

# “institut nostro tempore praelia sancta Deus”

Tisočletje se očitno izteka v znaku, v katerem se je rodilo: v znaku miru in križarske vojne. Leta 1099 je krščanska vojska oblegala in zavzela Jeruzalem. Sledilo je posiljevanje, klanje in ropanje. “Izmed naših mož so nekateri (in to je bilo bolj usmiljeno) obglavljali naše sovražnike; drugi so jih streljali s puščicami, tako da so padali s stolpov; spet drugi so jih metali v plamene, tako da so se mučili dlje. Na mestnih ulicah je bilo videti kupe glav, rok in nog. Pot si je bilo treba utirati prek človeških in konjskih trupel. A vse to je bila malenkost v primeri s tistim, kar se je zgodilo v Salomonovem templju [...]. Kaj se je zgodilo tam? Če povem resnico, ji ne bo mogoče verjeti. Naj zato zadošča, če rečem vsaj to, da so v Salomonovem templju in preddverju templja možje jezdili v krvi do kolen in uzd. To je bila zares pravična in sijajna božja sodba, da je bil ta kraj, ki je bil tako dolgo trpel svetoskrunstvo nevernikov, poln njihove krvi.”<sup>1</sup> (“Salomonov tempelj”) je bil sicer mošeja Al-Aksa, v kateri ni bilo nikdar krščanskega bogoslužja. V njej so menda poklali skoraj deset tisoč muslimanov. Žide so zakurili skupaj s sinagogo, v katero so se zatekli.) “Po tem velikem pokolu so vstopili v hiše meščanov ter se polastili vsega, kar so našli,” in se nastanili v njih. Poleg tega so krščanski plemiči in prostaki parali trebuhe pobitih ter po črevah brskali za zlatniki, “ki so jih Saraceni, ko so bili še živi, pogoltnili po svojih ničvrednih grlih”.<sup>2</sup> O posiljevanju se ni pisalo; omembe vredno

<sup>1</sup> Raymond iz Agilesa, **Historia Francorum**, cit. po Bainton, 1960: 112-113.

<sup>2</sup> Fulcher iz Chartresa, **Historia Hierosolymitana**, cit. po Fulcher, 1969: 122-123.

<sup>3</sup> *Ibid.*: 106.

<sup>4</sup> Riley-Smith, 1977: 16.

<sup>5</sup> Gl. zlasti Villey, 1942: 248-254.

<sup>6</sup> Blake, 1970.

<sup>7</sup> Gl. op. 42.

<sup>8</sup> Riley-Smith, 1993: 136; Cole, 1991: 27.

<sup>9</sup> *Gesta Dei per Francos*, Guiberto, 1879: 124.

<sup>10</sup> Gl. Mastnak, 1994.

<sup>11</sup> Terminološka distinkcija med **prelium**, bitko, bojem, in **bellum**, vojno, je kasnejšega datuma. Postavil jo je Inocenc IV. v kontekstu razpravljanja o pravični vojni, skladno z dekretalističnimi prizadevanji za omejitev fevdalnega vojskovanja: pravične vojne so bile samo tisto vojskovanje, ki so ga vodili vladarji, ki nad sabo niso imeli višje oblasti, proti sovražnikom, ki so bili pod jurisdikcijo drugega, statusno nižjega vladarja. Vse druge vojaške operacije – če so izpolnjevale pogoje za pravično vojno, **iustum bellum** – niso imele pravnega statusa vojne, pač pa so sodile v kategorijo **iustum prelium**. Gl. Russell, 1975: 173. V smislu tega razlikovanja, vendar v anahronističnem jeziku, je Noth postavil tezo, da v prvem obdobju križarstva v krščanstvu (podobno kot v islamskem

je bilo le, če ženskam ni bilo "storjeno zlo", kot v epizodi, ki jo je zabeležil Fulcher: "Kar se žensk tiče, [...] jim Franki niso storili zla, pač pa so s sulicami prebodli njihove trebuhe."<sup>3</sup>

Na našem koncu tisočletja druga krščanska vojska oblega in ruši muslimanska mesta ter rop, posiljuje in mori. Zopet je enemu "nebeškemu ljudstvu" dovoljeno vse. Srbi in njihovi evropski zavezniki še vedno bijejo sveto vojno. Boga so sicer že pred časom razglasili za mrtvega, a sveta vojna je še živa.

Vprašanje, ki si ga zastavljam v tem besedilu, je, kje so začetki te svete vojne. Okvirni odgovor je impliciran v uvodnih odstavkih: v križarstvu. Križarska vojna je sveta vojna *par excellence*. A kaj je sveta vojna? Medtem ko bibliografije del o križarskih pohodih polnijo knjige, vprašanje, kako razumeti sveto vojno, ni bilo deležno dolžne pozornosti.<sup>4</sup> Zato ne čudi, da tudi na vprašanje, kaj so križarske vojne, ni zadovoljivega odgovora. Intelktualna zagata (ki delovanja ni oteževala, pač pa ga je raje omogočala) je stara toliko kot križarsko podjetje samo: križarske vojne so bile dolgo brez lastnega imena;<sup>5</sup> "ideja" križarstva se je začela oblikovati, ko je bil prvi križarski pohod že mimo;<sup>6</sup> kanonsko pravo je izdelalo teorijo križarske vojne šele sredi trinajstega stoletja.<sup>7</sup> Vendar pri enem od kronistov prvega križarskega pohoda najdemo razlago, v kateri lahko vidimo nekaj pojmu križarske vojne podobnega. Vzemimo to mesto za izhodišče razprave.

Guibert iz Nogenta – učen ter zrel in preudaren mož<sup>8</sup> – je zelo zgodaj v dvanajstem stoletju zapisal, da je "v našem času Bog postavil sveti način vojskovanja [*instituit nostri tempore praelia sancta Deus*], tako da so vitezi in prostaki, ki so bili poprej po starem poganskem zgledu pogreznjeni v medsebojno klanje, našli novo pot k odrešitvi. Ni se jim več treba, tako kot včasih, popolnoma odreči svetu in stopiti v samostan ali naložiti si kako podobno obvezo. Božjo milost lahko pridobijo s tem, kar so navajeni delati, in v obleki, ki so je vajeni, in s svojim običajnim življenjem."<sup>9</sup>

Guibertov tekst je mojstrovina. V nekaj potezah opiše veliko družbeno transformacijo v enajstem stoletju, katere ključna poteza je bila sprememba cerkvenega odnosa do vojskovanja. Reformirana cerkev je pripoznala vojaški poklic ter na novo oblikovanemu viteškemu redu našla Bogu všečno zaposlitev: prelivanje krvi, ki ni grešno, vojskovanje, ki pelje v nebesa. Grešne bratomorne vojne je preusmerila v krščansko vojevanje proti nekristjanom. Vendar me ta družbena transformacija tu ne zanima;<sup>10</sup> vprašanje tu je, ali je imel Guibert prav, ko je trdil, da je "v našem času Bog postavil sveti način vojskovanja". *Prelium sanctum* ni sveta vojna,<sup>11</sup> a vzemimo, da sta *praelia sancta* opisna oznaka za sveto vojno. Je bila sveta vojna takrat res zgodovinsko nov pojav?

Sveta vojna, v najširšem smislu, je vojna, ki je razumljena kot versko delovanje ali je sicer v neposrednem odnosu z religijo;<sup>12</sup> nekoliko konkretnije, a še vedno zelo nasploh, gre za vojno, ki jo vojuje duhovna oblast ali se jo vojuje za duhovno oblast in verske interese;<sup>13</sup> za vojno, ki se jo bojuje za verske cilje ali ideale in jo sankcionira bodisi Bog bodisi verski voditelj.<sup>14</sup> Vojna v imenu Boga – vojna, v kateri je Bog dejavno navzoč; v kateri vojščaki, orodje v božjih rokah, izpolnjujejo božjo voljo; vojna, ki je služba božja; v kateri so dejanja vojskujočih se božje delo; ki je všečna in zaslužna v božjih očeh<sup>15</sup> – je nadčloveška in nečloveška. Duhovnost svete vojne, maščevanje Boga, udejanjanje božje pravičnosti, zapovedujejo boj brez usmiljenja; brutalnost in okrutnost vojskovanja sta izraz verske doslednosti; zmagovanje je boj do iztrebljenja.<sup>16</sup>

Sveta vojna v tem, najširšem, smislu je starejša ne le od križarstva, marveč tudi od krščanstva, in krščanstva ni mogoče poistovetiti s to tradicijo. Ko je krščanstvo preraslo tako imenovani pacifizem zgodnjih sekt, se zraslo z institucijami poznega rimskega cesarstva in se spoprijelo s problemom vojne, je prevzelo in predelalo klasično teorijo pravične vojne. Ta teorija, ki je vztrajala, da mora vojno bojevati zakonita civilna oblast, da bi popravila krivico, ki jo je zakrivil sovražnik, in da mora biti vojna kot izreden legalni postopek bojevana pravično, krepstno in upošteva je zakonske omejitve, je skušala reglementirati vojskovanje in krotiti nasilje, in v njej lahko vidimo prelom s tradicijo svete vojne. Vendar je tudi sveta vojna v krščanstvu preživela. Oporo je imela v *Stari zavezi*, neposredno pa se je lahko navezovala na tradicijo rimskih vojn proti barbarom in razbojnikom, za katere – “sovražnike človeštva” – je veljalo, da so zunaj zakonov. Asimilacija “razbojnikov” in “barbarov” v rimskem pravu je postala model za poznejše krščansko sovraštvo do poganov, nevernikov, heretikov in puntarjev, ki sta ga utemeljila Ambrozij in Avguštín v svojih polemikah proti heretikom.<sup>17</sup>

Krščanski odnos do vojne po Avguštínu je zaznamovala napetost med doktrino pravične vojne, ki je omejevala vojskovanje in cerkvenim osebam prepovedovala nošenje orožja, sodelovanje v vojnah in nasploh prelivanje krvi, ter sveto vojno, ki je uhajala zakonski kodifikaciji in je bila po definiciji ne le verska, ampak tudi cerkvena vojna. Medtem ko je bila po Avguštínu in Gregorju I. vojna načeloma dopustna tako za ohranjanje čistosti cerkve navznoter kot širjenje vere navzven, je vendarle prevladoval odklonilni odnos cerkve do vojne in vojaškega poklica.<sup>18</sup> Sveta vojna se je morala prikazovati kot pravična, četudi so bile restrikcije pravične vojne v njej zrahljane.

