Johannesbrief wird hier eine Verbindung von Liebe (*caritas*) und Martyrium hergestellt. Aus Liebe ist man zur Selbstopferung bereit, dieser Fokus lässt sich auch im Johannesevangelium finden, dessen Exegese zentral für diesen Gedanken war.⁶⁸¹ Die dort geschilderte Aufforderung, dass sie lieben sollten wie Christus (*diligere*), lässt wiederum eine Analogie von göttlichen und menschlichen Emotionen erkennen.⁶⁸² Christus hat sich aus Liebe zur Menschheit geopfert; somit kann dieser Appell also als Aufforderung zu Imitatio und Martyrium verstanden werden bzw. wurde er in der Kreuzzugspropaganda so aufgefasst. Insbesondere, da Christus dies beim Letzten Abendmahl äußert, wird diese Verbindung bestärkt.⁶⁸³ Daran wird auch deutlich, warum Châtillon vor allem mit Emotionen der Liebe und weniger mit Emotionen des Zorns konzipiert wird; „[...] *martyrdom became an expression of love* [...]“.⁶⁸⁴

Diese Passage arbeitet außerdem mit dem Bild von Christus als Feldherr, der dem Heer voranschreitet und das Banner des Heils, also das Kreuz, trägt (*vexillum salutis*). Diese Passage macht also sehr explizit deutlich, was bereits weiter oben thematisiert wurde; Christus schreitet voran, doch jeder einzelne Soldat muss sich selbst entscheiden seinem Feldherrn zu folgen. Dennoch kann dieses Bild dazu dienen, um hervorzuheben, dass die Fürsten selbst tätig werden müssen, was schlussendlich das Ziel der Passio ist. So sagt Petrus hier auch, dass Gott die Gefangennahme des Kreuzes absichtlich zugelassen hätte (*ex industria sustinuit capi*), um den *iusti* die Möglichkeit zu bieten, sich zu bewähren (*ut redemptio nostra fieret*).⁶⁸⁵ Dass man dem Banner Christi nachfolgt, birgt wiederum zwei Dimensionen. Einerseits bedeutet es dem Feldherrn in die Schlacht zu folgen, also sich auf die militärische Unternehmung des Kreuzzuges zu begeben. Andererseits bedeutet Christus nachzufolgen auch wiederum Imitatio Christi, im Sinne des Martyriums; also leiden wie

⁶⁸¹ Vgl. Moss, *Other Christs*, 49f; Joh. 15,9-13. Dieser Gedanke findet sich auch an anderen Stellen (vgl. Röm. 5,8; Eph. 5,2). Ebenso war er im 12.Jh. weit verbreitet, so z.B. in *Omne Datum Optimum* (Hiestand, Papsturkunden, 205f; vgl. Purkis, *Spirituality*, 107).

⁶⁸² Joh. 13,34f.

⁶⁸³ Vgl. auch Kor. I 10,16.

⁶⁸⁴ Moss, *Other Christs*, 52. Moss konstatiert dies für die Spätantike. Ebenso findet sich dies bereits bei Origenes in Hinblick auf die Makkabäer; hier gibt die Liebe zu Gott Kraft (vgl. Schreiner, *Märtyrer*, 13). Doch, wie aufgezeigt wurde, ist dies ebenso oder sogar verstärkt für die Passio gültig, da Châtillons Martyrium rundum von Liebe erfüllt ist und das Ausdrücken von Liebe durch die positive Rolle intensiver Emotionen, gemäß dem Diskurs des 12.Jh., nochmals eine gesteigerte Komponente erhält.

⁶⁸⁵ Dass Gott absichtlich solche Möglichkeiten schaffen würde, findet sich bereits bei Bernhard (Bernhard, Ep.363, 654f).

Christus, wie es Petrus hier auch sehr explizit ausdrückt. Diese doppelte Dimension rückt das Martyrium wiederum in den Bereich eines recht aktiven, kriegerischen Märtyrertums und soll somit den erstrebten Zielen der Kreuzzugsbewegung dienen.⁶⁸⁶

Petrus schweift dann zwischendurch wieder ab, um mehr allgemeine und eschatologische Aspekte zu erörtern, die im eigens dafür vorgesehenen Kapitel diskutiert werden sollen. Schließlich leitet er das große Finale des Hauptteils ein, das vom Tod Châtillons, dem allgemeinen Wert von Märtyrern und der nichtigen Bedeutung des Todes erzählt. Allgemein geht es ihm hier darum, Châtillon als Vorbild zu etablieren und das Märtyrertum schmackhaft zu machen, indem er unterstreicht, dass der Tod für einen Märtyrer nur ein Gewinn sein kann.

Die Szenerie ist folgende; die künftigen Märtyrer warten im Angesicht ihrer Henker auf ihre Hinrichtung. Hier hakt Petrus ein und diskutiert die Bedeutung des Todes: *„Tu autem, profane, impie et crudelis Antichriste, quid protrahis, quid prolongas martyrum vota, quid ascendunt cogitationes in cor tuum? Numquid exquiris suppliciorum genera, quibus fidelium mentes a Christi caritate divellas? [...] Sicine separat amara mors? Scias quod mors ista non separat, sed unit in Christo, ideo mors istis dulcior est quam vita, quibus acceptior est una dies in atriis domini super milia et misericordia domini super vitas. Cogita et delibera, consume omnes adinventiones humanas in suppliciis, tamen neque mors neque gladius neque vita neque angeli neque principatus neque potestates neque altitudo neque profundum neque instantia neque futura neque creatura alia poterit eos separare a caritate dei, que est in Christo Iesu. Sciunt quia non sunt condigne passionis huius temporis ad futuram illam gloriam [...]“*⁶⁸⁷

Petrus streicht also klar heraus, dass der Tod den Märtyrern nichts anhaben kann. Der Antichrist (i.e. Saladin) versucht dennoch eine Todesart zu ersinnen, welche den Tod in

⁶⁸⁶ Der Bezug auf Joh. I 3,16 scheint mir hier signifikant, wie im vorigen Absatz erörtert wurde, um notwendige Tatkraft zu betonen. Hingegen bezieht sich Petrus vermutlich bewusst nicht auf solche Passagen, welche die Christen als bloße Empfänger des Opfers Christi zeigen und damit suggerieren, dass keine Taten mehr notwendig seien (so z.B. Joh. I 1,7; Hebr. 7,27; 10,10; vgl. Moss, *Other Christs*, 79f).

⁶⁸⁷ Huygens, *Passio*, 57f. *„Du aber, entweihter, gottloser und grausamer Antichrist, warum verzögerst du, warum verschiebst du die Gelübde der Märtyrer, warum steigen Zweifel in deinem Herzen auf? Ob du etwa die Art der Strafe auswählst mit der du die Seelen der Gläubigen von der Liebe Christi losreißt? [...] Also trennt der Tod schmerzlich? Du weißt, dass der Tod jene nicht trennt, aber vereint in Christus, daher ist der Tod für jene süßer als das Leben, diesen annehmend ist ein Tag im Atrium des Herrn besser als tausend andere und die Barmherzigkeit des Herrn besser als das Leben. Plant, durchdenkt und vollbringt alle menschlichen Einfälle bei den Hinrichtungen, dennoch kann sie weder der Tod, noch das Schwert, noch das Leben, noch die Engel, noch die Fürsten, noch die Gewalten, noch die Höhe, noch die Tiefe, noch die Hartnäckigkeit, noch die Zukunft, noch irgendein anderes Lebewesen von der Liebe Gottes trennen, die in Jesus Christus ist. Sie wissen, dass die Leiden dieser Zeit nicht würdig sind in jenem künftigen Ruhm [...]“*

seiner „gewöhnlichen“ Form gewährleisten würde. Doch Petrus hebt sehr deutlich hervor, dass dies zwecklos ist, denn der Tod trennt sie nicht, sondern vereint sie in der Liebe Christi (*mors unit in caritate Christi*).⁶⁸⁸ Das heißt, die irdische Emotion *caritas* (die gleichzeitig ein göttliches Äquivalent hat) fungiert als eine Art Garantie für das Seelenheil. Wer im Leben die entsprechende Liebe für Christus und seine Mitchristen aufgebracht hat, spricht ein guter Christ war, dem kann der Tod nichts anhaben. Ebenso findet sich hier wieder die Gegenüberstellung von nichtigem irdischen Leid und himmlischem Lohn.⁶⁸⁹ So z.B. als freies Zitat aus dem Römerbrief; dieser Bezug findet sich auch in *Audita Tremendi*.⁶⁹⁰ Die gesamte Perspektive ist auf das Jenseits ausgerichtet, der Tod kann für einen Christen nur Gewinn sein, daher gebe es keinen Grund ihn zu meiden. Petrus versucht hier also christliche Vorstellungen vom Jenseits zu nutzen, um eine sehr positive Konnotation des Todes und damit des Martyriums zu erreichen und damit die menschliche Angst vor dem Tod zu nehmen, der auf einem Kreuzzug besonders droht.⁶⁹¹ Dabei reicht das Christsein allein nicht mehr aus, stattdessen ist, ganz im Sinne des 12.Jh., eine emotionale Komponente notwendig.⁶⁹²

Doch Petrus möchte diesen Punkt scheinbar gesondert betonen (schließlich handelt es sich dabei um ein zentrales Element, um Leute zu einem Kreuzzug zu motivieren) und wiederholt daher auf unterschiedliche Weise die gleiche Idee mehrmals. So spricht er z.B., mit Bezug auf Hiob und Jeremias, von einem Baum als Metapher: „[...] *ut verbo beati lob utar, miserie sue obliviscetur et quasi aquarum que preterierunt non recordabitur, quasi meridianus fulgor consurget ad vesperum et, cum se consumptum putaverit, orietur ut Lucifer. Irrue in virum iustum, tyranne inhumanissime, ure, contunde, occide, incide, succide: nichil agis, nam in Christi caritate radicans explantari non potest. Hoc est lignum quod ad humorem mittit radices et in tempore siccitatis non erit sollicitum. De hoc ligno lob dicit:*

⁶⁸⁸ Diese Stelle ist eng an Bernhard angelehnt, dort findet sich: „[...] *neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu [...]*“ (Bernhard, *Novae Militiae*, 270; vgl. auch Petrus, *Amicitia*, 898).

⁶⁸⁹ Dies ist hier an mehreren Stellen präsent, so z.B. als Aufenthalt im „Atrium des Herrn“ mit Bezug auf zwei Psalmen (Ps. 83,11; 62,4).

⁶⁹⁰ „[...] *dicit apostolus: quod non sint condigne passionibus huius temporis ad futuram gloriam que revelabitur in nobis.*“ (Chroust, *Audita Tremendi*, 10; Röm. 8,18; vgl. auch Petrus, *Compendium*, 825). Dieses Zitat findet sich, nachdem Gregor die Makkabäer als *role-model* stilisiert hat und sowohl mit den Makkabäern als auch mit Paulus die Bereitschaft für Verzicht und Märtyrertod erhöhen wollte. Dazu im nächsten Kapitel mehr.

⁶⁹¹ Dies findet sich bereits in Bernhards *De laude novae militiae* (Bernhard, *Novae Militiae*, 270ff, 276).

⁶⁹² Dies scheint allerdings bereits durch Ambrosius inspiriert zu sein, der die Emotionalität bei der Passion hervorhebt. Dabei muss die menschliche Seite Christi die Angst vor dem Tod überwinden, wie es die *Passio Raginaldi* auch von den Kreuzfahrern fordert. Damit ist hier ein weiterer Aspekt von *Imitatio* zu konstatieren (vgl. Nahmer, *Tod*, 47).

Lignum habet spem si precisum fuerit: rursum virescit et repullulant rami eius. Christianus, cui vivere Christus est et mori lucrum, vitam invenit moriendo [...].⁶⁹³

Der Christ erscheint hier als Baum. So kann dieser Baum wieder aufblühen, obwohl er gefällt, sprich getötet wurde, weil Christus ihn behütet.⁶⁹⁴ Der Christ erlangt also das Seelenheil und erblüht von Neuem. Dieser Ablauf der Jahreszeiten ist ein zyklisches Element, das eigentlich wenig zum teleologisch-christlichen Weltbild passt. Dennoch nutzt Petrus diese alttestamentliche Metapher, um seinen Punkt zu betonen. Dabei entfernt er sich allerdings vom gewöhnlichen zyklischen Ablauf, da der Baum nicht nur sein Blattwerk verloren hat, sondern gefällt wurde; also normalerweise nicht wieder blühen könnte; nur Christus kann dies herbeiführen. Womöglich darf man die Baummetapher auch als eine Anspielung auf die *civitas dei* verstehen, schließlich spielt der Baum des Paradieses in der Genesis eine zentrale Rolle und das Paradies ist schließlich das Objekt christlicher Begierde.⁶⁹⁵

Hier spielt auch wieder der Aspekt des Erinnerns eine Rolle, allerdings geht es hier darum, sich nicht zu erinnern (*non recordare*), wieder mit Bezug auf Hiob.⁶⁹⁶ Auf der einen Seite soll also das gegenwärtige Leid vergessen werden, während man sich auf der anderen Seite an die Leiden Christi erinnern und das zukünftige Heil vergegenwärtigen soll. Insofern zielt Petrus hier auf eine Form von Realitätsverweigerung ab. Petrus versucht hier gewisse Ideen zu bestärken, um die Bedeutung der physischen Leiden zu vermindern und in der Tat können kulturelle Ideen und Narrative eine solche Verzerrung herbeiführen. Die Form der Wahrnehmung, die Petrus bestärken möchte, ist für ihn jedoch „Realität“ bzw. „Wahrheit“ und als Kleriker fühlt er sich verpflichtet eben diese gegenüber Laien aufzuzeigen.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Huygens, *Passio*, 58. „[...] damit ich die Worte des seligen Hiob benutze; er vergisst sein Elend und wie das Wasser, das vorüberfloß, wird er sich nicht daran erinnern, gleich wie der mittägliche Glanz sich zum Abend hin erhebt und, als er glaubte sich zu vernichten, wandte er sich, wie Lucifer, nach Osten. Stürze dich auf den gerechten Mann, unmenschlicher Tyrann, brenne, vernichte, richte zugrunde, wirf nieder und schneide ab: du wirst nichts erreichen, denn in der Liebe Christi kann sich die Wurzel nicht ausbreiten. Dies ist der Baum, der die Wurzeln zur Feuchtigkeit schickt und nicht besorgt sein wird in der Zeit der Dürre. Von diesem Baum sagt Hiob: Der Baum hätte Hoffnung, wenn er abgeschnitten werden würde: er würde wieder ergrünen und seine Äste würden wieder austreiben. Der Christ, dessen Leben Christus und dessen Tod ein Gewinn ist, findet das Leben in dem Sterben [...]

⁶⁹⁴ Vgl. Hiob 14,7.

⁶⁹⁵ Vgl. Offb. 2,7.

⁶⁹⁶ Hiob 11,16f.

⁶⁹⁷ Vgl. Sizgorich, *Violence*, 48; Buc, *Holy War*, 89; Bird, *Crusades*, 85ff. Dies kann wiederum eine emotionale Komponente enthalten, wie es auch hier der Fall ist. Emotionen und *belief systems* formen und beeinflussen sich gegenseitig (vgl. Reddy, *Navigation*, 258; Rosenwein, *Communities*, 196; Lutter, *Emotionen*, 9).

Dies alles läuft darauf hinaus, die Bereitschaft für den Tod zu erhöhen und zu diesem Zweck eine zielgerichtete, jenseitige Ausrichtung zu propagieren. Dies wird besonders am Ende des Zitats deutlich (mit Bezug auf Paulus); der Christ lebt, um zu sterben (*vitam invenit moriendo*).⁶⁹⁸ Der gleiche Bezug findet sich bereits in *De laude novae militiae* und teils auch in Bernhards Kreuzzugsaufrufen (allerdings schwächt er bei letzteren den Bezug etwas ab, um den Templern ihre besondere Stellung zu gewährleisten).⁶⁹⁹ In einem anderen Brief äußert er folgendes: „*Duae proinde res videntur mihi mortem facere pretiosam, vita et causa [mortis], sed amplius causa quam vita.*“⁷⁰⁰ Bei Bernhard stehen jedoch, gemäß Paulus Vorlage, leben und sterben nebeneinander, während Petrus die erläuterte Kausalität herstellt und damit verstärkt jenseitige Ausrichtung und Bereitschaft für den Tod propagiert, was sich bei Bernhard nur in Ansätzen findet. Damit versucht er wohl das Ideal, das Bernhard in den Templern, aber nicht in den gewöhnlichen Kreuzfahrern verwirklicht sah,⁷⁰¹ auf eine mehr allgemeine Ebene zu heben; also für jeden Kreuzfahrer. Dies wird durch Châtillon verkörpert, der recht deutlich an die Konzeption der Templer angelehnt scheint. Damit geht ein verstärkter Aufruf zu Selbstreform und Engagement im *spiritual warfare* einher.⁷⁰²

Wie ich oben aufgezeigt habe, verarbeitet Petrus hinsichtlich Châtillons Gefangenschaft und Prüfung keine Bezüge zu Hiob, obwohl sie dort durchaus passend wären. Hier, nahe dem Martyrium, ist der Bezug zu Hiob präsent.⁷⁰³ Châtillon hat, in diesem Teil der Geschichte, seinen persönlichen Wert und seine Bereitschaft zum Martyrium sicherlich noch steigern können gegenüber der Zeit der Gefangenschaft. Insofern mag Petrus Hiob bewusst erst hier einsetzen, um eine Entwicklung und eine nun erreichte, noch gesteigerte Besonderheit Châtillons zu verdeutlichen. Während er zuvor „nur“ ein Jonathan oder ein Ezechiel war, ist er nun sogar ein Hiob.⁷⁰⁴ Eine ähnliche Methode von (vermutlich) bewusster Auslassung und Steigerung wurde auch schon für den Begriff *zelus* konstatiert.

⁶⁹⁸ Vgl. Phil. 1,21.

⁶⁹⁹ Bernhard, *Novae Militiae*, 270; Ep.363, 656; Ep.458, 898; vgl. Purkis, *Imitatio*, 63f.

⁷⁰⁰ Bernhard, Ep.98, 746f. „*Daher scheinen mir zwei Dinge den Tod kostbar zu machen: das Leben und die Todesursache, mehr aber die Todesursache als das Leben.*“

⁷⁰¹ Purkis, *Imitatio*, 63f; vgl. Bernhard, *Novae Militiae*, 274. Er kritisiert hier das weltliche Rittertum im Allgemeinen. *Ira* und *furor* erscheinen hier negativ, da sie mit falscher Intention genutzt werden.

⁷⁰² Dies passt zu seiner Haltung, die Cotts bezüglich der monastischen Orden herausarbeitet. Petrus unterlässt es, Orden als Ganzes zu bewerten, wie dies andere Zeitgenossen taten und fokussiert sich stattdessen auf Individuen und deren Innenleben (Cotts, *Clerical Dilemma*, 254).

⁷⁰³ So auch an anderen Stellen in diesem Teil der *Passio*; vgl. z.B. Huygens, *Passio*, 61.

⁷⁰⁴ Laut Gregor dem Großen zeichnet sich Hiob dadurch aus, dass die äußeren Angriffe und Prüfungen seinen inneren Emotionen (*passiones*) nichts anhaben können (Gregorius Magnus, *Moralia*, 15; vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 219). Châtillons Konzeption scheint daran angelehnt zu sein. Dies wird durch die Verwendung des Begriffs *passiones* bestärkt, der in der *Passio* ebenfalls positiv konnotiert ist (im Gegensatz zu Augustinus).

Petrus scheint diese rhetorische Methode also gezielt zu verwenden, um gewisse Paradigmen im Zuge seiner Abhandlung zu steigern und zu einer Art Pointe zu führen.

Vor der Hinrichtung äußert Saladin ein Gnadenangebot gegenüber Châtillon, sofern er Christus verleugnen würde, doch dieser antwortet herausfordernd: „*Si in eum crederes, evadere posses supplicia dampnationis eterne, que tibi parata esse non dubites.*“⁷⁰⁵

Todesmutig lehnt er also ab und ebnet somit den Weg zu seinem Martyrium. Die Verkündigung der Verdammnis gegenüber seinem Kontrahenten erinnert an die oben angesprochene Schilderung in der Passio Polycarpi. Diese Haltung vermittelt einerseits die Bereitschaft zum Martyrium, andererseits mag hier auch, wie in der Spätantike, eine gewisse Aneignung des Hinrichtungsrituals stattfinden, indem man nicht nur ablehnt, sondern den Kontrahenten offensiv herausfordert.⁷⁰⁶ Markowski möchte in dieser Aussage eine gewisse Tendenz zur augustinischen Tradition der Korrektur und damit Liebe gegenüber seinem Feind erkennen.⁷⁰⁷ Dem möchte ich widersprechen, denn Châtillon präsentiert die Strafe der Verdammnis nicht als Drohung, sondern bereits als Zustand, da sie ohne Zweifel (*non dubites*) für Saladin vorbereitet wird. Ebenso fehlen signifikante Schlagworte; Châtillon, wie auch die gesamte Passio, kennt keine Liebe gegenüber den *impii*. Daher denke ich, dass das Vorhalten der Verdammnis vor allem auf die Beschleunigung des eigenen Martyriums abzielt. Aufgrund der Parallele zu spätantiken Narrativen wäre es möglich, dass Petrus manche davon kannte.⁷⁰⁸

Schließlich schildert Petrus Châtillons Tod: „*Celestis dispensatione consilii segregavit eum [Châtillon] dominus ab aliis, et certamen forte dedit ei ut vinceret et sciret quoniam omnium potentior est sapientia. Illustrissimus princeps in terram prosternitur, cumque supinus iaceret atque oculos erectos et fixos haberet in celum, sancto eius pectori superposito pede dextro, ipsius gutturi gladium tyrannus infixit Christique nomen, quod semper erat in corde et ore illius, gladius interceptit. Nullam sui corporis partem movit*

⁷⁰⁵ Huygens, Passio, 52. „Wenn du an ihn glauben würdest, könntest du die Strafe der ewigen Verdammnis verhindern, die zweifellos für dich vorbereitet wird.“

⁷⁰⁶ Vgl. Buc, Ritual, 137ff. Ähnliches findet sich in der altfranzösischen Fortsetzung von William von Tyrus. Dort fragt Saladin, was er denn tun würde, wenn die Situation umgekehrt wäre. Châtillon antwortet, er würde ihn enthaupten und genau dies tut dann Saladin. Er fordert hier also ebenso offensiv heraus (Edbury, Continuation, 48).

