

Die Stimme des falschen »pauper«

Der Kreuzzugsbericht des Raimund von Aguilers und die Armenfrage

VON BEATE SCHUSTER

*Presto est Dominus
laborantibus pro veritate*¹⁾

I. DER UNZUVERLÄSSIGE CHRONIST: RAIMUND UND SEINE WIDERSPRÜCHE²⁾

Seit der ersten systematischen Untersuchung der Quellen des ersten Kreuzzuges durch Heinrich von Sybel gilt Raimund von Aguilers als naiver und parteilicher, aber zuverlässiger Geschichtsschreiber³⁾. Diese Einschätzung beruht auf der geringen literarischen Qualität und den deutlichen Parteinahmen eines Berichtes, der nach Aussage Raimunds selbst auf Augenzeugenschaft beruht. Da sich die dargestellten Ereignisse aber weitgehend mit denen anderer, früher abgefaßter und daher als aussagekräftiger eingestufte Augenzeugenberichte decken⁴⁾, hat die Ereignisgeschichte, abgesehen von der bei Raimund am ausführlichsten berichteten Geschichte der heiligen Lanze, von diesem Text allerdings nur wenig Gebrauch gemacht⁵⁾. Wichtiger ist Raimunds Erzählung für die Re-

1) RA, (s. Anm. 2), S. 139.

2) Grundlage für die folgende Untersuchung ist die neueste Edition des Textes, die sich trotz der Kritik von Huygens durchgesetzt hat (Le »Liber« de Raymond d'Aguilers, hg. v. John H. und Lauritia L. HILL (Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 9), Paris 1969, im folgenden abgekürzt als RA; zur Kritik vgl. GUILLAUME DE TYR, Chronique, hg. v. R.B.C. HUYGENS (CCCM 63), Turnhout 1986, S. 34 Anm.; mit positiver Einschätzung der Edition: Jean RICHARD, Raimund d'Aguilers, historien de la première croisade, in: Journal des Savants 3 (1971) S. 206–212).

3) Heinrich von SYBEL, Geschichte des Ersten Kreuzzuges, Leipzig ²1881, S. 17f. Vgl. zuletzt Susan EDGINGTON, The First Crusade: Reviewing the Evidence, in: Jonathan PHILIPPS (Hg.), The First Crusade. Origin and Impact, Manchester 1997, S. 55–77, hier: S. 56. Kritischer dem Aussagewert gegenüber: Hans Eberhard MEYER, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart ⁸1995, S. 46.

4) Vgl. EDGINGTON, First Crusade (wie Anm. 3), S. 55f.

5) Vgl. Steven RUNCIMAN, The Holy Lance Found at Antioch, in: Analecta Bollandiana 68 (1950) S. 197–209; Colin MORRIS, Policy and Visions. The Case of the Holy Lance at Antioch, in: John GIL-

ligionssoziologie und Mentalitätsgeschichte geworden. Seit Paul Alphandéry auf der Basis einer Untersuchung der gesamten Kreuzzugsliteratur in Raimund den Vertreter einer volkstümlich-mystischen Bewegung identifizierte⁶⁾, benutzt man seine Erzählung, um die Erfahrungen und eschatologischen Hoffnungen der einfachen Kreuzfahrer zu rekonstruieren⁷⁾.

Beide Einstufungen lassen die Ergebnisse einer Studie zu Raimund außer Acht, die Clemens Klein am Ende des 19. Jahrhunderts verfaßt hatte. Schuld daran ist wohl die provozierende Schlußfolgerung, Raimund müsse als »schleichender Schurke« und »gewissenloser Betrüger« betrachtet werden⁸⁾, die angesichts des historistischen Postulats, Menschen anderer Epochen nicht zu verurteilen, den Historikern übertrieben oder gar als Tabubruch erschien⁹⁾. Dabei übersah man aber, daß die Beurteilung Raimunds durch Klein nicht allein auf einem persönlichen Urteil, sondern auf einer genauen und durchaus nachvollziehbaren Textanalyse beruht, und ihr Ergebnis sich mit vor- und außerwissenschaftlichen Lesarten des Textes deckt¹⁰⁾. Klein zeigt überzeugend, daß der Kontrast zwischen Raimunds rational-skeptischer Haltung gegenüber Wundern und seiner Leichtgläubigkeit in allem, was die heilige Lanze betrifft, gegen einen naiven Autor spricht¹¹⁾, und er macht darauf aufmerksam, daß die in der Erzählung geschilderten Umstände der Ausgrabung der heiligen Lanze einen Betrug wahrscheinlich erscheinen lassen. Wenn die Reliquie trotz der Enthüllung des Aufenthaltsortes durch den heiligen Andreas erst nach langem vergeblichen Suchen bei Einbruch der Nacht und nach dem

LINGHAM und J. C. HOLT (Hg.), *War and Government in the Middle Ages. Essays in Honour of J. O. Prestwich*, Cambridge – Totowa/N.J. 1984, S. 33–46.

6) Paul ALPHANDÉRY und Alphonse DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1995, bes. S. 83, S. 102.

7) Vgl. Sylvia SCHEIN, *Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegungen*, in: DA 47 (1991) S. 119–138; Rudolf HIESTAND, *Der Kreuzzug – ein Traum?*, in: DERS., *Traum und Träumen. Inhalt, Darstellung und Funktion einer Lebenserfahrung im Mittelalter und in der Renaissance (Studia humaniora 24)*, Düsseldorf 1994, S. 153–185, hier: S. 169. Diese Einschätzung zeigt sich weitgehend unberührt von der Kritik an Alphandéry (vgl. Anm. 77).

8) Clemens KLEIN, *Raimund von Aguilers. Quellenstudien zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Berlin 1892, S. 95.

9) Vgl. ALPHANDÉRY und DUPRONT, *Chrétienté* (wie Anm. 6), S. 101. Beispielhaft für die Schwierigkeiten mit dieser Studie ist die Präsentation ihrer Ergebnisse in einer mit einem Ausrufungszeichen endenden Fußnote (Christoph AUFFAHR, »Ritter« und »Arme« auf dem Ersten Kreuzzug. Zum Problem von Herrschaft und Religion ausgehend von Raymund von Aguilers, in: *Saeculum* 40 (1989) S. 39–55, S. 47 Anm.).

10) Caspar BARTH, *Animadversiones et glossaria inscita ad Bongarios scriptores historiae Palestinae sive gestorum Dei per Francos*, Hannover 1609, in: Johannes Peter von LUDEWIG, *Reliquiae manuscriptorum omnis aevi diplomatum ac monumentorum ineditum*, Bd. III, Frankfurt – Leipzig 1720, S. 271; Jean-Luc DÉJEAN, *Les comtes de Toulouse 1050–1250*, Paris 1988, S. 22. Auch Sybels Einschätzung ist noch von einer moralischen Distanzierung begleitet (SYBEL, *Erster Kreuzzug* (wie Anm. 3), S. 16f., S. 22).

11) KLEIN, *Raimund* (wie Anm. 8), S. 37ff.

Auswechseln der Suchmannschaft gefunden wird, liegt die Vermutung nahe, daß das Halbdunkel benutzt wurde, um mit Hilfe eingeschmuggelter Verbündeter einen Betrug zu inszenieren¹². Da die heilige Lanze dann vor allem dafür eingesetzt wird, um die Interessen des provenzalischen Klerus zu wahren, zu dem auch Raimund gehört¹³, verhärtet sich der Verdacht der Manipulation. Er scheint schließlich zur Gewißheit zu werden, daß auch bei den Kreuzfahrern angesichts der merkwürdigen Erscheinungen um die heilige Lanze Zweifel laut werden und sogar Raimund das Interesse an ihr verliert¹⁴. Der heutige Konsens darüber, daß es sich bei der heiligen Lanze um einen »frommen Betrug« handelte¹⁵, liegt nicht zuletzt an den durch Raimunds Bericht geweckten Zweifel an ihrer Authentizität. Kleins Untersuchung bietet also die Möglichkeit, die intuitive Skepsis der Historiker gegenüber der mittelalterlichen Überlieferung zu verankern.

Die Doppelbödigkeit des Berichts beschränkt sich aber nicht auf die von Klein aufgearbeitete Geschichte der heiligen Lanze. Wenn Raimund verkündet, es sei ihm zu anstrengend, von den anderen Kreuzfahrergruppen zu schreiben¹⁶, angesichts einer Niederlage über die ihm als Erzähler dadurch bereiteten Schwierigkeiten stöhnt¹⁷ und die Benennung gefallener Kreuzfahrer anderen Chronisten zuweist¹⁸, wird für den Leser deutlich, daß er nur eine Teilwahrheit bietet¹⁹. Hinzu kommt, daß nebenbei berichtete Tatsachen es möglich machen, Raimunds Interpretation des Geschehens zu widerlegen. So erscheint beispielsweise die Einstufung des Kreuzzuges als Glaubenskrieg angesichts religiöser Mischehen²⁰, Überläufern in beiden Richtungen²¹, Bündnisverhandlungen zwischen Christen und Heiden²² und der Gewohnheit der Kreuzfahrer, die eroberten Städte durch das Aufziehen ihrer eigenen Fahne in Besitz zu nehmen²³, wenig einleuch-

12) KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 52.

13) KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 37, S. 57, S. 60.

14) Vgl. Kap. 3.3.

15) Zuletzt: Wolfgang GIESE, Die »lancea Domini« von Antiochia, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae historica, München, 16.–19. September 1986 (MGH Schriften 33), Bd. 5, München 1990, S. 484–504, insbes. S. 495.

16) (...) *tediosum nobis ad scribendum de singulis fuit* (RA, S. 35).

17) *Facile autem res gesta hactenus me scriptorem quibusdam leticiae et prosperitatis gressibus comitabatur, quae tanto acerbitatis et meroris honore nunc premit, ut incepisse me tedeat, cum perficere votum sim* (RA, S. 40f.).

18) *Haec autem quicumque nosse desiderat, ab aliis potius quam a nobis requirat* (RA, S. 41).

19) Vgl. auch Formulierungen wie *Hoc unum valde memorabile, silentio dignum excusamus* (RA, S. 41; ähnlich S. 43, S. 46, S. 63, S. 82, S. 145, S. 149), das häufig benutzte *actenus de* (S. 38, S. 41, S. 130, S. 151f.) sowie sich gegen das Verweilen richtende Wendungen wie *sed quid moramur?* (S. 147, ähnlich: S. 59, S. 80, S. 84, S. 149, S. 158).

20) RA, S. 55.

21) Ebd., S. 46, S. 77, S. 80.

22) Ebd., S. 58, S. 102, 106f., S. 109f.

23) Ebd., S. 40, S. 107, S. 137. Allein die belagerten Heiden setzen das Kreuz als Zeichen ein (S. 82, S. 94, S. 145).

tend²⁴). Auch die Perspektive des Erzählers, der das kriegerische Geschehen fast ausschließlich nach dem Ausmaß der Beute beurteilt²⁵, will nicht zu einer religiösen Motivation passen. Diese Indizien wecken beim Leser den Verdacht, hier versuche ein habgieriger Erzähler, einen allein aus materiellem Interesse geführten Raubzug mit Glaubensgründen zu rechtfertigen. Diese Vermutung scheint um so berechtigter, als auch der griechische Kaiser²⁶ und die Heiden²⁷ aus dem Verhalten der Kreuzfahrer auf ein großes Interesse für Beute schließen. Der Leser wird also durch die Gestaltung der Erzählung Raimunds dazu ermutigt, sich mit den Gegnern der Kreuzfahrer, und das heißt mit den Gegnern Raimunds, zu identifizieren²⁸.

Mit der Vorstellung von Geschichtsschreibung als tendenziösem Tatsachenbericht ist einem solchen Text kaum beizukommen²⁹. Gesteht man der Historiographie aber einen weiteren gestalterischen Spielraum zu³⁰, kann der unglaubwürdige Erzähler Raimund als Teil der literarischen Konstruktion des Textes betrachtet werden. Was für moderne, an Journalismus gewöhnte Leser unvorstellbar scheint, bedeutet für mittelalterliche Leser lediglich, eine literarische Form, die sie aus der fiktionalen Literatur kannten³¹, in der Geschichtsschreibung wiederzuentdecken. Für diejenigen, die mit volkssprachlichen Fiktionen vertraut sind, bietet bereits der Name Raimunds einen Hinweis auf die Erzählstrategie des Textes. Im Wort Aguilers ist das altfranzösische *guille*, eine für die Erfindung von fiktiven Autorennamen beliebte sprechende Komponente enthalten, die auf

24) Vgl. *Exercitus enim Dei (...) pro eiusdem misericordia victor super omnem paganitatem exitit* (RA, S. 35).

25) RA, S. 39, S. 40, S. 49, S. 53, S. 58, S. 61, S. 66, S. 83, S. 92, S. 98, S. 105ff. Auch die heidnischen Städte werden ausschließlich nach ihrem Reichtum bewertet (S. 92, S. 94, S. 105). Die Beutegier der Kreuzfahrer behindert in mehreren Fällen sogar die Kriegführung (S. 51, S. 67, S. 142).

26) *At Alexius dicit (...) nichil esse quod comes querebatur, nisi quod dum exercitus solito more villas et castra vastaret, exercitu suo conspecto fugam arripuerit* (RA, S. 41f.). Bezeichnenderweise geht das wegen des Angriffs der Griechen auf die Provenzen angebahnte Schiedsurteil zu Ungunsten des Grafen von St. Gilles aus (S. 42).

27) *Dum autem didicissent, quod palam et inermes nostri, villas et agros vastarent, (...) nostros interficere ceperunt, quos palantes et inermes reperiebant* (RA, S. 49); (...) *dicebant propter predam venerunt Franci, et cum ea revertuntur* (S. 158). Vgl. auch die heidnische Sitte, Beute fallen zu lassen, um die Christen von ihrer Verfolgung abzulenken (S. 142).

28) Vgl. dazu ausführlicher meine Habilitation.

29) Zur Begrenztheit dieses Modells vgl. bereits Arsenio FRUGONI, *Arnaud de Brescia dans les sources du XII^e siècle*, Paris 1993.

30) Dafür plädiert: Karl MORRISON, *History as a Visual Art in the Twelfth-Century Renaissance*, Princeton 1990, insbes. S. 30.

31) Vgl. Roger DRAGONETTI, *Le mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris 1987; DERS., *Le gai savoir dans la rhétorique courtoise. Flamenca et Joufroi de Poitiers*, Paris 1982, S. 17f., S. 55f.; Hans BAYER, *Gottfried von Straßburg und der »Archipoeta«*. Die literarischen Masken eines Ehr- und Namenlosen (Berliner Beiträge zur Mediävistik 8), Hildesheim 1996.

ein Wortfeld verweist, das religiöse Heuchelei, Schlaueit, Falschheit und Possenreißerei abdeckt³².

Die Vermutung einer literarischen Fiktion erhält weitere Anhaltspunkte in ungeschickten Formulierungen Raimunds, die offenbaren, was der Erzähler dem Leser zu verbergen versucht. Beispielsweise verrät die Formulierung, das ganze Volk habe Petrus Bartholomäus nach der Feuerprobe »empfangen« (*accepit eum omnis populus*), daß die zum Tod des Visionärs führenden Mißhandlungen durch die angeblich reliquienwütige Menge geplant waren und der Erzähler in diesen Plan eingeweiht war³³. Solche Stellen können auf der Ebene der Erzählung, wie Clemens Klein dies vorgeschlagen hat, als »Versprecher« betrachtet werden³⁴, sie können aber zugleich, auf der Ebene der Rezeption, als Aufforderung an den Leser betrachtet werden, Raimunds Verfälschungen rückgängig zu machen.

Andere, nicht weniger entlarvende Passagen, die von Klein übersehen wurden, gehen über die Qualität eines bloßen Versprechers hinaus. Wenn es z.B. im Text heißt, die Einwohner Dalmatiens hätten den Provenzalen das *ducatum* verweigert³⁵, verweist der Doppelsinn des Wortes *ducatus*, Geleit oder Dukaten, auf die Beutegier der Kreuzfahrer. Ähnlich ambivalent ist die Bezeichnung einer Verstümmelung von sechs Dalmatiern durch den Grafen von St. Gilles als *facinus*³⁶. Sie erlaubt es, je nach Position des Lesers, diese Handlung als Heldentat oder Schandtät einzustufen. Da solche Doppeldeutigkeiten im lateinischen Grammatikunterricht eine große Rolle spielten, müssen sie den mittelalterlichen Lesern in die Augen gesprungen sein³⁷. Es scheint daher legitim, wie in der Goliardenpoesie auf die Existenz eines zweiten fiktiven Erzählers schließen, im folgenden die »zweite Stimme des Textes« genannt, der sich in den Doppeldeutigkeiten versteckt und als Gegenspieler Raimunds augenzwinkernd mit den Lesern verbündet³⁸. Der Standpunkt des Autors ist dabei weder mit der des Erzählers noch mit der seines Gegenspielers gleichzusetzen. Er steht hinter beiden Erzählerfiguren, deren Positionen er durch die polemische Gegenüberstellung relativiert³⁹.

32) Zur Bedeutung des Namens für die Qualifikation eines Erzählers vgl. Roger DRAGONETTI, *La vie de la lettre au Moyen Age. Le conte du Graal*, Paris 1980, S. 29; zum Wortteil *guille* vgl. DRAGONETTI, *Gai savoir* (wie Anm. 31), S. 37f. Der Doppelsinn bleibt auch in der Variante *Agilbe* erhalten, dann weist der Name Raimunds auf seine Wendigkeit und Anpassungsfähigkeit hin. Vgl. auch Anm. 283 und 284.

33) RA, S. 122.

34) KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 66, S. 79.

35) RA, S. 36.

36) RA, S. 36.

37) Vgl. Bruno ROY, *Une culture de l'équivoque*, Montréal 1992, insbes. S. 10; Suzanne REYNOLDS, *Grammar, Rhetoric and the Classical Text*, Cambridge 1996, S. 139.

38) Vgl. Jill MANN, *Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 15 (1980) S. 63–86.

39) MANN, *Satiric Subject* (wie Anm. 38), S. 79ff.

2. RAIMUND UND SEIN TEXT: DIE TEXTGESTALT UND IHRE BEDEUTUNG

Wie Heinrich von Sybel bereits festgestellt hat, ist in der Tat nicht nur der Inhalt, sondern auch auf die Form der Erzählung Raimunds merkwürdig⁴⁰). Wenn sprachliche und grammatikalische Fehler⁴¹) neben Wiederholungen von Formulierungen⁴²), Uneinlichkeiten in der Namengebung⁴³), nicht getilgten Arbeitsüberschriften⁴⁴), falsch eingeordneten Passagen⁴⁵) und inhaltlichen Widersprüchen stehen⁴⁶), deutet dies jedoch weniger auf eine mangelhafte Bildung als auf eine unreflektierte und nicht vollständig überarbeitete Darstellung. Da Teile des Berichtes zudem den Eindruck erwecken, sich eng an annalistische, juristische oder liturgische Vorlagen anzulehnen⁴⁷), scheint es sich bei der Erzählung Raimunds um eine Art Vorstufe zur historiographischen Überlieferung zu handeln⁴⁸). Diese Gestalt der Erzählung erhält in Bezug auf einen fiktiven Erzähler einen neuen Sinn. Die Unvollkommenheiten in der Form machen den Leser auf seine Nachlässigkeit aufmerksam und verdeutlichen, daß Geschichtsschreibung für ihn

40) SYBEL, Erster Kreuzzug (wie Anm. 3), S. 17.

41) RA, S. 11.

42) RA, S. 107, 137 (Ersteroberungsrecht unter den Kreuzfahrern); S. 82 (Wunder der ausdauernden Pferde (zweimal)); S. 49 (*quod palam et inermes nostri (...) quos palantes et inermes reperiebant*); S. 43, S. 48 (gleichlautende Beschreibung von Nicäa und Antiochia).

43) *Gitcianus/Gracianus* (RA, S. 60, S. 61, S. 66); *Boamundus/Boimundus* (S. 40; S. 42 und passim); *Turci, et Comani, Husi, et tanaces, Pincenati et Bulgari/Sclavi et Pincenati et Comani, et Turcopuli* (S. 38, S. 55); vgl. auch die Erklärung des Begriffes »Francigene« (S. 52), die nicht zu der durchgängigen Bezeichnung der Kreuzfahrer als »Franci« paßt.

44) RA, S. 148.

45) RA, S. 76, S. 88 (Sterbevision Petrus'), S. 131f. (Erscheinungen um einen Reliquienfund in Antiochia).

46) Beispielsweise folgt der Behauptung, man habe bei einer Hungersnot kaum von 5 Pfennigen am Tag leben können, zwei Sätze danach die Aussage, man habe mit zwei Pfennigen pro Tag auskommen können (RA, S. 76f.).

47) Nach Alphanbéry handelt es sich bei Kapitel 10–18 um ein von den Visionären selbst diktiertem Protokoll zur Verteidigung der heiligen Lanze (ALPHANBÉRY, Notes sur le messianisme médiéval latin (XI^e–XII^e s.), in: Rapport de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de 1912, Paris 1912, S. 1–29, hier: S. 3). Christoph Auffahrt identifiziert annalistische Aufzeichnungen und liturgische Stücke (AUFFAHRT, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 47f.). Die Hills betrachteten Raimund zunächst sogar als Kompilator (RAYMOND d'Aguilers, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, übers. von John HUGH und Laurita L. HILL, Philadelphia 1968, S. 11).

48) RA, S. 26. Die Vorstellung einer Konzeptfassung steht jedoch in einer Spannung zur Überlieferung. Raimunds Erzählung ist in sorgfältig ausgeführten Handschriften überliefert, die alle solche Unvollkommenheiten aufweisen und zwei kohärente Traditionen bilden (RA, S. 20ff.). Die Erklärung der Herausgeber, dies sei auf den mittelalterlichen Respekt schriftlichen Traditionen gegenüber zurückzuführen, ist angesichts der zahlreichen Fortsetzungen Raimunds wenig einleuchtend.

keine Suche nach der göttlichen Ordnung in der Welt, sondern bloßes Mittel zum Zweck darstellt⁴⁹⁾.

