

Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern

VON RUDOLF HIESTAND

Auf den Kreuzzugsaufbruch Eugens III. und die Predigt Bernhards von Clairvaux folgt in den *Gesta Frederici* Ottos von Freising ein Kapitel mit der Rubrik *Quomodo ad predicationem cuiusdam Rodolfi orientalis Francia ex magna parte eandem militiam professa est, et de persecutione contra Iudeos*, gefolgt von einem Kapitel *Dehortatio Clarevallensis abbatis ab hac re*, worauf dann die Kreuznahme Konrads III. berichtet wird¹⁾. Dieser Rodolfus oder Radulfus, der das Mönchsgewand getragen und mönchische Strenge eifrig nachgeahmt, doch wenig von wahrer Bildung besessen habe²⁾, sei an den Rhein gekommen, habe viele Tausend Menschen aus Köln, Mainz, Worms, Speyer und Straßburg und den benachbarten Städten, Marktflecken und Dörfern zur Kreuznahme bewogen, aber in seine Predigt eingeflochten, die dort wohnenden Juden seien als Feinde der christlichen Religion zu töten³⁾. In vielen Städten Galliens und Germaniens habe diese Lehre so feste Wurzeln geschlagen, daß in der Folge sehr viele Juden umgebracht worden seien, andere unter dem Schutz des Königs Zuflucht gesucht hätten⁴⁾.

In diesem oft angeführten Bericht sind die drei Stichwörter vereinigt, die uns beschäftigen sollen: Judenverfolgung, Kreuzzug und Kreuzzugspredigt⁵⁾. Ein Kreuzzugsprediger ruft zur Kreuznahme auf, doch sollen gleichzeitig die Juden getötet werden. Stehen also Kreuzzug und Judenverfolgungen in einem inneren Zusammenhang? Leiteten sich die

1) Otto von Freising, *Gesta Frederici* I 35–40, ed. F.-J. SCHMALE, 1965, S. 200–208.

2) Ebd. I 39, S. 206: *Vir quidem religionis habitum habens religionisque severitatem solleter imitans, sed litterarum notitia sobrie imbutus*. Zu Radulf vgl. unten S. 188f.

3) Ebd.: *hoc tamen doctrine sue non vigilanter interserens, quod Iudei in civitatibus oppidisque passim manentes tamquam religionis Christiane hostes trucidarentur*.

4) Ebd.: *Quod doctrine semen in multis Gallie Germanieque civitatibus vel oppidis tam firmiter radicem figens germinavit, ut, plurimis ex Iudeis hac tumultuosa seditione necatis, multi sub principis Romanorum alas tuitionis causa confugerent. Unde non pauci ex ipsis huiusmodi inmanitatem fugientes ...*

5) Zur Kreuzzugspredigt vgl. V. CRAMER, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans, in: *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart* 1 (1939), S. 43–204; U. SCHWERIN, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes, 1937; P. COLE, *The Preaching of the Crusades in the Holy Land 1095–1270*, 1991.

Judenverfolgungen aus dem Kreuzzugsaufruf ab? War die Wendung gegen die Juden gar ein genuiner Teil der Kreuzzugsidee⁶⁾?

Otto von Freising ist in seinem Urteil eindeutig: in die auf einen päpstlichen Aufruf zurückgehende Kreuzzugspredigt werden durch jemanden, der nicht die notwendigen Kenntnisse besaß, sich mit theologischen Fragen auseinanderzusetzen, unbedacht (*non vigilanter*, vgl. 1. Petr. 5,8 usw.) Aussagen dazwischen geschoben (*interserens*), deren Folgen als eine Abscheulichkeit (*immanitas*) und eine aufrührerische Gewalttätigkeit (*seditio tumultuosa*) viele Juden das Leben kosteten.

Und doch wird sogleich ein Zwiespalt deutlich. Die Basis der *doctrina* Radulfs, ob damit nun der Kreuzzugsaufruf mit den geistlichen Vergünstigungen oder die christliche Haltung gegenüber den Juden gemeint ist, wird von Otto von Freising nicht als solche als falsch bezeichnet, aber ohne die bei so schwierigen Fragen gebotene Kautel – eben *non vigilanter* – werden unzulässige Einschübe vorgenommen, durch die ein Handlungsbedarf begründet wird. Daß gegen die Glaubensfeinde ein Kreuzzug geführt werden soll und daß es eine gegen die Juden gerichtete Lehre der Kirche gibt, bleibt unbestritten, aber sie berechtigen nicht, Juden umzubringen.

Offensichtlich bestand im Jahre 1146/47 eine verbreitete Unsicherheit über die richtige Haltung, so daß Radulf längere Zeit seine Lehre verkünden konnte, ohne Widerspruch zu finden, ebenso wie Juden getötet wurden, ohne Gegenmaßnahmen hervorzurufen. Dies war um so auffälliger, als König Konrad III., unter dessen Schutz die Juden gewohnheitsrechtlich standen⁷⁾, sich im Reich befand und ihnen in seinen Städten und Burgen Zuflucht gewährte. Doch theologische Autoritäten, die eine klare Wegweisung hätten geben können, befanden sich offensichtlich in seinem Umkreis nicht. Auch die Bischöfe waren unsicher, selbst Konrads Halbbruder Otto von Freising, obwohl er am 1. Dezember 1145 an der Kurie geweilt hatte, als Papst Eugen III. auf die Nachricht vom Fall Edessas zum ersten Mal den Kreuzzugsaufruf »Quantum praedecessores« erliess, hielt sich zurück. Es blieb vorerst offen, ob Radulf auf Weisung »von oben«, des Papstes oder Bernhards, handelte, dessen

6) Allgemeine Literatur zum Verhältnis Kreuzzug und Juden vgl. A. WAAS, Volk Gottes und Militia Christi – Kreuzfahrer und Juden, in: *Miscellanea Mediaevalia* 4, 1966, S. 410–434; B. BLUMENKRANZ, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096, 1960; DERS., Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme, 1963; E. A. SYNAN, The Popes and the Jews in the Middle Ages, 1965, S. 66–82; D. MERTENS, Christen und Juden zur Zeit des ersten Kreuzzuges, in: B. MARTIN, E. SCHULIN (Hgg.), Die Juden als Minderheit in der Geschichte, 1981, S. 46–66, 338f.; J. RILEY-SMITH, The First Crusade and the Persecution of the Jews, in: W. J. SHIELDS (Hg.), Persecution and Toleration, 1984, S. 51–72; R. CHAZAN, European Jewry and the First Crusade, 1987; H. LIEBESCHÜTZ, The Crusading Movement in its Bearing on the Christian Attitude towards Jewry, in: J. COHEN (Hg.), Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation, 1991, S. 260–275.

7) Vgl. A. PATSCHOVSKY, Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.–14. Jahrhundert), in: ZRG GA 110 (1993), S. 331–371; DERS., The Relationship between the Jews of Germany and the King (11th–14th centuries). A European Comparison, in: A. HAVERKAMP, H. VOLLRATH (Hgg.), England and Germany in the High Middle Ages, 1996, S. 193–218.

Werbung für den Kreuzzug bekannt war, um so mehr als Radulf viele Leute zum »guten« Werk der Kreuznahme bewog – entsprach seine Predigt also nicht göttlichem Willen?

Durch die Entwicklung selber herausgefordert, schickte Bernhard zuerst Briefe und Boten, kam dann in eigener Person nach Mainz und stellte wie zuvor in einem Brief an die Bewohner der »östlichen Francia und Bayerns« – mit anderen Worten Deutschlands südlich des Mains⁸⁾ – autoritativ klar, daß weder der Papst noch er Urheber der Wendung gegen die Juden seien, sondern diese als eine *monstruosa scientia, sapientia infernalis, immundissima haeresis* vom Vater der Lüge (Joh. 8,44) herkomme⁹⁾. Die Umsetzung der kirchlichen Lehre über die Juden in gewalttätige Aktionen widerspreche dem göttlichen Heilsplan; wie die Kirche für die *perfidii Iudaei* bete, seien sie trotz des Übermaßes ihrer Verbrechen (gemeint: des Todes Christi) nicht gemäß der Lehre Radulfs, vor der man sich hüten müsse (*huiusmodi doctrinam praecavendam esse*), zu töten, wie der Psalmvers (59,12) »Gott hat mir über meine Feinde geoffenbart: ›Töte sie nicht« zeige¹⁰⁾; entgegen dem zweiten Halbers »Zerstreu sie mit deiner Macht«, sei auch eine Vertreibung – wie sie dann vom Ende des 13. Jahrhunderts an in fast allen Teilen Westeuropas geschah – ausdrücklich zurückzuweisen, weil sie bereits erfolgt ist – gemeint mit der Zerstörung des zweiten Tempels¹¹⁾.

Anscheinend weniger mit dieser theologischen Argumentation als mit der disziplinären, daß die Predigt nicht frei sei, sondern der Erlaubnis bedürfe¹²⁾, bereitete Bernhard dem Wirken Radulfs, das auch zu Aufständen der Bürger gegen ihre Herren geführt hatte, wegen Anmaßung der Predigt, Geringschätzung der bischöflichen Autorität und Gutheissung von Mord¹³⁾ ein Ende, obwohl dieser gewaltige Popularität in den Städten genoß. Unter Ablegung eines Gehorsamsgelübdes trat Radulf in »sein« Kloster über¹⁴⁾.

8) Nicht »l'Est de la France«, wie LECLERCQ, L'encyclique (wie Anm. 170), S. 293 und SCHUBERT (wie Anm. 15), S. 197 meinen.

9) S. Bernardi Opera 8, ed. J. LECLERCQ, H. ROCHAS, 1977, Ep. 365, S. 320: *neque ab homine neque per hominem, sed neque a Deo missus*.

10) Otto von Freising, Gesta (wie Anm. 1) I 40, S. 208: *ex auctoritate sacre pagine luculenter ostendit Iudeos ob scelorum suorum excessus non occidendos, sed dispergendos fore. Unde et psalmigraphi testimonium induxit ... ›Deus ostendit mihi super inimicos meos, ne occidas eos. Et item: ›Disperge illos in virtute tua.*

11) S. Bernardi Ep. 363 (wie Anm. 9), S. 316: *non sunt persequendi Iudaei, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem ... Ita factum est, dispersi sunt, depositi sunt*.

12) Ep. 365 (wie Anm. 9): *Quod si se monachum aut eremitam iactat et ex eo sibi assumit libertatem vel officium praedicationis, potest scire et debet, quod monachus non habet docentis sed plangentis officium*. Zum Predigtproblem vgl. R. ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt, 1974; J. LONGÈRE, La prédication médiévale, 1983.

13) Ep. 365 (wie Anm. 9): *usurpatio praedicationis, contemptus episcoporum, homicidii approbati libertas*. Vgl. auch Annales Rodenses, MGH SS XVI, S. 718: *ab officio surripiens exhortationis*.

14) Otto von Freising, Gesta (wie Anm. 1) I 41, S. 208: *in coenobium suum transiret* bedeutet genaue genommen den Wechsel an einen neuen, nicht die Rückkehr an einen angestammten Aufenthaltsort (*rediret*), wie die Stelle meist wiedergegeben wird. Auch ein Gehorsamsversprechen hätte sich erübrigt, wenn Radulf bereits Mönch von Clairvaux gewesen wäre.

Über die unmittelbaren Vorgänge im Jahre 1146/47 kommt in den Sätzen Ottos von Freising über die *doctrina* Radulfs und in Bernhards Stellungnahme die zwiespältige Haltung der Kirche gegenüber den Juden seit der Spätantike zum Ausdruck¹⁵. Einerseits strebte sie deren Bekehrung an, wenn auch seit Gregor dem Großen und dem Concilium Toletanum IV im kanonischen Recht die Zwangstaufe abgelehnt wurde¹⁶; wer freilich nach der Taufe, auch wenn sie unter Zwang erfolgt war, zum alten Glauben zurückkehrte, war ein *relapsus* und verfiel den für solche festgesetzten kirchlichen Strafen¹⁷. Dieses Verbot der Zwangstaufe und der Grundsatz *Iudaei occidendi non sunt* war um 1063 von Alexander II. in einer Reihe von Schreiben nach Südfrankreich und nach Süditalien bestätigt worden¹⁸. Andererseits bezeichneten die Bibelkommentare die Juden als Christus- oder Gottesmörder, was auch in der Liturgie Niederschlag fand¹⁹, gleichzeitig galten sie aber als sichtbares Zeichen der Vorsehung, da sie gemäß dem Heilsplan am Ende der Zeiten den Weg zum richtigen Glauben finden sollten. Daher waren sie ein zu dulddender Teil der Gesellschaft, dessen Vernichtung die Erfüllung der göttlichen Verheißung verhindert hätte, wenn auch als Anhänger einer *superstitio* in Fortführung antiker Traditionen gesellschaftlich und rechtlich auf einer niedrigeren Stufe²⁰.

*

15) J. PARKES, *The Jew in the Medieval Community*, 1938; E. L. DIETRICH, *Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge*, in: *Saeculum* 3 (1952), S. 94–131; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 1960; K. SCHUBERT, *Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters*, in: *Kairos* 17 (1975), S. 161–217; A. SHAPIRO, *Jews and Christians in the Period of the Crusades – A Commentary on the First Holocaust*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 9 (1972), S. 725–749; F. BATTENBERG, *Das Europäische Zeitalter der Juden*, 1990, 1; G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, 1990; L. K. LITTLE, *The Jews in Christian Europe*, in: J. COHEN (Hg.), *Essentials Papers* (wie Anm. 6), S. 276–297; C. ROTH, *The Medieval Perception of the Jews. A New Interpretation*, ebd. S. 298–309; A. SAPIR ABULAFIA, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, 1995, v. a. S. 51–62. Wegen der ausgiebigen Benutzung hebräischer Quellen wichtig auch S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews* 4, 1957, S. 94–106 zum ersten Kreuzzug, S. 118–123 zum zweiten Kreuzzug; eine Zusammenstellung einschlägiger christlicher Texte mit Kommentar bei H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* (11.–13. Jh.), 21991.

16) JL. 4528. DAHAN (wie Anm. 15), S. 141f. weist darauf hin, daß die Dekretisten dieses Stück, obwohl es in das Dekret Gratians eingegangen war (C. 23 qu. 8 c. 11), ed. E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, 1879, Sp. 955, wenig diskutierten. Zur Zwangstaufe vgl. DAHAN, S. 143–152; P. BROWE, *Die Judenmission und die Päpste*, 1942, S. 231–250 und den Beitrag von F. LOTTER in diesem Band.

17) Zu den *relapsi* vgl. BROWE (wie Anm. 16), S. 252–266.

18) JL. 4528, 4532, 4533, 4581; vgl. auch S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews 492–1402*, 1988, S. 35ff., Nr. 37ff.

19) Vgl. J. COHEN, *The Jews as Killers of Christ in the Latin Tradition from Augustine to the Friars*, in: *Traditio* 39 (1983), S. 1–27.

20) Vgl. allgemein DAHAN (wie Anm. 15), S. 93–226, der jedoch (S. 137ff.) übersieht, daß die Stellung des Papsttums um 1095 nicht diejenige unter Innozenz III. war, und die päpstliche Schutzpolitik (vgl. unten S. 190f.) ins 11. Jahrhundert reprojiziert.

In diesem komplexen Gedankengefüge sind die im Gefolge der Kreuzzüge auftretenden Judenverfolgungen zu sehen. Was im Rheinland im Jahre 1146 geschah, wiederholte viel gravierendere Ereignisse während des ersten Kreuzzuges im Jahre 1096. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen soll weniger das oft dargestellte faktische Geschehen stehen, obwohl immer noch manche Fragen offen sind, als vielmehr die in der Kreuzzugspredigt und -propaganda auf ihren verschiedenen Ebenen: Papsttum – Episkopat – Kreuzzugsprediger enthaltenen Ideen und die Interpretation des Kreuzzuges und der Wendung gegen die Juden bei den Opfern der Pogrome, um zu prüfen, wie weit sie dem in Clermont entworfenen Plan entsprang oder was ggf. zu einer Verschiebung der Argumentation führte, so daß sich aus Kreuzzugspredigt und -geschehen Judenverfolgungen entwickelten.

Einige allgemeine Bemerkungen zum ersten Kreuzzug und den Judenverfolgungen des Jahres 1096 seien vorausgeschickt. Wie schon äußerlich der Wandel von einem auf auvergnatisch-südfranzösische Ritter beschränkten militärischen Hilfezug zur Befreiung der von den Türken unterworfenen christlichen Kirchen des Ostens zu einem allgemeinen Aufbruch von Zehn-, ja Hunderttausenden aus allen Schichten des Abendlandes große Probleme aufwirft²¹⁾, so ist noch schwerer zu erkennen, wie ein ausdrücklich nach außen gerichtetes, als Ausdruck der *caritas* konzipiertes Unternehmen²²⁾ in eine Verfolgung jüdischer Gemeinden im Inneren übergehen konnte, nachdem gerade eine Abwendung vom bisherigen Morden, Plündern, Brandschatzen als einer vom Teufel eingegebenen *malitia* zugunsten einer Gott wohlgefälligen *militia*, eben dem Kampf gegen die Muslims im Osten, in den Herkunftsgebieten der Kreuzfahrer den Frieden sichern sollte²³⁾. Daß jedoch zwischen diesen beiden Veränderungen und der Verschiebung des Zieles von den Kirchen des Ostens zu einer Betonung Jerusalems, die auf völlig unterschiedlichen Ebenen zu liegen scheinen, eine Interdependenz existieren könnte, legt eine Reihe von Beobachtungen des Geschehens und des historiographischen Niederschlags nahe. Ich fasse sie in je vier Punkte.

21) Zum ersten Kreuzzug vor allem S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades* 1, 1951; H. E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, ⁸1995; J. RICHARD, *Histoire des Croisades*, 1996, und in unserem Zusammenhang eine große Zahl von Aufsätzen von J. FLORI, z. B. *Une ou plusieurs premières croisades? Le message d'Urban II et les plus anciens pogroms d'Occident*, in: *Revue historique* 255 (1991), S. 3–27. Eine knappe Zusammenfassung: R. HIESTAND, *Der erste Kreuzzug in der Welt des ausgehenden 11. Jahrhunderts*, in: *Der Erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen. Die Verfolgung von Juden im Rheinland*, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1996, S. 1–36. Vgl. auch H. E. J. COWDREY, *Pope Urban's Preaching of the First Crusade*, in: *History* 55 (1970), S. 177–188; DERS., *Pope Urban II and the Idea of Crusade*, in: *Studi Medievali* 3a s. 36 (1995), S. 721–742.

22) Vgl. J. RILEY-SMITH, *Crusading as an act of love*, in: *History* 65 (1980), S. 177–192.

23) HIESTAND (wie Anm. 21), S. 12ff. In den Handschriften steht meist der Gottesfriede an der Spitze, der Kreuzzugskanon folgt ihm und erscheint nur in vier von dreizehn Überlieferungen der Konzilsbeschlüsse, vgl. R. SOMERVILLE, *The Councils of Urban II. 1: Decreta Claromontensia*, 1972, S. 142ff.

1. Mit einem zeitlich nicht genau einzuordnenden Vorgang in Rouen²⁴⁾ fallen die Judenverfolgungen in die Monate April bis Anfang Juli 1096 und sind beim Aufbruch der Fürstenheere Mitte August 1096 bereits zu Ende; obwohl Gottfried von Bouillon mit seinen Leuten durch die gleichen Gebiete und auf den gleichen Straßen zog, kam es zu keinen Ausschreitungen mehr²⁵⁾. Die Judenverfolgungen gehörten daher zu jener Phase des ersten Kreuzzuges, die oft als Bauern- oder Volkskreuzzug bezeichnet wird²⁶⁾.

2. Von einer ungeklärten Nachricht über Monieux in der Provence abgesehen²⁷⁾, ereignen sich die Judenverfolgungen in einem relativ engen Raum von Rouen über Köln nach Prag/Višegrad im Norden²⁸⁾ und über Metz nach Regensburg²⁹⁾ im Süden mit dem Schwergewicht in den drei sogenannten Schum-Städten Speyer, Worms und Mainz und in Köln und Trier³⁰⁾. Von Rouen abgesehen, bildete im Osten und Westen die Grenze des Reiches auch die Grenze der Judenverfolgungen. Negativ beschrieben, kam es – unter Vorbehalt von Monieux – im Midi, wo seit Jahrhunderten große jüdische Gemeinden lebten³¹⁾, aber auch in den großen jüdischen Zentren Troyes, Reims usw. in den Jahren

24) Die seit P. Riant, *Inventaire critique des lettres historiques des croisades*, in: *Archives de l'Orient latin* 1 (1881), S. 111, Nr. 46 übliche Datierung auf (Anfang) Dezember 1095 ist völlig willkürlich. Sie beruht auf der Annahme, daß eine Warnung französischer Gemeinden an diejenige in Mainz durch die Vorgänge in Rouen ausgelöst worden sei. BARON (wie Anm. 15), S. 289, Anm. 10 hält den ganzen Bericht über Rouen für »somewhat dubious«.

25) Dies beruht nicht darauf, daß es »dort keine zu bekehrenden Juden mehr (gibt)«, wie FLESCHE (wie Anm. 30), S. 89 behauptet.

26) Vgl. zu ihm vor allem P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade*, 1945, S. 139; DERS., *Histoire d'une idéologie: la croisade*, 1983; P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 1954–1959.

27) N. GOLB, *New light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Studies* 34 (1966), S. 1–63. P. ISNARD, *L'énigmatique parchemin de Monieux (Vaucluse): une légende d'amour et de sang (un pogrom au temps de la première croisade)*, in: *Carnets Ventoux* 12 (1991), S. 39–42 blieb mir unzugänglich.

28) Das bei Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 67f. genannte Šla dürfte eher Višegrad meinen als das unbedeutende Wessely, vgl. EIDELBERG (wie Anm. 66), S. 158, Anm. 216 und BARON (wie Anm. 15), S. 291, Anm. 17. Zu Böhmen vgl. P. HILSCH, *Die Juden in Böhmen und Mähren im Mittelalter und die ersten Privilegien (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts)*, in: *Die Juden in den böhmischen Ländern*, 1983, S. 15–18.

29) Bamberg gehört entgegen DIETRICH (wie Anm. 15), S. 118 und anderen Autoren, wie LITTLE (wie Anm. 15), S. 283, nicht dazu, denn das Schreiben Clemens' III. an den Bischof von Bamberg, JL 5337, ed. Ph. JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.* 5, 1869, Nr. 90, S. 175, *Germ. Pont.* 3, 1927, S. 260, Nr. 34, vgl. unten S. 166, betrifft nicht Bamberg, sondern die Lage im Reich, vor allem Regensburg und Mainz.

30) Zu den jüdischen Gemeinden am Rhein vgl. F.-J. ZIWES, *Studien zur Geschichte der Juden im mittleren Rheingebiet während des hohen und späten Mittelalters*, 1995; G. MENTGEN, *Die Juden des Mittelrhein-Mosel-Gebietes im Hochmittelalter*, in: *Der Erste Kreuzzug 1096* (wie Anm. 21), S. 37–75; zu Köln S. FLESCHE, *Die Verfolgung und Vernichtung der jüdischen Gemeinde von Köln während des ersten Kreuzzuges*, ebd., S. 77–94; zu Speyer auch W. TRANSIER, *Der Judenpogrom von 1096 in Speyer*, in: *Pfälzer Heimat* 47 (1996), S. 33–37.

31) Zu Béziers vgl. unten S. 206.

1095/96 zu keinen Verfolgungen³²). Dies gilt ebenso für die Gebiete südlich der Alpen, durch die die nordfranzösischen und provenzalischen Kreuzfahrer in den Osten zogen: Oberitalien, Dalmatien beziehungsweise Toskana, Rom, Süditalien³³), und für das byzantinische Reich und selbst Syrien und Palästina vor der Eroberung Jerusalems.

3. Die Judenverfolgungen fanden statt in einem Raum, den der Papst auf seiner Frankreichreise nicht aufsuchte und der auf dem Konzil von Clermont nicht vertreten war. Auch der Erzbischof von Rouen war nicht anwesend, sondern nur seine Suffragane aus Bayeux, Evreux und Sées, die Teilnahme des Bischofs von Metz wird erst in spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Quellen behauptet³⁴). In den Gebieten, aus denen die Scharen herkamen, die dann an den Judenverfolgungen beteiligt waren, beruhte die Kreuzzugspropaganda so auf einer Kenntnis des päpstlichen Aufrufes aus zweiter oder dritter Hand³⁵), in den Gebieten, in denen die Judenverfolgungen stattfanden, hatte zum größten Teil überhaupt keine Kreuzzugspropaganda stattgefunden, so daß die Einwohner dem Durchzug von riesigen Scharen im Frühjahr 1096 anfangs verständnislos und oft ablehnend gegenüberstanden³⁶).

4. Der Papst hatte mit den Volkspredigern wie Peter dem Einsiedler und mit den Kreuzfahrerguppen, die die Träger der Judenverfolgungen wurden, keinen Kontakt gehabt³⁷). Diese bestanden sozial größtenteils aus Leuten, deren Teilnahme der Papst in Clermont nicht vorgesehen hatte und gegen deren Teilnahme er sich noch im Herbst 1096 in Briefen nach Bologna und Vallombrosa wandte³⁸), als er ungeeigneten Leuten und Mönchen generell den Aufbruch verbot. Die äußere und innere Umwandlung seines Planes von Clermont zu einem ganz anders gearteten Unternehmen vollzog er bis zu seinem Tode nicht mit.

32) Wenn DIETRICH (wie Anm. 15) S. 106 erklärt, von Rouen hätten die Verfolgungen auf andere Orte in Nordfrankreich übergreifen, so gibt es dafür keine Belege. Metz lag zu dieser Zeit auf Reichsgebiet.

33) Zu Oria vgl. u. a. The Chronicle of Ahimaa, ed. M. SALZMANN, 1924. Für Syrien vgl. RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 64f.

34) R. SOMERVILLE, The Council of Clermont and Christian Society, in: Archivum Historiae Pontificiae 12 (1974), S. 55–90, S. 70. Vgl. auch JL. 5600 und Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica IX 3, ed. M. CHIBNALL, Bd. 5, 1975, S. 18.

35) Zu Peter dem Einsiedler vgl. jetzt V. EPP, in: ThRE 26 (1996), S. 281–283, die zu Recht auch die angebliche Wallfahrt nach Jerusalem ins Reich der Fabel verweist; zur Kreuzzugswerbung in diesem Gebiet jetzt auch FLORI, Une ou plusieurs (wie Anm. 21).

36) Vgl. Ekkehard I, in: Frutolf und Ekkehards Chroniken, ed. F.-J. SCHMALE, 1972, S. 130, 140; Otto von Freising, Chronica seu Historia de duabus civitatibus VII 2, ed. A. SCHMIDT, 1960, S. 502.

37) Daß Adhemar von Le Puy, begleitet von Peter dem Einsiedler, in diesem Raum für den Kreuzzug geworben habe, wie DIETRICH (wie Anm. 15), S. 105 behauptet, ist reine Phantasie, vgl. auch BARON (wie Anm. 15), S. 97f.