Svete vojne, ki so (poleg svetopisemskih) nastopale v križarskem imaginariju, so bile karolinške vojne, povezane z mitičnim likom Karla Velikega. Svete vojne, ki jih je bil historični cesar,

*svetu) ni bilo “svetih vojn”, ker vojskovanje iz verskih razlogov ni bilo vodeno na “državni ravni”, ter da je mogoče govoriti samo o “svetih bojih”. Noth, 1966: zlasti 93, 139.*

<sup>12</sup> Erdmann, 1955: 1.

<sup>13</sup> Villey, 1942: 21-22; Rousset, 1945: 142.

<sup>14</sup> Russell, 1975: 2.

<sup>15</sup> Gl. Erdmann, 1955: 51, 57; Becker, 1988: 293, 352, 395; Rousset, 1945: 148; Dupront, 1969: 32.

<sup>16</sup> Prim. Rousset, 1945: 101, 105 *sq.*, 149; Villey, 1942: 30; Dupront, 1969: 33, 38-39.

<sup>17</sup> Gl. Russell 1975, uvod in 1. pogl.; Bainton, 1960; Brown, 1967; Riley-Smith, 1980: 185 *sq.*

<sup>18</sup> Erdmann, 1955: 8, 10, 27.

<sup>19</sup> *Ibid.*: 3-11.

<sup>20</sup> Gl. Delaruelle, 1980: 17-18.

<sup>21</sup> Villey, 1942: 43; Erdmann, 1955: 20.

<sup>22</sup> Erdmann, 1955: 19; Delaruelle, 1980: 11 *sq.*

<sup>23</sup> Villey, 1942: 45.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 46-8.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 48-9.

<sup>26</sup> Leonov tekst je bil vključen v kanonski zbirki Iva iz Chartresa in Gratianov *Decretum*, tako da lahko predstavo o boju proti barbariskim poganom kot svetem delu obravnavamo kot obče mnenje srednjega veka. Villey, 1942: 29; Becker, 1988: 364-365; Brundage, 1969: 22.

<sup>27</sup> Becker, 1988: 365-368; Delaruelle, 1980: 24-41, zlasti 39; Erdmann, 1955: 23; Villey, 1942: 29; Rousset, 1945: 44; Brundage, 1969: 23.

<sup>28</sup> Gl. Riley-Smith, 1993: 141 *sq.*; Cole, 1991: 27 *sq.*

<sup>29</sup> Dupront, 1969: 19; Villey, 1942: 9, 263.

<sup>30</sup> Villey, 1942: 189, 227; Rousset, 1945: 151, 194; Brundage, 1976: 105.

<sup>31</sup> Dupront, 1969: 20.

<sup>32</sup> Noth, 1966: 147; Brundage, 1976: 103; Becker, 1988: 362-363.

so bile vojne proti poganom. Karolinški pisci so sicer predstavljali cesarja kot novega Mojzesa, novega Davida in novega Konstantina,<sup>19</sup> vendar je bila cesarska sveta vojna določena s strukturo posvetne oblasti. Po funkcionalni delitvi oblasti med cerkvijo in cesarstvom je bila cesarjeva naloga braniti cerkev pred napadi poganov in nevernikov z orožjem v rokah in papeževa moliti za zmago kristjanov.<sup>20</sup> Cesarjeva vloga je bila verska: vojskovati sveto vojno, vendar je bila vera atribut svetne oblasti, ne samostojni motiv.<sup>21</sup> Kot varuh in branilec cerkve, a tudi razširjevalec prave vere, je bil cesar vodnik, *rector*, krščanskega ljudstva.<sup>22</sup> Ta, cesarska, sveta vojna je bila v srednjeveški misli "normalni tip svete vojne".<sup>23</sup> Z razpadom karolinškega cesarstva so svete vojne mogli bojovati kralji in fevdni gospodje, nižji posvetni vladarji torej, a še vedno *seculares potestates*.<sup>24</sup>

Tretja zvrst predkrižarskih svetih vojn so bile vojne, ki so jih vodili papeži. V karolinškem sistemu je za klerike veljala prepoved vojskovanja, in papeževa vloga je bila temu ustrezno omejena. Sveti oče je bil *orator*, lahko je opogumljal krščanske vojščake, pozival duhovnike, naj skrbijo za njihovo vero in moralo, v nobenem primeru pa ni smel biti ne pobudnik ne usmerjevalec vojne, niti vojskovodja.<sup>25</sup> Zadeve so se začele spreminjati v enajstem stoletju, z mirovnim gibanjem in gregorijansko reformo, vendar pa sta že v devetem stoletju dva papeža prekoračila karolinške doktrinarne omejitve. Leon IV. je pozval kristjane v boj proti islamu ter tistim, ki bi padli v tem boju (*pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione christianorum*), obljubil nebeško kraljestvo. Poleg tega je Leon utemeljeval papeško pobudo in opiranje na lastne sile v boju proti Saracenom.<sup>26</sup> Podobno samoiniciativen je bil Janez VIII., ko je, po eni strani, pozival kristjane k miru in, po drugi, v boj proti normanskim in muslimanskim nevernikom. Padlim v vojni za vero je zagotovil večno življenje. Tako zanj kot za Leona je bil boj proti nevernikom posvečen in posvečujoč.<sup>27</sup>

Vrnimo se k iztočnici. Vsaj del te svetovojne tradicije je moral biti Guibertu znan (če nič drugega, se je spoznal na svete vojne Makabejcev in Izraelcev<sup>28</sup>). Če je kljub temu trdil, da je bila sveta vojna v njegovem času nov pojav, lahko to razumemo v tem smislu, da je križarsko vojno pojmoval kot sveto vojno in obenem kot nekaj novega, se pravi, kot novi tip svete vojne. Takšno razumevanje nas postavi v središče današnjih interpretacij križarskih vojn.

Da je križarska vojna sveta vojna, je obče mesto. Natančneje opredelitve so relacijske. V razmerju do tradicionalne svete vojne se križarske vojne prikazujejo kot podzvrst svete vojne, kot "posebna skupina" svetih vojn oziroma "poseben tip svete vojne";<sup>29</sup> a kot "nova oblika vojne" z lastno ideologijo in

vojščaki novega kova, kot najbolj karakteristično srednjeveško utelešenje svete vojne, so obenem sveta vojna novega značaja, in to “najpopolnejša oblika svete vojne”.<sup>30</sup> V relaciji do islamske vojne tradicije so zahodna oblika svete vojne,<sup>31</sup> vendar ne odgovor zahodnih kristjanov na *džihad*.<sup>32</sup> V odnosu do pravične vojne je na križarske pohode možno gledati kot na podzvrst pravične vojne.<sup>33</sup> Toda če je bilo moči Erdmannovemu klasičnemu prikazu zgodovine “križarske ideje” očitati, da ni dovolj razločeval med sveto in križarsko vojno,<sup>34</sup> bi bilo mogoče na račun nekaterih drugih avtorjev pripomniti, da so preveč zlahka vključili križarske vojne v kategorijo pravičnih vojn.<sup>35</sup> Križarska vojna je namreč “nenavaden hibrid med sveto vojno in pravično vojno”, je *tudi* pravična vojna,<sup>36</sup> vendar uhaja njenim formalnim restrikcijam, čeprav se utegne sklicevati nanje. Presežek križarske vojne nad pravično vojno je, da gre za vojno, v kateri uporaba orožja ni le upravičena in dopuščena, marveč jo Bog sankcionira; v kateri je vojskovanje pozitivna dolžnost, s katerim si vojščaki pridobijo duhovne zasluge.<sup>37</sup> Križarske pohode bi mogli imenovali pravičniško vojno, ki si jo pravična vojna lahko prizadeva krotiti,<sup>38</sup> vendar so možnosti za prevlado pravice nad pravičništvom kajpada pičle.<sup>39</sup>