Die Fiktion einer unvollständigen Überarbeitung hat daneben noch eine zweite Bedeutungsdimension. Sie erlaubt es, dem Leser Indizien zu hinterlassen, aus denen er die Entstehung des Berichts rekonstruieren kann. Bei näherer Betrachtung können nämlich viele Widersprüchlichkeiten und Unklarheiten im Bericht Raimunds auf die stufenweise Erweiterung eines Tatsachenberichts zurückgeführt werden, dessen chronologische Ordnung der Erzählung einen roten Faden bietet⁵⁰⁾. Er ist am einfachen Vokabular und an kurzen Sätzen, die die Haupthandlung zügig weiterführen, erkennbar. Die Erweiterungen erläutern demgegenüber die Situation und führen Nebenhandlungen ein. Dem sprachlichen Unterschied entspricht ein Kontrast in der Perspektive: Der Tatsachenbericht schildert die Situation aus provenzalischer Sicht, berichtet ausführlich von den kriegerischen Auseinandersetzungen und zeigt dabei ein ausgeprägtes Interesse für Pferde und Beute. Der Bearbeiter zeigt sich hingegen über die Vorgänge in anderen Heeresabteilungen, die Beratungen unter den Fürsten und sogar über das Geschehen im feindlichen Lager informiert, und verleiht dem Geschehen durch das Zitieren von Psalmen und liturgischen Texten, das Einfügen von Gebeten und Hinweisen auf himmlische Hilfe eine religiöse Dimension.

Erkennbar wird diese Struktur des Berichts dadurch, daß der Überarbeiter angesichts der Länge und Häufung der Einschübe bei der Rückkehr zum chronologisch geordneten Ereignisbericht zu Wiederholungen gezwungen ist, um inhaltliche und grammatische Bezüge wiederherzustellen. Die dabei von ihm verwandten, stereotypen Formulierungen, wie beispielsweise *ut diximus*, sind so zahlreich, daß sie dem aufmerksamen Leser ins Auge springen⁵¹⁾. Hinzu kommt, daß die ständigen Wiederanknüpfungen an bereits Gesagtes beim Lesen den kuriosen Eindruck erwecken, die Handlung schreite nicht voran, sondern kehre immer wieder zum Ausgangspunkt zurück⁵²⁾. Da Raimund bekennt, er habe bei der Abfassung der Chronik mit einem Ritter namens Pons von Balazun zusammengearbeitet⁵³⁾, muß der Leser annehmen, er habe eine Art Kriegstagebuch dieses

49) Zur Entlarvung des literarischen Ichs durch die Gestaltung seines Textes in der Goliardenpoesie vgl. MANN, *Satiric Subject* (wie Anm. 38), S. 67ff.

50) Die spätere Umarbeitung des Berichts gehört zum Konsens der Forschung, wobei die Datierung der letzten Redaktionsstufe zwischen 1099, 1102 und 1105 schwankt (RA, S. 11; EDINGTON, *First Crusade* (wie Anm. 3), S. 56). Vgl. die erzählerischen Vorausgriffe S. 53f., S. 58, S. 83, S. 108, S. 130.

51) RA, S. 48, S. 50 (zweimal), S. 52, S. 68, S. 77, S. 81, S. 100, S. 125, S. 128, S. 130 (zweimal), S. 154. Auch Formulierungen wie *sed iam ad obsidionem redeamus* (S. 110) oder *sed antequam ad reliquia redeamus/perveriamus* (S. 92, S. 134) weisen auf Einschübe hin. Die angenommene Gleichzeitigkeit der eingeschobenen Nebenhandlungen tritt in häufig gebrauchten Ausdrücken im Stile von *accedebat etiam* oder *contigit ibi* zutage (S. 48, S. 53, S. 55, S. 65, S. 67, S. 77).

52) Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn Raimund auf Vorlagen zurückgreift (RA, S. 68f., S. 112f.).

53) RA, S. 25, S. 107f.

Ritters als Vorlage für seine Kreuzzugschronik benutzt. Wozu diese komplizierte Konstruktion in einem fiktionalen Text? Sie erlaubt es, die Perspektive eines Augenzeugen mit der eines späteren Kreuzzugsapologeten zu konfrontieren. Da in der fiktiven Doppelredaktion die Geschichten von Wundern, göttlichem Eingreifen und den heidnischen Schandtaten der Überarbeitung zugeteilt werden, wird der Leser so zur Einsicht geführt, daß die Kreuzzugsgeschichtsschreibung einen banalen Plünderungszug nachträglich zu glorifizieren und zu rechtfertigen versucht.

Die Spannung zwischen dem Augenzeugenbericht und seiner nachträglichen Bearbeitung erhält durch die Intertextualität der Erzählung Raimunds eine weitere, polemische Dimension. Sie wird dem Leser gleich zu Beginn des Textes dadurch signalisiert, daß Raimund seine Erzählung als Gegendarstellung einführt⁵⁴. Da sechs der sieben uns bekannten Handschriften den Text mit Fulchers *Historia Hierosolymitana* kombinieren⁵⁵, und sogar vor dem Beginn der Erzählung Raimunds auf den direkten Bezug beider Berichte aufmerksam gemacht wird⁵⁶, liegt es nahe, in diesem Text das Gegenstück zu Raimunds Erzählung zu sehen⁵⁷. Fulcher und Raimund bieten in Bezug auf die heilige Lanze und die Bewertung Graf Raimunds völlig entgegengesetzte Positionen. Aber daneben weisen sie so weitgehende Parallelen auf, daß dies einem Leser der Zusammenstellung kaum entgehen kann. Da sie die Struktur und Perspektive des Textes betreffen und bis zu wörtlichen Übernahmen gehen⁵⁸, sind diese Ähnlichkeiten nicht allein von einer gemeinsamen Ereignisstruktur oder zufälligen Analogien ableitbar.

Fulchers und Raimunds Darstellung liegt ein von ritterlicher Perspektive geprägter Ereignisbericht zugrunde, der in verschiedenen Stufen erweitert wurde⁵⁹, ohne daß die Spuren der sich wandelnden Loyalitäten und Interessen des Verfassers getilgt worden wären. Beide ordnen sich auf dem Weg nach Jerusalem einem Fürsten zu, dem sie großes

54) (...) *maxime ideo quia inbelles et pavidī recedentes a nobis, falsitatem pro veritate astruere nituntur. Sed qui apostasiam eorum viderit, verba et consortia eorum fugiat* (RA, S. 35). Weitere Hinweise auf andere Darstellungen S. 35, S. 41, S. 56.

55) Die Standardkombination besteht aus drei Chroniken. An erster Stelle steht Fulchers Bericht, dann folgt die ebenfalls als Augenzeugenbericht auftretende *Bella Antiochena* Walters des Kanzlers und an letzter Stelle steht Raimunds Erzählung (RA, S. 21f.).

56) *Antiocheno bello quod Fulcherius supra in huius voluminis exordio descripsit liber iste Raimundi de Aguilers adiectus fuit ut minus contentia unius ex alterius suppleretur eloquio* (RA, S. 35 Var.).

57) Nach Meinung der Hills hat der implizite Vergleich mit Fulchers Darstellung die Kapiteleinteilung in der Erzählung Raimunds beeinflußt (RA, S. 23). Die in zwei Handschriften nachweisbare Randbemerkung bei Fulchers Geschichte der heiligen Lanze *Ubi lancea fuit inventa IX. veridice et melius loquitur (de lancea domini) liber Raimundi quam Fulcherii* belegt, daß ein Vergleich intendiert war (FULCHER VON CHARTRES/FULCHER CARNOTENSIS, *Historia Hierosolymitana*, hg. v. Heinrich HAGENMEYER, Heidelberg 1913, S. 235 Anm.).

58) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 67 Anm.

59) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 42–47; Veronika EPP, Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges (*Studia humaniora* 15), Düsseldorf 1990, S. 26ff.

Lob spenden⁶⁰). Beide versuchen dann nach dem Abschluß des Kreuzzugs, sich mit ihrer Geschichte des Kreuzzugs die Gunst eines hohen Geistlichen zu verschaffen⁶¹ und ihrer Kirche Pilger zuzuführen⁶². Und schließlich ist bei Raimund wie bei Fulcher mit größer werdendem zeitlichen Abstand eine Tendenz zur Moralisierung greifbar, die ihrem Kreuzzugsbericht eine universale Dimension verleiht⁶³.

Auch stilistisch gleichen sich die Texte: Sie sind im *sermo rusticus*, einer in der Historiographie eher seltenen, unpräntiösen Redeweise abgefaßt, die für einen weiten Leserkreis verständlich ist⁶⁴ und dazu beiträgt, den Leser emotional zum Verbündeten der Kreuzfahrer zu machen⁶⁵. Dieselbe »Volkstümlichkeit« tritt im Inhalt zutage. Fulcher und Raimund zeigen ein ausgeprägtes Interesse für alle Arten göttlicher Präsenz auf Erden, wie Himmelszeichen, Visionen und Wunder⁶⁶, und messen der Liturgie und Reliquien große Bedeutung bei⁶⁷. Dabei verwenden sie den Begriff des Wunderbaren fast inflationär, flirtieren aber andererseits – dies vor allem bei Wundern, die nicht mit ihren Interessen verbunden sind – mit der Haltung eines rationalen Zweiflers⁶⁸. Zu dieser Tendenz der religiösen Konkretisierung paßt, daß beide die göttliche Belohnung für den Kreuzzug auch im weltlichen Bereich verorten, indem sie ausführlich von der den Kreuzfahrern zuteil werdenden Beute berichten⁶⁹. Eine Anpassung an ritterliche Interessen zeigt sich schließlich auch in voyeuristischen Darstellungen von Gewalttaten, die

60) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 215; für Raimund vgl. Kap. 3.5.

61) Zu Fulchers Verhältnis zum Patriarchat und den einzelnen Patriarchen vgl. EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 181ff. Raimund widmet seinen Bericht einem Bischof von Viviers, der wahrscheinlich mit dem päpstlichen Legaten Léger zu identifizieren ist (RA, S. 35 und Anm.).

62) Zu Fulchers Verbindung zur Grabeskirche vgl. EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 183. Auch die Kirchen im Rhonetal, zu denen Raimunds Heimatkirche Le Puy gerechnet werden kann, profitierten vom Pilgerstrom und vom Handel ins Heilige Land, da man sich von den Rhonehäfen aus nach Jerusalem einschiffen konnte (HEKTOR AMANN, Die Deutschen in St. Gilles im 12. Jh., in: OTTO BRUNNER u.a. (Hg.), Festschrift für Hermann Aubin zum 80. Geburtstag, Bd. 1, Wiesbaden 1965, S. 185–200, S. 189; ULRICH WINZER, St. Gilles: Studien zum Rechtsstatus und Beziehungsnetz einer Abtei im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung (Münstersche Mittelalterschriften 59), München 1988, S. 4).

63) Für Fulcher vgl. EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 134; für Raimund vgl. AUFFAHR, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 48, S. 54.

64) Diese stilistische Besonderheit der *Historia Hierosolymitana* ist bereits den Kommentatoren des 12. Jahrhunderts aufgefallen, EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 310, S. 313. Zu den volkssprachlichen Anklängen bei Fulcher vgl. S. 323, S. 332, S. 339; für Raimund: RA, S. 13.

65) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 318, S. 344ff.; RA, S. 15.

66) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 68f; MORRIS, Policy and Vision (wie Anm. 5), S. 39.

67) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 47, S. 76f.; RA, S. 14.

68) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 66ff., S. 71; KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 36f.

69) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 139; zu Raimund vgl. Anm. 25.

in einem merkwürdigen Gegensatz zu den Stellen stehen, an denen die Erzähler ihr Entsetzen über das Geschehen zum Ausdruck bringen⁷⁰.

Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied zwischen diesen beiden Kreuzzugschronisten: Raimund scheitert dort, wo Fulcher erfolgreich ist. Während Fulcher mit seiner Werbung für das heilige Kreuz und die Grabeskirche in Jerusalem im Trend seiner Zeit liegt⁷¹, erweisen sich Raimunds Bemühungen um die heilige Lanze und die Andreaskirche in Antiochia als Fehlschlag⁷². Auch in der Wahl des Fürsten, dem sie sich zuordnen, ist Fulcher glücklicher: Er hat sich dem zukünftigen König Jerusalems Balduin I. angeschlossen, während Raimunds Favorit, der Graf von St. Gilles, die Wahl zum König ablehnt und bei der Aufteilung des Landes weitgehend leer ausgeht⁷³. Man könnte den Kontrast bis in die Überzeugungskraft ihrer Kreuzzugsberichte hinein verlängern. Während es Fulcher gelingt, eine Wirklichkeit des Kreuzzuges vorzuführen, in der die Darstellung der Ereignisse mit ihrer Interpretation verschmilzt, stellt sich Raimund so ungeschickt an, daß der Leser ihm bei seinen nachträglichen Manipulationen auf die Schliche kommt.

Welchen Sinn hat dieser enge Bezug? Ein Leser der Handschriften, die Fulcher und Raimund kombinieren, ist durch die Voranstellung der *Historia Hierosolymitana*, in der Fulcher sich über die heilige Lanze und den leichtgläubigen Grafen von St. Gilles lustig macht⁷⁴, auf die Fehlschläge Raimunds vorbereitet. Sein Übereifer in der Werbung für die heilige Lanze und seine Mühe bei der Stilisierung des Grafen zum Helden der Armen erhalten damit einen komischen Anstrich, der durch seine Ungeschicklichkeit bei den Geschichtsmanipulationen verstärkt wird. Daher liegt es nahe, die Parallelitäten von Fulchers und Raimunds Bericht mit einer parodistischen Intention zu erklären. Raimunds durchschaubare Fälschungen weisen dann auf die verborgene Umgestaltung der

70) Die Einschätzung Veronika EPPS, Fulchers Bericht sei durch einen »pragmatischen Realismus« im Vergleich zu anderen Kreuzzugschroniken eher sarazenenfreundlich (EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 37ff.), ist kaum haltbar, weil dem gelegentlich ausgedrückten Bedauern über (vornehmlich an Christen verübte) Massaker Szenen gegenüberstehen, die mit ungeschminkter Grausamkeit Gewalttaten gegen Heiden beschreiben. Da in den *Gesta* solche Szenen völlig fehlen, können sie keineswegs mit dem Standard der Kreuzzugschronistik entschuldigt werden (vgl. FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 54 Anm.; FULCHER OF CHARTRES, *A History of the Expedition to Jerusalem 1095–1127*, transl. by Frances Rita RYAN, hg. v. Harold S. FINK, Knoxville 1969, S. 159 Anm.).

71) Giuseppe LIGATO, *The Political Meanings of the Relic of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: an Example of 1185*, in: Michel BALARD (Hg.), *Autour de la première croisade. Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22–25 Juni 1995)* (Byzantina Sorbonensia 14), Paris 1996, S. 315–330. Zur zunehmenden Popularität des hl. Grabes vgl. Sylvia SCHEIN, *Jérusalem. Objectif originel de la première croisade?*, in: ebd., S. 119–126.

72) Zum weiteren Schicksal der Lanze vgl. RUNCIMAN, *Holy Lance* (wie Anm. 5), S. 201ff.

73) Vgl. Kap. 3.6.

74) Vgl. EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 68ff., S. 268ff.

Ereignisse durch Fulcher zurück, und seine offenkundige Unmoral karikiert die zweifelhaften Moralvorstellungen, die in der *Historia Hierosolymitana* zum Ausdruck kommen. Für diese Annahme spricht, daß ein Offenlegen der materiellen Motivationen des literarischen Ichs, wie dies in der Erzählung Raimunds der Fall ist, typisch für Kreuzzugsparodien ist⁷⁵). Da der als *pauper* auftretende Kleriker im 12. Jahrhundert eine eingeführte satirische Figur der Simoniekritik darstellt⁷⁶), kann auch die Identifikation Raimunds mit den Armen problemlos in diese Textintention integriert werden.

3. RAIMUND VON AGUILERS UND DIE ARMEN

3.1. Die wahren und die falschen Armen

Kritiker an Alphanféry haben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß bei Raimund auch Adlige, die Geld und Waffen besitzen, *pauperes* darstellen können⁷⁷). Da daneben der niedere Klerus bzw. Kleriker per se als Arme eingestuft werden⁷⁸), scheint eine genaue soziale Verortung der Armen unmöglich⁷⁹). Eine heuristische Einheit gewinnt der Armutsbegriff im Text allein in seiner Funktion, wobei die Aufspaltung in zwei Redaktionsstufen stellvertretenden Charakter hat. Während im Ereignisbericht ein Ritter auf die Bedürfnisse der Armen pocht, um an den fürstlichen Einkünften beteiligt zu wer-

75) Vgl. Ulrich MÜLLER, Beobachtungen zu den Carmina Burana. 1. Eine Melodie zur Vagantenstrophe, 2. Walthers »Palästina-Lied« im »versoffenen Kontext«: Eine Parodie, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 15 (1980) S. 104–111; H. PFLAUM, A Strange Crusader's Song, in: *Speculum* 10 (1935) S. 337–339. Der Erzähler der *Historia Constantinopolitana* weist verblüffende Ähnlichkeiten mit Raimund auf (vgl. BAYER, Gottfried von Straßburg (wie Anm. 31), S. 7–12, S. 60–62).

76) Helga SCHÜPPERT, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (*Medium Aevum. Philologische Studien* 23), München 1972, S. 20ff.; BAYER, Gottfried von Straßburg (wie Anm. 31), S. 110f.; MANN, Satiric Subject (wie Anm. 38), S. 63f.

77) AUFFAHR, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 52ff; Giovanni MICCOLI, Dal Pellegrinaggio alla Conquista: Povertà e Ricchezza nelle Prime Crociate, in: *Povertà e Ricchezza nella Spiritualità dei secoli XI e XII*, 15–18 ottobre 1967 (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 8), Todi 1969, S. 45–80, S. 72ff. Die Vorstellung Monique ZERNERS, Raimund benutze den Armutsbegriff der Gottesfriedensbewegung, ist daher unzutreffend; Monique ZERNER, Le comte de Toulouse. Raymond IV, chef de peuple, in: *Genèse de l'Etat Moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25 et 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988* (Collection de l'Ecole Française de Rome 168), S. 45–60, hier: S. 50f.

78) RA, S. 99, S. 111.

79) Raimund, statt den Unterschichten, der Oberschicht zuzuordnen, wie Christoph AUFFAHR dies vorschlägt, löst das Problem nicht (AUFFAHR, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 54).

den,⁸⁰⁾ unterstreicht in der Überarbeitung ein Kleriker die Verpflichtung zur Armenfürsorge, um Zehntzahlungen einzutreiben und die fürstliche Macht in den Dienst kirchlicher Interessen zu stellen⁸¹⁾. Die in dem Bericht evozierte religiöse Wertschätzung der Armut dient also allein dazu, den Untergeordneten Einfluß auf die Entscheidungen Mächtiger zu sichern⁸²⁾.

Das heißt aber nicht, daß die Vorstellung von Armut als Bedürftigkeit im Text keine Rolle spiele. Der Erzähler setzt wiederholt die materielle Bedrängnis der Armen in Szene⁸³⁾, als ob er sich mit ihnen solidarisiere. Aber außerhalb der Szenen, in denen er seine Armutsideologie ausbreitet, spricht er so herablassend und verächtlich von den Unterschichten, daß echtes Mitleid ausgeschlossen werden kann. Die bäuerliche Bevölkerung erscheint ihm unzivilisiert⁸⁴⁾, die in der Nachhut dem Heer folgenden Armen und Kranken betrachtet er als lästige Anhängsel⁸⁵⁾, im Lager unterstellt er ihnen eine Tendenz zu Diebstahl⁸⁶⁾, und Laien spricht er die Fähigkeit zur Mitbestimmung in kirchlichen Angelegenheiten ab⁸⁷⁾. Da er zudem einfache Ritter als hohe Adlige bezeichnet⁸⁸⁾ und sich als ungebildeter Kleriker über die liturgische Unkenntnis eines Armen lustig macht⁸⁹⁾, wird ein Bezug zwischen diesen sozialen Vorurteilen und den Statusängsten des Niederadels bzw. Niederklerus hergestellt. Dieser Standesdünkel der Erzähler läßt die Darstellung der materiellen Not der Armen als ein rhetorisches Mittel erscheinen, das dem sozial offenen *pauperes*-Begriff des Berichts Legitimation und Überzeugungskraft verleiht.

Voraussetzung für eine solche kritische Lesart der Erzählung ist, daß der Leser dem ideologisch geprägten Armutsbegriff des Erzählers eine materiell bestimmte Armutsvorstellung entgegensetzt. Wo die Interessen der Ritter und Kleriker mit denen der Notleidenden in Konflikt geraten, eröffnet dieser Gegensatz eine neue Dimension des Textverständnisses, wie beispielsweise in einem Bericht über eine Stiftung Graf Raimunds: »Als aber dies alles dem Grafen bekannt gemacht ist (...), ruft er seine Fürsten und den Bischof von Le Puy zusammen, und nach einer Beratung schenkt er ihnen 500 Mark Silber,

80) Vgl. die gegen den Grafen von St. Gilles im Text erhobene Anklage des Geizes (RA, S. 62) und den Vorwurf, den Tribut von Tripolis nicht teilen zu wollen (S. 131). Siehe auch Kap. 3.2.

81) RA, S. 88, S. 97, S. 111.

82) AUFFAHRRT, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 54.

83) Vgl. die Charakterisierung der Lebenslage von Petrus Bartholomäus (RA, S. 68f.) und der Aufständischen in Marra (S. 100f.) sowie das Auftreten der Apostel in zerrissenen Kleidern (S. 95).

84) *Incole regionis adeo agrestes et rudes sunt* (RA, S. 36; ähnlich S. 37); ein Überlegenheitsgefühl kommt auch in der Bezeichnung der Armen als *rustici* und *vulgus* zum Ausdruck (RA, S. 49, S. 51, S. 68, S. 79, S. 105, S. 116).

85) RA, S. 36, S. 104.

86) RA, S. 36, S. 95.