38) Ed. H. HAGENMEYER, Epistulae, 1901, S. 137, Nr. 3, und R. HIESTAND, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande (Abh. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3. Folge Nr. 136, 1985), S. 88, Nr. 2.

Fragt man auf einer zweiten Ebene nach dem Niederschlag der Judenverfolgungen in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung, so genügt es als prinzipielles methodisches Prinzip nicht, nur die Kreuzzugschroniken, sondern es sind alle historiographischen Werke des Raumes einzubeziehen.

1. Nur ein Teil der Kreuzzugsgeschichten berichtet über die Judenverfolgungen. In den *Gesta Francorum* des Anonymus und Tudebod, Fulcher von Chartres³⁹⁾, Baudri von Bourgueil, Robert dem Mönch, dem Genuesen Caffaro, dem Normannen Radulf von Caen findet sich nichts. Sie erscheinen auch in keiner französischen oder italienischen Chronik der Zeit, selbst wenn ausführlich über den ersten Kreuzzug berichtet wird, wie etwa bei Wilhelm von Malmesbury und Ordericus Vitalis. Erwähnt werden sie dagegen in den Kreuzzugsberichten Ekkehards von Aura, Alberts von Aachen und des ihn ausschreibenden Wilhelm von Tyrus⁴⁰⁾, ebenso in den großen historiographischen Werken aus dem Reich, wie Frutolf, Bernold von Konstanz, Siebert von Gembloux⁴¹⁾, beim Lothringer Hugo von Flavigny⁴²⁾ und in mehr lokalen Werken wie den *Gesta Treverorum* und *Cosmas von Prag*, den Würzburger und Braunschweiger Jahrbüchern⁴³⁾, auf Frutolf-Ekkehard gestützt bei Otto von Freising und mit Zusätzen im sogenannten *Annalista Saxo*⁴⁴⁾. Ohne eigenen Zeugniswert sind weitgehend wörtliche Übernahmen aus Siebert von Gembloux im *Chronicon Turonense*, bei Richard von Poitiers und Gaufridus Vosiensis⁴⁵⁾, ebenso die oft als selbständige Kreuzzugsberichte mißverstandenen Auszüge aus Siebert, die unter dem Namen *Notitia Lemovicensis*, *Anonymus Florinensis* und *Gesta Andegavensium* in den letzten Band des »*Recueil des Historiens des Croisades*« aufgenommen wurden⁴⁶⁾, aus denen daher nicht abgeleitet werden darf, es wäre zum Beispiel auch in

39) Dies gilt auch für die beiden aus Fulcher abgeleiteten Berichte von Bartolf von Nangis und Lisiard von Tours.

40) Ekkehard I (wie Anm. 36), S. 124 (aber nicht im sog. Hierosolymita, ebd. in I eingefügt S. 130–178); Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana* I 26–29, *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux* (künftig RHCr.HOcc.) 4, 1879, S. 292–295; Wilhelm von Tyrus, *Chronicon* I 29, ed. R. B. C. HUYGENS, CC CM 63/63A, 1986, S. 156f.

41) Frutolf, *Chronik* (wie Anm. 36), S. 108; Bernold von Konstanz, *Chronicon* a. 1096, MGH SS V, S. 464f.; Siebert von Gembloux, *Chronographia* a. 1096, ebd. 6, S. 367.

42) Hugo von Flavigny, *Chronicon Viridunense*, ebd. 8, S. 474.

43) *Gesta Treverorum* c. 17, ebd. 8, S. 190; *Cosmas von Prag*, *Chronica Boemorum* III 4, MGH SS rer. Germ. N.S.II, 1955, S. 164; *Annales Wirziburgenses* a. 1096, MGH SS II, S. 246; *Annales s. Aegidii Brunsvicensis*, ebd. 30/1, S. 10. Die kurzen Notizen in anderen Annalenwerken stammen meist aus den großen Chroniken und besitzen keinen eigenständigen Wert.

44) Otto von Freising, *Chronica* (wie Anm. 36) VII 2, S. 502; *Annalista Saxo*, MGH SS VI, S. 729.

45) *Chronicon Turonense*, (BOUQUET.) *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* 12, 1877, S. 466; Richard von Poitiers, *Chronica*, ebd. S. 411; Gaufridus Vosiensis, *Chronicon*, ebd. S. 428; dann auch in der *Historia regum Francorum* (bis 1214), ebd. S. 217f.

46) RHC.HOcc. 5, 1895: *Anonymus Florinensis* c. 1, S. 371 wörtlich aus Siebert von Gembloux (vgl. Anm. 41); ebenso *Notitia Lemovicensis* I c. 2, S. 351 und etwas gekürzt *Gesta Andegavensium* c. 2, S. 346.

Limoges und Angers zu Judenverfolgungen gekommen⁴⁷⁾. Eigenständig berichten somit über die Judenverfolgungen nur die Autoren aus den Gebieten, in denen sie stattfanden, während sie bei den anderen nicht erscheinen. Im Gesamtbewußtsein der Zeit, so müßte man daher formulieren, besaßen sie lokalen Charakter.

2. Betonung verdient nicht, daß die christlichen Quellen, wie kritisch bemerkt wurde, »wenig« über die Pogrome berichten⁴⁸⁾, sondern daß sie, soweit sie aus dem Raum der Pogrome stammen, sie fast ausnahmslos erwähnen. Für sie handelte es sich nicht um ein Randgeschehen, sondern etwas, was im doppelten Sinne des Wortes zu »verarbeiten« war. Deutlich wird dies an den Zahlenangaben über die Opfer. Sie lauten für Mainz 700, 900⁴⁹⁾ oder mit einer ganz präzisen, sozusagen Aktencharakter aufweisenden Angabe in den aus St. Alban in Mainz stammenden sogenannten Würzburger Annalen 1014 umgekommene Männer, Frauen und Kinder⁵⁰⁾. Diese Zahlen sind mit der jedem damaligen Leser bekannten Größe beziehungsweise Kleinheit der kaum 3–5000 Einwohner übersteigenden Städte am Ende des 11. Jahrhunderts in Beziehung zu setzen. Schildert der Annalista Saxo, wohl ebenfalls aufgrund einer städtischen Aufzeichnung, nicht wie ein von den Ereignissen sichtlich aufgewühlter Augenzeuge: »es war erbarmungswürdig, die vielen und großen Haufen der Getöteten auf Wagen aus der Stadt herausgeführt zu sehen«⁵¹⁾?

3. Bevor die fehlende Erwähnung in den außerhalb des deutsch-lothringischen Raumes entstandenen Quellen als bewußtes antijüdisches Verschweigen interpretiert wird, ist zu bedenken, daß einzelne Kreuzzugschroniken das Konzil von Clermont nicht kennen, andere glauben, es hätte in Paris oder in Spanien stattgefunden, daß Guibert von Nogent noch um 1106 mehrmals fast ärgerlich den Namen des päpstlichen Legaten Adhemar von Le Puy nicht mitteilen kann und ihn erst am Schluß nachträgt⁵²⁾. Bei einer Vertuschung

47) Z. B. BARON (wie Anm. 15), S. 289 Anm. 10; LITTLE (wie Anm. 15), S. 283; RILEY-SMITH (wie Anm. 6) S. 51.

48) So DIETRICH (wie Anm. 15), S. 100, mit der Begründung, daß »die Vorgänge in den jüdischen Gemeinden ... den Zeitgenossen der Kreuzzüge im Zusammenhang des übrigen Geschehens unerheblich erschienen«.

49) 700 bei Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 27, S. 292f., 900 beim Annalista Saxo (wie Anm. 44), S. 729 und in den Annales Patherbrunnenses, ed. SCHEFFER-BOICHORST, 1870, S. 109. K. NASS, Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert (MGH Schriften 41, 1996) geht auf den Bericht über die Judenverfolgungen nicht ein.

50) Annales Wirziburgenses (wie Anm. 43) a. 1096 S. 246: *Apud Mogontiam Iudei numero virorum ac mulierum et infantum mille et 14 interfecti sunt*. Die Annales Hildesheimenses, MGH SS III, S. 106, sind von ihnen abhängig. Die hebräischen Quellen nennen 1100 bei Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 33 oder, wie schon BARON (wie Anm. 15), S. 292, Anm. 19 festhielt, sichtlich aufgestockt 1300 bei Eliezer bar Nathan (wie Anm. 66), S. 83.

51) Annalista Saxo (wie Anm. 44), S. 729: *eratque miseria spectare multos et magnos occisorum acervos efferri in plaustris de civitate Magontia*. Das Mainzer Memorbuch, ed. S. SALFELD, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, 1898, gibt nichts für uns.

52) Guibert von Nogent, *Dei Gesta per Francos* II 5, ed. R. B. C. HUYGENS, CC CM 127A, 1996, S. 117, vgl. auch Einleitung Z. 116–118 S. 83; II 8 S. 121 weiß er nicht, wo Petrus Eremita gewirkt hatte: *in superiori nescio qua Galliarum parte*.

hätten gerade die »deutschen« Autoren Ekkehard, Albert von Aachen usw. die Judenverfolgungen nicht aufnehmen dürfen. Man darf nicht den aus der Retrospektive gewonnenen Kenntnisstand unbesehen auf die Zeitgenossen übertragen. In Wirklichkeit hat daher offenzubleiben, wie weit die »schweigenden« Kreuzzugschronisten überhaupt von den Judenverfolgungen erfahren hatten. Wenn Guibert von Nogent, dem wir die einzige Nachricht über die Verfolgungen in Rouen verdanken, diese nicht in seiner Kreuzzugsgeschichte, sondern in seiner um 1122 abgefaßten Autobiographie bringt, als er von einem befreundeten Mönch erzählt, der als jüdischer Knabe im Jahre 1096 gerettet worden war und dann ins Kloster eintrat, so könnten sie ihm eben im Jahre 1106/1108 bei der Abfassung der Kreuzzugschronik noch nicht bekannt gewesen sein⁵³.

4. Kritik an den Judenverfolgungen äußern neben dem Kreuzzugschronisten Albert von Aachen, den Kedar kürzlich hervorgehoben hat⁵⁴, auch Frutolf, der *Annalista Saxo*, Cosmas von Prag und Hugo von Flavigny. Sie alle mißbilligen die Pogrome, meist auch die Zwangstaufen, die, wie sie anführen, gegen kirchenrechtliche Prinzipien verstießen⁵⁵ und in der Regel ohne dauernden Erfolg geblieben seien⁵⁶, was der Bischof von Prag noch auf dem Totenbett als ein eigenes Versagen beklagte⁵⁷.

In einem weiteren Blickfeld aufschlußreich für die differenzierende Wahrnehmungsfähigkeit der Zeitgenossen kritisiert Albert von Aachen neben den Judenverfolgungen auch die Ausschreitungen der Kreuzfahrer in Ungarn und Bulgarien, freilich mit dem bedeutsamen Unterschied, daß er den Einwohnern der Balkanstädte eigene Mitschuld zuschreibt, weil sie die Lieferung von Proviant verweigert hätten⁵⁸, während er irgendeinen Hinweis

53) Guibert de Nogent, *De vita sua* II 5, ed. G. BOURGIN, 1927, S. 118f. In seinen beiden antijüdischen Traktaten »*Epistula de buccella Iudae*«, ed. R. B. C. HUYGENS, CC CM 127, 1995, S. 65–77 und »*Tractatus de incarnatione contra Iudaeos*«, ed. MIGNE, PL. 156, S. 489–528, erwähnt er die Vorgänge in Rouen nicht.

54) B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslim*, 1984, S. 62. Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 29, S. 295: *Hic manus Dei contra peregrinos esse creditur, qui ... exules Iudaeos licet Christo contrarios pecuniae avaritia magis quam pro iustitia dei gravi caede mactaverant.*

55) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 29, S. 295: *cum ... Deus ... neminem invitum aut coactum ad iugum fidei catholicae iubeat venire*; *Annalista Saxo* (wie Anm. 44), S. 729: *interfecti sunt Iudei preter paucos qui ad bapntismum confugerunt coacti, cum illi minime debeant ad fidem inviti (cogi)*; Cosmas von Prag (wie Anm. 43), S. 164: *Videns autem Cosmas episcopus contra statuta canonum hec ita fieri.*

56) *Annales Wirziburgenses* (wie Anm. 43), S. 246: *Iudei per diversas provincias christiani facti sunt, et iterum a christianitate recesserunt.* Sigebert von Gembloux (wie Anm. 41), S. 367: *Iudaeos in urbibus, in quibus erant, aggressi eos ad credendum Christo compellunt, credere nolentes bonis privant, trucidant aut urbibus eliminant. Aliqui post ad Iudaismum revolvuntur.* *Auctarium Aquicinense* a. 1096, MGH SS VI, S. 394 knapp: *alii ad tempus se credere simulantes, post ad Iudaismum revolvuntur.* Vgl. auch Anm. 57.

57) Cosmas von Prag (wie Anm. 43) III 4, S. 164f.: *Quod autem Iudei non post multos dies reiecerunt a se iugum Christi et spreverunt gratiam baptismi atque salutem fidei catholice et iterum submiserunt colla iugo legis Mosayce, episcopi et prelatorum ecclesie poterat hoc ascribi negligentie*; ebd. III 49, S. 222: *per nostram negligentiam post baptismum relapsi sunt in Iudaismum.*

58) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 6, S. 275. Ohne Verweis auf die Judenverfolgungen schreibt Bernold (wie Anm. 41), S. 464f. dem gottlosen Tun der Kreuzfahrer die Schuld am Untergang auf dem Balkan

auf eine aktuelle Schuld der Juden nicht anführt. Die Pogrome gelten ihm als *animi error*⁵⁹, und die Ausdrücke *trucidare, necare, mactare, interficere, obtruncare, exterminium, crudelissima nex* besitzen eine eindeutig negative Wertung⁶⁰. Wieder darf man sich nicht in die Irre führen lassen von Ausdrücken wie *iudicio Dei, permittente Deo*⁶¹, denn in der Sprache einer Zeit, für die nichts ohne Gottes Wissen geschah, bildeten sie den Versuch der theologischen Erklärung eines dem menschlichen Denken eigentlich unverständlichen Geschehens.

Der Blick auf die lateinischen Quellen reicht freilich nicht aus. Neben den lateinischen Chroniken, von denen wir für den ersten Kreuzzug eine ganz außergewöhnliche Fülle besitzen⁶², gewährt auf einer sonst kaum zu erfassenden Ebene eine Reihe von Berichten – der sogenannte Mainzer Anonymus, Elieser bar Nathan und Solomon bar Simson⁶³ – Einblick in die Sicht der Opfer und gibt neben der Schilderung der Ereignisse wieder, was sie aus der Kreuzzugspredigt herausgehört haben. Die Judenverfolgungen führen den Mediävisten so vor Probleme, die ihm meist fremd sind. Einem des Hebräischen nicht mächtigen Bearbeiter machen diese Texte nicht nur in exemplarischer Weise die Problematik jeder Wiedergabe originaler Quellen in einer anderen Sprache deutlich, sondern stellen auch quellenkritische und -methodische Probleme, da ihre zeitliche Einordnung und ihre gegenseitige Abhängigkeit bis heute umstritten ist⁶⁴. Obwohl gegenüber den »gereinigten«

zu: *apostatas* (d. h. davongelaufene Mönche), *innumerabiles feminas, cum quibus fornicati sunt, in Deum mirabiliter, sicut et Israeliticus populus quondam offenderunt*; das gleiche alttestamentliche Bild bei Frutolf und Ekkehard (wie Anm. 36), S. 108 und 126 und ähnlich Annalista Saxo (wie Anm. 44), S. 729f.

59) Vgl. Anm. 61.

60) Vgl. z. B. Albert von Aachen I 26 (wie Anm. 40), S. 292: *spiritu crudelitatis ... crudelissimam in eos necem exercuerunt*; Wilhelm von Tyrus (wie Anm. 40) I 29, S. 156: *crudeliter obtruncabant ... insanias ... enormitas ... flagitia*. Sigebert (vgl. Anm. 56): *trucidant*; Hugo von Flavigny (wie Anm. 42), S. 474: *Iudeorum exterminium ...*, *quamquam a multis improbetur factum et religioni adversari iudicetur*.

61) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 26, S. 292: *nescio si vel Dei iudicio aut aliquo animi errore adversus Iudaeorum surrexerunt populum*; Frutolf (wie Anm. 36), S. 108: *Quod quo Dei iudicio actum sit aut qualiter ei placuerit, ipsi relinquendum erit*, was Ekkehard in der Handschrift expungiert.

62) Vgl. R. HIESTAND, *Il cronista medievale e il suo pubblico. Alcune osservazioni in margine alla storiografia delle crociate*, in: *Annali della Facoltà di lettere e filosofia di Napoli* 27 (1984–85, ersch. 1986), S. 207–227.

63) Nach Chazan steht in bezug auf Glaubwürdigkeit der Mainzer Anonymus an erster Stelle, Solomon bar Simson geht auf die gleiche Quelle zurück, während Elieser von Solomon abgeleitet ist, während für Abulafia Solomon von Elieser und dem Mainzer Anonymus und allen drei Berichten zugrundeliegenden Briefen aus dem Jahre 1096 abhängig wäre. Ausgeschlossen freilich ist, daß, wie Chazan annimmt, alle drei Berichte aus dem Herbst 1096 stammen. Abulafia spricht Solomon bar Simson die Verfasserschaft am dritten Bericht ab.

64) Vgl. zuletzt R. CHAZAN, *The Hebrew First-Crusade Chronicles*, in: *Revue des études juives* 133 (1974), S. 235–254; DERS., *The Hebrew First-Crusade Chronicles. Further Reflections*, in: *AJS Review* 3 (1978), S. 79–98 (nicht gesehen); A. SAPIR ABULAFIA, *The Interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade*, in: *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), S. 221–239; CHAZAN (wie Anm. 6), S. 38–49.

Übersetzungen bei Neubauer/Stern/Baer von 1892⁶⁵⁾ neue, freilich teilweise untereinander erheblich abweichende von Shlomo Eidelberg⁶⁶⁾ und von Robert Chazan vorliegen⁶⁷⁾, bleiben selbst philologische Fragen offen. Um nur ein Beispiel zu geben: Welche genaue Bedeutung besitzt das mit ›Graf/count‹ übersetzte hebräische Wort, das mindestens einmal für einen in den lateinischen Quellen als Priester bezeichneten Anführer begegnet?⁶⁸⁾ Ohne ausreichende Absicherung bin ich mir daher eines oft schwankenden Bodens bewußt.

Auch für den zeitlichen Ablauf ergeben sich aus dem Nebeneinander dieser Berichte und der lateinischen Chroniken Widersprüche, wenn Peter der Eremit nach Ordericus Vitalis am Ostersonntag nach Köln kam und dort eine Woche predigte, bevor er weiterzog, nach Solomon bar Simson dagegen am Ostersonntag in Trier erschien und dann mit seinen Leuten zum Rhein aufbrach⁶⁹⁾, oder wenn nach Albert von Aachen die Kreuzfahrer, die in Köln die Pogrome durchgeführt hatten, anschließend nach Mainz gingen, in den jüdischen Quellen die Verfolgungen in Köln aber die Folge von Nachrichten über jene in den sogenannten Schumstädten waren⁷⁰⁾.

Hinzukommt, daß die hebräischen Berichte, so einzigartig in sich und wichtig zur Überprüfung der christlichen Quellen sie sind, doch mit Ausnahme des sogenannten Mainzer Anonymus wohl frühestens in der Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden, nach einigen Autoren erst nach der neuen Verfolgungswelle im Gefolge des zweiten Kreuzzuges und bereits unter dem Einfluß des *sefer chassidim*, zum Teil vermutlich in Kenntnis der lateinischen Quellen⁷¹⁾. Sie werden zudem in späten Handschriften aus dem 14.–17. Jahrhundert

65) A. NEUBAUER, M. STERN, S. BAER, Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, 1892. Mit Rücksicht auf ein christliches Publikum wurde, in der Forschung lange nicht beachtet, die Übersetzung entschärft.

66) S. EIDELBERG, *The Jews and the Crusades. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, 1977. Um nicht weitere Unschärfen in die Texte hineinzubringen, zitiere ich trotz der Vorbehalte von SAPIR ABULAFIA (wie Anm. 64) in der Regel diese englische Übersetzung, vgl. für Solomon bar Simson S. 21–72, für Eliezer bar Nathan S. 79–93, für den Mainzer Anonymus S. 99–115.

67) CHAZAN (wie Anm. 6), S. 225–242: Mainzer Anonymus und S. 243–297: Solomon bar Simson.

68) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 100 für Dithmar/Volkmar. Steht ferner für ›decree‹ im Ausdruck ›evil decree‹, das ebd., S. 106 den Juden keine Rettung mehr offen ließ, und für ›decree of the Kings of Kings, not to be nullified‹ im gleichen Zusammenhang bei Solomon bar Simson S. 27 dasselbe hebräische Wort und mit welcher Bedeutung? Eine neue kritische Edition und Übersetzung aller verfügbaren Texte mit einem ausführlichen philologische, historische und literargeschichtliche Aspekte berücksichtigenden Kommentar stellt ein dringendes Desiderat dar.

69) Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica* IX 4 (wie Anm. 34), S. 28. Ebd., S. 32 nochmals als Petrus Eremita nach Baudri, *Historia Hierosolymitana* I 9, RHCr.HOcc. 4, 1869, S. 18; Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 62.

70) Albert von Aachen I 27 S. 292; Solomon bar Simson S. 49.

71) Vgl. vor allem CHAZAN, *European Jewry* (wie Anm. 6), S. 3 und 38–49; auch J. COHEN in diesem Bande. Das Jahr 1146 als terminus ante quem für Eliezer bar Nathan und Solomon bar Simson beruht einzig auf der Nichterwähnung des zweiten Kreuzzuges.

mit deutlichen Spuren einer Überarbeitung überliefert, wie etwa dem für 1096 anachronistischen Vorwurf der Brunnenvergiftung⁷²).

Schließlich hatten diese hebräischen Texte in erster Linie nicht historiographische, sondern liturgische und apologetische Funktionen, einerseits das Martyrium der Opfer der Pogrome zu betonen und die Verfolgungen gleichsam zu einem Sieg des eigenen Glaubens umzudeuten, andererseits die gegen die Tradition verstoßenden Selbsttötungen (kiddush ha-shem) zu rechtfertigen⁷³). Aus diesem für einen innerjüdischen Gebrauch bestimmten Charakter erklärt sich, daß der Blickwinkel nicht auf eine historisch genaue Rekonstruktion der Ereignisse ausgerichtet ist und die Christen auch in wörtlich angeführten Reden typisch jüdische Ausdrucksweisen verwenden, Jesus auch ihrerseits als »offspring of promiscuity«, die Grabeskirche als »home of idolatry« oder »the prophane shrine«, den christlichen Glauben als »our mistaken belief« usw. bezeichnen⁷⁴). Die durch diesen Sachverhalt bestimmten methodischen Implikationen sind im folgenden stets vor Augen zu haben.

*

Am Anfang des ersten Kreuzzuges stand der Aufruf Urbans II. am 27. November 1095 in Clermont. Sollten die Judenverfolgungen auf ihn zurückzuführen sein, so wäre ein entsprechender Niederschlag in den Berichten über das Konzil zu erwarten. Doch weder der Kreuzzugskanon noch eine der über dreißig weiteren Konzilsentscheidungen noch eine der acht überlieferten Wiedergaben der Rede Urbans, von der wir bekanntlich keinen authentischen Text besitzen, erwähnt die Juden außer Guibert von Nogent, der in einer nach allen Regeln der Rhetorik stilisierten Fassung den Papst Joh. 4,22 zitieren läßt: »Das Heil kommt von den Juden«, um die besondere Stellung Jerusalems für das Heilsgeschehen darzulegen⁷⁵). Nirgends ist gar die Aufforderung enthalten, sich gegen die Juden zu

72) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 102; dazu auch EIDELBERG (wie Anm. 66), S. 98. Ähnliches gilt für die Bewaffnung der kleinen Kreuzfahrer mit »Lanzen«, Mainzer Anonymus, S. 106, doch übersetzt CHAZAN mit »spear«. SAPIR ABULAFIA, The Interrelationship (wie Anm. 64), spricht sich gegen eine Interpolation aus. Die Frage ist m. E. noch offen.

73) J. COHEN, Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages, in: B. LEWIS, F. NIEWÖHNER (Hgg.), Religionsgespräche im Mittelalter, 1992, S. 93–114, S. 98f.; MENTGEN (wie Anm. 30), S. 71.

74) »offspring of promiscuity« bei Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 22 und Eliezer bar Nathan (wie Anm. 66), S. 80; »profane shrine« ebd., S. 22; »mistaken belief«, Ders., S. 67; »our profanity«, Eliezer bar Nathan, S. 80; »the unholy grave of the crucified«, Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 100 usw. Zu diesen Stellen H. BRESSLAU in NEUBAUER/STERN/BAER (wie Anm. 65), BARON (wie Anm. 15), S. 286, Anm. 7, und A. SAPIR ABULAFIA, Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade, in: P. EDBURY (Hg.), Crusade and Settlement, 1985, S. 66–72.

75) Guibert von Nogent, Dei Gesta II 4 (wie Anm. 52), S. 111. Ganz ähnlich ebd., S. 114: Die Christen müssen Jerusalem zurückgewinnen, weil der Antichrist dort gegen sie, nicht gegen die Juden oder Heiden kämpfen will. An einer anderen Stelle heißt es *ipso domino nostro interfecto et a Iudaeis adhuc civitate (Jerusalem) possessa*, nicht *a Iudaeis interfecto*, S. 112. Zu Guiberts Fassung vgl. COLE (wie Anm. 5), S. 19–27.

wenden. Dies gilt auch für die Predigten des Papstes bis im Sommer 1096 in mehreren französischen Städten und für seine Kreuzzugsfragen gewidmeten Briefe aus dem Winter 1095/96 und dem Herbst 1096⁷⁶).

Nach dem Zeugnis aller bekannter Quellen standen die Juden in Clermont und in den folgenden Monaten außerhalb des Blickfeldes. Eigentlich war dies nicht anders denkbar: für ein Unternehmen, das im Inneren den Frieden fördern sollte, mußten Judenverfolgungen kontraproduktiv wirken. Auch von der juristischen Begründung des Kreuzzuges her, die christlichen Kirchen des Ostens aus der Hand von Ungläubigen zu befreien und die *hereditas Christi* zurückzugewinnen, hatten die Juden, wie schon Alexander II. nachdrücklich hervorhob, im Unterschied zu den Muslims weder christliche Gebiete erobert noch christliche Kirchen in ihren Besitz gebracht, noch übten sie politische Herrschaft über Christen aus⁷⁷). Sie konnten nicht Ziel des in Clermont geplanten Unternehmens sein.