Vse te opredelitve še ne povedo, zakaj je križarsko vojno mogoče pojmovati kot zgodovinsko novost. Da bi se približali odgovoru, najprej postavimo križarsko idejo v kontekst spremenjajočih se krščanskih pogledov na vojno. Med letoma 1000 in 1300 je krščanski nauk o vojni doživel temeljito preobrazbo. Ključnega pomena je bil premik od obravnavanja vojne kot v prvi vrsti moralnega in teološkega vprašanja k pojmovanju vojne kot v temelju pravnega problema.<sup>40</sup> Obenem je zahodno krščanstvo konec enajstega stoletja pridelalo “pojem vojne, svete vojne, ki je bil tako nov kot pomemben”, vendar v osnovi teološki.<sup>41</sup> Z iztekom trinajstega stoletja je bila tudi sveta vojna vsaj formalno zajeta v cerkveno jurisprudence,<sup>42</sup> v času prvega križarskega pohoda pa je bila, kot se reče, življenje samo: sveto vojno so živeli, ne da bi jo vsaj imenovali, kaj šele pojmovali.<sup>43</sup>

Pravna reglementacija vojne je bila uokvirjena v teorijo pravične vojne, ki je bila avguštinovska: “Od petega stoletja dalje so Avguštini pogledi oblikovali temeljni odnos večine krščanskih mislecev do organiziranega javnega konflikta.”<sup>44</sup> Toda tisto, česar Avguštini ni zapustil, je bil prav nauk svete vojne.<sup>45</sup> V križarskih predstavah so morda odzvanjali Avguštini protidonatistični spisi; na njegov nauk o pravični vojni se fanaticizem križarjev ni oziral ali pa ga je odrival s poti.<sup>46</sup> V odnosu do procesa legalizacije vojne je bila križarska vojna proti-vojna, onkraj vojne.<sup>47</sup> Bila pa je tudi protivojna, mirovniška namreč: rezultat in izpolnitev mirovnega gibanja, udejanjenje božjega miru.<sup>48</sup> V tem pogledu je križarstvo sprejmitev temeljne

<sup>33</sup> Brundage, 1976: 117. *Strnjen prikaz teorije pravične vojne*: Barnes, 1988.

<sup>34</sup> Erdmann, 1955 (1. izd. 1935); Villey, 1942: 15; Rousset, 1945: 15.

<sup>35</sup> Npr. Sicard, 1969: 82; mestoma Becker, 1988: 361, 405; Russell, 1975; Daniel, 1989. *Tudi zato, ker so križarji sami dojemali svoje vojne kot pravične*, Johnson (1981: xxv-xxvi) argumentira proti smiselnosti idealnotipskega razločevanja med pravično in sveto vojno, kot ga je predlagal, denimo, Bainton, 1960: 14. *Križarsko samopercepčijo je predstavil kot teorijo Vanderpol, 1911: 167 sq., in 1919: 218 sq.; prim. Regout, 1934: 49.*

<sup>36</sup> Russell, 1975: 2, 38-39.

<sup>37</sup> Riley-Smith, 1977: 16; Russell, 1975: 2; Brundage, 1976: 100, 116; Brundage, 1969: 29; Cowdrey, 1976: 10-11, 27.

<sup>38</sup> Durpont, 1969: 18, pravi “civilizirati”.

<sup>39</sup> Bainton, 1960: 148, je takole povzel logiko puritanskih revolucionarjev: “Kako lahko vladar odloči, ali je sveta vojna pravična? Če je sveta, je sveta, ne glede na to, kaj utegnejo vladar, parlament ali ljudstvo reči nasprotnega.”

<sup>40</sup> Brundage, 1976: 99-100.

<sup>41</sup> Brundage, 1969: 29; Brundage, 1976: 100.

<sup>42</sup> Villey, 1942: 256 *sq.*, imenuje "očeta juridične teorije križarske vojne" Hostiensisa; Gilchrist, 1985, se s tem strinja; Russell, 1975, 4. pogl., vidi začetke juridične konceptualizacije križarstva pri dekretistih, zlasti Hugguciu.

<sup>43</sup> Dupront, 1969: 32, ki pripominja, da pojma svete vojne ni v **Gesta Francorum**, prvi križarski kroniki; niti ga ni v Fulcherjevi **Historii** (Delaruelle, 1980: 125). Tudi še Gratianov **Decretum**, C. 23 q. 2 c. 2, sveto vojno samo opiše: kot vojno "sinov Izraela", ki jo "zaukaže Bog"; pojem, s katerim operira, pa je pravična vojna (kljub temu, da v sveti vojni umanjka **edictum**, ki je, po izhodiščni Izidorjevi definiciji, eden od pogojev za pravično vojno: "**Iustum est bellum quod ex edicto geritur**" etc.) Cit. po prevodu C. 23 v Vanderpol, 1919: 298.

<sup>44</sup> Brundage, 1976: 102.

<sup>45</sup> *Ibid.*: 102-3.

<sup>46</sup> Russell, 1975: 36; Coudrey, 1976: 29; Erdmann, 1955: 87.

<sup>47</sup> "(...) **une espèce d'antiguerre, elle est au delà de la guerre.**" Rousset, 1945: 194.

<sup>48</sup> Gl. Mastnak, 1994.

avguštinovske perspektive: medtem ko so se, po Avguštinu, vojne bile za dosego miru,<sup>49</sup> je bilo zdaj treba vzpostaviti mir, da bi lahko bila vojna.

Če so bile križarske vojne zato, ker so bile zunajpravne, tuje kanonskemu pravu,<sup>50</sup> že tudi po zasnovi teološke, ni preprosto vprašanje, vsaj če se nagibamo k temu, da s teologijo razumemo še kaj več od eshatoloških predstav in milenarističnih pričakovanj ter ljudskega vraževerja in verovanja, ki so bili prevladujoče sestavine v tisti eksplozivni zmesi, ki ji morda smemo reči križarska ideologija. Z večjo gotovostjo jih lahko imamo za teokratske vojne, vendar s tem premestimo razpravo s področja cerkvenega nauka o vojni na področje oblastnih struktur. Na tem področju so se v enajstem stoletju odigrale epohalne preobrazbe, v katerih je cerkev postala dominantna institucija tudi v svetnih rečeh, in tako teologija kot cerkveno pravo sta v njih igrala pomembno vlogo. In ker sta vojna in mir ključno vprašanje oblasti, nam ta premestitev razprave odpre boljše možnosti za razumetje spremembe cerkvenih pogledov na vojno kot vztrajanje v zgolj doktrinarnem okviru.

Že uvodoma sem nakazal, da je bila sprememba cerkvenega odnosa do vojne in vojaškega poklica povezana s tako imenovano gregorijansko ekleziastično reformo. Na vojskovanje, ki je bilo v cerkvenem nauku nekaj inherentno grešnega, se je v enajstem stoletju začelo gledati kot na nekaj vsaj potencialno ne le sprejemljivega, marveč tudi zaslužnega: na uporabo orožja namreč, za katero se je menilo, da uveljavlja "pravilno ureditev" človeške družbe.<sup>51</sup> In ker za sveto vojno velja, da Boga oziroma božje namene notranje poveže, poistoveti s kakšno politično strukturo ali časno ureditvijo,<sup>52</sup> se je v njej ta premik izrazil, ali raje utelesil, v najvišji meri. Spremenjeno cerkveno zadržanje do vojskovanja je bilo označeno ne le za najpomembnejši vidik gregorijanske reforme, marveč za "največji – z duhovnega vidika verjetno edini – preobrat v zgodovini katoliškega krščanstva".<sup>53</sup>

Ta preobrat se običajno povezuje z Gregorjem VII., tako da se Urban II. potem prikazuje kot papež, ki je z organiziranjem prvega križarskega pohoda izvršil Gregorjevo oporoko; kot ozadje Gregorjevega dela pa se kaže gibanje za božji mir in božje premirje, *pax* in *treuga Dei*, za katerim se spet vidi duh monastične reforme, ki so ga v "čisti obliki" predstavljali clunyjevski menihi. Tu se bom dotaknil samo tistih vidikov teh razmerij, ki so neposredno relevantni za obravnavano temo.

Razmerje med Gregorjem in Urbanom je manj linearno, kot se po navadi misli. Gregor je – to je bilo prepričljivo dokazano – odigral ključno vlogo pri prelamljanju s tradicionalnim, negativnim, cerkvenim zadržanjem do vojskovanja. Njegov svetovni nazor je bil opisan takole: "Cerkev je 'krščanska legija', v kateri so laiki 'red bojevnikov': edina naloga, ki jo imajo laiki,

je, da se bojujejo; obstajajo samo zato, da zatirajo sovražnike cerkve in vse elemente, ki skušajo spodkopati pravi krščanski red. Besede sv. Pavla, 'Nihče, ki se vojskuje za Boga, se ne zapleta v posvetne zadeve', so bile obrnjene na glavo."<sup>54</sup> Gregor, kreator vojske sv. Petra (*militia sancti Petri*), zato velja za "najenergičnejšega in najbojevitejšega moža, kar jih je sedelo na tronu sv. Petra";<sup>55</sup> ker je "bolj kot kdor koli pred njim premagal ovire, ki so bile cerkev nekdanj odvrčale od pridiganja vojne in vojaškega nastopanja", je pred nami kot *Kriegsmann*.<sup>56</sup>

Če Gregor velja za cerkvenega militarista in Urban za njegovega naslednika, je seveda mogoče zastaviti vprašanje, ali je bil Urban II. *ein kriegerischer Papst*.<sup>57</sup> Odgovor na to vprašanje kaže na bistveno razliko med tema papežema. Urban je bil, kar se tiče bojov in vojne znotraj krščanskega sveta, zadržan in spravljiv, miroljuben; ko pa je šlo za vojno zunaj krščanstva, proti islamu, je ne le izgubil vse zadržke, marveč je postal vodja križarske vojne.<sup>58</sup> Ko je Urban mobiliziral krščanstvo v novo sveto vojno, je lahko gradil na Gregorjevem krščanskem militarizmu,<sup>59</sup> vendar ga je mogoče kljub temu videti kot Gregorjevo zrcalno podobo. Razlika med njima je prav v odnosu do svete vojne.