87) RA, S. 91f.

88) (...) *et erant hii principes nobilissimi* (RA, S. 38; ähnlich S. 51, S. 60, S. 122, S. 146).

89) RA, S. 76.

allerdings unter der Bedingung, dass, wenn einer seiner Ritter ein Pferd verliere, es ihm von diesen 500 Mark ersetzt werde und von dem anderen, das der Bruderschaft zugestanden ist. Dieses Statut der Bruderschaft war ihm damals sehr nützlich. Weil die Armen unseres Heeres, die zum Grassammeln den Fluß überqueren wollten, die häufigen Angriffe der Feinde fürchteten. Weil nur sehr selten jemand gegen die Feinde ausziehen wollte, da die Pferde ausgehungert und schwach waren und es nur sehr wenige gab, zählte man im ganzen Heer des Grafen und des Bischofs kaum hundert. (...) Aus diesem Grund fürchteten unsere Ritter nicht, den Feinden entgegenzureiten, besonders die, die schlechte und schwache Pferde besaßen, da sie wußten, daß sie im Falle eines Verlustes bessere erhalten würden⁹⁰.

Diese Stelle gehört zu den wenigen Passagen, in denen der provenzalische Ritter dem Grafen Lob spendet. Grund dafür ist die Versorgung der Ritter mit frischen Pferden. Allerdings deutet der abschließende Hinweis auf ein absichtliches Verlieren von Pferden an, daß das Geld des Grafen nicht in seinem Sinne verwendet wurde. Das Mißtrauen des Lesers findet einen weiteren Anhaltspunkt in den ungenannt bleibenden Bestimmungen einer Bruderschaft, die mit Beteiligung des Bischofs zustande kam. Angesichts des inhaltlichen Zusammenhangs mit einer Hungersnot⁹¹ kann man diesen Hinweis dahingehend interpretieren, daß Graf Raimund eine der Sorge um die Armen gewidmete Bruderschaft gegründet hat⁹². Ist dies der Fall, dann legt der Bericht Zeugnis davon ab, daß eine fürstliche Stiftung Raimunds für die Armen von den an der Bruderschaft teilnehmenden Rittern im Hinblick auf ihre Bedürfnisse umgedeutet und mißbraucht wurde.

Die Ritter sind freilich nicht die einzigen, die sich dem Text zufolge guten Gewissens auf Kosten der Notleidenden bereichern. Eine Passage, die durch die Thematik des Zehnts dem geistlichen Bearbeiter zuzuordnen ist, konfrontiert ihre Interessen mit denen der Kleriker: »Nach der Vereinigung unserer Heere begannen die Anhänger des Grafen ihre arabischen Pferde und Reichtümer zur Schau zu stellen, die ihnen Gott im Land der Sarazenen geschenkt hatte, weil sie sich für Gott dem Tod ausgesetzt hatten. Andere aber verwiesen auf ihre Armut. Man predigte freilich zu dieser Zeit, daß das

90) *Haec autem omnia ut comiti manifeste comperta sunt (...). Principes suos et Podiensem episcopum in unum vocat, atque abito consilio d. ^{was} marcas argenti illis largitur, ea nimirum conditione, ut si quis militum suorum equum deperderet, de illis quingentis marcis illi restauraretur, ac de aliis que fraternitate concessa sunt. Hec autem condicio confraternitatis multum illo tempore profuit. Quoniam pauperes de nostro exercitu, qui pro colligendis herbis ultra fluvium transire volebant, frequentem hostium assultationem metuebant. Quoniam rarissime aliqui obviam hostibus ire volebant cum equi famelici et debiles essent atque admodum pauci in totum exercitu comitis et episcopis vix c. reperirentur. (...) Hanc igitur ob causam milites nostri hostibus occurrere non formidabant presertim hi qui viles vel debiles equos habebant, cum scirent se perditis suis meliores habituros (RA, S. 54f.).* Meine Übersetzungen versuchen, so weit als möglich, die Stilbrüche und sprachlichen Holprigkeiten zu imitieren.

91) Vgl. RA, S. 53.

92) Vgl. Michel MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age*, Paris 1978, S. 124.

Volk von allem, was es erbeutet hatte, den Zehnt zahlen sollte, weil es viele Arme im Heer gab und viele Kranke. Und man ordnete an, daß sie ein Viertel ihren Priestern geben sollten, deren Messe sie hörten, und ein Viertel den Bischöfen, die übrigen beiden Teile Petrus dem Eremiten, dem sie die Armen aus dem Klerus und dem Volk unterstellt hatten. Er erhielt daher zwei Teile, nämlich einen für die aus dem Klerus und den anderen für die aus dem Volk. So vermehrte Gott unser Heer insbesondere an Pferden, Mauleseln und Kamelen und anderen lebensnotwendigen Dingen⁹³.

Dadurch daß der Erzähler die Zehntzahlung mit der Pflicht der Armenfürsorge begründet und die Armen mit den Kranken assoziiert, weckt der Beginn des Berichts die Erwartung, man werde etwas über mildtätige Almosen erfahren. Diese Erwartung des Lesers wird jedoch umgehend frustriert, wenn er erfährt, daß drei Viertel des erlösten Geldes Klerikern zugute kommt, von denen einige, wie die Bischöfe, zur Oberschicht gezählt werden müssen. Vor dem Hintergrund dieser Enttäuschung bewirkt Raimunds Bemühen, durch eine geschickte, in einer Zweiteilung endenden Stufung die ungewöhnliche Großzügigkeit gegenüber den Armen herauszustellen⁹⁴, das Gegenteil des Angestrebten. Die doppelte Aufteilung zwischen Klerikern und Armen, bei der jedes Mal die Kleriker an erster Stelle genannt werden, verstärkt den Eindruck einer unbegründeten Bevorzugung. Wenn der Erzähler dann abschließend seine Zufriedenheit über die Versorgung mit Reittieren zum Ausdruck bringt, die aus seiner Sicht zum Lebensnotwendigen gehören, muß der Leser einsehen, daß der Zehnt nicht für die Linderung von Not, sondern um der Beteiligung der Kleriker an den Beutegewinnen willen verordnet worden war. Angesichts dieser Ernüchterung nimmt der einleitende Halbsatz: »aber andere verwiesen auf ihre Armut« (*at alii paupertatem suam pretendebant*) einen neuen Sinn an. Da das Verb *pretendere* neben »zeigen« auch »vorschützen« bedeuten kann, bestätigt sich der Verdacht, die Kleriker würden sich zu ihrer Bereicherung auf die Interessen der Armen berufen.

Diese Opposition zwischen dem vom Erzähler intendierten Sinn und der dem Leser durch die rhetorische Gestaltung des Berichtes nahegelegten Gegenposition gehört zur Strategie des Textes, die Anleihen der Kreuzzugswerbung bei der Armutsideologie zu

93) *Coniunctis itaque exercitibus nostris ceperunt ostendere illi de parte comitis equos farios, et divitias suas, quas dederat illis Deus in regionibus Sarracenorum, eo quod pro Deo se morti exposuissent. At alii paupertatem suam pretendebant. Predicatum est vero eo tempore ut daret populus decimas de omnibus quae cepisset, quoniam multi pauperes erant in exercitu, et multi infirmi. Et mandatum est ut quartam partem redderent sacerdotibus suis, ad quorum missas veniebant, et quartam episcopis, reliquas vero duas Petro Heremittae, quem profecerant pauperibus de clero et populo. Ideoque duas partes accipiebat, videlicet unam pro his qui de clero erant, et alteram pro his de populo. Multiplicabat ideo Deus exercitum nostrum adeo in equis, et mulis, et camelis, et aliis vite necessariis [...] (RA, S. 111).*

94) Im Kirchenrecht gibt es sowohl die Tradition eines Drittels als auch die eines Viertels für den Zehnt (vgl. Giles CONSTABLE, *Monastic Tithes from their Origin to the Twelfth Century*, Cambridge 1964, S. 49, 52).

kritisieren, – eine intertextuelle Zielspitze, die insbesondere in der Darstellung von Hungersnöten, einem historiographischen Standardbeleg für die von den Kreuzfahrern erlittenen Entbehrungen⁹⁵⁾, deutlich wird. Auch die Erzählung Raimunds enthält solche Berichte, aber die in ihnen enthaltenen Konkretisierungen zeigen eine Realität, die mit Entbehrung nichts zu tun hat. Wenn hohe Getreidepreise dazu zwingen⁹⁶⁾, Pferde mit Blättern zu füttern⁹⁷⁾, oder fehlendes Wasser durch Wein⁹⁸⁾ und mangelndes Brot durch Fleisch ersetzt wird⁹⁹⁾, handelt es sich bei den angeblichen Hungersnöten um bloße Versorgungsengpässe. Sie können nach Meinung des klerikalen Überarbeiters, der sich über die Klagen in seiner Vorlage zu ärgern scheint, von den Rittern leicht durch Verkäufe von erbeuteten Kostbarkeiten überbrückt werden¹⁰⁰⁾. Der Erzählung Raimunds zufolge lernen die Kreuzfahrer also nicht Einschränkung oder Entbehrung, sondern ein Leben von unregelmäßigen Einkünften¹⁰¹⁾, wie es für Räuber charakteristisch ist.

Wie weit sie damit von der apostolischen Nachfolge entfernt sind, unterstreicht eine Szene, in der siegreiche Ritter ins Lager zurückkehren: »Es war der Mühe wert, gesehen zu haben, wie einige Arme vom Sieg zurückkamen. Denn die einen zeigten ihren Gefährten ihre Erhebung aus der Armut, indem sie zwischen den Zelten auf ihren arabischen Pferden um die Wette ritten, andere verherrlichten Gott, den Urheber des Sieges und ihrer Beschenkung, in zwei oder drei Seidenkleider gehüllt, wieder andere stellten mit drei oder vier Schilden geschützt freudig ihren Triumph zur Schau«¹⁰²⁾.

Hier wird offenbar, daß die Kreuzfahrer sich nicht mit bloßer Versorgung zufrieden geben, sondern auf orientalische Kostbarkeiten erpicht sind. Die Qualifizierung dieser Szene als Erhebung aus Armut und der Verweis auf die Verherrlichung Gottes erhält damit einen fast sarkastischen Unterton. Die Exemplifizierung des Überflusses anhand der Kleidung, eines Fortbewegungsmittels und einer Defensivwaffe und ihre Verbindung mit niederen Zahlen erinnert darüber hinaus an die Aussendung der Apostel, bei der Christus seinen Jüngern den Besitz zweier Kleider, zweier Paar Schuhe und zweier Reisestäbe untersagt hatte¹⁰³⁾. Der Kontrast zu den in Seidenkleidern gehüllten, edle

95) Guy LOBRICHON, 1099. Jérusalem conquise, Paris 1998, S. 55f.

96) RA, S. 53f.

97) RA, S. 82.

98) RA, S. 140.

99) RA, S. 157.

100) Ebd., S. 76f.

101) Vgl. insbes. RA, S. 49, S. 83, S. 103, S. 111, S. 137 und die Klage Raimunds über die *luxuria* der Kreuzfahrer S. 56.

102) *Opere precium est vidisse quosdam pauperes a victoria revertentes, alii namque intra tentoria in equis fariis discurrentes, relevationem suae paupertatis sociis ostendebant, alii autem duobus vel tribus induti sericis vestimentis largitorem victoriae, et muneris Deum magnificabant, alii vero tribus vel quatuor muniti clipeis suum triumphum alacriter pretendebant* (RA, S. 61).

103) Mt. 10,7–10; Mk. 6,6–8; Lk.9,3.

Araberhengste reitenden und mehrere Schilde tragenden Kreuzfahrern könnte kaum größer sein.

3.2. Die Jerusalemsehnsucht der Armen

Da die Erzählung Raimunds in mehreren Situationen einen Konflikt zwischen auf den Weiterzug nach Jerusalem drängenden Armen und in territoriale Streitigkeiten verstrickten Fürsten darstellt, hat Alphanhéry auf einen Gegensatz zwischen den eschatologischen Hoffnungen der Armen und den weltlichen Interessen der Fürsten geschlossen¹⁰⁴. Obwohl diese Opposition durchaus der Interpretation Raimunds entspricht, kann sie bei genauerem Hinsehen als Erklärung für die Konflikte jedoch nicht überzeugen. Da die Erzählung Raimunds zeigt, daß die Kreuzfahrer es mit der Einnahme Antiochias keineswegs eilig haben¹⁰⁵, stellt sich die Frage, warum die Armen erst nach der Eroberung der Stadt ihren Widerstand manifestieren. Auch als die Armen dann in Maraatel-Numan ihre Drohung von Antiochia wahr machen und die Mauern der Stadt einreißen, angeblich um Graf Raimund zu einer schnellen Weiterreise zu bewegen, scheint der hier erneut evozierte Interessengegensatz am eigentlichen Problem vorbeizugehen¹⁰⁶. Der Graf ist nämlich abwesend, weil er damit beschäftigt ist, die anderen Fürsten zum Aufbruch zu überreden. Druck auf ihn auszuüben, scheint daher überflüssig, und die Form des Widerstandes, das Niederreißen der Stadtmauer, sinnlos¹⁰⁷.

Man müßte diese Widersprüchlichkeit auf das mangelnde Verständnis der Armen zurückführen, wenn der Text dem Leser nicht in Form einer verräterischen Formulierung Raimunds auf den hinter dieser angeblichen Opposition stehenden Konflikt aufmerksam machen würde. In Antiochia beklagen sich die Unzufriedenen, sie würden bei einem längeren Aufenthalt in der Stadt »vor Hunger und Langeweile« (*fame et taedio*) ermaten¹⁰⁸. Mit genau derselben Formulierung ist kurz zuvor die Notwendigkeit eines Auszugs Graf Raimunds ins Umland gerechtfertigt worden, der als Sorge für die Armen stilisiert wurde¹⁰⁹. Angesichts der kriegerischen Gestalt dieser Auszüge, deren Ergebnis der

104) ALPHANDÉRY und DUPRONT, *Chrétienté* (wie Anm. 6), S. 107ff.

105) Die Erzählung Raimunds zeigt, daß der Belagerungsring um die Stadt bis zu ihrer Übergabe nie geschlossen wurde (RA, S. 63f.). Wieviel Zeit man sich zunächst zu nehmen bereit ist, führt beispielhaft der vor der Eroberung von Antiochia abgelegte Eid der Fürsten vor Augen, die Belagerung sieben Jahre fortzuführen (S. 55).

106) RA, S. 100f.

107) RA, S. 99f.

108) *Alioquin antequam omnino fame et tedio hic deficiamus, ad propria reverti debemus* (RA, S. 94).

109) *Ob hoc itaque dux Antiochiam reversus comitem (...) et milites et pedites suos omnes pro causa pauperum ut in hispaniam depredatum eos deduceret in unum evocaverat. (...) Rursus comes congregavit*

Erzähler allein nach den Plünderungsmöglichkeiten beurteilt, liegt es nahe, in den Armen die provenzalischen Ritter zu sehen, die sich zu langweilen beginnen¹¹⁰. Der zunehmende Schwierigkeitsgrad der Eroberungen erlaubt es auch, auf die hinter dem »Hunger« stehende Lebenssituation zu schließen. Die zunehmende Entfernung der Ziele von Antiochia zeigt, daß die Ressourcen des unmittelbaren Umlandes erschöpft sind, und der stärker werdende Widerstand der Einwohner verdeutlicht, daß sie sich an die Präsenz der Kreuzfahrer zu gewöhnen beginnen. Die Ritter sind daher auf die Hilfe des Grafen angewiesen, um in organisierten Aktionen größerer Gruppen ohne Gefahr weiter weg von der Stadt zu plündern. Die Vermutung, es handle sich bei den zum Aufbruch drängenden Armen in Wahrheit um beutegierige Ritter, bestätigt auch ein Blick auf den Zeitpunkt der Rebellion in Maraat-el-Numan. Sie bricht aus, als die Nachricht in die Stadt kommt, Raimund habe die Absicht, eine Besatzung in der Stadt zu hinterlassen¹¹¹. Wenn man den Widerstand auf diese Pläne bezieht und dabei von den Interessen der Ritter an einem Leben durch Plünderungen ausgeht, macht auch das Einreißen der Stadtmauer einen Sinn. Es verhindert das Zurückbleiben von Adligen, die in Antiochia gelernt haben, daß Selbsthaftigkeit mit einem dauerhaften Leben durch Plünderungen unvereinbar ist.

Die Auseinandersetzungen über die Lebensform der Kreuzfahrer finden ihre Fortsetzung in einem immer wieder neu aufflammenden Streit über die Reiseroute nach Jerusalem¹¹², der durch ein weiteres Leitmotiv, das Argument einer gefährlichen Verkleinerung des Kreuzfahrerheeres, in einen Zusammenhang mit dem Interessenkonflikt zwischen den Fürsten und »Armen« in Antiochia gestellt wird¹¹³. Wie die Diskussionen deutlich machen, setzten die sich auf dieses Argument Berufenden auf den Nachzug weiterer Ritter durch die Eroberung der heiligen Stadt und teilen Jerusalem dabei die Rolle eines Stützpunktes zu. Der Leser kann daraus schließen, daß sie eine Herrschaft im Heiligen Land etablieren wollen, ohne dabei auf Mobilität und das heißt, auf das Leben von Beute zu verzichten. Wie wenig dieses Interesse an Jerusalem mit religiösen Motiven zu tun hat, entlarvt der Text in einer Reaktion auf das Angebot des babylonischen Königs, kleineren Gruppen unbewaffneter Pilger den Eintritt in die Stadt zu erlauben. Die Kreuzfahrer lachen den Boten aus, da ihnen der Besuch der heiligen Stätten gleichgültig ist¹¹⁴.

Zu den auf ein schnelles Weiterziehen nach Jerusalem Drängenden zählen jedoch nicht nur Ritter, sondern auch eine vom Bischof von Al-Bara angeführte Gruppe von

militēs suos ut plebem pauperum in hispaniam conduceret, quae fame et tedio Antiochiaē deficiebat (RA, S. 88f.).

110) RA, S. 88f., S. 91f., S. 94f.

111) RA, S. 100.

112) RA, S. 103f., S. 126, S. 136.

113) RA, S. 94.

114) RA, S. 110.

Klerikern, unter ihnen Raimund. Damit wird verständlich, warum er den Aufständischen in Antiochia und Maraas-el-Numan historiographische Deckung gewährt¹¹⁵⁾. Angesichts der Prophezeiung einer Rebellion in einer himmlischen Vision¹¹⁶⁾ kann man sogar annehmen, daß Raimund und seine Freunde die Ritter zum Aufstand angestiftet haben. Religiöse Motive sind aber auch für diese Jerusalem-Partei zweifelhaft und können spätestens dann ausgeschlossen werden, wenn der Jerusalemfixierte Erzähler den ersten Blick auf die heilige Stadt zu erwähnen vergißt¹¹⁷⁾. Was steht also hinter der Jerusalemsehnsucht der Kleriker? Auch sie geht auf die Situation nach der Eroberung von Antiochia zurück, die greifbar wird, als Raimund zum ersten Mal eine Verzögerung beklagt: »Und nicht allein unsere Fürsten erschütterte zu dieser Zeit die Uneinigkeit, sondern auch die Dankbarkeit des Volkes löste sich so auf, daß es nur wenige gab, die nicht mit Freunden und Bediensteten um Diebstahl und Raubes willen stritten. Und es gab auch keinen Richter in der Stadt, der Streitigkeiten verhandeln konnte und wollte, sondern jeder nahm, soviel er konnte, daher entstand ein Maß von Unrecht (...). Da uns freilich die Müße und die Reichtümer abhanden gekommen waren, verschoben sie gegen das Gebot Gottes die Fahrt, für die sie gekommen waren, bis zu den Kalenden des November.«¹¹⁸⁾

Hinter diesem Ausbruch an schlechter Laune steht die Unzufriedenheit Raimunds mit dem Leben seit dem Ende der kriegerischen Auseinandersetzungen. Durch die Beseitigung der Gefahr ist der Einfluß der Kleriker auf die Kreuzfahrer und damit ihr Einkommen reduziert, und als Waffenlose haben sie ohne richterlichen Schutz keine Chance, ihren Beuteanteil gegen konkurrierende Ansprüche zu verteidigen. Hinzu kommt eine persönliche Enttäuschung. Da trotz des Drängens der Erscheinungen in Antiochia kein lateinischer Patriarch eingesetzt wird¹¹⁹⁾, zeichnet sich ab, daß Raimunds Engagement für die Andreaskirche keine Früchte tragen wird¹²⁰⁾. Wenn der Erzähler seit diesem Zeitpunkt den Grafen mittels himmlischer Botschaften zum Aufbruch drängt¹²¹⁾, kann

115) Vgl. RA, S. 130, S. 134f., S. 136. Die in Maraas-el-Numan angeblich vom Bischof von Al-Bara getroffenen Gegenmaßnahmen ähneln zu sehr einer Rechtfertigung gegenüber dem Grafen, als daß sie für bare Münze genommen werden können. Die Solidarisierung des Bischofs mit dem Widerstand der Ritter wird dadurch nahegelegt, daß er kurz zuvor zusammen mit seinen Geistlichen und den Rittern dem Grafen von St. Gilles im Namen der Armen die Führerschaft beim Weiterzug nach Jerusalem angetragen hatte (RA, S. 99).

116) RA, S. 87ff.

117) RA, S. 130, S. 134f.

118) *Nec solum principes nostros eo tempore discordia concussit, verum etiam populi gratiam ita dissolvit ut pauci essent qui non sociis vel domesticis suis de furti vel rapinae causis concertarent. Nec in civitatem index aliquis erat qui posset vel vellet discurrere causas, sed quantum quisque poterat, eo modus iniurie venit. (...) Quippe nostri ocio, et divitiis remissi, de itinere propter quod venerant, usque in Kalendas novembris contra Dei preceptum distulerunt* (RA, S. 83f.).

119) RA, S. 86f.; vgl. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 59.

120) Ausführlicher dazu KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 60f., S. 66f. zu RA, S. 85–88, S. 90f.