⁷⁰⁷ Markowski, Blois, 275f.

⁷⁰⁸ Laut Cowdrey wurden Märtyrernarrative in Klöstern bei der Messe gelesen (Cowdrey, Martyrdom, 47; vgl. auch Philippart, Légendiers, 22f). Folglich waren sie womöglich recht lebendige Narrative und lagen nicht unbenutzt in den Bibliotheken herum.

*egregius Christi martyr, carpebat de crucis arbore fructum vite: ei namque cruciatum in delicias convertibat memoria crucis Christi.*⁷⁰⁹

Was bereits anhand anderer Passagen aufgezeigt wurde, wird hier nochmals explizit herausgestrichen. Châtillon wurde von den anderen getrennt (*segregavit ab aliis*); er genießt bei Gott eine herausragende Stellung aufgrund seiner vorhergehenden Verdienste. Im Moment des Todes gibt es hier keine Form von Zweifel oder Wunsch nach Gnade (obwohl diese ihm zuvor angeboten wurde). Sein Blick ist auf den Himmel gerichtet (*oculos fixos in celum*). Dies ist sinnbildlich dafür zu verstehen, dass sein ganzes Streben auf das Jenseits und das Seelenheil ausgerichtet war und kurz vor seinem Tod richtet er daher seinen Blick mit Gewissheit dorthin. Es ist das Schwert, das ihn tötet; ein schneller Tod, also ein Zielpunkt, passend zu seinem teleologisch geprägten Martyrium. Langes Leid und Folter spielen hier keine Rolle. Auch spätantike Märtyrer wurden oft durch das Schwert hingerichtet (die übliche Methode für römische Bürger), doch in den spätantiken Narrativen markiert die Enthauptung nur den Schlusspunkt eines langen Prozesses des Leidens, dem neben gewöhnlicher Folter oft auch andere, fehlgeschlagene Hinrichtungsarten vorausgehen und damit den Aspekt des Leidens betonen.⁷¹⁰

Nichts Derartiges findet sich bei Châtillon. Nicht der Aspekt des Leidens ist wesentlich, sondern die Bereitschaft zum Tod und die damit zusammenhängenden Emotionen. So war der Name Christi immer in seinem Herzen (*semper erat in corde*) und ist es daher auch im Moment des Todes; eine klare Umschreibung für *amor* oder *caritas*. Wie die obige Textstelle gezeigt hat, ist es gerade der Moment des Todes, der den Märtyrer mit der Gnade Christi (*gratia*) vereint. So kann der Moment der Imitatio Christi wohl als maßgebend für diese Vereinigung verstanden werden, denn es ist die Erinnerung an die Passion (*memoria*), welche die Folter in Vergnügen verwandelt (*cruciatum in delicias*). Warum verwandelt nun die Erinnerung an die Passion die Folter in Vergnügen? Es ist wohl die Bedeutung des Opfers, die dem Märtyrer durch das Gedenken an die Passion bewusst

⁷⁰⁹ Huygens, Passio, 59. „Der Herr trennte diesen [Châtillon] von den anderen auf Veranlassung des himmlischen Rates und der Kampf gab ihm die Stärke, damit er siegen und verstehen würde, weil ja die Weisheit aller mächtiger ist. Der hervorragende Fürst wurde in dem Land niedergestreckt und als er auf den Rücken geworfen wurde und die Augen erhob und sie auf den Himmel fixierte, während er seine heilige Brust mit dem rechten Fuß aufrichtete, stieß ihm der Tyrann das Schwert in die Kehle und im Namen Christi, der immer in seinem Herzen und seinem Mund war, tötete ihn das Schwert. Der herausragende Märtyrer Christi bewegte keinen Teil seines Körpers, er pflückte vom Baum des Kreuzes die Frucht des Lebens: Denn die Erinnerung an das Kreuz Christi verwandelte für ihn die Folter in Vergnügen.“

⁷¹⁰ Vgl. Bartelink, Martyr, 30. So wäre, nach Gregor dem Großen, Felicitas bereits vor ihrem Tod eine siebenfache Märtyrerin gewesen, da sie den Tod ihrer sieben Söhne erdulden musste.

wird.⁷¹¹ Insofern ist hier dem Märtyrer, in Petrus Konzeption, bewusst, dass er ein solcher ist und dieser Moment mag die Bereitschaft zum Martyrium nochmals bestärken. Außerdem ruft die Erinnerung an die Passion auch ins Gedächtnis, was Christus für die Menschheit geschaffen hat, sprich welcher Lohn den Märtyrer im Jenseits erwartet. Insofern würde ich hier also eine Beschleunigung konstatieren; je weiter der Märtyrer seinem Schicksal entgegen schreitet, umso mehr wird er sich seiner Rolle bewusst und umso mehr erhöht sich dadurch die Bereitschaft zum Martyrium; mit der Passion im Gedächtnis und der Liebe Christi im Herzen.

Der Henker erscheint hier gesichtslos; er steht schließlich auch nicht im Fokus der Darstellung. Nur einmal wird hier von *tyrannus* gesprochen. In den vorhergehenden Passagen war immer wieder vom Antichristen, teils auch von den Dienern Satans die Rede (*ministri Sathane*).⁷¹² Andere Quellen berichten, dass Saladin persönlich Châtillons Henker war und auch Petrus war sich dessen bewusst.⁷¹³ Auch in früheren Passagen der Passio spricht Petrus von Saladin als dem gefährlichen Anführer der *impii*.⁷¹⁴ Hier tut er es nicht. Einerseits mag dies darin begründet sein, dass hier der Märtyrer im Fokus steht, doch andererseits ist es doch erstaunlich. Schließlich hätte er Saladin hier durchaus nennen können, um ihn in sein Feindbild zu integrieren und als grausamen Henker zu beschreiben und damit einen konkreten Angriffspunkt für christliche Aggressionen zu schaffen, gegen den sich ein Kreuzzug hätte richten können. Schließlich war Saladin der Hauptfeind am Ende des 12.Jh., dem es gelungen war, weite Teile der Muslime des Nahen Ostens zu einen, wie Petrus auch selbst festhält.⁷¹⁵ Doch, wie bereits konstatiert wurde, bewegt sich die Passio schrittweise weg von konkreten Ereignissen hin zu einer mehr heilsgeschichtlichen, eschatologischen Schilderung. Die Auslassung Saladins ist wohl auch in diesem Kontext zu verstehen. Hier, gegen Ende des Hauptteils, nach etwa drei Viertel des Textes, ist der heilsgeschichtliche Charakter bereits recht stark ausgeprägt. Saladin zu nennen wäre Petrus offensichtlich zu konkret gewesen und hätte nicht in sein Konzept gepasst. Er hätte damit die allgemeine heilsgeschichtliche Bedrohung durch den Antichristen und die *impii*, die er zu schildern bestrebt ist, zu sehr vermindert. Es braucht hier also anscheinend ein größeres,

⁷¹¹ Die gleiche Funktion erfüllt auch die Eucharistie.

⁷¹² Huygens, Passio, 59.

⁷¹³ Vgl. Mayer, Itinerarium, 259; Edbury, Continuation, 48. Auch Ernoul und einige arabische Quellen berichten davon (vgl. Hamilton, Elephant, 107).

⁷¹⁴ Huygens, Passio, 40.

⁷¹⁵ Huygens, Passio, 40.

mehr heilsgeschichtliches Feindbild, dem ein einzelner menschlicher Akteur nicht gerecht werden konnte.⁷¹⁶ Insofern hebt dies auch wiederum Châtillons Bedeutung; er ist der einzige menschliche Akteur, der in diesem Teil der Passio namentlich genannt wird. Auch seine Mitstreiter werden nur namenlos als „Mitmartyrer“ (*commartyres*) bezeichnet.⁷¹⁷ In diesem heilsgeschichtlichen, eschatologischen Kontext ist es Châtillons herausragende Leistung, die es wert macht, ihn namentlich zu nennen; schließlich wird er unter die Märtyrer im Himmel eingereiht.⁷¹⁸

Auch die Baummetapher spielt hier, mit Bezug auf das Hohelied, wieder eine Rolle.⁷¹⁹ So pflückt der Märtyrer die Früchte des Baumes, der symbolisch für das Kreuz steht. Mit Bezug auf die Stelle über die Erinnerung an die Passion, die im Kontext der Baummetapher steht, bedeutet dies, dass der Märtyrer annimmt (i.e. pflückt), was Christus durch die Passion anbietet. Die Baummetapher mag hier, durch das Pflücken der Frucht, noch deutlicher an Genesis erinnern als die obigen Passagen.⁷²⁰ So kann der Märtyrer durch seinen Tod die Frucht pflücken oder, mit anderen Worten, er wird aufgenommen in die *civitas dei* und hat den teleologischen Endpunkt seiner Reise erreicht.⁷²¹

Diesen Gedanken drückt Petrus auch sehr explizit aus: „[...] *et attriti corporis contumelia ei cedit ad gaudium et coronam. Ecce, nobilissime princeps, ecce finis vie et consummatio peregrinationis tue: de torrente in via bibisti, propterea exaltabitur caput tuum in patria, [...] proculdubio coronaberis, quia legitime certasti, nam testimonio Iob qui afflictus est erit in gloria. Impius ergo te humiliando coronam tibi glorie fabricavit, beatus es quia possessionem glorie, quam Adam cum progenie sua perdidit, tu cum sociis tuis hodie ingredi meruisti, [...] bonum certamen certasti, cursum consummasti.*“⁷²² Nicht die Eroberung

⁷¹⁶ In einer anderen Passage identifiziert Petrus Saladin mit der Hure Babels. Dies bestärkt dieses Bild. Diese Stelle wird unten diskutiert (Huygens, Passio, 54f; vgl. Markowski, Blois, 277). Auch Bernhard verwendet teils eine solche Strategie (Bernhard, Ep.457, 890; vgl. Kahl, Eschatology, 38).

⁷¹⁷ Huygens, Passio, 57.

⁷¹⁸ Vgl. Huygens, Passio, 51.

⁷¹⁹ Vgl. Hld. 2,3.

⁷²⁰ Der Baum agiert dort als Symbol des ewigen Lebens (Gen. 2,9). Diese Implikation ist auch in der Passio präsent.

⁷²¹ Vgl. auch Offb. 22,2. Dieses Pflücken scheint erst durch das Opfer Christi möglich zu werden, folglich ist das Martyrium, so wie es das Christentum denkt, ein Produkt des Zeitalters der Gnade und war davor, in dieser Weise, nicht möglich. Damit ist es eng an das Symbol des Kreuzes geknüpft. Das Opfer Christi erlaubt es den Tod zu besiegen und ihm damit eine positive, bedeutungsvolle Rolle zu geben, was schließlich ein zentrales Thema der Passio ist und u.a. durch die Schlafmetapher ausgedrückt wird (vgl. auch Petrus, Ep.27, 93).

⁷²² Huygens, Passio, 60f. „[...] und die Misshandlung des geschwächten Körpers endete für ihn in Freude und Krönung. Siehe, edelster Fürst, siehe das Ende des Weges und die Vollbringung deiner Pilgerfahrt: du hast auf dem Weg aus dem reißenden Fluss getrunken, deshalb wird dein Haupt im Vaterland gepriesen werden, [...] zweifellos wirst du gekrönt, weil du nach den Regeln gekämpft hast, denn, wie Hiob bezeugt, wer gepeinigt

Jerusalems oder anderer Teile des Heiligen Landes erscheinen hier als Ziel der Pilgerschaft, sondern das Martyrium und damit die Erlangung des Seelenheils. In Petrus Ansicht ist das Martyrium also nicht nur ein akzeptables Los, während man nach anderen Zielen strebt, sondern das Martyrium ist das ultimative Ziel des Kreuzzuges.⁷²³ Hier ist eine sehr starke eschatologische Vorstellung präsent.⁷²⁴ Wie diverse analysierte Passagen und vor allem das Martyrium Châtillons verdeutlichen, verstand Petrus Märtyrer vor allem als Krieger, die für den Glauben starben. Im hier gegebenen Zitat wird auch wiederum sehr deutlich die Aufnahme in die *civitas dei* betont. So verfügt Châtillon über jenen Ruhm (*gloria*), den Adam verloren hat (*perdidit*).⁷²⁵

Ebenso streicht Petrus in dieser Passage, mit Bezug auf Hiob, eine Dynamik heraus, die bereits in der spätantiken Arena präsent war.⁷²⁶ So arbeitet das Bedürfnis des Feindes den Märtyrer zu foltern und zu töten zugunsten des Märtyrers und erhöht damit seinen Ruhm.⁷²⁷ Allerdings spielen hier, wie bereits mehrfach herausgestrichen, Schilderungen von Folter und Leid keine Rolle.

Interessanterweise wird Châtillons Martyrium in dieser ganzen Passage nur mit Ruhm (*gloria*) und nicht mit anderen üblichen Komponenten des Seelenheils wie *misericordia*, *salus* oder *beatitudo* verknüpft.⁷²⁸ Ebenso hat Adam den Ruhm verloren, den Châtillon nun wieder erlangt. *Gloria* muss zwar keine kriegerische Dimension haben, allerdings kann sie es, im Gegensatz zu den anderen üblichen Termini. Daher denke ich, dass Petrus hier bewusst

wurde, wird in Ruhm leben. Daher verfertigte der Gottlose, während er dich demütigte, die Krone des Ruhms für dich, glücklich bist du, weil du es heute mit deinen Gefährten verdient hast den Besitz des Ruhms anzutreten, den Adam mit seiner Nachkommenschaft verloren hat, [...] du hast die gute Schlacht gekämpft, du hast die Reise vervollständigt.“

⁷²³ Ähnliches findet sich bei Gerald von Wales, dessen Text mir leider nur in einer Übersetzung zugänglich war. Dort zitiert er einen jungen walischen Krieger, der das Kreuz nimmt: „*What man of spirit can hesitate for a moment to undertake this journey when, among the many hazards involved, none could be more unfortunate, non could cause greater distress than the prospect of coming back alive?*“ (zitiert nach Cole, Preaching, 76). Newman konstatiert diesen Gedanken bereits für Bernhard, doch ich denke, dass er dort, im Vergleich zu Petrus, noch geringer ausgeprägt war (Newman, Charity, 184).

⁷²⁴ Die Vernachlässigung Jerusalems mag darauf hindeuten, dass die Passio zu großen Teilen geschrieben wurde, bevor Petrus von dessen Verlust erfuhr.

⁷²⁵ Gestützt auf Ambrosius mochte Châtillon durch die göttliche Gnade, sprich im Zeitalter derselben, grundsätzlich einen höheren Status erreichen als Adam ihn inne hatte (vgl. Ladner, Reform, 146f; vgl. auch Albano, Peregrinante, 355).

⁷²⁶ Vgl. Hiob 22,29; Buc, Ritual, 137ff.

⁷²⁷ Diese Dynamik ist an die Passion Christi angelehnt, der mit seinem Opfer den Tod besiegen konnte, wie z.B. Petrus Venerabilis hervorhebt (logna-Prat, Order, 184f).

⁷²⁸ In Hinblick auf Augustinus Märtyrerschriften zählt Bastiaensen den Gebrauch der verschiedenen Termini; *sanctus* 170mal, *beatus* 120mal und *gloriosus* nur 22mal (Bastiaensen, Terminologie, 205). Es gibt hier also auf jeden Fall eine Verschiebung, die auf die Betonung des Kriegermartyriums während der Kreuzzüge zurück zu führen sein mag, doch noch näher anhand verschiedener Autoren untersucht werden müsste, um hier Entwicklungslinien aufzuzeigen.

gloria und nicht etwa *beatitudo* verwendet, um das Kriegermartyrium zu betonen.⁷²⁹ Dies wird auch am Ende des Zitats deutlich, wenn Petrus meint, dass Châtillon den guten Kampf kämpfe (*bonum certamen certasti*).⁷³⁰ Diese Worte finden sich gleich zu Beginn von Bernhards *De laude novae militiae* und sind dort als Aufforderung an Hugo von Payns, ersten Großmeister der Templer, gerichtet.⁷³¹ Obwohl ursprünglich eine Phrase des *spiritual warfare*, wie Winkler in seinem Kommentar festhält, wird dieser Bezug spätestens mit Bernhard zunehmend in die Sphäre des *material warfare* gerückt.⁷³²

Das Martyrium Châtillons ist also ein teleologisches Streben nach einem Ziel, das einem durch das Opfer Christi gewährt wird und sich schließlich erfüllt. Die gleiche Logik ist in Hinblick auf das allgemeine teleologische Weltbild des Christentums zu konstatieren; man strebt dem Jüngsten Gericht entgegen und hofft dann zu den Auserwählten zu gehören. Doch dazu unten mehr. Hier soll nur festgehalten werden, dass das Martyrium daher als kleine, individuelle „Apokalypse“ erscheint. Die gleichen Paradigmen kommen hier auf einer individuellen Ebene zum Ausdruck und deuten damit die richtige Apokalypse voraus.⁷³³ Diese Analogie wird bereits am Beginn des Hauptteils deutlich, wenn Petrus schildert, dass Châtillon die Blüte seines Körpers ebenso wie die Blüte der Welt verachte.⁷³⁴ Das Martyrium agiert damit, wie diverse andere Elemente der Heilsgeschichte, als partielle Erfüllung der eschatologischen Prophezeiung.⁷³⁵ Womöglich geht es hier auch um eine quantifizierende Perspektive; jeder Märtyrer bringt das Jüngste Gericht näher; sprich wenn sich genügend Märtyrer versammelt haben, dann wird das allgemeine Gericht eingeleitet.⁷³⁶ Wie im Kapitel Kreuzzugsaspekte aufgezeigt wurde, denkt Petrus die Differenzierung von *iusti* und *impii* bereits als sehr verfestigt, folglich denkt er das Jüngste Gericht als bereits nahe.

⁷²⁹ Auch Bernhard verknüpft mehrfach *gloria* mit der kriegerischen Tätigkeit (Bernhard, *Novae Militiae*, 276).

⁷³⁰ Tim. II 4,7.

⁷³¹ Bernhard, *Novae Militiae*, 268.

⁷³² Bernhard, *Novae Militiae*, 323.

⁷³³ Vgl. Buc, *Martyrdom*, 34; Caspary, *Exegesis*, 119. Dies spielt auch auf die Gleichzeitigkeit von menschlicher Geschichte und göttlicher Ewigkeit an; ersteres resultiert aus einer unvollkommenen, menschlichen Sicht, letzteres aus der göttlichen Perspektive (Goetz, *Endzeiterwartung*, 448ff; Ladner, *Reform*, 440; vgl. Augustinus, *De civitate Dei* (XXII 2), 554ff; Brown, *Saints*, 81). Châtillon bewegt sich zwischen diesen beiden Polen bzw. nähert er sich zunehmend dem göttlichen Teil an. Ebenso ist hier der Gedanke präsent, dass die *martyres* oder *sancti* bereits nach ihrem Tod das Seelenheil erlangen, im Kontrast zur allgemeinen Wiedererweckung mit der Apokalypse. Insofern könnte dies also einen Motivationsfaktor darstellen (vgl. Moss, *Other Christs*, 118ff; Lk. 23,42f). Diese vorzeitige Erhöhung stützt sich wiederum auf die Makkabäer (Auffarth, *Makkabäer*, 380ff).

⁷³⁴ Huygens, *Passio*, 42.

⁷³⁵ Buc, *Holy War*, 76f. So z.B. bei Hrabanus Maurus zu finden (Hrabanus, *Expositio*, 624f).

⁷³⁶ Vgl. Offb. 6,10f.

Diesen vorausweisenden Charakter macht Petrus auch an weiteren Stellen explizit: „*Hoc isti [Châtillon] sapiebat gladius quod ignis beato Laurentio, qui suos ridebat carnifices suumque iudicem subsannabat, cum apostolus dicat: Absit michi gloriari nisi in cruce domini nostri Iesu Christi. Cum beatus Andreas in patibulo crucis inestimabiles deliciarum thesauros invenerit, liquet quod in passione sanctorum quidam fructus vite celestis et quedam delibatio eternitatis abscondita pregustatur [...]*“⁷³⁷ Der Vergleich zu zwei spätantiken Märtyrern dient der Einordnung Châtillons; laut Petrus ist er zweifellos zu jenen zu zählen. Ebenso ist für ihn die Tatsache, dass Andreas am Kreuz Schätze des Genusses findet (*inestimabiles deliciarum thesauros*), ein Vorausweisen auf die Apokalypse (*fructus pregustatur*).⁷³⁸ Die hier vorhandene Verbindung eines gekreuzigten Märtyrers und eines Paulus Zitats, das eben dies auch für Châtillon andeutet, ist wiederum ein deutlicher Hinweis auf den Aspekt der *Imitatio Christi*.⁷³⁹

Wenig später bringt Petrus, mit Bezug auf Paulus und Salomo,⁷⁴⁰ den gleichen Gedanken zum Ausdruck: „[...] *et in consummatione sanctorum virtutis perfectissime diem clausit [deus], sicut apud Salomonem scriptum est: Iustorum semita quasi lux splendescens, procedit et crescit usque ad perfectum diem.*“⁷⁴¹ Anhand des Salomo Zitats wird wiederum der teleologische Charakter deutlich; die Idee wird anhand eines Weges veranschaulicht und ein Weg zeichnet sich stets durch Anfang und Ende aus. Ebenso wird hier ein klarer Endpunkt bezeichnet (*ad perfectum diem*), der als das Ende des Pfads der Gerechten erscheint.⁷⁴² Die Wegmetapher verdeutlicht wiederum, dass man irgendwann gemeinsam an einer Kreuzung stand und sich dann für einen Weg entschieden hat und je länger man diesen dann beschreitet, umso mehr entfernt man sich von dem anderen Weg und umso mehr schwindet die Möglichkeit umzukehren; sprich *iusti* und *impii* werden zunehmend manifest.