Halten wir als erstes Ergebnis fest, daß ein vom Papst beabsichtigter Zusammenhang zwischen Kreuzzugaufbruch und Judenverfolgungen nicht bestand. Man kann noch einen Schritt weitergehen. Mit Ausnahme eines Schreibens an den Bischof von Terracina aus den ersten Monaten des Pontifikats, mit welchem er am Verhältnis der Apostel Petrus und Paulus zu den Juden das Verhältnis von Absicht und Handlung erläuterte⁷⁸), gibt es weder aus den Jahren vor 1095, als er sich längere Zeit in Süditalien mit seinen vielen jüdischen Gemeinden aufhielt, noch in den Jahren 1096–1099 nach der Rückkehr aus Frankreich, also nicht nur im Zusammenhang mit dem Kreuzzug, sondern ganz allgemein – wie übrigens für eine große Zahl von Päpsten des 11. und 12. Jahrhunderts: Viktor III., Paschalis II., Gelasius II., Honorius II., Innozenz II., Cölestin II. und Hadrian IV. – kein Schreiben und keinen Konzilskanon, in dem die Juden auch nur erwähnt würden.

Wenn auch immer wieder Urban II. zugeschrieben, stammen zwei päpstliche Verlautbarungen zum Judenproblem aus den Jahren 1095 bis 1099 in Wirklichkeit von seinem Gegner auf dem Papstthron, Guibert/Clemens III. (1080–1100), der nach einer Intervention deutscher Bischöfe die Verfügung Heinrichs IV. tadelte, den während den Verfolgungen unter mehr oder weniger Zwang getauften Juden die Rückkehr zu ihrem Glauben zu gestatten⁷⁹), und im Jahre 1099 Erzbischof Ruthard von Mainz verurteilte, weil er einen

76) Zu Urban II. und seiner Frankreichreise vgl. A. BECKER, Papst Urban II., Stuttgart 1969–1989, 2, S. 435–457. Die Briefe vom Herbst 1096 wie Anm. 38; der erste Brief nach Flandern von Ende 1096 bei HAGENMEYER, *Epistulae* (wie Anm. 38), S. 136, Nr. 2.

77) JL. 4528: *Dispar nimirum est Iudaeorum et Sarracenorum causa. In illos enim qui Christianos persequuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hi vero ubique parati sunt servire.* Zur Wiederaufnahme durch Bernhard von Clairvaux vgl. unten S. 187.

78) JL. 5353, ed. jetzt R. SOMERVILLE, Urban II. (wie Anm. 88), S. 48f. Ich danke Prof. Robert Somerville (New York) für den Hinweis auf diese Stelle.

79) JL. 5337 (wie Anm. 29). SCHRECKENBERG (wie Anm. 15) schreibt den Brief sowohl Guibert/Clemens (III.) (1080–1100) (S. 34) als auch Clemens III. (1188–1191) (S. 310) zu und hält die Intervention für »bemerkenswert«, weil Clemens Heinrich IV. zum Kaiser gekrönt hatte. Vgl. auch SIMONSOHN, *The Apostolic*

bei den Juden verpfändeten Kelch der Speyerer Kirche unterschlagen und dann nur in Trümmern stückweise zurückgegeben hatte⁸⁰).

Angesichts der in seinen Pontifikat fallenden Judenverfolgungen und dieses völligen Fehlens päpstlicher Äußerungen wurde immer wieder Unverständnis oder vorwurfsvolle Kritik geäußert, daß Urban II. nicht entsprechend der allgemeinen kirchlichen Haltung gegen sie eingeschritten sei, nicht selten mit dem Zusatz, eine solche Intervention hätte sie verhindern können⁸¹). Obwohl *argumentum ex silentio* wurde das Fehlen einer Stellungnahme gelegentlich zu einer Billigung gesteigert, um aus »realpolitischen« Überlegungen den »großen Plan« nicht zu gefährden⁸²).

Bleibt bei einer sozusagen negativen Argumentation schon unerklärt, weshalb der Papst Judenverfolgungen nördlich der Alpen durch die von ihm nicht als Kreuzfahrer erwünschten Scharen mindestens geduldet haben sollte, selber jedoch keine antijüdischen Initiativen ergriff und in den von ihm im Jahre 1095/96 bereisten Gebieten keine Verfolgungen stattfanden, so muß wieder eine ganz andere Ebene einbezogen werden. Gewohnt von Ereignissen im entferntesten Teil der Erde gleichentags, wenn nicht in der gleichen Stunde unterrichtet zu werden, bereitet es dem Menschen des 20. Jahrhunderts große Mühe, solches nicht für die Vergangenheit gleichfalls vorauszusetzen. Unter den Kommunikationsbedingungen des 11. Jahrhunderts ist jedoch wie für die Chronisten auch für Urban II. die Frage des Wissens beziehungsweise Nichtwissens zu stellen. Die zeitlichen Schwierig-

See (wie Anm. 15), S. 42, Nr. 42. Zu Clemens III. vgl. J. ZIESE, Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100), 1982, hier S. 241.

80) JL. 5339; GP 4, S. 116, Nr. 198; SIMONSOHN (wie Anm. 15), S. 42, Nr. 43.

81) DIETRICH (wie Anm. 15), S. 100: »Dies geht allein schon aus der uns heute so merkwürdig anmutenden Tatsache hervor, daß Papst Urban II. sich mit keinem Wort zu den Judenverfolgungen äußerte, obwohl er, vom Standpunkt des kanonischen Rechtes aus, sicherlich nicht damit einverstanden war ...« Da Urban II. Frankreich nach Mitte August 1096 verließ, müsse er davon gehört haben, und »eine Intervention wäre sicherlich nicht fruchtlos geblieben, weil er (sic!, richtig Alexander II.) schon 1063 die Morde an Juden in Spanien (gemeint in Südfrankreich) energisch verurteilt« habe. (S. 105). FLESCHE (wie Anm. 30), S. 85: es sei »kein Wort des Bedauerns, geschweige denn ein aktives Eingreifen überliefert«; MERTENS (wie Anm. 6), S. 52: »Urban hat 1096 geschwiegen«.

82) Besonders krass MERTENS (wie Anm. 6), S. 55, wo Gründe angeführt werden, weshalb der Papst in einem nie geschriebenen Brief etwas Bestimmtes nicht gesagt habe: »Daß Urban Alexanders II. grundlegende Unterscheidungen nicht wieder in Erinnerung rief, liegt in der Konsequenz seiner eigenen Handlungsweise, die den Kreuzzug zum Kampf um Heil oder Unheil der Christen erklären und auf dem einzigen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen aufbauen ließ.« BARON (wie Anm. 15), S. 98: »Most likely Urban II simply did not wish to take overt cognizance of »minor« incidents which might interfere with the realization of his grandiose plans.« Nach SCHRECKENBERG (wie Anm. 15), S. 32 erklärt Urbans allgemeine Weltsicht, daß »er nicht ausdrücklich die pogromartigen antijüdischen Ausschreitungen der Kreuzfahrer verurteilte und somit die relativ judenfreundliche Tradition Gregors d. Gr. und Alexanders II. nicht aufnahm und weiterführte«. BECKER (wie Anm. 76) 2, S. 408: »Er muß dies alles als Abirrung und Deformation, als Randerscheinung und im ganzen als Missverständnis angesehen haben, wozu er (Urban), wenn hier nicht Quellenverlust trägt, gar nicht erst Stellung nahm.«

keiten, die sich einem Eingreifen entgegengestellt hätten, sind unübersehbar. Als die Judenverfolgungen Ende April 1096 im Rheinland ausbrachen, befand sich der Papst in der Gegend von Bordeaux, in den folgenden Monaten im Languedoc und in der Provence, ehe er im August nach Italien zurückkehrte. Nachrichten aus dem Rheinland brauchten günstigenfalls drei bis vier Wochen, um in den Midi zu gelangen, so daß eine Antwort nicht vor Ende Juni eingetroffen wäre, als die Pogrome zu Ende waren. Doch von irgendwelchen Kontakten in dieser Zeit in die von den Judenverfolgungen betroffenen Gebiete ist nichts bekannt. Besonders aufschlußreich sprechen die beide Briefe nach Bologna und Vallombrosa, in denen Urban II. deutlich macht, was der Kreuzzug nicht sein soll, die Gefahr von Judenverfolgungen nicht an, obwohl sie in Italien und auf dem Weg italienischer Kreuzzugsteilnehmer in den Osten genauso bestehen mußte. Eine Nachricht, daß Urban II. von den Judenverfolgungen im Jahre 1096 erfahren hatte, besitzen wir nicht.

Viel gravierender sind bei diesen Mutmaßungen zwei grundlegende Aspekte nicht beachtet worden. Erstens handelte das Papsttum im Früh- und Hochmittelalter nicht planend und allwissend, sondern reagierte fast ausnahmslos auf Anfragen beziehungsweise Klagen hin, die strittige Fragen klären sollten. Auch die Schreiben Alexanders II. von 1063, die den Grundsatz des *occidendi non sunt* und die Ablehnung der Zwangstaufe bekräftigten, gingen ebenso auf Anfragen zurück wie die Schreiben Clemens' III. an den Bischof von Bamberg und an Erzbischof Ruthard von Mainz. Noch wichtiger gehörte zweitens im Jahre 1096 der ganze Raum vom Rheinland bis nach Prag und Regensburg nicht zur Obödienz Urbans II., sondern derjenigen seines Gegenspielers. Die dortigen Bischöfe hätten gewiß nicht den »anderen« Papst um Rat und Eingreifen gebeten, wie sie gegen die von Heinrich IV. den Juden gestattete Rückkehr zu ihrem Glauben eben »ihren« Papst Clemens III. anriefen. Auch hier verzichtete Urban II. nicht aus »realpolitischen« Gründen, sprich der Rücksicht auf Heinrich IV. (!)⁸³, seinerseits auf einen Einspruch, sondern weil er vom Schritt Heinrichs IV. und dem Protest der deutschen Bischöfe wohl nichts wußte und gewiß nicht von Clemens III. um Unterstützung gebeten worden war⁸⁴. Nicht anders hätten sich die an den Ausschreitungen beteiligten Stadtbewohner kaum einer Anweisung Urbans II., für sie des »Gegenpapstes«, unterworfen.

Überprüft man das Verhalten des Papstes auf breiterer Basis, so findet sich ein ähnliches Abseitsstehen bei den Angriffen der ersten Kreuzfahrerscharen auf das christliche Ungarn und die von griechischen Mitbrüdern bewohnten Städte auf dem Balkan. Eine

83) DIETRICH (wie Anm. 15), S. 104f.: »So mochte der Papst gegenüber der weltlichen Macht gehemmt sein. Schließlich waren seine Ziele so groß und weit, daß es nicht ins Gewicht zu fallen schien, ob Juden, ob Muslime, ja ob Christen durch die von ihm eingeleitete Bewegung zu leiden hatten.«

84) S. GRAYZEL, *Popes, Jews and Inquisition from »Sicut« to »Turbato«*, in: *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909–1979)*, ed. A. J. KATSH, L. NEMOY, 1979, S. 151–188 = Neudruck in: S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth century 2: 1254–1314*, 1989, S. 3–45, S. 4 sieht dagegen im Schweigen Urbans II. eine Billigung der Maßnahme Heinrichs IV.

Reaktion unterblieb nicht, wie Baron in einem grundlegenden Mißverständnis des Kreuzzugsplanes meinte⁸⁵), aus Rücksicht auf die Begeisterung der kleinen Kreuzfahrer, sondern hätte vorausgesetzt, daß man den Papst um ein Eingreifen gebeten und ihm zudem genügend Macht zugebilligt hätte, Einhaltung zu gebieten. Daß der Versuch einer Intervention schon aus zeitlichen Gründen erfolglos geblieben wäre, ergibt sich von selbst.

Im Hintergrund solcher die Bedingungen der Zeit verkennenden Mutmaßungen steht offensichtlich der Verlauf des vierten Kreuzzugs, als der Papst die Eroberung Zaras und die Wendung gegen Konstantinopel dem Ziel Jerusalem unterordnete. Man muß sich aber hüten, von den Jahren 1202–1204 auf die Zeit des ersten Kreuzzuges zurückzuschließen, als die Stellung des Reformpapsttums in Wirklichkeit höchst prekär war, fern der dominierenden Stellung eines Innozenz III., der mit dem Kreuzzug ein hohes Maß seines Prestiges auf dem Spiel sah.

Die allgemeinen politisch-geographischen Gegebenheiten, die eben angeführt worden sind, gelten erst recht für die von den Verfolgungen betroffenen jüdischen Gemeinden. Wenn Parkes und Dietrich, von neueren gefolgt, als »Rätsel« bezeichnet haben, daß sie keinen Hilferuf an Urban II. gerichtet hätten⁸⁶), so hatte schon Alexander II. im Jahre 1063 aufgrund von Anfragen südfranzösischer Bischöfe, nicht der jüdischen Gemeinden, gegen Zwangstaufen und für den Grundsatz des *occidendi non sunt* Stellung bezogen. Ansprechpartner auf dem Papstthron wäre im Jahre 1095 für die jüdischen Gemeinden wie für die Bischöfe der betroffenen Gebiete Clemens III. gewesen, ein Appell an den Gegner ihres kaiserlichen Schutzherrn auf dem Papstthron einem Hochverrat gleichgekommen. Doch die ganze Argumentation beruht auf der Übertragung eines angeblichen Vorganges vom Anfang des 11. Jahrhunderts, als ein Rabbi aus der Normandie erfolgreich um päpstliche Intervention gegen die vom französischen König und den Bischöfen in Gang gesetzten Verfolgungen gebeten haben soll. Abgesehen davon, daß die Quelle, der sogenannte »Anonymus von 1007«, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammt und schon den Namen des Papstes völlig falsch wiedergibt – Gregor V. statt ggf. Johannes XVIII. –, ist die ganze Erzählung unhaltbar und geht von einer Stellung des Papsttums aus, die es erst im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts gewann⁸⁷).

Kirchenrechtlich bestanden über die Haltung der Kirche gegenüber den Juden am Ende des 11. Jahrhunderts keine Zweifel. Noch vor Clermont war in den ersten Jahren

85) So BARON (wie Anm. 15), S. 98.

86) DIETRICH (wie Anm. 15), S. 105; »erstaunlich« bei BARON (wie Anm. 15), S. 97, der immerhin bemerkt, daß Urban II. ein Gegner Heinrichs IV. gewesen sei.

87) Vgl. dazu jetzt R. LANDES, The Massacres of 1010: On the Origins of Popular Anti-Jewish Violence in Western Europe, in: J. COHEN (Hg.), From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought, 1996, S. 79–112 und K. R. STOW, The »1007 Anonymus« and Papal Sovereignty. Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages, 1984 (nicht gesehen); DERS., Alienated Minority, 1992, S. 95, 108; BLUMENKRANZ, The Roman Church and the Jews, in: COHEN, Essential Papers (wie Anm. 6), S. 198f. und 227, Anm. 10.

Urbans II. jene Sammlung entstanden, die wir als »Collectio Britannica« kennen und auch die Entscheidungen Alexanders II. enthielt⁸⁸⁾. In den Jahren von Clermont nahm Ivo von Chartres die Stücke in seine kirchenrechtlichen Sammlungen, das Decretum und die Panormia, auf, und von ihm gingen sie dann in das Dekret Gratians ein⁸⁹⁾. Urban II. hatte diesen Texten nichts hinzuzufügen noch wegzunehmen, um so mehr als ihm keine offene Frage unterbreitet worden war, denn auch den Bischöfen war diese Richtschnur bekannt. Es blieb bei der Linie Alexanders II.: Judenverfolgungen, Zwangstaufen und erst recht Pogrome verstießen gegen bestehendes Kirchenrecht. Dagegen handelten die deutschen Bischöfe bei ihrem Protest bei Clemens III. richtig, denn was Heinrich IV. den Juden zugestand, verstieß gegen Kirchenrecht, da getaufte Juden durch eine Rückkehr zu ihrem Glauben zu *relapsi* wurden und ein christlicher Herrscher solches nicht dulden durfte, was der Papst wieder in Erinnerung rief.

*

Das Problem, wie es im Jahre 1096 zu Judenverfolgungen kam, wird damit um so größer. Wenn der Kreuzzugsaufruf keine Stoßrichtung gegen die Juden enthielt, das Kirchenrecht Zwangstaufe und die Tötung von Juden verbot, jedoch wenige Monate nach Clermont Angriffe auf jüdische Gemeinden erfolgten und solche sich beim zweiten und dritten Kreuzzug wiederholten, gilt es zu fragen, was für eine solche gegen Kirchenrecht verstößende Wendung auslösend gewirkt haben könnte. Ließen sich etwa Formulierungen des Aufrufes oder die Aufgabe des Kreuzzuges an sich über unterschwellig angesprochene Schlüssel- beziehungsweise Reizwörter doch auf die Juden beziehen, ohne daß dies die Intention gewesen war?

Auf der biblisch-theologischen Argumentationsebene betonte der Kreuzzugsaufruf in seinen verschiedenen Fassungen das Heilige Land als den Ort des Lebens und der Gegenwart Christi⁹⁰⁾. Er hob die Menschwerdung Gottes und die Auferstehung stärker hervor als die Passion, so daß der Anknüpfungspunkt für die liturgische Formel der *perfidi Judaei* gerade zurücktrat, die in der Tat im Zusammenhang der Kreuzzugspredigt nie begegnet. Selbst auf dieser Ebene ist das Ergebnis also negativ, sieht man von der topischen Bezeich-

88) Vgl. jetzt die große Untersuchung von R. SOMERVILLE, Urban II., the Collectio Britannica und the Council of Melfi (1089), 1996. Zur kirchenrechtlichen Entwicklung vgl. J. GILCHRIST, The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades, in: Jewish History 3 (1988), S. 9–24 und W. PAKTER, Medieval Canon Law and the Jews, 1988.

89) Vgl. die in Anm. 18 verzeichneten Papstschriften und ihre Fundstellen.

90) Guibert, Dei Gesta II 4 (wie Anm. 52), S. 112: *ipsa terra et civitas, in qua habitavit et passus est*; Robert von Reims, Historia Hierosolymitana I 2, RHCr.HOcc. 3, 1869, S. 729: *Hanc (terram) redemptor humani generis suo illustravit adventu, decoravit conversatione, sacravit passione, morte redemit, sepultura insignivit*; Wilhelm von Tyrus (wie Anm. 40) I 13, S. 129: *loca sancta, que dominus propria dignatus est illustrare presentia*, I 15, S. 131: *terram promissionis propria illustravit presentia*.

nung der Muslims als *nefaria gens* im Aufruf Urbans bei Robert dem Mönch ab⁹¹⁾, was, in der Polemik seit langem auch für die Juden verwendet, bei einzelnen Autoren wie Ekkehard von Aura im Bericht über die Judenverfolgungen aufgegriffen wird⁹²⁾. Eine Gleichsetzung durch Urban II. wird bei Robert freilich durch den Zusatz (*nefaria gens*) *paganorum* ausgeschlossen, denn die Juden galten nie als *pagani*⁹³⁾. Ähnlich werden ein dreiviertel Jahrhundert später in der Wiedergabe des Aufrufs Urbans II. bei Wilhelm von Tyrus die Gegner der Kreuzfahrer als *hostes fidei et nominis christiani* bezeichnet, was in allgemeiner Form auch die Juden getroffen hätte, folgte nicht der Zusatz, es gelte die Christen zu befreien, *qui Ierosolimis et in finibus eius habitant*, was wieder eine Wendung gegen die Juden ausschloß⁹⁴⁾. So sehr durch Zusätze klar spezifiziert, wurden Epitheta, die für die Muslims galten, unübersehbar für die Juden und umgekehrt solche für die Muslims auch für die Juden verwendet, so daß beide als Gegner der Christen nebeneinander rückten⁹⁵⁾.

Noch einmal ist ein gleichsam negatives Ergebnis aus der Durchsicht der lateinischen Quellen zu beachten. Bekanntlich kann auch von Bedeutung sein, wie in einer bestimmten Situation nicht argumentiert wird. In den Texten von Clermont begegnet nirgends ein Begriff, der nachher bei den Judenverfolgungen eine entscheidende Rolle spielen sollte: die Rache. In keiner Fassung des Aufrufes und in keinem anderen päpstlichen Text der Jahre 1095/96 wird der Kreuzzug als Rache an den Muslims definiert. Dieser im Blick auf die Leidensgeschichte Jesu für das christlich-jüdische Verhältnis gefährliche Gedanke war in der ursprünglichen Kreuzzugskonzeption nicht enthalten. Er begegnet im Zusammenhang mit Clermont in den christlichen Chroniken erst bei Sigebert von Gembloux und in

91) Robert II 1 (wie Anm. 90), S. 728: *terram illam nefariae genti auferte* mit Verweis auf Ex. 3,8; vgl. auch Alexiosbrief § 3, ed. HAGENMEYER, Epistulae (wie Anm. 38), S. 130, Nr. 1: *nefanda gens*; Historia Nicaena vel Antiochena c. 2, RHCr. HOcc. 5, 1906, S. 141f.; Anon. Rhenanus c. 2, ebd., S. 441; Baudri (wie Anm. 69) I 4, S. 15.

92) Ekkehard (wie Anm. 36), S. 124: *nefandissimas Iudeorum reliquias*, ebd., S. 146 gesteigert zu *execrabilis Iudeorum plebem*. Vgl. auch Fulcher von Chartres, Historia Hierosolymitana, ed. H. HAGENMEYER, 1913, cod. L, S. 386 zur Krönung Balduins I. in Bethlehem: *Christus spinis coronatus a nefariis Judaeis fuit*; Gesta Treverorum c. 8 (wie Anm. 43), S. 182 zu einem Vorfall von 1066: *nefandae gentis quidam*. Ich füge einige Stellen in den Kreuzzugschroniken an, wo Juden ohne Zusammenhang mit den Verfolgungen mit negativen Konnotationen versehen werden: Baudri I 17 (wie Anm. 69), S. 23 bei der Begegnung mit Häretikern bei Pelagonia 1097: *Omnnes siquidem illi viatores Judaeos, haereticos, Sarracenos aequaliter habebant exosos*; Raimund von Aquilers c. 16, RHCr.HOcc. 3, 1869, S. 280: die Kreuzfahrer sollen nicht *increduli* gegenüber der Hl. Lanze sein, denn (*Iudaei*) *quoniam increduli fuerunt, odio eos habui et inferiores omnibus gentibus stabilivi*.

93) Ähnlich Alexios-Brief (wie Anm. 91) mit dem Zusatz (*pagani*), *quorum principatum tenebat Solimanus*.

94) I 15, S. 134.

95) Zu diesem Problem vgl. jetzt A. H. CUTLER, H. E. CUTLER, The Jew as ally of the Muslim. Medieval Roots of Antisemitism, 1986; J. COHEN, The Muslim Connection or on the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology, in: COHEN, From Witness to Witchcraft (wie Anm. 87), S. 141–162.

der aus ihm wörtlich abgeleiteten Notitia Florinensis einerseits, im Annalista Saxo und den ihm folgenden Braunschweiger Annalen andererseits: dort noch ohne Zusammenhang mit den Judenverfolgungen pauschal als Rache an den *hostes christiani nominis*, wie bereits in einer fiktiven Predigt vor den Mauern Jerusalems im Sommer 1099 bei Baudri von Bourgueil, hier in Kenntnis der Pogrome konkretisiert in *gentilibus vel Judeis*⁹⁶). Das im Ansatz biblische Motiv der Rache an den Feinden Gottes beruhte so auf einer nachträglichen Umdeutung der Kreuzzugs-idee, die sich von der Idee des *bellum iustum* und vom *caritas*-Gedanken gleichermaßen entfernte und neue Ideen mit den Worten Ottos von Freising »dazwischenschob«.

Gleichsam nebenbei wird damit Licht auch auf ein Zeugnis aus der Kreuzzugspropaganda geworfen, das in seiner Wertung bis in die jüngste Zeit umstritten ist: den sogenannten Kreuzzugsaufruf Sergius' IV., der aus einer vermutlich in der Abtei Moissac in den Pyrenäen am Ende des 11. Jahrhunderts geschriebenen Kopie bekannt ist. Er enthält keinen Hinweis auf die Juden, doch mehrfach das Rachemotiv als Beweggrund für einen Zug ins Heilige Land als Antwort auf die Zerstörung der Grabeskirche durch den Kalifen al-Hakim: »Unser ist es anzufangen, Gottes aber zu rächen« beziehungsweise »Gehen wir nach Syrien, um den Erlöser und sein Grab zu rächen«. Entgegen den Untersuchungen von Alexander Gieysztor kürzlich von Hans Martin Schaller wieder als echt verteidigt, beweist der Text mit diesen Ausdrücken seine Zugehörigkeit zu den auf einer unteren Ebene nach Clermont wacherufenen Vorstellungen, nicht aber zu den Äußerungen der päpstlichen Kanzlei, weder am Anfang noch am Ende des 11. Jahrhunderts, die das Rachemotiv nie verwendet⁹⁷.

*

Ob trotz dem Fehlen aller direkter oder indirekter schriftlicher Zeugnisse in Clermont eine Wendung gegen die Juden vorgesehen war, ist schließlich am äußeren Ablauf der Verfolgungen zu überprüfen. Er führt auf die zweite Ebene der Kreuzzugspredigt, die Verbreitung des Aufrufes durch den Episkopat und die Kreuzzugsprediger. Am 28. No-

96) Sigebert von Gembloux (wie Anm. 41), S. 367: *ultum ire parant iniurias Dei in hostes christiani nominis* und Anon. Florinensis (wie Anm. 46) c. 1, S. 371. Annalista Saxo (wie Anm. 44), S. 729: *habebant in professione, ut vellent ulcisci Christum in gentilibus vel Iudeis* und Annales s. Aegidii Brunsvicensis (wie Anm. 43), S. 10; Baudri von Bourgueil IV 13 (wie Anm. 69), S. 101; die Chanson d'Antioche, ed. S. DUPARC-QUIOC, 1977–1978, vgl. auch RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 69f., bringt das Motiv mehrfach, doch ist sie wesentlich später entstanden. Zum Rachemotiv vgl. ROUSSET, Les origines (wie Anm. 26), S. 105f. RILEY-SMITH S. 66ff. hat das späte Aufkommen des Rache-Motivs zu wenig beachtet.

97) Ed. zuletzt H. ZIMMERMANN, Papsturkunden 896–1046, ²1988–1989, 2, S. 845, Nr. †445; vgl. A. GIEYSZTOR, The Encyclical of Sergius IV, in: *Mediaevalia et Humanistica* 5 (1948), S. 3–23 und 6 (1949), S. 1–34; H.M. SCHALLER, Zur Kreuzzugszyklika Papst Sergius' IV., in: H. MORDEK (Hg.), Papsttum, Kirche und Recht. FS. H. Fuhrmann, 1991, S. 135–149.

vember 1095 wurde den anwesenden Bischöfen aufgetragen, nach ihrer Rückkehr in ihren Diözesen für den Kreuzzug zu werben⁹⁸). Die Verantwortung lag damit in jenen Händen, denen sie kirchenrechtlich zukam. Erstaunlicherweise besitzen wir keine Nachrichten, ob und wie sie der Aufforderung nachkamen⁹⁹). Doch gegen die Juden kann sich ihre Kreuzzugspredigt, wenn sie denn überhaupt erfolgte, nicht gerichtet haben, da überall dort, wo Teilnehmer von Clermont gepredigt haben könnten – wozu, wie gezeigt, Rouen nicht gehörte –, keine Judenverfolgungen stattfanden¹⁰⁰), und wo sich in Bischofsstädten eine Wendung gegen die Juden abzeichnete, bezogen die Bischöfe wie in Speyer, Worms, Mainz, Köln, Trier und Prag nach den übereinstimmenden Zeugnissen der lateinischen und der hebräischen Quellen Stellung gegen drohende Ausschreitungen¹⁰¹).