121) RA, S. 91.

man annehmen, daß er nun auf eine Pfründe in Jerusalem setzt. Damit findet auch die Eile der Gruppe um Raimund auf dem Weg¹²²⁾ und ihr Verhalten nach der Einnahme der heiligen Stadt eine Erklärung. Die Provenzalen versuchen, den anderen Klerikern zuvorzukommen, um durch die Besetzung von Altären und Häusern vollendete Tatsachen zu schaffen. Aber ihre Strategie scheitert, als der neu gewählte Patriarch, Arnulf von Chocques, den Bischof von Al-Bara aus dem Haus des Patriarchen vertreibt¹²³⁾ und der Besetzung von Altären in der Grabeskirche ein Ende bereitet¹²⁴⁾.

Die Jerusalemsehnsucht der »Armen« hat also nur indirekt etwas mit der religiösen Bedeutung der Stadt zu tun, denn Ritter und Kleriker versuchen in der Erzählung Raimunds aus dem religiösen Prestige der Stadt Profit schlagen, um anderweitige Interessen durchzusetzen. In dieser Enthüllung der hinter der Jerusalemsehnsucht stehenden materiellen Motive wendet sich der Text gegen Geschichtsschreiber des ersten Kreuzzuges, die wie Fulcher die Machtpolitik im Heiligen Land mit religiösen Sehnsüchten zu verschleiern suchen. Das heißt jedoch nicht, daß damit die Tradition der Pilgerschaft grundsätzlich in Frage gestellt würde. Der Text läßt im Hinweis auf eine kleine Gruppe, die, ohne Jerusalem betreten zu haben, sich im Jordan taufen läßt und anschließend nach Hause zurückkehrt, die Möglichkeit einer echten Pilgerfrömmigkeit zu¹²⁵⁾. Raimunds Kritik an ihrer »Desertion« führt dem Leser den Unterschied zwischen denen vor Augen, die Jerusalem besitzen, und denen, die es sehen wollen. Im Blick auf diese Pilger stellt sich die Frage nach der Legitimation eines als Heiligen Krieg verstandenen Kreuzzuges. Ein Beutezug, bei dem den Rittern weder Heldenmut noch Selbstverleugnung abverlangt wird, scheint trotz der Übereinstimmung des Weges nichts mit dem Ideal der Pilgerschaft gemein zu haben.

3.3. *Der Wunderglaube der Armen*

Mehr noch als die dubiosen Umstände, unter denen in der Erzählung Raimunds die heilige Lanze gefunden wird¹²⁶⁾, legt der von ihr gemachte Gebrauch nahe, daß es sich bei dieser Reliquie um einen Betrug handelt. Ihre Entdeckung erlaubt den Klerikern in einer Situation des Machtvakuum, die entscheidende Wende im Kampf um Antiochia herbeizuführen¹²⁷⁾. Zum ersten Mal seit der Ankunft vor der Stadt ziehen die Kreuzfahrer den Heiden entschlossen entgegen, und dabei wird der Mut der Fußsoldaten kriegsentschei-

122) RA, S. 130, S. 134, S. 136.

123) RA, S. 153.

124) Raimund beklagt sich über die Enteignung der Kleriker des heiligen Grabes durch den neu gewählten Patriarchen und rechtfertigt die Übernahme als *custodia* (RA, S. 154).

125) RA, S. 142f.

126) Vgl. S. 76f.

127) AUFFAHR, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 49.

dend¹²⁸). Es sieht also zunächst so aus, als ob die einfachen Kreuzfahrern leicht zu täuschen seien. Dieser Eindruck relativiert sich jedoch in der Folge, als trotz erheblicher Anstrengungen seitens der Organisatoren der Erscheinungen¹²⁹) am Ende die Zweifler an der heiligen Lanze siegen. Hat sich also abschließend die Wahrheit durchgesetzt? Mit einer so einfachen Polarisierung ist die Auseinandersetzung mit dem klerikalen Interpretationsmonopol göttlicher Zeichen nicht zu fassen.

Das ambivalente Verhältnis zwischen dem Klerus und den einfachen Gläubigen spiegelt sich in der Geschichte des Hauptvisionärs der Erscheinungen, Petrus Bartholomäus. Er personifiziert den Prototyp des wahrhaftigen Armen, weil er in materieller Beschränkung lebt und auf Bedrohungen mit Weinen und Gebeten reagiert¹³⁰). Da er auch den Kontakt mit den Mächtigen fürchtet, stellt der Auftrag der Erscheinung, die heilige Lanze zu enthüllen, für ihn eine Last dar. Zu Recht: Clemens Klein hat auf Indizien im Text aufmerksam gemacht, die zeigen, daß seine Feuerprobe von Raimund und seinen Freunden dazu benutzt wird, um sich des ihnen unbequem gewordenen Mannes zu entledigen¹³¹).

Allein die Tatsache, daß Petrus Bartholomäus beseitigt werden muß, zeigt, daß seine Person eine Herausforderung für die Kleriker darstellt. Um sie zu erkennen, muß der Leser die Mühe auf sich nehmen, das hinter den nachträglichen Bearbeitungen der Visionenberichte durch Raimund liegende Geschehen zu rekonstruieren – ein Verfahren, das ihm, wenn er die erzählerische Doppelkonstruktion des Ereignisberichts durchschaut hat, bis zur ersten Erscheinungserzählung bereits in Fleisch und Blut übergegangen ist. Denn wie der Tatsachenbericht zeigen die Erscheinungsberichte Spuren von Überarbeitungen, hinter denen nur Raimund stecken kann, dem – dies verrät der Text dem Leser am Ende der ersten Vision – die Aufsicht über Petrus anvertraut worden war¹³²).

128) RA, S. 81; vgl. auch die sich auf die Fußsoldaten beziehende Vorhersage des Überläufers Mirdalin (RA, S. 80).

129) Sie führen neue Heilige und neue Visionäre ein, lassen Hauptvisionen durch andere Erscheinungen und Wunder bestätigen, stützen sich auf Vorhersagen apokrypher Evangelien und begehen sogar Leichenschändung (vgl. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 51, S. 59, S. 64f., S. 67, S. 72).

130) Die Charakterisierung der Lebenssituation des als *pauper rusticus* eingeführten Petrus verbirgt sich in seinem Bericht über die Offenbarung der Lanze (RA, S. 68f.). Allerdings widerspricht sich der erste und zweite Teil, wohl weil Raimund im Nachhinein die soziale Situation seines Schützlings zu schönen versuchte. Am Beginn des Berichtes lebt Petrus Bartholomäus als Einzelgänger, im zweiten Teil steht er hingegen im Dienst eines Willelmus Petrus. Widersprüchlich ist auch das im ersten Teil beschriebene Leben von Almosen und der Petrus im zweiten Teil der Erzählung zugeschriebene Plan, ein Testament zu machen.

131) Vgl. S. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 70–83.

132) RA, S. 72. Bereits Steven Runciman hat in der Geschichte vom Lanzenfund einen wahren Kern ausgemacht (RUNCIMAN, Holy Lance (wie Anm. 5), S. 198).

Wenig glaubwürdig im Bericht der ersten Vision erscheint u.a. die vierfache Zahl der Erscheinungen¹³³⁾, die eine Übertreibung der Tradition der dreifachen Vision vermuten läßt, die an Jonas erinnernde Geschichte von dem Schiff, das durch einen Sturm in den Hafen zurückgetrieben wird, die Passage von der Auserwähltheit der Armen, die zu gut in Raimunds historiographisches Konzept paßt, um wahr zu sein, und die Andeutungen einer messianischen Auserwähltheit Raimunds, die darauf ausgerichtet zu sein scheinen, das Interesse des Grafen zu wecken. Für die Wahrhaftigkeit der Offenbarung der Lanze sprechen hingegen die Person des Visionärs und seine soziale Situation, aus der kein Motiv für einen Betrug abgeleitet werden kann, sowie die Kritik an Ademar, die die Ablehnung des Bischofs provoziert.

Wie sperrig die erste Erscheinung trotz der Überarbeitung Raimunds ist, macht der Kontrast zu dem unmittelbar anschließenden Visionsbericht eines Priesters namens Stefan deutlich¹³⁴⁾. In ihr erscheint nicht ein Apostel auf freiem Feld aus heiterem Himmel einem von Furcht geplagten Ungebildeten, sondern Christus und die als Fürsprecherin der Menschen auftretende Maria offenbaren sich einem von seinen Sünden soeben absolvierten, Psalmen singenden und in einer Kirche Nachtwache haltenden Kleriker. Auch die Form und der Inhalt der Kontaktaufnahme erscheinen anders, als dies in der unkomplizierten und direkten Beziehung zwischen Petrus Bartholomäus und Andreas der Fall ist; sie sind theologischen Diskussionen der Zeit beeinflusst. Christus erscheint als Bild und nicht als reale Person, prüft vor seiner Offenbarung den Glauben Stefans und läßt sich von diesem und Maria über die Situation in Antiochia informieren, als ob er sich nicht im Detail mit menschlichen Angelegenheit beschäftige. Hinzu kommt, daß das nicht näher konkretisierte Versprechen himmlischer Hilfe unter dem Vorbehalt einer Buße und liturgischer Verpflichtungen steht. Weil das Medium der Erscheinung zum Umfeld des Bischofs und päpstlichen Legaten Ademar von Le Puy gehört¹³⁵⁾, hat bereits Alphandéry vermutet, daß es sich hier um die bischöfliche Antwort auf die Herausforderung der ersten Erscheinung handelt¹³⁶⁾.

Der Eindruck einer mittels himmlischer Offenbarungen ausgetragenen Konkurrenz zwischen verschiedenen Gruppen von Klerikern verstärkt sich durch den Bericht einer dritten Vision¹³⁷⁾, der zweiten Erscheinung des Petrus Bartholomäus. In ihr stellt sich heraus, daß die bisher anonym gebliebene Begleitung des Apostels Andreas der mit den Wundmalen gekennzeichnete Christus ist – eine Enthüllung, die die Gleichheit im Grad der Auserwähltheit zwischen Petrus Bartholomäus und Stefan wiederherstellt, aber im Gegensatz zur christlichen Tradition steht, nach der Andreas in der Begleitung eines En-

133) Vgl. im folgenden RA, S. 68–72.

134) RA, S. 72f.

135) Vgl. RA, S. 127f.

136) ALPHANDÉRY und DUPRONT, *Chrétienté* (wie Anm. 6), S. 104.

137) RA, S. 77f.

gels auftritt¹³⁸). Da die himmlische Botschaft erneut liturgische Anweisungen enthält, müssen wieder Kleriker hinter ihr stehen, deren Bildungsgrad – davon zeugt ihr Fehler – aber nicht an den Kreis um Ademar heranreicht. Es kann sich hier nur um Raimund und seine Freunde handeln, deren liturgisches Interesse in einer unmittelbar anschließend geschilderten Bildungsprüfung ihres Schützlings zutage tritt. Petrus arbeitet also eng mit ihnen zusammen und ist vielleicht sogar ihr Komplize geworden. In der Folge wird er zum Medium einer Reihe von Erscheinungen, die alle dem Interesse seiner »Mentoren« dienen¹³⁹). Diese treten dabei zunehmend deutlicher in den Vordergrund, indem sie den Kontakt zur Öffentlichkeit monopolisieren und schließlich sogar als Adressaten himmlischer Botschaften auftreten¹⁴⁰).

Die Unterordnung des Petrus findet jedoch ein plötzliches Ende, als ihm Andreas und Petrus als Arme verkleidet erscheinen¹⁴¹). Die Begegnung bricht in mehreren Hinsichten mit der bisherigen Routine: Petrus hat Schwierigkeiten, die Apostel zu erkennen, und als sie ihm ihre Identität offenbaren, fällt der Visionär *subita claritate perterritus* in Ohnmacht. Für diese ungewöhnliche Reaktion gibt es nur eine Erklärung: Wegen des durchlöcherten Kostüms der Heiligen beginnt der Visionär zu ahnen, daß er von Betrügern manipuliert worden ist. Damit wird der anschließende Wortwechsel doppeldeutig. Wenn die »Apostel« Petrus Bartholomäus über die Kraft göttlicher Sündenvergebung belehren, versuchen in Wirklichkeit die Betrüger das Gewissen des Visionärs zu beruhigen und ihn zu einer weiteren Zusammenarbeit zu bewegen. Aber Petrus Bartholomäus läßt sich damit nicht abspeisen. Angesichts seiner Entdeckung beginnt er die Echtheit aller Erscheinungen in Frage zu stellen¹⁴²). In dieser Situation gehen Raimund und seine Freunde in die Offensive: Petrus wird eine Vision von Christus am Kreuz zuteil, die so stümperhaft inszeniert ist, daß das Theaterspiel offensichtlich wird¹⁴³). Damit machen die Schauspieler deutlich, daß es jetzt nicht mehr um Zusammenarbeit, sondern um Unterordnung geht. Aber trotz der in theologische Ausführungen gehüllten Einschüchterun-

138) Constantin TISCHENDORF, *Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus graecis*, Leipzig 1851, S. XLIII.

139) RA, S. 77f., S. 84–87, S. 88 (offensichtlich später eingefügt), S. 89–91.

140) RA, S. 89f. Die Symbiose zwischen dem Erzähler und Petrus Bartholomäus geht am Ende so weit, daß der Bezug des Personalpronomens der ersten Person Singular im Visionsbericht unklar wird (vgl. RA, S. 90f.; KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 66).

141) Vgl. RA, S. 95f.

142) Vgl. das Nachdenken über die Vision Stefans, das in der Situationsschilderung zu Beginn der Erscheinung »Christi« und im ersten Wortwechsel zum Ausdruck kommt (RA, S. 112f.).

143) Vgl. BARTH, *Animadversiones* (wie Anm. 10), S. 268. Der auf zwei rohen unbehauenen Stämmen ausgestreckte »Christus« muß seitlich durch zwei Apostel und von hinten durch einen großen Statisten mit geschwärztem Gesicht gestützt werden. Auch nachdem er vom Kreuz herabgestiegen ist, trägt »Christus« ein buntes Tuch um die Hüften (RA, S. 112f.).

gen und Drohungen »Christi«¹⁴⁴) zeigt sich der bisher so willfährige Arme zum Widerstand entschlossen. Er verweigert mit dem Hinweis auf Gedächtnislücken jede weitere Kooperation und nützt seine Autorität als Visionär, um in die schriftliche Fassung des Visionsberichts aufschlußreiche Details einzuschmuggeln¹⁴⁵).

Da unmittelbar nach der Verkündigung dieser Erscheinung Zweifel laut werden, scheint Petrus' Plan aufzugehen¹⁴⁶), aber die Gruppe um Raimund läßt eine so beeindruckend lange Reihe von Bestätigungszeugen aufmarschieren, daß die Skeptiker mundtot gemacht werden¹⁴⁷). In dieser Situation kommt es wider Erwarten auf Verlangen des Visionärs zum Gottesurteil. Das Porträt Petrus Bartholomäus' als jähzorniger Naivling in dieser Szene deutet auf einen anfänglichen Unwillen Raimunds über die Entwicklung¹⁴⁸), aber die abschließende Bewertung *placuerunt haec omnia nobis* offenbart, daß er und seine Freunde die Herausforderung annehmen¹⁴⁹). Für die Leser, die das hinter den Erscheinungserzählungen stehende Geschehen erkannt haben, stellt die Feuerprobe also weniger eine Auseinandersetzung zwischen den Zweiflern und Befürwortern der Lanze als ein Duell zwischen einem entrüsteten Armen und seinen geistlichen Irreführern dar.

Um seinen Ausgang zu bestimmen, muß man fast wie in einem Kriminalroman alle vom Text gegebenen Hinweise auf das Geschehen so zusammenfügen, daß sie einen Sinn ergeben¹⁵⁰). Wenn die Überreste der Holzstapel und die Kleider Petrus' unmittelbar nach der Feuerprobe verschwinden, heißt dies, daß an ihnen Manipulationen vorgenommen waren¹⁵¹), und die Zeugenaussagen über eine geheimnisvolle Person in Priesterkleidern, die wie der mit ihr verwechselte Petrus im Feuer verschwindet, weisen darauf hin, daß sich noch ein zweiter Lanzenträger im Feuer befand. Man hatte also offenbar Petrus einen erfolgreichen Durchgang durch das Feuer gesichert, aber gleichzeitig dafür gesorgt, daß er im Falle einer Verweigerung durch ein Double ersetzt werden konnte. Da Petrus

144) »Christus« erinnert Petrus an die drei Ordines, d.h. an seine untergeordnete gesellschaftliche Stellung, und an das göttliche Verbot, vom Baum des Wissens zu essen. Die anschließenden Hinweise auf die ewige Gefangenschaft aller Menschen und den allen judasgleichen Verrätern drohenden Tod können als an Petrus gerichtete Drohungen mit lebenslanger Verwahrung oder Mord verstanden werden (RA, S. 115f.).

145) Der Erscheinungsbericht nimmt jetzt die Form eines direkten Diktates aus seinem Munde an (RA, S. 112).

146) Für den folgenden Abschnitt vgl. RA, S. 116–120.

147) Der Rückzieher Arnulfs von Choques, er müsse vor einer öffentlichen Buße zuerst die Meinung seines Herrn einholen, schmälert den Sieg der Gruppe um Raimund nicht (RA, S. 120).

148) *Cum vero haec audisset Petrus Bartholomeus iratus nimium sicut homo simplex, et qui veritatem obtine noverat dixit (...)* (RA, S. 120).

149) RA, S. 120.

150) Für alle in der folgenden Argumentation benutzten Details vgl. RA, S. 120–124.

151) Der Flug eines Vogels durch das Feuer legt den Verdacht nahe, daß der durch das Feuer führende Gang breit ausgefallen war. Auf eine feuerfeste Präparation der Kleider Petrus' deutet die Verteilung seiner Wunden und Raimunds stolzer Hinweis auf das unversehrt gebliebene Stoffband der hl. Lanze hin.

unbeschadet das Feuer durchschreitet, muß er sich den Fälschern unterworfen haben. Aber dem Tod entkommt er damit nicht: Jenseits des Feuers erwartet ihn eine Menschenmenge, die ihm das Rückgrat brechen will¹⁵². Allein durch den Einsatz eines Ritters kommt der Visionär wider Erwarten mit dem Leben davon. Der Kommentar Raimunds, »aber da wir nun in Besorgnis und Bedrängnis versetzt sind, können wir nicht mehr darüber schreiben« (*sed nos in sollicitudine et in angustia modo positi, amplius de his scribere non possumus*)¹⁵³ offenbart, daß auch er von diesem Ausgang überrascht ist.

Doch die Betrüger und Mörder haben nichts mehr zu befürchten. Raimunds folgende Aussprache mit Petrus zeigt einen geläuterten Visionär, der über den Ausgang der Feuerprobe erleichtert scheint.¹⁵⁴ Was war geschehen? Petrus' Bericht läßt sich entnehmen, daß er von zwei Klerikern in Gestalt der heiligen Maria und des Bischofs von Le Puy besucht worden war, denen es gelang, seine Zweifel an der Authentizität der Lanze zu zerstreuen und ihn mit dem Hinweis auf Zweifel Raimunds von der Notwendigkeit des Gottesurteils zu überzeugen. Da Petrus dabei in den Plan seiner Beseitigung eingeweiht worden war, kann man seine Entscheidung, durchs Feuer zu gehen, als Selbstaufopferung für den verstehen, von dem er verraten worden ist. Die allein in der Erzählung Raimunds zu findende Datierung dieses Ereignisses auf einen Karfreitag stellt dieses Handeln in die Nachfolge Christi¹⁵⁵.

Während Petrus Bartholomäus keine Feuerprobe der Lanze zur Bestätigung ihrer Echtheit braucht, werden die Kreuzfahrer und mit ihnen die Kreuzzugschronisten sich angesichts des zweideutigen Ergebnisses des Gottesurteils weiter über diese Reliquie streiten¹⁵⁶. Die Zeit der allgemeinen Anerkennung der heiligen Lanze neigt sich dem Ende zu, als sich die Provenzalen das von Ademar als Kriegszeichen verwandte Kreuz besorgen, um es mit der Lanze assoziieren¹⁵⁷. Damit ist Petrus umsonst gestorben, denn es wird offensichtlich, daß Raimund und seine Freunde sich nie für die Echtheit der heiligen Lanze, sondern nur für die ihrem Besitzer verliehene Autorität interessiert haben. Unter umgekehrten Vorzeichen gilt dies aber auch für die Gegner der Provenzalen, den normannischen Klerus. Der Text stellt ihre Äußerungen von Zweifeln in einem Zusam-

152) Vgl. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 76 zu RA, S. 122.

153) RA, S. 123.

154) Für das folgende vgl. RA, S. 123f.

155) Zu einem ähnlichen Fall einer hintergründigen Sinnstiftung mit Hilfe der Datierung vgl. BAYER, Gottfried von Straßburg (wie Anm. 31), S. 61.

156) Anders als Raimund interpretiert Fulcher die Feuerprobe als endgültige Widerlegung der Echtheit der Lanze (FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 240). Zu den Positionen der anderen Chronisten vgl. MORRIS, Policy and Vision (wie Anm. 5), S. 37f.; RUNCIMAN, Holy Lance (wie Anm. 5), S. 199, S. 204.

157) RA, S. 127f.

menhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Graf Raimund und Bohemund¹⁵⁸⁾ und unterstreicht die politische Motivation ihres Widerstandes gegen den Lanzenkult durch die Geschichte der Auffindung der Kreuzesreliquie. Sie geht dem Bericht Raimunds zufolge darauf zurück, daß der zum Patriarch gewählte Anführer der Zweifler, Arnulf von Choques, die einheimische Bevölkerung so lange unter Druck setzte, bis sie ihm eine Reliquie zeigte, die die Erinnerung an die heilige Lanze verblassen läßt¹⁵⁹⁾. Auch er versucht also mittels einer Reliquie seinen Rückhalt bei den einfachen Gläubigen zu sichern, und dabei scheint ihm wie den Provenzalen ihre Echtheit gleichgültig.