Če je bil Gregor VII. prevratnik, ko je šlo za cerkveni odnos do vojne, je bil glede svete vojne še precejšen tradicionalist. Vojskovanje je postavil v cerkveno službo, vendar zato, da bi cerkev notranje očistil. Sveta vojna je veljala krščanskim odpadnikom (poenostavljeno rečeno, papeževim nasprotnikom<sup>60</sup>), bila je vojna znotraj cerkve; boj proti nevernikom je Gregor komaj kdaj omenil, pa še to obrobno, in za *reconquisto* ni kazal navdušenja.<sup>61</sup> Verjetno gre v tem smislu razumeti oceno, da se je Gregor VII. posluževal svete vojne le zmerno.<sup>62</sup> Podobno kot papež sam so bili vodilni gregorijanci zaposleni z bojem proti shizmatikom<sup>63</sup> ter nemškemu cesarju in njegovim privržencem. Manegold iz Lautenbacha, denimo, je zapisal, da so "henrikovci" bolj zaničevanja vredni od poganov in da je zato krivda tistega, ki bi ubil katerega izmed njih, braneč pravico, proti kateri se bojujejo, manjša, kot če bi ubil pogana, kajti neizmernost njihovega zločina izmije madež homicida.<sup>64</sup> Henrikovi polemicisti seveda niso izpustili priložnosti, da ne bi papeža obtožili, da bojuje posvetne vojne in preliiva krščansko kri: da opogumlja svoje vojake, naj se "ne ustrašijo ubiti kristjana Kristusu na ljubo".<sup>65</sup>

Res je, da je Gregor leta 1074 načrtoval vojaški pohod na Jutrovo, v katerem je mogoče videti "pomembno postajo v razvoju križarske ideje" (zlasti zato, ker v tem načrtu prvič nastopi zamisel o prenosu svete vojne na Bližnji vzhod in ker vsebuje nekatere druge elemente oziroma motive poznejše križarske vojne),<sup>66</sup> vendar, strogo vzeto, tu še ne gre za

<sup>49</sup> Npr. Avguštin, 1960, *lib.* XIX: 12; gl. Gratian, C. 23 q. 1, c. 6 (**I. c.**).

<sup>50</sup> Gilchrist, 1985: 38.

<sup>51</sup> Coudrey, 1976: 19.

<sup>52</sup> Riley-Smith (*sklicujoč se na Jacquesa Maritaina*), 1977: 16-17.

<sup>53</sup> Tellenbach, 1940: 164; Coudrey, 1976: 19.

<sup>54</sup> Robinson, 1973: 190.

<sup>55</sup> Mayer, 1993: 19.

<sup>56</sup> Erdmann, 1955: 165, *prim.* 135.

<sup>57</sup> Becker, 1988: 307 **sq.**; Capitani, 1992: 177, *oporeka legitimnosti tega vprašanja*.

<sup>58</sup> Becker, 1988: 333.

<sup>59</sup> Brundage, 1976: 105.

<sup>60</sup> *Predpise Svete stolice je treba sprejemati, kot da bi prihajali iz ust samega svetega Petra, in vsi kristjani morajo imeti za nasprotnike one, ki nasprotujejo papežu, je argumentiral Bernard iz Konstance, eden gregorijanskih kontroverzalistov.* Arquillière, 1934: 329.

<sup>61</sup> Erdmann, 1955: 246, *prim.* 155; Becker, 1988: 315, *tej oceni pritrjuje, in omenja odnos do reconquiste*, 288; Daniel, 1975: 250, *pravi, da se Gregor ni navduševal za "križarsko vojno"*.

<sup>62</sup> Villey, 1942: 62-63.

<sup>63</sup> Npr. kardinal Humbert: gl. Arquillière, 1934: 312 sq.

<sup>64</sup> *Ad Geberhardum liber*, cit. v Arquillière, 1934: 322-323; gl. Erdmann, 1955: 218; Becker, 1988: 319.

<sup>65</sup> Gl. Robinson, 1978: 96, 98.

<sup>66</sup> Brundage, 1969: 27; Riley-Smith, 1993: 8; Becker, 1988: 300; naslovi o tem načrtu: Delaruelle, 1980: 90 sq.; Erdmann, 1955: 149 sq., 275; Becker, 1988: 294 sq.

<sup>67</sup> Becker, 1988: 295 op. 46.

<sup>68</sup> *Ibid.*: 293. Schwinges (1977: 135) opozarja, da je Gregor sicilijanske, španske in bližnje-vzhodne muslimane označeval s **pagani**, z izrazom torej, ki je imel v krščanskem govoru polemičen ton (*ibid.*, 90 sq., 136); Kedar (1984: 57) pa, da je Gregor imenoval muslimane pogane in neverne, ko je pisal krščanskim naslovnikom.

<sup>69</sup> Becker, 1988: 293; Kedar, 1984: 56-57, prim. 47.

<sup>70</sup> Gl. Daniel, 1975: 251; Schwinges, 1977: 134-135; Becker, 1988: 293-294.

<sup>71</sup> Schwinges, 1977: 135; Kedar, 1984: 57; Daniel, 1975: 46-47.

“križarsko idejo” in Gregorja ni mogoče imeti ne za pobudnika križarske vojne ne za Urbanovega predhodnika v tem pogledu.<sup>67</sup> Konflikt med krščanstvom in islamom ni bil v ospredju Gregorjevega razmišljanja in do muslimanov naj bi bil kazal “začudujočo ‘toleranco’” – vsaj do severnoafriških.<sup>68</sup> V dokaz tej trditvi se navajata pismi kartaškemu nadškofu in verski skupnosti v Bidjayaji (Bougie), obe iz leta 1076: medtem ko v prvem ni ničesar “križarski ideji” podobnega, je duh drugega misijonarski.<sup>69</sup> Sloviteljska od te korespondence je epistola, ki jo je Gregor poslal berberskemu vladarju Al Nasirju (“kralju Anazirju Mavretanskemu”), in med drugim govori o vzajemni ljubezni (*caritas*), predvsem zato, ker da kristjani in muslimani verujejo v istega Boga, četudi na različne načine (*unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur*).<sup>70</sup>

Seveda je vprašanje, kakšen pomen pripisati temu pismu. Dejstvo je, da je Gregor formuliral možno stično točko med krščanstvom in islamom – tako jasno, kot je bilo v latinskem srednjem veku možno – in četudi je šlo le za “mojstrsko vajo v dvoumnosti”, je v tem še vedno moči videti zavestno prizadevanje za komunikacijo z islamom.<sup>71</sup> Dejstvo je tudi, da zgodovina ni ubrala poti, ki jo je vsaj kot možnost nakazala papeževa epistola muslimanskemu kralju, tako da je Gregorjeva pozicija v zahodnem krščanstvu ostala “brez primere skoraj do moderne dobe”.<sup>72</sup> Prevladala je logika križarstva, svete vojne novega tipa. Ta vojna je bila Urbanova, ne Gregorjeva. Urban II. je bil medel gregorijanec, ko je šlo za vojno znotraj cerkve; ko je šlo za sveto vojno, ni bil gregorijanec. Gregor je bil militarist, papež vojščak; Urban je bil mirovnik. Zato si je prvi lahko zamislil normalne odnose z neverniki; drugi je šel proti njim v sveto vojno.

Kolikšen in kakšen je bil Urbanov prispevek k formuliranju “križarske ideje”, tu ni vprašanje. Naj zadošča, če povzamem ugotovitve, da so se njegove predstave ujemale s prevladujočimi predstavami časa, da so izražale duh časa; da je povzel številne že sprejete in popularne ideje, jih povezal v zgodovinsko-teološko shemo ter tako osmisli aktualna dogajanja v krščanskem svetu (zlasti *reconquisto*) in izjemno uspešno usmeril njihov nadaljnji potek.<sup>73</sup> Bistveno je, da je bil Urban II. “mirovni papež”.<sup>74</sup> Nove svete vojne bi namreč ne bilo brez miru: mir je bil pogoj zanjo in bila je udejanjenje miru. Krščanskega miru, miru v krščanstvu.