Als Prediger im Zusammenhang des Kreuzzuges, wenn auch nicht für den Kreuzzug, tritt aus dem Episkopat allein Erzbischof Egilbert von Trier hervor, freilich ein Anhänger des Gegenpapstes. In einer Verschränkung der Überlieferung suchte er nach den hebräischen Quellen am 1. Juni 1096, die angeheizte Stimmung in der Stadt durch eine Darlegung der kirchlichen Lehre über die Juden zu dämpfen, mußte sich jedoch, mit dem Tode bedroht, in seinen Palast flüchten¹⁰²). Die offizielle Haltung der Kirche war der Menge nicht mehr zu vermitteln. Es entgeht uns, wie Egilbert im Einzelnen den drohenden Ausschreitungen entgegenzuwirken suchte, doch muß er sich gegen die auch in Rouen im Zentrum stehende Alternative Taufe oder Tod gewandt haben¹⁰³). Denn zwei Wochen später, außerstande, der Belagerung länger Widerstand zu leisten, suchte er nach dem Zeugnis der *Gesta Treverorum* mit einer dogmatisch-pastoralen Rede diejenigen Juden, die sich unter seinen Schutz geflüchtet hatten, mit Schmeicheleien über ihre gute Schriftkenntnis *Nonne scientiam litterarum vestrarum bonam habetis?*¹⁰⁴) zur Taufe als Ausweg vor dem von seiten der Bürger und der Kreuzfahrer drohenden Tode zu bewegen. Dann könne er sie vor ihren Gegnern schützen und ihnen ihren Besitz zurückgeben. Ein *legis doctor* namens Micheas erklärte sich im Namen aller zur Taufe bereit, bekannte unter dem Vor-

98) Baudri I 4 (wie Anm. 69), S. 15: *per ecclesias vobis commissas id ipsum annuntiate et viam in Ierusalem toto ore viriliter praedicate*. Wilhelm von Tyrus I 15 (wie Anm. 40), S. 135: *ut ... ecclesiarum prelati plebes suas ad idem hortentur*.

99) Wilhelm von Tyrus (wie Anm. 40) I 16, S. 136: *circumeuntes parrochias suas* kann interpretierend sein.

100) Zur angeblichen Predigtstätigkeit Adhemars vgl. oben Anm. 37.

101) Vgl. dazu S. SCHIFFMANN, Die deutschen Bischöfe und die Juden zur Zeit des ersten Kreuzzuges, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3 (1931), S. 233–250.

102) Zu den Trierer Vorgängen MENTGEN (wie Anm. 30), S. 61–63 und der Beitrag von Eva HAVERKAMP in diesem Band.

103) Guibert, De vita sua (wie Anm. 53) II 5, S. 118: *ita tamen ut qui christianae conditioni se subderent, ictum mucronis impendentis evaderent*.

104) Er stützt sich dabei ausdrücklich auf Gregor d. Gr., Registrum XIII 15, MGH Epp 2, S. 383: »den Ungläubigen ist zu schmeicheln, damit sie sich bekehren und sich der Vornehmheit ihres Geschlechtes rühmen«; vgl. auch KEDAR, Crusade and Mission (wie Anm. 54), S. 74.

behalt: »Was mir jetzt noch nicht völlig verständlich ist, werde ich zu erfassen suchen, wenn uns Zeit des Friedens und der Ruhe gekommen ist«, ein in bezug auf Gottessohnschaft, Inkarnation, Jungfrauengeburt und Tod Christi am Kreuz erweitertes Credo und wurde mit allen anderen getauft. Daß Egilbert die offen wiedergegebene *reservatio mentalis* hinnahm und vom Verbleiben Micheas' beim Christentum überrascht wurde, macht der Bericht deutlich; sein eigentliches Ziel war offensichtlich, die Juden vor dem Tode zu bewahren¹⁰⁵. Nur scheinbar stehen wir vor einem Widerspruch, in Wirklichkeit folgten beide Päpste über den Gegensatz der Obödienzen hinweg der von Alexander II. bekräftigten Linie des Kirchenrechts gegenüber den Juden: *occidendi non sunt*.

Das Beispiel Egilberts – wie übrigens selbst Ruthards von Mainz – zeigt, daß die rheinischen Bischöfe während der Pogrome nicht als Theologen, sondern in ihrer Stellung als Repräsentanten der staatlichen Ordnungsgewalt versagten¹⁰⁶. Zwar bestrafte Bischof Johannes von Speyer Schuldige mit Handabschlagen; doch als die Bischöfe in Köln und Trier, in Worms und anfänglich selbst in Mainz die Juden zu schützen versuchten, erwiesen sich ihre Machtmittel als unzureichend, als lokalen weltlichen Kräften einer Stadt von höchstens 3–5000 Einwohnern unversehens Scharen von 10–15000 Kreuzfahrern gegenüberstanden, um so mehr als die bischöflichen Milizen offenbar zum Teil nicht bereit waren, in einer betont religiösen Frontstellung als Christen zugunsten von Juden gegen andere Christen zu kämpfen¹⁰⁷. Auch die weltlichen Machttäger wurden nur teilweise ihrer Aufgabe gerecht. Während der Bischof von Prag vergeblich die Staatsgewalt um Hilfe bat¹⁰⁸, griff in Sla/Visegrad der böhmische Herzog nach den hebräischen Quellen erfolgreich zugunsten der Juden ein¹⁰⁹. Daß Erzbischof Ruthard von Mainz umschwenkte, kam ihn nachher durch einen totalen Gunstentzug des Kaisers teuer zu stehen¹¹⁰. Die in den lateinischen Quellen vereinzelt angegebene Angabe Hugo von Flavignys, viele Bischöfe hätten mit Exkommunikation, viele Fürsten mit Bann gegen die Kreuzfahrer eingegriffen¹¹¹, ist daher, soviel steht fest, in der Tendenz richtig und wird von den hebräischen Quellen, die im Rheinland, wenn auch zu Unrecht, den Kaiser, in Böhmen den Herzog intervenieren

105) *Gesta Treverorum* (wie Anm. 43) c. 17, S. 190.

106) So schon SCHIFFMANN (wie Anm. 101), S. 249f.

107) So auch MENTGEN (wie Anm. 30), S. 70f. Vgl. auch unten S. 203f.

108) *Cosmas* (wie Anm. 43), S. 164f.

109) Nach Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 67 hätte ihm der »overlord« einen »duke« mit 1000 Mann geschickt, die zusammen mit 500 jungen Juden aus Šla die Kreuzfahrer abwehrten.

110) *Annalista Saxo* (wie Anm. 44) S. 729: *quos nec episcopus nec milites eius ... vel defendere vel eripere poterant ab Hierosolimitis, quia fortasse christiani contra christianos pugnare nolebant pro Iudeis*; auch *Annales Patherbrunnenses* (wie Anm. 49), S. 103. Zu Ruthard 1098 vgl. auch *Kaiserchronik* (wie Anm. 36) II, S. 216; *Ekkehard I* (wie Anm. 36), S. 126; SCHIFFMANN (wie Anm. 101), S. 249.

111) Hugo von Flavigny (wie Anm. 42), S. 474: *Scimus tamen, quia non potuit immutari quin fieret, cum multi sacerdotes data excommunicationis sententia, multi principes terrore comminationis id perturbare conati sint*.

lassen, abgestützt. Wie begrenzt freilich die Wirksamkeit kirchlicher Strafgewalt allgemein war, führten in den gleichen Jahren Heinrich IV. ebenso wie der in offener Bigamie lebende französische König vor.

Vorerst überraschend bleibt trotz der Wendung gegen die Juden nach den übereinstimmenden Aussagen der lateinischen und hebräischen Berichte das eigentliche Ziel der Kreuzfahrer stets das Hl. Land, das Hl. Grab und die Beseitigung der muslimischen Herrschaft¹¹²). Nach Solomon bar Simson kommt der »Satan«, wie er den Papst nennt, über die Alpen, um die Christen mit biblischer Wendung aufzurufen, »nach Jerusalem hinaufzuziehen« (Matth. 20,17)¹¹³), nicht um gegen die Juden vorzugehen. Dem Papst wird die Wendung gegen die Juden nirgends zugeschrieben. Man trennte auch auf jüdischer Seite zwischen der Intention Urbans II. und dem Vorgehen einzelner Kreuzfahrergruppen.

Der Umbruch erfolgte nach den hebräischen Berichten, als Kreuzfahrer in Städten mit jüdischen Gemeinden untereinander sagten: »Wir gehen in ein fernes Land, um Krieg gegen mächtige Könige zu führen und gefährden unser Leben, um Königreiche zu erobern, die nicht an den Gekreuzigten glauben, während es doch in Wirklichkeit die Juden waren (Chazan: Sollten wir nicht vielmehr so gegen die Juden vorgehen), die ihn ermordeten und kreuzigten«¹¹⁴). Dennoch bleibt das Ziel, die Juden zu bekehren¹¹⁵), andernfalls mit Kindern und Säuglingen zu vernichten¹¹⁶), auch für diese Kreuzfahrer nur ein erster Schritt auf dem Kreuzzug, ohne die eigentliche Ausrichtung abzulösen, denn ausdrücklich wollen sie nachher nach Jerusalem weiterziehen¹¹⁷), und sie tun es auch.

112) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 21: »Frenchman and Germans set out for the Holy City, ... there to seek their house of idolatry, and banish the Ishmaelites, and conquer the land for themselves«, und öfters.

113) Ebd., S. 26: »And Satan – the Pope of evil Rome – also came and proclaimed to all nations believing in the stock of adultery – these are the stock of Seir – that they should assemble and ascend to Jerusalem so as to conquer the city, and journey to the tomb of the superstition whom they call their God.«

114) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 99; CHAZAN, *European Jewry* (wie Anm. 6), S. 225. Ähnlich als Antwort der Kreuzfahrer auf den päpstlichen Aufruf Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 26: »Why should we concern ourselves with going to war against the Ishmaelites dwelling around Jerusalem, when in our midst is a people who disrespect our god – indeed their ancestors are those who crucified him. Why should we let them live and tolerate their dwelling among us? Let us commence by using our swords against them.«

115) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 22: »Let them adopt our faith and acknowledge the offspring of promiscuity.«

116) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 99; ähnlich Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 22 als Antwort der Kreuzfahrer auf den päpstlichen Ablaß.

117) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 26: »and then proceed upon our stray path«. Vgl. auch fast gleichlautend Albert von Aachen I 26, S. 292: *asserentes id esse principium expeditionis sue et obsequii contra hostes fidei christianae*.

Dennoch schiebt sich an dieser Stelle in die Kreuzzugs-idee ein neuer Gedanke ein, den man vorerst als impliziten Teil des Kampfes für die Befreiung der östlichen Kirchen ansehen könnte, nämlich die Vernichtung des Gegners. Die alte Frage nach der Schuld des im Krieg einen Gegner tötenden Christen wurde in Clermont kirchenrechtlich auf eine neue Ebene angehoben, denn die bisher selbst im gerechten Krieg anschließend erforderliche Bußleistung galt nun als mit der Kreuzzugsteilnahme bereits erbracht beziehungsweise in ihr einbeschlossen. Wenn jedoch gleichsam als ein gutes Werk, zu dem der Papst aufgerufen hatte, Muslims als Feinde des christlichen Glaubens getötet werden durften, so war es nur ein kleiner Schritt, daraus abzuleiten, daß man auch Juden töten solle, die gleichfalls Feinde Christi waren¹¹⁸⁾.

Der eigentliche Unterschied zwischen den hebräischen und den lateinischen Berichten liegt, wie bereits angedeutet, im Motiv für das Unternehmen. Für die hebräischen Berichte leitete die Kreuzfahrer von Beginn an der Rachedanke, zuerst gegen die Muslims gerichtet: »to avenge ourselves on the Ishmaelites«, dann in einer Übertragung gegen die Juden, die Jesus »murdered and crucified« und zwar, wie die Kreuzfahrer betonten, »for no reason«. Daher sollte nun zuerst an ihnen Rache genommen werden (»first to avenge ourselves on them«), wobei die den Kreuzfahrern zugeschriebene Absicht »to exterminate them (die Juden) from among the nations so that the name of Israel will no longer be remembered«¹¹⁹⁾, wieder unverkennbar jüdische Vorstellungen in fremde Kleider brachte, wenn man bedenkt, daß sich die lateinische Kirche als *verus Israel*, die Kreuzfahrer als *secundus Israel* bezeichneten¹²⁰⁾.

Diesen Zielwechsel, der zu den Pogromen führt und wieder in übereinstimmender Aussage mehr beiläufig, ja scheinbar zufällig mit einem *hic et nunc* – nie mit einem *illic et in venturo* erfolgt, nicht aufgrund einer längerfristigen Planung, brachten ungenannte »sie« auf, nie der Papst, nie die Bischöfe, wie die anonymen »sie« sich auch nicht auf päpstliche oder bischöfliche Anordnungen beriefen. Mit Namen erscheint als Judenverfolger einzig der berüchtigte Emicho von Flonheim, also ein weltlicher Anführer¹²¹⁾.

Freilich zeigt sich in den Berichten der hebräischen Chronisten *mutatis mutandis* das gleiche Phänomen wie in den lateinischen Kreuzzugschroniken. Wenn diese Motive und Verlauf seit Clermont und schon den Aufruf Urbans II. aus dem Wissen um den Erfolg

118) Vgl. SAPIR ABULAFIA (wie Anm. 64), S. 731, ohne die Implikation zu erkennen.

119) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 22.

120) ROUSSET, *Les origines* (wie Anm. 26), S. 93ff.

121) Zu Emicho vgl. jetzt H. Möhring, Graf Emicho und die Judenverfolgungen von 1096, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 56 (1992), S. 97–111, der sich vor allem mit den angeblichen Endkaiserideen Emichos auseinandersetzt. Vgl. auch G. I. LANGMUIR, From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen. The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom, in: *Gli Ebrei nell'alto medioevo* (Settimane di Studi ... Spoleto 26, 1980), S. 313–373; zu eschatologischen Ideen auch N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, 1970, S. 61–73; RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 59–61; FLORI, *Une ou plusieurs* (wie Anm. 21), S. 22f. In Prag ist es zwar die Gruppe Gottschalks, aber nicht Gottschalk selber.

des Kreuzzuges und die Eroberung Jerusalems am 15. Juli 1099 stilisierten, so findet in jenen eine Umdeutung aller Ereignisse in Kenntnis der folgenden Verfolgungen durch die Kreuzfahrer statt. Exemplarisch zeigt diese Verschiebung der Bericht, Gottfried von Bouillon habe angekündigt, vor dem Aufbruch nach Jerusalem das Blut des Gekreuzigten zu rächen – wieder das entscheidende Stichwort – und alle Juden vor dem Aufbruch umzubringen, dann aber, nach einer Intervention von Rabbi Kalonymos ben Meschullah aus Mainz bei Heinrich IV. und nach dessen strikter Gegenanweisung an »ministers, bishops and governors of all the provinces of his realm«¹²²), sich mit der Zahlung von 500 Pfund Silber (*zekukim*) durch die Kölner und ebensoviel durch die Mainzer Juden begnügt¹²³). In Wirklichkeit stößt dies auf unüberwindliche chronologische Unstimmigkeiten. Zuerst dürfte eine der üblichen Geldforderungen, die die jüdischen Gemeinden wohl die eben verliehenen Schutzprivilegien entgegenhielten, die sie von Zahlungen außer an den König befreiten. Deren Adresse *Omnibus episcopis, abbatibus, ducibus, comitibus nec non omnibus regni nostri legibus obnoxiiis* ist nicht weit entfernt von »ministers, bishops and governors of all the provinces of his realm«¹²⁴).

Auf die kirchliche Ebene und auf die Konzeption Urbans II. führt in der gleichen Linie eine vom Mainzer Anonymus überlieferte angeblich offizielle Ankündigung an die Kreuzfahrer zurück: »wer immer einen Juden töte, werde Vergebung für alle seine Sünden erhalten«¹²⁵). Wieder bleibt offen, wer dies verkündet haben soll, doch unübersehbar wurde der in Clermont verkündete Ablass in Übernahme der populären Interpretation als eines Plenarablasses (*remissio omnium peccatorum*) statt der eigentlich gewährten Anrechnung als

122) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 24f. Auch hier wäre wichtig, welche Bedeutung diese Wörter genau haben.

123) Ebd.: »vowing to go on this journey after avenging the blood of the crucified one by shedding Jewish blood and completely eradicating any trace of those bearing the name ›Jew‹, thus assuaging his own burning wrath«. Heinrich IV. befand sich 1096 in der östlichen Poebene, während die Mainzer Gemeinde noch kurz vor dem Ausbruch der Verfolgungen auf eine Warnung der französischen Gemeinden antwortete, sie befürchte nichts, vgl. Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 99f. und unten S. 203. Die Antwort auf ein mit den Kreuzfahrern *ante portas*, also Ende April/Anfang Mai, abgesandtes Schreiben konnte nicht vor Juni, eher Ende als Anfang, eintreffen, in jedem Fall viel zu spät. RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 57 meint die Zahlung sei nach den Pogromen erfolgt, MENTGEN S. 61, Anm. 142 datiert die Forderung dagegen nach NEUBAUER/STERN (wie Anm. 65), S. 87 Anm. 57, noch ins Jahr 1095, was aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen werden kann, und nimmt eine Verwechslung Gottfrieds mit Dithmar an, so auch WAAS (wie Anm. 6), S. 415, doch ist Dithmar offensichtlich Volkmar, vgl. unten S. 178, und hätte weder das Recht gehabt, eine Judensteuer zu erheben, noch hätte ihm Heinrich IV. den umfassenden Schutz der Juden aufgetragen. Vgl. RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 66.

124) DD H IV 411 für Speyer und 412 für Worms: *nullus ab eis ... aliquam exactionem publicam vel privatam repetat ... nullus ab eis equum ad protectionem regis vel episcopi aut angariam regie expeditionis requirat*.

125) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 100: »A proclamation was issued: ›Whosoever kills a Jew will receive pardon for all his sins‹.«

irdischer Bußstrafen (*pro omni poenitentia*) statt auf den Zug gegen die Muslims auf die im Frühjahr 1096 folgenden Judenverfolgungen bezogen und noch chargiert, wenn der »count Dithmar« – wohl der bekannte Volkmar, der aber kein Graf war¹²⁶) – erklärte, nicht aufbrechen zu wollen, ehe er nicht selber einen Juden erschlagen habe¹²⁷). Ohne faktische Ereignisse wiederzugeben, sind diese den Kreuzfahrern in den Mund gelegten Ankündigungen wertvoll als Zeugnisse für das, was von jüdischer Seite über die Kreuzfahrer und vor allem über die für die Judenverfolgungen treibenden Motive gedacht wurde¹²⁸).

Als erstes Fazit lässt sich aus den Ereignissen während des ersten Kreuzzuges festhalten, daß nicht der Papst zu Judenverfolgungen aufrief und es nicht der Kreuzzug und die Kreuzfahrer an sich waren, die sich gegen die Juden wandten, sondern einzelne Gruppen von Kreuzfahrern während einer engbegrenzten Zeit und in einem engumschriebenen Gebiet. Die eigentliche historische Frage, weshalb es zu diesem Ausbruch antijüdischer Gewalt kam und weshalb gerade dort, ist damit freilich nicht beantwortet.

*

Wie der erste Kreuzzug führte der zweite Kreuzzug, der auf einen Aufruf Papst Eugens III. nach dem Fall von Edessa Ende 1144 zurückging¹²⁹), zu Judenverfolgungen, deren Schwerpunkt im gleichen Gebiet lag, wo fünfzig Jahre vorher jüdische Gemeinden vernichtet worden waren. Daher stellt sich wieder die Frage, ob im Kreuzzugsaufruf Ansätze für die Wendung gegen die Juden enthalten waren, obwohl auf den ersten Blick ein solcher Zusammenhang ausgeschlossen scheint, da der Anstoß wie bei Urban II. aus dem Osten kam und der Papst das Abendland für die Rückeroberung Edessas aufrütteln wollte.

Wir sind für den zweiten Kreuzzug im Blick auf die päpstlichen Intentionen auf sicherem Boden als für Clermont. Denn im Gegensatz zu 1095 wurde der Kreuzzug nicht mit einer Rede auf einem Konzil verkündet, die dann einige Jahre später Chronisten in

126) Vgl. zu dieser Stelle oben S. 177 und Anm. 123.

127) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 100. Es ist kennzeichnend, wenn DIETRICH (wie Anm. 15), S. 105 diese Aussage als Gerücht bezeichnet, aber wie LANGMUIR (wie Anm. 121) S. 362f., MENTGEN (wie Anm. 30), S. 61, FLESCHE (wie Anm. 30), S. 84 diejenige über Gottfried als historische Tatsache nimmt.

128) Späte Andeutungen auf geheime Briefe aus Clermont, die zur Verfolgung der Juden aufgerufen hätten, vgl. BARON (wie Anm. 15), S. 288, Anm. 10 aufgrund eines Gedichtes von Benjamin bar Hiyya (13. Jh.), verkennen die kirchenpolitische Lage des Jahres 1096. Dies gilt auch für einen angeblich von zwei Mönchen der Grabeskirche überbrachten Brief, der an die Christenheit zur Austilgung der Juden appelliert habe (ebd.). Beides sind nachträgliche Erklärungsversuche.

129) Zu Eugen III. vgl. H. GLEBER, Papst Eugen III. (1145–1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit, 1936; M. HORN, Studien zur Geschichte Papst Eugens III. (1145–1153), 1992 (ohne Stichwort Juden); zu den Kreuzzugsaufrufen U. SCHWERIN (wie Anm. 5), S. 26f., 73ff.; CRAMER (wie Anm. 5), S. 43–49 und COLE (wie Anm. 5), S. 40–42. Zum zweiten Kreuzzug vgl. vor allem G. CONSTABLE, *The Second Crusade as Seen by Contemporaries*, in: *Traditio* 9 (1953), S. 213–279.

Kenntnis des Erfolges je nach ihrer Sicht rekonstruierten, sondern zum ersten Mal in der Geschichte der Kreuzzüge erfolgte die Ausrufung schriftlich, und zwar in verschiedenen Fassungen an eine Mehrzahl von Empfängern. Dem ersten Text vom 1. Dezember 1145 folgte ein wenig veränderter am 1. März 1146¹³⁰⁾, im Oktober 1146 ein neu konzipierter an die Italiener¹³¹⁾ und am 11. April 1147 ein sich zwar an beide anlehrender, doch in wesentlichen Teilen selbständiger Aufruf für einen Zug gegen die Wenden¹³²⁾.

Wenn wir damit vier päpstliche Schriftstücke über den Kreuzzug besitzen, so sind andererseits von Eugen III. im Gegensatz zu Urban II. weder Predigt oder Werbetätigkeit in Italien oder während seines Aufenthaltes in Frankreich und im Reich im Jahre 1147/48 noch Schreiben zu Einzelfragen überliefert. Dagegen liegt eine größere Zahl von mehr oder weniger unmittelbaren Zeugnissen über die Kreuzzugspredigt und -propaganda anderer kirchlicher Vertreter vor: außer dem uns schon bekannten *monachus* Radulf und Bernhard von Clairvaux sind sein Sekretär Nikolaus, Abt Petrus Venerabilis von Cluny, der Bischof von Porto in Portugal, ein unbekannter Kleriker vor Lissabon zu nennen¹³³⁾; schließlich soll Ludwig VII. bei seiner Kreuznahme an Ostern 1146 in Vézelay eine Ansprache gehalten haben¹³⁴⁾.

Neben dem ausführlichen Bericht Ottos von Freising sind freilich in den christlichen Chroniken der Zeit, die Giles Constable einer eindringlichen Untersuchung unterzogen hat¹³⁵⁾, nur vereinzelte Hinweise auf die Judenverfolgung zu finden, am ausführlichsten in den *Annales Herbipolenses* über die Verfolgung der Würzburger Gemeinde, die durch einen den Juden zugeschriebenen Mord an einem Christen ausgelöst wurde¹³⁶⁾. Selbst Radulfs Wirken wird in einzelnen Berichten erwähnt, ohne mit einer Judenverfolgung zusammengebracht zu werden. Präzise Nachrichten über die Vorgänge in den rheinischen Städten, wo Radulf gepredigt hatte, fehlen über die recht pauschalen Ausdrücke Ottos von Freising hinaus. Dies gilt auch für den hebräischen Bericht des R. Ephraim von Bonn, »Sefer Zekhirah«¹³⁷⁾, der erheblich nach den Ereignissen, frühestens in den 1170er Jahren,

130) Zu den beiden Fassungen JL. 8796 und JL. 8876 vgl. E. CASPAR, Die Kreuzzugsbullen Eugens III., in: NA 45 (1924), 285–300 und R. GROSSE, Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL. 8876, in: Francia 18 (1991), S. 85–92.

131) HIESTAND, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande (wie Anm. 38), S. 193, Nr. 63.

132) JL. 9017; MIGNE, PL. 180, Sp. 1203.

133) Zu ihnen vgl. CRAMER (wie Anm. 5), S. 55–62.

134) La chronique de Morigny (1095–1152), ed. L. MIROT, 1912, S. 85f.

135) CONSTABLE, The Second Crusade (wie Anm. 129).

136) *Annales Herbipolenses*, MGH SS XVI, S. 3f.: *Iudeos in omni fere transitu inventos baptizari cogunt, reluctantes sine dilatione interficiunt*, von den Getauften bleiben einige beim Christentum, andere kehren zum Judentum zurück. Vgl. dazu P. HERDE, Probleme der christlich-jüdischen Beziehungen in Mainfranken im Mittelalter, Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 40 (1978), S. 79–84.

137) Übers. bei EIDELBERG (wie Anm. 66), S. 117–133. Zu ihm vgl. R. CHAZAN, R. Ephraim of Bonn's Sefer Zekhirah, in: Revue des études juives 132 (1973), S. 119–126.

wenn nicht erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden ist. In ihm stehen neben unbestimmten »sie« auf christlicher Seite im Vordergrund Radulf und Bernhard von Clairvaux. Während Radulf als »Beller«, »Verräter«, »Verfolger« und »priest of idolatry«¹³⁸⁾ beklagt wird und für den zweiten Kreuzzug eine ähnliche Stellung einnimmt wie Emicho im Jahre 1096, erhält Bernhard, der auch hier mit dem Psalmwort 59,12, freilich ohne den zweiten Halbvers¹³⁹⁾, zitiert wird, trotz rauher Worte gegen die Juden wegen seines Eingreifens gegen Radulf ein freundliches Echo, obwohl nicht ausgeschlossen wird, daß er für seine Haltung bestochen worden sein könnte¹⁴⁰⁾. Vom Papst ist im Bericht Ephraims nirgends die Rede. Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen päpstlichem Kreuzzugsaufruf und Judenverfolgungen wird also in der hebräischen Überlieferung nicht hergestellt.