Die Geschichte der heiligen Lanze zeigt, daß die kirchliche Tradition die Echtheit einer Reliquie nicht garantieren kann, da im innerkirchlichen Konkurrenzkampf echte Reliquien, wie möglicherweise die heilige Lanze, für falsch gehalten werden, und falsche Reliquien, wie das heilige Kreuz, allgemeine Anerkennung erlangen können. Vor diesem Hintergrund erscheint die an Petrus Bartholomäus exemplifizierte Neigung der Armen, unbeirrt an die Möglichkeit göttlicher Offenbarung und Präsenz zu glauben, weit weniger verwerflich als der utilitaristische Umgang mit den Reliquien und Erscheinungen seitens der Kleriker. Wenn diese die Gläubigen mittels falscher Reliquien täuschen, erweisen sie sich als die falschen Propheten, deren Kommen Christus den Aposteln vorhergesagt hatte¹⁶⁰⁾. Damit stehen die Irreführten dem evangelischen Ideal der Armut im Geiste weit näher als diejenigen, die sie wie Raimund als *simplices* verachten.

3.4. Die Kirche und die Armen

Da Raimund keinen Hehl aus seiner Überzeugung macht, als Priester einen Anspruch auf die Abgaben der Laien zu haben¹⁶¹⁾ und besser als sie zu wissen, was Gott von den

158) Bohemund äußert als erster Zweifel an der Echtheit der Lanze (RA, S. 98), und Robert von der Normandie erlaubt Arnulf von Choques nicht, sich der Meinung der Provenzalen anzuschließen (S. 116, S. 120).

159) Der Text macht deutlich, daß Arnulf die Einheimischen, die die Existenz einer solcher Reliquie abstreiten und dies auch zu beschwören bereit sind, so lange unter Druck setzt (*tandem coacti sunt*), bis sie ihn in irgendeine Kirche führen (*ad quoddam atrium ecclesie*), wo man bei Grabungen fündig wird (RA, S. 154). Zu Zweifeln an der Kreuzesfindungslegende im 13. Jahrhundert vgl. Klaus SCHREINER, *Discrimen veri et falsi*. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966) S. 1–53, S. 17ff.

160) Vgl. Mk. 13, 6; 13, 21f.; Matth. 24, 5; 24, 12; 24, 24; Lk. 21, 8. Auch Jakob von Vitry setzt zu Beginn des 13. Jahrhunderts Priester, die falsche Reliquien vorführen, das Wort Gottes verkaufen, die Sündenvergebung allein vom Geld abhängig machen und gegen Zahlungsunwillige einen Heiligen Krieg erklären, mit *simplices* und *incantos* täuschenden Pseudopropheten gleich (The *Historia Occidentalis* of JACQUES DE VITRY, hg. v. John Friedrich HINNEBUSCH (Spicilegium Friburgense 17), Fribourg 1972, S. 103–106).

161) RA, S. 97, S. 111, S. 116.

Menschen erwartet¹⁶²), könnte man den von ihm inszenierten Betrug der Erscheinungen und seine historiographischen Fälschungen von seinem Standpunkt aus als Versuch betrachten, das Verhalten ungehorsamer Laien wirkungsvoll zu beeinflussen. Fundament für die dabei zum Ausdruck kommende Verachtung der Kreuzfahrer und der Leser ist ein Überlegenheitsgefühl, das auf den liturgischen und seelsorgerischen Funktionen des Priesteramtes beruht¹⁶³. Raimund leitet aus ihnen eine Mittlerstellung zu Gott ab, die die Kleriker auf eine Stufe mit Heiligen und Engeln stellt¹⁶⁴. Da er damit seine Manipulation der Gläubigen rechtfertigt, wird diese Vorstellung für einen Leser, der nicht seiner eigenen Irreführung zustimmen will, unannehmbar. Hinzu kommt, daß Raimunds Verhalten im innerkirchlichen Konkurrenzkampf jede moralische Begründung dieser Überlegenheit unmöglich macht. Raimund verleumdet seine Gegner¹⁶⁵, »vergift«, wenn es um seine eigene Karriere geht, dieselben kirchenrechtlichen Bestimmungen und moralischen Erwägungen, die er zur Verurteilung anderer heranzieht¹⁶⁶, stuft sie als Ungläubige und Häretiker ein¹⁶⁷ und schreckt allem Anschein nach nicht einmal vor einem Mord zurück¹⁶⁸. Gegenüber einem so friedfertigen Laien wie Petrus Bartholomäus erscheint dieser Kleriker daher fast als Inkarnation des Bösen.

Aber so unberührt der Erzähler auf den ersten Blick von moralischen Gesichtspunkten zu sein scheint, in seinem Bericht zeigen sich Spuren eines Unrechtsbewußtseins, die darauf hinweisen, daß ihm sein Seelenheil keineswegs gleichgültig ist. Seine Zeugnisse für die Echtheit der heiligen Lanze zeigen, daß er bemüht ist, durch das Referieren eines ihm berichteten Wunders einen Meineid zu vermeiden¹⁶⁹. Dieser Versuch, sein Seelenheil zu retten, wirft ein neues Licht auf sein Verhältnis zu Petrus Bartholomäus und Pons von Balazun. Er benutzt den Ritter, um sein falsches Zeugnis hinter dem seinen zu verstecken. Man könnte schließlich sogar die nachlässige Überarbeitung des Berichts

162) Vgl. insbes. *Sed nos de mandato Dei reticentes, faciendum esse illud predicabamus, ne si populus hoc mandatum Domini preterisset, culpabilis magis maxime affligeretur* (RA, S. 144f.).

163) Vgl. Paul ALPHANDÉRY, *Les citations bibliques chez les historiens de la croisade*, in: *Revue de l'histoire des religions* 94 (1929) S. 139–157, S. 146; zur Seelsorge vgl. Raimunds Interesse für die Buße der Laien (RA, S. 56, S. 77f., S. 91, S. 96, S. 156) und ihre Bußrituale (S. 41, S. 54, S. 73, S. 80, S. 144).

164) Vgl. die weiße Kleidung von Priestern, Heiligen und Engeln (RA, S. 81, S. 89, S. 90, S. 118f., S. 128).

165) Vgl. die Diffamierungskampagne gegen Arnulf seitens der sich hinter den *boni* versteckenden Provenzalen (RA, S. 153f.).

166) Vgl. Raimunds Kritik an der Besetzung der Kirche von Bethlehem durch den normannischen Klerus und seine Rechtfertigung der Besetzung der Altäre der Grabeskirche, an der er aller Wahrscheinlichkeit nach selbst beteiligt war (RA, S. 152, S. 154).

167) RA, S. 35, S. 78, S. 142f. (gegen »Deserteure«, hinter denen sich die Gegner des Heiligen Krieges verbergen); S. 86 (gegen die griechische Kirche); S. 116 (gegen die Zweifler an der heiligen Lanze).

168) Der Verdacht, die Gruppe um Raimund habe den Bischof von Marturano beseitigt, wird dadurch geweckt, daß Raimund sein unerklärliches Verschwinden als von Arnulf in den Wind geschlagene Warnung interpretiert (RA, S. 152, S. 154).

169) Vgl. BARTH, *Animadversiones* (wie Anm. 10), S. 267f.

darauf zurückführen, daß der Erzähler plant, sich im Falle einer Anklage mit der Durchschaubarkeit seiner Manipulationen herauszureden.

Die Kunst Raimunds, den Leser zu täuschen, ohne die Unwahrheit zu sagen, erreicht ihren Höhepunkt, als er in der letzten Redaktionsstufe anlässlich des Todes von Pons von Balazun die Wahrhaftigkeit seiner Darstellung versichert¹⁷⁰: »Dort wurde Pons von Balazun mit einem Stein aus der Schleudermaschine getötet. Auf seine Bitten hin verfasste ich für alle Rechtgläubigen und besonders für die jenseits der Alpen, und für Dich, verehrungswürdiger Bischof von Viviers, dieses Werk, für dessen Aufzeichnung ich Sorge trug. Nun aber werde ich dafür sorgen, daß das Übrige, mit Eingebung Gottes, der dies alles geschehen ließ, mit derselben Liebe, mit der ich begonnen habe, fertiggestellt wird. Ich bitte daher und beschwöre alle künftigen Zuhörer zu glauben, daß dies so war. Wenn ich irgend etwas Unglaubwürdiges oder nicht dem Gesehenen Entsprechendes aus Eifer oder Haß gegen jemanden hinzufügt habe, soll Gott über mich alle Höllenstrafen verhängen und mich aus dem Buch des Lebens streichen. Denn wenn ich auch viele Dinge nicht weiß, weiß ich eines: Weil ich auf der Pilgerschaft zu Gott zum Priester erhoben worden bin, muß ich mehr Gott gehorchen, indem ich die Wahrheit bezeuge, als mich durch Lügengespinste um Geschenke zu bemühen. Aber weil nach dem Zeugnis des Apostels die Liebe niemals stirbt, will ich mit derselben Liebe handeln. Gott soll mir helfen«¹⁷¹).

Oberflächlich gelesen versichert Raimund hier, aus Liebe zu Pons den Bericht fortzusetzen und nur die Wahrheit zu berichten. Genaugenommen behauptet er aber nur, sein Gefühl gegenüber Pons von Balazun habe sich nicht geändert, d.h. er kann ihm gegenüber auch von Beginn an gleichgültig gewesen sein, wie es das schnelle Abhandeln seines Todes nahelegt. Ähnlich doppeldeutig ist die anschließende Wahrhaftigkeitsbeteuerung. Da Raimund sich auf das Geglaubte und Gesehene bezieht, schließt er hier Täuschungen, denen die Kreuzfahrer unterlagen, und Unwahrheiten in von ihm benutzten Vorlagen in seinen Wahrheitsbegriff ein. Auch wenn er den Leser bittet, das Dargestellte zu glauben, trifft er im strengen Sinne keine Aussage über dessen Wahrheitsgehalt. Selbst die folgende Berufung auf die priesterliche Wahrheitspflicht relativiert genaugenommen durch den Vergleich (mehr – als) die Absolutheit des Gebotes und erlaubt es, die Täu-

170) Der Verweis auf den Bischof von Viviers ordnet diese Passage der letzten Redaktionsstufe zu.

171) *Interfectus est ibi Pontius de Baladuno cum lapide de petraria, cuius ago precibus ad omnes orthodoxos, et maxime ad transalpinos, et ad te reverende presul Vivariensis, hoc opus cui scribere curavi. Nunc autem, quod reliquum est, Deo inspirante, qui haec omnia fecit, eadem caritate qua incepti perficere curabo. Oro igitur et obsecro omnes qui haec audituri sunt, ut credant haec ita fuisse. Quod si quicumque ego preter credita et visa studio, vel odio alicuius aposui, aponat michi Deus omnes plagas inferni, et deleat me de libro vitae. Etenim licet ut plurima ignorem, hoc unum scio quia cum promotus ad sacerdotium in itinere Dei sim, magis debeo obedire Deo testificando veritatem, quam in texendo mendacia, alicuius muneris captare dispendia. Sed quia secundum apostolum caritas numquam excidit eadem caritate agere volo auxilietur michi Deus* (RA, S. 107f.).

schung der Leser ihrer mangelnden Vertrautheit mit klerikalischen Wahrheitskonventionen zur Last zu legen. Im Zusammenhang mit dem folgenden Satz gelesen, ist es aber genauso möglich, dieses Bekenntnis zur priesterlichen Wahrheitspflicht als Raimunds Eingeständnis seiner Sünden zu verstehen, mit dem er sich seines Anspruchs auf die Barmherzigkeit Gottes versichert.

Raimund scheint davon auszugehen, angesichts der umfassenden Liebe Gottes garantiere ein Sündenbekenntnis und offen ausgesprochene gute Vorsätze die göttliche Vergebung. Derselbe Automatismus prägt seine Vorstellung von der Strafgewalt Gottes. Sie trifft seiner Meinung nach offenkundig nur diejenigen, die Gottes Gebote verletzen. Raimund schließt daraus, es genüge, diese Gebote einzuhalten, um der Strafe zu entkommen. Dieses formalistische Glaubensverständnis erinnert wohl nicht nur zufällig an die Pharisäer, denen Christus den Geist der Gesetze und das Gebot der Nächstenliebe entgegengesetzt hatte¹⁷²). Eine solche Gestaltung des Charakter Raimunds weist den sich als Hüter der Orthodoxie verstehenden Erzähler implizit der Partei der Ungläubigen zu¹⁷³). Der abschließende Verweis auf den Lobpreis der Liebe im ersten Korintherbrief bringt die Leser auf die Spur des Ideals, als dessen moralisches Gegenbild der Erzähler entworfen wurde. Sein Hochmut, seine Geldgier und seine Täuschungsversuche finden ihre Einheit in einem fundamentalen Mangel an Nächstenliebe, der sich in der Ausbeutung und Irreführung seiner Untergebenen, in der Verurteilung seiner Konkurrenten zum Tod¹⁷⁴) und im Verrat seines besten Freundes zeigt¹⁷⁵). Damit verleiht die Erzählung Raimunds dem kirchenkritischen Stereotyp des falschen Propheten und falschen Wundervollbringers Simon Magus¹⁷⁶) eine evangelische Grundlage.

Da Fulcher von Chartres Vorbild für die Gestaltung Raimunds war, wendet sich die implizite Kritik an Raimunds Charakter im Text gegen diesen Geschichtsschreiber. Der durch die Lektüre der Erzählung Raimunds sensibilisierte Leser wird Fulchers Anspruch auf eine besondere priesterliche Würde¹⁷⁷) an dem in seiner Schrift zum Ausdruck kommenden Verhalten messen und dabei feststellen, das die *Historia Hierosolymitana* den Keim der Unmoral Raimunds in sich trägt. Vor dem Hintergrund der moralischen Verkommenheit Raimunds scheint auch Fulchers Versuch, pastorale Aufgaben für poli-

172) Vgl. insbes. Mk. 12, 28–34, Mt. 22, 34–40, und die Verfluchung der Pharisäer Mk. 23, 29ff.; Lk. 11, 47ff.

173) Vgl. die Verurteilung der Ungläubigen durch die Erscheinung »Christi«, die sich auch gegen Raimund wenden läßt (RA, S. 114).

174) Vgl. insbes. die Ausführungen »Christi« über das Ungläubige erwartende Schicksal (RA, S. 115).

175) Raimund unterstellt am Ende seiner Chronik dem Bischof von Al-Bara, den Grafen im Streit mit Gottfried um den Besitz des Davidstors verraten zu haben, und nimmt in der Auseinandersetzung um die Besetzung des Patriarchenpalastes gegen ihn Partei (RA, S. 153). Der Kontext dieser Passage suggeriert, daß der Erzähler hier um die Gunst des Grafen von St. Gilles und des neuen Patriarchen buhlt.

176) Vgl. SCHÜPPERT, Kirchenkritik (wie Anm. 76), S. 169f.

177) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 218ff.

tische Einflußnahme zu nutzen¹⁷⁸⁾, von klerikalem Herrschaftsstreben geleitet. Seine Berufung auf das religiöse Ideal der Armut trotz der abfälligen Bemerkungen über die Unterschichten¹⁷⁹⁾ wird wie Raimunds Armutsideologie zu Heuchelei. Die Polemik gegen seine politischen und kirchenpolitischen Konkurrenten erscheint als Verleumdung und Rechthaberei¹⁸⁰⁾. Der Wechsel seiner Herren¹⁸¹⁾ und seiner Standpunkte¹⁸²⁾ wird zum Zeichen für einen allein von materiellem Interessen geleiteten Opportunismus. Die Wahrheitsversicherungen¹⁸³⁾ trotz offensichtlicher Schönfärbereien¹⁸⁴⁾ sprechen für eine gezielte Irreführung der Leser. Der Appell an die materiellen Interessen der Ritter¹⁸⁵⁾ wird zur Verführung der Laien zur Sünde und die für Fulcher selbstverständliche Aneignung des Besitzes von Heiden zum Aufruf zu Raub und Mord¹⁸⁶⁾.

Die Reichweite der Kritik erschöpft sich jedoch nicht in der Polemik gegen den Verfasser eines konkurrierenden Textes. Da das Verhalten Raimunds und seiner Freunde ein Spiegelbild des Vorgehens ihrer normannischen Konkurrenten darstellt¹⁸⁷⁾, kann man den Erzähler als Repräsentanten des im 12. Jahrhundert häufig kritisierten Jerusalemer Klerus verstehen¹⁸⁸⁾. Diese Kritik wendet sich neben dem von Raimund und Arnulf repräsentierten ehrgeizigen Niederklerus¹⁸⁹⁾ auch gegen die von Ademar, dem Bischof und

178) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 195.

179) Fulcher unterscheidet zwischen *populus*, der Gesamtheit der Kreuzfahrer, und der ungebildeten *plebs*, die er als habgierig und träge charakterisiert, verwendet aber auch wie Raimund den religiös aufgeladenen und sozial offenen *pauperes*-Begriff (EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 242ff.).

180) Vgl. die Polemik gegen Wibert und Heinrich IV. (EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 171), die Kritik an Graf Raimund und der heiligen Lanze (S. 68f., S. 268ff.) und die Abgrenzung von der Ostkirche (S. 39, S. 186).

181) Fulchers Bericht macht deutlich, daß er in Begleitung Stefans von Blois aufgebrochen war, dann Kaplan Balduins von Edessa wurde und schließlich der Umgebung des Patriarchen angehörte (EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 4, S. 6f., S. 10).

182) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 29 (Kritik an Balduin), S. 228 (Kritik an Stefan von Blois); EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 29 (Vertretung der Interessen des Patriarchen), S. 266 (Vertretung des Interesses des Königtums); S. 30 (opportunistische Beurteilung Tankreds).

183) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 143f.

184) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 59f.; vgl. EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 138.

185) EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 139.

186) Zur widersprüchlichen Beurteilung Fulchers in der Forschung vgl. Anm. 70.

187) Der normannische Klerus besetzt schon vor der Einnahme Jerusalems die Davidskirche in Bethlehem, und der überraschende Tod des Bischofs von Al-Bara läßt auch ihnen gegenüber einen Mordverdacht zu (RA, S. 152).

188) Vgl. Georges B. FLAHIFF, *Deus non vult*. A Critic of the Third Crusade, in: *Mediaeval Studies* 9 (1947) S. 162–188, hier: S. 169ff., 174; Radulfus NIGER, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitanae* (1187/8), ed. Ludwig SCHMUGGE (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6), Berlin – New York 1972, S. 44ff.

189) Raimunds Ungebildetheit und seine Nähe zur ritterlichen Perspektive lassen ihn als einen für die Klerikerlaufbahn bestimmten nachgeborenen Sohn eines Ritters erscheinen lassen, während der eine rati-

päpstlichen Legaten, repräsentierte Amtskirche¹⁹⁰). Gemessen am Ideal der Nächstenliebe unterscheidet sich Ademars Handeln kaum von dem der Ungebildeten. Wenn er Abstand von den einfachen Kreuzfahrern sucht¹⁹¹) und sich von seinen Begleitern durch prunkvolle Kleidung absetzt¹⁹²), zeigt er sich mehr als Kirchenfürst, denn als Diener der Gläubigen. Dazu paßt, daß er die Seelsorge der Kreuzfahrer vernachlässigt¹⁹³), um sich mit Bohemund um die Organisation des Krieges zu kümmern¹⁹⁴). Für die Armen erscheint er deshalb unerreichbar¹⁹⁵), und nach Ansicht der »Schauspieler« hat er in seinem Leben nur ein einziges Mal, anlässlich seiner Bischofseinsetzung, ein Almosen gegeben, da dies das Zeremoniell erfordert¹⁹⁶).

Die Negativcharakterisierung aller am Kreuzzug teilnehmenden Kleriker weist auf die Kritik des Textes an diesem Unternehmen zurück: Ohne Nächstenliebe erscheint der Kreuzzug als veräußerlichte Form der Nachfolge Christi, der im Text implizit die spirituelle Nachfolge, das Leben nach der christlichen Botschaft, entgegengestellt wird. Der zentrale Vorwurf an die Kirche, mit dem Aufruf zum Kreuzzug die christliche Botschaft verfälscht und die einfachen Gläubigen vergessen zu haben, findet in dem Bericht Raimunds über die Verschmutzung der Quelle Siloa durch die Kreuzfahrer seinen metaphorischen Ausdruck: »Als aber wie gesagt für uns am dritten Tag das Wasser floß, schöpfte man es mit solchem Eifer und solcher Gewalt, daß sich die Männer gegenseitig ins Wasser warfen und viele Zugtiere und viel Vieh darin ertrank. Und als die Quelle durch die Drängelei und die Tierleichen angefüllt war, erdrückten sich die Stärkeren gegenseitig am Ausfluß des Wassers, das durch eine Felsspalte austrat. Die Schwachen aber trugen dennoch dieses stark verschmutzte Wasser mit sich fort. Es lagen aber viele Kranke bei der Quelle und sie konnten wegen ihrer ausgetrockneten Zunge nicht sprechen, aber sie hielten mit weit aufgesperrem Mund denen ihre Hände entgegen, die sie Wasser besitzen sahen. Auf den Feldern standen auch Pferde, Maulesel, Rinder und Schafe, und viele Tiere konnten keinen Schritt tun. Aber als sie vor Durst erschöpft und ausgetrocknet

onale Gottesvorstellung vertretende Priestersohn Arnulf für einen Typus steht, der auf Bildung, d.h. den Besuch der Hohen Schulen, setzt (RA, S. 154).

190) Zur zeitgenössischen Kritik an Ademar vgl. James A. BRUNDAGE, Adhemar of Puy: The Bishop and his Critics, in: *Speculum* 34 (1959) S. 201–212; hier: S. 208ff.

191) RA, S. 39, S. 42 (entschuldigt mit der Krankheit seines Bruders).

192) Allein sie erklärt, daß er die Aufmerksamkeit eines Räubers auf sich zieht (RA, S. 39).

193) RA, S. 69.

194) Auch wenn Raimund Ademars Bedeutung als Heerführer zu minimieren versucht, steht seine Teilnahme an der Entscheidungsschlacht um Antiochia außer Zweifel (RA, S. 79, S. 81). Die Verletzung seines Bannerträgers läßt sogar eine aktive Teilnahme des Bischofs an den Kriegshandlungen vermuten (S. 82, S. 119f.). Zur Verbindung mit Bohemund vgl. RA, S. 74, S. 84.