⁷³⁷ Huygens, *Passio*, 59f. „Das Schwert schmeckte für jenen [Châtillon] wie das Feuer für den seligen Laurentius, der über seine Henker lachte und seine Richter verhöhnte, weil der Apostel sagt: Es liegt mir fern mich zu rühmen, außer mit dem Kreuz unseres Herrn Jesus Christus. Weil der selige Andreas am Querbalken des Kreuzes unermessliche Schätze des Genusses fand, ist es klar, dass die Frucht des himmlischen Lebens und der Genuss der Ewigkeit durch das Leid der Heiligen heimlich vorgekostet wird [...]"

⁷³⁸ Vgl. Offb. 22,2. Durch den Bezug auf die Offenbarung wird wiederum deutlich, wie sehr Châtillons Martyrium, i.e. das Pflücken der Früchte, als „individuelle Apokalypse“ zu begreifen ist.

⁷³⁹ Gal. 6,14; vgl. auch Moss, *Other Christs*, 27.

⁷⁴⁰ Eph. 4,12; Spr. 4,18.

⁷⁴¹ Huygens, *Passio*, 61. „[...] und [Gott] schloss den Tag der vollkommenen Tugend mit der Vervollständigung der Heiligen, gleichsam steht bei Salomo geschrieben: Der Pfad der Gerechten schreitet voran wie das strahlende Licht und wächst bis zum vollkommenen Tag.“

⁷⁴² Vgl. Honorius, *Inevitabile*, 1212: „Et, sicut numerus crescit ad perfectionem, ita propago humana succedit usque ad electorum completionem.“

Der Weg der *iusti* verdeutlicht wiederum, dass man Christus folgt und kann damit als Aspekt der Imitatio Christi verstanden werden.⁷⁴³

Sowohl bei Paulus als auch bei Salomo kommt außerdem der Gedanke zum Ausdruck, dass am Ende eine Form von Vervollkommnung steht (*consummatio*). Die individuelle Vervollkommnung erscheint als zentrales Leitmotiv der Passio; es geht um persönliche Reform hin zu einem mehr christlichen Lebenswandel, wie es auch in Petrus Brief an Heinrich II. und in *Audita Tremendi* präsent ist. Dies verdeutlicht damit etwas von der allgemeinen Stimmung am päpstlichen Hof, nachdem man von Hattin erfahren hatte.⁷⁴⁴ Natürlich muss hier eine Unterscheidung getroffen werden; einerseits das irdische Streben nach Vollkommenheit und andererseits das Bewusstsein, dass die wahre Vollkommenheit nur durch Gott am Ende der Zeiten gegeben werden kann. Daher mag das verstärkte Streben nach Vollkommenheit und Selbstreform, wie es sich 1187 allgemein und bei Petrus im Besonderen feststellen lässt, auf ein Bewusstsein zurück zu führen sein, dass die Apokalypse nahe ist und man sich daher möglichst gut positionieren sollte.⁷⁴⁵

Am Ende des Hauptteils, wo auch die eben zitierte Passage zu finden ist, versucht Petrus etwas, dass für seine Intention von signifikanter Bedeutung ist. Während er zuvor über den vorbildhaften, tugendreichen Märtyrer Renaud de Châtillon geschrieben hat, kommt er nun darauf zu sprechen, dass ebenso dessen Mitstreiter den himmlischen Lohn erhielten und deutet damit an, dass theoretisch jeder, mit entsprechendem Eifer, diesen Lohn erhalten konnte: „*Illi etiam gloriosi milites et socii passionum ibant gaudentes a conspectu concilii, quia digni habiti sunt pro Christi nomine mortem pati [...]*“.⁷⁴⁶ Dies ist ein Zitat aus der Apostelgeschichte und damit werden die Märtyrer der Kreuzzüge mit jenen frühen Märtyrern in Verbindung gebracht.⁷⁴⁷ Allerdings ist in der Apostelgeschichte eigentlich nur von Misshandlung die Rede (*contumeliam pati*), Petrus steigert also die Bedeutung (*mortem pati*). Ebenso wird hier zum Ausdruck gebracht, dass es eigentlich eine

⁷⁴³ Vgl. Purkis, Spirituality, 22; Apg. 16,17; 18,25.

⁷⁴⁴ Petrus, Ep.219, 508; Chroust, Audita Tremendi, 6ff; vgl. Markowski, Third Crusade, 263f; Alphandéry, Chrétienté, 226f.

⁷⁴⁵ Bereits Hrabanus Maurus stellte die Verbindung von Reform und Eschatologie her (vgl. Buc, Holy War, 95f). Ebenso lässt sich diese Verbindung bei Bernhard finden (vgl. Goetz, Bernhard von Clairvaux, 87).

⁷⁴⁶ Huygens, Passio, 62. „*Auch jene glorreichen Soldaten und Gefährten im Martyrium entschwanden voll Freude dem Blick des Rates [Saladins], weil sie gewürdigt wurden im Namen Christi den Tod zu erleiden [...]*“

⁷⁴⁷ Apg. 5,41. Jedoch denke ich, dass es sich hierbei nicht um eine Gleichsetzung handelt, sondern immer noch eine Form von Hierarchie gedacht wird. Dies wird besonders durch andere zeitgenössische Schriftsteller wie Gerhoch von Reichersberg oder Honorius nahegelegt, die das Zeitalter der Gnade unterteilten und damit gehörten Märtyrer der Spätantike und der Kreuzzüge zwei verschiedenen heilsgeschichtlichen Epochen an (Gerhoch, Noctis, 509ff; Honorius, Cantica, 452ff; vgl. Goetz, Endzeiterwartung, 440).

Ehre und keine Strafe sei im Namen Christi zu leiden (*pro Christi nomine*); also wie Christus zu leiden; also Imitatio Christi.

Schließlich beendet Petrus den Hauptteil mit folgenden Worten: „*Si prefati martyres ita glorificaverunt deum in corpore suo et acceperunt calicem salutaris, quid retribuemus domino pro omnibus que retribuit nobis? Eadem imagine insigniti sumus, eodem sanguine redempti, eisdem sacramentis initiati, nec tamen pro Christo possumus aut volumus quicquam pati. Dicet aliquis: Libenter pro Christo paterer, si occasio se offerret [...]*“⁷⁴⁸ Es ergeht also eine Aufforderung an alle, das Martyrium bei Gelegenheit zu ergreifen.⁷⁴⁹ Der Märtyrertod erscheint hier als eine Form von Pflicht, als notwendige Dankbarkeit gegenüber Christus, weil er die Passion auf sich genommen hat. Dabei lässt sich eine Verbindung der beiden Ebenen von Autorität der Heiligen Schrift und charismatischem, tugendhaftem Märtyrer erkennen: „*The interpretation of key biblical commands as exhortations to martyrdom, therefore, is a strategic practice that utilizes both the authority of sacred text and the charismatic power of the figure of the martyr.*“⁷⁵⁰ Wie eine oben analysierte Passage verdeutlicht hat, handelt es sich um eine Schuld, an der jeder einen gewissen Anteil hat, und die daher beglichen werden muss (*unusquisque solvat pro debito*).⁷⁵¹ Um seinem Ziel zu folgen (i.e. ein neuer Kreuzzug), schwenkt Petrus zu Schluss also sehr geschickt vom besonderen Vorbild Châtillons zur allgemeinen Notwendigkeit den Märtyrertod zu erleiden, spricht sich auf den Kreuzzug zu begeben, und betont dabei, dass jeder den himmlischen Lohn erlangen kann.

Die klare Stilisierung als Kriegermartyrer mochte gewiss den potentiellen Kreuzfahrern als *role-model* dienen. Doch die deutliche Betonung eher nicht-kriegerischer Komponenten wie *amor* und *caritas*, die im Kapitel zur Emotionalität aufgezeigt wurde, sollten die Laien wohl wiederum zur individuellen Reform antreiben. Zu einem Leben, das näher an dem des Klerus lag, das mehr an *virtutes* orientiert war und damit verstärkt in die

⁷⁴⁸ Huygens, Passio, 64. „Wenn die genannten Märtyrer auf diese Weise Gott mit ihrem Körper verherrlicht und den Kelch des Heils angenommen haben, was werden wir dem Herrn zurückgeben für alles, was er uns gegeben hat? Zugleich sind wir diejenigen, die durch das Bild bezeichnet werden, genau dort durch das Blut der Erlösung, dieselben durch die Einweihung der Sakramente, dennoch können oder wollen wir für Christus nicht irgendetwas erleiden. Ein anderer wird sagen: Ich wäre bereit für Christus zu leiden, wenn die Gelegenheit sich bieten würde [...]"

⁷⁴⁹ Wie Petrus in einem Brief vermittelt, hätte er selbst gern das Martyrium erlitten, doch erhielt dazu nicht die Möglichkeit (Ep.123, 364).

⁷⁵⁰ Moss, Other Christs, 53. Moss bezieht sich auf die Spätantike, doch, nach der bisherigen Untersuchung, sollte klar sein, dass man dieses Paradigma ebenso für die Passio konstatieren kann.

⁷⁵¹ Huygens, Passio, 38.

spirituelle Kriegsführung involviert war, als dies bislang der Fall war.⁷⁵² Pierre Aubé hält über Châtillon fest: „[...] [il est] *une figure christique apte à enflammer les imaginations, et assez excessive pour stimuler des vocations guerrières.*“⁷⁵³ Grenzen zwischen Kleriker und Krieger werden neu verhandelt. Während Bernhard in den Templern ein neues Ideal verwirklicht sah, das dem Klerus in Hinsicht auf *virtutues* und *spiritual warfare* näherstand, versucht Petrus dies auf den gesamten Laienstand in Form des Kreuzzuges auszuweiten.⁷⁵⁴ Châtillon war dafür das passende *role-model*; das strahlende, entflammte, von *zelus* beseelte *exemplum virtutis*.

Unter diesem Gesichtspunkt würde ich es auch verstehen, warum Petrus den Templern keinerlei Aufmerksamkeit widmet (ich konnte bislang keine einzige Thematisierung in seinen Schriften finden). Dies ist der Fall, trotz deren Bedeutung am Ende des 12.Jh. und trotz der ausgiebigen und lobreichen Thematisierung bei Bernhard, sowie auch bei Johannes von Salisbury, die beide für Petrus wesentliche Vorbilder und Einflüsse waren, wie die bisherige Arbeit deutlich gemacht hat. Die Ideale, die andere in den Templern verwirklicht sahen, wie die Notwendigkeit des Kreuzzuges, die Inklusion des *spiritual warfare*, Armut und Selbstreform, waren für Petrus alle von zentraler Bedeutung, doch wollte er diese nicht nur in einem spezifischen Orden, sondern in allen Kreuzfahrern verwirklicht sehen.

⁷⁵² Vgl. Markowski, Blois, 178f; Petrus, Compendium, 816. Markowski konstatiert selbiges für das Compendium in lob. Laien sollten die Ideale der Zisterzienser und anderer Orden verstärkt in ihr weltliches Leben integrieren. Bis auf den Aspekt der Kontemplation diskutiert er allerdings nicht, worin dies genau bestehen sollte. Markowski konstatiert ebenso, dass Petrus die bekannte Phrase *verbo et exemplo*, die laut Bynum typisch für die Spiritualität der Regularkanoniker des 12.Jh. sei, zunehmend auch an andere Gruppen als erstrebenswertes Ideal herantrage (Markowski, Blois, 314; Bynum, Spirituality, 36ff; vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 207; Petrus, Canon Episcopalis, 1102; Ep.134, 398). Auch in Becket's Vita von Johannes von Salisbury soll jener durch das Wort lehren (*eruditurus verbo*) und seine Heiligkeit soll als Vorbild dienen (*sanctitatis suae exemplo*) (Johannes, Vita Thomae, 309).

⁷⁵³ Aubé, Saladin, 263.

⁷⁵⁴ Morton konstatiert, dass Jakob von Vitry (frühes 13.Jh.) das Bild der Makkabäer in gleicher Weise für Ritterorden und normale Kreuzfahrer verwendet (Morton, Maccabees, 289). Hier, wenige Jahrzehnte später, scheint das, was Petrus propagiert, also manifest zu werden. Ob dies auf Petrus Einfluss zurückgeht, wird allerdings schwer zu beantworten sein. Doch immerhin waren seine Werke bereits früh weit verbreitet, denn ca.1205 wird er bereits von einem Kleriker aus Köln zitiert (Waitz, Chronica, 321). Doch die Rezeption von Petrus in den folgenden Jahrhunderten wäre das Thema einer eigenen Arbeit.

5.4 Zur Rolle der Makkabäer

Wie im Kapitel Theorie des Märtyrertums aufgezeigt wurde, sind die Makkabäer das zentrale Modell, um Märtyrer während der Kreuzzüge zu konzipieren, weil sie einerseits Krieger sind und weil andererseits, durch den Tod der Märtyrer, ein Anlass zur Rache geschaffen wird.⁷⁵⁵ Pierre Aubé hält fest, dass Petrus die Makkabäer-Bücher wohl auswendig kannte: „*Un texte que Pierre de Blois, rassurons-nous, savait par coeur.*“⁷⁵⁶ Doch in der Passio spielt der explizite Bezug auf die Makkabäer eine eher untergeordnete Rolle. Es finden sich nur vier Zitate; drei davon im letzten Viertel des Textes (eines gegen Ende des Hauptteils, zwei im Epilog). Obwohl jene Aspekte, welche das Modell der Makkabäer bereitstellt, für die Passio eine große Rolle spielen (Kriegermartyrium, Anlass zur Rache), verzichtet Petrus, offensichtlich bewusst, auf explizite Bezüge. Wenn man im Kontrast dazu die Conquestio betrachtet, so finden sich dort sieben Bezüge, obwohl sie nur halb so lang ist und Märtyrertum dort, im Gegensatz zur Passio, nicht das Hauptthema ist.⁷⁵⁷ Daraus lässt sich folgern, dass das Modell der Makkabäer für Petrus durchaus eine wichtige Rolle spielte. Folglich scheint das Fehlen in der Passio wiederum einer rhetorischen Strategie zu folgen, wie sie bereits für *zelus* aufgezeigt wurde.

Unter den vier Bezügen der Passio findet sich nur einer, wo die Makkabäer explizit als Gruppe angesprochen werden.⁷⁵⁸ Diese Stelle findet sich gegen Ende des Epilogs, auf den letzten Seiten des Textes, nur wenige Zeilen nach der konzentrierten Verwendung von *zelus*, die oben diskutiert wurde: „*Machabei quia pro patriis legibus pugnaverunt, vivunt nomina eorum in eternum, acceperunt in celo triumphales coronas et laudem ipsorum enarrat omnis ecclesia sanctorum.*“⁷⁵⁹ Im Vorfeld dieser Passage diskutiert Petrus verschiedene alttestamentliche *role-models*, um schließlich zu dem Schluss zu kommen, dass die Makkabäer das am besten geeignete *role-model* seien. Hingegen, im Anschluss an diese Textstelle, wird jenes hervorragende Beispiel mit der Untätigkeit der Fürsten kontrastiert und dabei mit dem zentralen Aufruf zur Selbstreform verbunden.

⁷⁵⁵ Dies wird z.B. durch Gregor von Nazianus thematisiert (vgl. Schreiner, Märtyrer, 15).

⁷⁵⁶ Aubé, Saladin, 263.

⁷⁵⁷ Sechs davon durch Huygens konstatiert, einen habe ich hinzugefügt (Makk. II 8,5; vgl. dazu Huygens, Conquestio, 78).

⁷⁵⁸ Makk. II 7,37. Der zweite Teil des Satzes bezieht sich auf Sir. 31,11; 39,14; 44,15.

⁷⁵⁹ Huygens, Passio, 71. „*Die Makkabäer leben mit ihrem Namen in Ewigkeit, weil sie für die väterlichen Gesetze gekämpft haben, siegreich nahmen sie im Himmel die Kronen an und die gesamte Kirche der Heiligen erzählt von deren Lobpreisung.*“

Es wird anhand dieses Zitats deutlich, dass Petrus die Konzeption Châtillons sehr bewusst an die Makkabäer anlehnt, denn beide werden im Himmel zu Märtyrern gekrönt. Auf diese Weise wird Châtillon gleich bei seiner ersten Nennung in der Passio charakterisiert.⁷⁶⁰ So nehmen die Makkabäer ihre Kronen im Himmel an (*acceperunt in celo triumphales coronas*) und Châtillon wird zum nächsten glücklichen Märtyrer gekrönt (*proximo felici martyrio coronandus*). In diesem Zusammenhang konstituieren auch beide, laut Petrus, eine ruhmreiche Erinnerungstradition.

Die weitgehende Auslassung und erst sehr späte explizite Nennung der Makkabäer scheint also ebenso einer rhetorischen Strategie zu folgen, welche ebenso wie bei *zelus* darauf bestrebt ist, den Text einer Pointe, einem Höhepunkt entgegen zu führen und die Besonderheit wichtiger Schlagwörter für das Ende aufzusparen, um eine höchstmögliche Wirkung zu erzielen. Dabei lässt sich in der Passio zwar keine direkte Verbindung von *zelus* und Makkabäer konstatieren, doch beide kommen nur wenige Zeilen voneinander entfernt zum Einsatz und beide sind wohl ein wichtiger Teil von Petrus Kreuzzugsideen. Damit sind beide Teil eines nachahmenswerten *role-models* und werden daher implizit durchaus miteinander verbunden.

Dies lässt sich in Audita Tremendi explizit fassen; die beiden Elemente wurden also durchaus miteinander assoziiert.⁷⁶¹ Die Makkabäer werden dort auch sehr deutlich als Vorbilder für ein Kriegermartyrium stilisiert: „*Attendite, qualiter Machabaei zelo divine legis accensi pro fratribus liberandis extrema queque pericula sunt experti et non solum substantias sed et personas pro fratrum docuerunt salute ponendas, exhortantes se ipsos atque dicentes: accingimini et estote filii potentes, quoniam melius est nobis mori in bello quam videre mala gentis nostre et sanctorum. Et quod illi sub una lege constituti fecerunt, vos per incarnationem domini nostri Iesu Christi ad lucem veritatis adducti et multorum instructi exemplis sanctorum sine trepidatione aliqua faciatis [...]*“⁷⁶²

⁷⁶⁰ Huygens, Passio, 41.

⁷⁶¹ Auch bei Bernhard sind die Makkabäer von *zelus iustitiae* beseelt. Dieser hätte sie zu Märtyrern gemacht (*martyres fecit*) (Bernhard, Ep.98, 738; vgl. auch Ep.363, 654; dazu Makk. I 3,58).

⁷⁶² Chroust, Audita Tremendi, 9; vgl. Makk. I 3,58f. „Hört wie die Makkabäer mit Eifer für das göttliche Gesetz entbrannten und sich selbst jeder Gefahr aussetzten, um ihre Brüder zu befreien. Sie lehrten uns, dass nicht nur Güter, sondern auch das Leben für das Seelenheil der Brüder niedergelegt werden sollte. So bestärkten sie sich gegenseitig und sagten; wappnet euch und seid tapfere Männer, denn für uns ist es besser in der Schlacht zu sterben als die Bösartigkeiten an unserem Volk und den Heiligen zu ertragen. Möget ihr, geführt zum Licht der Wahrheit durch die Inkarnation unseres Herrn Jesus Christus und angeleitet durch das Beispiel vieler Heiliger, ohne Furcht das tun, was die Makkabäer unter dem Gesetz [von Moses] getan haben [...]"

Ebenso findet sich in der *Conquestio* eine Verbindung von *zelus* und Makkabäer: „*Bone Iesu, ventus urens, ventus superbie levavit locustas, cumque superbia eorum qui te oderunt ascendat semper, non est qui pro te ex adverso ascendat, qui zelum Phineas et Mathathie arripiat.*“⁷⁶³ Es ergeht hier also eine direkte Aufforderung den *zelus* der beiden genannten Makkabäer zu ergreifen (*arripere*).⁷⁶⁴ Dabei diene Phineas bereits dem Mattatias als *role-model* und in der Spätantike wurde ersterer auch mit Petrus verglichen. Daher gibt es hier eine Verknüpfung zwischen dem *zelus* der Makkabäer und dem Schwert der spirituellen Kriegsführung. Die durch *zelus* motivierte Tat des Phineas, der einen Speer durch die Geschlechtsteile zweier Menschen rammt (Mann und Frau), verdeutlicht, wie Gerard Caspary aufzeigt und bei Origenes thematisiert wird, dass die Sünde im Keim erstickt werde. Damit steht dieser Akt symbolisch für die Bekämpfung der *civitas terrena* und eine Annäherung an die Apokalypse. Daher bezeichnet Origenes Christus auch als den wahren Phineas (*verum Fineem*).⁷⁶⁵ Obwohl wohl eher nicht davon auszugehen ist, dass der einfache Kreuzfahrer diese komplexe Konnotation mit dieser Stelle assoziierte, mag man doch annehmen, dass Petrus und andere Schriftsteller dies taten. Damit birgt *zelus* auch eine Komponente des *spiritual warfare* und ist nicht nur als Handlungsmotivation im *material warfare* zu verstehen. Damit hat *zelus* auch eine heilsgeschichtliche Dimension.

Eine weitere Stelle soll in Hinblick auf die Makkabäer erörtert werden: „*Dicebat vir sanctus et prudens quod tanta paucitas tante infinitati non resisteret, sciens quod dominus erat offensus populo terre, in cuius fide et virtute unus quandoque persequebatur mille et duo fugabant X millia.*“⁷⁶⁶ Es handelt sich um ein Zitat aus dem Deuteronomium, das sich auch in der *Conquestio* und in *Audita Tremendi* findet.⁷⁶⁷ Diesem Zitat ist der Gedanke inhärent, dass es nicht auf Größe oder Stärke der Armee, sondern allein auf Gott ankomme. Daher könnte auch eine einzelne Person mit Tugend und Glaube (*unus fide et virtute*)

⁷⁶³ Huygens, *Conquestio*, 83; vgl. Makk. I 2,16; 2,24-26; 2,54. „Guter Jesus, der brennende Sturm, der Sturm des Hochmuts hob die Heuschrecken empor und als der Hochmut derer, die dich hassen, beständig aufsteigt, besteht er nicht für jene, die sich für dich gegen die Feinde erheben werden, die den Eifer des Phineas und Mattatias ergreifen werden.“

⁷⁶⁴ Vgl. Makk. I 2,24-26; Caspary, *Exegesis*, 33f. *Zelus* wird hier mit *ira* und *iustitia* verbunden. Auch bei Heinrich von Albano erscheint Mattatias als *role-model* und wird daher ausgiebig zitiert (Albano, *Peregrinante*, 352; vgl. Cole, *Preaching*, 69).