Dies deckt sich mit der Tatsache, daß die Juden in keinem der vier Texte aus der päpstlichen Kanzlei genannt wurden. Zwar erhielt das im Dezember 1145/März 1146 mit *infidelium multitudini occurrere, ecclesiam orientalem defendere* und der Befreiung der in muslimischen Händen befindlichen Gefangenen umschriebene Unternehmen im Brief an die Italiener durch den Ausdruck *ad ... crucis Christi inimicos debellandos*¹⁴¹⁾ eine Ausweitung, die eine Wendung gegen andere Feinde als die Muslims in Syrien zuließ, wie sich in der Folge Kreuzfahrerheere auch gegen Slawen im Osten und Muslims in Spanien und Nordafrika wandten, doch gegen die Juden konnte sich dies nicht richten, denn *debellare* bezeichnet die Auseinandersetzung mit einem militärischen Gegner.

Trotz großer Nähe zu den Ideen Urbans II. sind freilich bei genauerer Betrachtung einige Nuancen erkennbar. Zuerst theologisch: statt der *terra, ubi steterunt pedes eius* war für Eugen III. das Hl. Land vor allem der Ort, *ubi salvator noster pro nobis pati voluit*, wo sich *gloriosum eius sepulchrum passionis sue* als *memoriale* befindet, und Edessa war von *inimici crucis* (nicht *fidei* oder *nominis*) *Christi* eingenommen worden. Alles betonte die Passion Christi, für die den Juden die Schuld zugewiesen wurde. Zum anderen war der

138) Ephraim (wie Anm. 137) S. 121: »He went along barking (üblicher Begriff für antijüdische Polemik) and was named ›barker‹.« EIDELBERG (wie Anm. 66), S. 172, Anm. 6 meint, die germanische Namensform statt Raoul werde wegen hebr. *radof* »verfolgen« verwendet, doch ist lat. *Radulfus* üblich. Dagegen leitet sich die Bezeichnung »priest of idolatry« nicht, wie COLE (wie Anm. 5), S. 43 meint, von der Kreuzzugspredigt ab, sondern meint allgemein den Kleriker.

139) EIDELBERG (wie Anm. 66), S. 172, Anm. 11ff. erwägt daher, ob Ephraim den Bernhard-Brief gekannt habe.

140) Ephraim (wie Anm. 137), S. 122: »a decent priest, one honored and respected by all the clergy in France, named abbé Bernard of Clairvaux, to deal with this evil person. Bernard, too, spoke raucously, as is their manner; and this is what he said to them: It is good that you go against the Ishmaelites. But whosoever touches a Jew to take his life (nicht his goods), is like one who harms Jesus himself. My disciple Radulf, who has spoken about annihilating the Jews, has spoken in error, for in the Book of Psalms it is written of them: ›slay them not, lest my people forget‹ ... Were it not for the mercy of our Creator in sending the aforementioned abbé and his later epistles, no remnant or vestige would have remained of Israel ...«, ebd.: »and we have not inquired whether he was receiving payment for speaking on behalf of Israel«.

141) Wie Anm. 131.

Verlust Edessas nach den Worten Eugens III. mit einem für die Kreuzzugs-idee und spätere Aufrufe zum Leitmotiv werdenden Ausdruck *peccatis nostris exigentibus* eingetreten, aufgrund der Sünden aller Christen, nicht nur der im Heiligen Lande lebenden, sondern auch der abendländischen, die daher im Kampf gegen die *inimici crucis* sowohl verteidigen sollten, was die Bewohner der Kreuzfahrerstaaten seit dem ersten Kreuzzug gewonnen hatten, als auch beitragen sollten, *ut Christiani nominis dignitas augeatur*¹⁴²⁾, was in der Kölner Chronik ins politisch-geographische umgesetzt mit einem aus der antiken Staatsidee stammenden offensiven Begriff *dilatate terminos christiani imperii* lautet¹⁴³⁾. Drittens wurde gleichsam symptomatisch für die rasche Veränderung der Umwelt in dem halben Jahrhundert seit Clermont der päpstliche Schutz für die Kreuzfahrer und ihren Besitz auf eine Zinsbefreiung für aufgenommene Kredite und eine Lösung von Bürgerschafts- und Schuld-Eiden ausgeweitet¹⁴⁴⁾.

Im Italienuufruf fielen der konkrete Ansatzpunkt Edessa und die Formel *peccatis nostris exigentibus* weg, dafür durften laut einer erweiterten Schutzbestimmung Pfandgüter gegen die Rückgabe des Kapitals ohne die aufgelaufenen Zinsen ausgelöst werden, und diese wirtschaftlichen Bestimmungen waren allgemein bekanntzugeben¹⁴⁵⁾. Im Aufruf gegen die Wenden wurde Edessa wieder erwähnt, ebenso die *peccatis exigentibus*-Formel, wenn auch ohne *nostris*, eingefügt, jedoch entfiel jeder Hinweis auf wirtschaftliche Vergünstigungen außer dem allgemeinen Schutz des Besitzes¹⁴⁶⁾.

Scheinbar geringfügig sind diese Verschiebungen für unsere Fragestellung von erheblichen Folgen. Theologisch diente der Kreuzzug mit dem *peccatis nostris exigentibus*-Motiv neben der Befreiung des Hl. Landes der Entsöhnung der christlichen Gesellschaft und eines jeden ihrer Mitglieder, betraf damit nicht mehr eine einzelne soziale Gruppe und einen beschränkten geographischen Raum und erhielt eine Richtung nach innen¹⁴⁷⁾. Andererseits entsprang die neue Bestimmung über Kredite und Pfandgüter der richtigen Erkenntnis, daß eine Teilnahme am Kreuzzug eine Regelung bestehender finanzieller Verpflichtungen voraussetzte. Sie richtete sich nicht gegen bestimmte Personen und im geldwirtschaftlich weitentwickelten Italien schon gar nicht speziell gegen die Juden, die dort

142) Wie Anm. 130. Ebd. auch: *Christianum nomen in partibus illis dilatate*; Otto von Freising, *Gesta* (wie Anm. 1) I 36, S. 200; *pro dilatando Christiane religionis ritu*.

143) *Chronica regia Coloniensis*, MGH SS rer. Germ., ed. WAITZ, 1880, S. 82f. Schon in der Rede Urbans II. bei Robert (wie Anm. 90) I 1, S. 728 heißt es, Vorbild für den Kreuzzug seien Karl der Große und Ludwig der Fromme *qui ... fines sanctae ecclesiae dilataverunt*, und im Brief der Kreuzfahrer an den Papst vom September 1099 § 12, ed. HAGENMEYER, *Epistulae* (wie Anm. 38), S. 167, Nr. 18, S. 171f.: *Deum invocavimus, ut ... regnum Christi et ecclesiae a mari usque ad mare usquequaque dilataret*. Zu *dilatate/dilatatio* vgl. RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 63; KEDAR (wie Anm. 54), S. 64f.

144) Wie Anm. 130.

145) Wie Anm. 131.

146) Wie Anm. 132.

147) Vgl. ALPHANDÉRY (wie Anm. 26), 1, S. 168ff.

weder eine dominierende Rolle im Kreditgeschäft spielten noch mit ihren Abgaben einen wesentlichen Anteil zu den Einnahmen der Städte Pisa, Genua, Venedig, Mailand usw. leisteten. Schon zahlenmäßig standen sie den großen Gemeinden am Rhein nach, fand doch Benjamin von Tudela in den 1160er Jahren in Pisa nur 20 Familien vor¹⁴⁸). Nördlich der Alpen begannen die Juden dagegen in der Mitte des 12. Jahrhunderts das (Klein-)Kreditgeschäft als spezifisches Betätigungsfeld zu übernehmen¹⁴⁹).

Vermutlich ohne Kenntnis dieser strukturellen Unterschiede konnte der aus Pisa stammende Papst nicht voraussehen, daß seine Bestimmungen dort eine Stoßrichtung gegen eine religiöse Minderheit erhalten sollten. Daß der Wendenaufwurf vom Frühjahr 1147 sie wegließ, stellte entweder eine Anpassung an den Entwicklungsstand der östlichen Teile des Reiches dar oder war bereits eine Antwort auf die Judenverfolgungen im Sommer und Herbst 1146.

Wie die vier Briefe Eugens III. lassen auf der zweiten Ebene der Kreuzzugspropaganda die Predigten des Bischofs von Porto und eines Klerikers vor Lissabon keinen Bezug zu den Juden erkennen¹⁵⁰), während in der Ansprache Ludwigs VII. in Vézelay der Satz *confundentur ... et convertentur retrorsum omnes qui oderunt Syon* (Ps. 128,5) zwar gegen die Muslims gerichtet war, doch auf die Juden übertragen werden konnte¹⁵¹). Ob einer der Zuhörer eine solche Brücke geschlagen hat, bleibt freilich offen.

Anders verhält es sich mit den Aussagen der Äbte von Clairvaux und Cluny. Es kann nicht darum gehen, das in jüngster Zeit unter einer Vielzahl von Aspekten erörterte Verhältnis von Bernhard und Petrus Venerabilis¹⁵²) zum Kreuzzug oder zu den Juden umfassend aufzunehmen, selbst für die Verbindung des Kreuzzugsproblems mit der Judenfrage beschränke ich mich auf einige zentrale Texte und auf die Frage, wie weit sich ihre Haltung aus den Kreuzzugsaufrufen ableiten läßt.

In einem Brief an Ludwig VII., den er als zwar vielleicht weniger heilig als die *principes Judaeorum* des Alten Testaments, Moses und Josua, jedoch mächtiger nennt, holte Petrus Venerabilis¹⁵³) in einer wahren Haßtirade zu einer Art Generalabrechnung mit den Juden

148) Benjamin of Tudela, *Itinerary*, ed. M. N. ADLER, 1903, S. 6.

149) Vgl. unten S. 188 zu Bernhard von Clairvaux und den Beitrag von Michael TOCH in diesem Band.

150) Osborn, *De expugnatione Lyxbonensi*, ed. Ch. W. DAVID, 1936, S. 70–84 und 146–158; vgl. auch CRAMER (wie Anm. 5), S. 55–62.

151) Vgl. Anm. 134.

152) Vgl. auch R. CHAZAN, *Twelfth-Century Perceptions of the Jews: A Case Study of Bernard of Clairvaux and Peter the Venerable*, in: COHEN, *Witness to Witchcraft* (wie Anm. 87), S. 187–201, v. a. S. 195–199 (ebd. S. 190–195 zu Bernhard).

153) Vgl. allgemein V. BERRY, *Peter the Venerable and the Crusades*, in: G. CONSTABLE, J. KRITZECK (Hgg.), *Petrus Venerabilis, 1156–1956: Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of His Death, 1956*, S. 141–162; J.-P. TORRELL, *Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénéral*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 30 (1987), S. 331–346; COHEN, *Muslim Connection* (wie Anm. 95), S. 153–156; A. FUNKENSTEIN, *Changes in Christian-Jewish Polemics in the Twelfth Century*, in: DERS., *Perceptions of Jewish*

der Gegenwart aus, in der alle Negativstereotypen begegnen¹⁵⁴). Ungestraft dürften sie, so beginnt er, Christus verhöhnern, und, so klagt er genau wie die ungenannten Kreuzfahrer des Jahres 1096, was nütze es, gegen *inimici Christi in exteris aut remotis regionibus* zu ziehen, wenn jene als die größten Feinde Christi und der Christen und noch schlimmer als die Muslims »in unserer Mitte« weilten¹⁵⁵)? Mit dem Brudermörder Kain zu vergleichen, an dem Gott seine ganze Strenge gezeigt habe, hätten sie für ihre Schuld zu Recht statt des Todes ein Schicksal auferlegt bekommen, das noch schlimmer sei¹⁵⁶). Daher sollten sie in ihrem ureigensten Bereich bestraft werden, ihrem Reichtum, den sie unrechtmäßig auf Kosten der Christen erworben hätten, kauften sie doch als Hehler selbst Altargerät und seien nach geltendem Recht dafür nicht einmal zu belangen. Um diesem Skandal ein Ende zu bereiten, möge der König, so schließt der Brief, den Juden zwar nicht das Leben, aber den Besitz nehmen, um daraus den Kreuzzug zu finanzieren¹⁵⁷).

Jedesmal wenn die Polemik dieses rhetorischen Feuerwerkes sich der Klimax nähert und in eine konkrete Handlungsanweisung umzuschlagen scheint, unterbricht Petrus Venerabilis, als ob er plötzlich gewahr geworden wäre, wohin die Argumentation führen könnte, und fügt bei, daß man aus seinen Worten nicht ableiten dürfe, die Juden seien umzubringen. Dreimal wiederholt sich dieses Vorgehen, zuletzt mit einem beschwörenden *admoneo: Nec ad hoc ista dico, ut regalem vel christianum gladium in necem nefandorum illorum exacuam – non vult enim Deus prorsus occidi, non omnino extingui – non inquam ut occidantur, admoneo*. Wie Bernhard von Clairvaux begründet er mit Ps. 59,12¹⁵⁸), daß

History, 1993, S. 189–194; COLE (wie Anm. 5), S. 49–52. CRAMER (wie Anm. 5) geht auf Petrus Venerabilis nicht ein. Die unmittelbare Zuschreibung der Predigt »De laude dominici sepulchri«, ed. G. CONSTABLE, Petri Venerabilis sermones tres, in: Revue bénédictine 64 (1954), S. 228f., 232–254, zum zweiten Kreuzzug ist nicht eindeutig.

154) G. CONSTABLE (Hg.), The letters of Peter the Venerable, 1967, 1, S. 327. Dazu vgl. Y. FRIEDMAN, An Anatomy of Anti-Semitism. Peter the Venerable's Letter to Louis VII, King of France, in: P. ARTZI (Hg.), Bar Ilan Studies in History, 1978, S. 87–102; P. TORRELL (wie Anm. 153) S. 339ff.

155) CONSTABLE, S. 328: *Sed quid proderit inimicos christianae spei in exteris aut remotis finibus insequi ac persequi, si nequam blasphemi, longeque Sarracenis deteriores Iudaei, non longe a nobis, sed in medio nostri tam libere tam audacter Christum cunctaque christiana sacramenta impune blasphemaverint, conculcaverint, deturpaverint.*

156) Ebd., S. 328f.: *Non vult enim Deus prorsus occidi, sed ad maius tormentum et maiorem ignominiam ut fratricidam Cain vita morte deteriore servari ... Sic de dampnatis dampnandisque Iudaeis, ab ipso passionis mortisque Christi tempore iustissima Dei severitas facit et usque ad ipsius mundi terminum factura est.*

157) Ebd., S. 329f.: *Auferatur ergo vel ex maxima parte imminuatur iudaicarum divitiarum male parta pinguedo et Christianus exercitus, qui ut Sarracenos expugnet, pecuniis vel terris propriis Christi domini sui amore non parcat, Iudaeorum thesauris tam pessime acquisitis non parcat. Reseruetur eis vita, auferatur pecunia, ut per dexteras Christianorum adiutas pecuniis blasphemantium Iudaeorum expugnetur infidelium audacia Sarracenorum.*

158) Der Psalm wird auch im Tractatus contra inveteratam duritiam Iudaeorum, ed. Y. FRIEDMAN, CC CM 58, 1985, S. 141 angeführt.

die *dampnati et dampnandi Iudaei* nicht zu töten seien, wohl aber seien sie, mit einem bei Bernhard nicht vorhandenen Gedankengang, entsprechend Ps. 139,22: *qui oderunt te, domine, oderam. Perfecto odio oderam illos*, als *summi inimici Christi* zu hassen: *exsecrandi et odio habendi sunt*.

In einer noch ganz in feudalen Strukturen verhafteten Denkweise und offenkundig ausgehend von den finanziellen Verfügungen im Kreuzzugsaufruf, brach hier ein abgrundtiefer Haß gegen die Juden auf, die, wie Petrus ausführt, nicht von Landwirtschaft lebten, nicht eine *legalis militia*¹⁵⁹, nicht ein Handwerk, sondern Kleinhandel und Hehleri betrieben, was sich in seinem »Tractatus adversus inveteratam durtiam Judaeorum« zur Frage steigerte, ob die Juden wegen ihres Mangels an Einsicht noch als Menschen einzuschätzen seien oder nicht eher als Tiere¹⁶⁰.

Die Verschiebungen gegenüber der Zeit des ersten Kreuzzuges werden unübersehbar: damals waren vor allem die Vorfahren der Juden (»their forefathers«) zur Zeit des Heilsgeschehens Feinde Christi, erst in der späten hebräischen Chronik des Solomon bar Simson um die gegenwartsbezogene Anklage erweitert »who disrespect him«¹⁶¹, nun standen die Juden der eigenen Gegenwart im Vordergrund, die Christus ablehnten und, wie angeführt, Kirchengesamtheit in ihren Besitz brachten. Aus einem historischen Argument war ein aktuelles Ärgernis geworden. Petrus Venerabilis gilt wegen seiner scharfen Äußerungen oft als Wendepunkt in der Haltung der Christen zu den Juden.

Neben der theologischen Ebene darf ein unmittelbarer Hintergrund für die Polemik nicht übersehen werden: von den von ihm beklagten Zuständen sah sich Petrus Venerabilis unmittelbar betroffen, war doch Cluny unter seinem Abbatat hoch verschuldet, vermutlich nicht zuletzt bei Juden, und stand nun vor den Anforderungen, den König für seinen Kreuzzug *consilio et auxilio* zu unterstützen¹⁶², was durch einen umfassenden Zugriff auf jüdische Verwögenswerte auf andere Schultern abgewälzt worden wäre. Dennoch ist die kürzlich aufgestellte Hypothese, daß Petrus der Inspirator der Zinsverfügung im Kreuzzugsaufruf gewesen sein könnte¹⁶³, ebenso unhaltbar wie das andere Extrem, daß er

159) Die Bedeutung des Ausdrucks ist umstritten. FRIEDMAN (wie Anm. 154), S. 99 und Anm. 61 denkt an erlaubten Krieg gegenüber dem durch Gottesfrieden verbotenen, TORRELL (wie Anm. 153), S. 340 an Rechtsgeschäfte.

160) Tractatus (wie Anm. 158), S. 125.

161) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 26, vgl. auch ebd. S. 25: »It is therefore obligations for us to avenge him since you are [nicht you were!] the ones who rebel and disbelieve in him.«

162) Ep. 130, S. 327: *devotione tamen, oratione, consilio et auxilio quali quantoque potero prosequi concupisco*. Ebd. S. 330: *stultum esset, si sacrae expeditioni, cui iuxta congruentem modum impendendae sunt res Christianorum, multo amplius non servirent pecuniae prophanorum*. Zu den Schulden Clunys vgl. LITTLE (wie Anm. 15), S. 290–292 und G. DUBY, Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1090 et 1153, in: *Annales* 7 (1952), S. 168f.; TORRELL (wie Anm. 153) S. 332f.; BERRY (wie Anm. 145), S. 148–150. FRIEDMAN (wie Anm. 154) ist skeptisch, ob Cluny bei Juden verschuldet gewesen sei.

163) FRIEDMAN (wie Anm. 154), S. 101f.

mit seinem Brief eine durch die Predigt Bernhards drohende Verfolgung der Juden habe verhindern wollen¹⁶⁴).

Bei Bernhard von Clairvaux, dem eigentlichen Promotor des zweiten Kreuzzugs, ist nie zu vergessen, daß der Kreuzzug seinem wirklichen Programm widersprach, das der Rettung der Seele galt und das Kloster als das wahre Jerusalem ansah, wohin der Mensch pilgern sollte¹⁶⁵). Er wurde erst tätig, nachdem Eugen III. ihn ausdrücklich mit der Predigt des Kreuzzugs betraut hatte, so daß der päpstliche Aufruf in jedem Fall Bernhards und Radulfs Predigt und Bernhards Eingreifen gegen Radulf vorausging. Mit dem berühmten Bild des *annus iubilaens* betonte Bernhard die Funktion des Kreuzzuges als eigentlich nach innen gerichteter Weg der Entsühnung und der Errettung der Seele. Es ist daher nicht überraschend, daß er dem Kreuzzug, am deutlichsten in einem Brief an Herzog Wladislaw von Böhmen, eine missionarische Aufgabe hinzufügte. Statt Eugens III. *augere/dilatare* mit einer primär politisch-geographischen Dimension formulierte er als Ziel *ad delendas penitus aut certe convertendas nationes illas*¹⁶⁶), was in den Ausdrücken *zelus* beziehungsweise *gaudium fidei propagandae* bei Odo von Deuil wiederkehrt¹⁶⁷). Andererseits brachte er in die offizielle Kreuzzugspropaganda das im ersten Kreuzzug erst auf einer unteren Ebene verwendete Rachemotiv ein: *ad faciendam vindictam in nationibus et extirpandos de terra christiani nominis inimicos*¹⁶⁸).

Wohl unbeabsichtigt, aber fast unausweichlich lenkte beides, Mission und Rache, wenn auch von unterschiedlichem Ansatz her, den Blick auf die im Inneren des Abendlandes lebenden Nichtchristen, was in der Mitte des 12. Jahrhunderts allein die Juden meinen konnte, auf die seit jeher der Begriff der *inimici crucis Christi* und der den Kern des Gegensatzes treffende, von Bernhard in einem Brief an Herzog Waldislaus von Böhmen scharf formulierte Vorwurf gegen die Muslims zutraf, die göttliche Natur Christi zu leugnen¹⁶⁹). Waren nicht auch sie zu bekehren, war nicht auch an ihnen ein Vergehen zu rächen, nicht der Tod von Christen, sondern der Tod Christi?

164) J. KRITZECK, Peter the Venerable and Islam, 1964, S. 20.

165) Einen kurzen Überblick über die Forschungssituation gibt F. CARDINI, Bernardo e le crociate, in: Bernardo Cisterciense (Atti del XXVI Convegno storico internazionale. Todi 9–11 ottobre 1989, 1990), S. 187–197. Vgl. vor allem E. PFEIFFER, Die Stellung des hl. Bernhard zur Kreuzzugsbewegung nach seinen Schriften, in: Cistercienser-Chronik 46 (1934), S. 273–283, 304–311; E. DELARUELLE, L'idée de croisade chez Saint Bernard, in: Mélanges Saint Bernard, 1953, S. 53–67; P. DÉRUMAUX, Saint Bernard et les infidèles, ebd. S. 68–79; B. FLOOD, St. Bernard's view of the crusade, in: The Australasian Catholic Record 47 (1970), S. 135–137, ND in: Cistercian Studies 9 (1974), S. 22–35. CRAMER (wie Anm. 5) geht auf die die Juden betreffenden Abschnitte in Bernhards Werken bewußt nicht ein (S. 50).

166) Ep. 457, S. 433.

167) Odo von Deuil, De protectione Ludovici VII, ed. H. WAQUET, Paris 1949, S. 19 und S. 22.

168) Ep. 457 S. 432f. Vgl. zu dieser Formulierung H.-D. KAHL, Die weltweite Bereinigung der Heidenfrage – ein übersehenes Kriegsziel des zweiten Kreuzzugs, in: Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus, 1992, S. 63–89.

In ihrem allgemeinen Gewicht entsprechen dem Brief von Petrus Venerabilis an Ludwig VII. zwei Abschnitte in Bernhard von Clairvauxs weit verbreiteter Kreuzzugsenzyklika »Sermo mihi«¹⁷⁰⁾, von denen wegen der sehr komplizierten Überlieferungslage noch nicht abschließend feststeht, ob sie dem ursprünglichen Text zugehören und für einen oberitalienischen Empfänger weggelassen wurden, wie Jean Leclercq meinte, oder wahrscheinlicher ein Zusatz zu einer ersten Fassung waren, die das Judenproblem nicht berührte¹⁷¹⁾. Daher ist fraglich, ob man mit einigen auf die theologischen Aspekte ausgerichteten Untersuchungen »Sermo mihi« als eine geschlossene Einheit bernhardinischen Denkens ansehen darf¹⁷²⁾, denn in diesem Fall hätte nicht in einzelnen Ausfertigungen auf die Juden-Abschnitte verzichtet werden dürfen. Nach dem vorliegenden Überlieferungsstand hatte Bernhard entweder eine Wendung gegen die Juden vorausgesehen und war ihr vorsorglich, wenn auch vergeblich entgegengetreten, da Radulf sich über eine explizite Stellungnahme hinweggesetzt hätte, oder er reagierte auf eine unvorhergesehene Entwicklung, die mit Radulfs Predigt im Rheinland eingetreten war¹⁷³⁾.

In einem wesentlich ruhigeren Ton als Petrus Venerabilis bezeichnet Bernhard im allgemeinen Teil der Enzyklika (§§ 1–5) den Kreuzzug als Kampf gegen die Feinde des Kreuzes (*crucis adversarii*), die ihr gotteslästerliches Haupt erhoben hätten. Dies könnte sich auf die Juden beziehen, wenn nicht der Zusatz *depopulantes in ore gladii terram benedictam, terram promissionis* folgte. Es schließt sich, wie gesagt, ein eigener Abschnitt (§§ 6 und 7) über die Juden an, der sich gemäß der zweispältigen Haltung der Kirche zwischen

169) Vgl. Ep. 458, S. 436: *Accusatur proditiois* (so der Text, wohl richtiger *perditiois* »Verderblichkeit«) *rex noster: imponitur ei, quod non sit Deus sed falso simulaverit quod non erat. Quis in vobis est fidelis eius, surgat, defendat Dominum suum ab impositae perditiois infamia*. Für die vorgeschlagene Emendation vgl. die folgende Wendung *impositae perditiois infamia* (wo der Textzeuge V1 wieder *proditiois* gibt).

170) P. RASSOW, Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 34 (1913), S. 63–103, 243–293; L. GRILL, Die Kreuzzugsepistel St. Bernhards. *Ad peregrinantes Jerusalem*, ebd. 67 (1956), S. 237–253; A. H. BREDERO, Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und zu seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146, in: *MIÖG* 66 (1958), S. 332, Anm. 9; J. LECLERCQ, L'encyclique de S. Bernard en faveur de la croisade, in: *Revue Bénédictine* 81 (1971), S. 282–308 und 82 (1972), S. 312; DERS., Pour l'histoire de l'encyclique de Saint Bernard sur la croisade, in: *Etudes de civilisation médiévale. Mélanges E.-R. Labande*, 1974, S. 479–490.

171) Zweifel an der These von LECLERCQ meldete auch F. LOTTER, The Position of the Jews in Early Cistercian Exegesis and Preaching, in: COHEN, *Witness to Witchcraft* (wie Anm. 87), S. 163–185, S. 175 an. COLE (wie Anm. 5), S. 43 folgt Leclercq und läßt Bernhard schon um die Zeit von Vézelay gegen eine Judenverfolgung Stellung nehmen.

172) So etwa COHEN (wie Anm. 95), S. 158f. unter Verweis auf DERS., *Witnesses of our Redemption. The Jews in the Crusading Theology of Bernard of Clairvaux*, in: BATSHEVA ALBERT et alii (Hg.), *Festschrift für Avrom Saltman*, 1995, S. 67–81 (nicht gesehen).