195) RA, S. 70.

196) RA, S. 85.

waren, brachen sie dort zusammen, wo sie lange gestanden hatten. Daher stank es in unserem Lager sehr«¹⁹⁷.

Die Passage illustriert eindrücklich, daß unter den Kreuzfahrern ein Konkurrenzkampf auf Leben und Tod herrscht, in dem sich allein die Stärksten durchsetzen. Leidtragende sind die zum Trinken verschmutzten Wassers verurteilten Schwachen, die verdurstenden Kranken und die ausgedörrten Tiere. Daß diese Stelle einen metaphorischen Hintersinn hat, legen biblische Anspielungen nahe¹⁹⁸. Die Stellvertretung des Glaubens durch das Bild des Wassers und der Quelle geht auf neutestamentarische Bilder zurück¹⁹⁹, und die in einer ausdrucksvollen Geste nach Wasser verlangenden Armen erinnern an die Ermahnung Christi, den Dürstenden als Stellvertreter seiner selbst zu trinken zu geben²⁰⁰. Im übertragenen Sinne weist diese Passage daher darauf hin, daß der christliche Glaube durch den innerkirchlichen Konkurrenzkampf verfälscht wurde. Man könnte hierin eine Anspielung auf den Kampf um die Anerkennung von Reliquien, aber auch auf das bei Fulcher den Hintergrund zum Kreuzzugsaufruf Urbans darstellende Schisma sehen²⁰¹. Die sich um den Ausfluß drängenden Stärkeren stehen dann für die Ritter, die in der Hoffnung auf ihr Seelenheil nach Jerusalem aufbrechen, aber dabei ihr ewiges Leben verlieren, während die verseuchtes Wasser trinkenden Schwachen die durch solche Lehren getäuschten einfachen Gläubigen symbolisieren. Die abseits liegenden Kranken stehen hingegen für die durch die Zuwendung der Kirche zu den Wohlhabenden bedeutungslos gewordenen Armen. Ihre Position ähnelt der des zusammenbrechenden Herdenviehs, das als Metapher für die im Heiligen Land lebenden Heiden verstanden werden kann, da sie ohne Zugang zum christlichen Glauben zur Verdammnis verurteilt sind²⁰². Der abschließende Verweis auf den Gestank im Lager prangert dann

197) *Cum vero ut dictum est nobis in tercia die aqua decurreret, cum tanto impetu et obpressione aqua auriebatur, ut mutuo se homines in aqua proicerent, et iumenta et peccora multa intus deperirent. Itaque repleto fonte collisione et cadaveribus animalium, ad exitus ipsius aquae, quae per quandam rupis incisuram egrediebatur, forciores se usque ad mortem obprimebant. Debiles autem nichilominus illam aquam immundissimam sibi tollebant. Iacebant autem multi infirmi secus fontem ex ariditate linguae non valentes emittere vocem sed tantum ore aperto manus pretendebant illis quos videbant aqua habere. Per campos vero stabant equi, muli, boves, et oves plura animalia non valentia mutare gressum. Sed ubi ariditate confecta et exiccata fuerant, ubi diu steterant corruiebant. Unde in nostris castris fetor gravissimus erat* (RA, S. 140).

198) Ein ganz ähnliches Bild benutzt das vom Ende des 13. Jahrhundert stammende Buch von Sidrach, um die Armen vor der Gesellschaft der Reichen zu warnen, vgl. MOLLAT, *Pauvres* (wie Anm. 92), S. 231.

199) Vgl. Joh. 4, 13–15; 7, 37.

200) Mt. 25, 34ff.

201) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 143f.

202) Vgl. den Missionsauftrag Christi an alle Geschöpfe in: Mk. 16,15.

den mit keinerlei Missionsbemühungen verbundenen christlichen Eroberungszug als Skandal an²⁰³.

3.5. *Der heimliche Held der Armen: Raimund und sein Namensvetter*

Da Raimund angibt, er sei Kaplan des Grafen von St. Gilles gewesen²⁰⁴, und seinen Herrn als Auserwählten der Lanze und Anführer der Armen mit einer messianischen Aura ausstattet²⁰⁵, hat die Forschung auf ein enges Verhältnis des Erzählers zu seinem Namensvetter geschlossen²⁰⁶. Die Parteinahme für den Grafen erweist sich jedoch bei näherem Hinsehen als zutiefst ambivalent, und dies nicht nur, weil Raimund auch Kritik an seinem Herrn äußert²⁰⁷. Beispielsweise verdecken die häufigen Krankheiten des Grafen²⁰⁸ und die ständigen Verweise auf den Neid, dessen Opfer er gewesen sein soll²⁰⁹, mehr schlecht als recht die ihm zum Vorwurf gemachte Untätigkeit und seine Unbeliebtheit, von denen beiläufig an anderer Stelle berichtet wird²¹⁰. Da Raimund dieser Kritik nichts als Ausflüchte entgegenzusetzen hat, muß auch er sie im Grunde für berechtigt halten. Seine Behandlung des Streites zwischen Graf Raimund und Bohemund belegt, daß er im Grunde mehr Verständnis für das Verhalten des Normannenfürsten als für seinen Herrn hat²¹¹.

Um zu verstehen, warum Raimund trotz seiner inneren Distanz den Grafen von St. Gilles zum Helden seiner Kreuzzugsgeschichte gemacht hat, muß der Leser die Mühe

203) Die Betonung der Bekehrung als Ziel des Kreuzzugs geht auf eine augustinische Tradition im Kirchenrecht zurück, die nach John Gilchrist im 12. Jahrhundert dominierend war (John GILCHRIST, *The Erdmann-Thesis and the Canon Law 1083–1141*, in: Peter EDBURY (Hg.), *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. SMAIL*, Cardiff 1986, S. 37–45, hier: S. 39ff.).

204) Die Selbstbezeichnung Raimunds als Kaplan des Grafen (RA, S. 72, S. 123) ist bei näherer Betrachtung weniger eindeutig, als es zunächst den Anschein hat, denn die Kapelle des Grafen hat mehrere Kapläne (S. 91) und an ihrer Spitze steht der Bischof von Orange, der für die Seelsorge des Grafen zuständig ist (S. 46). Raimund scheint ihm zunächst zu- bzw. untergeordnet zu sein (S. 75, S. 76; vgl. insbes. die Berichterstattung Raimunds an den Bischof, S. 132).

205) ALPHANDÉRY, *Messianisme* (wie Anm. 47), S. 4f.

206) ALPHANDÉRY und DUPRONT, *Chrétienté* (wie Anm. 6), S. 96ff.; ZERNER, *Le comte de Toulouse* (wie Anm. 77), S. 22.

207) Vgl. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 31; DÉJEAN, *Comtes de Toulouse* (wie Anm. 10), S. 22.

208) RA, S. 46, S. 54, S. 62, S. 77, S. 79, S. 83, S. 83. Auch die plötzlichen Heilungen (S. 46, S. 88) weisen darauf hin, daß es sich hier um eine Ausrede handelt, die im übrigen ebenso zur Entschuldigung von Fehlverhalten anderer eingesetzt wird (S. 42, S. 50). Vgl. RAYMOND, *Historia Francorum*, übers. v. HILL und HILL (wie Anm. 47), S. 28 Anm.

209) RA, S. 62ff., S. 99, S. 138.

210) RA, S. 62, S. 102.

211) Vgl. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 63.

auf sich nehmen, der Geschichte ihres Verhältnisses auf den Grund zu gehen. Berücksichtigt man die Doppelredaktion des Berichts, scheint der Erzähler sich erst seit der Enthüllung der heiligen Lanze näher für seinen Herrn zu interessieren²¹². Man könnte dies damit erklären, daß die aus der gräflichen Kapelle stammenden »Verschwörer«²¹³ angesichts des Interesses des Grafen für die heilige Lanze²¹⁴ auf Unterstützung hoffen²¹⁵. Sichere Belege für ein Engagement des Grafen für den Lanzenkult bietet der Text aber nicht²¹⁶, und die erfolglosen Interventionen der Erscheinungen im Streit des Grafen mit Bohemund belegen²¹⁷, daß er Abstand zur Gruppe um Raimund hält²¹⁸. Zwar beugt der Graf sich beim Aufbruch von Al-Bara zwischenzeitlich dem Willen der Partei der »Armen«,²¹⁹ aber die bereits unmittelbar anschließend aufbrechenden Differenzen²²⁰ werden auf dem Weg nach Jerusalem so fundamental, daß der Erzähler sich an Gottfried zu orientieren beginnt²²¹ und der Graf sich von seinen Anhängern abwendet²²². Als Raimund von St. Gilles bei der Belagerung von Jerusalem dann weit weg von der Stadt, auf dem Berg Sion, sein Lager aufschlägt, trennen sich seine beute- und pfründegierigen Anhänger von ihm²²³. Da sie befürchten, Graf Raimund könnte ihre Pläne durchkreuzen, intrigieren sie sogar bei der Königswahl gegen ihn und leisten auch bei seiner Vertreibung

212) RA, S. 69f.

213) Vgl. RA, S. 46, S. 75f.

214) Der Graf nimmt am Beginn der Ausgrabung teil (RA, S. 75).

215) KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 53.

216) Die Aufbewahrung der heiligen Lanze in seiner Kapelle (RA, S. 84) und die »Verwahrung« von Petrus Bartholomäus durch seine Kapläne (S. 72) genügen nicht, um die vom Erzähler verfochtene These einer bedingungslosen Anhängerschaft (*Comes vero ilico credit* (...) (S. 72)) zu belegen. Die Warnung vor schlechten Ratgebern durch die Erscheinung Ademars zeigt, daß der Kreis der Verschwörer nicht zu den engsten Beratern des Grafen zählt (S. 91).

217) *Haec vero dicta primum credita deinde oblita sunt. Etenim alii dicebant reddamus civitatem imperatori, alii autem non. (...) Atque sic per huiusmodi discordias et sediciones res pauperum annullatae sunt* (RA, S. 88); *Hoc ergo modo de itinere et de aliis quae itinere et pauperibus usui forent differebatur* (S. 93).

218) KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 54.

219) RA, S. 98.

220) Der Graf ist über das Einreißen der Mauer empört, beschleunigt aber seinen Aufbruch keineswegs. Vgl. den kritischen Kommentar des zur Versorgung angesetzten Beutezugs (RA, S. 101). Es sind daher auch Zweifel an der Behauptung Raimunds erlaubt, das »wunderbare« Erscheinen von Kreuzen auf den Rücken gefallener Kreuzfahrer habe ihn schließlich zum Aufbruch bewogen (S. 102).

221) Vgl. ALPHANDÉRY und DUPRONT, Chrétienté (wie Anm. 6), S. 112. Raimund nimmt im Streit über den Weg nach Jerusalem systematisch für die Kritiker und Gegner des Grafen Partei (RA, S. 103f., S. 126, S. 131f., S. 136f.), versucht aber gleichwohl diesen mit himmlischen Botschaften (S. 131) oder Reliquienfunden (S. 131ff.) zu besänftigen und mit gefälschten Briefen gegen die Heiden aufzubringen (S. 135f.), aber ohne sichtbaren Erfolg.

222) (...) *iratus sibi et suis* (RA, S. 106); *Conturbatur itaque comes usque ad lacrimas, et usque ad sui atque suorum odium* (S. 130f.).

223) Der Graf muß Söldner und Lohnarbeiter anheuern (RA, S. 138, S. 146).

aus Jerusalem Hilfestellung²²⁴). Erst nach dem Fehlschlag der Jerusalempläne des Erzählers finden wir Raimund wieder in der Begleitung seines Herrn²²⁵).

Diese Rückorientierung erklärt nicht nur die veränderte Haltung Raimunds dem Grafen von St. Gilles gegenüber am Ende des Textes und in der Überarbeitung, sondern auch die neue Perspektive auf den Kreuzzug. Der Erzähler beginnt in der Annäherung an den Grafen eine Kreuzzugsideologie zu entwickeln, die den Heidenkampf als Verteidigung der Christen, ihres Glaubens und ihrer Reliquien legitimiert²²⁶). Dem Grafen wird dabei die Rolle eines Schutzherrn der Armen²²⁷), eines Vollziehers der Justiz²²⁸) und eines moralischen Beispiels²²⁹) zugeschrieben. Diese nachträgliche Annäherung hat freilich ihre Grenzen, auf die ein verräterischer Seufzer über die schwierige Uminterpretation der Handlungen Graf Raimunds aufmerksam macht²³⁰). Der Leser, der das Verhalten Raimunds von St. Gilles und seine Vorstellung vom Kreuzzug verstehen will, sieht sich damit vor die Aufgabe gestellt, aus seinem bei Raimund berichteten Handeln eigenständig dessen Motivationen zu rekonstruieren.

Da der Graf von St. Gilles über den Landweg zieht²³¹) und sich stets am Ende des Heerzuges aufhält²³²), sucht er offenbar nicht die Konfrontation mit den Heiden. Zwar verteidigt er sich, wenn er angegriffen wird²³³), und eilt Mitkreuzfahrern zu Hilfe²³⁴), aber die ihm unterstellten Provenzalen zeichnen sich mehr durch Hilfsdienste und Zuarbeiten für die Kriegführenden als durch Tapferkeit und Heldenmut im Kampf aus²³⁵). Graf Raimund nimmt weder an den Raubzügen in der unmittelbaren Umgebung Antiochi-

224) RA, S. 153.

225) Die Umorientierung offenbart sich darin, daß Raimund den Bischof von Al-Bara in dem Bericht über die Vertreibung des Grafen aus Jerusalem anschwärzt (RA, S. 153).

226) Diese Vorstellung prägt den Bericht von der Schlacht von Askalon (RA, S. 156f.) und die Überarbeitung. Vgl. dazu ausführlicher meine Habilitationsschrift.

227) RA, S. 36, S. 97.

228) RA, S. 87f., S. 97. Auch die den Dalmatiern zugefügten Verletzungen sind Justizstrafen (RA, S. 37).

229) RA, S. 37 (*fortitudo*), S. 39 (*paciencia*), S. 41 (*constancia, fortitudo*), S. 52 (*prudencia*), S. 53 (*amor virtutis*), S. 62 (*prudencia, vigor*), S. 64 (*animositas*). Vgl. auch AUFFAHR, Ritter und Arme (wie Anm. 9), S. 48, S. 54.

230) *Quanta vero ibi fortitudine et consilio comes ibi claruerit, non facile referendum est* (RA, S. 37).

231) RA, S. 35.

232) RA, S. 37. Raimund kommt als letzter in Konstantinopel an und gelangt erst nach Nicäa, als die Belagerung schon begonnen hat (S. 40, S. 42).

233) Vgl. den Zwischenfall bei der Ankunft der Provenzalen vor Nicäa (RA, S. 43).

234) Vgl. die Hilfe für Bohemund (RA, S. 45).

235) Vgl. das Untergraben der Mauer von Nicäa (RA, S. 44); die Sicherung des Transportweges vom Lager zum Hafen vor Antiochia (S. 59, S. 63); die Übernahme der Hut einer abseits von den Kämpfen gelegenen Burg, die so unattraktiv ist, daß Tankred eine ähnliche Aufgabe nur gegen Soldzahlung übernimmt (S. 63); sowie die Bewachung der Stadtburg beim Befreiungskampf (S. 79). Bezeichnenderweise bauen die Provenzalen vor Antiochia ihre Zelte außerhalb des Lagers auf (S. 47).

as²³⁶), noch an der Eroberung der Stadt²³⁷), noch am Angriff auf die Belagerer teil²³⁸) und scheint sogar von der Kriegsplanung ausgeschlossen²³⁹). Diese Zurückhaltung spricht angesichts Raimunds nächtlicher Gebete²⁴⁰) für eine von den übrigen Kreuzfahrern abweichenden Vorstellung vom Kreuzzug als religiöser Übung²⁴¹).

Als Graf Raimund sich allerdings nach der Befreiung Antiochias hartnäckig weigert, die von den Provenzalen besetzten Tore Bohemund zu übergeben²⁴²), und gemeinsam mit anderen Fürsten Beutezüge ins Umland unternimmt²⁴³), scheint diese Interpretation keine Erklärung mehr für sein Verhalten zu bieten. Daher ist der Leser versucht, sich der Meinung des Erzählers anzuschließen, der seinem Herrn eine Territorialpolitik unterstellt²⁴⁴). Allerdings will zu dieser Vorstellung nicht so recht passen, daß der Graf die eroberten Städte Geistlichen übergibt²⁴⁵) und als erster nach Jerusalem aufbricht²⁴⁶). Man könnte seinen Widerstand gegen Bohemund daher auch auf seinen Respekt vor dem kaiserlichen Besitz und die vom Erzähler zu Eroberungs- und Beutezügen aufgebauchten Inbesitznahmen von Städten²⁴⁷) auf sein Engagement in der Heidenmission zurückführen. Dabei deutet freilich die von Raimund von St. Gilles zweimal geleistete Buße darauf hin, daß ein religiöses Anliegen Eigennutz nicht ausschließt²⁴⁸).

Der Aufbruch von Maraat-el-Numan im Büsserhemd scheint ein Zeichen für die Überwindung dieser weltlichen Versuchung zu setzen. Da der Graf aber auf dem Weg nach Jerusalem sich erneut für die Eroberung von Städten einsetzt und sogar bereit ist, Umwege einzuschlagen, während die »Jerusalemartei« sich mit Plünderungen und Tri-

236) Die Schilderung eines Angriffs auf das Lager offenbart, daß Bischof Ademar und Raimund als einzige Fürsten dort zurückgeblieben waren (RA, S. 50).

237) Die Provenzalen befinden sich außerhalb der Stadt in der Burg, deren Hut Raimund übernommen hat (RA, S. 64f.; vgl. Anm. 235).

238) Raimund meldet sich freiwillig für die Aufgabe, die von den Heiden besetzte Stadtburg zu bewachen (RA, S. 79; vgl. Anm. 235).

239) Raimund ist bei den Gehorsamseiden gegenüber Bohemund im Fürstenrat nicht anwesend (RA, S. 77).

240) RA, S. 90.

241) Vgl. ZERNER, *Le comte de Toulouse* (wie Anm. 77), S. 55.

242) Vgl. RA, S. 83, S. 86, S. 93f.

243) RA, S. 88f. (mit Gottfried), S. 94f. (mit dem Grafen von Flandern), S. 98 (mit Bohemund).

244) Vgl. die Kritik der Armen an der Habgier beider (RA, S. 93f., S. 98ff.).

245) RA, S. 92, S. 98.

246) RA, S. 102.

247) RA, S. 88f., S. 92, S. 94, S. 100. Die Aufbauschung zeigt sich bei der Einnahme von Al-Bara daran, daß die von Raimund berichtete hohe Zahl von Opfern und Gefangenen seiner Angabe widerspricht, allen Heiden sei freier Abzug gewährt worden (S. 92). Vgl. auch die »Plünderung« eines fruchtbaren Tals, die angesichts der zu dieser Zeit bestehenden friedlichen Handelsbeziehungen wohl auf kaum ein »wunderbares« Versehen des Führers, sondern auf eine vom Grafen ausgehandelte Versorgung zurückgeht (S. 102f.).

248) RA, S. 91, S. 102 (der barfüßige Aufbruch Raimunds ist eine Bußstrafe).

buten auf dem direkten Weg begnügen würde²⁴⁹), gewinnt Raimunds neuerliche Kritik am Macht- und Gewinnstreben seines Herrn an Überzeugungskraft²⁵⁰. Die angeführten Indizien schienen unwiderlegbar, wenn der Text nicht den Leser in verschlüsselten Botschaften dazu aufforderte, die ihm präsentierte Interpretation einer Revision zu unterziehen²⁵¹. Aber jedes Mal, wenn eine Erklärung gefunden ist, sieht sich der Leser mit einem neuen Problem, d.h. mit einer neuerlichen materialistisch scheinenden Handlung Raimunds konfrontiert²⁵². So entsteht ein Spannungsbogen, der den zu dieser Verständnisebene Vorgestoßenen bis zum Ende der Erzählung fesselt²⁵³.

Im Laufe der Auseinandersetzung mit den Deutungen des Erzählers erweist sich, daß das Verhalten des Grafen von einer erstaunlichen Kontinuität geprägt ist. Seine Tendenz, vom direkten Weg nach Jerusalem in Richtung Meer abzuweichen²⁵⁴), kann wie sein Engagement für den Nachschubweg vor Antiochia²⁵⁵) auf das Bestreben, sich über den Markt und nicht durch Raub zu versorgen, zurückgeführt werden²⁵⁶); den angeblich unüberlegten Angriff auf eine Burg²⁵⁷) könnte man als erfolgreiche Verteidigung seiner Landsleute verstehen, die er trotz ihrer Plünderungen bereits in Dalmatien vor Angriffen geschützt hatte²⁵⁸); die Versendung seines Siegels an heidnische Städte²⁵⁹) ist angesichts des von ihm der Burgbesatzung in Antiochia gewährten freien Abzugs²⁶⁰) als Versuch, die Einheimischen vor Angriffen anderer Kreuzfahrer in Schutz zu nehmen, interpretierbar. Seine Verhandlungen mit den heidnischen Fürsten²⁶¹) erscheinen angesichts der

249) RA, S. 103f., S. 105, S. 125f., S. 129f., S. 136f.

250) RA, S. 104, S. 107.

251) Der Text betont die Parteilichkeit des Erzählers durch die dreimalige Verwendung von *quasi* in einem Satz (RA, S. 106) und weist den Leser mehrfach auf den Widerspruch zwischen Worten und Handeln des Grafen hin (S. 126, S. 131). Die Herausforderung des Leser wird auch metaphorisch in einer Szene zum Ausdruck gebracht, in der Raimund von allen Anhängern verlassen scheint (*Comes vero dum hec negligit, pene se derelictum a militibus suis reperit* (S. 106)).