Vendar krščanstvo, *christianitas*, ni bilo nekaj danega. Besede, negotovi pojmi, so obstajali;<sup>75</sup> samozavedujoče se dejavno družbeno telo pa je moralo biti šele ustvarjeno, in sama “ideja krščanstva” je morala biti jasno artikulirana. Ta ustvarjalnost je bila najtesneje povezana s križarsko vojno. “Krščanstvo (in ideja krščanstva) je našlo svoj najsilnejši izraz v križarski vojni,



križarska vojna ga je povzdigovala, ga ponesla na najvišjo točko gorečnosti.<sup>76</sup> Križarska vojna je bila “udejanjenje ideje krščanstva”.<sup>77</sup> Če je bila “ideja krščanstva” povezovalna nit, ali raje mreža, križarskega imaginarija, je bila križarska vojna dejavno načelo stvaritve krščanstva. Tu ni šlo več samo za *christianismus*, za vero in liturgijo. *Christianitas* je bila svetna sila: “bojevita in gorečna skupnost, katere misel in volja sta se obrnili proti Sveti deželi in v boj proti muslimanom, na katere se je gledalo [...] kot na ‘sovražnike Boga in svetega krščanstva’”; krščansko ljudstvo s skupno najvišjo oblastjo, skupnimi posvetnimi interesi, skupno vojsko, vojskujoče se za skupno dobro: “*orbis christianus* na vojaškem pohodu proti poganstvu”.<sup>78</sup> Sveto krščanstvo, *sainte crestienté*, se je ustvarilo in našlo v sveti vojni. Naj razložim.

Oblikovanje krščanstva ni bila stvaritev *ex nihilo*. Če se je krščanstvo ustvarilo in našlo v sveti vojni, je bilo tako zato, ker je bila ta vojna zanj neskončen, “neizmeren mir”.<sup>79</sup> Najprej je bil ustvarjen mir. To je bil dosežek mirovnega gibanja, ki je prepovedalo prelivanje krščanske krvi. “Noben kristjan ne sme ubiti drugega kristjana, zakaj kdor koli ubije kristjana, nedvomno preliva Kristusovo kri,” je bilo razglašeno leta 1054 na narbonskem mirovnem shodu.<sup>80</sup> Urban II. je gradil na mirovnem gibanju in ga dogradil. Uspešneje od predhodnikov je pacificiral kristjane: dekrete narbonskega koncila je obnovil tako, da jih je posplošil.<sup>81</sup> Vendar ta pacifikacija ni bila demilitarizacija. Nasprotno, bila je stopnjevanje militarizma, toda preusmeritev vojaške dejavnosti navzven. Prehod od notranjih, fevdalnih, vojn k sveti vojni je iz notranje raztrganega krščanstva ustvaril enotno krščanstvo, in vojna, ki je bila nekaj zlega, je postala nekaj dobrega; križarska vojna je krščanstvu prinesla mir in enotnost.<sup>82</sup>

Če je mir, zapovedan kristjanom, uveljavljal predstavo o enotnosti krščanske družbe, povezane v bratski ljubezni, je bila ta enotnost negativna, pasivna: odpoved bratomornemu klanju. Pozitivno, aktivno, se je izrazila v boju proti skupnemu sovražniku. “Ko se krščanstvo ozave samega sebe kot politično-religioznega telesa, imamo vojno. Križarska vojna se tako prikazuje kot ozavedenje krščanstva.”<sup>83</sup> Je skupno prizadevanje, skupno delo kristjanov; velik kolektiven napad; skupna fronta proti poganom.<sup>84</sup> V enotnosti, ki jo ustvarja in obenem izraža križarska vojna, v enotnosti, ki presega razkole znotraj krščanstva, se vzpostavlja skupna civilizacija.<sup>85</sup> Toda nič od tega ni bilo samoumevno.

Najprej, skupnega sovražnika je bilo treba ustvariti. Pogani in neverniki so bili staroselci v krščanskem predstavnem svetu in vojne proti njim so bile v stoletjih pred križarskimi pohodi običajne. Boji proti Normanom, Ogrom, Saracenom in Slovanom, ki so obkrožali in občasno napadali svet, poseljen s kristjani,

<sup>72</sup> Daniel, 1993: 136; Daniel, 1975: 251. Schwinges, 1977, v študiji, posvečeni Viljemu iz Tira, dokazuje, da je na okupiranih področjih bližnjega vzhoda življenje med muslimani (ter Judi in vzhodnimi kristjani) narekovalo latinskimi kristjanom določeno “*toleranco*” do “*nevernih*”.

<sup>73</sup> Brundage, 1976: 105; Becker, 1988: 273, 331, 333 *sq.*, 351-353, 376.

<sup>74</sup> Becker, 1988: 277 *sq.*, 330.

<sup>75</sup> Gl. Hay, 1968: 22; Rousset, 1963: 195 *sq.*

<sup>76</sup> Rousset, 1963: 191.

<sup>77</sup> Delaruelle, 1980: 108.

<sup>78</sup> Rousset, 1963: 191 (“*Turci inimici Dei et sanctae christianitatis*” je citat iz anonimne kronike prvega križarskega pohoda); Delaruelle, 1980: 108; Erdmann, 1955: 79, 227; Schwinges, 1977: 8. “[...] oblikovanje križarske vojske je bilo znak spektakularnega napredovanja k evropskemu miru in enotnosti.” Strayer, 1971: 334.

<sup>79</sup> Prim. Delaruelle, 1969: 59.

<sup>80</sup> Gl. Mastnak, 1994.

<sup>81</sup> Rousset, 1945: 195.

<sup>82</sup> *Ibid.*: 147, 196.

<sup>83</sup> *Ibid.*: 173; *prim. Arquillière, 1939: 150-151.*

<sup>84</sup> *Villey, 1942: 110, 181; Rousset, 1945: 21, 67; Erdmann, 1955: 321.*

<sup>85</sup> *Rousset, 1945: 171, 135, 173, 169.*

<sup>86</sup> *Villey, 1942: 27.*

<sup>87</sup> *Delaruelle, 1980: 26.*

<sup>88</sup> *Ibid.*: 24.

<sup>89</sup> *Ibid.*: 29.

<sup>90</sup> *Heidenskriegsterminologie: Becker, 1988: 365.*

<sup>91</sup> **“Contra Normannos pro ecclesiae Dei liberatione pugnanti et inimicos crucis Christi usque ad ultimam deditionem constringere satagenti.”**  
*Becker, 1988: 365-366.*

<sup>92</sup> *Delaruelle, 1980: 30, 41.*

<sup>93</sup> *Ibid.*: 31.

<sup>94</sup> *Ibid.*: 32.

<sup>95</sup> *Ibid.*: 26-27.

<sup>96</sup> *Becker, 1988: 366-367.*

<sup>97</sup> *Delaruelle, 1980: 29.*

<sup>98</sup> *Schwinges, 1977: 99 (sv. Hieronim); Southern, 1962: 16 sq. (Bede).*

<sup>99</sup> *Southern, 1962: 17.*

<sup>100</sup> *Schwinges, 1977: 98; Southern, 1962: 16.*

je mogoče videti kot nadaljevanje rimskih vojn proti barbarom.<sup>86</sup> Šlo je praviloma za obrambne vojne, ki so se vojevale za ozemlje. Tako so se, denimo, Normani prikazovali ne toliko kot sovražniki krščanstva, kolikor kot invazijska vojska, in verskega motiva v vojnah proti njim pogosto ni bilo; kristjani so se bili za poganske ideale: *pro patria, pro vita, pro libertate*.<sup>87</sup> Dogajalo se je tudi, da so se kristjani borili v neverniških vojskah in neverniki v krščanskih, in da so se sklepala zavezništva prek verskih ločnic. Kljub temu so bile te vojne, splošno vzeto, svete vojne, v karolinškem obdobju videne kot boj med *Christiani*, tudi *Christicolae*, in *pagani, gentiles* ali *barbari*.<sup>88</sup> Leon IV. jih je osmišljal kot *defensio patrie christianorum*,<sup>89</sup> a Janez VIII. je bil tisti, ki jih je najzgovorneje stiliziral kot svete, ki je imel najbogatejši besednjak vojne proti poganom.<sup>90</sup>

Janez je miril frankovske vladarje in obžaloval, da v bratomornih vojnah prelivajo krščansko kri, namesto da bi se borili proti Normanom, sovražnikom Kristusovega križa, in za svobodo božje cerkve.<sup>91</sup> Vendar je njegova pozornost veljala predvsem obrambi Rima pred arabskimi vpadi in osvajanjem v južni Italiji. Tudi Saraceni so bili sovražniki križa, *inimici crucis*, in nasproti njim so bili kristjani prikazani kot enotno mistično telo, povezano s skrivnostjo odrešitve: *unum corpus sumus in capite Christo et alter alterius membra*.<sup>92</sup> A kakor koli že Janezova dikcija mestoma spominja na Urbana II. pridiganje križarske vojne, naj podobnosti ne zavedejo. Prvič, Janezove predstave niso bile tipične za njegov čas. Njegova izvirnost bije v oči.<sup>93</sup> Drugič, njegove izjave vendarle kažejo na meje sveta, v katerem je živel in ki jih je bilo treba prekoračiti, da bi lahko bile križarske vojne.