173) Vgl. G. DAHAN, Bernard de Clairvaux et les Juifs, in: *Archives Juives* 22 (1987), S. 59–64; D. BERGER, L'attitude de St. Bernard toward the Jews, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1973), S. 89–109; COHEN (wie Anm. 95) S. 157–159; LOTTER (wie Anm. 171), S. 173–182.

Ausgrenzung und Ablehnung einer Verfolgung bewegt¹⁷⁴⁾ und weitgehend dem am Anfang wiedergegebenen Bericht Ottos von Freising entspricht, der ihn zweifellos kannte. Zwar seien die Juden Feinde Christi, doch das Psalmwort »*Ne occidas eos*« verbiete ihre Tötung: *trucidandi non sunt* – und entgegen einer wörtlichen Auslegung des zweiten Halbverses »*disperge illos in virtute tua*« als Aufforderung zu einer Vertreibung – gelte: *nec effugandi quidem*, weil die Vertreibung bereits erfolgt sei¹⁷⁵⁾. Für Bernhard erinnert die Gegenwart der Juden in der Welt als eine *figura* der Passion Christi¹⁷⁶⁾ an das Geheimnis seiner Erlösung am Ende der Zeiten und ihre Heilsnotwendigkeit, die sie, wie Bernhard nach dem Misslingen des Kreuzzuges in »*De consideratione*« festhielt, von Haeretikern, Schismatikern und Heiden unterscheidet¹⁷⁷⁾, und verbietet ein gewalttätiges Vorgehen gegen sie, um so mehr als sie, wie einst Alexander II. festgehalten hatte, der christlichen Herrschaft unterworfen sind und nicht wie die Muslims Christen militärisch angreifen¹⁷⁸⁾. Gegenüber der Predigt Radulfs mit exterminatorischem Charakter, für die die Vernichtung der jüdischen Gemeinden als eines »inneren« Feindes einen festen Bestandteil der Kreuzzugs-idee darstellt¹⁷⁹⁾, bleibt es für Bernhard bei der klaren Absage an Pogrome.

Diese differenzierende Haltung, die zugleich die Trennung von Kreuzzug und Judenfrage einleitete, hinderte Bernhard allerdings nicht, entschieden gegen die Juden Stellung zu beziehen¹⁸⁰⁾, als er wie Petrus Venerabilis vom Kreuzzugsaufruf ausgehend auf die Stellung der Juden als Geldverleiher eingeht, wieder in doppelter Blickrichtung: einerseits wird unterstrichen, daß für Kreuzfahrer die Zahlung von Zinsen für Kredite beziehungsweise Schulden auch an Juden entfalle¹⁸¹⁾, andererseits dürfen Juden schon deswegen nicht getötet oder vertrieben werden, weil sonst, was viel schlimmer wäre, ihre Funktion christ-

174) Vgl. auch LOTTER (wie Anm. 171), S. 173.

175) Vgl. oben Anm. 10. Es ist eine unzulässige Verkürzung, wenn COLE (wie Anm. 5), S. 44 schreibt, Bernhard habe in seinen Briefen nach Deutschland argumentiert, daß die Schriftzeugnisse zwar nicht eine Tötung der Juden, doch eine Vertreibung forderten, denn in Wirklichkeit fügte er sogleich hinzu, daß es eine solche nicht geben dürfe.

176) Bernhard, Kreuzzugszyklika § 7, S. 316: *Si Iudaei penitus atteruntur, unde iam sperabitur eorum in fine promissa salus, in fine futura conversio?*

177) *De consideratione* III 3, S. Bernardi Opera 3, S. 433.

178) Enzyklika § 7, S. 316f.: *Plane et gentiles, si essent similiter subiugati, in eo quidem iudicio essent expectandi similiter quam gladii appetendi. Nunc autem cum in nos esse ceperint violenti, oportet vim vi repellere eos, qui non sine causa gladium portant.* Vgl. ALPHANDÉRY (wie Anm. 26) 1, S. 170ff.

179) Ephraim (wie Anm. 137), S. 121: »arose against the nation of God to destroy, slay and annihilate them just as wicked Haman had attempted to do«, vgl. auch CARDINI (wie Anm. 165), S. 193f. Vgl. auch COHN (wie Anm. 121), S. 69f. Wenn WAAS (wie Anm. 15), S. 417 Radulf eine Enteignung der Juden fordern läßt, so handelt es sich wohl um eine Übertragung der Forderung von Petrus Venerabilis.

180) DAHAN (wie Anm. 173), S. 96, der von »lettres pleines de compassion« spricht, geht daher zu weit.

181) § 8: *id tamen exigendum ab eis (sc. Iudaeis), ut omnes qui crucis signum acceperint, ab omni usurarum exactione liberos omnino dimittant.*

liche Wucherer übernehmen würden, wenn man solche denn überhaupt noch Christen und nicht eigentlich Juden mit einer Taufe nennen müßte¹⁸²). So sehr Bernhard von Clairvaux sich gegen die Berechtigung von Pogromen aufgrund des Kreuzzugsaufrufes gewandt hatte, so führte doch auch ihn die durch den Kreuzzug ausgelöste Auseinandersetzung mit der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden zu ihrer Stigmatisierung als Wucherer, die außerhalb der christlichen Gesellschaft stehen. Die Gleichsetzung von »Jude« und »Wucherer« wurde zum Stereotyp¹⁸³) und erhielt aus autoritativem Munde eine Verbreitung in weiten Kreisen der *christianitas*.

Die Umsetzung der Kreuzzugspredigt in eine gegen die Juden gerichtete Agitation nahm der uns bereits bekannte *monachus* Radulf vor, der seit dem Sommer 1146 unter großem Anklang in den Städten am Rhein für den Kreuzzug und gegen die Juden predigte. Er ist zugleich, sieht man von Emicho ab, der erste Kreuzzugsprediger gegen die Juden, der Namen und Gesicht erhält. Wir wissen nicht, wer er war, wirklich ein Mönch, gar ein Zisterzienser oder nur, wie Otto von Freising schreibt, *religionis habitum habens religionisque severitatem imitans*¹⁸⁴). Offensichtlich aber war er, als *eremita, solitarius, propheta* oder *novus apostolus* bezeichnet, wie die Wanderprediger des Jahres 1095/96 nicht in die kirchliche Hierarchie eingebunden und nutzte einen Freiraum für seine Tätigkeit¹⁸⁵). Seine Hörschaft fand er in den gleichen Städten, die 1096 antijüdische Ausschreitungen gesehen hatten, von Köln über Mainz, Worms, Speyer nach dem erstmals genannten Straßburg – nicht angeführt werden diesmal Trier und Metz –, bis ihn Bernhard zur Empörung des Volkes, das nur durch die eben mit Wundern demonstrierte Heiligkeit des Abtes von Clairvaux von einem neuen Aufstand zurückgehalten wurde, zum Eintritt ins Kloster überredete¹⁸⁶).

Ob Radulf dem Kreuzzugsaufruf eigenständig eine antijüdische Richtung gab und dabei das Rachemotiv »*avenge the crucified*« wiederaufnahm¹⁸⁷), das auch andere Chronisten und

182) Ep. 363 § 7, S. 316f.: *Taceo, quod sicubi illi desunt, peius iudaizare dolemus Christianos feneratoros, si tamen Christianos et non magis baptizatos Iudaeos convenit appellari*. Vgl. oben Anm. 143.

183) Vgl. oben Anm. 149 und BARON (wie Anm. 15), S. 121. Zum Wucherproblem auch LITTLE (wie Anm. 15), S. 276–281 und LOTTER (wie Anm. 171), S. 164, der meint, daß die Gleichsetzung bereits verbreitet gewesen sei. Interessanterweise geht es in Böhmen bereits fünfzig Jahre früher, wann immer um 1090–1110 bei Cosmas von Prag (wie Anm. 43) Juden erwähnt werden, um ihre wirtschaftliche Potenz.

184) Otto von Freising, *Gesta* (wie Anm. 1) I 39, S. 206. Zu Radulf vgl. ALPHANDÉRY (wie Anm. 26) 1, S. 170–174; COLE (wie Anm. 5), S. 43–45. Rabbi Joseph Ha Cohen, Emek Habbakha, ed. C. H. F. BIALLOBLITZKY, 1835, übers. J. SÉE, 1881, ist ohne eigenständigen Quellenwert.

185) *Annales Rodenses* (wie Anm. 13), S. 718 zuerst: *iste fuit ex ordine Claraevallensis ecclesiae*, doch dann *et ferebatur solitarius fuisse*; *Annales s. Jacobi Leodiensis*, ebd., S. 641: *propheta*; *Gesta abbatum Lobbiensium*, ebd. 21, S. 329: *novo ut putabatur apostolo, vita et habitu et scientia insigni*.

186) Otto von Freising, *Gesta* (wie Anm. 1) I 41, S. 208: *Radulfum in maximo favore populi morantem ... populo graviter indignante et, nisi ipsius sanctitatis consideratione revocaretur, etiam seditionem movere volente*.

187) Vgl. Ephraim (wie Anm. 137), S. 121: »saying: ›Avenge the crucified one upon his enemies who stand before you; then go to war against the Ishmaelites‹«.

Bernhard von Clairvaux während des zweiten Kreuzzuges für den Kampf gegen die Muslims nannten: *ad vindicandam christianae religionis in paganos iniuriam*¹⁸⁸), ob er an den ersten Kreuzzug oder an Gedanken der Äbte von Cluny und Clairvaux anknüpfte, läßt sich nicht mehr feststellen. Inhaltlich fällt die hohe Übereinstimmung seiner Stoßrichtung mit Petrus Venerabilis auf, freilich hier ohne ein Zurückweichen vor der letzten Konsequenz.

Dennoch lassen die völlig übereinstimmenden Aussagen der lateinischen und der hebräischen Quellen nicht zu, in Radulf nur einen Prediger gegen die Juden zu sehen. Wie ihn Otto von Freising in die Kreuzzugspredigt mit dem Ziel Jerusalem, gleichsam als der Basis seines Wirkens, andere Gedanken einschieben und so die Angriffe auf die Juden rechtfertigen läßt, nennen ihn, wie erwähnt, andere lateinische Chroniken ausdrücklich als Propagandisten für den Kreuzzug in den Osten – die Kölner Königschronik als den Hauptinitiator neben Bernhard –, ohne die Judenverfolgungen zu erwähnen¹⁸⁹). Auch im hebräischen Bericht beginnt er mit der Kreuzzugspredigt und fügt dann erst in sie ein, man müsse gegen die Feinde Christi im Inneren vorgehen, nicht statt des Aufbruches in den Osten, sondern wie einst die anonymen Agitatoren in Rouen und Trier als erste Aufgabe¹⁹⁰) und wie im Jahre 1096 mit der Alternative Taufe oder Tod, die auch die Würzburger Annalen berichten¹⁹¹), während Otto von Freising und die anderen lateinischen Quellen sie nicht erwähnen.

Im Gegensatz zu den Vorgängen im Rheinland, wo eine Reihe von Juden vor allem bei Reisen über Land und auf dem Rhein umgebracht werden, hebt Ephraim bar Nathan hervor, die jüdischen Gemeinden Frankreichs hätten zwar dem König einen großen Teil ihres Besitzes übergeben müssen, doch sei niemand getötet worden¹⁹²). Von einem tätlichen

188) *Gesta abbatum Lobbiensium* (wie Anm. 185), S. 329. Für Bernhard vgl. oben S. 185.

189) *Annales Rodenses* (wie Anm. 13), S. 718: *contra paganorum insolentiam*; *Annales s. Iacobi Leodiensis* (wie Anm. 185), S. 641; *Gesta abbatum Lobbiensium* (wie Anm. 185), S. 329; *Chronica regia Coloniensis* (wie Anm. 143), S. 83: *Huius viae auctores maxime fuerunt Bernardus abbas Clavevallensis et quidam monachus nomine Ruodulfus*. Da sie alle die Judenverfolgungen nicht erwähnen, können sie sich auch nicht kritisch über Radulfs antijüdische Predigt äussern, wie COLE (wie Anm. 5), S. 44 anscheinend bemängelt.

190) Ephraim (wie Anm. 137), S. 122: »summoning all to go to Jerusalem to war against Ishmael. Wherever he went, he spoke evil of the Jews of the land ... saying: ›Avenge the crucified one upon his enemies who stand before you, then go to war against the Ishmaelites«.

191) *Annales Herbipolenses* (wie Anm. 136).

192) Ephraim (wie Anm. 137), S. 131: für Frankreich »we have not heard of any person being slain or forcibly converted at that time, but they did lose much of their wealth, for the king of France had proclaimed: ›Whosoever volunteers to go to Jerusalem will receive remission of any debit he owes to the Jews«. Gestrichen wurden in Wirklichkeit die Zinsen und die Rückzahlung gestundet, die Kapitalschuld blieb, vgl. richtig EIDELBERG (wie Anm. 66), S. 177, Anm. 59. Das Zitat stellt aber die übliche Interpretation von drei Ortsnamen in der gleichen Quelle mit Ham, Sully und Carentan (S. 128–130, vgl. EIDELBERG [wie Anm. 66], S. 175 Anm. 43; BARON [wie Anm. 15], S. 299f. Anm. 39), wo »zahllose« Juden ihr Leben verloren haben sollen, in Frage. Aus Deutschland weiß Ephraim nur von Einzelfällen außer in Würzburg, ebd., S. 124ff.

Angriff wird nur aus einem Ort namens *Rameru* – entgegen einer verbreiteten Auffassung eher Reims als Ramerupt, da es sich um einen Sammelpunkt für Kreuzfahrer handelte – berichtet, wo ein Kreuzfahrer dem dortigen Rabbi nach alttestamentlichem Retaliationsprinzip fünf Wunden zugefügt habe¹⁹³). Es war wieder nicht der Kreuzzug beziehungsweise die Kreuzzugspredigt an sich, die überall auf der gleichen Basis des päpstlichen Aufrufes stattfand, als vielmehr eine bestimmte Auslegung in einem bestimmten Kräftegefüge gegenüber einer bestimmten Umgebung, die zu Judenverfolgungen führte.

Im Wissen um die Pogrome des ersten Kreuzzuges ließe sich die Frage stellen, weshalb Eugen III. beim Aufruf zum zweiten Kreuzzug nicht vorbeugend Stellung nahm. Doch wie bei Urban II. bleibt offen, ob jene an der Kurie bekannt waren, und falls ja, ob man eine Wiederholung überhaupt für möglich hielt, da zur päpstlichen Konzeption Judenverfolgungen nicht gehören konnten. Das päpstliche Geschichts-Handbuch, der *Liber Pontificalis*, erwähnte sie für 1096 sowenig wie die französischen und italienischen Chroniken und die meisten Kreuzzugsgeschichten. Um das angebliche »Versäumnis« des Papstes zu erklären, könnte man noch einen Schritt weitergehen. Selbst wenn er die Verfolgungen von 1096 kannte, zeigte die eben abgeschlossene »*Historia de duabus civitatibus*« Otto von Freisings, der bekanntlich bei der Abfassung des Kreuzzugsaufrufes an der Kurie anwesend war, das erbärmliche Ende jener Scharen, die in Clermont als Kreuzfahrer nicht vorgesehen, die Handelnden gewesen waren. Gehörten zudem in historischer Sicht jene Ereignisse, die sich im Amtsbereich des Gegenpapstes abgespielt hatten, nicht in den unterdessen überwundenen Konflikt zwischen Heinrich IV. und dem Papst?

Andererseits hatte die Haltung des Papsttums und der Kirche gegenüber den Juden seit Clermont kirchenrechtlich eine neue Basis erhalten. Wohl auf Bitten der jüdischen Gemeinde in Rom hatte Calixt II. (1119–1124) mit der Verfügung »*Sicut Iudaeis*« zum ersten Mal den Status der Juden umfassend festgelegt¹⁹⁴), ohne von der Linie Alexanders II. abzuweichen. Dennoch übernahm das Papsttum damit über die Entscheidungen Alexanders II. hinaus in Parallele zu den weltlichen Herrschern den Schutz der Juden als eine eigene Aufgabe und Kompetenz. Kaum beachtet, steht aus einer Urkunde Alexanders III. fest, daß Eugen III. diese Verfügung wiederholte¹⁹⁵). Da diese nicht erhalten ist, bleibt ihre zeitliche Einordnung zwischen 1145 bis 1153 offen, doch dürfte in ihr, wenn sie überhaupt in

193) Ephraim (wie Anm. 137), S. 130: »You are the leader of the Jews. So we shall take vengeance upon you for the crucified one and wound you the way you inflicted five wounds on our god.«

194) Zu Calixt II. und »*Sicut Iudaeis*« vgl. S. GRAYZEL, *The Papal Bull »Sicut Judeis«*, in: Festschrift A. A. Neumann, 1962, S. 243–280; DERS., *Pope, Jews, and Inquisition* (wie Anm. 84); PAKTER (wie Anm. 88). SCHRECKENBERG (wie Anm. 15), S. 95–97 erwägt als Anlaß die Erinnerung an die Judenverfolgungen von 1096, was ausgeschlossen werden kann.

195) JL. 13973, ed. MANSI 22, Sp. 355. Vgl. SCHRECKENBERG (wie Anm. 15), S. 244–246 und allgemein W. HOLTZMANN, *Zur päpstlichen Gesetzgebung über die Juden im 12. Jahrhundert*, Festschrift Guido Kisch, 1955, S. 217–235; S. GRAYZEL, *Pope Alexander III and the Jews*, in: S. W. Baron Jubilee Volume, 1975, 2, S. 555–572.

den Zusammenhang der Judenverfolgungen während des zweiten Kreuzzuges gehört, eher eine Reaktion auf die Vorgänge im Rheinland als eine vorbeugende Maßnahme zu sehen sein, denn sonst hätte ein entsprechender Abschnitt auch in den Kreuzzugsaufruf gehört¹⁹⁶.

Zusammenfassend stand Eugen III., als er im Dezember 1145 und im März 1146 zum Kreuzzug aufrief, eine Wendung des Kreuzzuges gegen die Juden so fern wie einst Urban II. Im Rahmen der Kreuzzugspropaganda stellten jedoch Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux, der eine spontan, der andere als Antwort auf die Predigt des *monachus* Radulf, dieser aus der mystischen Interpretation des Kreuzzuges als Reinigung der Seele, jener aus einem tiefen Unverständnis der wirtschaftlichen Entwicklungen, die Juden als eine feindliche Gruppe im Inneren der *christianitas* dar. Beide hielten an dem kurz zuvor in das Decretum Gratians aufgenommenen Grundsatz *trucidandi* beziehungsweise *occidendi non sunt* fest¹⁹⁷, doch der eine grenzte die Juden aus der Gesellschaft aus, der andere sah in ihnen ein Objekt, um den Kreuzzug zu finanzieren.

Der Unterschied zum ersten Kreuzzug ist noch deutlicher geworden. Für Urban II. konnten Judenverfolgungen nicht zum Kreuzzug gehören, weil sie den gesellschaftlichen Frieden, den Gottesfrieden, störten, für Bernhard, weil sie mit ihrem Morden und Plündern den Weg des einzelnen zum Frieden mit Gott verbauten. Er hielt daher den Kreuzfahrern den Untergang der ungeordneten Scharen Peters des Einsiedlers als warnendes Beispiel vor Augen¹⁹⁸, wobei der Zusammenhang offenläßt, ob Bernhard neben allgemeinen Ordnungsprinzipien dabei auch die Judenverfolgungen im Auge hatte.

Andererseits gelang es freilich Bernhard und Petrus Venerabilis nicht oder erst zu spät, ihre differenzierende Haltung zu vermitteln, um die von Radulf angestachelten Judenverfolgungen zu verhindern, denn die subtile Trennung zwischen scharfer Ablehnung und heilsgeschichtlicher Notwendigkeit der Juden überstieg die intellektuelle Fähigkeit des »einfachen Mannes« beziehungsweise des kleinen Kreuzfahrers. Sobald der Blick auf die Juden gelenkt war, die in mehrfacher Hinsicht die gleichen Kriterien erfüllten, die für die Muslims galten, ließen sich Kreuzfahrer dafür gewinnen, zuerst in ihrem eigenen Lebenskreis für das »Gute« zu sorgen, die Feinde Gottes in ihrer Mitte zu bekämpfen, so daß der *monachus* Radulfus, mit »Erfolg« über Theologie und Kirchenrecht hinweg zur Vernichtung aufrufen konnte.

So sehr jedoch eine Fülle neuerer Arbeiten die antijüdischen Äußerungen des 12. Jahrhunderts in Theologie, Philosophie, Ikonographie usw. untersucht hat, oft mit Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux im Mittelpunkt, erklären sie jene auch für 1096 offengebliebene Frage nicht, weshalb es während des zweiten Kreuzzuges bei einer ver-

196) Zu Eugen III. vgl. SCHRECKENBERG (wie Anm. 15), S. 178f., der eine Ausstellung schon im Spätwinter oder Frühjahr 1145 (lies wohl 1146) nicht ausschließen möchte.

197) Decretum Gratiani I 45, 3 und 5 (wie Anm. 16), Sp. 160–162.

198) Enzyklika § 8, S. 317.

breiteten, von Haß und Verachtung geprägten Haltung wieder nur in einem verhältnismäßig kleinen Raum zu Judenverfolgungen kam, denn alle angeführten intellektuellen und materiellen Entwicklungen sind nicht spezifisch oder gar exklusiv für diesen Raum, und die Wortführer, Petrus Venerabilis, Bernhard von Clairvaux, Radulf, lebten gerade nicht in ihm.

*

Die nach dem Fall von Edessa einsetzende Sicht des Kreuzzuges als Aufruf zur Umkehr verstärkte sich nach der Niederlage von Hattin Anfang Juli 1187 und dem Fall von Jerusalem am 2. Oktober 1187. Entsprechend der Situation trat das *peccatis nostris exigentibus*-Motiv völlig in den Vordergrund, ganz auf Trauer und Klage wegen des Verlustes von Jerusalem ausgerichtet, freilich ohne Bernhards optimistische Sicht eines *annus iubilaeus*. Von den Juden war in der Kreuzzugszyklika »Audita tremendi severitate« so wenig wie in den Aufrufen für den ersten und den zweiten Kreuzzug und den zahlreichen päpstlichen Rundschreiben zur Unterstützung des Heiligen Landes aus der Zeit zwischen dem zweiten und dem dritten Kreuzzug die Rede¹⁹⁹). Es kamen im Herbst 1187 auch keine neuen Stichwörter hinzu, die zu einer antijüdischen Auslegung hätten führen können, wie das Ziel wieder wie in Clermont ausschließlich der Osten, die zu bekämpfenden Feinde Saladin und die Muslims waren. Selbst die ausführlichen wirtschaftlichen Bestimmungen des Aufrufs nach Italien von 1146 fehlten. Es ging Gregor VIII. um die fast völlig verlorene reale Terra Sancta, nicht die mystische, um Jerusalem und nicht um die Heiden in den Ostgebieten oder auf der iberischen Halbinsel, um eine militärische Aktion und nicht um Mission. Dies alles hatte mit der Judenfrage nichts zu tun.

Was für die päpstlichen Aufrufe gilt, zeigt sich ebenso bei den Kreuzzugspredigern. So sehr der Zisterzienser Heinrich von Albano, der die Kreuzzugswerbung über den Papstthron stellte, sich in seinem Schreiben an die Gläubigen in Deutschland an »Sermo mihi« anlehnte, das *tempus acceptabile*-Motiv Bernhards übernahm und auf der Erklärung *peccatis nostris exigentibus* für das eingetretene Unheil insistierte²⁰⁰), findet sich irgend ein Hinweis auf die Juden bei ihm nicht. Über den Inhalt der Predigten von Heinrichs Nachfolger nördlich der Alpen, Abt Guarnerius von Clairvaux, derjenigen von Erzbischof Balduin von Canterbury in England und Wales²⁰¹) und von Erzbischof Gerhard von Ravenna

199) Zu »Audita tremendi«, JL. 16019, vgl. CRAMER (wie Anm. 5), S. 68–73; SCHWERIN (wie Anm. 5), S. 81–86; COLE (wie Anm. 5), S. 63–65.

200) Heinrich von Albano, Briefe, ed. MIGNE, PL 204, Sp. 249–251, der Traktat »De peregrinante civitate Dei«, ebd., Sp. 251–402; vgl. CRAMER (wie Anm. 5), S. 73–88, ebd., S. 88–92 zu Heinrich von Straßburg und Gottfried von Würzburg; COLE (wie Anm. 5), S. 65–71.

201) P. EDBURY, Preaching the Crusade in Wales, in: England and Germany (wie Anm. 7), S. 221–233; COLE (wie Anm. 7), S. 71–78.

in Oberitalien²⁰²) ist nichts bekannt. Erst recht fehlt eine Stellungnahme zur Frage der Juden oder Judenverfolgungen. Bischof Heinrich von Straßburg auf dem Straßburger Hoftag im Dezember 1187 und Bischof Gottfried von Würzburg auf dem Kreuzzug hielten Werbe- beziehungsweise Feldpredigten mit dem *tempus acceptabile*-Motiv; daß in ihnen antijüdische Elemente enthalten gewesen wären, ist von vornherein unwahrscheinlich, da Friedrich Barbarossa auf dem Hoftag Jesu Christi Ende März 1188 scharfe Maßnahmen zum Schutz der Juden erließ: »Wer einen Juden angreift und verwundet, dessen Hand wird abgehauen, und wer einen Juden umbringt, wird umgebracht«²⁰³). Dem Kaiser war nach 1096 und nach 1146/47, als er vielleicht die Pogrome am Rhein miterlebt hatte, bewußt, daß ein Spannungspotential bestand, und er suchte vorzubeugen. Ihrerseits exkommunizierten die Bischöfe Zuwiderhandelnde und sprachen ihnen den Kreuzfahrerstatus ab²⁰⁴), so daß sie der ganzen Härte der kaiserlichen Strafjustiz beziehungsweise der Heeresjustiz verfielen. In der Tat blieb ein Teil der Juden im Vertrauen auf den Schutz des Kaisers – wie sich zeigen sollte, zu Recht – in Mainz²⁰⁵).

Es kam im Jahre 1187/88 nur vereinzelt zu Ausschreitungen, wobei im Gegensatz zu 1096 und vor allem 1146 der hebräische Bericht des Elasar bar Juda mehr die allgemeine Gefühlslage, das Schwanken zwischen Furcht und Zuversicht, spiegelt: »Die Kreuzfahrer wetzten ihre Zähne gegen uns und bereiteten sich vor, uns herunterzuschlucken, wie man Fisch verschlingt«, auf der anderen Seite: »Die Könige (Friedrich Barbarossa und Heinrich VI.) fuhren fort, ohne Unterlaß gut von den Juden zu sprechen«²⁰⁶). Die Gegner, deren Aktionen diesmal im Keime erstickt wurden, bleiben weitgehend stumm, so daß nicht festzustellen ist, ob die antijüdische Argumentation sich weiterentwickelt hatte. Nur zwei Angaben sind hervorzuheben. Auf die Nachricht vom Fall Jerusalems sollen die Christen angekündigt haben: »Jetzt ist die Zeit gekommen, die wir zur Ermordung aller Juden bestimmt haben: in den Tagen der Fastenzeit soll es geschehen«²⁰⁷), also eine Vernichtung ohne die frühere Alternative der Taufe, während bereits im September 1187 nach einer Anklage wegen eines angeblichen Mordversuchs die Juden auf Betreiben des Erzbischofs von Mainz mit einem Reinigungseid zugleich die Vorwürfe zurückweisen mußten, daß sie während der Osterzeit Christen töten würden, ein späteres Stereo-

202) Zu Gerhard von Ravenna vgl. K. BORCHARDT, Archbishop Gerard of Ravenna and Bishop John of Faenza, in: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law 1988, 1992, S. 573–592.