252) Auch dies wird in der Szene von Graf Raimunds Verlassenheit durch die Beschreibung des schwierigen Zugangs zum Grafen angekündigt (*Erat enim collis in quo castellum erat multum arduus et lapideus et ardua semita per quam unus equus post alium vix ire poterat. Hac itaque difficultate comprehensus* (...)) (RA, S. 106)).

253) Vgl. im übertragenen Sinne deutbare Formulierungen wie *Et cum longe notum sit de obsidione ista, si dimittamus eam ut inexplicabilem, multum contempnetur noster exercitus, qui nichil inceptum actenus, quod inexpectum dimiserit* (RA, S. 126) und die doppeldeutige Prophezeiung des Eremiten *Presto est Dominus laborantibus pro veritate* (S. 139)).

254) RA, S. 103.

255) RA, S. 63.

256) Vgl. die Handelsverbindungen von der Küste aus (RA, S. 105 und Anm.).

257) RA, S. 106. Die Formulierung *quasi securus* deutet an, daß die Plünderer in Lebensgefahr schwebten.

258) RA, S. 36f.

259) RA, S. 107.

260) RA, S. 82f.

261) RA, S. 106f.

vorher abgeschlossenen Freundschaftsverträge mit dem dalmatischen Fürsten und dem griechischen Kaiser²⁶²⁾ als Versuch, seinen Anhängern auf dem diplomatischen Weg einen gefahrlosen Durchzug und eine angemessene Versorgung zu sichern²⁶³⁾. Und schließlich könnte auch die Raimund und seinen Freunden so lästige Belagerung von Arqah auf eine Abmachung mit dem Kaiser zurückgehen²⁶⁴⁾, da er in ihm bei der dauerhaften Sicherung des Pilgerweges einen Helfer gefunden zu haben scheint²⁶⁵⁾. Obwohl das Verhalten des Grafen also rein äußerlich gesehen dem der anderen Fürsten gleicht, macht der Text es möglich, ihm Motive zuzuschreiben, die ihn weiterhin von seinen machthungrigen Mitkreuzfahrern unterscheiden. Die dabei vom Leser geforderte Interpretations- und Recherchierarbeit leitet einen Identifikationsprozeß ein, der den Grafen zum heimlichen Held der Geschichte macht.

Die Sympathie des Lesers für den Grafen wird zu Mitleid, wenn der Text seine zunehmende Isolation sichtbar macht. Da niemand die Motive Raimunds von St. Gilles zu teilen scheint, sieht er sich nach und nach von allen Parteigänger verlassen²⁶⁶⁾ und von den anderen Fürsten isoliert²⁶⁷⁾. Nach der Eroberung der heiligen Stadt schlägt diese Entfremdung in Feindseligkeit um. Als Graf Raimund der ihm übergebene Davidsturm abgesprochen wird, zieht er in Richtung Jericho ab und vollzieht die Pilgertaufe im Jordan²⁶⁸⁾. Damit wird abschließend der Schleier, der über seinem Handeln lag, gelüftet: Die Taufe offenbart, daß er als Pilger nach Jerusalem gezogen war, und sein Abzug in Richtung des Heimatorts des barmherzigen Samariters²⁶⁹⁾ weist darauf hin, daß der Graf sich bei seinem Kreuzzug von der Caritas hatte leiten lassen²⁷⁰⁾.

262) RA, S. 38, S. 40.

263) RA, S. 106f. Vgl. insbes. den angeblichen Versuch, Hilfstruppen in Babylon zu rekrutieren. Wenn die »Boten« des Grafen ein Jahr gefangengehalten werden, scheint es sich eher um Geiseln zu handeln (S. 109f.).

264) RA, S. 107f. Der Erzähler bemerkt sibyllinisch, die Belagerung sei *pro aliis* unternommen worden. Die zeitgleiche Intrige Raimunds gegen den Kaiser mittels eines gefälschten Briefes deutet auf eine Abmachung mit Alexis (S. 110).

265) Vgl. das Versprechen des Kaisers, in Nicäa eine Pilgerherberge einzurichten (RA, S. 44).

266) Vgl. Raimunds Verhältnis zu Tankred (RA, S. 103, S. 104, S. 112), zu seinen Bischöfen (S. 103, S. 104f.) und zu seinen Rittern (S. 106, S. 108, S. 126, S. 131, S. 134). Raimund findet schließlich nur noch mittels großzügiger »Geschenke« und Soldzahlungen Unterstützung (S. 126, S. 131, S. 138, S. 146).

267) RA, S. 100, S. 124, S. 136f., S. 137f., S. 146, S. 150. Die von Raimund abgelehnte Wahl zum König scheint im Widerspruch zu dieser Entwicklung zu stehen, aber man könnte das Königtum auch, ähnlich wie die von Raimund übernommene Wacht der Burg bei Antiochia (vgl. Anm. 235), als eine undankbare Aufgabe betrachten, der sich die machthungrigen Fürsten zu entziehen versuchen.

268) RA, S. 152.

269) Lk. 10, 30–37. Auch in den *Carmina Burana* erscheint Jericho als Hort der Caritas (*Carmina Burana*. Mit Benutzung der Vorarbeiten Wilhelm MEYERS krit. hg. v. Alfons HILKA und Otto SCHUHMAN, Bd. 1, Text 1: Die moralisch-satirischen Dichtungen, Heidelberg 1930, S. 216 Nr. 131).

270) Zur Vorstellung des durch Liebe motivierten Kreuzzugs vgl. Jonathan RILEY-SMITH, *Crusading as Act of Love*, in: *History* 65 (1980) S. 177–192.

Es bleibt ein letztes Rätsel zu lösen: Warum nimmt Graf Raimund, anders als die Pilger, an der Belagerung Jerusalems und an der Schlacht von Askalon teil, und warum bleibt er im Heiligen Land²⁷¹? Raimunds Erklärung, er habe die Reliquien schützen wollen, kann nicht überzeugen²⁷², da der Text zeigt, daß die Heiligtümer außerhalb der Stadt frei zugänglich sind²⁷³ und die christlichen Stätten innerhalb der Stadt als heilige Orte respektiert werden²⁷⁴. Die Motivation des Grafen muß daher erneut aus seinem Verhalten rekonstruiert werden. Aber da Raimund die seiner Deutung widersprechenden Informationen unterdrückt, ist die Lösung dieser Aufgabe nur möglich, wenn der Leser den Bericht Fulchers heranzieht. Er zeigt, daß Raimund bis zu seinem Lebensende seinen ursprünglichen Motivationen treu bleibt. Sein Zuspätkommen bei der Eroberung der Stadt²⁷⁵ und der Besitz des Davidsturms²⁷⁶, der auf eine Übergabe zurückgeht²⁷⁷, zeigen, daß er wie bereits in Antiochia bestrebt ist, Einheimische unter seinen Schutz zu nehmen. Seine Teilnahme an der Schlacht von Askalon findet in dem trotz seiner Schmähung unveränderten Willen, die Kreuzfahrer zu schützen, eine Erklärung. Die sich im letzten Satz des Textes abzeichnende Entscheidung, im Heiligen Land zu bleiben²⁷⁸, muß also keine Bekehrung zur Vorstellung des Kreuzzuges als Heiligem Krieg bedeuten, wie Raimund anzunehmen scheint. Man kann sie angesichts des von Fulcher berichteten Geleits für die Nachzügler von 1102²⁷⁹ entweder als Entschluß verstehen, weiterhin für den Pilgerschutz zu sorgen, oder vor dem Hintergrund der nach Fulcher lebenslang erfolglosen Belagerung von Tripolis²⁸⁰ auf den Willen zurückführen, so viele Heiden wie möglich vor den Christen zu retten. Graf Raimund zeigt sich damit unfähig, sich im Konflikt zwischen Heiden und Christen für eine der beiden Seiten zu entscheiden.

Die von anderen Geschichtsschreibern wegen seiner Zusammenarbeit mit dem griechischen Kaiser und seiner Verbindungen zu den Heiden erhobenen Vorwürfe von Ver-

271) Diese Frage stellt sich auch dem Erzähler, der fest mit der Rückkehr des Grafen rechnete (vgl. (...) *et omnes etiam de terra comitis Raimundi credentes reddita turre, consequenter eum esse reversurum* (RA, S. 153)).

272) RA, S. 138.

273) Raimunds Bericht zufolge sind der Ölberg und der Berg Sion frei zugänglich (RA, S. 138, S. 139). Eine dort gehaltene Predigt läßt diesen Ort als eigentliches Ziel der Pilgerfahrt erscheinen ([...] *quoniam secuti sumus Dominum usque ad locum ascensionis eius, et ulterius pergere nequimus* (...)) (S. 145)).

274) RA, S. 110.

275) RA, S. 150.

276) RA, S. 151, S. 153.

277) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 309f.

278) Der Graf von St. Gilles nimmt diplomatische Beziehungen mit einem babylonischen Feldherrn auf (RA, S. 159).

279) FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 342.

280) Ebd., S. 430, S. 528f.

rat²⁸¹⁾ beinhalten der Erzählung Raimunds zufolge also einen wahren Kern. Aber der Text zeigt, daß diese Verurteilungen von einer zweifelhaften Moral geprägt sind, während das Verhalten des Grafen, der keinen Unterschied zwischen den Angehörigen der eigenen und denen fremder Religionen macht, das Ideal des barmherzigen Samariters umzusetzen scheint. Allem Anschein nach hat Raimunds Pilgerfahrt im Gegensatz zu seinen Mitkreuzfahrern seine christlichen Motivationen bestärkt. Daß der Graf schließlich seine Herrschaft in der Provence aufs Spiel setzt, in soziale Isolation gedrängt, seines Eigentums beraubt, aus Jerusalem vertrieben und von den Geschichtsschreibern geschmäht wird, scheint auch aus ihm einen Nachfolger Christi zu machen.

Eine doppeldeutige Passage über die Wiedertaufe Raimunds von St. Gilles im Jordan offenbart allerdings, daß auch diese Geschichte wie die Deutung Raimunds eine nachträgliche Interpretation darstellt: »Daher brach er von Jerusalem nach Jericho auf und nachdem wir die Palmwedel empfangen hatten, kamen wir zum Jordan. Und wie Petrus Bartholomäus vorgeschrieben hatte, bauten wir aus Weidenzweigen ein Floß, setzten den Grafen darauf und brachten ihn auf die andere Flußseite. Da wir nämlich kein Schiff hatten, schien es uns besser so. Danach baten wir die zusammengerufene Menschenmenge, daß sie zu Gott für das Leben des Grafen und der anderen Fürsten beten sollte. Als er soweit mit Hemd und neuen Hosen eingekleidet war, schritten wir zu Taufe, wie uns befohlen worden war. Aber warum dies der Mann Gottes befahl, wissen wir bis heute noch nicht«²⁸²⁾.

Das aus biegsamen Weidenzweige geflochtene Floß kann als Metapher für die aus vieldeutigen »Tatsachen« zusammengefügte Geschichte des Kreuzzugs des Grafen verstanden werden, der damit den Anschein von Wahrheit verliehen und die so *rata facta* – gültig gemacht – wird. Das Überqueren des Flusses und die neue Kleidung steht dann für den Parteiwechsel des Grafen, der von einem unvollkommenen Kreuzfahrerhelden zu einem perfekten Anti-Kreuzzugshelden gemacht wird²⁸³⁾. Die ganze Passage ist aber so gehalten, daß sie auch für den Erzähler Raimund ihre Gültigkeit besitzt, der im Gegensatz zur zweiten Stimme bestrebt ist, den Grafen als Kreuzfahrerhelden zu präsentieren. Beide deuten also die ambivalente historische Figur des Grafen um, allerdings in der umgekehrten Richtung. Die Symmetrie wird perfekt, wenn der im Explicit genannte

281) John Hugh HILL, Raymond of St. Gilles in Urban's Plan of Greek and Latin Friendship, in: *Speculum* 25 (1951) S. 265–76, hier: S. 272.

282) *Itaque profecto ab Iherosolimis Ierico, acceptis palmis venimus ad Iordanem. Et sicut preceperat Petrus Bartholomeus, facte ratae de viminibus et imposito super comite eum transveximus. Quippe cum non haberemus navem, sic nobis melius visum fuit. Post haec convocata multitudo exigimus, quatinus rogarent Deum pro vita comitis et aliorum principum. Dehinc indutum tantum camisia, et braccis novis sicut nobis preceptum fuerat in eo de baptisate peregrimus. Sed quare taliter homo Dei preceperit adhuc ignoramus* (RA, S. 153).

283) Die im Namen »Aguilers« enthaltene Anspielung auf eine Nadel (»aiguille«) gewinnt in Bezug zur Einkleidung des Grafen einen weiteren aufschlußreichen Doppelsinn.

Verfassersname »Raimund von Aguilers« nicht auf den Kaplan des Grafen, sondern auf die zweite Stimme des Textes bezogen wird²⁸⁴). Die Person des Grafen von St. Gilles würde dann in ein und demselben Text von zwei Namensvettern neu ins Leben gerufen, die sich beide auf die Anweisungen eines heiligen Mannes berufen.

4. EINDEUTIGKEIT UND VIELDEUTIGKEIT

Die Indizien, daß es sich bei dem Kreuzzugsbericht des Raimund von Aguilers um eine literarische Fiktion handelt, sind so dicht und fügen sich so widerspruchlos zu einem komplexen, aber in sich schlüssigen Bild zusammen, daß es legitim scheint, sie der Annahme vorzuziehen, es handle sich um den Bericht eines naiven Augenzeugen. Anders als in der herkömmlichen Rollenverteilung zwischen einem unbedarften Berichterstatter und dem hinter seine Intentionen blickenden modernen Historiker konfrontiert die These einer Fiktion den heutigen Leser mit der Meisterschaft eines mittelalterlichen Geschichtsschreibers im Lenken von Gefühlen und Eindrücken. Sie hat im Falle Raimunds auch in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ihre Spuren hinterlassen. Beispielsweise entspricht Steven Runcimans Einschätzung der heiligen Lanze als Betrug mit einem wahren Kern²⁸⁵, Christoph Auffahrts Vorstellung, der Klerus habe mittels der heiligen Lanze die strukturelle Anarchie im Kreuzfahrerheer zu überwinden versucht²⁸⁶, oder die Feststellung Walter Porges', zwischen den Klerikern habe auf dem Weg nach Jerusalem ein erbarmungsloser Konkurrenzkampf geherrscht²⁸⁷, dem Eindruck, den die Erzählung Raimunds zwischen den Zeilen vermitteln will. Auch wenn Raimund kürzlich als Beispiel für die Unberührtheit mittelalterlicher Geschichtsschreiber von der Grausamkeit des Kreuzzuges zitiert wurde²⁸⁸, liegt der Verdacht nahe, daß ein weiterer Leser des 20. Jahrhunderts der suggestiven Darstellung des Textes erlegen ist.

Geht man von einem komplexen Textverständnis aus, erscheint Alphandérys Einstufung Raimunds als Sprecher der Armen zu oberflächlich. Zwar entspricht sie den Mystifikationen des Erzählers, aber sie läßt die implizite Kritik an seinen Vorstellungen im Text unberücksichtigt. Kritisch betrachtet beleuchtet die Position Raimunds nicht die Vorstellungen einfacher Kreuzfahrer, sondern übertreibt Anleihen der Kreuzzugswer-

284) Es gibt bezeichnenderweise zwei Orte in Südfrankreich, auf die man *Aguilers* beziehen könnte, die bisher als Herkunft Raimunds betrachtete Kapelle bei Le Puy – vgl. KLEIN, Raimund (wie Anm. 8), S. 29f., RA, S. 6f. – und eine bei Carcassonne gelegene Burg namens Aguilar – Pierre SAILHAN, Les »cités du vertige«. La ligne Maginot du roi, in: *Historia. Découvertes* 2 (Juli 1998) S. 92–103, hier: S. 103.

285) RUNCIMAN, *Holy Lance* (wie Anm. 5), 197f.

286) AUFFAHRT, *Ritter und Arme* (wie Anm. 9), S. 50.

287) WALTER PORGES, *The Clergy, the Poor and the Non-Combatants on the First Crusade*, in: *Speculum* 21 (1946) S. 1–23, hier: S. 20f.

288) LOBRICHON, 1099 (wie Anm. 95), S. 91f.

bung an die Armutsideologie, um sie ad absurdum zu führen. Die Aussagekraft von Raimunds Erzählung erschöpft sich aber keineswegs in einer Polemik gegen die Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges. Die Gegenüberstellung der Position des Erzählers und der zweiten Stimme des Textes, die von den Handschriften, die Fulchers *Historia Hierosolymitana* enthalten, durch die Gegenüberstellung der widersprüchlichen Meinung zweier Chronisten verdoppelt wird, ist darauf angelegt, den Leser mit zwei fundamental entgegengesetzten Positionen zu konfrontieren.

Während sich der Gegensatz zwischen Raimund und Fulcher von ihren unterschiedlichen politischen und kirchenpolitischen Loyalitäten ableiten läßt und ihre Berichte daher mehr verbindet als trennt, sieht der Gegensatz zwischen Raimund und der zweiten Stimme des Textes unüberbrückbar aus, weil er auf einer fundamental unterschiedlichen Auffassung vom Glauben und der Kirche beruht. Indiz dafür ist, daß sich die zweite Stimme des Textes vornehmlich auf die im Neuen Testament aufgezeichneten Handlungsanweisungen Christi bezieht und sie wörtlich nimmt, während der Erzähler Raimund hauptsächlich die Psalmen, das Alte Testament, liturgische Vorlagen und Kirchenlehrer zitiert²⁸⁹⁾ und dabei eine Vorliebe für den zweiten Schriftsinn, die übertragene Deutung, zeigt. Beide dividieren also ein Corpus auseinander, das für die Mehrzahl der Zeitgenossen zusammengehörte²⁹⁰⁾. Ja, man kann den Gegensatz zwischen ihnen sogar bis ins Neue Testament hinein verlängern. Wenn Raimund die Pflicht der Menschen betont, Gottes Ehre zu schützen, bezieht er sich auf das von Christus aufgestellte Gebot der Gottesliebe, während die zweite Stimme des Textes, die den Umgang mit den anderen Menschen in das Zentrum des Glaubens stellt, sich auf das Gebot der Nächstenliebe konzentriert. Beide vernachlässigen damit eine von zwei unverbrüchlich miteinander verbundenen Handlungsanweisungen²⁹¹⁾.

Angesichts dieser gewollten Polarisierung muß auch der Kontrast zwischen dem relativen Armutsbegriff des Erzählers und dem materiell bestimmten Armutsbegriff der zweiten Stimme des Textes als bewußte Gegenüberstellung zweier idealtypischer Konzepte verstanden werden²⁹²⁾. Der Text bleibt hier aber nicht bei einer Konfrontation ste-

289) Für Raimund vgl. RA, S. 17f.; ALPHANDÉRY, Citations bibliques (wie Anm. 163), S. 146; für seinen Gegenspieler vgl. Anm. 172, 199f., 202.

290) Vgl. Dominique IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150, Paris 1998, S. 146.

291) Vgl. Mt. 22,34–40; Mk. 12,28–31, Lk. 10,25–28.

292) Diese idealtypischen Armutskonzepte finden sich bezeichnenderweise auch in einer Kontroverse der Mediävistik wieder (vgl. Karl BOSTL, Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer. Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11.–13. Jahrhundert (Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1981, Heft 1), München 1981, S. 6; DERS., Potens und Pauper, in: DERS., Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa, München – Wien 1964, S. 106–134; dagegen: Otto Gerhard OEXLE, Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen, in: St. Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (Katalog der

hen, sondern deutet in der Geschichte von Petrus Bartholomäus auf eine Möglichkeit, wie der Gegensatz überwunden werden kann. Der prototypische Arme wird erst dann zum wahren Nachfolger Christi, als er auf die Entlarvung der Verschwörer und die endgültige Gewißheit bezüglich der Echtheit der Lanze verzichtet. Durch diese Entscheidung zur Demut und die bewußt gewählte Einfachheit im Geiste gewinnt die Armut eine neue, innere Dimension, die zwar im Hinblick auf das Leben in Entbehrung steht, aber nicht notwendigerweise dadurch hervorgebracht wird. Damit kann die Armut zu einem Ideal werden, das für alle Christen gilt. So finden sich die soziale Offenheit von Raimunds Armutsbegriff und die materielle Fundierung der Armutsvorstellung der zweiten Stimme miteinander versöhnt.

Die Betonung der moralischen Qualitäten der Armen öffnet das Armutsideal für reiche Fürsten wie Raimund von St. Gilles. Aber während der sich für seine Mitkreuzfahrer aufopfernde Petrus Bartholomäus nicht bis Jerusalem ziehen muß, um sein Seelenheil zu gewinnen, wird Graf Raimund beim Anblick der heiligen Stadt klar, daß er auch dort keineswegs aller Fragen und Zweifel enthoben ist²⁹³). Die Aporie zwischen dem Schutz der Einheimischen und dem Schutz der christlichen Pilger bleibt unauflösbar. Daher verhält sich der Graf von St. Gilles genauso wie in Antiochia, mit dem einzigen Unterschied, daß er im Laufe der Auseinandersetzungen auf dem Weg gelernt hat, seine Absichten hinter seinen Gegnern einleuchtenden Rechtfertigungen zu verbergen²⁹⁴). Dadurch wird seine Opposition unsichtbar, und selbst der in der Umgebung des Grafen lebende Raimund kann ihn für einen verhinderten Kreuzfahrerhelden halten. So verständlich dieser Selbstschutz ist, gemessen am Ideal der Nächstenliebe offenbart er die Unvollkommenheit Raimunds von St. Gilles, der ansonsten alle Prüfungen der Pilgerfahrt bestanden hatte. Anders als Petrus Bartholomäus verzichtet er aus Angst um sein Leben und seine soziale Stellung darauf, für seine Mitmenschen ein Beispiel zu setzen. Die Jerusalemfahrt des Grafen wird so zu einer erzählerischen Umsetzung des Nadelöhrvergleichnisses, nach dem sich die Reichen dem Ideal der Armut annähern können, aber es ihnen letztendlich unmöglich ist, um der Nachfolge Christi willen ihre Privilegien aufzugeben²⁹⁵).