⁷⁶⁵ Caspary, *Exegesis*, 35f; vgl. Gregorius Magnus, *Ezechielem*, 90f.

⁷⁶⁶ Huygens, *Passio*, 46. „Der heilige und kluge Mann sagte, dass so wenige so vielen nicht standhalten würden, er wusste, dass der Herr durch das Volk des Landes erzürnt worden war, in dem einer mit Glaube und Tugend tausend vertrieb und zwei vertrieben zehntausend.“

⁷⁶⁷ Deut. 32,30; Chroust, *Audita Tremendi*, 8; Huygens, *Conquestio*, 93. Dieser Vers wurde allgemein oft in Kreuzzugsschriften verwendet; so z.B. in einem Brief Paschals II. (1100) (Hagenmeyer, *Epistulae*, 178; vgl. Morton, *Maccabees*, 277).

tausend Feinde in die Flucht schlagen. Dieser Gedanke findet sich auch bei den Makkabäern und der dortige Vers diente im 12.Jh. dazu, eben diesen Gedanken zu vermitteln, so z.B. bei Fulcher von Chartres, Raymond d'Aguilers oder Bernhard von Clairvaux.⁷⁶⁸ Dass der Vers in der Passio mehr an das Deuteronomium angelehnt ist, mag einerseits durch Audita Tremendi geprägt sein, andererseits mag es auch wieder in Petrus rhetorischer Strategie begründet sein, denn man befindet sich hier erst im zweiten Viertel des Textes. Vielleicht mochte die Stelle aus dem Deuteronomium auch grundsätzlich beeindruckender wirken, da sie konkrete Zahlen nennt, im Gegensatz zum Makkabäerbuch.⁷⁶⁹ Für eine zahlenmäßig unterlegene, aber von Gott unterstützte Armee waren die Makkabäer im 12.Jh. das zentrale Modell und aufgrund realer Umstände war dies für die Situation der Kreuzfahrer gut geeignet. Daher kann man annehmen, dass Petrus Publikum die Makkabäer mit dieser Stelle durchaus assoziieren mochte.

⁷⁶⁸ Makk. I 3,18f; Bernhard, *Novae Militiae*, 284; Raymond, *Liber*, 53; vgl. Morton, *Maccabees*, 283; Schreiner, *Märtyrer*, 34f. Bernhard identifiziert die Templer mit den Makkabäern, wie dies auch diverse päpstliche Bullen taten (Hiestand, *Papsturkunden*, 215).

⁷⁶⁹ Bernhard verwendet beide; zuerst Makk. I 3,18f, gleich im Anschluss folgt Deut. 32,30 (Bernhard, *Novae Militiae*, 284).

6. Petrus Konzept von Geschichte und Endzeiterwartung

Dieses Kapitel soll in gewisser Weise den „teleologischen“ Endpunkt meiner Arbeit darstellen, da hier nun gewisse Fäden zusammengeführt werden, die im Laufe der Arbeit ausgelegt wurden. Es wurde bisher bei einigen Gelegenheiten auf eine eschatologische Dimension von Textstellen hingewiesen, so hat sich etwa im Kapitel zur Emotionalität ein zorniger Gott gezeigt, der den Gott des Alten Testaments verkörpert, der am Ende der Zeiten wiederkehrt, oder im Kapitel zum Märtyrertum wurde ein teleologisch geprägtes Martyrium Châtillons deutlich, das als „individuelle Apokalypse“ begriffen werden kann. Ebenso wurde im Kapitel Kreuzzugsaspekte die heilsgeschichtlich signifikante Ausdifferenzierung der Menschheit in zwei Gruppen diskutiert (*iusti* und *impii*), welche für die gesamte Passio prägend ist. Es lässt sich also eine enge Verknüpfung von Kreuzzug und Eschatologie konstatieren.

Es sollen in diesem Kapitel also einerseits bereits angesprochene eschatologische Aspekte anhand von konkreten Textstellen diskutiert werden, andererseits soll wiederum die narrative Struktur des Textes betrachtet werden, um zu erörtern, welche Funktion der dramaturgische Aufbau erfüllt, denn, wie auch schon mehrfach hervorgehoben wurde, steigert sich die Passio in eine zunehmend eschatologische, heilsgeschichtliche Atmosphäre, die im Epilog ihre volle Ausformung findet.

Zu Beginn seien nochmals zentrale Leitfragen angesprochen, die bereits in Ansätzen thematisiert wurden und für dieses Kapitel von zentraler Relevanz sind. Welche Funktion erfüllen göttliche Emotionen und inwiefern ist hier eine Analogie zu menschlichen Akteuren zu konstatieren? Wie ist das Gottesbild allgemein konzipiert und wie nahe erscheint damit die Apokalypse in der Passio? Wie wirken hier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen? Welche Rolle können menschliche Akteure für die Voranbringung des Heilsplans spielen? Welche Rolle nehmen hier insbesondere die Märtyrer ein? Welche rhetorische und semantische Funktion erfüllt die zunehmend eschatologische Atmosphäre gegen Ende des Werkes?

Beginnen möchte ich mit einer Passage aus dem Prolog, die das Zusammenwirken von Vergangenheit (Passion Christi), Gegenwart (Erinnerung Passion, Bewusstsein Apokalypse) und Zukunft (Jüngstes Gericht) vermittelt: „[...] [crux] *sola supererat quasi victoriosum insigne vel titulus triumphalis de pugna qua vicisti mundum, relicta in testimonium fidei, in exemplum virtutis, in recordationem ineffabilis gratie et inestimabilis*

*caritatis. Recognosce in ea, domine, signa milicie tue et eam, per quam redemisti mundum, non differas a captivitate redimere.*⁷⁷⁰ Die eschatologischen Elemente sind hier, im Prolog, noch nicht sonderlich stark ausgeprägt. Im Vordergrund steht das Zeitalter der Gnade (*recordationem ineffabilis gratiae*), das durch die Kreuzigung geschaffen wurde. Dies wird hier auch durch eine Dominanz neutestamentlicher Zitate vermittelt.⁷⁷¹ Doch da das Kreuz bei Hattin verloren gegangen ist, kündigt sich eine Wende an; denn Christus soll nicht verschieben das Kreuz aus der Gefangenschaft zu befreien (*a captivitate*). Dies impliziert einen Akt von Rache und Gewalt. Dieser Akt scheint hier mit den Kreuzfahrern verknüpft zu werden (*signa milicie tue*), da sie als seine Vollstrecker agieren.⁷⁷² Es wird also angedeutet, dass die tatkräftigen Kreuzfahrer den Heilsplan voranbringen können, um so ihr Seelenheil nahen zu lassen bzw. zur Wiederherstellung des Gnadenangebots beitragen können, das durch das Kreuz symbolisiert wird.⁷⁷³

Etwa in der Mitte des Hauptteils spricht Petrus zuerst über Châtillon; jene Passagen wurden in den Kapiteln Liebe und Märtyrertum analysiert.⁷⁷⁴ Danach schweift die Erzählung in eine eschatologische Atmosphäre ab und Petrus bringt hier seine eigenen Hoffnungen und Erwartungen zum Ausdruck: „*Illum diem desidero et expecto, domine deus, quando inimici tui peribunt et quando facies de persequentibus te iudicium: scio quia hoc facies nec tardabis, reposita est hec spes mea in sinu meo, et licet canis ille de victoria, que illi propter peccata nostra nunc accidit, gloriatur, scio tamen, ut verbo lob utar, quia a principio, ex quo natus est homo super terram, laus impiorum brevis sit, ideoque corde suspenso et aure erecta felicioris eventus rumores sicienter expecto [...]*“⁷⁷⁵

⁷⁷⁰ Huygens, Passio, 34f. „[Das Kreuz] allein war übrig, gleichsam war es das siegreiche Zeichen und das Monument des Sieges von der Schlacht, mit welcher du die Welt erobert hast, zurückgelassen als ein Zeugnis des Glaubens, als Beispiel der Tugend, als Erinnerung an die unaussprechliche Gnade und die unermessliche Liebe. Erkenne in diesem, Herr, die Zeichen deiner Armee und verschiebe nicht [das Kreuz] aus der Gefangenschaft zu befreien, durch welches du die Welt befreit hast.“

⁷⁷¹ Joh. 16,33; 20,25; Kor. II 5,19.

⁷⁷² Vgl. Bernhard, *Novae Militiae*, 276.

⁷⁷³ Vgl. Honorius, *Inevitabile*, 1212; Goetz, *Endzeiterwartung*, 436f.

⁷⁷⁴ Huygens, Passio, 50f, 53.

⁷⁷⁵ Huygens, Passio, 54. „Ich erwarte und begehre jenen Tag, Herr und Gott, wenn deine Feinde zugrunde gehen werden und du über deine Verfolger Gericht halten wirst: Ich weiß, dass du dies machen und nicht zögern wirst, diese Hoffnung wurde in meine Brust gelegt und obwohl sich jener Hund [Saladin] mit dem Sieg rühmt, den er wegen unserer Sünden erlangen konnte, weiß ich dennoch, damit ich die Worte Hiobs gebrauche, dass der Ruhm der Gottlosen von Anfang an nur kurz währte, als der Mensch geboren wurde auf der Erde, und deshalb erwarte ich dürstend mit hoffnungsvollem Herzen und dem Aufbrausen des Sturms die Nachricht des glücklicheren Ereignisses [...]"

Es ist dies eine der wenigen Stellen der Passio, wo Petrus über eigene Erwartungen spricht. Bezüglich einer anderen Passage, die im Kapitel zu den Kreuzzugsaspekten diskutiert wurde, habe ich bereits vorgeschlagen, dass Petrus den Wunsch nach der Apokalypse äußert.⁷⁷⁶ Hier, mit fortschreitender Erzählung und damit gesteigerter eschatologischer Atmosphäre, kommt dies sehr explizit zum Ausdruck. Petrus wünscht sich und erwartet das Jüngste Gericht (*desidero et expecto*), er erwartet die Nachricht des glücklicheren Ereignisses (*expecto rumores felicioris eventus*).⁷⁷⁷ Mit anderen Worten drückt er hier sehr explizit aus, dass die Apokalypse bereits nahe ist und jeden Moment das Gericht Gottes beginnen könnte (das mit jedem Märtyrer näher rückt).⁷⁷⁸ Auf der anderen Seite deutet er jedoch an, dass die Sündhaftigkeit der Franken den *impii* und Saladin (hier als *canis*) Ruhm beschert und damit die Apokalypse verzögert. Die gleiche Argumentation findet sich bereits bei Bernhard, um das Scheitern des zweiten Kreuzzuges zu erklären: „[...] *cum Dominus scilicet, provocatus peccatis nostris, ante tempus quodammodo visus sit iudicasse orbem terrae, in aequitate quidem, sed misericordiae suae oblitus*.“⁷⁷⁹ Der gleiche Gedanke findet sich auch in der Conquestio und in Audita Tremendi; beide mit Bezug auf Hosea.⁷⁸⁰ Audita Tremendi nennt sogar Edessa und erklärt die misslungene Rückeroberung mit eben jenem Argument. Es wird also direkt an Bernhard angeknüpft. Mit Sizgorich ausgedrückt werden also vorhandene Narrative verwendet, um zeitgenössische Ereignisse zu erklären.⁷⁸¹

Jene Gewissheit bezüglich der Bestrafung der *impii*, die Petrus im obigen Zitat zum Ausdruck bringt,⁷⁸² mag auch dazu dienen, um sich über gegenwärtige Niederlagen hinweg zu trösten, die ja besonders durch Hattin und den Fall Jerusalems gegeben waren. Petrus eigenes Streben scheint also, ebenso wie ich es für Châtillon konstatiert habe, eine sehr teleologische, jenseitige Ausrichtung zu haben. Schließlich hält Petrus auch in einem seiner

⁷⁷⁶ Huygens, Passio, 35.

⁷⁷⁷ Laut Niermeyer bedeutet *eventus* auch „Ankunft“. Damit mag auf die Wiederkunft Christi angespielt werden (Niermeyer, Lexicon, 504; vgl. Blaise, Dictionnaire, 318).

⁷⁷⁸ Vgl. Offb. 6,10f.

⁷⁷⁹ Bernhard, De consideratione, 660; vgl. Ep.363, 650; Kahl, Eschatology, 39f; Cole, Preaching, 57. „Es schien nämlich, als hätte der Herr, erzürnt über unsere Sünden, den Erdbreis vor der Zeit gerichtet, gerecht zwar, doch ohne an sein Erbarmen zu denken.“ Selbiges bei Gerhoch von Reichersberg; dort wird die Sündhaftigkeit speziell mit der Gier der Kreuzfahrer identifiziert (Gerhoch, Investigatione, 374ff).

⁷⁸⁰ Chroust, Audita Tremendi, 8; Huygens, Conquestio, 77; Hos. 4,2f; vgl. auch Petrus, Ep.98, 307; Alphandéry, Chrétienté, 226f; Cole, Preaching, 63f. Die Conquestio bietet diese Interpretation von Hattin relativ zu Anfang, um darauf in der Folge ihre Argumentation aufzubauen, v.a. auf Selbstreform abzielend. Auch bei Gervase von Canterbury findet sich diese Erklärung, als er den Brief eines Templers zitiert, der über Hattin berichtet; so wäre wegen *nostris peccatis exigentibus* der *ira Dei* erregt worden (Gervase, Chronicle, 375).

⁷⁸¹ Sizgorich, Violence, 49.

⁷⁸² Vgl. Ps. 91,10; 118,84.

Briefe fest, dass er gern den Märtyrertod erlitten hätte, doch dazu nicht die Möglichkeit erhielt. Als persönliches *role-model* dient ihm Thomas Becket:⁷⁸³ „*Ego autem sollicitus exspectabam, ut vel opportuna exsilii vel martyrii occasio se offerret, quatenus exemplo B. Thomae in arena hujus mundi pugnantibus devotus assisterem [...]*“.⁷⁸⁴ Auch vor Akkon zog Erzbischof Balduin unter dem Banner Beckets in die Schlacht.⁷⁸⁵

Des Weiteren wird in der oben zitierten Stelle der *Passio* wiederum die Wiederkehr des alttestamentlichen Gottes verdeutlicht; neben der allgemeinen Instrumentalisierung alttestamentlicher Zitate, wird dies besonders am Bezug zu Hiob deutlich.⁷⁸⁶ So währte der Ruhm der Gottlosen von Beginn an immer nur kurz (*a principio laus impiorum brevis sit*); sprich der zornige Gott trat auf und bestrafte sie, so wie er es auch am Ende der Zeiten tun würde. Insofern lässt sich hier wiederum das Zusammenwirken von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkennen, wobei die letzten beiden bereits recht nahe beieinander zu liegen scheinen.

Kurz darauf setzt Petrus mit einem Aufruf zur Rache fort: „*Vindica, domine, sanguinem servorum [PL sanctorum] tuorum, quem in iniuriam nominis tui fudit, Christe Iesu, synagoga Sathane, congregatio perditorum. Hec est mulier illa, de qua legitur in Apocalypsi: Vidi mulierem ebriam sanguine martyrum Iesu Christi et pervenerunt peccata eius usque ad celum et recordatus est dominus iniquitatum eius. Reddite, inquit, illi sicut et ipsa reddidit vobis, in poculo, quo miscuit, miscete ei duplum, quantum exaltavit se in deliciis, tantum date ei tormenta et luctum. Conversus autem ad Ierusalem dominus verboque Ysaie iudicium in misericordiam convertens, ecce, inquit, tuli de manu tua calicem soporis [PL saporis], fundum*

⁷⁸³ Petrus Rolle im Konflikt zwischen Becket und Heinrich II. ist weitgehend unklar. Er schien möglichst neutral bleiben zu wollen. Wie seine Schriften vermitteln, hatte er von beiden eine hohe, fast schon widersprüchliche Meinung, denn einerseits ehrte er Becket als Märtyrer, andererseits hielt er an Heinrichs Unschuld fest (vgl. Ep.22, 81; Ep.46, 156; Ep.66, 202ff; Cotts, Becket, 146; Cotts, Clerical Dilemma, 186f). Er scheint also keine von beiden Seiten, sondern Kooperation zu bevorzugen und unterscheidet sich damit von Zeitgenossen wie Petrus Cantor, die scharfe Kritik an Heinrich und königlicher Macht im Allgemeinen übten (vgl. Buc, Livre, 38f; Stollberg, Stellung, 127).

⁷⁸⁴ Petrus, Ep.123, 364; vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 232. „*Aber aufgeregt wartete ich, dass sich entweder eine Möglichkeit zum Exil oder eine Gelegenheit zum Martyrium bieten würde, damit ich hingebungsvoll jenen beistehen würde, die in der Arena dieser Welt kämpften, dem Beispiel des seligen Thomas folgend.*“ Als Schauplatz beschreibt er die Arena der Welt; ein interessanter Anknüpfungspunkt zum Ort spätantiker Martyrien. Bereits oben wurde bei einer Passage nahegelegt, dass Petrus womöglich mit spätantiken Märtyrernarrativen vertraut war.

⁷⁸⁵ Alphandéry, Chrétienté, 245.

⁷⁸⁶ Hiob 20,4f.

*calicis indignationis mee; non adicies ut bibas illum ultra, et ponam illud in manu eorum qui te humiliaverunt: peribunt equidem peccatores a facie terre [...]*⁷⁸⁷

Durch zahlreiche Bezüge auf die Offenbarung und das Motiv der Rache (*vindicare, reddere*) wird die Nähe der Apokalypse verdeutlicht.⁷⁸⁸ Ebenso wird mit Jesaja wiederum eine Verbindung zum Alten Testament hergestellt, der jedoch gleichsam die Apokalypse prophezeit.⁷⁸⁹ Die Zeit der Rache, also das Jüngste Gericht, scheint nun gekommen zu sein, da sich die Sünden bis zum Himmel türmen (*pervenerunt peccata usque ad celum*). Das gleiche Zitat findet bereits wenige Seiten zuvor; jene Passage wurde bereits im Kapitel Zorn diskutiert.⁷⁹⁰

Hier ist ebenso jene doppelte Dynamik sichtbar, die ein Martyrium entfesselt; der Tod des Märtyrers ist Anlass zur Rache. So soll das Blut der Diener Gottes gerächt werden (*vindica sanguinem servorum tuorum*).⁷⁹¹ Die PL gibt hier *sanctorum tuorum* wieder, wodurch der Bezug auf die Märtyrer noch deutlicher wird.⁷⁹² Ebenso wird hier die Notwendigkeit menschlichen Handelns hervorgehoben; so sollen sie an der Hure Babylons Rache nehmen (u.a. *reddite illi*), womit wohl Saladin gemeint ist.⁷⁹³ Dies ist als Aufforderung formuliert und richtet sich daher direkt an das Publikum.⁷⁹⁴ Folglich scheinen die menschlichen Racheakte wiederum als „kleine Apokalypsen“ zu funktionieren, wie dies auch für Châtillons Martyrium vorgeschlagen wurde. Beide, der Märtyrer durch seinen Tod und der Kreuzritter durch seine Rache, deuten die Apokalypse voraus und beschleunigen damit ihr Kommen. Sie sind also partielle Erfüllungen der eschatologischen Prophezeiung.⁷⁹⁵

⁷⁸⁷ Huygens, *Passio*, 54f. „Räche, Herr, das Blut deiner Diener, das mit dem Unrecht deines Namens vergossen wurde, Jesus Christus, durch die Synagoge Satans, die Gemeinschaft der Verlorenen. Diese ist jene Frau, von der in der Apokalypse zu lesen ist: Ich sah, dass die Frau betrunken war vom Blut der Märtyrer Jesu Christi und deren Sünden reichten bis zum Himmel und der Herr erinnerte sich an deren Unrecht. Gebt ihr zurück, sagt er, wie sie es euch gegeben hat, im Trinkbecher, den sie gemischt hat, mischt für sie doppelt. So sehr wie sie in Genuss lebte, gebt ihr nun ebenso viel Folter und Leid. Aber der Herr wandte sich nach Jerusalem und verwandelte das Gericht in Barmherzigkeit, wie die Worte Jesaias sagen; siehe, ich nahm den Kelch des Schlafes aus deiner Hand, der Boden des Kelches ist mein Zorn, du sollst nicht mehr daraus trinken, und ich gebe jenen in die Hände derer, die dich gedemütigt haben: Freilich werden die Sünder vom Angesicht der Erde getilgt werden [...]“

⁷⁸⁸ Offb. 2,9; 17,6; 18,5-7. Die Glossa Ordinaria setzt hier *reddere* mit *vindicta* gleich (Glossa Ordinaria, 1644).

⁷⁸⁹ Jes. 51,22f.

⁷⁹⁰ Huygens, *Passio*, 49.

⁷⁹¹ Offb. 16,6; 19,2; vgl. auch Huygens, *Conquestio*, 78.

⁷⁹² PL 207, 971. Dies stützt sich wohl auf die Variante einer Handschrift. Huygens vermerkt dazu allerdings nichts.

⁷⁹³ Offb. 18,6.

⁷⁹⁴ Daher wurde auch *vobis* im Kontrast zur Vulgata hinzugefügt.

⁷⁹⁵ Vgl. Buc, *Martyrdom*, 34; Buc, *Holy War*, 76f; Hrabanus, *Expositio*, 624f; Hervé, *Divi Pauli*, 777. Hrabanus bezieht sich hier auf Titus und Vespasian.