Na eni strani je bila enotnost krščanstva pri Janezu VIII. zgolj mistična in njegov pojem *christianitas* ni nikdar presegel pomena krščanske vere<sup>94</sup> (strogo vzeto gre torej za *christianismus*). Na drugi strani kristjani v praktičnih zadevah očitno niso imeli posebno močne skupnostne zavesti. Arabska ekspanzija v južni Italiji se je prikazovala tako grozeča, ker so Arabci našli zaveznike med kristjani, celo med škofi, in papeževe invocacije “vsega krščanstva” so naletele na precej neprizadeta ušesa, trčile ob versko brezbriznost.<sup>95</sup> Janez VIII. je v dramatičnem tonu opozarjal na ogroženost krščanske vere in kulture, klical k *defensione terre sancti Petri et totius christianitatis*, da bi priklkal na pomoč posvetne vladarje, cesarja, grofe. Po tradicionalnem nauku je bila namreč njihova dolžnost braniti cerkev in vero pred *impia gens Saracenorum, Deo odibiles Saraceni*.<sup>96</sup> Vendar je Janez označeval Arabce tudi z *Agareni*,<sup>97</sup> in v tej terminološki fluidnosti je mogoče videti vsaj odmev tiste cerkvene tradicije, v kateri so bili muslimani predmet etimoloških razlag in zajeti v biblično eksegezo,<sup>98</sup> kar je mehčalo

togo dihotomijo med krščanskim in islamskim svetom ter našlo za muslimane “nišo v krščanski zgodovini”.<sup>99</sup>

Tudi senco takih nihanj je bilo treba izbrisati, podoba sovražnika je bilo treba izčistiti in utrditi, da bi si lahko zamislili križarsko vojno. Janez VIII. odpira pogled v začetke preobrazbe krščanskega vrednotenja islama. Ko je muslimanska ekspanzija dosegla evropsko ozemlje, zahodnjaki niso gledali na islam kot na krščanstvu nevarno vero.<sup>100</sup> Njihov pogled se je začel spreminjati v devetem stoletju, sprememba je bila sprožena iz Rima, in Janez VIII. je igral pri tem pomembno vlogo.<sup>101</sup> Njegovo obtoževanje tistih kristjanov, ki so sklepali pogodbe oziroma zaveznitva z neverniki, da so Kristusovi nasprotniki,<sup>102</sup> in prepoved sklepanja pogodb z nevernim sta prispevala k razcepu sveta na dva nespravljiva dela.<sup>103</sup> A to je bil šele začetek procesa. (V Italiji in Španiji so kristjani sklepali zveze in zaveznitva z muslimani do preloma tisočletja,<sup>104</sup> in videti je, da je bila za razbitje te koeksistence v Španiji potrebna pomoč iz duhovnih centrov v Franciji.<sup>105</sup>) Na koncu enajstega stoletja je bila izdelana podoba sovražnika, ki je dovoljevala in terjala novo sveto vojno.

Islam, o katerem se je vedelo toliko kot nič,<sup>106</sup> je postal nevera sama, in muslimani Sovražniki krščanstva. Medtem ko so se tradicionalne svete vojne bile proti nevernikom, je bila križarska vojna vojna krščanstva proti islamu.<sup>107</sup> Oprta je bila na “drugačno konceptualno panoramo” kot vojne proti poganom na severnih in vzhodnih mejah latinskega krščanstva (“zaostritev podobe sovražnika” je bila tu “nepopularna”) in kasnejše “križarske vojne” *contra christianos*.<sup>108</sup> Medtem ko je sovražnik po definiciji Drugi, je bil zdaj konkreten, partikularen Drugi postavljen za univerzalnega sovražnika. Ne gre samo za to, da je križarska vojna tisti “zgodovinski trenutek, v katerem se je *res publica christiana* najjasneje zavedela svoje enotnosti”, temveč tudi in predvsem za to, da se je ozavedela prav z razločevanjem od islama in nasproti islamu.<sup>109</sup> Križarska vojna je bila sveta vojna, ker in kolikor je bila “doživljena kot vojna, uperjena proti islamu, islam pa pojmovan ne kot kar katera koli oblika ‘poganstva’, marveč kot temeljni sovražnik krščanstva, kot sama Antikristova religija.”<sup>110</sup>

Če razumemo križarsko vojno kot silno krščansko ofenzivo proti islamu,<sup>111</sup> je treba poudariti, da je šlo za ofenzivo – in to za napadalno vojno, za katero muslimani niso dali povoda.<sup>112</sup> To ni bila več stara obrambna sveta vojna proti nevernikom, ki so vpadali čez meje krščanskega sveta; bila je vojna proti sovražniku, ki ni mejil na zahodno krščanstvo.<sup>113</sup> Križarska vojna je bila vojna za Sveto deželo<sup>114</sup> (in “sveta dežela” zdaj ni bila, tako kot pri Janezu VIII., Rim, svetna posest rimskega škofa<sup>115</sup>); to, da je bila križarska vojna vojna za Sveto deželo,

<sup>101</sup> Schwinges, 1977: 100.

<sup>102</sup> “*Christo adversi sunt hi qui cum eius infidelibus contra prohibitionem Pauli ... pollutam federis ineunt unitatem... a corpore Christi probantur extranei, qui eius hostibus federati membra ipsius tanto perniciosius lacerant quanto vicinius aecclesie Dei conlimitant.*” Delaruelle, 1980: 30-31. Ta prepoved sklepanja pogodb z neverniki je bila sprejeta v kasnejše kanonske kompilacije.

<sup>103</sup> Delaruelle, 1980: 29.

<sup>104</sup> Erdmann, 1955: 90, 98-99; Schwinges, 1977: 85 sq.

<sup>105</sup> Schwinges, 1977: 97; Becker, 1988: 289-290.

<sup>106</sup> Gl. Daniel, 1993; Southern, 1962; d'Alverny, 1965; Becker, 1988: 334, 361; Schwinges, 1977: 95-98.

<sup>107</sup> Gl. Rousset, 1945: 17, 20-21, 151, 175.

<sup>108</sup> Cardini, 1992: 396; Schwinges, 1977: 10.

<sup>109</sup> Manselli, 1965: 136.

<sup>110</sup> Cardini, 1992: 396.

<sup>111</sup> Delaruelle, 1980: 79.

<sup>112</sup> Mayer, 1993: 5-6; Morris, 1991: 145.

<sup>113</sup> Viley, 1942: 82.

<sup>114</sup> *Ibid.*: 190, 195; Becker, 1988: 404.

<sup>115</sup> Delaruelle, 1980: 32, 41.

<sup>116</sup> Rousset, 1945: 194; Becker, 1988: 407.

<sup>117</sup> Delaruelle, 1980: 23.

<sup>118</sup> Rousset, 1945: 17.

<sup>119</sup> Becker, 1988: 294; Schwinges, 1977: 97; Rousset, 1945: 73, 136; Erdmann, 1955: 295.

<sup>120</sup> Becker, 1988: 354.

<sup>121</sup> Erdmann, 1955: 306.

<sup>122</sup> Izvoljeno ljudstvo: **gens sancta** (Rousset, 1945: 71; Delaruelle, 1980: 110); **electa** (Rousset, 1945: 96; Delaruelle, 1980: 107); **Christi** (Dupront, 1969: 31); **Dei** (*ibid.*: 32). Vojna, ki jo je hotel Bog: Becker, 1988: 330, 332, 333; Lacroix, 1974;

<sup>123</sup> Schwinges, 1977: 11.

<sup>124</sup> G. Vismara, "**Impium foedus. Le origini della 'respublica christiana'**", cit. v Car-dini, 1992: 391-392.

<sup>125</sup> Becker, 1988: 357, 407.

<sup>126</sup> *Ibid.*: 334, 348-349, 383.

<sup>127</sup> Villey, 1942: 193 sq.

<sup>128</sup> Erdmann, 1955: 249.

<sup>129</sup> Rousset, 1963: 203.

jo je konstituiralo kot križarsko vojno.<sup>116</sup> Karolinška sveta vojna ni bila nikdar usmerjena proti Jutrovemu.<sup>117</sup> Palestina kot cilj krščanskega vojaškega pohoda prvič nastopi pri Gregorju VII. Urban II. je to novo smer materializiral: krščansko vojsko je napotil na Bližnji vzhod.<sup>118</sup> Zanj je bil spopad med krščanstvom in islamom v ospredju pozornosti in dejavnosti, ta spopad je postavil na dotlej najširšo osnovo, in pohod na Jeruzalem ni bil le "osvoboditev" "prestolnice krščanskega sveta", bil je "udarec v srce mohamedanskemu svetu".<sup>119</sup> Vendar Urban ni bojeval vojne za cerkev, tako kot Gregor: križarska vojna je bila vojevana za krščanstvo<sup>120</sup> in vojevalo jo je krščanstvo, "skupnost celotnega krščanstva proti poganom".<sup>121</sup> Izvoljeno, božje, sveto ljudstvo je bojevalo vojno, ki jo je hotel Bog,<sup>122</sup> in ta vojna je bila "strašljiva totalnost verskega boja".<sup>123</sup>

Krščanske ofenzive ni mogoče razumeti le v vojaškem smislu: nova sveta vojna je bila ekspanzija krščanstva. V tesni povezavi s prehodom krščanstva iz obrambnih vojn v ofenzivo in ekspanzijo se je tudi sveta vojna globoko preobrazila.<sup>124</sup> Ekspanzija ni bila *reconquista*. Ponovno zavzemanje nekdanjih krščanskih ozemelj v Španiji in normanska osvajanja na Siciliji in v južni Italiji so morda navdihnili Urbana II., tako da je mogoče trditi, da je križarska vojna razširitev *reconquiste* in da se je križarska ideja rodila iz duha *reconquiste*,<sup>125</sup> vendar *reconquista* ni križarska vojna. Ko se je začela križarska vojna, je *reconquista* postala del obče vojne proti islamu – Urban je gledal na boje proti Turkom v Aziji in Mavrom v Španiji kot na enotno podjetje<sup>126</sup> – in njen imaginarij se je začel prilikovati idejam in predstavam, ki so gnale krščansko vojsko na Bližnji vzhod, proti Jeruzalemu.<sup>127</sup> Križarska vojna je bila – kot je pisal Erdmann v senci aktualnega *Drang nach Osten* – "*Drang nach außen*".<sup>128</sup>

Ekspanzija, ki je bila "totalnost verskega boja", ekspanzionistična sveta vojna, je imela tri temeljne karakterne poteze: enotnost navznoter, izključevalnost navzven in brezmejnost.