Seine Heimlichtuerei nähert den Grafen an den Erzähler an, da er damit wie Raimund sein Seelenheil auf Kosten anderer zu retten versucht. Die Namensverwandtschaft verbirgt also eine geheime Seelenverwandtschaft, die auch die zweite Stimme des Textes ein-

Ausstellung in Marburg), hg. v. der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 79–94, insbes. S. 93 Anm. 19).

293) Vgl. das Grübeln beim Anblick der heiligen Stadt (RA, S. 138).

294) Die Begründung Graf Raimunds, er brauche den Davidsturm als standesgemäße Herberge (RA, S.152f.) erscheint angesichts des Berichtes Fulchers über einen dort Heiden gewährten Schutz als Ausrede (FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 309). Vgl. auch *Accepit ita verba sacerdotis, accepit vere verbis sed operibus negavit* (RA, S. 131).

295) Mt. 19,23; Mk. 10,23–27; Lk. 18,24–27.

schließt. Alle drei machen die Wahrheit allein denen zugänglich, die sich der Problematik ohnehin bereits bewußt sind, und können sich so äußerlich den Erwartungen ihrer Umwelt anpassen. Damit machen sie sich aber – zumindest teilweise – an dem durch den Krezzug verursachten Leiden mitschuldig²⁹⁶. Während Raimund andere zum Mord an Armen anstiftet, kann man der zweiten Stimme des Textes vorwerfen, das Geschehen nur aus der Ferne zu betrachten und nicht einzugreifen. Graf Raimund schließlich trägt durch seine Skepsis gegenüber der Heiligen Lanze und durch sein Vertrauen zu seinen Kaplänen die Schuld für die Auslieferung von Petrus Bartholomäus an den korrupten Klerus. Betrachtet man Petrus Bartholomäus als Stellvertreter der einfachen Gläubigen, ist Graf Raimund für die Manipulationen Raimunds mitverantwortlich.

Die ihnen gemeinsame Unvollkommenheit macht die Klage Raimunds, »Denn obwohl wir vor langer Zeit aufgebrochen waren, schien es uns auf dem Weg, daß wir jeden Tag neu aufbrechen würden, da das Ziel noch nicht erreicht war«²⁹⁷, zu einer tiefgreifenden Einsicht in das Leben der Menschen, die aufgrund ihrer Sündhaftigkeit immer wieder dazu verdammt sind, neu aufzubrechen. Diese Wahrheit wird dem Leser nicht nur intellektuell, sondern auch im Akt des Lesens vermittelt. Wenn der Text nach den langatmigen Einschüben des Überarbeiters immer wieder zum Ausgangspunkt im Ereignisbericht zurückführt²⁹⁸ und ihn ständig mit neuen Aufgaben konfrontiert, die in einem Lesedurchgang kaum zu lösen sind, ähnelt seine Auseinandersetzung mit der Erzählung einer nie enden wollenden Sisyphusarbeit. Vor diesem Hintergrund sind der undurchdringliche Nebel, mit dem die Kreuzfahrer konfrontiert sind²⁹⁹, die »wunderbare« plötzliche Müdigkeit, die sie mitten im Kampf überfällt³⁰⁰, und die sich gegen Ende des Textes mehrenden Erinnerungen an das mißachtete biblische Gebot der Wachheit³⁰¹ als versteckte Ermutigungen in einer endlos scheinenden Anstrengung zu verstehen. Auch die Leser sind also Teil der nie ankommenden Pilgerschar und wie die Raimunde mit der Ankunft in Jerusalem nicht an ihr Ziel gelangt.

Obwohl man den hinter diesen Relativierungen stehenden Autor des Textes also nicht zu den kompromißlosen Vertretern der Ideale der Armutsbewegung rechnen kann, zählt er zweifelsohne zu ihren Sympathisanten, sonst hätte er sich kaum die Mühe gemacht, eine Parodie über ihren Mißbrauch zu verfassen. Da die älteste Handschrift durch die ihr vorangestellte Widmung an den unentschlossenen Ludwig VII. dem Vor-

296) Für die im folgenden beschriebene Haltungen vgl. die Exegese der Wunden Christi, die auf die Unterstützung der Kreuzfahrer, aber auch die der Armen bezogen werden kann (RA, S. 113f.).

297) *Etenim licet ex longo tempore inceptum esset iter, tamen cotidie videbatur nobis incipere cum iter ageremus, quia nondum fuerat completum* (RA, S. 99).

298) Vgl. S. 81.

299) RA, S. 37.

300) RA, S. 67.

301) RA, S. 138, S. 142 (zweimal).

feld des Zweiten Kreuzzuges zugewiesen wird³⁰²), und Grassegals seine povenzalische Herkunft offenlegt³⁰³), liegt es angesichts der Initialengleichheit³⁰⁴ und der Ähnlichkeit des Schicksals von Petrus Bartholomäus und Peter von Bruis³⁰⁵) nahe, einen Zusammenhang zwischen der Gestaltung von Petrus Bartholomäus und der Verketzerung der petrobrusianische Bewegung zu vermuten³⁰⁶).

Für diese Hypothese spricht, daß die für eine Kreuzzugschronik unerwartete Auseinandersetzung mit einem auf Erscheinungen beruhenden Überlegenheitsanspruch der Kleriker sich mit dem theologischen Hintergrund der Schrift von Petrus Venerabilis gegen die Petrobrusianer deckt³⁰⁷). Hinzu kommt, daß die Ankündigungen des Erzählers, er wolle jetzt zum Übrigen kommen (*ad reliquia*)³⁰⁸), wie ein Echo auf die Einleitung des Petrus Venerabilis klingt, in der er von den noch lebendigen »Resten« der Häresie (*nonnullas eius reliquias*) spricht³⁰⁹). Weitere Anspielungen assoziieren Raimund mit der cluniazensischen Denkwelt. Beispielsweise taucht St. Trophime, dessen Kirche Raimund die hl. Lanze zuweisen will, in der Schrift *Contra Petrobrusianos* als Beleg für einen apostolischen Kirchenbau in Gallien auf³¹⁰), der *Liber vitae*, aus dem Raimund bei einer Lüge gestrichen werden will, könnte man als Hinweis auf das cluniazensische Verbrüderungsbuch deuten³¹¹), und hinter der durch die Fürsprache Peters und Pauls gedeihende *peregrina ecclesia Francorum* eine Anspielung auf die cluniazensische Gebetsgemeinschaft

302) RHC Occ 3, S. 317f.

303) Vgl. die Herkunftsangabe Raimunds aus Le Puy und die identische Herkunftsangabe des Verfasser des Widmungsbriefes in der ältesten Handschrift (RHC Occ 3, 317).

304) Die Figur des Petrus Bartholomäus bleibt bei Fulcher namenlos (FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 237f.) und trägt in den Gesta allein den Namen Petrus (Histoire anonyme de la première croisade, hg. v. Louis BRÉHIER (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 4), Paris 1964, S. 132). Bereits ALPHANDÉRY hat eine prophetische Vorahnung der Ketzerverfolgungen im Text festgestellt (ALPHANDÉRY und DUPRONT, Chrétienté (wie Anm. 6), S. 130).

305) Nach Petrus Venerabilis soll Peter von Bruis bei St. Gilles von Gläubigen auf einem von ihm selbst aus Kreuzen errichteten Scheiterhaufen verbrannt worden sein (PETRUS VENERABILIS, *Contra Petrobrusianos*, hg. v. James FEARNs (CCCM 10), Turnholt 1968, S. 5). Robert I. MOORE hat daraus geschlossen, daß er bei einem Gottesurteil starb, und die materiellen Motive der Bevölkerung einer Stadt, die von den Pilgern lebte, unterstrichen (Robert Ian MOORE, *Popular Violence and Popular Heresy in Western Europe, c. 1000–1179*, in: William J. SHIELDS (Hg.), *Persecution and Toleration. Papers read at the 22nd Summer Meeting and the 23rd Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society (Studies in Church History 21)*, Oxford 1984, S. 43–50, bes. S. 48f.).

306) Vgl. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure* (wie Anm. 290), S. 103ff.

307) Dieser theologische Hintergrund wird nicht nur in *Contra Petrobrusianos*, sondern auch in *De miraculis, Adversus Iudeos* und *Contra Sectam Sarracenorum* entfaltet (vgl. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure* (wie Anm. 290), insbes. S. 202, S. 367).

308) RA, S. 92, S. 134.

309) PETRUS VENERABILIS, *Contra Petrobrusianos* (wie Anm. 305), S. 7.

310) RA, S. 88; PETRUS VENERABILIS, *Contra Petrobrusianos* (wie Anm. 305), S. 65.

311) RA, S. 108; vgl. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure* (wie Anm. 290), S. 71.

vermuten³¹²). Die Zuordnung Raimunds zur Gedankenwelt Clunys macht es möglich, den hochgeistigen Gegensatz zwischen ihm und der zweiten Stimme des Textes auf eine Frage der Loyalität bzw. Gruppenzugehörigkeit zu reduzieren, eine Dimension des Konflikts, die in der Taufszene des Grafen Raimund im Hinweis auf die Befehle den Heiligen gleicher Männer anklingt³¹³).

Man kann diese Ableitung der im Doppelsinn des Textes ausgetragenen Auseinandersetzung über die Zukunft der Kirche von einer Frage der Gruppenzugehörigkeit als Versuch verstehen, beide im Text enthaltenen Positionen moralisch gesehen auf eine Stufe zu stellen. Eine ähnliche Absicht ist der narrativen Präsentation beider Positionen im Text zuzuschreiben. Beispielsweise ist das positive Bild des Petrus Bartholomäus vor dem Hintergrund seiner Einstufung als Ungläubiger in der Offenbarung Christi, als Betrüger durch Fulcher und als Naivling durch Raimund als Idealisierung erkennbar³¹⁴). Sie dient dazu, in der Geschichte seiner Täuschung durch Kleriker, deren sakrale Gewalt sie unantastbar machen, die Gefahren einer hierarchischen und sakramentalen Glaubens- und Kirchenvorstellung aufzuzeigen. Umgekehrt verdeutlicht die Einbettung der Intrigen Raimunds in den Kontext des Streits der Fürsten nach dem Tod Ademars, daß das Fehlen einer Autoritätsperson jede Entscheidungsfindung blockiert und Machtkämpfen sowie Ränken Tür und Tor öffnet. Das brüderliche Miteinander erscheint damit als eine falsche Alternative zur hierarchischen Ordnung, da dieses Modell von einer moralischen Vollkommenheit der Menschen ausgeht, die nicht existiert. Auch die Gestaltung der Person Graf Raimunds, den trotz seines Reichtums mehr als jeden anderen Kreuzfahrer mit Petrus verbindet, kann als Kritik an der Verabsolutierung des apostolischen Ideals durch die Armutsbewegung verstanden werden. Seine Beispielhaftigkeit in seiner Unvollkommenheit verdeutlicht, daß das apostolische Vorbild ein für Normalsterbliche unerreichbares Ideal darstellt, das Vorbildcharakter, aber keine unmittelbare Verpflichtungskraft haben kann. Der Text nützt also sowohl im Falle von Petrus Bartholomäus als auch im Falle Graf Raimunds die Identifizierung des Lesers mit einem Opfer, um die Schattenseiten der einander gegenüberstehenden Positionen sichtbar zu machen. Da beide Seiten nur teilweise recht haben, wird es möglich, von den Kontrahenten Nachsicht und Toleranz gegenüber ihren Gegnern zu verlangen, die aus dem Bewußtsein der Begrenztheit menschlichen Wissens gespeist sind³¹⁵). Die Antwort auf den Streit besteht im Grunde in dem auf allen Ebenen des Textes zu findenden Appell an die christliche Nächstenliebe. Da hierbei auf den ersten Petrusbrief und auf den ersten Korintherbrief Bezug genom-

312) RA, S. 83; vgl. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure* (wie Anm. 290), S. 72.

313) Siehe oben.

314) Dabei werden die dualistischen Tendenzen Peters von Bruiis – vgl. James FEARNES, *Peter von Bruiis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966) S. 311–355, hier: S. 328 – offenbar bewußt ausgeblendet.

315) Vgl. die Darstellung der Erbsünde als menschlicher Wissensdurst durch die Erscheinung Christi (RA, S. 116).

men wird³¹⁶), werden diejenigen, die sich auf das Erbe der Apostel berufen³¹⁷, mit den Worten der Apostel selbst widerlegt.

Der Bezug auf diese innerkirchlichen Auseinandersetzungen kurz vor dem zweiten Kreuzzug muß aber nicht heißen, daß der Text in diese Zeit zu datieren ist. Da die Bedeutung der Schriften von Petrus Venerabilis erst durch die Entwicklung der Kirche im Laufe des 12. Jahrhunderts deutlich wurde³¹⁸ und auch die Verurteilung der petrobrusianischen Bewegung erst mit der Erklärung der Waldenser zu Häretikern eine dauerhafte Ausgrenzung der evangelischen Bewegung greifbar machte³¹⁹, ist es wahrscheinlicher, daß hier rückblickend entscheidende Weichenstellungen der Kirchengeschichte in den Blick genommen werden. Dann wäre der Widmungsbrief des Ritters Wilhelm Grassegals an Ludwig VII. in der ältesten Handschrift ein literarisches Mittel, durch das die Leser in eine Zeit zurückversetzt werden, als die Verortung der Armutsbewegung in der Kirche³²⁰ und die Zukunft der Kreuzzüge noch offen waren³²¹. Für einen solchen Zusammenhang zwischen Raimunds Erzählung und dem Widmungsbrief sprechen innere Bezüge und Parallelen. Wilhelm Grassegals ordnet sich wie Raimund Le Puy zu, einem Ort, der in der Literatur auf dichterische Auseinandersetzungen verweist³²², die von menschlicher Konkurrenz gespeist sind. Das Ludwig empfohlene Anstreben der *immarcescibilis corona* des ersten Petrusbriefes verweist wie die Gestalt Graf Raimunds auf einen Herrscher, der als guter Hirte handelt³²³. Beide Themen stellen Aspekte der Nächs-

316) RA, S. 76, S. 108.

317) Zur Berufung auf Petrus und Paulus in Cluny vgl. IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure (wie Anm. 290), S. 84f, S. 99; zum apostolischen Ideal von Peter von Bruis vgl. FEARNs, Peter von Bruis (wie Anm. 314), S. 318, S. 320.

318) IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure (wie Anm. 290), S. 184.

319) Wenn Raimund sich über die Bildungslosigkeit seines Schützlings lustig macht (RA, S. 76), ähnelt seine Haltung der Walter Maps gegenüber den Waldensern (Walter MAP, *De nugis curialium/Courtiers' trifles*, hg. und übers. v. Montaigne R. JAMES, überarb. v. Christopher N.L. BROOKE und R. A. B. MYNORS, Oxford 1983, S. 124–126) und der Hildebert von Lavardins gegenüber Heinrich von Lausanne, den späteren Nachfolger von Peter von Bruis in der Provence (Raoul MANSELLI, *Il monaco Henrico e la sua Eresia*, in: *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi Storici* 5 (1953) S. 1–63, S. 14).

320) Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, S. 23f., S. 27, S. 52; Lester LITTLE, *Evangelic Poverty, the New Money Economy and Violence*, in: David FLOOD (Hg.), *Poverty in the Middle Ages*, Paderborn 1975, S. 11–26, S. 16.

321) Vgl. Christopher J. TYERMAN, *Were There Any Crusades in the Twelfth Century?*, in: *English Historical Review* 110 (1995) S. 553–77, S. 566. Eine ähnliche Widmung an einen unentschiedenen, hier allerdings ungenannt bleibenden Herrscher, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit Philippe Auguste gleichzusetzen ist, geht der kreuzzugskritischen Schrift *De re militari* voran (RADULFUS NIGER, ed. SCHMUGGE (wie Anm. 188), S. 15).

322) DRAGONETTI, *Gai savoir* (wie Anm. 31), S. 30.

323) Für eine Gesamtkonzeption des Bandes spricht zudem, daß die Aufnahme dieser Widmung zum Weglassen der Einleitung von Fulchers *Historia Hierosolymitana* führt (vgl. FULCHER, ed. HAGENMEYER (wie Anm. 57), S. 93). Da damit ein in der Erzählung Raimunds parodierter Vergleich des Kreuzzuges

tenliebe als dem archimedischen Punkt dar, um den die Erzählung Raimunds kreist. Neben einer inhaltlichen Einführung bietet die Widmung auch eine methodische Anleitung. Die Ludwig angebotene Alternative zwischen einem geistigen und körperlichem Kreuzzug gibt einen Hinweis auf die Möglichkeit eines geistigen Nachvollzugs im Lesen, der Grundlage für den imaginären Kreuzzug ist, auf den die Leser der Erzählung Raimunds geführt werden³²⁴.

Eine Spätdatierung nicht vor Ende des 12. Jahrhunderts würde es erlauben³²⁵, die Erzählung Raimunds in den Zusammenhang der durch die Waldenser angeführten Diskussionen über die Armut an den hohen Schulen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu stellen³²⁶ und sie als Reaktion auf die Werbung für den dritten bzw. vierten Kreuzzug zu verstehen, die die *Imitatio Christi* in der Armut der Kreuzfahrer betonte³²⁷. Da die 1180er Jahre zudem mit dem Aufstieg der Inquisition einen Einschnitt in der Häresiegeschichte markieren, fände auch eine Erinnerung an den Beginn der Ketzerverfolgung in Südfrankreich einen aktuellen Anlaß³²⁸. Angesichts des Angebots an den Leser, sich mit

mit den Macchabäern, der in rhetorischer Bescheidenheit beginnt und in Gleichstellung endet, den Lesern vorenthalten wird, muß das Manuskript von Raimunds Erzählung ursprünglich außerhalb dieser Sammlung existiert haben (ebd., S. 116f; vgl. EPP, Fulcher (wie Anm. 59), S. 155; RA, S. 53).

324) (...) *quatenus in eo, velut in speculo, tuorum majorum, Ugonis videlicet Magni atque Roberti Flandrensis comitis et aliorum, ratione oculis intuearis, eorumque vestigia passibus virtutum sequaris. Immo se necesse cognoveris corporis exercitio actualique gladio ut in nullo ab illis degenerare velle videaris* (...) (RHC Occ 3, S. 317). Bezeichnenderweise handelt es sich bei Hugo Magnus um einen »Deserteur«.

325) Die Datierung der ältesten Handschrift wird bisher allein an der Widmung festgemacht, alle anderen Handschriften stammen nach dem paläographischen Befund vom Ende des 12. oder vom Anfang des 13. Jahrhunderts (RA, S. 21f.).

326) Vgl. Philippe BUC, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age* (Théologie Historique), Paris 1994, S. 351ff.; DERS., *Vox clamantis in deserto? Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in: *Revue Mabillon*, n.s. 4 (1993) S. 5–47. Die Ähnlichkeit der in der Erzählung Raimunds entwickelten Position zu der Petrus Cantors ist frappierend vgl. dazu ausführlicher meine Habilitation.

327) ALPHANDÉRY und DUPRONT, *Chrétienté* (wie Anm. 6), S. 288f.; Michael MARKOWSKI, *Peter of Blois and the Conception of the Third Crusade*, in: Benjamin Z. KEDAR (Hg.), *Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem – London 1992*, S. 261–269, S. 269. Zu dieser Zeit wird auch die Rolle Petrus des Eremiten legendenhaft ausgestaltet (vgl. Edward O. BLAKE und Colin MORRIS, *A Hermit goes to War: Peter and the Origins of the First Crusade*, in: William J. SHIELDS (Hg.), *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition* (Studies of Church History 22), Oxford 1985, S. 85–97, S. 87f.; Jean FLORI, *Le pape, l'ermite et le chevalier. Les métamorphoses d'un thème de croisade: l'assistance aux chrétiens opprimés, des chroniques aux chansons de geste*, in: *Romania* 111 (1990) S. 37–56, S. 47f.).

328) Im Zusammenhang mit der Verfolgung der Waldenser lebte auch die Erinnerung an Heinrich von Lausanne, den »Nachfolger« des Peter von Bruis in Südfrankreich, wieder auf (Monique ZERNER, *Au temps de l'appel aux armes contre les hérétiques*, in: DIES. (Hg.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition* (Collection du Centre d'Etudes Médiévales de Nice 2), Nice 1998, S. 119–156, S. 123, S. 136f.).

einem Laien, dem Grafen von St. Gilles zu identifizieren, könnte man im Autor der Erzählung Raimunds einen kirchenreformerischen Sympathisanten der Waldenser vermuten, der ihre Orientierung an den apostolischen Idealen bewundert, aber die allgemeine Verbindlichkeit einer solchen Lebensform ablehnt³²⁹⁾. Damit wendet sich der Text sowohl gegen die Intoleranz der Papstkirche, die diese Idealisten aus Angst vor der Gefährdung der kirchlichen Institution zu Häretikern erklärte, als auch gegen diejenigen, die wie die Katharer jeden Kompromiß mit der Amtskirche ablehnen³³⁰⁾ oder wie Arnold von Brescia mit dem evangelischen Ideal politische Umwälzungen rechtfertigen³³¹⁾.

329) Zu den Sympathien innerhalb der Amtskirche für die evangelische Bewegung vgl. Jean-Louis BIGET, »Les Albigeois: remarques sur une dénomination, in: ZERNER, *Inventer l'hérésie?* (wie Anm. 328), S. 219–255, S. 250; zu den Sympathien für Waldes: Michel RUBELLIN, *Au temps où Valdes n'était pas hérétique: Hypothèses sur Valdès à Lyon (1170–1183)*, in: ZERNER, *Inventer l'hérésie?* (wie Anm. 328), S. 193–218, S. 211, S. 214; BUC, *Vox clamantis* (wie Anm. 326), S. 6.

330) Marie-Humbert VICAIRE, *Les Vaudois et Pauvres Catholiques contre les cathares (1190–1223)*, in: DERS., *Les Prêcheurs et la vie religieuse des Pays d'oc au XIII^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux 2), Toulouse 1998, S. 229–243, S. 237.

331) FRUGONI, *Arnaud de Brescia* (wie Anm. 29), S. 167f.