Im Anschluss an die Aufforderung zur Rache verkündet Petrus, dass sich das Gericht in Barmherzigkeit verwandeln würde (*iudicium in misericordiam convertens*), wodurch das Seelenheil als direkte Belohnung für den durchgeführten Racheakt erscheint. Gottes *ira* richtet sich folglich nicht mehr länger gegen das eigene Volk, da sie sich bewährt haben (hier als Möglichkeit in Aussicht gestellt). Daher nimmt er den Kelch des Schlafes (*calix soporis*) und den Kelch des Zorns (*calix indignationis*) von ihnen fort und gibt ihn jenen, die ihn verdienen (*peccatores*).⁷⁹⁶

Wenige Zeilen später kommt Petrus nochmals auf die Rolle menschlicher Akteure im Heilsplan zu sprechen: „*Acceptissimam siquidem deo existimo huiusmodi coactionem, ut procuretur salus hominum et quantum in nobis est promoveamus domini voluntatem: dei enim adiutores sumus. Sicut ergo oramus ut adveniat regnum eius, sic actualiter intendamus ut multiplicetur eius imperium gentesque subiciantur ei in virga ferrea et qui voluntarie nolunt ingredi trahantur violenter ad regnum.*“⁷⁹⁷ Der menschliche Wille ist hier ganz klar dem göttlichen untergeordnet; die Kreuzfahrer erscheinen als Gottes Vollstrecker und Helfer (*adiutores dei*),⁷⁹⁸ wie dies bereits auch an anderen Stellen der Passio sichtbar war.⁷⁹⁹ Es ist hier also die Idee der *militia Christi* sichtbar, auch wenn Petrus diesen Begriff an dieser Stelle nicht verwendet.⁸⁰⁰

Allerdings, wie ebenso bereits mehrfach sichtbar war, muss sich der Mensch dennoch selbst entscheiden gemäß dem göttlichen Willen zu handeln und damit den Heilsplan voranzutreiben. Hans-Dietrich Kahl konstatiert die allgemeine Idee im 12.Jh., u.a. vertreten von Bernhard, dass durch die Eroberung Jerusalems das Königreich Gottes wieder hergestellt wird und dann der Antichrist erscheint.⁸⁰¹ Dies könnte auch in dieser Textstelle anklingen. Wenn man davon ausgehen will, dass Petrus ebenfalls in dieser Tradition stand, dann ist der Antichrist in der Passio bereits vorhanden, weil dieser Akt bereits stattgefunden hat.

⁷⁹⁶ Zur Verbindung von Kelch, Gnade und Imitatio Christi vgl. Mk. 10,38f. Zum Alten Testament vgl. Jer. 25,15ff; vgl. auch Moss, *Other Christs*, 33.

⁷⁹⁷ Huygens, *Passio*, 56. „Ich denke nämlich, dass diese Art von Zwang für Gott derart akzeptabel ist, damit für das Heil der Menschen gesorgt ist und, so sehr wir es können, wollen wir den Willen des Herrn vorantreiben: denn wir sind die Helfer Gottes. Daher beten wir gleichsam, dass dessen Königreich kommen möge, so bemühen wir uns zu handeln, damit dessen Imperium vermehrt werde und die Völker ihm durch die eiserne Rute unterworfen werden und wer nicht freiwillig kommen will, wird gezwungen sein Königreich zu betreten.“

⁷⁹⁸ Vgl. Kor. I 3,9.

⁷⁹⁹ Huygens, *Passio*, 44; vgl. Markowski, Blois, 272; Bernhard, *Novae Militiae*, 276.

⁸⁰⁰ Vgl. Buc, *Martyrdom*, 43.

⁸⁰¹ Kahl, *Eschatology*, 36.

Demnach hätte der letzte Kampf bereits begonnen (vielleicht mit 1099) und würde immer noch andauern (schließlich gibt es ja auch noch *ministri Sathane*, also Nicht-Christen).⁸⁰²

Ich bin mir dabei nicht sicher, wie es zu bewerten ist, wenn Petrus hier von akzeptablem Zwang (*acceptissimam coactionem*) und dem erzwungenen Betreten des Königreichs Gottes spricht (*trahantur violenter ad regnum*). Philippe Buc hat vorgeschlagen, dass Petrus hier Vorstellungen einer Konvertierung am Ende der Zeiten vermittelt.⁸⁰³

Womöglich mag das eschatologische Element hier eine solche erzwungene Konvertierung rechtfertigen. Doch diese steht in fundamentalem Widerspruch zu vielen Leitthemen der Passio, wie Handlungsmotivation aufgrund von innerer Überzeugung und religiöser Emotionalität, individuelle Selbstreform hin zu einem besseren und vollkommeneren Lebenswandel oder der Gedanke der *falsi fratres*, die nur an der Oberfläche vorgeben würden Christen zu sein.⁸⁰⁴ Doch wäre eine solche erzwungene Konvertierung nicht ein eben solcher *falsus frater*? Ich denke daher, dass diese Phrase nicht wirklich von einer Konvertierung sprechen kann, denn wozu dann all die Mühen der *iusti*, zu denen die Passio so vehement aufruft, wenn am Ende ohnehin auch die *impii* konvertieren können? Womöglich dient diese Phrase dazu, dass alle Gott untergeordnet sein werden, im Guten wie im Schlechten, wenn er am Ende über sie richtet. Das Gericht wird kurz vor dem zitierten Abschnitt auch explizit angesprochen (*iudicabit populos*). Denn, angelehnt an weltliche Herrschaftsverhältnisse, muss das Betreten eines Königreiches für den Betroffenen nicht unbedingt positive Folgen haben. So spricht Petrus hier schließlich auch von Unterwerfung (*gentes subiciantur*).

Womöglich darf man unter dem Königreich auch das himmlische Jerusalem verstehen. Dieses wird durch den Tod betreten. Folglich würde dieser Zwang darin bestehen, das zu tun, was die Christen freiwillig tun, nämlich den Tod in Form des Martyriums zu suchen, wozu die Passio so vehement aufruft und was als Ziel des christlichen Daseins erscheint. Folglich würde dies bedeuten, dass die Muslime getötet werden sollten. Denn sie halten an der *civitas terrena* fest, gemäß der Dichotomie von Gut und Böse. Daher müssen sie durch Zwang vor Gott gebracht werden. Dies scheint ganz gut zur allgemeinen jenseitigen Ausrichtung zu passen, welche die Passio propagiert. Außerdem passt dies dazu, dass in der gesamten Passage menschliches Handeln hervorgehoben wird; so wollen sie den Willen des

⁸⁰² Vgl. Rubenstein, *Armies*, 310.

⁸⁰³ Buc, *Holy War*, 259f.

⁸⁰⁴ Vgl. Petrus, *Compendium*, 800; *Invectiva*, 1121f.

Herrn vorantreiben (*promoveamus domini voluntatem*), indem sie auf den Kreuzzug gehen und die Muslime durch den Tod zwingen sein Königreich zu betreten. Doch ist dies nur ein Gedanke und daher muss dies wohl eine offene Frage bleiben.

Menschliche Akteure haben offensichtlich einen gewissen Einfluss auf das Voranschreiten des Heilsplans und durch ihre Handlungen, wie Märtyrertum, Racheakte oder allgemein Kreuzzug, können sie eine Beschleunigung herbeiführen.⁸⁰⁵ Dies rückt den menschlichen Willen und die individuelle Entscheidung sich auf den Kreuzzug zu begeben doch in den Vordergrund und ist schließlich auch ein wesentliches Ziel der Passio. Der Heilsplan soll beschleunigt werden, um das teleologische Ziel des christlichen Lebens, i.e. das ewige Seelenheil, rascher zu erreichen. Um dies zu bewerkstelligen scheint eine Mischung aus spiritueller und weltlicher Kriegsführung notwendig zu sein; so soll für das Kommen seines Königreichs gebetet werden (*oramus ut adveniat regnum eius*),⁸⁰⁶ ebenso sind hier mehrere Schilderungen vorhanden, die auf tatsächliche Kriegsführung verweisen (*ingredi, subiciantur gentes*).⁸⁰⁷

Ebenso wird in dieser Passage wiederum das Zusammenwirken aller drei Zeitebenen deutlich. Während es in anderen Passagen nur zu einem Zusammenwirken von Zitaten aus Altem Testament und Offenbarung kommt (also Vergangenheit und Zukunft) und die Gegenwart nur als Petrus Standpunkt erscheint, werden hier auch neutestamentliche Zitate verflochten, repräsentativ für das Zeitalter der Gnade; allerdings in Form prophetischer Vorausdeutungen, dass sein Königreich kommen werde.⁸⁰⁸

Der Epilog verzichtet auf ausführlichere eschatologische Schilderungen, wie sie sich in der zweiten Hälfte des Hauptteils finden. Stattdessen scheint die eschatologische Atmosphäre dauerhaft präsent und kommt daher mit eher kurzen Schilderungen und Schlagworten aus, die jedoch sehr starke eschatologische Bezüge verdeutlichen. Mit anderen Worten wird anhand des Epilogs vermittelt, dass man an der Schwelle zum Jüngsten Gericht steht. Zentrales Thema des Epilogs ist die Kritik an den Fürsten. Diese wird nun mit dem Rest der Passio verflochten und zu gewissen Höhepunkten geführt (*zelus*, Makkabäer). Da diese

⁸⁰⁵ Vgl. Honorius, *Inevitabile*, 1212; Hrabanus, *Expositio*, 622; Goetz, *Endzeiterwartung*, 436f; Buc, *Vengeance*, 463.

⁸⁰⁶ Vgl. Mt. 6,10; Lk. 11,2.

⁸⁰⁷ Vgl. Buc, *Vengeance*, 455; Buc, *Holy War*, 78f.

⁸⁰⁸ Mt. 6,10; Lk. 11,2; vgl. auch Buc, *Guerre sainte*, 42; Caspary, *Exegesis*, 118f. Das Zusammenwirken von Offenbarung und Altem Testament findet an dieser Stelle v.a. durch das Bild der eisernen Rute Gottes statt (*virga ferrea*), die sich in den Psalmen und der Offenbarung findet (Ps. 2,9; Offb. 2,27; 12,5; 19,15). Dieses Bild findet sich auch bei Heinrich von Albano (Albano, *Peregrinante*, 355).

starke eschatologische Atmosphäre mit der Aufforderung an die Fürsten einhergeht, sich auf den Kreuzzug zu begeben, wird hier deutlich, wie stark Petrus den Kreuzzug als Unternehmung kurz vor dem Ende der Zeiten denkt. Dies hat ebenso die bisherige Analyse nahegelegt; mehrfach wurde vermittelt, dass Petrus der Auffassung ist am Wendepunkt zwischen Zeitalter der Gnade und Apokalypse zu stehen. Ebenso haben das Martyrium Châtillons und die Aufforderung zu Racheakten als „kleine Apokalypsen“ verdeutlicht, wo man sich in der Heilsgeschichte befindet.⁸⁰⁹

Immer wieder spricht Petrus im Epilog die Fürsten direkt an, was den Gedanken bestärkt, dass die Passio als Predigt konzipiert worden sein könnte, so beginnt er den Epilog mit folgenden Worten: „*Dicite, pusillanimes, dicite, pavidī et imbelles: quid timetis mortem momentaneam, quae viam vite aperit et hostiaria facta est in regnum filiorum dei? Quid timetis, modice fidei? Timenda erat potius mors eterna [...]*“⁸¹⁰ Wie bereits an anderen Stellen sichtbar, versucht Petrus hier, mit Hinblick auf christliche Jenseitsvorstellungen, die Angst vor dem Tod zu nehmen und stattdessen eine neue Angst zu schüren; denn der ewige Tod (*mors eterna*) erwartet jene, die untätig und sündhaft sind.⁸¹¹

Petrus erscheint hier recht emotional, um seinem Text (oder womöglich Predigt) Glaubwürdigkeit und Leidenschaft zu verleihen. Doch ob er hier selbst emotional ist oder nur mit Rhetorik spielt, um eine entsprechende Wirkung zu erzielen, ist schwer zu beantworten. Er rezitiert zwar mit der Eingangspassage Cicero und Quintilian, wovon sich auch so manche rhetorische Technik ableiten mag, die er verwendet.⁸¹² Doch dies schließt nicht aus, dass er auch selbst davon überzeugt war.

Wenig später wird die Rolle des Todes nochmals ausführlicher thematisiert: „*Mors equo pede pulsat tabernas pauperum et solia regum, nam sicut Ecclesiasticus dicit, rex hodie est et cras morietur, cum autem morietur homo, hereditabit serpentes, bestias et vermes. Sancta ergo et salubris est cogitatio novissima sua semper habere pre oculis cordis, morte quasi quodam beneficio uti et inevitabiles necessitates illius convertere in virtutem,*

⁸⁰⁹ Vgl. Buc, *Holy War*, 84f; Buc, *Vengeance*, 475f; Kahl, *Eschatology*, 38.

⁸¹⁰ Huygens, *Passio*, 64. „Sagt, Kleingeister, sagt, Furchtsame und Unkriegerische: Warum fürchtet ihr den vorübergehenden Tod, der den Pfad des Lebens öffnet und als Pförtner ernannt wurde im Königreich der Kinder Gottes? Was fürchtet ihr, Kleingläubige? Der ewige Tod sollte eher gefürchtet werden [...]"

⁸¹¹ Vgl. Bernhard, *Novae Militiae*, 272; Petrus, *Compendium*, 812. So hält Cole in Hinblick auf Bernhard fest: [...] *where the secular war brought men eternal death, the crusade brought eternal life.*" (Cole, *Preaching*, 60).

⁸¹² Vgl. im Anmerkungsapparat Huygens, *Passio*, 64.

*consiliosum est vitam suam in eo abscondere, qui potens est depositum tuum servare in illum diem. Ipse est enim custos fidelis et sapiens, defensor potens, retributor affluens [...]*⁸¹³

Dieser Passage liegt der gleiche Gedanke zugrunde wie der Eingangspassage des Epilogs. Allerdings betont Petrus hier, mit Bezug auf Horaz, die Egalität des Todes.⁸¹⁴ Dies scheint daher insbesondere an die Fürsten gerichtet zu sein, die sich nun, dank ihrer irdischen Stellung, in weltlichen Vergnügungen ergehen, doch im Tod, wie Petrus betont, wie alle anderen sein werden.⁸¹⁵ Da der Tod ohnehin kommt, sollte also alles getan werden, um das Leben nach dem Tod möglichst angenehm zu gestalten, indem man unabwendbare Notwendigkeiten in Tugenden verwandelt (*inevitabiles necessitates in virtutem*), die schließlich, laut Passio, ein wesentlicher Bestandteil richtigen Handels sind, wie bereits aufgezeigt wurde. Petrus versucht hier, im Rahmen christlicher Vorstellungen, mit ganz logischen Argumenten zu argumentieren, um die potentiellen Kreuzfahrer zu motivieren. Ebenso wird hier mehrmals auf die Apokalypse angespielt (*novissima sua, in illum diem*) und hierbei wiederum der Aspekt der Rache betont (*retributor affluens*).

Bevor ich zu einer allgemeineren Diskussion bezüglich Eschatologie komme, seien zwei Passagen analysiert, wo beide Male ein gewisses Thema (Märtyrertum und Kritik an den Fürsten) sehr geschickt mit der Apokalypse verbunden wird, um damit sowohl deren heilsgeschichtliche Bedeutung als auch die Nähe des Jüngsten Gerichts zu verdeutlichen: „*Unde et Ieremias melius, inquit, erat occisis gladio quam interfectis fame. Iam vero qui fidem Christi professi sunt non solum, queso, gladium aut pestem timeant, sed infernum: cogitent infelices horrendum diem iudicii, terribile tribunal, iratum iudicem, ardentem fluvium, vermes qui non moriuntur, flammam inextinguibiles, fetorem mortificantem, dentium stridorem, umbram mortis et dolorem cui non poterit cogitari similis aut equalis.*“⁸¹⁶ Es findet

⁸¹³ Huygens, Passio, 65. „Der Tod klopft mit dem gleichen Hunger an die Häuser der Armen und die Throne von Königen an, denn ebenso sagt Ecclesiasticus; heute ist er König und morgen stirbt er, nachdem aber der Mensch gestorben ist, wird er Schlangen, Bestien und Würmer erben. Daher ist es heilig und vorteilhaft seinen jüngsten Tag immer vor den Augen des Herzens zu haben, durch den Tod gleichsam einen gewissen Vorteil zu haben und jene unabwendbaren Notwendigkeiten in Tugenden zu verwandeln. Es ist weise sein Leben ihm anzuvertrauen, der mächtig ist dein Gut bis zu jenem Tag zu bewahren. Denn jener ist ein vertrauensvoller und weiser Beschützer, mächtiger Verteidiger, eifriger Rächer [...]"

⁸¹⁴ Vgl. im Anmerkungsapparat Huygens, Passio, 65.

⁸¹⁵ Jene Stelle, die auch dem König keine Sonderstellung gewährt, findet sich auch im Dialogus, direkt an Heinrich II. gerichtet. Auch dort zielt sie auf Selbstreform und eine jenseitige Ausrichtung ab (Huygens, Dialogus, 399).

⁸¹⁶ Huygens, Passio, 66f. „Deshalb sagt auch Jeremias; besser war es durch das Schwert unterzugehen als durch die Hungersnot zu sterben. Aber schon bitte ich diejenigen, die den Glauben an Christus offen bekannt haben, fürchtet nicht allein Schwert und Pest, aber die Hölle: Unglückliche, denkt furchtsam an den Tag des Gerichts, das schreckliche Tribunal, den zornigen Richter, den brennenden Fluss, die Würmer, die nicht sterben, die

hier also eine sehr explizite Bevorzugung des Kriegermartyriums statt.⁸¹⁷ Dies steht im Kontrast zu anderen Quellen, die alle Teilnehmer eines Kreuzzuges zu Märtyrern stilisierten und stützt sich wohl auf Bernhards Kreuzzugsaufrufe.⁸¹⁸ Dabei scheint der wesentliche Punkt für Petrus zu sein, dass sich der Krieger durch aktive Tätigkeit im Angesicht des Feindes (wiederum motiviert durch Emotionen) um sein Seelenheil verdient gemacht hat, wie es auch Bernhard propagiert. Es scheint hier also wieder ein Aufruf impliziert zu sein, dass das Individuum selbst tätig werden muss. Der Tod des Kriegers dient ihm wiederum als Überleitung, um auf das Jüngste Gericht (*dies iudicii, terribile tribunal*) zu sprechen zu kommen, wobei hier wiederum der zornige Gott (*iratus iudex*) eine zentrale Rolle spielt. Dessen *ira* funktioniert wiederum als Androhung, denn sogleich skizziert Petrus die Qualen der Hölle, die an Schilderungen aus der Offenbarung erinnern.⁸¹⁹ Allerdings legt die Kombination von *ira* und *iudex* nahe, dass die Androhung hier bereits in das Gericht, also die Auslebung von Gottes Zorn, mündet.⁸²⁰ Wie bereits oben aufgezeigt wurde, versucht Petrus also einerseits die allgemeine Angst vor dem Tod zu nehmen, doch andererseits eine neue Angst in Form des Jüngsten Gerichts und der Hölle zu schüren, um die Leute zum Kreuzzug zu motivieren.⁸²¹ *Ira* scheint hierbei als wichtiges Schlagwort zu agieren, mit dem sein Publikum, aufbauend auf dem zeitgenössischen Diskurs, gewisse Dinge wie Jüngstes Gericht oder göttliche Bestrafung, und damit Furcht, assoziieren mochte.

Wenig später, als sich der Text langsam dem Ende neigt und relativ kurz bevor Petrus zu seinen Pointen bezüglich *zelus* und Makkabäer kommt, stellt er eine explizite Verbindung von Fürstenkritik und Apokalypse her: „*Nobis dominus sacramentum reconciliationis et fiduciam salutis in cruce constituit, tu vero, venerabilis pater, vide si tue fame consulas dum crucem nec accipis nec predicas et iniurias Christi turpi silentio et periculoso neglectu dissimulas. Si nunc molestias et labores saluberrime peregrinationis evadis, scias quod iudicium dei non evades: si michi non credis, crede apostolo ad Timotheum scribenti:*

unersättlichen Flammen, den tödlichen Gestank, das Geräusch der Zähne, den Schatten des Todes und den Schmerz, dessen er an keinen ähnlichen oder gleichen zu denken vermag.“

⁸¹⁷ Kgl. 4,9. Hier fälschlicherweise von Petrus als Jeremias benannt.

⁸¹⁸ Bernhard, Ep.363, 654.

⁸¹⁹ Es werden hier verschiedene Bezüge miteinander kombiniert, um diese apokalyptische Atmosphäre zu zeichnen; Hebr. 10,27; Röm. 14,10; Kor. II 5,10; Jes. 66,24; Mt. 8,12; Hiob 12,22; Jer. 13,16.

⁸²⁰ Im Dialogus findet sich die gleiche Aufzählung apokalyptischer Elemente als Worte des Abtes an Heinrich II. Dort wird im Anschluss explizit gesagt, dass dies alles zwar im Moment noch nicht da sei, allerdings sei es nicht mehr fern (Huygens, Dialogus, 396).

⁸²¹ Im Dialogus spricht der Abt manchmal explizit von der Angst vor dem Jüngsten Gericht (*timor divini iudicii*), um dieselbe bei Heinrich II. hervorzurufen (Huygens, Dialogus, 395).