Nujnost ekspanzije je vsebovana v idealu krščanske enotnosti. "Potreba po enotnosti in skupnosti na eni strani, volja do boja in ekspanzije na drugi, sta konstitutivna elementa pojma krščanstva."<sup>129</sup> V predkrižarskih začetkih krščanske vojaške ekspanzije – v vojaških ekspedicijah italijanskih obmorskih republik, ki so pričale o "novem duhu, ki je vzgibaval skupnost kristjanov, zdaj vselej odločno vračati udarec za udarec in ne več čakati na pobudo islama" – so se, denimo, meščani Pise, ki je napadla muslimane v Afriki, dojemali ne le kot "roka Kristusova", marveč tudi kot "sila celega krščanskega sveta".<sup>130</sup> A če je bila konkretna vojaška akcija v tem primeru percipirana kot izraz enotnosti krščanskega sveta in uveljavljanje njegovih najvišjih vrednot, se je v križarskih pohodih enotnost krščanskega sveta izrazila v vojni, sveti vojni, kot najvišji vrednoti.

Enotno krščanstvo je bilo zaprta družba. Enotno je bilo, kolikor se je razločilo od ostalega sveta, se postavilo v nasprotje do njega kot zunanjega, ga izprlo; in kolikor se je poenotovalo, čistilo navznoter, toliko je poglobljalo ločnico, zaostrovalo nasprotje, do vsega nekrščanskega. Enotnost krščanstva je temeljila na globoki delitvi sveta in proizvajala fundamentalno (in fundamentalistično) razdeljenost sveta. Krščanstvo se je tako lahko odpiralo in širilo samo s konfrontacijo in bojem proti svojim sovražnikom – proti Drugim, ki so morali biti narejeni za sovražnike (in videti je, da je logika krščanskega poenotovanja terjala tudi poenotenje Sovražnika v islamu); odprlo se je, da bi se, pacificirano navznoter, konfrontiralo in vojskovalo navzven.<sup>131</sup> *Intus pax, foris terrores.*<sup>132</sup> Odpiranje krščanstva je bilo sveta vojna, in križarska vojna je bila razširjanje krščanstva: *bella Domini ... ad dilatationem Christianitatis, essalcier sainte crestienté.*<sup>133</sup> Toda širjenje krščanstva ni bilo preprosto prestavljanje meja. Krščanstvo ni imelo meja: na srednjeveških zemljevidih krščanstvo ne obstaja; beseda *Christianitatis* se ne pojavlja na *mappaemundi*; meje krščanstva niso označene.<sup>134</sup> In krščanstvo je bilo brezmejno, ker je bila krščanska vera univerzalna. Križarji so želeli razširiti krščanstvo do konca sveta.<sup>135</sup>

Krščanstvo je bilo brezmejno, toda meja krščanstva so bili neverniki. Na prelomu tisočletij je clunyjevski opat Odo, zajet v lokalnost jugozahoda evropskega polotoka, pisal, kako so bili Saraceni izgnani na meje krščanstva (*Saraceni a finibus Christianorum sunt expulsi*).<sup>136</sup> Meje krščanstva so bile, kjer so kristjani trčili ob nevernike. Širjenje meja krščanstva je bilo izganjanje nevernikov. “Vse se je dogajalo tako, kot da bi Drugi, nevernik ali pogan, obstajal zgolj zato, da bi krščanstvo začutilo svojo ekspanzivno življenjsko silo in da bi ga silil k doseganju skrajnih meja sveta.”<sup>137</sup> Kot historična realnost je bil srednji vek dolg boj med krščanskim svetom in islamom;<sup>138</sup> po svoji idealni strukturi je bilo krščanstvo neskončna sveta vojna. Če so bile meje krščanstva označene s križem,<sup>139</sup> je bilo logično, da je nujno širjenje njegovih meja pomenilo nositi križ: križarske pohode.

Proti nebu je kazal najkrajši krak tega križa, daljša kraka sta nakazovala horizontalno širjenje, najdaljši krak je kazal v globino. V resnici so bile ozemeljske osvojitve manj pretresljive od tega, kako so kristjani s sveto vojno novega tipa, s sveto vojno proti islamu, zarezali v svet. Za kristjane so veljali samo *un droit, une foi, une loi*; pogani so bili zunaj zakona in brezpravni, ker so pač veljali za brezverne.<sup>140</sup> Ker z njimi ni bilo mogoče sklepati pogodb (tudi če bi to ne bilo prepovedano), z njimi ni bilo mogoče imeti ne premirja ne miru.<sup>141</sup> Deviza spreobrnitev ali smrt, *sanguine vel conversione*, je bila brez pomena, ker so muslimani veljali za nespreobrnjive.<sup>142</sup> Misijon

<sup>130</sup> Manselli, 1965: 133, 135-136; gl. Becker, 1988: 301 sq., 329-330.

<sup>131</sup> O temeljni delitvi sveta: Rousset, 1945: 187; Dupront, 1969: 29; o krščanstvu kot zaprti družbi, ki se odpira, da bi se bojevala proti nasprotnikom: Rousset, 1963: 203.

<sup>132</sup> Delaruelle, 1969: 61.

<sup>133</sup> Rousset, 1945: 100; Rousset, 1963: 199.

<sup>134</sup> Hay, 1968: 55.

<sup>135</sup> Rousset, 1945: 149; Rousset, 1963: 198.

<sup>136</sup> Vita Maioli, cit. v Becker, 1988: 373.

<sup>137</sup> Dupront, 1969: 40.

<sup>138</sup> Rousset, 1945: 172.

<sup>139</sup> Delaruelle, 1969: 61.

<sup>140</sup> Rousset, 1945: 175; Villey, 1942: 30-32.

<sup>141</sup> Gl. Villey, 1942: 204-205; Rousset, 1945: 172; Delaruelle, 1980: 73. *Sto let po prvem križarskem pohodu je bil Alanus Anglicus konsekventen in je trdil, da se imajo samo kristjani pravico vojevati.* Russell, 1975: 198. Michaud, 1838, zv. I, 442, razlaga pokol prebivalcev Jeruzalema tudi s tem, da so bili križarji besni, ker so se Jeruzalemčani branili.

<sup>142</sup> Villey, 1942: 230; Delaruelle, 1980: 73; Rousset, 1945: 150.

<sup>143</sup> Becker, 1988: 359.

<sup>144</sup> Bernard, 1990: 58/59-60/61; Villey, 1942: 32; Rousset, 1945: 161; Delaruelle, 1980: 69, 94; Erdmann, 1955: 218; Becker, 1988: 286-287.

<sup>145</sup> Rousset, 1945: 176.

<sup>146</sup> *Ibid.*: 150.

<sup>147</sup> Gl. Praver, 1986: zlasti 27, 34; Powell, 1990: zlasti 188, 190, 192, 197, 202-203; prim. Dupront, 1969: 42; Erdmann, 1955: 88.

<sup>148</sup> Gl. Schwinges, 1977: 95. Čiščenje so razumeli kot rušenje mošej (*synagogas Satanae*), zažiganje **Korana** in ubijanje islamskih "duhovnikov".

<sup>149</sup> Gl. zlasti Remensnyder, 1992; ter Tellenbach, 1993; Morris, 1991, I. del.

<sup>150</sup> Delaruelle, 1980: 109.

<sup>151</sup> Rousset, 1945: 151; Villey, 1942: 97, 164; Schwinges, 1977: 7.

<sup>152</sup> Guibert, 1879: 123; **Jesu duce, sub Christo duce nostro**: Becker, 1988: 403, prim. 407-408.