203) Elasar bar Juda, übers. NEUBAUER (wie Anm. 65), S. 214–219, S. 218. Vgl. R. CHAZAN, Emperor Frederick I, the Third Crusade and the Jews, in: Viator 8 (1977), S. 83–93.

204) Elasar bar Juda (wie Anm. 203), S. 217f.

205) Vgl. einen vom 30. oder 31. März 1188 stammenden Brief des Schwagers des Chronisten Elasar aus der Stadt über die Ereignisse des 9. bis 29. März, Elasar bar Juda (wie Anm. 203), S. 216–219.

206) Ebd., S. 218.

207) Ebd., S. 215.

typ, das ebenfalls keine Alternative offenließ, sondern auf die strafrechtliche Ebene zielte²⁰⁸⁾ und im Zusammenhang mit dem Kreuzzugsgeschehen zum ersten Mal begegnet.

Die meist mit dem dritten Kreuzzug in Verbindung gebrachten Ausschreitungen im anglonormannischen Königreich erfolgten dagegen nicht 1187/88, sondern erst 1189 und nur vordergründig im Zusammenhang des Kreuzzuges, in Wirklichkeit wegen des Thronwechsels von Heinrich II. auf Richard Löwenherz und können hier übergangen werden²⁰⁹⁾.

*

Ich breche mit dem dritten Kreuzzug ab, weil der Zusammenhang zwischen Kreuzzugspredigt und Judenverfolgungen sich auflöst. Wie es noch jahrhundertlang Kreuzzüge und Kreuzzugsaufrufe gab, so kam es vor allem seit dem Ende des 13. Jahrhunderts wieder in dichter Folge zu Verfolgungen mit dem Höhepunkt in den Pogromen während der ersten großen Pestwelle der Jahre 1347–1350. Die päpstlichen Aufrufe vermieden freilich entsprechend der kirchenrechtlich festgelegten Linie seit dem Ende des 12. Jahrhunderts sorgfältig alles, was als Aufforderung zu Pogromen hätte uminterpretiert werden können. Diese wurden dementsprechend meist nicht mehr genuin von Kreuzzugsplänen und Kreuzzugspredigern ausgelöst, sondern andere Spannungsfelder und Mechanismen führten zu Ausbrüchen religiöser Intoleranz, wenn auch in einzelnen Fällen das Zusammenreffen von Kreuzfahrern und Juden bestehende antijüdische Spannungen katalysatorisch in Verfolgungen umschlagen ließ, während in anderen Fällen, wie 1247 von Ludwig dem Heiligen, der Kreuzzug wieder instrumental für finanzielle Aktionen gegen die Juden verwendet wurde²¹⁰⁾.

Nur eine Linie sei über diesen Schlußpunkt hinaus gezogen. Griff Petrus Venerabilis in seiner antijüdischen Polemik Ideen auf, die von den kleinen Kreuzfahrern im Jahre 1096 propagiert worden waren, und suchte, ohne wirklich die physische Vernichtung der jüdischen Gemeinden zu fordern, doch für ihre wirtschaftliche Unterminierung die Unterstützung der staatlichen Ebene zu gewinnen, so grenzte Innozenz III. auf dem vierten Laterankonzil 1215 mit Kleidervorschriften und einer umfassenden Reglementierung des täglichen Lebens die Juden auf breiter Basis aus. In einer langfristigen Perspektive haben wir damit eine stufenweise Anhebung von vorerst klar außerhalb der Rechtsordnung stehenden Argumentationen über ihre Aufnahme bei »Meinungsmachern« bis zu ihrer Fixierung im allgemeinen Kirchenrecht. Ganz ähnlich nahm Innozenz III. in seinen ersten Kreuzzugsaufruf von 1198 die in »Quantum praedecessores« Eugens III. nicht enthaltene,

208) Ebd., S. 214.

209) Vgl. den Beitrag von R. STACEY in diesem Band, daneben R. B. DOBSON, *The Jews of Medieval York and the Massacre of March 1190*, 1974.

210) Zu Judenverfolgungen im 13. und 14. Jahrhundert, an denen *peregrini* beteiligt waren, vgl. den Beitrag von G. MENTGEN in diesem Bande.

doch von Bernhard von Clairvaux in die Schlußsätze seines Rundschreibens eingefügte spezifische Nennung der Juden im Zusammenhang mit den finanziellen Privilegien der Kreuzfahrer auf und forderte von der weltlichen Gewalt, deren Einhaltung durch die Juden zu sichern²¹¹⁾.

*

Fassen wir vorerst zusammen, so hielt das Papsttum während des ganzen 12. Jahrhunderts an den beiden Grundsätzen des Kirchenrechts fest: *Iudaei occidendi non sunt* und keine Zwangstaufe. Weder wesentlich noch instrumental wurde der Kreuzzug mit einer anti-jüdischen Wendung konzipiert. Die einheitliche Haltung des Papsttums und des Episkopats belegt, daß eine theologisch oder kirchenrechtlich abgestützte Wendung gegen die Juden mit dem Ziel ihrer physischen Vernichtung nicht vorlag, sondern die seit Augustinus und Gregor dem Großen bestehende und von Alexander II. bekräftigte Linie weiter galt. Daher gingen die Kreuzzugsaufrufe weder direkt noch indirekt auf die Juden ein. Im Gegensatz zu 1204, als Innozenz III. die Eroberung Konstantinopels und den vermeintlichen Anschluß der griechischen Kirche zuerst bejubelte, dann, als er die wirklichen Begleitumstände erfuhr, diese tadelte, aber gewissermaßen als hinzunehmendes Übel um eines größeren positiven Zieles willen betrachtete²¹²⁾, haben weder Urban II. noch Eugen III. Judenverfolgungen je auch nur indirekt gutgeheißen.

Die anti-jüdische Propaganda und die Alternative Taufe oder Tod gingen nicht von der Hochkirche aus, weder gab der Papst der Kreuzzugspredigt einen solchen Inhalt, noch erhielten die Bischöfe einen solchen Auftrag, noch waren sie an der Entstehung der anti-jüdischen Pogrome beteiligt. Die Bischöfe konnten sich freilich in den rheinischen Städten angesichts ungenügender oder unwilliger »Ordnungskräfte« meist nicht durchsetzen und gerieten – nach dem Zeugnis der hebräischen Quellen – selber in Lebensgefahr. Wenn auch des zweifelhaften Charakters von Zwangstaufe bewußt, wirkten sie wie in Trier auf eine Taufe der Juden hin, die im Ausnahmefall sogar Bestand hatte, meistens aber eine Kapitulation vor der Gewalt darstellte, um dem Tode zu entgehen²¹³⁾, und daher von einer Rückkehr zum jüdischen Glauben gefolgt war.

Auch von seiten der Juden wurden die Verfolgungen nicht auf den Papst zurückgeführt, obwohl dieser als »Satan« apostrophiert wurde, als er im Jahre 1095 über die Alpen kam und hier den Kreuzzug ausrief²¹⁴⁾. Sie wußten, daß der Papst den Anstoß zum Kreuz-

211) Reg. I 336, ed. HAGENEDER-HAIDACHER, 1964, S. 503 Z. 31ff.; vgl. dazu H. ROSCHER, Papst Innocenz III. und der Kreuzzug, 1969, S. 73f. Die Bestimmung wurde im Kreuzzugsaufruf von 1213 wiederholt, ed. G. TANGL, Studien zum Register Innocenz' III., 1929, S. 88–97.

212) Zuerst jubelnd Register VII 154, ed. HAGENEDER, 1997, S. 263, dann tadelnd VIII 69, 126, 133, ed. MIGNE, PL. 215, Sp. 635, 701, 712.

213) Vgl. oben S. 173f. zu Trier.

214) Wie Anm. 113.

zug gegeben hatte, aber auch daß im Kreuzzugsaufruf selbst keine Wendung gegen die Juden enthalten war. Es stellt daher eine schon von Salo Baron zurückgewiesene Vereinfachung dar²¹⁵⁾, dem Papsttum, weil es den Kreuzzug ausrief, die Schuld an den Judenpogromen zuzuweisen. Diese galten gerade in den hebräischen Quellen als das Werk einzelner »Beller«, die Anhänger unter den Kreuzfahrern fanden. Schutz erwarteten die Juden ihrerseits von der staatlichen Gewalt, nicht vom Papsttum, zu dem keine direkten Kontakte bestanden, denn so klar die kirchenrechtlich-theologische Position auch war, konnte dieses einen effektiven Schutz nicht gewähren.

Für die an den Judenverfolgungen beteiligten Kreuzfahrer galt von Anfang an die Alternative Taufe oder Tod. Doch wieder bleibt festzuhalten, daß sich die Agitatoren nie auf einen Auftrag des Papstes beriefen. Es war ihre eigenständige Interpretation biblischer Aussagen und des Kreuzzugsaufrufs, nicht als Alternative zum Kreuzzug, sondern als dessen Teil, genauer: als dessen erster Schritt. Dieser religiösen Zielsetzung entsprechend entfiel, wie die Trierer Vorgänge am deutlichsten zeigen, in grundlegendem Unterschied zu modernen Verfolgungen, mit der Taufe schlagartig jede Bedrohung von Leib und Leben und Besitz – es ging um eine – ggf. mit Gewalt zu erreichende – Integration oder Elimination Andersgläubiger mit dem Ziel einer religiös homogenen Gesellschaft.

In diesem Sinne waren die Judenverfolgungen nie ein Ersatz für den Zug in den Osten, sondern folgten stets auf eine Kreuznahme mit dem Ziel Heiliges Land²¹⁶⁾ nach Gesprächen untereinander²¹⁷⁾, daß eigentlich die Juden ebenfalls Feinde des Christentums seien wie die Muslims, ja mehr als diese, die Christen getötet, Kirchen zerstört, das Hl. Land und Jerusalem erobert hatten, denn die Juden hatten Gott getötet. Daher sei an ihnen Rache zu nehmen und sie seien auszutilgen, wenn sie sich nicht taufen lassen²¹⁸⁾. Damit bleibt der religiöse Charakter dominant, denn die Taufe führt sofort zu einem Ende der Verfolgung und bringt Schutz für Leben und für Besitz.

Wenn die kirchenrechtliche Basis im 12. Jahrhundert unverändert blieb, ja das Papsttum mit »Sicut Iudaeis« den Schutz von Juden auch zur eigenen Aufgabe machte, so kam

215) CHAZAN (wie Anm. 6), S. 169: »It was the ecclesiastical leadership after all, that had initiated the Crusade and had attempted to direct it; it was therefore the Church that had to assume the burden of guilt for a variety of evils that had manifested themselves during the course of the enterprise«, übersieht, daß die Prämisse, Urban II. habe den Kreuzzug leiten wollen, unhaltbar ist.

216) Eliezer bar Nathan (wie Anm. 137), S. 79: »They decided to set out for the Holy City, there to seek their house of idolatry, banish the Ishmaelites, and conquer the land for themselves.«

217) Guibert von Nogent, *Histoire de sa vie* (wie Anm. 53) II 5, S. 118: *quadam die hi ... inter se coeperunt queri*, vgl. auch oben S. 175.

218) Eliezer bar Nathan (wie Anm. 137), S. 80: »Look now, we are going to seek out our profanity and to take vengeance on the Ishmaelites for our Messiah, when here are the Jews who murdered and crucified him. Let us first avenge ourselves on them and exterminate them from among the nations so that the name of Israel will no longer be remembered, or let them adopt our faith and acknowledge the offspring of promiscuity.«

es auf der intellektuellen Ebene bei den Theologen und Meinungsmachern zu einem Wandel. Unter äußerlicher Wahrung der grundlegenden Prinzipien des Kirchenrechts verstärkte sich bei ihnen, wie während des zweiten Kreuzzuges deutlich wurde, eine antijüdische Haltung, auch wenn sie Pogrome als mit dem Heilsplan im Widerspruch erklärten. Ob diese Veränderung auf den Kreuzzug zurückgeführt werden darf, ist freilich fraglich, vielmehr rezipierte der Kreuzzug die auf theologisch-intellektueller Ebene eintretende Veränderung und verstärkte sie seinerseits. Denn unübersehbar wurde durch die Kreuzzugsaufrufe, die es als Pflicht der Christen bezeichneten, als Teil ihres Glaubens gegen Nichtchristen vorzugehen, die andere Christen bedrängt und das Erbe Christi in ihren Besitz gebracht hatten, ein Feindbild aufgebaut, das sich in gleicher Weise gegen die Juden wenden konnte, die auch *hostes christiani nominis* waren.

*

Es bleibt die schwierige Frage, was von einer die Juden nicht betreffenden Kreuzzugspredigt zu Judenverfolgungen führte, mit anderen Worten: wie der päpstliche Aufruf für Zuhörer und Kreuzzugsteilnehmer glaubwürdig zu etwas anderem werden konnte, gleichzeitig jedoch, weshalb dies nur in einem engbegrenzten Raum geschah. Offensichtlich hängt diese Verschiebung mit der nach Clermont einsetzenden spontanen Predigt, die in den wenigen Monaten von November 1095 bis August 1096, genauer: bis März 1096, von einer auf Ritter beschränkten und zahlenmäßig begrenzten Hilfe zugunsten des Basileus zu einem allgemeinen Aufbruch führte. Nicht die quantitative Erweiterung, sondern der qualitative Wandel durch die Teilnahme von Leuten aus allen Schichten war dabei der entscheidende Vorgang.

Dieser Massenaufbruch erfolgte vornehmlich in jenem Raum, in dem seit längerem Wanderprediger wirkten, die vorher allgemein zur Buße, nun zum Kreuzzug aufriefen, und zwar ohne einen besonderen Auftrag des Papstes, den man zu Unrecht unterstellt hat²¹⁹⁾. Doch dies reicht nicht aus, um die Judenverfolgungen zu erklären. Es gibt keinen einsichtigen Grund, weshalb im Orléanais und in der Champagne, wo Peter der Einsiedler gepredigt hatte, keine Ausschreitungen erfolgten, sondern erst Wochen, ja Monate später und Hunderte von Kilometern weiter östlich. Nicht von Peter dem Einsiedler, Gottschalk und Volkmar wurde die Wende gegen die Juden herbeigeführt²²⁰⁾, sondern durch für uns namenlos bleibende Agitatoren in den von ihnen angeführten Scharen. Es war daher auch nicht der Bauern- oder Volkskreuzzug als solcher, sondern Leute in ihm.

219) Um diese Entwicklung zu erklären, wollten Hagenmeyer und Röhrich für Robert d'Arbrissel einen päpstlichen Predigtauftrag für den Kreuzzug annehmen, vgl. jedoch ALPHANDÉRY (wie Anm. 26), 1, S. 71.

220) Daß die Scharen Peters die Zwangstaufer in Regensburg durchgeführt hätten, wie RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 52 vermutet, ist ohne Beleg.

Wie der Papst verkündeten die Wanderprediger einen Aufbruch in den Osten, wenn auch mit einer anderen Bildersprache. In Clermont mehr beiläufig verwendet, waren *iter* – übrigens nie *peregrinatio* – beziehungsweise *iter atque labor*²²¹⁾ nicht *ad hoc* geschaffene Ausdrücke, sondern aus Genesis und Exodus geläufig für den Aufbruch Abrahams aus Ur und des Volkes Israel aus Ägypten. Ähnliches galt für den vom Papst verwendeten Vergleich Raimunds und Adhemars mit Aaron und Moses. War der Kreuzzugaufbruch nicht heilsgeschichtlich der Aufruf zu einem neuen Aufbruch des Volkes Israels aus Ägypten, der Kreuzzug ein *novus* oder *secundus Israel*, wie die Kirche sich selbst schon lange als *verus Israel* verstand?

Solche Bilder beziehungsweise Vor-Bilder und Vergleiche verliehen den Kreuzfahrern eine neue Identität, mußten aber für das Verhältnis von Christen und Juden gefährlich werden, da im Alten Testament von Gottes Forderung nach einem unerbittlichen Kampf Israels gegen alle zu lesen war, die sich ihm entgegenstellten, auch in seinem Inneren. Sie erfolgte dort mit der vielfach wiederholten Aufforderung *tolle, tollite, de medio vestro* usw. und wurde nun auf die eigene Situation umgesetzt, wie es in Rouen und Trier mit den gleichen Ausdrücken »in our midst« usw. geschah²²²⁾. Was für Urban II. Bilder gewesen waren, wurde als reale Tatsache gesehen. Folgerichtig zog der Chronist Frutolf eine Parallele zwischen dem Untergang der ungeordneten Kreuzfahrerscharen auf dem Balkan und den Strafen Gottes am Volke Israel für seine Vergehen während des Zuges durch den Sinai²²³⁾.

Gleichzeitig verschob sich das Ziel des Kreuzzuges in einer zweiten Hinsicht. Während Urban II. in Clermont von der Befreiung der östlichen Kirche sprach und Jerusalem höchstens nebenbei erwähnte, rückte die heilige Stadt in der Propaganda nach Clermont zunehmend in den Mittelpunkt und wurde zu einem Stimulus gewaltigen Ausmaßes. Sie war die Stadt der Juden gewesen und dann die Stadt des Heilsgeschehen geworden. Man konnte aufbrechen, um die Kirchen des Ostens zu befreien, ohne an die Juden zu denken, man konnte jedoch nicht nach Jerusalem ziehen, ohne auch die jüdische Vergangenheit der Stadt und die Passionsgeschichte vor Augen zu haben. Drittens lautete es in Trier mit einer biblischen Anspielung »nach Jerusalem zu gehen ..., um ... die Nacken der Ungläubigen unter den Glauben zu beugen« (vgl. Jer. 27,12)²²⁴⁾. Die Kreuzfahrer brachen nicht mehr auf, um in einem *bellum iustum* die Kirche des Ostens oder das Heilige Land zu befreien und das Erbe Christi zurückzugewinnen, sondern um *increduli* unter

221) JL. 5608, ed. HAGENMEYER, Epistolae (wie Anm. 38), S. 136, Nr. 2. Eugen III. spricht im Aufruf an Italien (wie Anm. 131) mehrfach von *sanctus labor* usw.

222) Alttestamentlich z. B. Num. 8,6. Vgl. allgemein WAAS (wie Anm. 15), S. 422ff.; ROUSSET (wie Anm. 26) passim.

223) Frutolf (wie Anm. 36), S. 108 = Ekkehard (wie Anm. 36), S. 126 zu Emicho *ut Israheliticus quondam exercitus spiritu fornicationis deceptus* untergegangen sei.

224) Gesta Treverorum (wie Anm. 43) c. 17, S. 190: *populus multus utriusque sexus ex omni terra et natione Ierusalem ire intenderunt, et ... anhelabant pro Dei et fidei amore aut ipsi mortem suscipere aut incredulorum colla fidei subiugare*. KAHL (wie Anm. 168), S. 77 bezieht den Text auf den zweiten Kreuzzug.

den christlichen Glauben zu zwingen: *colla subdere christianae fidei*. Dies bedeutete zwar nicht unmittelbar eine Zwangsmission, sondern konnte vorerst auch eine politische Unterwerfung meinen, doch statt der eigenen Mitbrüder rückten die Gegner ins Zentrum, eben die *increduli*. Zu diesen zählten in der Welt des ausgehenden 11. Jahrhunderts eo ipso auch die Juden. Während nicht gesagt wird, was mit denjenigen Muslims geschehen soll, die sich nicht unterwerfen, wird in Trier beschlossen, die Juden entweder zum Glauben an Christus zu zwingen oder sie umzubringen²²⁵), in Rouen wird festgestellt: »Es gibt kein Volk, das Gott feindlicher wäre als sie, dies ist die richtige Reihenfolge unseres Werkes«²²⁶), worauf die Juden *in quandam ecclesiam*²²⁷) getrieben und, soweit sie sich nicht taufen lassen, umgebracht werden, obwohl das Ziel des Kreuzzuges eben noch klar definiert worden war als *Dei hostes orientem versus aggredi*²²⁸). Aus dem in Clermont verkündeten militärischen Unternehmen war ein religiöses geworden als eine fast unausweichliche Folge der Verschiebung von einem Ritterheer zu – wie es für Trier zu Anfang des Berichtes heißt – »viel Volk beiden Geschlechts«.

Mit diesen christlichen Aussagen stimmen als nicht zu übersehendes Ergebnis die hebräischen Quellen eng überein. Auch bei ihnen ist das erste Ziel der Kreuzfahrer immer militärisch, nämlich die Grabeskirche aufzusuchen, die Muslims zu vertreiben²²⁹), wenn auch gegenüber dem Aufruf von Clermont mit der Verschiebung, die wir in den christlichen Quellen für Rouen und für Trier gefunden haben, denn die Gegner der Kreuzfahrer sind nicht diejenigen, »die das Hl. Land erobert, die Kirche des Ostens unterworfen haben« o. ä., sondern diejenigen, »die nicht an den Gekreuzigten glauben«, mit anderen Worten *increduli*. Wie beim *colla subdere fidei christianae* der *Gesta Treverorum* wird die religiöse Komponente als bestimmend gesehen.

Daher lautet die Begründung für die Wendung gegen die Juden beim Mainzer Anonymus, »während es doch die Juden waren, die ihn ermordeten und kreuzigten«²³⁰), bei

225) *Gesta Treverorum* (wie Anm. 43) a. a. O.: *et hac mentis intentione incitati decreverunt primum Iudaeos in civitatibus et castellis ubicumque habitarent persequi et cogere illos aut dominum Ihesum Christum Deum credere aut sub ipsa hora vitae periculis subiacere.*

226) Guibert de Nogent, *De vita sua* V 1 (wie Anm. 53), S. 118: *quibus inimicitior existat gens nulla Dei; praeposterus, inquit, labor est*«. Zu *labor* vgl. Anm. 210. *praeposterus* bedeutet in diesem Kontext nicht »absurd«, vgl. so z. B. RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 64, sondern dem ursprünglichen Wortsinn nach »in umgekehrter Reihenfolge«.

227) Es ist unwahrscheinlich, daß *ecclesia* hier, wie BOURGIN ebd. annimmt, eine Synagoge meint, wo keine Taufe stattfinden kann und wohin man die Juden kaum *vi an dolo* bringen müsste.

228) *Nos Dei hostes orientem versus, longis terrarum tractibus transmissis, desideramus aggredi, cum ante oculos nostros sint Iudaei, quibus inimicitior existat gens nulla Dei; praeposterus, inquit, labor est.* Entgegen FLASCH (wie Anm. 30), S. 84, bedeutet *praeposterus* hier auch nicht »verfehlt« in absolutem Sinn, sondern »in verfehelter Reihenfolge«, vgl. Anm. 226.

229) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 99: »In ein fernes Land gehen, um Krieg gegen mächtige Könige zu führen, und unser Leben gefährden, um Königreiche zu erobern.«

230) Ebd.

Solomon bar Simson verschärft: »die *in unserer Mitte* sind und Christus *ohne einen Grund* getötet haben. Laßt uns zuerst an ihnen *Rache* nehmen« – mit klarem Bezug auf Luk. 23,13ff.²³¹⁾ Weil Christi Tod unter Rechtsverletzung stattfand, bestand das Recht auf Rache an den Schuldigen. Dennoch bleiben Judenverfolgung und Zug in den Osten eine Einheit von zwei aufeinanderfolgenden Schritten eines einzigen Geschehens, wie die Kreuzfahrer bei Albert von Aachen in Köln erklärten, die Judenverfolgungen seien der erste Schritt ihres Gehorsams, gegen die Feinde des christlichen Glaubens zu ziehen²³²⁾.

In einem weiteren Rahmen befinden wir uns bei den hier beobachteten Vorstellungen vor einer überraschenden Parallele zwischen der den Juden auferlegten Alternative von Bekehrung beziehungsweise Taufe oder Tod und der Haltung der Muslims zu Andersgläubigen in der *arabiya*. Während in den außerhalb der arabischen Halbinsel eroberten Gebieten Juden, Christen und Zoroastrier als Anhänger von Buchreligionen mit dem Status von *dhimmis* geduldet wurden, galt für Nichtmuslims auf der arabischen Halbinsel als dem Kernland des Islams die Alternative: Islam oder Tod, wie jetzt für die Juden in der *latinitas* die Alternative: Annahme des Christentum oder Tod. Und noch ein zweites: Wenn für Bernhard von Clairvaux der Kreuzzug eigentlich in das Jerusalem der Seele führen sollte, der Weg zum realen Jerusalem auf dem Kreuzzug nur die zweit- oder drittbeste Lösung darstellte, so entsprach dies der Interpretation des *dschihad* durch manche islamische Theologen als Kampf gegen sich selbst, während die kriegerische Auseinandersetzung nur als seine unterste Stufe galt²³³⁾. Diese Parallelen sind nicht zufällig, sondern die Idee von *arabiya* und *latinitas* als je geschlossene, religiös einheitliche Räume, die sich auch im jüdischen Denken findet, hatte ihre gemeinsame Wurzel im Alten Testament, wo das Volk Israel, wie erwähnt, immer wieder den Befehl erhielt, aus seinem Inneren alle jene zu tilgen, die nicht Jahwe annehmen wollten, vom goldenen Kalb über die Rotte Korah bis zu den Aufforderungen der Propheten.

Doch diese religiöse Interpretation des Kreuzzugsaufrufes gehört in eine sozusagen prädisponierte Umwelt. Die Kreuzzugspredigt traf auf eine durch die Reformbewegung und den Investiturstreit emotionalisierte Atmosphäre mit einer hohen Gewaltbereitschaft, man denke nur an die Pataria in Oberitalien, die Sachsenkriege Heinrichs IV., seine Kämpfe mit den italienischen Anhängern Urbans II., die Auseinandersetzungen der Kreuzfahrer mit christlichen Einwohnern auf dem Balkan, die zahlenmäßig weit mehr Opfer forderten als die Judenpogrome. Ganz selbstverständlich wird berichtet, daß von den Leuten Peters des Einsiedlers in einer einzigen Stadt 4000 Menschen umgebracht wurden, daß umgekehrt von seiner Abteilung von angeblich 40 000 Leuten eines Tages nur

231) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 22.

232) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 26, S. 292: *asserentes id esse principium expeditionis suae et obsequii contra hostes fidei christianae*.

233) Encyclopédie de l'Islam 2, Sp. 551–553; jetzt auch A. MORABIA, *Le gihâd dans l'Islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au XII^e siècle*, 1993.

noch 500 übrig waren, 10000 den Konflikt mit den Bulgaren nicht überlebten²³⁴). In rein quantitativer Hinsicht waren die Pogrome für das ausgehende 11. Jahrhundert nichts Außergewöhnliches, sie waren es qualitativ als der seit langem erste religiös bestimmte Konflikt in Inneren der lateinischen Welt, der dann 100 Jahre später in der militärischen Bekämpfung der Katharer eine Fortsetzung, aber nun wieder auf eine offizielle Ebene angehoben, fand²³⁵). Denn das einmalige Charakteristikum der Judenverfolgungen von 1096 bleibt, daß sie weder von staatlichen noch von kirchlichen Autoritäten gelenkt wurden.