*Quomodo, inquit, nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem?*⁸²² Das Symbol des Kreuzes agiert hier als Garantie für das Seelenheil, als irdische Manifestation göttlicher Macht (*in cruce constituit*) und unter diesem Gesichtspunkt ist auch das „Trauma“ von Hattin mit dem Verlust des Kreuzes zu verstehen.⁸²³ Dies ist an die Konzeption der Zisterzienser angelehnt, die das Kreuz als *signum vitae* und Garantie für das Seelenheil verstanden.⁸²⁴ Es wurde hier Unrecht an Christus verübt (*iniuria Christi*), das, wie bereits aufgezeigt wurde, Rache verlangt. Petrus klagt hier mit *venerabilis pater* eine bestimmte Person der Untätigkeit an, womöglich den Erzbischof von Canterbury.⁸²⁵ Es scheint auf jeden Fall eine Person zu sein von der er sich erwartet, dass sie einerseits den Kreuzzug predigt (*predicare*) und andererseits auch selbst das Kreuz annimmt (*accipere crucem*). Diese Charakterisierung wird auch in den nach diesem Ausschnitt folgenden Zeilen deutlich, wo er jene Person unter anderem als *doctor et ductor in populo* oder *exemplum penitentiae* beschreibt und damit verdeutlicht, dass es sich hierbei um einen spirituellen und nicht weltlichen Anführer handelt.⁸²⁶

Das Versäumnis dies alles nicht zu tun, wird von Petrus als schändliches Schweigen (*turpe silentium*) und gefährliche Vernachlässigung (*periculosus neglectus*) angeklagt.⁸²⁷ Es scheint hier wieder der Gedanke von Ambrosius anzuklingen; wer Böses nicht verhindert, sündigt selbst, macht sich also der Mittäterschaft schuldig. Ambrosius betont dabei, dass

⁸²² Huygens, *Passio*, 68f. „Der Herr hat für uns mit dem Kreuz das Sakrament der Versöhnung und das Vertrauen auf das Heil errichtet, du aber, ehrenswerter Vater, siehe, wenn du nur deinem Ruhm Beachtung schenkst, dann nimmst du weder das Kreuz an noch predigst du es und du verheimlichst das Unrecht Christi durch schändliches Schweigen und gefährliche Vernachlässigung. Wenn du jetzt den Beschwerlichkeiten und Mühen der heilsamen Pilgerreise entkommst, weißt du, dass du dem Gericht Gottes nicht entkommen wirst: Wenn du mir nicht glaubst, glaube, was der Apostel an Timotheus geschrieben hat: Wie sollen wir entkommen, wenn wir das Heil so sehr vernachlässigen?“

⁸²³ Vgl. Brown, *Saints*, 87ff; vgl. auch Huygens, *Dialogus*, 408; Chroust, *Audita Tremendi*, 7.

⁸²⁴ Bernhard, *Ep.* 363, 654; vgl. Purkis, *Imitatio*, 60.

⁸²⁵ Vgl. Cotts, *Clerical Dilemma*, 228; Southern, *Third Crusade*, 214; Türk, Blois, 212. Da Balduin von Canterbury allerdings bereits im Februar 1188 das Kreuz nahm, etwa zur Zeit von Petrus Rückkehr, konnte die *Passio* in der intendierten Form wohl nie vollends ihre Wirkung entfalten. Sie mag allerdings durchaus verwendet worden sein. Dennoch gibt uns dies einen Datierungshinweis, dass sie im Wesentlichen noch während Petrus Aufenthalt am päpstlichen Hof entstanden sein muss (vgl. Huygens, *Einleitung*, 17).

⁸²⁶ Huygens, *Passio*, 69; vgl. Cole, *Preaching*, 73. In einem Brief beschreibt er Balduin mit sehr ähnlichen Attributen, was den Gedanken bestärkt, dass hier eben jener gemeint sein könnte (*in populo eius ductor et doctor, vitae speculum, poenitentiae forma, et sanctitatis exemplum*) (*Ep.* 27, 94).

⁸²⁷ Womöglich ist dieser verstärkte Appell an eine geistliche Person auch in Hinblick auf den Wandel zu verstehen, der wenige Jahre zuvor vollzogen wurde, als Heinrich von Albano als päpstlicher Legat nicht nur Rache für das Unrecht an Christus predigte, sondern sie 1181 in Südfrankreich auch selbst durchführte (vgl. Kienzle, *Cisterciens*, 125).

Schweigen (*tacere*) Zustimmung suggeriert.⁸²⁸ Wie Philippe Buc aufgezeigt hat, bezieht Petrus Cantor dies im 12.Jh. speziell auf den Klerus, der demnach aktiv in die Belange der Welt einzugreifen hätte; ein *vita contemplativa* ist nicht genug.⁸²⁹ Wenn Petrus von Blois hier also eine geistliche Person des schändlichen Schweigens anklagt, vermittelt er damit, in gewissen Traditionen seiner Zeit stehend, seine Ideen von klerikalem Leben und Aufgaben. Der Klerus soll also aktiv sein und auch, da er Gott näher steht und den göttlichen Willen besser auslegen kann, gewisse Dinge gegenüber den Laien aufzeigen.⁸³⁰ Der Klerus agiert also als Mediator, wie bereits im Kapitel Zorn, anhand von Petrus Dialogus, deutlich wurde. Insofern ist hier also, gegenüber anderen Christen, wie bereits oben konstatiert wurde, die augustinische Tradition der Korrektur wirksam; nicht in Form von Gewalt, aber in Form von Ermahnung.

Dies alles verbindet Petrus schließlich wieder mit dem Jüngsten Gericht, denn womöglich könne man die gegenwärtige heilsame Pilgerreise vermeiden (*saluberrima peregrinatio*), doch das Gericht Gottes könne man nicht verhindern (*iudicium dei non evades*). Um seinen Punkt zu stützen (*si michi non credis*), bezieht er sich hier auf Paulus als Autorität, um hier nach dem allgemeinen Prinzip mittelalterlicher Argumentation vorzugehen; der Bezug auf eine Autorität verleiht einer Aussage Halt und Legitimität.⁸³¹

Zu Ende des Kapitels seien noch einige allgemeine Charakteristika eschatologischer Vorstellungen, besonders im Vergleich zu anderen Quellen, diskutiert. Wie bereits aufgezeigt wurde, identifiziert Petrus den Feind, insbesondere Saladin, mehrmals als Antichristen.⁸³² Dies ist ein stark eschatologisches Element, denn der Antichrist ist der Feind Gottes am Ende der Zeiten.⁸³³ Im Kontrast dazu sprechen einige andere Quellen nur von Vorläufern des Antichristen oder bringen hier eine vergleichende Perspektive ein, so z.B. ein Brief von

⁸²⁸ „*Consentire est tacere cum possis arguere vel errorem adulando fovere*“ (zitiert nach Buc, Livre, 352f; vgl. auch Riley-Smith, Act of Love, 46).

⁸²⁹ Buc, Livre, 352f. Markowski zeigt Petrus Cantors Einfluss auf Petrus an anderen Stellen auf (Markowski, Blois, 231ff).

⁸³⁰ So sei es, laut Petrus, auch grundsätzlich von höherem Wert ein frommes Leben unter Gottlosen zu führen, als abgeschottet in einem Kloster, frei von den Versuchungen der Welt (Ep.102, 322; vgl. Cotts, Clerical Dilemma, 255). Anderswo verdeutlicht er, dass diese Vermittlerfunktion auch gegenüber anderen Klerikern zur Anwendung kommen mochte, wenn diese, bewegt von Emotionen (*turbatus est*), selbst nicht mehr klar sehen konnten. Hier empfiehlt er Johannes von Salisbury eben jene Rolle gegenüber Becket einzunehmen (Ep.22, 80).

⁸³¹ Hebr. 2,3. Die gleiche Formulierung (*si michi non credis*) gebraucht er auch im Dialogus mit anschließendem Bezug auf Jesaja (Huygens, Dialogus, 388).

⁸³² Huygens, Passio, 40, 57.

⁸³³ Goetz, Endzeiterwartung, 439; vgl. Bernhard, Ep.56, 536; Aethiopissa, 858.

Petrus von St.Chrysogonus (1178).⁸³⁴ Auch Petrus spricht in einem seiner Briefe von solchen Vorläufern (*praeambuli Antichristi*).⁸³⁵ Der Antichrist dient also nicht als allgemeines Feindbild; es gibt hier eine Differenzierung und seine Verwendung verdeutlicht ein eschatologisches Element.⁸³⁶ In Anlehnung an diverse Geschichtsdeutungen des 12.Jh., wie z.B. Honorius Augustodunensis, Bernhard von Clairvaux oder Gerhoch von Reichersberg, lässt sich das Zeitalter der Gnade in diverse, vor allem historisch geprägte, Phasen unterteilen, wobei hier die Tendenz besteht, die letzte Phase als Kampf gegen die *falsi fratres* zu beschreiben.⁸³⁷ Dies ist zwar kein dominantes Konzept der Passio, doch es ist vorhanden und gibt uns damit, in Zusammenhang mit mehreren anderen erörterten Aspekten, einen Hinweis darauf, dass Petrus seine Zeit als diese letzte Phase vor der Apokalypse verstand.⁸³⁸ Petrus verzichtet auf die Schilderung des Kampfes zwischen den Heeren Gottes und des Teufels, wie es sich in zahlreichen anderen Quellen findet.⁸³⁹ Oder anders ausgedrückt schildert er diesen Kampf nur stellvertretend durch menschliche Akteure.⁸⁴⁰ Ebenso gibt es kein direktes Eingreifen der *sancti*, wie es sich besonders in den Quellen des ersten Kreuzzuges findet.⁸⁴¹ Zwar mag man dies damit erklären, dass die letzte Schlacht noch nicht begonnen hat (man steht kurz davor), doch dieser Kampf kann auch als beständiger Kampf während des gesamten Zeitalters der Gnade begriffen werden, der schließlich zur Ausdifferenzierung der *iusti* und *impii* führt und den Klerus als spirituelle Krieger notwendig macht.⁸⁴² Ebenso könnte man, wenn man der Differenzierung von Goetz folgt, davon sprechen, dass der Kampf gegen den Antichristen bereits begonnen hat, aber

⁸³⁴ Vgl. Kienzle, Cisterciens, 126.

⁸³⁵ Petrus, Ep.123, 360.

⁸³⁶ Es gab hier durchaus auch andere Konzeptionen, wie Gerhoch von Reichersberg, die den Antichristen mehr als allgemeines Phänomen bzw. Feindbild begriffen, doch diese scheinen mir eher die Ausnahme zu sein (vgl. Goetz, Endzeiterwartung, 451). In diesem Zusammenhang mag man auch von *petit antéchrist* sprechen (Buc, Vengeance, 475). Oder, in den Worten von Hrabanus Maurus, mit Bezug auf Antiochus, den Feind der Makkabäer, ein *typus Antichristi* (Hrabanus, Macc., 1134).

⁸³⁷ Bernhard, Aethiopissa, 858; Gerhoch, Noctis, 509ff; Honorius, Cantica, 452ff; Inevitable, 1218; vgl. Goetz, Endzeiterwartung, 439f; Goetz, Bernhard von Clairvaux, 84.

⁸³⁸ Vgl. Huygens, Passio, 44.

⁸³⁹ So z.B. Honorius, Inevitable, 1218; Hugo von St.Viktor, De sacramentis, 312.

⁸⁴⁰ Diese Lesart scheint auch Cole für Heinrich von Albanos Werk anzunehmen (Cole, Preaching, 70).

⁸⁴¹ Völkl, Märtyrer, 97f. Petrus bezieht sich zwar im Prolog auf die Wiedererweckung der *sancti* (mit vorausweisendem Charakter), jedoch verzichtet er auf den bei Matthäus folgenden Vers, welcher davon spricht, dass die *sancti* in der Folge nach Jerusalem gehen. Ich denke, in Hinblick auf die obige Diskussion, dass er diesen Vers bewusst weglässt (vgl. Huygens, Passio, 35; Mt. 27,51-53).

⁸⁴² Vgl. Buc, Vengeance, 455; vgl. auch Otto von Freising, Chronik, 560ff.

noch nicht das Jüngste Gericht.⁸⁴³ Dennoch verzichtet Petrus auf dessen Schilderung im Sinne eines „tatsächlichen“ Kampfes zwischen Gott und Teufel, was ich so interpretieren würde, dass er die Notwendigkeit menschlichen Handels unterstreichen will, wie es sich in verschiedenen Kontexten in der gesamten Passio fassen lässt und ja schließlich auch zu einem neuen Kreuzzug führen soll. In diesem Zusammenhang kann man die Märtyrer als Stellvertreter Christi im Kampf gegen den Teufel begreifen.⁸⁴⁴ Dies findet sich bereits seit der Spätantike und scheint mir auch in der Passio sehr präsent, da Petrus vom Antichristen und der Synagoge Satans spricht. Angelehnt an Hrabanus Maurus, kann man Heiden und Häretiker (*haeretici et pagani*) ebenso als *milites diaboli* verstehen.⁸⁴⁵

Nach den bisherigen Überlegungen neige ich zu der Annahme, dass der letzte Kampf, in Petrus Vorstellung, noch nicht begonnen hat. Er mag sich zwar selbst nicht ganz sicher sein und ich denke, er versucht selbst, unter anderem durch den Prozess des Schreibens, zu eruieren, wo man eigentlich in der Heilsgeschichte steht und wie die Zeichen der Zeit zu deuten sind (v.a. Hattin, sowie der Verlust des Kreuzes und Jerusalems).⁸⁴⁶ Diese Krisensymptome agieren als Katalysatoren. Zeitgenossen wie Petrus versuchten sich diese Krise zu erklären und griffen dafür auf etablierte kulturelle Narrative zurück. Wie die bisherige Untersuchung deutlich gemacht hat, sind eschatologische Elemente in der Passio stark ausgeprägt.⁸⁴⁷ Was spricht nun dafür, dass der letzte Kampf und das Jüngste Gericht noch nicht begonnen haben? Wie bereits festgehalten wurde, verzichtet Petrus auf heilsgeschichtliche Darstellungen der letzten Schlacht. Ebenso fehlen die entsprechenden Bezüge aus der Offenbarung, besonders jene, die vom Rauswurf des Teufels sprechen.⁸⁴⁸ In

⁸⁴³ Vgl. Goetz, Endzeiterwartung, 442. Diese Differenzierung findet sich z.B. bei Honorius. Er unterscheidet zwischen dem fünften Krieg, wenn das Heer der Märtyrer gegen den Antichristen kämpft, und dem sechsten Krieg, wenn der König des Hochmuts (*rex superbiae*) gegen den König des Ruhms (*rex gloriae*) kämpft; i.e. Christus und das Heer der Engel (*cum universo exercitu angelorum*) (Honorius, Cantica, 453f).

⁸⁴⁴ Vgl. Offb. 12,10-12; Moss, Other Christs, 88.

⁸⁴⁵ Hrabanus, Expositio, 742; vgl. Buc, Holy War, 96; Caspary, Exegesis, 127. Auch Baldric von Dol nennt die Feinde im *material warfare membra* oder *umbra* (je nach Handschrift) ihrer dämonischen Meister (Buc, Holy War, 104; vgl. Baldric, Historia, 102).

⁸⁴⁶ Wie Philippe Buc aufgezeigt hat, ist *human agency* in der Offenbarung offen für Interpretationen (Buc, Holy War, 75). Folglich mag der Kreuzzug als *human agency* als Teil der Apokalypse oder als Vorläufer interpretiert werden. Diese Offenheit mag Petrus zwischen beiden Möglichkeiten schwanken lassen.

⁸⁴⁷ Das eschatologische Bewusstsein, verstärkt durch äußere Krisen, mag dabei recht rasch zustande kommen und damit Handlungsmotivationen wesentlich beeinflussen und sich v.a. auch aus der Erwartung der Apokalypse speisen (Buc, Holy War, 85; Buc, Vengeance, 475f; Kahl, Eschatology, 38f). Kahl hat es folgendermaßen ausgedrückt: „[...] *an incident interrupted the daily routine, certain expectations were, more or less consciously, associated with it* [...]“. Er erklärt damit die verschiedenen Erwartungshaltungen, die Bernhard gegenüber der Apokalypse hatte.

⁸⁴⁸ V.a. Offb. 12,10-12.

der Offenbarung sind es die Märtyrer, die dies vollführen.⁸⁴⁹ Dieser Bezug hätte somit verdeutlichen können, dass die Arbeit schon getan wäre und hätte damit der Zielsetzung der Passio widersprochen. Ebenso mag die Vulgata-Übersetzung hier ein gewisses Hindernis dargestellt haben, denn während der griechische Text von διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν spricht, übersetzt die Vulgata *propter verbum testimonii sui* und schwächt damit den Bezug auf die Märtyrer.⁸⁵⁰ Dennoch war jene Passage wohl allgemein für die Etablierung einer Tradition wesentlich, welche die Märtyrer mit dem Kampf am Ende der Zeiten verband.⁸⁵¹ Ebenso gebraucht Petrus, abgesehen vom Antichristen, keines der üblichen Feindbilder des letzten Kampfes wie Drache oder Schlange.

Auch der Klang der Posaunen legt meine bisherige Interpretation nahe, auch wenn hier die Grenzen etwas zu verschwimmen scheinen: „*Si sonus tube manus remissas et genua dissoluta erigit in statum audacie et virtutis, quid faciet sermo domini vivus et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem anime et spiritus? Nichil est quod militibus Christi fortius ad virtutis exercitium et laborum solatium cedat, quam si exhortacionis assidue tuba intonet salutaris. Tuba hec in die tremenda, in momento, in novissima tuba auditores suos liberabit ab auditione mala et a verbo aspero.*“⁸⁵² Wir befinden uns hier etwa in der Mitte des Epilogs, tief in eine eschatologische Atmosphäre verstrickt und wie wir aus der Offenbarung wissen, wird die Apokalypse mit dem Klang der Posaunen eingeleitet.⁸⁵³ Wie diese Passage verdeutlicht, erklingen die Posaunen bereits, doch, wie Petrus hier bewusst differenziert, ist die jüngste Posaune (*novissima tuba*) noch nicht erklingen, welche die Menschen befreien wird (er verwendet hier das Futur).⁸⁵⁴ Anhand dieser Passage wird auch eine gewisse Unsicherheit vonseiten Petrus deutlich, denn die Offenbarung gibt die genaue Zahl der Posaunen und den Kontext ihres Erklingens vor, doch Petrus vermerkt nichts dazu, bei welcher Posaune man sich befindet. Ebenso verzichtet

⁸⁴⁹ Offb. 12,11. Hier umschrieben als jene, die nicht am Leben festhalten (*et non dilexerunt animam suam usque ad mortem*).

⁸⁵⁰ Bastiaensen meint allerdings, dass die Termini *martyrium* und *testimonium* zumindest noch in Augustinus Zeit weitgehend synonym verstanden wurden (Bastiaensen, Terminologie, 202).

⁸⁵¹ Moss, *Other Christs*, 98.

⁸⁵² Huygens, *Passio*, 68. „Wenn der Klang der Posaune die ruhigen Hände und die nachlässigen Knie aufrichtet zum Zustand des Wagemuts und der Tugend, was soll dann die lebendige und mächtige Predigt des Herrn mit dem ganzen, zweiseitigen Schwert bewirken, sich erstreckend bis zur Teilung von Seele und Geist? Es gibt nichts, dass die Soldaten Christi stärker zum Heer der Tugend und zum Trost der Leiden führen würde, wie wenn die Posaune der Ermahnung heilsam und unablässig erklingt. Diese Posaune wird ihre Zuhörer am bebenden Tag von bösen Tönen und rauen Worten befreien mit der jüngsten Posaune im Augenblick.“

⁸⁵³ Offb. 8,6ff.

⁸⁵⁴ Vgl. Kor. I 15,52.

er auf Schilderungen der sie umgebenden Geschehnisse wie etwa die Flüsse aus Blut.⁸⁵⁵ Er scheint sich also selbst nicht ganz sicher zu sein. Sicher ist nur, irgendeine Posaune erklingt bereits und es ist noch nicht die letzte, was den potentiellen Kreuzfahrern die Möglichkeit bietet hier noch aktiv zu werden und sich ihr Seelenheil zu sichern. Die Posaune agiert als Warnsignal, ebenso wie Gottes *ira*, die Zeit ist bald abgelaufen und daher spricht Petrus auch von der Posaune der Ermahnung (*assidue tuba*), die sie zu Tugend und Wagemut veranlassen soll (*erigit in statum audacie et virtutis*).⁸⁵⁶ Der Kreis schließt sich also; *audacia* und *virtutes* erscheinen als erstrebenswert. Für ersteres scheint mir *zelus* der Auslöser, dessen Pointe wenig später dargebracht wird,⁸⁵⁷ während Châtillon als nachahmenswertes *exemplum virtutis* agiert. Dies alles zielt auf individuelle Selbstreform im Angesicht des nahenden Jüngsten Gerichts ab, um sich einen Platz unter den *iusti* zu sichern.

Es lassen sich in der Passio Raginaldi also ausgeprägte eschatologische Vorstellungen feststellen, die sehr geschickt mit anderen Aspekten des Werkes, wie Märtyrertum und Fürstenkritik, verknüpft werden. Dabei ist das ganze Werk von eschatologischen Komponenten und Schlagworten geprägt (wie die Differenzierung zwischen *iusti* und *impii* oder Akte der Rache), jedoch lässt sich im Verlauf des Narrativs eine deutliche Steigerung feststellen, die vor allem in der zweiten Hälfte des Hauptteils deutlich ausgeformt wird, vor allem auch um Châtillon und sein Martyrium in diesem heilsgeschichtlichen Kontext zu verankern, um dann schließlich in den Epilog weiter getragen zu werden. Dort wird sie dann mit der Kritik an den Fürsten verbunden, die hier mehrmals direkt angesprochen werden, was die Konzeption als Predigt nahelegt. In diesem Zusammenhang, wozu auch das Martyrium Châtillons dient, versucht Petrus die allgemeine Angst vor dem Tod zu nehmen, indem er Seelenheil und spirituelle Belohnung vor Augen führt und zu diesem Zweck eine teleologische, jenseitige Ausrichtung propagiert. Auf der anderen Seite versucht er aber neue Ängste vor dem Gericht Gottes und der Hölle zu schüren. Gottes *ira* und die Posaunen agieren dabei als wichtiger Implikator dieser Ängste, die jene haben müssten, die untätig und sündhaft waren. Individuelle Handlung und Handlungsmotivation durch Emotionen erscheinen hier also zentral, um sich sein Seelenheil zu sichern und daher führt Petrus sein Werk schließlich zu einer doppelten Pointe; in Form der Emotion *zelus* und in Form des *role-*

⁸⁵⁵ Solche Schilderungen finden sich z.B. im Zusammenhang mit dem Massaker in Jerusalem am ersten Kreuzzug (vgl. z.B. Raymond, *Liber*, 150).