<sup>153</sup> Erdmann, 1955: 309; gl. Rousset, 1945: 135, 145, 173; Dupront, 1969: 44; Becker, 1988: 407-408.

je prišel za vojno,<sup>143</sup> vojna pa je bila iztrebljevalna. Eksterminacijo so pridigali papeži, pridigal jo je sveti Bernard: ubiti nevernika ni bil umor, pač pa uničenje zla (*non homicida, sed ... malicida*), in poganova smrt je bila kristjanova slava, kajti z njo se je slavilo Kristusa.<sup>144</sup> Če se je uporabljal Bog v vojaške namene – in to v svetu, ki že tako ali tako ni poznal meja med relativnim in absolutnim<sup>145</sup> – je bila zmaga lahko samo absolutna. Destrukcija poganstva, izbrisanje nevernih ljudstev (*gentiles*) sta bila logična in nujna. "V krščanstvu ni prostora za nekristjane in širjenje krščanstva pomeni izgon ali zatrtje poganov."<sup>146</sup> Idealna zmaga v krščanski sveti vojni je genocid; ko je bilo treba z neverniki v okupiranih deželah Bližnjega vzhoda najti *modus vivendi*, je bil vzpostavljen "apartheid". Integracija v telo krščanstva, ki se je imelo za manifestacijo absolutnega, ni bila možna, in na krščanskem zahodu je bila zakonska izolacija muslimanov in Židov samo priprava na izgon.<sup>147</sup> Neverniki so bili preprosto "poganska umazanija", *spurcitia paganorum*, zato je bilo potrebno čiščenje.<sup>148</sup>

Cerkev, ki se je začela reformirati, da bi se očistila, in ki je videla vire polucije v krvi, denarju in ženskah,<sup>149</sup> je, preden se je stoletje obrnilo, namesto za kleriško čistost pričela skrbeti za čistost krščanstva in spodbujati k prelivanju nekrščanske krvi. Ko je reformirana cerkev zavladovala krščanski družbi, je krščanstvo krenilo v napad, da bi zavladovalo svetu. Cerkev, ki je pridigala evangelijski mir, je postala osvajalna institucija.<sup>150</sup> Krščansko osvajanje, kot širjenje krščanstva, je bilo neizogibno sveta vojna. In kot voditeljica nove svete vojne je cerkev res zavladovala krščanski družbi. Križarsko vojno je hotel, iznašel in organiziral papež; bila je papeževo delo; bila je papeževa vojna: *bellum, quod tuum proprium est*, so pisali križarji papežu.<sup>151</sup> Križarski pohod je bil pohod krščanskega ljudstva samega, katerega *duce* je bil Jezus, ki ga je vodil Bog sam: *Sine domino, sine principe, solo videlicet Deo impulsore*.<sup>152</sup> Da je to bil pohod krščanskega ljudstva brez cesarja in brez kraljev, je bilo načelno vprašanje.<sup>153</sup> V tistem, kar je bilo za krščanstvo najpomembnejše, najsvetejše, je cerkev odrinila ob stran posvetne vladarje, vsaj vrhovne, in vzela zadeve v svoje roke. Križarska vojna je bila sveta vojna novega tipa tudi zato, ker je bila cerkveno podjetje, ker jo je vodil papež. Ta vidik je v literaturi izčrpno obdelan. Naj zato sklenem.

Guibert iz Nogenata je imel prav, ko je zapisal, da je Bog v njegovem času iznašel sveto vojno. Križarska vojna je bila sveta vojna novega tipa, ker jo je vodila cerkev, ki je krščansko družbo poenotila v miru ter za cilj meritorne vojaške dejavnosti postavila Sveto deželo; ker je bila povezana s prehodom krščanstva iz obrambnih vojn v ofenzivo in ekspanzijo; in ker je bila vojna proti islamu, ki je bil stiliziran v Sovražnika

krščanskega zahoda. V idealni zasnovi je bila vojna proti muslimanom genocidna. Genocid v Bosni priča, da se še ni končala.

**Tomaž Mastnak**, doktor sociologije, raziskovalec na Filozofskem inštitutu Znanstveno-raziskovalnega centra SAZU v Ljubljani.

#### LITERATURA

- ARQUILLIÈRE, H.-X. (1934): *Saint Grégoire VII*, Paris.
- ARQUILLIÈRE, H.-X. (1939): *L'église au moyen âge*, Paris.
- AVGUŠTIN, A. (1960): *The City of God*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA/London.
- BAINTON, R. H. (1960): *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville/New York.
- BARNES, J. (1988): “The just war”, v: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ur. N. Kretzmann, A. Kenny in J. Pinborg, Cambridge.
- BECKER, A. (1988): *Papst Urban II. (1088-1099), Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*, Stuttgart.
- Bernard de Clairvaux, 1990: *Éloge de la nouvelle chevalerie*, ur. P.-Y. Emery, Paris.
- BLAKE, E. O. (1970): “The Formation of the ‘Crusade Idea’”, v: *Journal of Ecclesiastical History*, let. XXI, št. 1.
- BROWN, P. R. L. (1967): *Augustine of Hippo*, Berkeley/Los Angeles.
- BRUNDAGE, J. A. (1969): *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison, Milwaukee/London.
- BRUNDAGE, J. A. (1976): “Holy War and the Medieval Lawyers”, v: *The Holy War*, ur. T. P. Murphy, Columbus.
- CAPTANI, O. (1992): “Sondaggio sulla terminologia militare in Urbano II”, v: *“Militia Christi” e Crociata nei secoli XI-XIII*, Milano.
- CARDINI, F. (1992): “La guerra santa nella cristianità”, v: *“Militia Christi” e Crociata nei secoli XI-XIII*, Milano.
- COLE, P. J. (1991): *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Mass.
- COWDREY, H. E. J. (1976): “The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War”, v: *The Holy War*, ur. T. P. Murphy, Columbus.
- d'ALVERNY, M. Th. (1965): “La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle”, v: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, zv. II, Spoleto.
- DANIEL, N. (1975): *The Arabs and Mediaeval Europe*, London/Beirut.
- DANIEL, N. (1989): “The Legal and Political Theory of the Crusade”, v: *A History of the Crusades*, ur. K. M. Setton, zv. VI: *The Impact of the Crusades on Europe*, ur. H. W. Hazard in N. M. Zacour, Madison.
- DANIEL, N. (1993): *Islam and the West*, 2. izd., Oxford.

- DELARUELLE, É. (1969): "Paix de Dieu et croisade dans la chrétienté du XIIe siècle", v: **Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle**, Toulouse.
- DELARUELLE, É. (1980): **L'idée de croisade au moyen âge**, Torino.
- DUPRONT, A. (1969): "Guerre sainte et chrétienté", v: **Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle**, Toulouse.
- ERDMANN, C. (1955): **Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens**, Stuttgart.
- Fulcher of Chartres (1969): **A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127**, Knoxville.
- GILCHRIST, J. (1985): "The Erdmann Thesis and the Canon Law, 1083-1141", v: **Crusade and Settlement**, ur. P. W. Edbury, Cardiff.
- Guiberto Novigenti (1879): **Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos**, v: **Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux**, zv. 4, Imprimerie national, Paris.
- HAY, D. (1968): **Europe**, 2. izd., Edinburgh.
- JOHNSON, J. T. (1981): **Just War Tradition and the Restraint of War**, Princeton, N. J.
- KEDAR, B. Z. (1984): **Crusade and Mission**, Princeton.
- LACROIX, B., "Deus le volt! la théologie d'un cri", v: **Études de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande**, Poitiers.
- MANSELLI, R. (1965): "La res publica cristiana e l'Islam", v: **L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo**, zv. I, Spoleto.
- MASTNAK, T. (1994): "Od božjega miru do svete vojne", v: **Razgledi**, št. 19, str. 10.
- MAYER, H. E. (1993): **The Crusades**, 2. izd., Oxford.
- MICHAUD, M. (1838): **Histoire des croisades**, 5. izd., Paris.
- MORRIS, C. (1991): **The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250**, Oxford.
- NOTH, A. (1966): **Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum**, Bonn.
- POWELL, J. M. (1990): "The Papacy and the Muslim Frontier", v: **Muslims under Latin Rule, 1100-1300**, ur. J. M. Powell, Princeton.
- PRAWER, J. (1986): "The Roots of Medieval Colonialism", v: **The Meeting of Two Worlds**, ur. V. P. Goss in Ch. Verzár Bornstein, Kalamazoo.
- REGOUT, R. H. W. (1934): **La doctrine de la guerre juste de Saint Augustine à nos jours d'après les théologiens et les canonistes chatoliques**, Paris.
- REMENSNYDER, A. G. (1992): "Pollution, Purity and Peace", v: **The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000**, ur. Th. Head in R. Landes, Ithaca in London.
- RILEY-SMITH, J. (1977): **What Were the Crusades?**, London/Basingstoke.
- RILEY-SMITH, J. (1980): "Crusading as an Act of Love", v: **History**, let. 65.
- RILEY-SMITH, J. (1993): **The First Crusade and the Idea of Crusading**, London.
- ROBINSON, I. S. (1973): "Gregory VII and the Soldiers of Christ", v: **History**, let. 58.



- ROBINSON, I. S. (1978): **Authority and Resistance in the Investiture Contest**, Manchester/New York.
- ROUSSET, P. (1945): **Les origines et les caractères de la première croisade**, Neuchâtel.
- ROUSSET, P. (1963): “La notion de Chrétienté aux XIe et XIIe siècles”, v: **Le moyen âge**, let. 69.
- RUSSELL, F. H. (1975): **The Just War in the Middle Ages**, Cambridge.
- SCHWINGES, R. Ch. (1977): **Kreuzzugsideologie und Toleranz**, Stuttgart.
- SICARD, G. (1969): “Paix et guerre dans le droit canon du XIIe siècle”, v: **Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle**, Toulouse.
- SOUTHERN, R. W. (1962): **Western Views of Islam in the Middle Ages**, Cambridge, Mass.
- STRAYER, J. R. (1971): “The First Western Union”, v: **Strayer: Medieval Statecraft and the Perspectives of History**, Princeton.
- TELLENBACH, G. (1940): **Church, State and the Christian Society at the Time of the Investiture Contest**, Oxford.
- TELLENBACH, G. (1993): **The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century**, Cambridge.
- VANDERPOL, A. (1911): **La droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge**, Paris/Bruxelles.
- VANDERPOL, A. (1919): **La doctrine scolastique du droit de Guerre**, Paris.
- VILLEY, M. (1942): **La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique**, Paris.