Faßbar wird die Wende nach üblicher Chronologie zuerst in Rouen, da in der Warnung französischer Gemeinden an die Gemeinde in Mainz vor drohenden Gefahren ein Reflex dieser Vorkommnisse gesehen wird²³⁶). In Wirklichkeit ist von Rouen im Brief der französischen Gemeinden an Mainz und in der Antwort nicht die Rede, wie auch nur, wie nicht übersehen werden sollte, von einer drohenden Gefahr, nicht von tatsächlich eingetretenen Verfolgungen. Wenn in Rouen oder an anderen Orten solche mit einem Pogrom stattgefunden haben sollten, nicht nur finanzielle Belastungen, sondern Verluste an Menschenleben, wäre die bloß andeutende Ausdrucksweise nicht zu verstehen. Es ist daher mehr als fraglich, ob von Rouen, wie stets angenommen wird, eine Linie an den Rhein führt, und nicht zu übersehen, daß die ersten Scharen durch die rheinischen Städte zogen, ohne daß es zu Gewalttaten kam, daß zwischen Rouen einerseits und Metz, Trier, Köln und den Schumstädten über Hunderte von Kilometern keine Nachricht von Judenverfolgungen vorliegt, wie offensichtlich nicht die gleichen Leute die Verfolgungen in Rouen und im Rheinland durchführten, denn anders wäre die gleichlautende, aber beide Mal gleichsam autogen entstehende Argumentation nicht zu verstehen²³⁷).

Im Hintergrund der Judenverfolgungen stand zweifellos die grundlegende Veränderung der abendländischen Welt in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, in der die religiöse Identität zum ausschlaggebenden Faktor wurde und über den Absolutheitsanspruch hinaus zu einem Universalitätsanspruch führte. Waren nicht die Juden, die *execrabilis Iudeorum plebs* (Ekkehard, vgl. aber auch EkkI. 23, 4), wegen ihrer *duritia, superstitio* und *blasphemia* von Gott verworfen und *hostes Dei* im Inneren, die vertilgt werden mußten, es sei denn, sie fanden endlich den Weg zum richtigen Glauben? Die Umsetzung solcher latent vorhandener Haltungen führte zu einer gegen Gut und Leben der Minderheit, in erster Linie jedoch gegen deren andere religiöse Identität gerichteten Gewaltwelle, die der berühmt-berüchtigte Emicho von Flonheim beziehungsweise Leiningen mit chiliasti-

234) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 7, S. 277; I 12, S. 281.

235) Eine vergleichende Untersuchung zwischen Pataria, Judenverfolgungen und Albigenserkriegen wäre ein lohnendes Forschungsobjekt.

236) Zur Chronologie vgl. oben S. 158 und Anm. 24.

237) Von Metz als dem ersten Ort der Zwangstaufen nach Rouen spricht auch F. LOTTER, Die Konzeption des Wendenkreuzzuges, 1977, S. 30f.; RILEY-SMITH (wie Anm. 6), S. 52 stellt dagegen die Vorgänge in Metz aufgrund des Berichts von Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 62, 67 an das Ende und schreibt sie der von Trier her kommenden Gruppe zu.

schen Endkaiserideen, die ebenfalls aus der Kreuzzugspredigt nicht unmittelbar abgeleitet werden können, für eigene politische Zwecke nutzbar gemacht zu haben scheint²³⁸).

Die Agitatoren, die dem Kreuzzug eine neue Richtung gegen die religiöse Minderheit im Inneren der christlichen Welt gaben, strebten damit nicht nur schon vor dem zweiten Kreuzzug mit einen von Hans-Dietrich Kahl kürzlich verwendeten Begriff eine »endgültige Bereinigung« der Heidenfrage, sondern so zögernd man den Begriff angesichts der Ereignisse unseres Jahrhunderts verwendet, auch der Judenfrage an. Unter solchen Prämissen gibt die historisch falsche Nachricht der hebräischen Quellen über eine kirchliche Ablaßzusage für die Tötung von Juden die Interpretation der Kreuzzugspredigt auf unterer Ebene wieder²³⁹), die nach der Umdeutung des Kreuzzuges von einer militärischen Befreiung zu einer Unterwerfung der *hostes fidei* durch die Wendung gegen die Juden den Ablaß auch für den Fall sicherte, daß man nicht in den Osten gelangen sollte. Insofern dürften auch andere in den hebräischen Quellen wiedergegebene Äußerungen wie »Aus-tilgung des Volkes Israel« nahe wirklichen verbalen Auseinandersetzungen liegen, wenn sie auch in jüdischen Denkkategorien – Israel statt Juden – wiedergegeben werden. In jedem Fall wurden Vorstellungen wie *inimici Christi* aus der in Clermont verkündeten Bindung an den Kampf gegen die Muslims gelöst, der Rachedanke als Ziel des Kreuzzuges neu hinzugefügt, und beide auch auf das Verhältnis zu den Juden bezogen, die ihrerseits von Anfang an die Rache als treibendes Motiv der Kreuzfahrer sahen²⁴⁰).

*

All dies läßt freilich unerklärt, weshalb bei einem prinzipiell überall bestehenden Spannungsverhältnis das Kreuzzugsunternehmen und seine Propaganda nicht flächendeckend, sondern in einem engen Raum und nur in diesem zu Judenverfolgungen führte und weshalb sich solche während des zweiten Kreuzzuges wieder dort ereigneten und, sieht man von den anders gelagerten englischen Vorgängen ab, nur ebendort während des dritten Kreuzzuges Spannungen spürbar wurden, wenn es auch nicht zu umfassenden Gewaltausbrüchen kam. So sehr im Jahre 1095/96, wie oft betont worden ist, eine Karez der

238) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 28, Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 107. Möhring (wie Anm. 121). Wie weit bei Emicho wirklich Vorstellungen eines Endkaisers mitspielen, scheint mir noch nicht endgültig geklärt.

239) Vgl. oben S. 177f.

240) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 25: »You are the children of those who killed our object of veneration, hanging him on a tree, and he himself had said: ›There will yet come a day when my children will come and avenge my blood‹ (Matth. 27,25). We are his children and it is therefore obligatory for us to avenge him since you are the ones who rebel and disbelieve in him. Your God has never been at peace with you ... you are a stubborn nation. Instead, he has departed from you and has taken us for His portion, casting His radiance upon us.« Ähnlich Eliezer bar Nathan (wie Anm. 66), S. 121 für den zweiten Kreuzzug: »to annihilate the nation of God«.

Königsmacht wegen der Abwesenheit Heinrichs IV. in Oberitalien bestand, reicht sie zur Erklärung nicht aus, weil sie genauso für weite Teile Italiens und Frankreichs galt und weil es sie 1146/47 nicht gab und schon gar nicht 1187/88.

Unübersehbar deutete andererseits die Warnung der französischen Gemeinden an Mainz nicht etwas völlig Neues an, sondern erinnerte in Kodierung an frühere Erfahrungen. Da die Verfolgungen am Anfang des 11. Jahrhunderts auf einer Initiative des französischen Königs, der Königin und der Bischöfe beruhten²⁴¹), war die Zuversicht der Mainzer Gemeinde Anfang 1096, daß ihr keine Gefahr drohe, berechtigt, denn sie hatte wohl wie die Speyerer und die Wormser Gemeinde kurz zuvor kaiserliche Schutzbriefe erhalten. In der Tat stellten sich der Episkopat und ebenso staatliche Gewalten, der böhmische Herzog, später auch der Kaiser, gegen die Verfolgungen. Daß sie sie nicht verhindern konnten, war nicht vorauszusehen.

Den jüdischen Gemeinden ihrerseits entgingen offensichtlich lange die eigentlichen Triebkräfte der Kreuzfahrer. Sie sahen die von diesen mitgeführten Briefe anderer jüdischer Gemeinden, die zur Unterstützung aufforderten, wie später die Mainzer Gemeinde solche Emicho anbot, als die üblichen Belastungen, wenn den Herrschern finanzielle Unterstützung zu leisten war, und in den verbalen Ausfällen mehr Drohgebärden als eine echte Gefahr. Die rheinischen Bischöfe und Herzog Gottfried von Bouillon erhielten große Zahlungen. Eine solche fast rituell gewordene Verhaltensweise wiederholte sich auf dem zweiten Kreuzzug, wo Petrus Venerabilis offen eine Konfiskation durch den Staat zur Finanzierung des Kreuzzuges forderte und Ephraim ben Nathan bezeichnenderweise die Frage offenläßt, ob Bernhard von Clairvaux nicht aufgrund einer Bestechung für die Juden eingetreten sei. Doch nicht erst gegenüber den Scharen Emichos funktionierte dieser Mechanismus nicht (mehr), weil die finanziellen Forderungen nun von einer religiösen Triebkraft überlagert wurden, die weder von der Amtskirche noch von der staatlichen Gewalt gebändigt werden konnte.

Erleichtert wurde die Wendung gegen die Juden dadurch, daß neben der theologisch-intellektuellen antijüdischen Polemik auch in der Bevölkerung antijüdische Gefühle vorhanden waren, die nun sozusagen eine Legitimation erhielten. Eine Reihe von Nachrichten aus der Zeit vor 1095 betrifft zum Teil die Orte, an denen es 1096 zu Verfolgungen kam: Verfolgungen in Rouen und Mainz am Anfang des Jahrhunderts, in Trier soll 1066 der Erzbischof der Magie der Juden zum Opfer gefallen sein²⁴²), in Prag wurden um 1090 bei einem Konflikt zwischen dem Herzog und einem Prätendenten unter den Wirtschaftsträgern an erster Stelle *Iudaei auro et argento plenissimi* aufgezählt²⁴³). Diese Span-

241) Vgl. R. CHAZAN, 1007–1012. Initial Crisis for Northern European Jewry, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 38–39 (1970–71), S. 101–117, vgl. auch CUTLER/CUTLER (wie Anm. 95). Schon für 1007 berichtet ein späterer Zusatz zu Adhemar von Chabannes, Chronique III 47, ed. J. CHAVANON, 1897, S. 169 von einigen Fällen von kiddush ha-shem.

242) Gesta Treverorum (wie Anm. 43) c. 8, S. 182. Vgl. dazu auch MENTGEN (wie Anm. 30), S. 53.

243) Cosmas (wie Anm. 43) S. 152; vgl. auch ebd., S. 188.

nungen traten mit dem Eintreffen der Kreuzfahrer und dem Einsetzen einer antijüdischen Propaganda wieder zu Tage, so daß die christlichen *milites* der Bischöfe in Mainz, Worms und auch Trier nicht bereit waren, für die Aufrechterhaltung der Ordnung zugunsten der jüdischen Gemeinden gegen die mit religiösen Parolen agierenden christlichen Kreuzfahrer vorzugehen, obwohl sie selber nicht das Kreuz genommen hatten²⁴⁴).

Zudem darf nicht übersehen werden, daß die wenige Jahre zuvor zum Schutz und als Auszeichnung verliehenen Privilegien Heinrichs IV. und diejenigen der rheinischen Bischöfe die jüdischen Gemeinden rechtlich aus den entstehenden kommunalen Gemeinschaften herauslösten und damit gleichzeitig die Integration schwächten²⁴⁵). Nun schloß sie der Kreuzzug, an dem sie mit einer Art »negativer Kleidervorschrift« nicht teilnehmen konnten, auf einer zweiten Ebene sichtbar aus. Es gab künftig unter den Bewohnern einer Stadt eine Gruppe, aus der niemand das Kreuz nahm. Keinen der ihrigen sah man am Aufbruch teilnehmen.

Dennoch sprang der Funke von den Kreuzfahrern auf die Bürger über und nicht umgekehrt²⁴⁶), es gab von Rouen bis Prag keine antijüdischen Ausschreitungen, die nicht in einem Zusammenhang mit dem Auftreten von Kreuzfahrern standen. Der Kreuzzug trug nicht nur neue Ideen von außen herein, sondern wurde zum Teil der auslösende Funke für schwelende innerstädtische Konflikte. Es muß zu denken geben, daß gemäß dem in der Nachbarschaft schreibenden Albert von Aachen die in seiner Chronologie erste Judenverfolgung in Köln *a civibus acta est*, also nicht von den von außen kommenden Kreuzfahrern, erst in Neuß und den anderen Orten in der Umgebung von Köln von den *peregrini* und *crucesignati*²⁴⁷), wie auch seine Aussage zu beachten bleibt, daß die Verfolgungen *pecuniae magis avaritia quam pro iustitia Dei* erfolgt seien²⁴⁸). Und es ist gewiß auffällig, daß sich 50 Jahre später die Bürger rheinischer Städte vom *monachus* Radulf zusammen mit der Judenverfolgung zu einer *sedition tumultuosa* gegen ihre *domini* bewegen ließen²⁴⁹). Auch diese Fragen, die in einem größeren Zusammenhang erörtert werden müßten, seien hier nur aufgeworfen²⁵⁰). Mit dem Kreuzzugsaufruf des Papstes hatten die innerstädtischen Konflikte sachlich nichts zu tun.

244) Annalista Saxo (wie Anm. 44), S. 729: *quos nec episcopus nec milites eius ... vel defendere vel eripere poterant ab Hierosolimitis, quia fortasse christiani contra christianos pugnare nolebant pro Iudeis.*

245) Zur Stellung der Juden im 11. Jahrhundert die umstrittene Arbeit von L. DASBERG, Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert, 1965; F. LOTTER, Die Entwicklung des Judenrechts im christlichen Abendland bis zu den Kreuzzügen, in: Th. KLEIN, V. LOSEMANN, G. MAI (Hg.), Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart, 1984, S. 41–63; ROTH (wie Anm. 15); SYNAN (wie Anm. 6); PATSCHOVSKY, Relationship (wie Anm. 7), S. 198f.

246) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 27: »The burghers and peasants said to us: ›Where is He in Whom you place your trust? How will you be saved? Now you shall see that these are the wonders which the crucified one works for them (Crusaders) to signal that they should exact vengeance from their enemies.«

247) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 26, S. 292.

248) Ebd. I 29, S. 295.

249) Vgl. oben S. 188f.

250) Für die Trierer Vorgänge vgl. den Beitrag von Eva HAVERKAMP in diesem Band.

Was hier nicht erörtert, nur angedeutet werden kann, weil dem Verfasser die sachliche und sprachliche Kompetenz fehlt, ist schließlich die Frage, ob es ausreicht, bei den Judenverfolgungen des Jahres 1096 den Blick auf die christliche Seite zu lenken, nur nach ihrem Denken und Handeln zu fragen, oder ob nicht auf der anderen Seite die jüdischen Gemeinden dieses Raumes sich in ihrer Struktur, ihrem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben, vor allem ihrem Denken und Selbstbewußtsein von anderen Teilen der jüdischen Welt unterschieden, eine im Augenblick heiß umstrittene Frage²⁵¹).

*

Noch einmal sei der chronologische Ablauf betrachtet. Für Köln und für Trier wird die Ankunft Peters des Einsiedlers im Frühjahr 1096 auf Ostersonntag beziehungsweise Ostersonntag gelegt, der erste genau datierte Angriff auf eine jüdische Gemeinde erfolgte in Speyer an einem Sabbat, der zweite Angriff in Worms an einem Sonntag²⁵², Emicho erschien mit seinen Scharen vor Mainz an einem Sonntag²⁵³). In Köln trafen die Nachrichten über die Angriffe auf die sogenannten Schum-Gemeinden am Tage vor Pfingsten ein, worauf die Christen am folgenden Morgen die Häuser der Juden angriffen; der Angriff auf die an den Niederrhein geflüchteten Juden begann am Johannistag, nachdem viele Leute aus den umliegenden Orten nach Köln gekommen waren. Ähnlich konnte Emicho, der an einem Sonntag vor Mainz erschien, zwei oder drei Tage später an einem Markttag zusammen mit der herbeiströmenden Landbevölkerung in die Stadt gelangen²⁵⁴). In Trier versuchte der Erzbischof, nachdem am jüdischen Pentekost ein gleichzeitiger Markttag Scharen von außen angezogen und sich die Nachricht von den Vorgängen in den Schumstädten verbreitet hatte, am folgenden Sonntag, zudem Pfingsten, durch eine Predigt über die Judenfrage die Emotionen zu dämpfen, was aber im Gegenteil den ersten Höhepunkt der Spannungen herbeiführte; die Entscheidung fiel zwei Wochen später, wieder an einem Sonntag²⁵⁵). In Šla wehrten an Pentecost angeblich 1000 Bewaffnete des Herzogs mit 500 jungen Juden die Angriffe der Kreuzfahrer ab²⁵⁶).

Die Wahrscheinlichkeit spricht gegen einen Zufall dieser Häufung auf Sabbat und Sonntag. An Sonntagen, hohen Feiertagen wie Ostern, Pfingsten, Johannes der Täufer,

251) Vgl. die Beiträge in Zion (1995).

252) Mainzer Anonymus (wie Anm. 66), S. 100f. und 103.

253) Ebd., S. 108.

254) Nach Solomon bar Simson, S. 28 und Mainzer Anonymus, S. 107 kommt Emicho am Sonntag 25. Mai vor die Stadt und betritt sie am 27. Mai; TRANSIER (wie Anm. 30) gibt 25. Mai für Mainzer Pogrom. RUNCIMAN (wie Anm. 21), S. 137–141 und CHAZAN, *European Jewry* (wie Anm. 6), S. 310, Anm. 17 schreiben Emicho fälschlich auch die Verfolgungen am Niederrhein zu, was aus chronologischen Gründen unhaltbar ist, vgl. FLESCHE (wie Anm. 30), S. 87.

255) Solomon bar Simson (wie Anm. 66), S. 63.

256) Ebd., S. 67f.

und an Kirchweih- und Markttagen fanden Gottesdienste und Predigten statt, in deren Verlauf, auch abgesehen von spezifischen Lesungen und Predigttexten, jedesmal mit der Liturgie der Kreuzestod Christi ins Bewußtsein gerufen wurde, am 24. Juni die Enthauptung des Praecursors, die dem Judenkönig Herodes anzulasten war. In angeheizter Stimmung konnte dies zum auslösenden Funken werden. Vor allem der Sabbat war ein »gefährlicher« Tag. Gleichsam nebenbei erwähnt Albert von Aachen, Erzbischof Ruthard habe die Juden *a facie comitis Emichonis et eius sequacium* bringen wollen²⁵⁷). Dies ist wohl wörtlicher zu nehmen, als es zunächst scheint, denn am Sabbat fielen die Juden im Stadtbild bei ihrem Gang in die Synagoge äußerlich durch Kleidung, Kopfbedeckung und Haartracht besonders auf. Den Stadtbewohnern war dies vertraut, wenn es auch wie alles Anderssein innerlich Anstoß erregen mochte; für die vorwiegend aus bäuerlichen Schichten stammenden Scharen unter Peter, Volkmar, Gottschalk usw. muß es eine neue Erfahrung gewesen sein. Vor Angriffen gewarnt, suchten in Speyer die Juden der Gefahr zu entgehen, indem sie sich in der Hoffnung, daß ihre Gegner noch nicht auf den Beinen seien, zu unüblich früher Stunde in der Synagoge zusammenfanden²⁵⁸).

Greifen wir kurz über den rheinischen Raum aus. Nicht unmittelbar zum Kreuzzugs-geschehen berichtet Gaufridus Vosiensis aus dem Limousin zum Jahre 1152, in Béziers im Languedoc habe üblicherweise an Palmsonntag der Bischof in der Predigt die Gläubigen aufgefordert, sich zu bewaffnen und die Juden für ihre notorische Verstocktheit zu bestrafen. Mit Erlaubnis des *princeps* sei man daher zwischen Palmsonntag und der vierten Stunde des Ostersamstags vor die Häuser der Juden gezogen und habe sich mit diesen ein Gefecht mit Steinwürfen geliefert, wobei es auch Verletzte – offensichtlich auf beiden Seiten – gegeben habe. Doch wie die Auseinandersetzungen zu einer im voraus festgelegten Stunde ein Ende zu nehmen hatten, durften sie nur mit Steinen geführt werden, so daß zwar Verletzungen in Kauf genommen wurden, aber Todesopfer vermieden werden sollten²⁵⁹).

Man gewinnt den Eindruck einer rituellen Handlung, die einmal im Jahr mit Erlaubnis der weltlichen Gewalt ein Ventil für latent bestehende religiöse Spannungen schuf, diese zugleich durch eine entsprechende Predigt von neuem mobilisierte. In einer Parallele wird für Toulouse ein »Judenschlag« (*colaphus Iudaei*) am Ostersonntag überliefert, der ins 9. Jahrhundert zurückgehen und ein byzantinisches Vorbild haben soll, ähnliches

257) Albert von Aachen (wie Anm. 40) I 27, S. 292.

258) Z. B. Anonymus (wie Anm. 66), S. 100f.

259) Gaufridus Vosiensis, *Chronicon* (wie Anm. 45), S. 436f. zu 1152. Vgl. G. MENTGEN, *Der Würfelzoll und andere antijüdische Schikanen in Mittelalter und früher Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 22 (1995), S. 14–19 (freundl. Hinweis des Verfassers). C. DUHAMEL-AMADO, *Les Juifs à Béziers avant 1209 entre la tolérance et la persécution*, in: C. IANCU (Hg.), *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc à travers l'histoire du Moyen Age à nos jours*, 1988, S. 148f. und S. 155 macht, gestützt auf eine Urkunde von 1160, andere Zeitangaben. Vgl. auch C. ROTH, *The Eastertide Stoning of the Jews and its Liturgical Echoes*, in: *The Jewish Quarterly Review* 35 (1944–45), S. 361f.

auch für Arles und Chalon s/Saône²⁶⁰). In Béziers, Toulouse, Arles sind wir gewiß weit weg von Rheinland und Nordfrankreich und der dortigen Kreuzzugspredigt, die zu Judenverfolgungen führte, in Burgund schon erheblich näher. So könnte dieser Bericht aus Béziers auf einen allgemeineren Hintergrund deuten; nirgends fällt, wie zu erwarten wäre, ein *singulare, inauditum, enorme* usw. Ob solche »Bräuche«, die mit den bekannten Passionsspielen in einem Zusammenhang zu sehen sind, damals auch in Köln, Mainz usw. bestanden?

Auch wenn wir darauf keine Antwort geben können, so verdient der zeitliche Ablauf der Judenverfolgungen des Jahres 1096 Aufmerksamkeit. Die ersten Scharen aus Nordfrankreich brachen im März auf und kamen im April und Mai ins Rheinland, die Judenverfolgungen zogen sich bis Ende Juni hin. Vom kirchlichen Kalender her brachen die Kreuzfahrer in der Fastenzeit auf und gelangten zu deren Ende an den Rhein. Sie kamen in die Städte zwischen Ostern und Pfingsten, die mit den jüdischen Feiertagen von Pessach und Wochenfest (Pentekost) zusammenfielen, so daß die religiös mobilisierten Kreuzfahrer auf religiös ebenso emotionalisierte christliche und jüdische Gemeinden stießen. Sollte es auch in den rheinischen Städten eine rituelle »Judensteinigung« oder einen »Judenschlag« gegeben haben, so hätte dies zweifellos steigernd gewirkt²⁶¹).

Dieser zeitliche Zusammenhang besteht nur für die Scharen des »Volkskreuzzuges«. Die im August/September aufbrechenden Kontingente unter den großen Kreuzzugsführern durchzogen die Gebiete in einer kirchlich vergleichsweise »ruhigen« Zeit. Neben den räumlichen und sachlichen Sonderbedingungen: keine vorausgehende Kreuzzugspredigt, innerstädtische Spannungen, Abwesenheit des Herrschers als Ordnungsmacht könnte also auch eine gleichsam mikrochronologische Koinzidenz zu den Judenverfolgungen gerade in diesem Raum geführt haben.

*

Noch einmal: Es war nicht ein immanenter Teil des Kreuzzugsplans Urban II. und der Kreuzzugspredigt gewesen, wenn es auf dem ersten Kreuzzug zu Judenverfolgungen kam. Sie stellten einen nicht vorhergesehenen, für kurze Zeit unkontrollierbar werdenden Ausbruch latent vorhandener, durch die Kreuzzugspropaganda der Volksprediger und durch Agitatoren angeheizter religiöser Gewalt dar. Von den äußeren Faktoren hatte zweifellos die Karenz der Königsmacht zu dem Ausbruch der Pogrome beigetragen, wobei der kürzlich hervorgehobene Gegensatz zu einem ganz anders strukturierten Frank-

260) Toulouse: Adhemar von Chabannes (wie Anm. 241) III 52, S. 175 zu 1020; vgl. LITTLE (wie Anm. 15), S. 282, und MENTGEN (wie Anm. 259), S. 12–14.

261) Aus der Neuzeit wird aus Weyer in der Eifel überliefert, daß die Juden an Ostern verhöhnt und Steine gegen ihre Haustüren geworfen wurden, vgl. WREDE, Rheinische Volkskunde, 1922, S. 259; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 4, S. 832.

reich eher die Zeit Philipps II. als Philipps I. im Auge zu haben scheint²⁶²), doch darf sie nicht überschätzt werden. Vom Papsttum her gesehen, müßte die Tatsache, daß es, von Rouen abgesehen, nur in Deutschland zu Pogromen kam, im Gegensatz zu einer häufigen Auffassung zur These führen, daß der Kreuzzugspapst Urban II., wie es der Zielsetzung des Aufrufs in Clermont entsprach, in seinem Einflußbereich entsprechend der zuletzt von Alexander II. festgelegten kirchlichen Haltung erfolgreich Judenverfolgungen zu verhindern wußte bzw. eine antijüdische Wendung gar nicht erst aufkommen ließ. Wenn der Appell von Clermont, der mit einer tiefgreifenden Veränderung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse zusammenfiel, unbewußt und vor allem vom Papsttum ungewollt gleichsam katalysatorisch bestehende antijüdische Vorstellungen in einem beschränkten Raum zu Judenverfolgungen, die Kreuzzugsidee auf der allgemeinen theologisch-philosophischen Ebene zu einer neuen Definition der Stellung der Christen und der Juden in der Welt führte, so traten, wie sich bereits bei Bernhard von Clairvaux andeutete, im Laufe des 12. Jahrhunderts Kreuzzugsidee und Judenfrage wieder auseinander. Beide blieben aber Probleme der abendländischen Geschichte, jene bis in die frühe Neuzeit, wenn nicht bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, diese bis heute.

262) MÖHRING (wie Anm. 121), S. 111: »Der Vergleich mit der Lage in Frankreich läßt vermuten, daß es in Deutschland sonst wohl kaum zu einem Blutvergießen von derartigem Ausmaß gekommen wäre«, vgl. allgemein CHAZAN (wie Anm. 6), S. 27, HILSCH (wie Anm. 28), S. 16, MERTENS (wie Anm. 6), S. 57f.