⁸⁵⁶ Vgl. Hebr. 12,12. Dort wird allerdings nur von der allgemeinen Aufrichtung gesprochen, *audacia* und *virtutes* wurden durch Petrus hinzugefügt.

⁸⁵⁷ Huygens, *Passio*, 70.

models der Makkabäer, um schließlich seine Passio in einer emotionalen, eschatologischen Atmosphäre zu beenden, wo am Ende ein Bild von Gott als Feldherr des Kreuzfahrerheeres gezeichnet und damit verdeutlicht wird, dass in einem christlichen Weltbild Gott schließlich über allem steht.⁸⁵⁸

⁸⁵⁸ Huygens, Passio, 73.

7. Resümee - Intentionen und Zielsetzungen der Passio Raginaldi

Diese Arbeit war darauf ausgelegt, die Ideen und Zielsetzungen der Passio Raginaldi zu analysieren und wie Petrus von Blois damit einen neuen Kreuzzug mobilisieren wollte. Es wurde deutlich, dass sich die Passio auf diverse Traditionen stützt. Im Wesentlichen wären hier drei zu nennen. Erstens die Bibel, die mit ihrem vorwiegend alttestamentlichen Subtext die Legitimation und Inszenierung von Gewalt förderte. Zweitens die Kirchenväter, wo vor allem Augustinus und Gregor der Große eine wesentliche Rolle spielten. Drittens die Zisterzienser, wo vor allem Bernhard von Clairvaux zu nennen wäre, der eine weitreichende Tradition etablierte, in die sich auch Heinrich von Albano und Audita Tremendi einreihen lassen. Die Passio weist zu allen drein starke Parallelen auf; teils in Hinblick auf allgemeine Ideen und Konzepte und teils wurden sogar gleiche Formulierungen oder gleiche Bibelbezüge festgestellt. Intertextuelle Bezüge und exegetische Traditionen spielen hier also eine große Rolle.

Aufbauend auf dem Diskurs des 12.Jh. spielen Emotionen in der Passio eine herausragende Rolle. Sie dienen als Handlungsmotivation und präsentieren sich eng verknüpft mit ihren analogen Handlungen. Sie sind ein Aspekt der inneren Reform, also des *spiritual warfare*, und dieser erscheint im Kontext der Kreuzzüge als eine Notwendigkeit. Denn, aufbauend auf Bernhards Argumentation, waren Niederlagen eine Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit der Kreuzfahrer, wie es auch für Hattin interpretiert wurde, u.a. von Audita Tremendi und der Conquestio.

In der Passio spielen bei Renaud de Châtillon vor allem Emotionen der Liebe eine zentrale Rolle (*caritas, amor, dilectio*). So kann das Märtyrertum, gestützt auf das Neue Testament, als Akt der Liebe begriffen werden und so ist Liebe (v.a. *amor*, aber auch *caritas*), gestützt auf Augustinus, die zentrale Emotion auf der andere Emotionen aufbauen. Diese Emotionen sind *virtutes*, also positiv, wenn sie auf Gott und das jenseitige Leben ausgerichtet sind, wie es bei Châtillon der Fall ist. Allerdings, wenn materiellen Dingen zugewandt, können sie auch negativ sein und zu *vitia* führen. Diese Unterscheidung stützt sich ebenso auf Augustinus.

Châtillons Martyrium wurde in diesem Zusammenhang ein starker teleologischer Charakter attestiert. Sein ganzes Leben scheint nur auf diesen Zielpunkt ausgerichtet, daher verachtet er auch die Blüte seines Körpers (*sui corporis florem calcans*) und wünscht sich zu vernichten (*dulcedine cupiebat dissolvi*). Insofern erscheint das Martyrium nicht nur als

akzeptables Los, sondern geradezu als erstrebenswert und in diesem Zusammenhang ist der Kreuzzug auch nicht mehr eine zusätzliche Alternative zur Erlangung des Seelenheils, wie beim ersten Kreuzzug, sondern eine verpflichtende Notwendigkeit. Dies spielt darauf an, dass individuelle und allgemeine Reform bzw. *spiritual* und *material warfare* eng zusammenwirken, besonders in einer eschatologischen Atmosphäre, und daher beide notwendig sind.

Es wurde ebenso argumentiert, dass *zelus* als zentrales Bindeglied agiert, um Tugenden in Taten zu verwandeln. Es braucht also eine Form von Anstoß oder Eifer, Tugenden allein sind nicht genug. Trotz der allgemeinen Bedeutung am Ende des 12.Jh. und der ausgiebigen Verwendung von Feuermetaphern in der Passio, die wohl äquivalent zu verstehen sind, kommt *zelus* erst am Ende des Epilogs vor und dort in konzentrierter Form. Daher habe ich vorgeschlagen, dass dem wohl eine rhetorische Strategie zugrunde liegt, die den Text einem Höhepunkt entgegen führen soll, womit Petrus *zelus* in seinem Publikum entfesseln wollte. Eine ähnliche rhetorische Strategie wurde in Hinblick auf die Makkabäer vorgeschlagen, da sie ebenso erst zum Schluss zur Sprache kommen und sich dort dann als *role-model* für Märtyrer präsentieren, textuell eng an Châtillon angelehnt.

Auf der anderen Seite erscheint Gott vor allem mit Emotionen des Zorns (*ira, furor, indignatio*). Dies verdeutlicht ein eschatologisches Element; der zornige, rachsüchtige Gott des Alten Testaments kehrt am Ende der Zeiten wieder. Damit wird also eine gewisse Nähe der Apokalypse suggeriert und gleichzeitig eben jene Emotionen bei den Kreuzfahrern legitimiert, da sie als Gottes Vollstrecker und *militia Christi* agieren. Hier ist eine doppelte Dynamik wirksam; Liebe zu Gott und anderen Christen sollte Zorn und Rachebedürfnis auf die Ungläubigen hervorrufen.

Der Text der Passio weist starke eschatologische Elemente auf, besonders gegen Ende des Hauptteils und im Epilog. In diesem Zusammenhang habe ich vorgeschlagen, dass Châtillons Martyrium als „individuelle Apokalypse“ begriffen werden kann, da hier die gleichen Paradigmen auf einer individuellen Ebene zum Ausdruck kommen. Damit agiert das Martyrium als Vorausdeutung der allgemeinen Apokalypse. Dies wird besonders durch die Verwendung der Körpermetapher deutlich; so sind die Märtyrer ein Teil (*membra*) von Christus. Die gleiche Funktion erfüllen Racheakte, die Rache für Christus und das Blut der Märtyrer nehmen, so wie es Gott am Ende der Zeiten tun würde. Damit können menschliche

Akteure einen wesentlichen Beitrag zur Voranbringung des Heilsplans leisten und ihre Handlungen agieren als partielle Erfüllungen der eschatologischen Prophezeiung.

Im Zusammenhang mit Châtillons Martyrium wurde ebenso diskutiert, dass der Aspekt der detailreichen Imitatio Christi, wie sie in der Spätantike vorhanden war, eher zurücktritt und stattdessen Emotionen und der Wille zum Martyrium maßgeblich werden; also weg von exogenen hin zu endogenen Faktoren. Bernhard von Clairvaux sah in den Templern eine gelungene Form der Imitatio verwirklicht, die er in dem gewöhnlichen Kreuzfahrer nicht zu sehen meinte. Im Gegensatz dazu scheint Petrus diese Konzeption auf alle Kreuzfahrer ausweiten zu wollen, da sie alle in den *spiritual warfare* involviert sein sollten, wofür er Predigten (wie die Passio) als geeignetes Instrument begriff, um dies zu erreichen. Ebenso wird in Petrus Dialogus deutlich, dass er dem Klerus allgemein eine wichtige Funktion zuweist, um Laien verstärkt in den *spiritual warfare* zu involvieren und sie den rechten Weg entlang zu führen. Individuelle Reform ist also eng mit allgemeiner Reform verknüpft und daher entspricht ein spezifischer Orden nicht Petrus Zielsetzungen und, besonders im Angesicht der nahenden Apokalypse, sollten daher alle Kreuzfahrer dieses Ideal anstreben.

Die Vorausdeutung der Apokalypse durch Martyrium und Racheakte, das Vorhandensein eines zornigen Gottes, die Identifikation Saladins als Antichrist und schließlich die bereits sehr manifest gedachte heilsgeschichtliche Ausdifferenzierung in zwei antagonistische Gruppen (*iusti* und *impii* oder *fideles* und *infideles*) haben nahegelegt, dass Petrus der Meinung ist bereits nahe dem Jüngsten Gericht zu leben und den Kreuzzug als Unternehmen kurz vor dem Ende der Zeiten begreift. Insofern wird hier ein starkes Band zwischen Eschatologie und Reform geschaffen und daher erscheinen Armut, Buße und individuelle Selbstreform als umso dringendere Apelle, wofür Châtillon wiederum als *role-model* präsentiert wird. Petrus ist sich vielleicht selbst nicht ganz sicher, wo genau er in der Heilsgeschichte steht und versucht hier, unter anderem durch den Prozess des Schreibens, darüber nachzudenken. Äußere Krisen wie die Niederlage von Hattin oder der Verlust der Kreuzesreliquie agieren dabei als Katalysatoren. Teils spricht Petrus von *falsi fratres*, was in diversen Geschichtsdeutungen des 12.Jh. als die letzte Phase des Zeitalters der Gnade begriffen wird. Auf der anderen Seite spricht er aber bereits vom Antichristen (i.e. Saladin) und dem Klang der Posaunen, was, anknüpfend an Bernhard von Clairvaux und Honorius Augustodunensis, als eine Form von Differenzierung begriffen werden kann. Der Kampf

zwischen Märtyrer und Antichrist hat bereits begonnen (die fünfte Schlacht nach Honorius), wodurch man an der Grenze zwischen Zeitalter der Gnade und Apokalypse steht, doch das Jüngste Gericht ist noch nicht da (die sechste Schlacht nach Honorius), was den *iusti* die Möglichkeit bietet, sich der Selbstreform und dem Kreuzzug zu widmen, um sicherzustellen, dass sie am Ende zu den *iusti* gehören würden, wenn Gott über sie richtet.

Christliche Ideen von Heilsgeschichte, Jenseitsvorstellungen und Seelenheil werden also im Kontext der Kreuzzüge dazu verwendet, um im Zusammenhang mit eschatologischen Erwartungen und einem alttestamentlichen Subtext Gewalt zu legitimieren und sie geradezu zur Tugend zu erheben. Die Ungläubigen sollten vernichtet werden, da sie sich unentschuldbarer Verbrechen schuldig gemacht hatten und auch keine Zeichen von Buße oder Reue zeigen würden. Der *spiritual warfare*, also der Kampf gegen *vitia* und den Teufel, der seit der Spätantike vorhanden war, wird hier auf eine sehr reale Ebene gehoben, indem man die Muslime als Diener des Teufels identifiziert und damit absolut kein moralisches oder sonstiges Problem in ihrer Vernichtung sieht. Eschatologische Erwartungen, die vor allem durch die Offenbarung des Johannes geprägt wurden, erweitern dabei die Optionen für Handlungen und die Legitimation von Gewalt. Ein alleinherrschender Gott, der alles seinem Willen beugen will, zwingt seine Diener gemäß seinem Willen zu handeln, wenn sie am Ende zu den Gerechten gehören wollen, denn ansonsten würde er auch sie vernichten. Es wird hier also ein enormer Druck und Ängste aufgebaut, die Menschen zu diesen Handlungen motivieren sollten und, wie deutlich wurde, versucht auch Petrus Ängste vor der Hölle und dem Jüngsten Gericht zu schüren. Dabei spielten Gruppendynamiken sicherlich eine wichtige Rolle. Sozialer Druck mochte hier die Notwendigkeit gemäß diesen Paradigmen zu handeln noch erhöhen und insbesondere der Klerus, der den Kreuzzug feurig predigte und das nahe Jüngste Gericht lebhaft und bildhaft vor Augen führte, nahm hier gewiss eine wichtige Rolle ein, um Laien zu einem solchen Unternehmen zu verleiten. Schließlich sind die Kreuzzüge selbst, so auch der hier folgende dritte Kreuzzug (1189-1192), der beste Beweis dafür, dass diese Paradigmen nicht in den Köpfen einiger weniger fanatischer Kleriker verweilten, sondern sich in Texten wie der *Passio Raginaldi* vielmehr das Abbild einer gemeinsamen christlichen Geisteswelt fassen lässt, die der Grund dafür war, warum sich tausende Menschen, ob Kleriker oder Laien, ob Adel oder Bauern, über zweihundert Jahre hinweg ins Heilige Land aufmachten, um dort, im Namen ihres Gottes und im Glauben für eine gerechte Sache, blutige Kriege zu führen. In diesem Zusammenhang sei nochmals Bernhard zitiert:

*„Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit. Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est ad vindictam malefactorum [...]“*⁸⁵⁹

Petrus von Blois scheint dabei eine neue Ebene der Intensität zu erreichen, die in früheren Kreuzzugsaufrufen nicht in dieser Form vorhanden war, denn er begreift den Kreuzzug nicht als Möglichkeit, sondern als Notwendigkeit. Er begreift den *spiritual warfare* nicht als Aufgabe der Mönche in den Klöstern, sondern als eng verknüpft mit dem Kreuzzug; durch den tatsächlichen Krieg dient man dem spirituellen Krieg und damit seinem eigenen Seelenheil. Insofern ist es wichtig und notwendig Texte wie die *Passio Raginaldi* und die Ursprünge solcher Ideen im Mittelalter, die oft lange bis in die Neuzeit und teils bis heute in ihren Dynamiken und Semantiken fortwirken,⁸⁶⁰ zu untersuchen und zu verstehen, um damit einerseits die Wirksamkeit und Bedeutung kultureller Ideen und Vorstellungen auf menschliche Identitäten, Interpretationen und Handlungen besser verstehen zu können und andererseits unsere heutige Welt mit ihren weit zurückreichenden Konflikten und kulturellen Gebilden tiefergehender und umfassender begreifen zu können.

⁸⁵⁹ Bernhard, *Novae Militiae*, 276. „Ein Ritter Christi, sage ich, tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selber; wenn er tötet, nützt er Christus. Denn nicht ohne Grund trägt er das Schwert; er steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut [...]“

⁸⁶⁰ Vgl. Buc, *Holy War*, passim. Philippe Buc zeigt in seinem Buch langanhaltende Kontinuitäten christlicher Ideen und Paradigmen auf und wie diese die moderne westliche Kultur, insbesondere die amerikanische, formten.

8. Abstract

This paper analyzes the *Passio Raginaldi* of Peter of Blois, probably written in 1187 and directly responding to Gregory VIII's call for a new crusade after the battle of Hattin (with the bull *Audita Tremendi*). Peter intends to depict Renaud de Châtillon as a virtuous, passionate martyr, decapitated by Saladin himself, and who should be imitated. With this, he attempts to inspire and mobilize a new crusade.

Building on 12th century discourse, emotions are a very important component in shaping the role-model Châtillon. He is full of love (*amor, caritas*) and embraces death willingly by imitating Christ and only considering his afterlife rewards. Thus, Châtillon's life is directed towards its teleological end; this appears as its main purpose and his martyrdom might be understood as a "small, individual Apocalypse".

Interestingly, Peter does not insist on Châtillon's *zelus*, although it is an important element of Crusade thinking and emotionality in the late 12th century and this even though, as I suggest, *zelus* is the significant vector for transforming virtues into actions, since mere virtues are not enough. I also put forward that the absence of *zelus* in the text's bulk might be due to a rhetorical strategy, since there is an intense accumulation of it at the end of the text. Thereby, Peter apparently aims to lead his text to a point, to a summit in order to end with *zelus* and thereby transmit this emotion to his audience.

Certain paradigms change in the course of the narrative. One can observe an increasing atmosphere of eschatology and salvation history of which Châtillon's martyrdom is an important part of. The eschatological atmosphere seems to reach its height in the context of his martyrdom and persists afterwards in what I defined as Epilogue. With this, Peter conveys that he regards the Crusade as a venture preluding the Last Judgment and apparently thinks to live on the border between the Era of Grace and Apocalypse.

In this context, Peter depicts a raging, vengeful God (*ira, furor*), who alludes the approaching Last Judgment and thereby legitimizes the same emotions in human actors, since they are His executors, His *militia Christi*.

Thus, the *Passio Raginaldi* is a complex source, building on scriptural, patristic and Cistercian traditions, especially Bernard of Clairvaux, and not sticking to one single genre. It combines aspects of martyrdom, holy war, emotionality and eschatology, which were all important in the context of crusading in the late 12th century.

9. Zusammenfassung

Diese Arbeit analysiert die *Passio Raginaldi* von Petrus von Blois, die wahrscheinlich 1187 entstand, kurz nachdem Gregor VIII. mit der Bulle *Audita Tremendi* zu einem neuen Kreuzzug aufgerufen hatte. Petrus versucht hier den durch Saladin enthaupteten Kreuzritter Renaud de Châtillon als tugendhaften, emotionalen Märtyrer darzustellen, um so ein Vorbild für andere zu schaffen. Dies zielt auf die Mobilisierung eines neuen Kreuzzuges ab.

Aufbauend auf den Entwicklungen des 12.Jh. sind Emotionen ein zentrales Element, um Châtillon zu konzipieren. Er ist ein von Liebe erfüllter Kreuzritter (*amor, caritas*) und zeigt eine äußerst hohe Bereitschaft den Tod zu empfangen, da es schlussendlich nur um das jenseitige Seelenheil gehe. Châtillons Leben ist also auf einen Endpunkt ausgerichtet, ganz so wie die Heilsgeschichte, und mag daher als „individuelle Apokalypse“ verstanden werden.

Jedoch konzipiert Petrus Châtillon nicht mit *zelus*, trotz dessen Bedeutung am Ende des 12.Jh. und trotz dessen, dass *zelus* das signifikante Bindeglied darstellt, um Tugenden in Taten zu verwandeln, denn Tugenden allein sind nicht genug. Der Abwesenheit von *zelus* mag eine rhetorische Strategie zugrunde liegen, denn es findet sich eine intensive Nutzung am Ende des Textes. Petrus möchte seinen Text also offensichtlich einem Höhepunkt entgegen führen, um dann mit *zelus* zu enden und diese Emotion in seinem Publikum hervor zu rufen.

Einige Paradigmen verändern sich im Laufe der Erzählung. So kann man eine sich intensivierende Atmosphäre von Eschatologie und Heilsgeschichte feststellen je weiter das Narrativ voranschreitet. Châtillons Martyrium ist ein wichtiger Teil dessen. Damit vermittelt Petrus, dass er den Kreuzzug als Unternehmen kurz vor dem Ende der Zeiten begreift und an der Grenze zwischen Zeitalter der Gnade und Apokalypse zu leben meint. Diesbezüglich stellt er einen zornigen, rachsüchtigen Gott dar (*ira, furor*), der das Kommen des Jüngsten Gerichts andeutet und damit eben jene Emotionen bei menschlichen Akteuren legitimiert. Schließlich sind sie seine Vollstrecker, seine *militia Christi*.

Die *Passio Raginaldi* ist also eine komplexe Quelle, die auf Traditionen der Bibelexegese, Kirchenväter und Zisterzienser aufbaut, besonders Bernhard von Clairvaux. Dieser Text lässt sich nicht einem der klassischen Genres mittelalterlicher Quellen zuweisen und kombiniert Aspekte wie Märtyrertum, Heiliger Krieg, Emotionalität und Eschatologie, die am Ende des 12.Jh., im Kontext der Kreuzzüge, alle von Bedeutung waren.

10. Literaturverzeichnis

Für Abkürzungen von Reihen siehe im Abkürzungsverzeichnis am Beginn der Arbeit.

10.1 Wörterbücher

Blaise, Albert: Dictionnaire latin-français des auteurs Chrétiens (Straßbourg 1954).

Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch (Oldenbourg 2012).

Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1-2 (Darmstadt 2010).

Habel, Edwin; Gröbel, Friedrich: Mittellateinisches Glossar (Paderborn 2008).

Lošek, Fritz: Stowasser Primus (Oldenbourg 2010).

Niermeyer, Jan Frederik: Mediae latinitatis lexicon minus, Bd. 1-2 (Leiden 2002).

Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch (Oldenbourg 2007).

10.2 Allgemeine Nachschlagewerke:

Lexikon des Mittelalters, 10 Bd. (München 1980-99).

Tyerman, Christopher: Who's who in early Medieval England, 1066-1272 (London 1996).

10.3 Primärquellen

Ambrosius; Botte, Bernard (ed.): *Des sacraments*, SC 25 (Paris 1994).

Augustinus; Verheijen, Lucas (ed.): *Confessiones*, CCSL 27 (Turnhout 1981).

Augustinus; Dombart, Bernhard (ed.): *De civitate dei. Libri XXII*, Bd. 1-2 (Leipzig 1928-29).

Augustinus; Mountain, W.J. (ed.): *De trinitate*, CCSL 50 (Turnhout 1968).

Augustinus; Daur, Klaus-Detlev (ed.): *Epistolae*, CCSL 31A-B (Turnhout 2005-09).

Augustinus; Willems, R. (ed.): *In Iohannis evangelium tractatus*, CCSL 36 (Turnhout 1954).

Augustinus, *Sermones*, PL 38.

Baldric von Dol, *Historia Jerosolimitana*, RHC Occ. 4 (Farnborough 1969), pp. 1-112.

Balduin von Canterbury, *Opera Omnia*, PL 204, pp. 401-792.

Bastiaensen, Antoon A.R. (ed. und Hg.): *Passio Perpetuae et Felicitatis*. In: *Acti e passioni dei martiri* (Mailand 1987), pp. 107-147.

Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*, CSW 1 (Innsbruck 1990), pp. 611-841.

Bernhard von Clairvaux, *Epistolae*, CSW 2-3 (Innsbruck 1992).

Bernhard von Clairvaux, *Liber ad milites templi de laude novae militia*, CSW 1 (Innsbruck 1990), pp. 267-326.

Bernhard von Clairvaux, *Parabola de Aethiopissa Quam Filius Regis Duxit Uxorem*, CSW 4 (Innsbruck 1993), pp. 856-875.

Bernhard von Clairvaux, *Sermones in Cantica Canticorum*, CSW 6 (Innsbruck 1995).

Dialogus clerici et laici contra persecutores ecclesiarum. In: Waitz, Georg (ed.): *Chronica regia Coloniensis*, MGH 18 (Hannover 1880), pp. 316-322.

Edbury, Peter W. (ed. und übs.): *The Old French Continuation of William of Tyre, 1184-97*. In: *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade. Sources in Translation* (Aldershot 1996), pp. 11-145.

Eugen III., *Kreuzzugsaufruf*. In: Grosse, Rolf (ed.): *Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876*. In: *Francia* 18/1 (1991), pp. 90-92.

Eusebius von Caesarea; Schwartz, Eduard (ed.): *Kirchengeschichte. Historia ecclesiastica* (Berlin 1952).

Eusebius von Caesarea; Kraft, Heinrich (ed. und übs.): Kirchengeschichte. *Historia ecclesiastica* (Darmstadt 1997).

Evagrius Ponticus; Guillaumont, Antoine (ed.): *Traité pratique ou Le moine*, SC 171 (Paris 1971).

Friedberg, Emil; Richter, Aemilius Ludwig (ed.): *Corpus Iuris Canonici. Decretum magistri Gratiani* (Graz 1955).

Fulcher von Chartres; Hagenmeyer, Heinrich (ed. und übs.): *Historia Hierosolymitana*, 1095-1127 (Heidelberg 1913).

Gerhoch von Reichersberg, *De aedificio Dei*, PL 194, pp. 1187-1336.

Gerhoch von Reichersberg, *De investigatione Antichristi*. In: Sackur, Ernst (ed.): *Libelli de Lite*, Bd. 3, MGH (Hannover 1966), pp. 304-395.

Gerhoch von Reichersberg, *De quarta vigilia noctis*. In: Sackur, Ernst (ed.): *Libelli de Lite*, Bd. 3, MGH (Hannover 1966), pp. 503-525.

Gervase von Canterbury; Stubbs, William (ed.): *The historical works of Gervase of Canterbury. The chronicle of the reigns of Stephen, Henry II, Richard I*, RS 73 (London 1879).

Gesta Francorum; Hagenmeyer, Heinrich (ed.) (Heidelberg 1890).

Gibson, Margaret T. (ed.): *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* (Turnhout 1992).

Gregorius VIII., *Audita Tremendi*, PL 202 (Paris 1855), pp. 1539-1542.

Gregorius VIII., *Audita Tremendi*. In: *Historia de Expeditione Friderici Imperatoris*. In: Chroust, Anton (ed.): *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.*, MGH 5 (Berlin 1928), pp. 6-10.

Gregorius Magnus; Vogüé, Adalbert de (ed.): *Dialogues*, Bd.3, SC 265 (Paris 1980).

Gregorius Magnus; Étaix, R. (ed.): *Homiliae in evangelia*, CCSL 141 (Turnhout 1999).

Gregorius Magnus; Adriaen, M. (ed.): *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, CCSL 142 (Turnhout 1971).

Gregorius Magnus; Adriaen, M. (ed.): *Moralia in Iob*, CCSL 143A-B (Turnhout 1979-85).

Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos*, RHC Occ. 4 (Farnborough 1969), pp. 113-264.

Hagenmeyer, Heinrich (ed.): *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088- 1100* (Innsbruck 1901).

Heinrich von Albano, *De peregrinante civitate Dei*, PL 204, pp. 251-402.

- Hervé de Bourg-Dieu, *Commentaria in Epistolas divi Pauli*, PL 181, pp. 591-1692.
- Hiestand, Rudolf (ed.): *Papsturkunden für Templer und Johanniter* (Göttingen 1972).
- Honorius Augustodunensis, *Expositio in Cantica Canticorum*, PL 172, pp. 347-542.
- Honorius Augustodunensis, *Inevitabile sive Dialogus de libero arbitrio*, PL 172, pp. 1191-1222.
- Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, PL 172, pp. 807-1108.
- Hrabanus Maurus; Löfstedt, Bengt (ed.): *Expositio in Matthaeum*, CCCM 174 (Turnhout 2000).
- Hrabanus Maurus, *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL 109, pp. 1125-1256.
- Hugo von St.Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, pp. 173-618.
- Hugo von St.Viktor, *Exegetica Dubia in Scripturam Sacram*, PL 175, pp. 633-924.
- Innozenz III.; Lewis, Robert E. (ed.): *De miseria condicionis humane* (Athen 1978).
- Isaak von Stella, *Sermones*, PL 194, pp. 1689-1876.
- Johannes von Salisbury, *Policraticus*, PL 199, pp. 379-822.
- Johannes von Salisbury; Keats-Rohan, K.S.B. (ed.): *Policraticus*, CCCM 118 (Turnhout 1993).
- Johannes von Salisbury, *Vita Sancti Thomae Cantuariensis archiepiscopi et martyris*. In: Robertson, James Craigie (ed.): *Materials for the history of Thomas Becket, archbishop of Canterbury*, RS 67 (Nendeln 1965), pp. 299-352.
- Laktanz; Ingremeau, Christiane (ed.): *La colère de Dieu*, SC 289 (Paris 1982).
- Laktanz; Monat, Pierre (ed.): *Institutions Divines*, SC 326 (Paris 1986).
- Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum. In: Lipsius, Ricardus A. (ed.): *Acta Apostolorum Apocrypha. Pars Prior* (Hildesheim 1959), pp. 1- 22.
- Mayer, Hans Eberhard (ed.): *Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt*, MGH 18 (Stuttgart 1962).
- Orbán, A.P. (ed.): *Martyrium Polycarpi*. In: Bastiaensen, Antoon A.R. (Hg.): *Atti e passioni dei martiri* (Mailand 1987), pp. 3-31.
- Otto von Freising; Lammers, Walther (ed. und übs.): *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten* (Darmstadt 1980).

Otto von Freising; Schmidt, Adolf (ed. und übs.): Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica (Darmstadt 2000).

Petrus Blesensis, Canon Episcopalis, PL 207, pp. 1097-1112.

Petrus Blesensis, Compendium in Iob, PL 207, pp. 795-826.

Petrus Blesensis, Conquestio de dilatione vie ierosolimitane. In: Huygens, Robert B. C. (ed.): Petri Blesensis Tractatus Dvo, CCCM 194 (Turnhout 2002), pp. 75-95.

Petrus Blesensis, De amicitia Christiana, PL 207, pp. 871-958.

Petrus Blesensis, De poenitentia vel satisfactione, PL 207, pp. 1091-1098.

Petrus Blesensis, Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis. In: Huygens, Robert B. C. (ed.): Serta Mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII. Tractatus et epistolae, CCCM 171 (Turnhout 2000), pp. 375-408.

Petrus Blesensis, Epistolae, PL 207, pp. 2-560.

Petrus Blesensis, Invectiva in depravatorem, PL 207, pp. 1113-1126.

Petrus Blesensis, Liber de confessione sacramentali, PL 207, pp. 1077-1092.

Petrus Blesensis, Passio Raginaldi Principis Antiochie. In: Huygens, Robert B. C. (ed.): Petri Blesensis Tractatus Dvo, CCCM 194 (Turnhout 2002), pp. 31-73.

Petrus Blesensis; Revell, Elizabeth (ed.): The latter letters of Peter of Blois (Oxford 1993).

Petrus Tudebodus, Historia de Hierosolymitano itinere, RHC Occ. 3 (Farnborough 1969), pp. 1-118.

Pillinger, Renate (ed. und übs.): Martyrium des heiligen Dasius. Text, Übersetzung und Kommentar (Wien 1988).

Raymond von Aguilers; Hill, John H. und Laurita L. (ed.): Le Liber de Raymond d'Aguilers (Paris 1969).

Riley-Smith, Jonathan und Louise (ed. und übs.): Audita Tremendi. In: The Crusades. Idea and Reality, 1095- 1274 (London 1981), pp. 63-67.

Robertus Monachus, Historia Iherosolimitana, RHC Occ. 3 (Farnborough 1969), pp. 717-882.

Roger von Howden; Stubbs, William (ed.): Chronica Magistri Rogeri de Houedene, RS 51 (London 1870).

Sigebert von Gembloux: *Leodicensium epistola adversus Paschalem papam*. In: Sackur, Ernst (ed.): *Libelli de Lite*, Bd. 2, MGH (Berlin 1955), pp. 449-464.

Stubbs, William (ed.): *Epistolae Cantuarienses*. The Letters of the prior and convent of Christ. church, Canterbury, from A.D. 1187 to A.D. 1199, RS 38 (London 1865).

Thomas von Chobham; Broomfield, Frederick (ed.): *Summa confessorum* (Louvain 1968).

William von Tyrus; Huygens, Robert B. C. (ed.): *Chronique*. *Historia belli sacri*, CCCM 63 (Turnhout 1986).

Willibald, *Vita Bonifacii*. In: Levison, Wilhelm (ed.): *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini* (Hannover 1905).

10.4 Sekundärliteratur

Alphandéry, Paul; Dupront, Alphonse: La chrétienté et l'idée de croisade (Paris 1995).

Althoff, Gerd: Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger. In: Rosenwein, Barbara H. (Hg.): Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages (Ithaca 1998), pp. 59-74.

Aubé, Pierre: Un croisé contre Saladin. Renaud de Châtillon (Paris 2007).

Auffarth, Christoph: Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer. Usurpationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligenideals. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur Kreuzzugeschatologie. In: Elsas, Christoph (Hg.): Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe (Berlin 1994), pp. 362-390.

Bartelink, Gerard: Martyr und Martyrium bei Gregorius dem Grossen. In: Leemans, Johan (Hg.): Martyrdom and persecution in late antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter (Leuven 2010), pp. 15-32.

Barton, Richard E.: "Zealous Anger" and the Renegotiation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France. In: Rosenwein, Barbara H. (Hg.): Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages (Ithaca 1998), pp. 153-170.

Bastiaensen, Antoon A.R.: Quelques observations sur la terminologie du martyre chez saint Augustin. In: Zumkeller, Adolar (Hg.): Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer (Würzburg 1989), pp. 201-216.

Biddlecombe, Steven: Baldric of Bourgueil and the *Familia Christi*. In: Bull, Marcus; Kempf, Damien (Hgg.): Writing the Early Crusades. Text, Transmission and Memory (Woodbridge 2014), pp. 9-23.

Bird, Jessalynn: The Crusades: Eschatological lemmings, Younger sons, Papal hegemony and Colonialism. In: Harris, Stephen J. (Hg.): Misconceptions about the Middle Ages (New York 2008), pp. 85-89.

Brown, Peter: The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity (Chicago 1986).

Buc, Philippe: Holy War, Martyrdom, and Terror. Christianity, Violence, and the West, ca. 70 C.E. to the Iraq War (forthcoming Philadelphia 2014).

Buc, Philippe: L'Ambigüité du Livre. Prince, Pouvoir, et Peuple dans les Commentaires de la Bible au Moyen Age (Paris 1994).

Buc, Philippe: La vengeance de Dieu: De l'exégèse patristique à la Réforme ecclésiastique et la Première Croisade. In: Barthélemy, Dominique; Bougard, François; Le Jan, Régine (Hgg.): La vengeance, 400-1200 (Rom 2006), pp. 451-486.

Buc, Philippe: *L'empreinte du Moyen Age: la guerre sainte* (Avignon 2012).

Buc, Philippe: *Martyrdom in the West: Vengeance, Purge, Salvation and History*. In: Petersen, Niels Holger; Bückler, Andreas (Hgg.): *Resonances: Historical Essays on Continuity and Change* (Turnhout 2011), pp. 21-56.

Buc, Philippe: *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive: horizons de l'écriture médiévale des rituels*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 52/1 (1997), pp. 63- 92.

Buc, Philippe: *Some thoughts on the Christian theology of violence, medieval and modern, from the Middle Ages to the French Revolution*". In: *Rivista di storia del cristianesimo* 5 (2008), pp. 9-28.

Buc, Philippe: *The dangers of ritual. Between early medieval texts and social scientific theory* (Princeton 2001).

Burkert, Walter: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin 1997).

Burkert, Walter: *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen* (Berlin 1990).

Bynum, Caroline Walker: *The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century*. In: *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley 1982), pp. 22-58.

Caspary, Gerard E.: *Politics and exegesis. Origen and the two swords* (Berkeley 1979).

Cole, Penny J.: *The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095 – 1270* (Cambridge 1991).

Corke-Webster, James: *A Literary Historian: Eusebius of Caesarea and the Martyrs of Lyons and Palestine*. In: Vinzent, Markus (Hg.): *Studia Patristica LXVI. Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates* (Paris 2013), pp. 191- 202.

Corke-Webster, James: *Author and Authority: Literary Representations of Moral Authority in Eusebius of Caesarea's The Martyrs of Palestine*. In: Gemeinhardt, Peter; Leemans Johan (Hgg.): *Christian martyrdom in Late Antiquity (300 - 450 AD) History and Discourse, Tradition and Religious Identity* (Berlin 2012), pp. 51- 78.

Cotts, John D.: *Monks and Mediocrities in the Shadow of Thomas Becket: Peter of Blois on Episcopal Duty*. In: *The Haskins Society Journal* 10 (2001), pp. 143-161.

Cotts, John D.: *The Clerical Dilemma. Peter of Blois and Literate Culture in the Twelfth Century* (Washington 2009).

Cowdrey, Herbert E.J.: *Martyrdom and the First Crusade*. In: Edbury, Peter W. (Hg.): *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East presented to R. C. Smail* (Cardiff 1985), pp. 47-56.

Darwin, Charles; Beadnell, Charles M. (Hg.): The expression of the emotions in man and animals (London 1948).

Dixon, Thomas: From passions to emotions. The creation of a secular psychological category (Cambridge 2005).

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes (Frankfurt am Main 2001).

Flori, Jean: Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade. In: Cahiers de civilisation médiévale 34/134 (1991), pp. 121-139.

Fried, Johannes: Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300. Zur Beurteilung des letzten Templergrößmeisters Jacques de Molay. In: Boehm, Laetitia; Engels, Odilo [u.a.] (Hgg.): Historisches Jahrbuch 105/2 (München 1985), pp. 388-425.

Goetz, Hans-Werner: Eschatologische Vorstellungen und Reformziele bei Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten. In: Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter (Bochum 2007), pp. 75-88.

Goetz, Hans-Werner: Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts. In: Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter (Bochum 2007), pp. 433-452.

Hamilton, Bernard: The Elephant of Christ: Reynald of Châtillon. In: Baker, Derek (Hg.): Religious motivation. Biographical and sociological problems for the church historian (Oxford 1978), pp. 97-108.

Hays, Richard B.: Echoes of scripture in the letters of Paul (New Haven 1989).

Higonnet, Ethel Cardwell: Spiritual Ideas in the Letters of Peter of Blois. In: Speculum 50 (1975), pp. 218-244.

Huygens, Robert B. C.: Einleitung. In: Huygens, Robert B. C. (ed.): Petri Blesensis Tractatus Dvo (Turnhout 2002), pp. 5-29.

Iogna-Prat, Dominique: Order and exclusion. Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam (1000-1150) (Ithaca 2002).

Kahl, Hans-Dietrich: Crusade Eschatology as Seen by St. Bernard in the Years 1146 to 1148. In: Gervers, Michael (Hg.): The Second Crusade and the Cistercians (New York 1992), pp. 35-47.

Kedar, Benjamin Z.: Multidirectional conversion in the Frankish Levant. In: Kedar, Benjamin (Hg.): Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant. Studies in Frontier Acculturation (Aldershot 2006), pp. 190-199.

Kienzle, Beverly Mayne: Cistercians, heresy and Crusade in Occitania, 1145 - 1229. Preaching in the Lord's vineyard (Woodbridge 2001).

Ladner, Gerhart B.: The idea of reform. Its impact on Christian thought and action in the age of the fathers (Cambridge 1959).

Latham, Andrew A.: Theorizing the Crusades: Identity, Institutions, and Religious War in Medieval Latin Christendom. In: *International Studies Quarterly* 55 (2011), pp. 223–243.

Leclercq, Jean: Saint Bernard's Attitude toward War. In: Sommerfeldt, John R. (Hg.): *Studies in Medieval Cistercian History II* (Kalamazoo 1976), pp. 1-39.

Lutter, Christina; Hammer-Tugendhat, Daniela (Hgg.): Emotionen im Kontext. Eine Einleitung. In: *Emotionen. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2 (2010), pp. 7-14.

Malegam, Jehangir Yezdi: Learning from Leviathan: Community and Emotionality in the High Middle Ages. Forthcoming in: *American Historical Review* (n.D.) n.pp.

Malegam, Jehangir Yezdi: No Peace for the Wicked: Conflicting Visions of Peacemaking in an Eleventh-Century Monastic Narrative. In: *Medieval and Renaissance Studies* 39/1 (2008), pp. 23-49.

Markowski, Michael: Peter of Blois and the Conception of the Third Crusade. In: Kedar, Benjamin Z. (Hg.): *The horns of Hattin. Proceedings of the second conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem and Haifa, 2-6 July 1987* (Jerusalem 1992), pp. 261- 269.

Markowski, Michael: Peter of Blois, writer and reformer (Ann Arbor 1988).

Mayer, Hans Eberhard: Henry II of England and the Holy Land. In: *The English Historical Review* 97/385 (1982), pp. 721-739.

Morton, Nicholas: The defence of the Holy Land and the memory of the Maccabees. In: *Journal of Medieval History* 36/3 (2010), pp. 275-293.

Moss, Candida R.: *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (Oxford 2010).

Nahmer, Dieter von der: *Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter* (Darmstadt 2013).

Nelson, Janet L.: Public Histories and Private History in the Work of Nithard. In: *Speculum* 60/2 (1985), pp. 251- 293.

Newhauser, Richard: *The treatise on vices and virtues in Latin and the vernacular* (Turnhout 1993).

Newman, Martha G.: *The boundaries of charity. Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098 -1180* (Stanford 1996).

Nussbaum, Martha Craven: Upheavals of thought. The intelligence of emotions (Cambridge 2001).

Philippart, Guy: Les Légendiers Latins et autres Manuscrits Hagiographiques. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental (Turnhout 1977).

Purkis, William J.: Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095 - c.1187 (Woodbridge 2008).

Purkis, William J.: Elite and Popular Perceptions of *Imitatio Christi* in Twelfth-Century Crusade Spirituality. In: Cooper, Kate (Hg.): Elite and popular religion. Papers read at the 2004 summer meeting and the 2005 winter meeting of the Ecclesiastical History Society (Woodbridge 2006), pp. 54-64.

Reddy, William: Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. In: Current Anthropology 38/3 (1997), pp. 327-351.

Reddy, William: The navigation of feeling. A framework for the history of emotions (Cambridge 2001).

Riley-Smith, Jonathan: Crusading as an act of love. In: Madden, Thomas (Hg.): Crusades. The Essential Readings (Oxford 2002), pp. 32-50.

Riley-Smith, Jonathan: Early Crusaders to the East and the Costs of Crusading, 1095- 1130. In: Madden, Thomas (Hg.): Crusades. The Essential Readings (Oxford 2002), pp. 156-171.

Rosenwein, Barbara H.: Emotional communities in the early Middle Ages (Ithaca 2006).

Rubenstein, Jay: Armies of Heaven. The First Crusade and the Quest for Apocalypse (New York 2011).

Schreiner, Klaus: Märtyrer - Schlachtenhelfer - Friedenstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung (Opladen 2000).

Shepkaru, Shmuel: To Die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives. In: Speculum 77/2 (2002), pp. 311-341.

Sizgorich, Thomas: Violence and belief in Late Antiquity. Militant devotion in Christianity and Islam (Philadelphia 2009).

Southern, Richard W.: Peter of Blois and the Third Crusade. In: Mayr-Harting, Henry (Hg.): Studies in medieval history presented to R. H. C. Davis (London 1985), pp. 207- 218.

Southern, Richard W.: Peter of Blois: a Twelfth Century Humanist? In: Medieval humanism and other studies (Oxford 1970), pp. 105- 132.

Southern, Richard W.: Scholastic humanism and the unification of Europe. The heroic age (Oxford 2001).

Southern, Richard W.: The Necessity for Two Peters of Blois. In: Smith, Lesley; Ward, Benedicta (Hgg.): Intellectual Life in the Middle Ages. Essays presented to Margaret Gibson (London 1992), pp. 103-118.

Stollberg, Gunnar: Die soziale Stellung der intellektuellen Oberschicht im England des 12. Jahrhunderts (Lübeck 1973).

Throop, Susanna A.: Crusading as an act of vengeance, 1095-1216 (Farnham 2011).

Türk, Egbert: Pierre de Blois. Ambitions et remords sous les Plantagenêts (Turnhout 2006).

Verdoner, Marie: Narrated reality. The *Historia ecclesiastica* of Eusebius of Caesarea (Frankfurt am Main 2011).

Völkl, Martin: Muslime - Märtyrer - Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge (Stuttgart 2011).

Wahlgren, Lena: The letter collections of Peter of Blois. Studies in the manuscript tradition (Göteborg 1993).

White, Stephen D.: The Politics of Anger. In: Rosenwein, Barbara H. (Hg.): Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages (Ithaca 1998), pp. 127-152.

11. Curriculum Vitae

Persönliche Daten:

Name: Alexander Marx
Geburtsdatum und -ort: 07.05. 1989, Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung:

1995 – 1999	Volksschule, Wien, 10. Bezirk
1999 – 2002	Gymnasium, Wien, 10. Bezirk
2002 – 2003	Gymnasium, Burgenland, Oberpullendorf
2003 – 2008	HTL für Hoch- und Tiefbau, Wien, 3. Bezirk
Juni 2008	Matura-Abschluss mit Auszeichnung

Abgeschlossene Studien:

BA Geschichte (Okt. 2009- Juni 2012)
Erweiterungscurriculum Ägyptologie
Erweiterungscurriculum Geschichtsforschung

BA Deutsche Philologie (Okt. 2009- Juni 2013)
Erweiterungscurriculum Ur- und Frühgeschichte
Erweiterungscurriculum Klassische Archäologie

Laufende Studien:

MA Geschichte – Schwerpunkt Mittelalter (seit Okt. 2012)

MA Alte Geschichte (seit Okt. 2013)